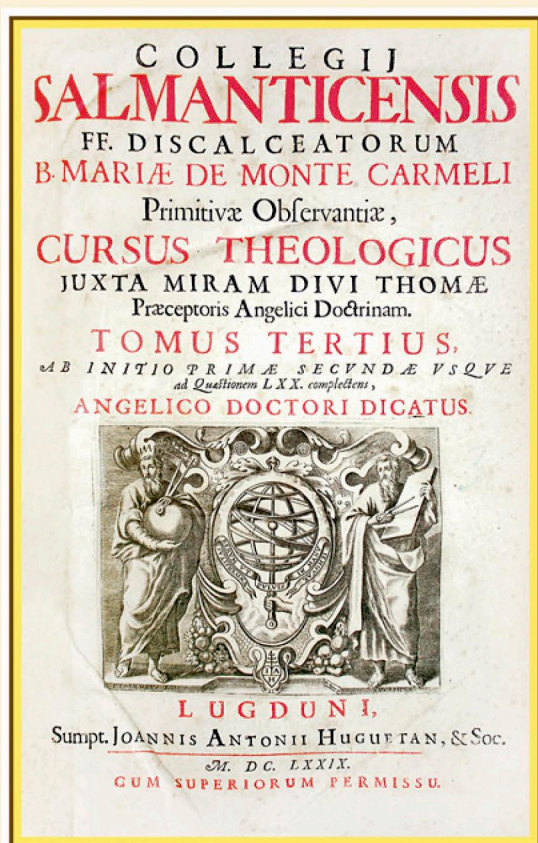


La Segunda Escolástica



Rafael Ramis Barceló

LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA

The Figuerola Institute
Programme: History of Universities

The Programme "History of Universities" of the Figuerola Institute of Social Science History –a part of the Carlos III University of Madrid– is devoted to improve the overall knowledge on the high-learning academic institutions, since their inception in the Late Middle Ages, until our days. The Programme uses an interdisciplinary approach, and it is open to all branches of related knowledge, such as the history of institutions, of science, and of cultural and social events. A number of experts from several countries have participated in the Programme, bringing in their specialized knowledge and dedication to the subject of their expertise.

To give a better visibility of its activities, the Programme has published in its Book Series a number of monographs on the different aspects of its academic discipline.

Publisher:
Carlos III University of Madrid

Book Series:
History of Universities

Editorial Committee:
Manuel Ángel Bermejo Castrillo, *Universidad Carlos III de Madrid*
Gian Paolo Brizzi, *Alma Mater Studiorum - Università di Bologna*
Françoise Hiraux, *Université catholique de Louvain*
Manuel Martínez Neira, *Universidad Carlos III de Madrid*
Emmanuelle Picard, *École normale supérieure de Lyon*

More information at www.uc3m.es/history_universities

LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA

UNA PROPUESTA DE SÍNTESIS HISTÓRICA

Rafael Ramis Barceló

DYKINSON

2024

Publicación financiada por la Agencia Estatal de Investigación
(AEI) PID2020-117974GB-I00/AEI/10.13039/501100011033.

Edición financiada por el programa Prometeo 2022 (CI-
PROM/2021/028).

Historia de las Universidades, 78
ISSN: 1886-0710

© 2024 Rafael Ramis Barceló

Editorial Dykinson
c/ Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid
Tlf. (+34) 91 544 28 46
E-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.com>

Preimpresión: TALLERONCE

ISBN: 978-84-1070-165-6
Depósito legal: M-7989-2024

Versión electrónica disponible en e-Archivo
<http://hdl.handle.net/10016/43755>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 España

*Para Igor Agostini, Claus A. Andersen,
Simona Langella, Mauro Mantovani,
Josep-Ignasi Saranyana y Jacob Schmutz*

En esta Universidad
Las mugeres son Tomistas,
Los galanes Escotistas,
Hombres al escote entrad.

(El Maestro Antolínez de Piedrabuena,
Universidad de amor y escuelas de el interes,
Çaragoça, por Pedro Lanaja y Lamarca, 1640, p. 6).

ÍNDICE

Introducción	15
Capítulo 1. El debate historiográfico y la propuesta de estudio	27
1. La noción de “segunda escolástica” y otros sintagmas similares	27
2. Discusión	36
3. Propuesta de estudio	42
Capítulo 2. Los antecedentes de la “segunda escolástica”	55
1. El método escolástico	56
2. Las escuelas	61
3. La crisis de la escolástica	67
4. La crítica del humanismo al escolasticismo	71
Capítulo 3. El primer período (1507/1517-1607/1617)	79
1. Los inicios de la “segunda escolástica”	79
2. La primera etapa: 1512/1517-1545	91
3. La segunda etapa: 1545-1563	104
4. La tercera etapa: 1563-1607/1617	117
Capítulo 4. El segundo período (1607/1617-1665/1670)	169
1. Los límites de la escolástica	169
2. Las causas externas	174
3. Las consecuencias para la escolástica católica	180
4. La primera etapa: 1607/1617-1637	188
5. La segunda etapa: 1637-1665/1670	203
Capítulo 5. El tercer período (1665/1670-1773)	231
1. Rasgos del período	232
2. La primera etapa (1665/1670-1705)	266
3. La segunda etapa (1705-1740)	285
4. La tercera etapa (1740-1773)	301

Epílogo: De la “segunda escolástica” a la “tercera escolástica”	315
Conclusiones	347
Bibliografía	367
Índice general	437

ABREVIATURAS Y SIGLAS

- AA *Anthologica Annua*
 AF *Anuario Filosófico*
 AOC *Analecta Ordinis Carmelitarum*
 ASHF *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*
 ATG *Archivo Teológico Granadino*
 BP *Bajo Palabra*
 BPV W. Risse, *Bibliographia philosophica vetus*, Pars 1-7, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 1998, 7 vols.
 CCRP J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press (CUP), 2007.
 CD *La Ciudad de Dios*
 CF *Collectanea Franciscana*
 CHRP C. B. Schmitt – Q. Skinner (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, CUP, 1988.
 CSF *Cuadernos salmantinos de filosofía*
 CSS H. B. Braun – E. de Bom – P. Astorri (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden, Brill, 2022.
 DHCI C. E. O'Neill – J.M. Domínguez (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Roma-Madrid, Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia Comillas, 2001, 4 vols.
 DIDS *De doctrina Ioannis Duns Scoti: acta Congressus Scotistici internationalis Oxonii et Edinburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, Vol. IV, Romae, Societas Internationalis Scotistica, 1968.
 DT *Divus Thomas*
 DTC A. Vacant – E. Mangenot – E. Amman, (eds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1899-1950, 15 vols.
 EE *Estudios Eclesiásticos*
 EF *Estudios Filosóficos*
 EtPh *Les Études philosophiques*
 FCPC E. Coreth – W. M. Neidl – G. Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Madrid, Encuentro, 1994, 3 vols.
 FS *Franciscan Studies*
 HS *Hispania Sacra*
 HTE M. Andrés (ed.), *Historia de la Teología Española. II. Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad*, Madrid, FUE, 1987.

- IEMC* U. L. Lehner (ed.), *Innovation in Early Modern Catholicism*, London-New York, Routledge, 2022.
- LThK* J. Hofer – K. Rahner (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburg im Br., Herder, 1957-1965 (2 ed.), 10 vol.
- MBH* V. Beltrán de Heredia, *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1971-1973, 4 vols.
- MC* *Miscelánea Comillas*
- OHEMT* U. L. Lehner – R. A. Muller – A. G. Roeber (eds.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800*, New York, Oxford University Press (OUP), 2016.
- OHRA* M. Levering – M. Plesteden (eds.), *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, Oxford, OUP, 2021.
- QES* S. Langella – R. Ramis Barceló (eds.), *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*, Madrid-Porto, Síndéresis, 2021.
- QF* *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*
- QSE* S. Langella – R. Ramis Barceló (eds.), *¿Qué es la Segunda Escolástica?*, Madrid-Porto, Síndéresis, 2023.
- RCSC* B. Hill – H. Lagerlund (eds.), *The Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, New York, Routledge, 2017.
- REFM* *Revista Española de Filosofía Medieval*
- RET* *Revista Española de Teología*
- RF* *Revista de Filosofía*
- RFC* *Revista Filosófica de Coimbra*
- RFNE* *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*
- RHEF* *Revue d'histoire de l'Église de France*
- RPF* *Revista Portuguesa de Filosofia*
- RSPT* *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*
- RT* *Revue Thomiste*
- RyF* *Razón y Fe*
- S. Th.* Tomás de Aquino, *Summa theologiae*
- SF* *Studi Francescani*
- SFGG* *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*
- SN* *Studia Neoaristotelica*
- ST* *Scripta Theologica*
- SUM* L. Lanza – M. Toste (eds.), *Summistae: The Commentary Tradition on Thomas Aquinas' Summa Theologiae from the 15th to the 17th Centuries*, Leuven, Leuven University Press (LUP), 2021.
- ZkTh* *Zeitschrift für katholische Theologie*

INTRODUCCIÓN

Cuando visitamos un castillo construido en los siglos XII o XIII, el guía que nos acompaña se suele referir con más detalle a la idea inicial, a los motivos de la edificación, a sus promotores, a los materiales y a su función, que a las reformas posteriores. Si nos acercamos a un castillo “medieval”, hacemos volar nuestra imaginación, pensando que no ha pasado el tiempo, y que, en sus comienzos, se hallaba esencialmente tal y como lo vemos en la actualidad.

Algo similar sucede con la escolástica. Nacida también en aquellos siglos, se ha conservado como un castillo que, desde hace poco más de medio siglo, ha quedado prácticamente deshabitado. Hasta el Concilio Vaticano II seguía teniendo moradores. Los “escolásticos” proclamaban a los cuatro vientos que vivían en un castillo medieval, una fortaleza perenne, que había aguantado incólume las embestidas del humanismo, del racionalismo, del empirismo, de la Ilustración, de la ciencia moderna...

Sin embargo, ¿es así? Javelli, Juan de Santo Tomás, Roselli o Garrigou-Lagrange, ¿vivieron en el mismo castillo que había construido Tomás de Aquino? Podríamos decir, por un lado, que sí, que habitaron la misma fortaleza, mientras que, por otro, que el castillo había cambiado tanto desde entonces, que no era el mismo, sino otro. Ambas respuestas son ciertas.

La escolástica, en tanto que sistema, rehúye la historización. Incluso los historiadores de la escolástica de nuestros tiempos prefieren centrarse en cómo Suárez, Vázquez, Mastri o Belluto trataron una determinada *quaestio* del Maestro de las Sentencias, de Santo Tomás o de Escoto, que en determinar de qué modo, en nombre del Aquinate o del Doctor Sutil, estos autores modernos renovaban las doctrinas y las abrían a otros problemas.

La escolástica, como *scientia perennis*, no tenía historia. Sin embargo, en el castillo, a causa del deterioro, los incendios y los abandonos, se habían construido paredes y rehecho muros, fabricado escaleras, modificado y redecorado las habitaciones... La labor iniciada por Werner, Grabmann, Gilson, De Wulf... ha ayudado a clarificar las profundas modificaciones en el castillo escolástico hasta llegar al siglo XX.

En este libro se estudia la “segunda escolástica”, con una propuesta de síntesis renovadora, que ofrece al lector una definición, una cronología y un estudio diacrónico. Tiene la vocación de ser un breve manual, apto tanto para los especialistas como para los estudiantes. Se ha intentado ofrecer una recapitulación ordenada sobre un tema que no tenía, hasta la fecha, un trabajo

completo de conjunto. Había estudios muy valiosos sobre diversas partes del castillo (las torres, los muros, las estancias...). Sin embargo, faltaba una panorámica con perspectiva.

Es probable que un historiador de la escolástica hubiera realizado una tarea mucho más refinada. Sin embargo, como historiador de las universidades, tiendo a ver la escolástica no tanto como un sistema de grandes autores, sino como un conjunto de escuelas. Me interesa analizar la escolástica en acción: cómo, cuándo, qué, por qué y por quién se enseñó. El análisis de las cátedras universitarias y de los cursos escolásticos colegiales y conventuales proporciona otra mirada, de corte más sociológico que filosófico-teológico. En efecto, en este libro prima la historia sociológica e institucional, frente a la historia de la filosofía y de la teología.

Obviamente, todo libro tiene un sesgo, y el mío es muy claro: parto de mi experiencia como historiador de las universidades hispánicas, que me hace mucho más sensible al problema de las escuelas, y a la diversidad de cátedras universitarias, colegiales y conventuales. Sin embargo, ello no quita que evite –en la medida de lo posible– caer en una visión exclusivamente “universitaria” e “hispánica” del tema, y que prefiera –con la historiografía italiana– referirme a la “segunda escolástica” que a la escolástica “hispánica” o “ibérica”, pues creo que se trata de un fenómeno mundial, y no meramente hispano o italiano.

Si el libro lo hubiera redactado un historiador de la escolástica, probablemente hubiera dedicado decenas de páginas a Cayetano, Javelli, Vitoria, Soto, los Conimbricenses, Báñez, Molina, Vázquez, Lessius, Suárez, Mastri, Belluto, Juan de Santo Tomás... y las otras figuras apenas merecerían una nota a pie de página. Se tratarían los grandes temas y las escuelas más prominentes, esencialmente el tomismo, el escotismo y el pensamiento de la Compañía de Jesús.

He optado por una solución muy diferente. Por el hecho de querer analizar las diversas escuelas y tendencias, y de reconstruir mínimamente su historia, he reducido el tratamiento de los grandes autores, a fin de dedicar algunos párrafos a los diversos maestros, y a pasar el plumero por las escuelas menos conocidas (de San Buenaventura, Egidio Romano, San Anselmo, Baconthorp...), así como también de los autores eclécticos.

Por esa razón, el libro dedica menos espacio a las figuras más estudiadas, como Cayetano de Vio, Cano, Molina..., y, en cambio, se explyea algo más en los autores de los siglos XVII y XVIII, muchos de los cuales apenas son

conocidos. Con ello, no pretendo rebajar en punto alguno la importancia de los grandes escolásticos, sino proporcionar al lector una imagen de conjunto del castillo, de modo que las estancias menos vistosas sean también visitadas y descritas.

Al ser una obra de carácter sintético, que busca, sobre todo, incidir en la influencia de las diversas fuentes, he descartado el uso de los manuscritos¹. En efecto, el libro está elaborado, sobre todo, a partir de la consulta de obras impresas de los siglos XVI a XVIII. Cito a pie de página las obras sobre las que me he basado. Intento utilizar siempre la primera edición de las fuentes, si bien a veces no me ha resultado posible. Cuando no he podido llegar a consultar una fuente importante, dejo constancia de ello. Igualmente, para la bibliografía secundaria, menciono aquellos estudios que he utilizado, y no todos los existentes. Con ello, simplemente explicito los materiales que he usado, que, por supuesto, son solo una pequeña parte de los que se han escrito. El lector interesado puede encontrar mayor información en los repertorios que se hallan a libre disposición en la red y, en particular, la página web *Scholasticon*², elaborada por el profesor Jacob Schmutz, a la que esta obra debe mucho, por sus ricas aportaciones a la historiografía.

El libro comienza precisamente con una discusión historiográfica, a fin de precisar no solamente la noción de “segunda escolástica”, sino para distinguirla de otras similares. En el primer capítulo definiendo una noción de “segunda escolástica” como equivalente de “escolástica católica de la época moderna” y reservo la idea de “escolástica moderna” para una perspectiva interconfesional, es decir, que integre no solo a los católicos, sino también a los calvinistas, luteranos...

A partir de la idea de “tradición” de Alasdair MacIntyre, formulo una propuesta sobre las escuelas como vías de discusión *ad intra* y *ad extra*. Es decir, había un debate que tenían, *ad intra*, por ejemplo, diversos escotistas entre sí para asumir la posición dominante en la escuela, y una postura *ad extra* cuando discutían con otra escuela, es decir, un tomista con un escotista. Había diversos niveles de debate *ad intra* y *ad extra*, si confrontamos la escolástica con otros sistemas rivales de pensamiento, así como también con

1 Una historia completa de la segunda escolástica va a exigir el estudio de los miles de cursos manuscritos que reposan en bibliotecas y archivos de todo el mundo, cuyo impacto es, muchas veces, desconocido. Véase S. Langella, “L’apporto della filologia nello studio del pensiero della seconda Scolastica”, *RFNE*, 104/1 (2012), pp. 175-187.

2 <https://www.scholasticon.fr/> [Ha estado en activo hasta 2022].

otras confesiones. De este modo, también incido en la variedad de posturas dentro de cada escuela, y en que, más que al tomismo o al escotismo, tal vez sea mejor referirse a los “tomismos” o a los “escotismos”.

Siguiendo el esquema tripartito de Grabmann y de Giacon, fragmento la “segunda escolástica” en tres grandes períodos, que se subdividen en etapas. El primer período duraría un siglo (1512/1517-1607/1617), el segundo, media centuria (1607/1617-1665/1670) y el tercero, otro siglo (1665/1670-1773). Dedico un capítulo a cada período, siguiendo un análisis causal, en el que presto especial atención al contexto cultural y religioso. El primer período se corresponde con la fase más creativa, en la cual la escolástica intentó dar respuesta a los retos del humanismo y de la Reforma. Como es un siglo mucho más estudiado que los siguientes, no me detengo con tanto énfasis, pues hay abundante bibliografía específica. El segundo es el lapso en el cual la “segunda escolástica” se vio acorralada no solo por las doctrinas paracelsianas, la nueva ciencia y la filosofía racionalista, sino también por una escolástica reformada de gran nivel intelectual. El tercero es la época de repetición, así como de multiplicación de voces y de dispersión, tras haber constatado que una parte de la filosofía y de la teología escolástica no podía hacer frente a los avances de la filosofía empirista, la ciencia experimental y la crítica histórica. Este sería el estado estandarizado de la cuestión.

Las cosas, sin embargo, no son tan sencillas. En los capítulos matizo la simplificación tan burda del párrafo anterior, al mostrar que hubo avances y retrocesos, y mucha pluralidad en cada una de las vías escolásticas, así como un diálogo *ad intra* y *ad extra* mucho más intenso de lo que la historiografía comúnmente ha reconocido. Mi intención, como puede verse, es insertar la “segunda escolástica” no solo en el marco docente (conventos, colegios y universidades), sino mostrar el diálogo que tuvo con las otras manifestaciones de la filosofía, la teología y la ciencia, con el fin de argumentar que se trata de una parte esencial del pensamiento moderno³. De ahí que en la obra comparezcan

3 Con ello, discrepo claramente de la historiografía más asentada desde el siglo XIX. Incluso hay autores tan refinados hermenéuticamente como Felipe Martínez Marzoa que consideran que la escolástica murió con Ockham y que, tras él, solo quedó como una estructura académica que nada aportó al pensamiento. Véase F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía*, Vol. 1, Madrid, Istmo, 1994, p. 337: “Podemos considerar la obra de Ockham como la destrucción sistemática de la Escolástica, destrucción hecha por un escolástico, hecha conscientemente y en nombre de la religión cristiana. La Escolástica (considerada como algo importante en la historia del pensamiento, no como mera estructura socio-académica) no fue borrada por la filosofía moderna ni por la ciencia moderna; se eliminó a sí misma antes de eso”.

Valla, Erasmo, Copérnico, Paracelso, Galileo, Descartes, Hobbes, Newton o Wolff, así como Lutero, Melanchthon, Calvino, Gerhard, Calov... Un epílogo muestra la transición desde la “segunda” a la “tercera” escolástica: de esta última se esboza una periodificación, y se indica la pervivencia de algunos elementos, así como se subrayan ciertas analogías que no deben pasar inadvertidas.

Salta a la vista que no podemos detenernos a tratar todos los grandes temas de la escolástica en los diversos autores y corrientes, de modo que incidimos en algunos motivos especialmente controvertidos (la analogía, el ente de razón, demostración de la existencia de Dios, el Primado de Cristo, la Inmaculada Concepción...).

A veces, para proporcionar mayor coherencia y legibilidad al discurso, los autores son presentados en un epígrafe y sus ideas son desarrolladas al hacer referencia a cuestiones concretas (de filosofía natural, metafísica, teología moral...). Por ejemplo, si se quiere buscar lo que se dice acerca de Soto o Suárez, no basta con acudir al breve apartado en el que se presenta su obra, sino que hay que recorrer otros, en los que se discute su contribución a la metafísica, a la teología jurídica...

Por lo tanto, es un libro que no está pensado para leerse por partes, sino como un *continuum*. Los hilos aparecen y desaparecen, y las cuestiones se dejan y se retoman. La perspectiva puede parecer original y hasta distorsionada, cuyos frutos ofrezco con gusto a la crítica y al debate, con la franca disposición de corregir y matizar en adelante las veces que sea necesario, pues soy consciente de que trabajo sobre fuentes directas, a menudo poco exploradas, y que asumo riesgos en mi interpretación. Se trata, sin duda, de una tarea muy ambiciosa, probablemente demasiado titánica para unas frágiles espaldas como las mías. He trabajado sobre los hombros de gigantes de la escolástica y mi modesta voz no quiere competir con la suya. Más bien, a la vista de mis propias incursiones, me quería explicar a mí mismo qué era la “segunda escolástica” y compartir mis resultados, por si esta síntesis –que me ha llevado muchos años de trabajo– puede aprovechar a alguien.

*
* *

Quería escribir una historia de las escuelas, para demostrar que la “segunda escolástica” era mucho más que el tomismo. Y, ciertamente, es así. Sin embargo, debo confesar que, pese a haber pasado el plumero por las diversas

vías, todas ellas, salvo el escotismo (y los restos del nominalismo), estuvieron escritas siempre con la vista puesta en las doctrinas del Aquinate. La vía bonaventuriana, egidiana, baconea, anselmiana..., en realidad, no tuvieron autonomía, y fueron más bien una veleidad corporativa. No puede negarse que existieron y tuvieron su relevancia, casi nunca enfatizada, si bien el debate de la “segunda escolástica” se produjo entre el tomismo y el escotismo, aderezado con salsa nominalista. Toda la escolástica jesuítica basculó entre esos dos polos.

Al final, lo importante era la capacidad que tenía cada vía para recoger las críticas de las demás. Doctrinalmente, en abstracto, no me atrevería a poner a Tomás por delante de Escoto, que fue un pensador genial y brillante, sin el cual la Modernidad no podría entenderse⁴. Vivió pocos años y se expresó a menudo críticamente, con gran economía del lenguaje. Tampoco pudo acabar de perfilar sus ideas en muchos puntos de la filosofía y de la teología. Tomás, a su lado, fue otro genio, de carácter más reposado, expositor claro, seguro, de síntesis más acabada y compacta.

¿Y quién ganó? Formalmente, el tomismo, porque era una doctrina más ordenada e inteligible que el sutil escotismo, sin duda, y también porque fue capaz de resistirlo todo, gracias a la tenacidad de la Orden de Predicadores, y el apoyo de los reyes y de los papas. El argumento sociológico es muy importante. El ejército de los dominicos, pese a sus disidencias, actuaba al unísono en la defensa del Doctor Angélico. Las tropas franciscanas se movieron, de acuerdo con su carisma, de forma libre, caótica y desorganizada. Si los dominicos hubieran defendido a Escoto y los franciscanos a Tomás, las fuerzas hubieran estado mucho más igualadas.

El “tomismo” que llegó hasta el siglo XVIII, y luego hasta el Vaticano II, tenía no pocos elementos escotistas, e incluso, en algunos casos, nominalistas, de modo que uno no sabe bien si la victoria fue, indirectamente, para el escotismo, que había logrado –en la pugna con los tomistas– llevarlo a su terreno.

Así parece sugerirlo la visión de algunos estudiosos del tomismo contemporáneo⁵. Desde un punto de vista sociológico, la preponderancia de la vía del Aquinate fue incontestable. Ahora bien, ¿de qué tomismo estamos hablando? En realidad, de una suerte de *koiné*, pensada para integrar diversos elemen-

4 T. Pomplun, “Duns Scotus and the making of Modern Catholic Theology”, en *IEMC*, pp. 165-181.

5 Véase, por ejemplo, G. Prouvost, *Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes*, Paris, Les Editions du Cerf, 1996.

tos y satisfacer un poco a todos. Conuerdo con quienes distinguen entre el tomismo de la “segunda escolástica” y la perspectiva hermenéutica tomasiana del siglo XX. En efecto, toda la “segunda escolástica”, e incluso buena parte de la “tercera”, tiene –en cuanto al tomismo– unos rasgos muy característicos. Para luchar contra el univocismo escotista y el nominalismo, desde Cayetano hasta los tomistas del siglo XVIII, y luego, desde ellos hasta Maritain y Garrigou Lagrange, pasando por la escuela de Lovaina, hallamos un tomismo racionalista, esencialmente metafísico, en el que razón y fe estaban delimitadas.

En principio, se creía que si se fundamentaba bien la metafísica, el acceso a la fe era luego más sencillo. Sin embargo, se fue abriendo de forma progresiva una brecha insalvable. Ello suponía un equilibrio cada vez más precario entre lo natural y lo sobrenatural, que se quebró definitivamente en el siglo XVII, cuando empezó una crisis de esa “naturaleza pura” que se había hipotizado, pues ya no era metafísica, sino solo física.

El tomismo y el escotismo dejaron expedito el camino a Suárez y este a Descartes y a la filosofía secular moderna. La escolástica, desde Galileo y Descartes, fue a remolque de la nueva filosofía natural, con una metafísica cada vez más abstracta y desconectada tanto de la física como del orden sobrenatural de la gracia. En cierta manera, si puede decirse de este modo, los tomistas cayeron en las redes del escotismo, y luego no supieron salir de ellas. Tampoco los escotistas tenían muy claro cuál era el camino a seguir, pues costó mucho hacer una síntesis de las ideas del Doctor Sutil, para luego abrirse paso en las encrucijadas de la ciencia moderna (a cuya génesis habían contribuido tanto los tomistas como los mismos escotistas).

Me atrevería a decir, sin embargo, que la batalla entre tomistas y escotistas se jugó en campo de Escoto –tan criticado por los luteranos y luego por los católicos⁶–, incluso en muchas cuestiones teológicas. Es indudable que, por ejemplo, la metafísica, la cristología y la mariología que se impusieron fueron, a la larga, las de la vía escotista, cada vez más sofisticada.

Hay que señalar que tomistas y escotistas se enredaron entre ellos, y perdieron de vista tanto a Escoto como a Tomás, pues, al final, eran solo puntos de partida para una especulación libre, que en muchos casos adoptó soluciones nominalistas. La “segunda escolástica” –salvo casos como Báñez, siempre discutibles– se movió en el ámbito de la ontología esencialista, en la que el

6 J. T. Pomplun, “John Duns Scotus in the History of Medieval Philosophy from the Sixteenth Century to Étienne Gilson (†1978)”, *Bulletin de philosophie médiévale*, 58 (2016), pp. 355-445.

ser quedaba reducido unívocamente a la esencia. No me alinee con Heidegger, para quien sería necesario revisitar toda la historia de la metafísica para descubrir al ser, ni tampoco, en absoluto, con Louis Rougier⁷, para quien la escolástica era un sistema destinado indefectiblemente a fallar.

Sin embargo, sí que creo que la “segunda escolástica” es un movimiento cultural en el que, por el contacto con otras corrientes, los autores discutieron mucho más con los de su época que con los medievales, tomando como pretexto a Tomás y a Escoto. Disputaron con humanistas, filósofos seculares y teólogos reformados, y fueron capaces de vencerles (e incluso, convencerles) en muchas cuestiones, porque pudieron asimilar muchas de sus reivindicaciones. Sin embargo, por el camino se dejaron tal vez los elementos más constitutivos de las doctrinas del Angélico y del Sutil.

Muchas veces se ha visto la historia de la “segunda escolástica” como la derrota progresiva a manos de la filosofía y la ciencia secular. Sociológicamente, a grandes rasgos, fue así. Sin embargo, visto en perspectiva, los propios escolásticos católicos de la época moderna se dispararon en el pie. No perecieron a causa de las heridas en sus refriegas con los humanistas, racionalistas o empiristas, sino por la mala gestión de sus propios recursos. Fueron a la guerra sin yelmos ni corazas. El problema –contemplado históricamente– fue, sobre todo, por un lado, el de no haber sabido sacar partido a Tomás, a saber, de rechazar sus propuestas no solo de conexión entre lo natural y lo sobrenatural, sino también entre razón teórica y razón práctica. Tampoco, por otro, el univocismo de Escoto fue bien entendido ni aprovechado por sus seguidores: más bien suministraron munición al “enemigo”.

Pero no hay que regañarles, desde nuestra contemporaneidad bienpensante. Ni los tomistas eran “tomasianos” de cuerpo entero, ni los escotistas fieles seguidores de Escoto. Eran gente de su tiempo, pensadores de una Modernidad que decían combatir y que, en el fondo, alentaban. No eran los constructores de una catedral medieval, escondidos bajo el anonimato, sino que, bajo el rótulo de Tomás, Escoto u otro pensador medieval, brillaba el punto de vista personal de cada uno de sus “comentaristas”. En los tratados de filosofía y teología de San Anselmo o de Baconthorp se discutía a Vázquez y a Suárez o a los *recentiores*. Era, en definitiva, un pensamiento vivo, en un molde medieval.

Lo más llamativo de todo es que el escotismo casi desapareció a finales del siglo XVIII y que la “tercera escolástica” murió, sociológica y epistemológi-

⁷ L. Rougier, *Histoire d'une faillite philosophique, la scolastique*, Paris, J.-J. Pauvert, 1966.

camente, por los mismos males que había padecido la segunda. No se había conseguido enderezar el rumbo del tomismo, que seguía por las sendas de Cayetano y de Suárez, y que estaba llamado a una crisis permanente por el olvido de tantos rasgos fundamentales del Aquinate: la composición real de esencia y existencia o la visión apofática, presente en Tomás y ausente en muchos de sus comentaristas. También olvidaron la originalidad de la filosofía de Escoto, y su mensaje radicalmente trinitario, y se quedaron con una selección de aspectos de su obra.

Si, tras el intento de unión entre la filosofía y la teología en el siglo XIII, se fue dibujando, con el paso de las centurias, una interpretación esencialista de la metafísica, con un progresivo divorcio entre lo natural y lo sobrenatural, ¿es acaso porque es imposible llevar a cabo la síntesis de Tomás en el mundo moderno? ¿Es posible que Escoto descubriera las dificultades de la analogía tomista y que, con su propuesta, arreglara un problema para incurrir en otro? ¿Y si, a la postre, fuera insostenible pasar –con las ideas de estos autores medievales– de lo natural a lo sobrenatural, de la naturaleza a la gracia, y los autores de la “segunda escolástica” intentaran dar una solución –propia, e incluso desesperada– al problema?

Son preguntas que quedan en el aire y que son el núcleo de muchos debates contemporáneos. En las conclusiones retomo algunas de ellas. El libro intenta reflejar más la realidad sociológica que la epistemológica, si bien no deja de plantear algunos apuntes críticos para la reflexión.

*
* *

He procurado ofrecer un retrato de familia de la “segunda escolástica”. Ha sido difícil reunirlos a todos en un libro de estas dimensiones. Muchos se han quedado fuera, y no siempre los de primera fila han quedado nítidos; pero, como mínimo, he intentado que todas las escuelas quedaran representadas y conectadas –aunque fuera mínimamente– con las corrientes culturales de su tiempo.

En definitiva, he contemplado el castillo desde lejos y he procurado transmitir una imagen fiel, aunque a medida que nos acercamos, se vuelve borrosa y pierde nitidez. Para obtener una vista de la globalidad, he sacrificado muchos detalles. Ojalá en los próximos decenios –gracias a los estudios de la materia– tengamos muchas más imágenes de la “segunda escolástica”, con mayor resolución que las que proporciona esta obra.

Al ser concebido primordialmente como un manual, a lo largo del libro hay frecuentes anticipaciones y remisiones, a fin de guiar al lector, y algunas repeticiones de cuestiones clave, dispuestas estratégicamente, pensadas para ayudar al neófito a no perder el hilo argumental. En las notas hay ciertas reflexiones adicionales, con algunas citas y textos selectos, que amplían la perspectiva.

El libro se encuadra dentro del proyecto “Conflictos singulares para juzgar, arbitrar o concordar (siglos XII-XX)”, dirigido por Josep Capdeferro y un servidor, así como está financiado también por el programa Prometeo 2022 (CIPROM/2021/028) de la Conselleria de Innovación, Universidades, Ciencia y Sociedad Digital de la Generalitat valenciana. Se enmarca asimismo en las líneas de investigación del *Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad* (IEHM), Unidad asociada al CSIC.

Como en los demás libros que he dedicado a la historia de las universidades, no he confeccionado índices finales, pues están todos pensados y concebidos para su difusión en la red, y solo secundariamente, para su consulta en papel. En cuanto a las búsquedas más refinadas, los lectores interesados podrán hacerlas directamente en el PDF, colgado en internet y de libre acceso: con ello podrán obtener una mayor precisión y amplitud que la que proporcionaría cualquier índice.

Agradezco mucho las lecturas del libro o de algunas de sus partes, así como también las conversaciones con José Barrientos, Juan Belda, Christiane Birr, Luisa Brunori, Flavia Buzzetta, Jean-Paul Coujou, Juan Cruz Cruz, Wim Decock, Rafael Domingo, Thomas Duve, Fernando Domínguez Reboiras, José Luis Egío, Cintia Faraco, José Luis Fuertes, José Ángel García Cuadrado, Manuel Lázaro, Víctor Méndez Baiges, Jesús Muñoz, Darrel Rutkin, Sofia Torre, Anna Tropia e Idoya Zorroza.

También Mauricio Beuchot, Paul R. Blum, Olivier Boulnois, Francisco Carpintero, Mário Santiago de Carvalho, Marie-Dominique Couzinet, Alfredo Culleton, Gaëlle Demelemestre, Costantino Esposito, Marco Forlivesi, Guido Giglioni, León Gómez, Javier Hervada, Daniel Heider, Sven Knebel, Peter Landau, Ulrich Lehner, Ulrich Gottfried Leinsle, Saverio di Liso, María Martín, Francesco Marrone, Daniel D. Novotný, Diego Quaglioni, Roberto Hofmeister Pich, Xavier Prévost, Leopoldo Prieto, Merio Scattola, Juan A. Senent, Franco Todescan y David Torrijos, entre otros, han sido constantes fuentes de inspiración y, en muchos casos, han sabido encauzar mis dudas.

Dedico el libro a seis colegas y amigos muy queridos que me han acompa-

ñado durante muchos años en este camino por la “segunda escolástica”. Con Igor Agostini, Simona Langella y Mauro Mantovani hemos constituido un entrañable sodalicio académico, y hemos tenido ocasión de organizar diversos seminarios sobre el tema: de ellos he aprendido mucho, especialmente sobre la historia del tomismo. Sus consejos y su constante apoyo han sido esenciales para que este libro llegara a buen puerto.

Los recursos que Jacob Schmutz ha puesto a mi disposición y su abnegada tarea de reconstrucción de muchos autores de la “segunda escolástica”, especialmente de la Compañía de Jesús, merecen el mayor de los agradecimientos. Asimismo, Claus A. Andersen ha comentado conmigo diversos aspectos del libro con su habitual agudeza y profundidad, y ha sabido explicarme muchas cuestiones del escotismo moderno.

Josep-Ignasi Saranyana ha leído con infinita paciencia los sucesivos borradores del libro y me ha hecho decenas de comentarios de todo tipo: mi gratitud hacia él es enorme. Algunas de las “rebeldías” que me he permitido no cuentan con su beneplácito. Todas ellas, junto con los no pocos errores que seguramente contiene el libro, son de mi entera responsabilidad.

Sin la ayuda de los colegas que he citado expresamente y de otros que los años me han permitido conocer, este libro (como también mi vida) sería mucho peor. Manifiesto una perenne gratitud a mis padres, especialmente por la detallada lectura que han hecho y, como siempre, a Manuel Martínez Neira, por su interés en este trabajo, que se incluye en la colección de monografías de Historia de las Universidades que dirige.

Cierro el libro en la Festividad de Santo Tomás, en ocasión del doble jubileo del Aquinate, y con el deseo de que sus escritos, junto con los de Duns Escoto, San Buenaventura, Ramón Llull y tantos otros autores medievales, sean interpretados cada vez con mayor perspectiva histórica. Ello permitirá aquilatar más adecuadamente su dimensión humana y su grandeza, y comprender de forma más fidedigna y contextualizada la sutil hermenéutica que de su pensamiento hicieron sus seguidores “modernos”, los protagonistas de esta obra.

Palma, 28 de enero de 2024.

La noción de “segunda escolástica¹” ha sido muy utilizada en la época contemporánea y, desde la publicación de *La seconda scolastica* de Carlo Giacon², ha constituido tal vez el sintagma por excelencia para referirse al pensamiento escolar de los siglos XVI a XVIII. No ha sido la única denominación, sino que hay otras, con sus defensores: “escolástica moderna”, “escolástica española”, “escolástica ibérica”, “escolástica tardía”..., con sus traducciones y matices en cada lengua (*Spätscholastik, spanischen Spätscholastik, Spanish Scholasticism, (Early) Modern Scholasticism, Late Scholasticism, scolastique moderne, scholastique ibérique...*).

A fin de comprender mejor esta realidad, en el primer apartado de este capítulo vamos a estudiar, brevemente y desde una perspectiva histórica, el debate conceptual entre estos sintagmas y el de “segunda escolástica³” (*zweite Scholastik, Second Scholasticism, seconda scolastica, seconde scholastique...*), buscando, con ello, clarificar sus acepciones. En el segundo apartado vamos a discutir el alcance de las mismas, intentando forjar nuestra interpretación, mientras que, en el tercero, definimos, a resultados de lo anterior, nuestra propuesta de estudio: qué entendemos por “segunda escolástica”, cuáles son –a nuestro entender– sus períodos, así como los temas que caen en su ámbito y las escuelas que florecieron durante estos siglos.

1. La noción de “segunda escolástica” y otros sintagmas similares

La idea de “segunda escolástica” que hallamos en el siglo XIX tenía esencialmente dos acepciones. La primera, que compartían autores como Cesare

1 Este capítulo es una reelaboración de R. Ramis Barceló, “La segunda escolástica: definición, etapas y propuesta de estudio”, en *QSE*, pp. 57-82.

2 C. Giacon, *La seconda scolastica*, [1944-1950], Torino, Nino Aragno Editore, 2001, 3 vols.

3 Véase la explicación terminológica en M. Forlivesi, “A Man, an Age, a Book”, en *Rem in seipsa cernere. Saggi sul pensiero di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, Padova, Il Poligrafo, 2006, especialmente pp. 48-98; M. Forlivesi, *La filosofia universitaria tra il XV e il XVII secolo*, Padova, CLEUP, 2013, pp. 89-108, sobre el ámbito filosófico; y la de W. Decock – C. Birr, *Recht und Moral in der Scholastik der Frühen Neuzeit 1500-1750*, Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2016, pp. 3-21, orientada hacia el ámbito jurídico.

Cantù⁴ o Ernest Renan⁵, se refería a la escolástica del siglo XIII y se contraponía a la escolástica inmediatamente anterior (siglos XI-XII). La segunda, que encontramos en el *Meyers Konversations-Lexikon*, era la expresión de la escolástica protestante del siglo XVII⁶.

En cambio, en italiano, la noción de *scolastica moderna* tuvo, al menos, dos acepciones: para unos, como Vincenzo Gioberti⁷, era precisamente la escolástica de los siglos XVI-XVIII, mientras que, para otros, se refería a lo que luego se ha conocido como neoescolástica, es decir, el movimiento intelectual a partir la *Aeterni patris*⁸. Saitta se refirió directamente a la *scolastica del secolo XVI*⁹, en un sentido mucho más neutro.

En alemán, durante el siglo XIX, para designar el estudio de la escolástica de los siglos modernos, se emplearon diversas nociones, entre las que cabe subrayar cuatro: 1) *Scholastik der letzten Jahrhunderte* (la escolástica de los últimos siglos), utilizada por Karl Werner en *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*¹⁰, 2) *Scholastik des späteren Mittelalters*¹¹ (escolástica de la Edad Media tardía), empleada también por Werner, 3) *Spätscholastik* (escolástica tardía), la imprecisa noción usada aún por Paul Natorp¹² en su tesis de habilitación, en un sentido vago, pues delimitaba de forma difusa la escolástica hasta Suárez, y 4) *Schule von Salamanca (Escuela de Salamanca)*, o *Salmantizenser Theologen* (teólogos de Salamanca), acuñada por

4 C. Cantù, *Storia Universale*, Libro XI, Torino, Presso Gli Editori Giuseppe Pomba, 1842, p. 581.

5 E. Renan, *Averroes et l'Averroïsme. Essai historique*, Paris, Auguste Durand Libraire, 1852, p. 146.

6 VVAA, "Theologie", en *Meyers Konversations-Lexikon. Eine encyklopädie des allgemeinen wissens*, Vol. XV, Leipzig, Verlag des Bibliographischen Instituts, 1878, p. 62.

7 V. Gioberti, *Della protologia*, Vol. 1, Torino-Paris, Preso gli Editori Eredi Botta, 1857, p. 132: "La scolastica moderna della teologia (casismo, molinismo, probabilismo, naturalismo) spianò la via all'incredulità spogliando la religione della sua essenza".

8 G. Audisio, "L'enciclica del 4 agosto", *La Rassegna Nazionale*, Vol. 1 (1879), p. 457.

9 G. Saitta, *La scolastica del secolo XVI e la politica dei Gesuiti*, Torino, Bocca, 1911.

10 K. Werner, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, Regensburg, Druck and Verlag von Georg Joseph Manz, 1861, 2 vols.

11 K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, Wien, Wilhelm Braumüller, 1887, 2 vols. El segundo tomo lleva el subtítulo: *Der Ubergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwicklungsstadium*.

12 P. Natorp, *Untersuchungen über die Erkenntnisstheorie Descartes'*, Habilitationsschrift, Marburg, Universitäts-Buchdruckerei, 1881, p. 42.

Franz Ehrle¹³, y empleada en un sentido genérico por diferentes autores, que abarcaba tanto a los dominicos como a los jesuitas¹⁴.

La clarificación vino muy especialmente de la mano de dos estudios señeros de Martin Grabmann. El primero era la historia del método escolástico (1909-1911)¹⁵, en el que trabajó con muchas fuentes aún no publicadas y puso las bases para el conocimiento de la escolástica como un método que evolucionó históricamente. Pese a participar plenamente de los ideales neoescolásticos, Grabmann bañó la escolástica en las aguas de la historia, lo que le permitió escribir, veinte años después, la segunda obra que traemos a colación: la historia de la teología católica¹⁶. Esta obra de Grabmann, trazada a partir de los esquemas de Matthias Joseph Scheeben, era la primera en su género y el punto de partida de la historización de una disciplina que, por su defensa sistemática a partir de un armazón neoescolástico, se resistía a ser analizada desde una perspectiva evolutiva. Grabmann dividió la teología de la época moderna (*Theologie der Neuzeit*) en tres períodos: el primero sería una preparación para el Concilio de Trento; el segundo, un nuevo “siglo de Oro” (*Blütezeit*), que abarcaba desde finales del Concilio hasta 1660, y un tercero que comprendía desde ese año hasta 1760, una época de decadencia (*Niedergang der Scholastik*), considerado un período de “epígonos” (*Epigonenzzeit*).

En paralelo, Étienne Gilson, en la misma línea neoescolástica y tomista, se dedicó a estudiar la historia de la filosofía medieval¹⁷, lo que permitió una sistematización muy ordenada del pensamiento hasta el siglo XV, que se proyectaba más allá de la historia del mismo período –también escrita desde la óptica tomista– que había preparado, en Lovaina, Maurice De Wulf. La influencia de este último, y muy especialmente de Grabmann y Gilson, ha

13 F. Ehrle, “Die vatikanischen Handschriften der Salmantizenser Theologen des sechszehnten Jahrhunderts. Von Vitoria bis Bañez”, *Der Katholik*, 64/2 (1884), pp. 495-522, 632-654; 65/1 (1885), pp. 85-107, 161-183, 405-424, 503-522.

14 Véase, por ejemplo, G. Schneemann, *Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse: dogmengeschichtliche Studie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1879, pp. 103 y 223.

15 M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1909-1911, 2 vols.

16 M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1933. Seguimos la versión española de D. Gutiérrez, enriquecida con apéndices: M. Grabmann, *Historia de la teología católica. Desde fines de la era patristica hasta nuestros días*, Madrid, Espasa Calpe, 1940.

17 É. Gilson, *La philosophie au Moyen-Âge*, Paris, Payot, 1922, 2 vols.

sido muy duradera, sobre todo, al establecer a Santo Tomás como punto culminante de la escolástica medieval. Sus estudios, sin embargo, permitieron incursiones de otros investigadores en otras corrientes y escuelas.

Karl Eschweiler dio carta de naturaleza en 1927 al concepto de *spanische Spätscholastik*¹⁸, al reconocer explícitamente la influencia de los pensadores hispanos en la formación de la metafísica germánica del siglo XVII. Al referirse a Rodrigo de Arriaga, Eschweiler usó la noción de *Barockscholastik* (escolástica barroca)¹⁹. Ambas nociones, como veremos, hicieron fortuna posteriormente.

A partir de las ideas de Grabmann, aunque con un ojo puesto en los debates filosóficos del momento (en particular, la fenomenología), Bernard Jansen²⁰ preparó una serie de trabajos sobre la escolástica de los siglos XVI y XVII, usando diferente terminología. Al final, Jansen no pudo elaborar un libro de síntesis, aunque sus estudios son puntos de partida ineludibles, no tanto sobre la clarificación conceptual, sino sobre la historia de las escuelas.

La gran obra de síntesis la preparó el jesuita italiano Carlo Giacon con el expresivo título de *La seconda scolastica*, publicada en tres tomos entre 1944 y 1950. Se trata de la explicación de conjunto más extensa de este período, razón que tal vez explica la fortuna historiográfica que, desde entonces, ha tenido el concepto. La obra de Giacon, voluminosa e incompleta con respecto a su plan inicial, sirvió para acuñar la acepción más extendida de “segunda escolástica²¹”. La idea del autor era llegar hasta el siglo XVIII, si bien la res-

18 K. Eschweiler, “Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts”, *SFGG*, 1 (1928), pp. 251-325.

19 K. Eschweiler, “Roderigo de Arriaga S.J. - Ein Beitrag zur Geschichte der Barockscholastik”, *SFGG*, 1/3 (1931), pp. 253-285.

20 B. Jansen, “Zur Philosophie der Scotisten des 17. Jahrhunderts”, *Franziskanische Studien*, 23 (1936), pp. 28-58, 150-175; B. Jansen, “Quellenbeiträge zur Philosophie im Benediktiner-orden des 16./17. Jahrhunderts”, *ZkTh*, 60/1 (1936), pp. 55-98; B. Jansen, “Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts”, *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 50 (1937), pp. 401-444; B. Jansen, “Zur Phänomenologie der Philosophie der Thomisten des 17. Und 18. Jahrhunderts”, *Scholastik*, 13 (1938), pp. 49-71; B. Jansen, “Die scholastische Psychologie vom 16. bis 18 Jahrhundert”, *Scholastik*, 26 (1951), pp. 342-363. Para la elaboración del libro, hemos tenido muy en cuenta las ideas de estos trabajos, y otros más específicos que citamos más adelante.

21 Sobre el contexto del nacimiento de la obra, véase M. Forlivesi, “Il problema storiografico della nozione di ‘filosofia scolastica’ e la genesi della nozione di ‘seconda scolastica’”, *Trans/Form/Ação*, 37 (2014), pp. 169-208.

tricción temporal –pues consciente o inconscientemente llegó solamente al siglo XVII– le permitió apuntalar mejor sus tesis. En la introducción del primer volumen, dividió la escolástica en tres momentos: la primera, propia de la época medieval; la segunda, desde el siglo XVI al siglo XVII; y la tercera, lo que se conocería luego como “neoescolástica”. Lo que interesaba a Giacon era oponerse a la bibliografía germánica, y vindicar la “italianidad” de los orígenes de esta “segunda escolástica”, de modo que no tenía sentido denominarla “escolástica española²²”.

Giacon, en tanto que italiano y jesuita, intentó llevar el agua a su molino, en una cuádruple operación, afirmando que: 1) la secunda escolástica comenzó en Italia con los comentaristas de Santo Tomás (Cayetano de Vio y Silvestre de Ferrara) y solo después pasó a la Península Ibérica (con Vitoria); 2) fue iniciada por dominicos, aunque fue llevada a su apogeo por jesuitas (de ahí el arco desde Cayetano a Suárez); 3) empezó siendo un movimiento esencialmente metafísico y luego tomó una deriva teológico-política; y 4) consistió en una exaltación del tomismo, empezada por los dominicos y seguida por los jesuitas, quienes cultivaron su tomismo, que “revitalizó” la escolástica. Por lo tanto, la obra –en el fondo– era una *laudatio* del tomismo italiano consumado por los jesuitas.

Suárez –cúspide del período– era, para Giacon, el “*il più insigne rappresentante della Scolastica rinascimentale*”²³. Cabe señalar que la noción de *scolastica rinascimentale* también gustó a los estudiosos italianos, que veían el Renacimiento como algo propio, y la han seguido usando, aunque no pocos estudiosos españoles también aceptaron esa categoría. Asimismo, Frederik C. Copleston²⁴, Charles B. Schmitt y Charles H. Lohr²⁵ también se adhirieron a esta nomenclatura, que usaron para la filosofía escrita hasta 1650²⁶.

Pese a su impacto, la propuesta de Giacon no se impuso por completo, sino que muchos autores prefirieron de nuevo referirse a la “Escuela de Sa-

22 C. Giacon, *La seconda scolastica*, Vol. I, p. 4.

23 *Ibidem*, Vol. II, p. 193.

24 F. Copleston, *A History of Philosophy. Vol. 3: Late Medieval and Renaissance Philosophy*, Westminster, MD, The Newman Press, 1953.

25 La primera entrega fue C. H. Lohr, “Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors A-B”, *Studies in the Renaissance*, 21 (1974), pp. 228-289. Para este autor, la escolástica renacentista concluía a mediados del siglo XVI. Véase, en un sentido amplio, C. H. Lohr, “Metaphysics”, en *CHRP*, pp. 537-638.

26 C. B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1983.

lamanca²⁷” o la “escolástica española”. En el ámbito de la ética económica, la aparición de la obra de Marjorie Grice-Hutchinson²⁸ dio un nuevo impulso a la noción de “Escuela de Salamanca”, y las nociones de *Spanish scholastics* o *School of Salamanca* hicieron fortuna con el paso de las décadas, especialmente en el ámbito germánico y anglosajón.

Friedrich Stegmüller, más allá del énfasis de la unidad entre la escolástica medieval y moderna, consideró que la escolástica barroca abarcaba desde 1550 a 1700, y que su momento álgido se produjo de 1590 a 1650²⁹. En todo caso, Stegmüller, gran conocedor de la escolástica ibérica, excluyó a Vitoria y a otros, a fin de que el “barroco” teológico coincidiera parcialmente con el musical.

En Italia, hubo aún más reticencias a toda esta terminología. Piero di Vona³⁰, experto en Spinoza, propuso en 1968 la noción de *scolastica della Controriforma*³¹, que enfatizaba lo católico y universal frente a lo hispano, sin desdeñar la de *scolastica rinascimentale*³². Muchos autores, sin embargo, seguían prefiriendo la nomenclatura de Giacon, como puede verse en el título de un importante encuentro celebrado en 1972: *La Seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno*³³. De hecho, para el estudio de la teología, Leinsle³⁴ ha dado por buenas las nociones de *Barockscholastik* y de

27 Un estado de la cuestión puede hallarse en los diversos capítulos de *QES*, y la amplia bibliografía puede verse en C. A. Ramírez – J. L. Egío, *Conceptos, autores, instituciones. Revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2008-19) y bibliografía multidisciplinar*, Madrid, Dykinson, 2020.

28 M. Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

29 F. Stegmüller, “Barock II (Theologie)”, *LThK*, Vol. 2 (1957), pp. 1260-1265, especialmente p. 1260.

30 P. Di Vona, *Studi sulla scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Firenze, La Nuova Italia, 1968. Una síntesis puede verse en P. Di Vona, “La Scolastica dell'età post-tridentina e del Seicento”, en M. Dal Pra (dir.), *Storia della Filosofia. La Filosofia Moderna dal Quattrocento al Seicento*, Vol. VII, Milano, Valardi, 1976, pp. 755-777.

31 Había sido usada por J. Ferrater Mora, “Suárez and modern philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, 14 (1953), pp. 528-547, quien, en su artículo, discutía la mejor terminología para estudiar la época.

32 P. Di Vona, *Studi sulla scolastica della Controriforma*, p. 2.

33 P. Grossi (ed.), *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, Milano, Giuffrè, 1973.

34 U. G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1995, pp. 4 y 262.

Zweite Scholastik, que entiende como sinónimas, tanto en el ámbito católico como en el reformado.

Las tendencias han cambiado poco en las últimas décadas. Al contrario, Thomas Duve, José Luis Egío y Christiane Birr han utilizado ampliamente la noción de “Escuela de Salamanca”, estudiada por Juan Belda³⁵, y definida por Duve como un “caso de producción global de conocimiento³⁶”.

En un sentido más amplio, Wim Decock y Christiane Birr se han referido a la *Scholastik der Frühen Neuzeit*³⁷, cubriendo tanto la escolástica reformada como la católica. Jacob Schmutz prefiere también la denominación *scolastique moderne*³⁸, aunque se refiere más bien a la escolástica católica que a la reformada. Para Schmutz, la *scolastique moderne* se caracteriza por devenir un momento privilegiado en la interacción entre diversos regímenes de verdades, por ser la primera historia de la filosofía medieval (al defender tanto una concepción acumulativa de la historia como una concepción revisionista del conocimiento³⁹) y por su pluralismo filosófico.

Algunos autores se han referido a la *Spätscholastik*⁴⁰, como la “escolástica tardía” que se cultivó entre los siglos XV y XVI, aunque la acepción más común de *Spätscholastik* sea precisamente la escolástica de los siglos XVI y XVII. En cambio, *Late Scholasticism* tiene dos acepciones ligeramente distintas: por un lado, la de la escolástica de los siglos XV y XVI, y, por otro, la de la escolástica de los siglos XVI y XVII, como puede verse en el volumen editado por Petr Dvořák y Tomáš Machula⁴¹. Lo mismo ocurre, aproximadamente, en las demás lenguas.

La noción de “escolástica barroca” ha tenido un defensor en Daniel D. Novotný⁴², aunque restringida solamente al siglo XVII. De hecho, el autor indica

35 J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la Teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000.

36 Véase T. Duve – J. L. Egío García – C. Birr (eds.), *The School of Salamanca. A Case of Global Knowledge Production*, Leiden, Brill, 2021.

37 W. Decock – C. Birr, *Recht und Moral in der Scholastik der Frühen Neuzeit 1500-1750*, cit.

38 J. Schmutz, “Bulletin de scolastique moderne (I)”, *RT*, 100 (2000), pp. 270-341.

39 J. Schmutz, “Second Scholasticism as History of Philosophy”, en *QSE*, pp. 33-54; y J. Schmutz, “Bulletin de scolastique moderne (I)”, pp. 279-282.

40 R. Darge – W. H. Krauth – H. Maihold, “Spätscholastik”, en *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, (online).

41 P. Dvořák – T. Machula (eds.), “Explorations in Late Scholasticism”, *Filosofický časopis*, Special Issue, 2016, pp. 81-102.

42 D. D. Novotný, “In defense of Baroque scholasticism”, *SN*, 6 (2009), pp. 209-233.

que, para el período entero, si se evita el sesgo tomista, la noción de “segunda escolástica”, puede ser útil para toda la escolástica postmedieval y adquiere un sentido más amplio que “escolástica barroca⁴³”. Daniel Heider⁴⁴ ha usado asimismo la noción de “segunda escolástica”, aunque indicando que su utilización no implicaba la asunción de las tesis de Giacon.

Asimismo Annabel Brett considera que la “segunda escolástica” es el intento de redefinición de los teólogos católicos frente a las propuestas de los humanistas y los reformados sobre la interpretación de la Sagrada Escritura⁴⁵. Brett se refiere a la “*Spanish ‘second scholastic’*”, y es que algunos estudiosos contemporáneos han insistido en lo “hispanico” como esencia de esta escolástica. En realidad, bastantes autores, para aludir a la escolástica de los siglos XVI y XVII, se han referido a la “escolástica española⁴⁶”, en una interpretación lata de la “hispanidad”, pues muchos no han tenido óbice en incluir en ella a los portugueses e incluso a los flamencos. En este sentido, Harald B. Braun, Erik de Bom y Paolo Astorri han preparado *A companion to the Spanish Scholastics*⁴⁷, que estudia sobre todo a los grandes autores de la Monarquía Hispánica⁴⁸, especialmente desde la perspectiva de la teología práctica (Arriaga, Azpilcueta, Báñez, Cano, Caramuel, Castro, Lessius, Lugo, Medina, Molina, Soto, Suárez, Vázquez, Vitoria...).

Indica en las pp. 212-213 que “my suggestion is to call this culture *Baroque scholasticism* and take it to be the successor of *Renaissance scholasticism*, both being phases of *Postmedieval scholasticism*”.

43 *Ibidem*, p. 218: “If we avoid a priori Thomistic criteria of evaluation, the term ‘Second scholastic’ may be a good term for the entire period of postmedieval scholasticism (hence its meaning is broader than ‘Baroque scholasticism’)”.

44 D. Heider, *Universals in Second Scholasticism: A comparative study with focus on the theories of Francisco Suárez S.J. (1548-1617), João Painsot O.P. (1589-1644) and Bartolomeo Mastri da Meldola O.F.M. Conv. (1602-1673) / Bonaventura Belluto O.F.M. Conv. (1600-1676)*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2014, p. 8.

45 A. Brett, “Authority, reason and the self-definition of theologians in the Spanish ‘second scholastic’”, en G. H. Tucker (ed.), *Forms of the Medieval in the Renaissance. A multidisciplinary exploration of a cultural continuum*, Charlottesville, Rookwood, 2000, pp. 63-90.

46 F. Carpintero, *La crisis del derecho en la escolástica española del siglo XVI*, Madrid-Porto, Sínderesis, 2018.

47 Véase CSS.

48 Desde una perspectiva política, véase J. A. Tellkamp (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden-Boston, Brill, 2020.

Como hemos indicado antes, algunos especialistas, para de superar la idea de “escolástica española”, han preferido la noción de “Escuela de Salamanca” (Duve, Birr, Egío, Belda...), a fin de referirse a la “escolástica” moderna, aunque orientada hacia el ámbito práctico (derecho, moral y política), mientras que otros han restringido la noción y han querido delimitarla a la “Escuela de San Esteban” de Salamanca (Barrientos), e incluso algunos, como Manuel Lázaro, consideran que la “Escuela de Salamanca” es una parte de la “escolástica ibérica⁴⁹”.

El autor más radical en su propuesta acerca de una “filosofía hispánica” es Jorge E. Gracia⁵⁰: considera el “escolasticismo ibérico” como un “puente entre la antigüedad clásica y el pensamiento colonial iberoamericano” y afirma la existencia de un “escolasticismo colonial”, entendido como antesala de la liberación filosófica latinoamericana. Una cierta liberación del “hispanismo” puede verse en la nomenclatura *scholastica colonialis*, que indica el estudio de la escolástica en América latina, cuya misión es buscar las raíces de esta escolástica colonial en el marco de la “escolástica barroca⁵¹”. Otros autores se refieren a la “filosofía virreinal⁵²”. Esta tendencia regionalista –aunque enmarcada en la tradición– puede verse también en la obra de Mauricio Beuchot⁵³, quien vindica, para el estudio de la filosofía mexicana, una profunda comprensión de los vínculos con el pensamiento hispánico.

Es muy interesante comparar la nomenclatura de los diversos autores. Los italianos, desde mediados del siglo XX, han abogado casi siempre por *seconda scolastica*, mientras que en la Europa Central se ha preferido *Barockscho-*

49 Todos estos debates pueden verse en los diversos capítulos de QES.

50 J. E. Gracia, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1998.

51 R. H. Pich – A. S. Culleton (eds.), *Scholastica colonialis: Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin America, 16th–18th Centuries*, Barcelona, FIDEM, 2016.

52 J. C. Egoávil, “Los virreinos de Nueva España y del Perú: ejes americanos de la filosofía virreinal durante los siglos XVI y XVII. Una propuesta historiográfica”, en P. Hernández Vargas – F. Quiles García – J. R. Rodríguez Mateo (eds.), *Relaciones intervirreinales en América. 1521-1821*, Sevilla, Enredars, 2023, pp. 169-190: “Se denomina *filosofía virreinal* a la producción filosófica que, de acuerdo con las circunstancias sociales e históricas de su contexto (o tiempo o época) planteó con originalidad. Su desarrollo tuvo dos grandes momentos: el siglo XVI, cuyo protagonismo fue para el virreinato novohispano y el siglo XVII, para el virreinato peruano”. La cita está en la p. 169.

53 M. Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1996.

lastik y, en el ámbito anglosajón e hispano, se insiste mayoritariamente en que era la segunda escolástica “española” o “ibérica”.

2. *Discusión*

En el apartado anterior hemos expuesto algunas de las principales propuestas y hemos presentado un estado de la cuestión. A continuación, vamos a discutir estas ideas, a fin de explicar mejor cuál es nuestra interpretación.

En realidad, la historiografía del siglo XVI tiende a marcar una cesura en el ámbito protestante (el nacimiento de la Reforma), y otra en el ámbito católico (el Concilio de Trento). En este sentido, consideramos que la división de Lambert Daneau (c. 1535 - c. 1590) entre *scholastica vetus, media y nova*⁵⁴ puede ser útil, pues 1514 es la fecha en la que el erudito francés data el final de la escolástica (que podríamos llamar medieval). Empieza luego una escolástica nueva, que Daneau ya no tiene en cuenta, y que la mayoría de los autores reformados ha tendido a rechazar. Se produce un corte para los reformados, que retomaron parcialmente –décadas después– la escolástica, tan denostada por Lutero, mientras que, para los católicos, empezó una segunda vida de la escolástica, que llamaremos “segunda escolástica”.

Cabe sentar, de entrada, que nuestra comprensión de la “segunda escolástica” abarca tanto la filosofía como la teología, porque entendemos –con Leinsle⁵⁵ y otros– que una característica propia de la filosofía escolar católica de los siglos XVI a XVIII es ser una propedéutica para la teología. En el currículum escolar, había unidad de método, algo que compartían la filosofía y la teología, y es muy habitual que los mismos profesores enseñaran primero filosofía y luego teología, siguiendo un orden expositivo.

Asimismo, entendemos que puedan existir distintas cronologías para la “historia de la filosofía” y para la “historia de la teología”, e incluso para la “teología escolástica” y la “filosofía escolástica⁵⁶”. Así como los historiadores de la teología admiten comúnmente una cesura con la teología anterior en el

54 L. Danaeus, *In Petri Lombardi Episcopi Parisiensis (qui Magister Sententiarum appellatur) librum primum Sententiarum, qui est de vero Deo, essentia quidem uno: personis autem trino Commentarius triplex*, Genevae, apud Eustathium Vignon, 1580, Prolegomena.

55 U. G. Leinsle, “La escolástica desde la Edad Moderna hasta la Ilustración”, en *FCPC*, pp. 51-68.

56 Así lo ha mostrado M. Forlivesi, “The Historical Development of the Notion of ‘Scholastic Philosophy’: An Underestimated Historiographical Problem”, en *QSE*, pp. 83-132.

V Concilio Lateranense, antesala del Concilio de Trento, no sucede lo mismo con la historia de la filosofía. Es muy diferente según la mire un especialista en la Edad Media, el Renacimiento o la Modernidad, pues los puntos de arranque y de finalización pueden ser realmente distintos⁵⁷. Marco Forlivesi, por ejemplo, se refiere a la “filosofía universitaria de los siglos XV a XVII”, lo que le permite mostrar el comienzo de las escuelas, si bien no llega al siglo XVIII. Creemos que, al estudiar conjuntamente la filosofía y la teología, podemos adoptar como punto de partida el siglo XVI, por una serie de razones que explicaremos más adelante.

Consideramos, así pues, que el sintagma “segunda escolástica” es el que mejor recoge el pensamiento escolar de la época moderna, aunque nos adherimos a las críticas que tanto Novotný como Forlivesi formulan a Giacon. En efecto, “segunda escolástica” no comporta, a nuestro juicio, una lectura neoescolástica, sino el énfasis en la permanencia y el cambio con respecto a la “primera escolástica” (que podemos denominar también “escolástica medieval”). Tal y como lo entendemos, la noción de “segunda escolástica” expresa muy bien la continuidad con respecto de la “primera escolástica”, pues todos los autores de los siglos XVI a XVIII buscaban afianzarse en las doctrinas de los autores medievales. Hay, por lo tanto, una permanencia en las escuelas y en las directrices de pensamiento, que se retrotraen a la Edad Media. Sin embargo, los hechos acaecidos en las postrimerías del siglo XV y durante la primera mitad del siglo XVI supusieron una ruptura de la cosmovisión teológica, filosófica y científica, de modo que esa escolástica tuvo que ser profundamente repensada. De ahí que se produjera un importante cambio, que hizo evolucionar el pensamiento hacia nuevos derroteros.

Preferimos la noción de “segunda escolástica” a la de “escolástica moderna”, que reservamos para explicar la globalidad de la escolástica de los siglos XVI a XVIII. Estamos de acuerdo con las tesis de Birr, Decock y Schmutz, pues es necesario el estudio en paralelo de la escolástica católica y de la reformada. Por lo tanto, a nuestro juicio, la “escolástica moderna” englobaría la “escolástica reformada” y la “escolástica católica”, y esta última la entendemos como un sinónimo de “segunda escolástica”.

En efecto, en los pensadores católicos, no existió una ruptura con la “escolástica medieval” (o primera escolástica), sino una crisis debida a muchos factores (el humanismo, los descubrimientos geográficos y científicos, los

⁵⁷ Véanse las reflexiones de T. Gregory, “Pensiero medievale e modernità”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 75 (1996), pp. 149-173.

cambios políticos...), que obligó a repensar la herencia medieval con nuevos ojos y otras herramientas conceptuales. Por esa razón, consideramos que la denominación de “segunda escolástica” es especialmente útil para mostrar que se trata de una “reconsideración” del legado medieval, una “segunda” vuelta de tuerca, aunque con nuevo utillaje⁵⁸. En muchos casos, esta “segunda” reflexión trató de meter ideas nuevas en los viejos odres escolásticos, de modo que el resultado ocasionó una fuerte tensión entre lo que aparentemente se decía y lo que realmente se quería (o se podía) decir.

Esta “tensión”, en muchos autores reformados, fue directamente una ruptura, como veremos a continuación, pues desde Lutero hubo un rechazo a la “escolástica” precedente, que luego se fue matizando con el tiempo y en el marco de cada confesión. No hubo –en el ámbito de los reformados– una voluntad de discurrir siguiendo los patrones medievales, sino de corregirlos, analizando críticamente su viabilidad. Tras la ruptura de Lutero, muchos luteranos o calvinistas se sintieron más libres de seguir sus propias intuiciones, tanto en la forma como en el contenido, aunque muchos de ellos volvieran *sui generis* a la escolástica como forma de expresión de su pensamiento.

Todo el conjunto de autores (católicos, reformados...) que expusieron sus ideas siguiendo el método escolástico deberían ser encuadrados, a nuestro entender, en la “escolástica moderna”, de modo que la noción de “segunda escolástica” quedara reservada exclusivamente a los católicos, que se vindicaban explícitamente como herederos de la “primera escolástica”, y querían continuar –a su manera– con el legado medieval.

No nos parece adecuado usar –para este período y como sinónimo de “segunda escolástica”– la noción de “escolástica tardía” por ser especialmente equívoca, y dar pie a muchas confusiones, pues –como hemos indicado– también en otros idiomas resulta confusa. Más interesante es la idea de “escolástica renacentista”, aunque también creemos que debe ser evitada por su plurivocidad: en primer lugar, porque algunos autores la usan para designar la escolástica de los siglos XV y XVI, y que –por lo tanto– no cubre todo el período moderno y, en segundo lugar, porque otros (como Schmitt, Lohr...) entienden que el Renacimiento empieza en 1500 y acaba en 1650, aproximadamente, lo cual tampoco resulta útil para explicar la escolástica de los siglos modernos. Para la escolástica del siglo XVI, se podría utilizar, tal vez, la denominación

58 Una interpretación de la “segunda escolástica” como “versión 2.0” de la primera, puede verse en M. Lázaro Pulido, “¿Qué es la Segunda Escolástica? Modernidad y límites”, en *QSE*, pp. 133-158, particularmente, pp. 140-141.

“escolástica tardorenacentista”, a fin de evitar que el lector pensara en el siglo XV, aunque es confusa también, porque no hay unanimidad al saber dónde acaba ese “Renacimiento tardío”.

Es, tal vez, más clara la noción de “escolástica barroca” (defendida desde Eschweiler hasta Novotný y Lacca), pues muchos la acotan en el siglo XVII, aunque unos la empiezan en el siglo XVI y otros la prolongan hasta bien entrado el XVIII. Consideramos que esa denominación podría ser aceptable, pues marca muy bien el tipo de razonamiento de muchos de los pensadores seicentistas (Poinsot, Arriaga, Mastri, Caramuel...), aunque de nuevo no resulta conveniente, porque es algo equívoca, pues cambia mucho dependiendo de las escuelas y las diferentes latitudes: por ejemplo, Claus A. Andersen⁵⁹ utiliza la noción de *Barockscotismus* para referirse al escotismo desde 1620 a 1750, una cronología que puede ser válida para el escotismo, aunque no para todas las demás vías. Con menos razón puede ser admitida como sintagma para todo el período, es decir, desde el siglo XVI al XVIII, como hace Leinsle, quien –como ya hemos apuntado– la considera sinónima de “segunda escolástica”. Leinsle, con todo, estudia de forma separada la Ilustración y su tránsito a la neoescolástica, algo que tiene sentido, aunque también merece la pena analizar el proceso de crisis de la escolástica de finales del siglo XVIII como una “tercera escolástica”.

No nos parece tampoco adecuada la noción propuesta por Piero di Vona (“escolástica de la contrarreforma”), porque resta autonomía al pensamiento escolástico –que tuvo una mayor vitalidad de lo que comúnmente se supone– y lo subordina a un hecho tan discutido historiográficamente como la “contrarreforma”, al tiempo que es comúnmente aceptado que las bases de la renovación escolástica se asentaron antes de la reforma tridentina.

Sentado lo anterior, tenemos que referirnos a continuación a los problemas que se derivan del análisis de la escolástica desde una óptica nacional. Consideramos que la “segunda escolástica” es, ante todo, una plasmación del pensamiento católico, de modo que las barreras nacionales no tienen ningún sentido. Cosa muy diferente es el análisis de la escolástica desde un prisma geográfico para conocer mejor las tendencias, las escuelas, la transmisión de las ideas..., que consideramos un método útil y que puede enriquecer mucho el conocimiento.

Sin embargo, el adjetivo “española” o “hispanica” –para caracterizar a la escolástica de los siglos XVI a XVIII– es claramente reduccionista. Ciertamente es

59 C. A. Andersen, *Metaphysik im Barockscotismus. Untersuchungen zum Metaphysikwerk des Bartholomaeus Mastrius. Mit Dokumentation der Metaphysik in der scotistischen Tradition ca. 1620-1750*, Amsterdam, John Benjamins Publishing, 2016.

que si se tuviera que decidir cuál era el espacio geográfico en todo el orbe –cualitativa y cuantitativamente– más destacado en cuanto a la creación intelectual, no habría ninguna duda. Sin embargo, calificarla de “española” o “hispanica” es, a nuestro juicio, un error y, por ello, no compartimos las tesis de quienes quieren ligar la escolástica de los siglos modernos con la hispanidad. Mucho menos defendemos los postulados de Jorge E. Gracia, pues son propios de una lectura nacionalista, cuando precisamente lo importante aquí es que todos los filósofos y teólogos producían, ante todo, pensamiento “católico”. En este punto, creo que incluso los mayores defensores del hispanismo intelectual –como Menéndez y Pelayo– estarían de acuerdo.

Tampoco consideramos correcta la equivalencia entre “Escuela de Salamanca” y “segunda escolástica”. La primera noción es una de las más fecundas “escuelas” de pensamiento de la época, aunque con unas características muy definidas: de modo indirecto, tuvo influencia en buena parte del orbe, aunque la segunda noción quiere reflejar una totalidad, de la que la primera es solamente una parte.

La “escolástica ibérica” es un intento de superar la “escolástica hispanica”, fundiendo lo hispano y lo portugués (e incluso lo flamenco), junto con todo el imperio virreinal. Y, desde las antiguas colonias, como hemos visto, se ha propuesto la idea de “escolástica colonial”, desgajada de la metrópoli. Estas nociones tienen validez, a nuestro juicio, como concepto geográfico, eclesial, universitario e incluso como concepto político, como la tendrían las de “escolástica francesa”, “escolástica del Sacro Imperio”, “escolástica siciliana”, “escolástica de la Corona de Aragón”, “escolástica bohemia”..., que pueden estudiar –para restringir más cómodamente una investigación– la evolución en tales realidades geográficas, eclesiales o políticas. Así pues, es interesante estudiar, por ejemplo, la “escolástica en el *Midi* francés”, “la escolástica en la Universidad de Ingolstadt”, la “escolástica en el Reino de Nápoles” o la “escolástica de los franciscanos observantes de la Provincia de Cataluña”, aunque sin olvidar dos extremos: 1) que la “segunda escolástica” debe entenderse, sobre todo, desde una perspectiva de la catolicidad (y, por lo tanto global), y 2) que no debe perderse de vista el diálogo con el pensamiento de las otras confesiones religiosas (la “escolástica moderna”), ni con la filosofía secular (que hasta ahora se ha tomado como un sinónimo de la “filosofía moderna⁶⁰”), así como tampoco de otras manifestaciones culturales y científicas.

60 P. R. Blum, *Studies on Early Modern Aristotelianism*, Leiden, Brill, 2012, especialmente cap. 1, distingue, entre la “filosofía escolar” y la “filosofía de los filósofos”.

Por lo tanto, encerrar la escolástica en esquemas nacionalistas es erróneo, aunque también lo es estudiarla como una realidad uniforme, como se ha analizado muchas veces desde la filosofía secular, y no pocas veces desde los planteamientos neoescolásticos. La historia de la “segunda escolástica” no es la evolución del tomismo, ni tampoco la narración de cómo la “ciencia” moderna, por tortuosos caminos, acabó con las “ciencias religiosas”. Debe guardarse el difícil equilibrio de expresar la unidad en la diversidad y de mostrar que –pese a las trabas inquisitoriales y la censura– no hubo una monocromía filosófica y teológica en las aulas universitarias, en los colegios y en los conventos.

Forlivesi⁶¹ indicó que a veces es mejor tomar las nociones que ya tienen un cierto recorrido y tradición, antes de proponer unas nuevas, si bien es necesario acotarlas con precisión. Para ello, debe indicarse que, si bien puede admitirse la nomenclatura de Giacon –compartida por muchos, y quizás la mejor, pese a sus imperfecciones–, no puede aceptarse su reduccionismo. Debe buscarse una explicación amplia, que quiera recoger los diversos aspectos de la misma, no desde una postura preconcebida (la defensa del tomismo o la Compañía de Jesús...), sino desde la integración de los diversos factores.

En cuanto a la temporalización, Grabmann dividió la escolástica católica moderna en tres fases, al igual que Giacon, aunque las fechas de ambos no coincidían. Para el primero, como hemos apuntado antes, en los siglos modernos, al igual que sucedía en la escolástica medieval, había una época de preparación (antes de Trento), una de apogeo (desde el Concilio tridentino hasta 1660), y otra de crisis (1660-1760)⁶². Giacon siguió una división tripartita más convencional, basada en los siglos, aunque los acentos eran ligeramente distintos: el siglo XVI fue el momento álgido de la “segunda escolástica”, desde Cayetano a Suárez, mientras que el siglo XVII fue una época de profundización y ya cierta decadencia, que se consumó completamente en el siglo XVIII.

Para Gurr⁶³, la escolástica moderna o media se extendía más o menos de 1530 a 1830, y podría ser dividida en tres períodos: la segunda escolástica (1530-1650), la época de reacción y ajuste (1650-1750) y la de encrucijada y

61 M. Forlivesi, *La filosofía universitaria tra il XV e il XVII secolo*, p. 96.

62 M. Grabmann, *Historia de la teología católica*, Parte II, caps. I, II y VI.

63 J. E. Gurr, “Scholasticism: Modern and Middle Scholasticism”, en *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 12, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 1158-1165, especialmente p. 1158.

transición (1750-1830). Hay que observar que, para Gurr, la “segunda escolástica” solo sería la primera parte de la “escolástica moderna”.

Entendemos que el esquema tripartito puede mantenerse, y de hecho, ha sido respaldado explícita o implícitamente por muchos de los estudiosos. Salvo aquellos que querían enfatizar, ante todo, el Renacimiento, prolongado hasta mediados del siglo XVII (Schmitt, Lohr...), los autores que han tratado la escolástica de los tiempos modernos han observado tres períodos, distribución que Willem J. van Asselt ha sostenido asimismo al estudiar la “escolástica reformada”: la primera ortodoxia (1560-1620), la segunda ortodoxia (1620-1700) y la ortodoxia tardía (1700-1790)⁶⁴.

Admitida la noción de “segunda escolástica” con las salvedades antes apuntadas⁶⁵, y apuntadas las cronologías, hay que indicar que resulta más difícil dar nombre a cada una de las “partes” de la misma, por las ideas antes expresadas. Las nociones de “escolástica tardorenacentista”, para el siglo XVI, y “escolástica barroca”, para el XVII, son más admisibles, por ejemplo, que “escolástica ilustrada⁶⁶”, un concepto difícil de encajar, aunque no imposible. Por ello, es más razonable usar, hasta cierto punto, los italianismos “escolástica cincuecentista”, “escolástica seicentista” y “escolástica setecentista”. El tono aséptico de esta denominación permite la univocidad, si bien hay que indicar que, como veremos seguidamente, nuestra clasificación tripartita no sigue exactamente el comienzo y el final de los tres siglos, de modo que debe tomarse con precaución.

3. *Propuesta de estudio*

Sentados los extremos de la discusión anterior, presentamos ahora las ideas centrales de nuestra propuesta. En primer lugar, damos las definiciones y sus equivalencias; en segundo lugar, explicamos el paradigma epistemológico y, por último, hacemos lo propio con las tres dimensiones que utilizamos para explicar la “segunda escolástica”.

64 W. J. van Asselt, *Introduction to Reformed Scholasticism*, Grand Rapids, Reformation Heritage Books, 2011, pp. 103-193.

65 Pueden verse las observaciones de S. Langella, “La Segunda Escolástica: una categoría historiográfica que reconsiderar”, en *QSE*, pp. 19-32.

66 Acerca de la “ilustración católica”, véase U. L. Lehner – M. Printy (eds.), *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Leiden, Brill, 2010.

3.1. Definición

Entendemos la “segunda escolástica” como la expresión del pensamiento escolar católico de la época moderna (siglos XVI-XVIII). Está compuesta esencialmente de escuelas (o vías), así como de un conjunto de voces independientes o eclécticas, que optaron por construir un pensamiento autónomo de las escuelas ya asentadas, o de refundir algunos aspectos de estas. El desarrollo particular de estas “escuelas” (tomismo, escotismo...) creó asimismo, en su seno, otras “escuelas particulares”, que tuvieron un gran peso en el desarrollo doctrinal de las mismas. De ahí que, más que de “tomismo” o “escotismo”, tengamos que hablar de “tomismos” o “escotismos”, como veremos seguidamente. Por ejemplo, la “Escuela de Salamanca” fue la “escuela particular” hegemónica del “tomismo” del siglo XVI, pero no la única. Asimismo, la continuada enseñanza de los jesuitas en Alcalá, Roma o Salamanca permite referirnos a una “escuela jesuítica de Alcalá” o “escuela del Colegio Romano”, con influencias recíprocas, que orientaron decisivamente el pensamiento de la Compañía de Jesús. Por lo tanto, asumimos que la “segunda escolástica” está compuesta de “escuelas” o “vías” y, estas, a su vez, de “subescuelas” o “escuelas particulares” de carácter regional o local, aunque con mayor o menor proyección.

Hasta aquí la definición y división de la “segunda escolástica”. Hay que subrayar ahora que ella forma parte, a nuestro juicio, de la “escolástica moderna”, que definimos como la propia del pensamiento escolar de la época moderna (siglos XVI-XVIII). Lo que caracteriza, pues, a la “segunda escolástica” es su catolicidad y, por ende, su privilegiada relación con la “primera escolástica”, que también podemos denominar “escolástica medieval”. Por esa razón, la “segunda escolástica” sigue (o incluso “resucita”, algo artificialmente) a autores medievales, para constituir una escuela (una vía) propia, durante la época moderna.

Escolástica moderna (siglos XVI-XVII)	}	Segunda escolástica = Escolástica católica Escolástica reformada
--	---	---

Por lo tanto, la “segunda escolástica” es la “escolástica moderna católica”, mientras que la “escolástica reformada” es la “escolástica moderna protes-

tante”. Ambas tienen en común el método escolástico y un marco temporal parcialmente coincidente. La “segunda escolástica⁶⁷” apareció en estricta continuidad a la “primera”, aunque para superar una serie de crisis de esta (el eclecticismo, el humanismo, los nuevos descubrimientos...), como veremos en los capítulos siguientes. La “escolástica reformada” nació después de una dura crítica de Lutero a la escolástica y de cincuenta años de filosofía y de teología más o menos alejada del método escolar. Hubo, por lo tanto, un corte, y una necesidad, por parte de ciertos pensadores reformados, de volver al método y a la especulación para sistematizar sus doctrinas y de hacer frente a los argumentos de los pensadores católicos. De ahí que la “escolástica reformada” de la “primera ortodoxia” (1560-1620) se caracterizara por una fuerte influencia de los pensadores católicos sobre los reformados, especialmente en el ámbito de la metafísica⁶⁸.

Para Gurr⁶⁹, con independencia de las variaciones de cada escuela, hay cinco rasgos característicos de la “segunda escolástica”: 1) se defendía que el mundo era aprehendido inmediatamente como algo distinto de la mente conocedora individual, y que los sentidos y el intelecto eran dos modos diferentes de conocer; 2) la filosofía y la psicología natural se caracterizaban (en oposición al monismo) por una defensa del pluralismo, el dinamismo teleológico operativo dentro del mundo natural, y la libertad y la responsabilidad en el hombre, de quien se consideraba que tenía un alma inmortal; 3) se reconoció la posibilidad de la metafísica, así como la de una ética normativa y no meramente descriptiva, no autónoma en el sentido racionalista, sino dependiente de la ley y de un legislador cognoscible por el hombre, sin recurrir a la Revelación; 4) se consideró demostrable la existencia de un Dios, infinito en ser y poder, un Creador libre que conservaba el universo por su voluntad todopoderosa; 5) el conocimiento se dividió de una manera que mantuvo formalmente distintos los órdenes filosófico y teológico, pero consideró la revelación cristiana como un auxilio indispensable para la razón y la integridad moral.

67 Para J. E. Gurr, “Scholasticism: Modern and Middle Scholasticism”, p. 1158, los rasgos identificativos serían: “(1) continuity with the past; (2) orientation of philosophy to the Word of God; (3) systematic realism; (4) rational method; (5) adjustment to contemporary science and modern philosophy; (6) concern with ideology; and (7) developments characteristic of different religious orders and of Protestant scholasticism”.

68 Sobre este tema, véase U. G. Leinsle, *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg, Maro Verlag, 1985, 2 vols.

69 J. E. Gurr, “Scholasticism: Modern and Middle Scholasticism”, pp. 1159-1160.

Concordamos con estas notas de Gurr para la filosofía, a las que añadimos otras, de nuestra cosecha, para la teología: 6) se consideraba que la teología tenía una misión de supervisión de todos los demás saberes, en tanto que estudio de la creación divina; 7) se creía que la teología, en unión con la filosofía, podía dar cuenta de casi toda la realidad, natural y sobrenatural, siguiendo un método racional, de acuerdo con un criterio de verdad garantizado por la Revelación; 8) se produjo una progresiva autonomía de las disciplinas teológicas y una invasión de la teología en materias antes reservadas a otros saberes, como el derecho civil y canónico; 9) se ocasionó un despliegue de la teología práctica, con un desarrollo de la antropología (el hombre como *imago Dei*) y de la ética (no solamente moral fundamental, sino también moral económica y teología jurídica); y 10) se llevó a cabo una progresiva “escolastización” de todos los ámbitos de la teología, incluyendo la apologética o la mística.

3.2. El paradigma epistemológico

El funcionamiento de las escuelas en la “segunda escolástica” ha sido explicado esencialmente, entre otros, por Paul R. Blum⁷⁰, en un sentido filosófico, y por Leinsle⁷¹, en un sentido teológico. Ambas obras, sin embargo, no se refieren en exclusiva a la “segunda escolástica”, sino a la filosofía moderna y a la escolástica moderna, respectivamente.

3.2.1. Las tradiciones

Es necesario esclarecer esta cuestión de una forma algo más específica y, para ello, partiremos desde la reformulación que hizo Alasdair MacIntyre⁷² de los paradigmas de Thomas S. Kuhn⁷³. Este último consideraba que, en el conocimiento, existían “paradigmas” de comprensión, y que se daba la explicación en función del acuerdo expreso o tácito de una comunidad de científicos. En las ciencias humanas y sociales, y en la filosofía, según MacIntyre, se procede de una forma análoga, es decir, los diferentes grupos culturales conforman “tradiciones” de pensamiento, que son acuerdos de una comunidad en torno a unos

70 P. R. Blum, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie - Typen des Philosophierens in der Neuzeit*, Wiesbaden, Steiner, 1998.

71 U. G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, cit.

72 Partimos desde A. MacIntyre, “Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science”, *The Monist*, 60 (1977), pp. 453-472.

73 T. S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

valores, procedimientos, y creencias epistemológicas y morales que intentan explicar el mundo. Muchas de estas creencias son “incommensurables”, es decir, intraducibles entre sí, y ello implica que los diferentes pensadores deben juzgar qué tradición es la que mejor “explica” los hechos filosóficos y teológicos.

En la Edad Media latina, había diversas “tradiciones” escolásticas, y todas ellas podían ser englobadas en un mismo “paradigma”. Había una fe compartida y una razón especulativa que la intentaba explicar. Por lo tanto, en ese “paradigma” unitario de la escolástica cristiana, había diferentes “tradiciones”, que eran las escuelas o vías, que permitían una explicación ligeramente distinta. Lo más importante es que las “tradiciones” eran “commensurables”, es decir, que se podían “traducir” unas a otras, pues existía unidad metodológica y conceptual; por lo tanto, había un diálogo *ad intra*. Así pues, Tomás de Aquino o Gil de Roma discurrían, desde la misma fe y con el mismo método, sobre las mismas cuestiones y usando idénticas fuentes, aunque con resultados diferentes. En cambio, por ejemplo, Ramón Llull escribía desde la misma fe y con acceso a las mismas fuentes, aunque con un método y unos conceptos distintos, de modo que generó un paradigma “incommensurable” con el resto de los escolásticos. Ello generó un debate *ad extra*. Los pensadores bizantinos escribían casi desde la misma fe que los católicos, y con un método diferente, de modo que se fue gestando otro paradigma “incommensurable”, lo que generó una nueva confrontación *ad extra*.

Podían existir, naturalmente, intentos de absorción (“de traducción”) de un paradigma “incommensurable”, siempre y cuando se buscara un punto relevante de coincidencia. Resultaba más sencillo cuantos más puntos en común existían. El entrecruzamiento cultural en todas las civilizaciones ha facilitado que “paradigmas” incommensurables encuentren elementos en común para que puedan ser “traducidos”. Por ese motivo, deben buscar, en sus raíces, “paradigmas” más amplios, como Averroes y Tomás de Aquino con respecto al aristotelismo. Por lo tanto, dependiendo de cómo afinemos el microscopio, encontramos que un “paradigma” puede ser leído de diferentes maneras, y resulta “commensurable” desde algún punto de vista, y desde otro, no. Por ejemplo, desde cierta perspectiva es más fácil armonizar el Arte de Llull con la escolástica, que la obra de Averroes, un autor que escribía desde una fe distinta y un método algo diferente. Sin embargo, si nos retrotraemos a las fuentes aristotélicas, podríamos hallar que el averroísmo y la escolástica llegaron a ser armonizables, como muestra el pensamiento de Alberto Magno o Santo Tomás, y mucho más compatibles, en algunos aspectos, que el Arte de Llull.

Ello nos lleva a referirnos, por lo tanto, a “intersecciones” de “paradigmas”, capaces de “rivalizar” para ofrecer una explicación distinta de la realidad. Así pues, Tomás de Aquino escribió *ad intra* para los universitarios y sus correligionarios. Los seguidores de Tomás, al comentarlo, forjaban, *ad intra*, una tradición, y los de Escoto, la suya. Los debates entre tomistas pueden ser entendidos como discusiones en una tradición *ad intra*, mientras que los debates entre los tomistas y los escotistas, como una confrontación *ad extra* de cada una de las escuelas. Los siglos XII y XIII se caracterizaron por la flexibilidad y el enfrentamiento *ad intra* y *ad extra* de filósofos y teólogos con raíces comunes (Platón y Aristóteles, entre los pensadores de las tres religiones), al tiempo que cada confesión ofrecía una tradición distinta. Los pensadores de los siglos XIV y XV fueron, por lo general, más rígidos en sus escuelas y siguieron más los debates *ad intra* que *ad extra*.

Recordemos que las relaciones *ad intra* y *ad extra* cambian dependiendo de la perspectiva adoptada. Así pues, un escotista del siglo XV discutía *ad intra* con los demás escotistas, mientras que lo hacía *ad extra* con los albertistas, los tomistas o los nominalistas. Compartían el mismo paradigma, aunque con escuelas (vías) diferentes. En cambio, desde otra perspectiva, discutía *ad extra*, en un nivel, con los humanistas como Valla; en otro nivel, con los bizantinos; y en otro aún distinto, con los judíos o musulmanes.

La complejidad multinivel de estos paradigmas y tradiciones en la Edad Media se multiplicó especialmente desde comienzos del siglo XVI, en dos sentidos. En primer lugar, por la fragmentación de las confesiones cristianas, lo cual generó divisiones en la fe. En segundo lugar, por el establecimiento de paradigmas filosóficos y teológicos no escolásticos. El humanismo, como veremos, supuso uno de los motivos de crisis de la escolástica medieval, y la “segunda escolástica”, en buena manera, nació para dar respuesta al “paradigma humanista”, que resultaba intraducible en muchos aspectos para el pensamiento escolar. Asimismo, durante la época moderna hubo otros métodos rivales del escolasticismo, que tuvieron una influencia en él, y viceversa. Las relaciones entre el método escolástico y sus rivales, así como los contenidos que defendían los diversos sistemas, contribuyeron sobremanera a la crisis de la escolástica, que resultaba a menudo incapaz de explicar la realidad de una manera convincente y satisfactoria, aunque también es importante recalcar cuánto debe la filosofía secular a la escolástica⁷⁴. Aunque fuera una batalla de paradigmas, resulta imposible estudiar la historia de la escolásti-

74 J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, p. 483.

ca con independencia de las otras corrientes del pensamiento. Por lo tanto, intentamos mostrar el diálogo constante de la “segunda escolástica” con la filosofía secular, las distintas concepciones de la teología y las otras manifestaciones del saber.

3.2.2. La sociología de la ciencia y la historia de las ideas

En cualquier historia del pensamiento, es importante conocer la perspectiva adoptada. Hasta ahora se han escrito historias de diferentes corrientes, autores o incluso tradiciones. Nuestro enfoque intenta guardar un equilibrio entre la sociología de la ciencia y el estudio de la historia de las ideas, con mayor preferencia por la primera, por ser la orientación menos utilizada, y la que más ayuda a proporcionar una imagen de conjunto a lo largo del tiempo.

Entendemos la sociología de la ciencia como el enfoque que explica, desde fuera, el funcionamiento de las escuelas. Por ejemplo, analiza cuáles eran las tendencias entre los “escotistas” del siglo XVII, cuáles eran los rasgos de esa escuela, sus núcleos más activos y sus miembros más prominentes. De ese modo, podemos entender las relaciones *ad intra* (entre escotistas) y *ad extra* (con los tomistas, nominalistas...). La historia de las ideas, en cambio, se refiere a la evolución del pensamiento filosófico y teológico: “de qué” estaba hecho ese escotismo, si tenía elementos nominalistas, si se había dejado influir por el tomismo o por el averroísmo, cuáles eran las posturas de los diversos autores en los temas candentes de metafísica, ética, cristología, mariología...

Encontramos muchos más trabajos de historia de las ideas filosóficas y teológicas (estudios, por ejemplo, sobre la univocidad del ente o sobre el Primado de Cristo en tal o cual autor o conjunto de pensadores) que visiones de conjunto sobre los diversos núcleos de la escuela escotista en las diversas etapas. De ahí que, a lo largo del libro, de forma sintética, intentemos mencionar los aspectos doctrinales más relevantes, y que formulemos algunas consideraciones críticas, si bien privilegiamos la visión sociológica, que nos permite una visión de conjunto inserta en la historia del pensamiento y de las instituciones, que resulta –en la mayoría de casos– más desconocida.

3.3. El problema de la historicidad

Como tendremos ocasión de ver en el capítulo siguiente, el método escolástico se caracteriza por su carácter sistemático y argumentativo. Aunque adopte diversas estructuras, parte –casi siempre– de la *quaestio disputata*,

es decir, de una pregunta formulada en la que el autor pasa revista a las diferentes opiniones en diversos sentidos, y luego plantea objeciones, a las que da solución y responde. Lo importante para la escolástica era el debate de los conceptos, así como la confección, con ellos, de un sistema orgánico, ordenado, completo y coherente.

Una de las críticas que los humanistas formularon a la escolástica es su carácter ahistórico, es decir, desprovisto de una perspectiva de análisis diacrónica. De ahí que los autores de la “segunda escolástica” –cada vez de una forma más insistente– se hicieran cargo del problema de la historicidad misma del saber y, por lo tanto, de la dificultad de mantener un rígido armazón conceptual que no se dejara permear por la razón histórica.

En un primer momento, al revitalizar opiniones de autores de los siglos XII a XIV, se tuvo que salvar el escollo temporal de repensar problemas del siglo XVI con las ideas de las centurias precedentes. De ahí la necesidad de construir nuevos argumentos –por ejemplo, sobre la legitimidad de la conquista, sobre los indios o sobre el movimiento de la Tierra– a partir de los fundamentos medievales. Con ello, nació una distancia hermenéutica, que cada vez resultó más problemática, y que dio lugar al inicio de la teología histórica, que acabó fundiéndose con la escolástica en el siglo XVIII.

Así como los estudios sobre la primera escolástica han asistido, desde hace décadas, al nacimiento de una perspectiva histórica –con el fin de comprender, por ejemplo, la formación biográfica y el contexto en el que vivieron San Anselmo, Escoto u Ockham, para luego entender su obra–, no poseemos esa visión de la mayoría de autores de la “segunda escolástica”, de modo que su obra se estudia aún mucho más en relación con la tradición medieval o en la vía *ad intra* que está cultivando, que en el contexto cultural en el que se escribió.

De ahí la necesidad de tener, ante todo, una cronología de la “segunda escolástica”, en la cual puedan insertarse los temas, las escuelas y los autores. Hasta el momento, el estudio de la “segunda escolástica” ha sido el análisis de las grandes cimas, de algunos temas clave y del desarrollo de ciertas vías. Sin embargo, no hay una cronología clara en la que encuadrar estas tres dimensiones. De ahí que el primer propósito de este libro sea fijar una cronología, para facilitar un ulterior trabajo sobre los autores, los temas y las escuelas.

3.3.1. La cronología

Hemos indicado antes que establecemos una división tripartita de la “segunda escolástica”, si bien no coincide por completo con los siglos. Nuestra

segmentación contempla períodos amplios, divididos en etapas, para ir mostrando con mayor detalle la evolución. Los períodos son lapsos con una unidad interna, y se muestra su dinamismo y evolución mediante las etapas, que explican las lentas transformaciones.

Hay que indicar que se hubiera podido ofrecer una cronología con fechas más tajantes, si bien preferimos mostrar que las transiciones entre las etapas fueron suaves y que duraron unos años. De ahí, por tanto, la flexibilidad en las fechas que, si bien es cierto que carecen de rotundidad, creemos que ganan en exactitud. Dando por sentado que cada escuela tiene su propia cronología⁷⁵, y que no es exactamente igual en filosofía que en teología, ni tampoco en cada territorio⁷⁶, se ha intentado lograr un “común denominador” entre todas ellas.

Así como el paso de un período a otro muestra una serie de cambios de mayor calado en el “paradigma”, las etapas revelan una metamorfosis menos agresiva. Para dar cuenta de estos cambios más profundos, en algunos casos hemos marcado la existencia de un lustro o un decenio de transición.

I. PRIMER PERÍODO: 1512/1517-1607/1617

Primera etapa: 1512/1517-1545

Segunda etapa: 1545-1563

Tercera etapa: 1563-1607/1617

II. SEGUNDO PERÍODO: 1607/1617-1665/1670

Primera etapa: 1607/1617-1637

Segunda etapa: 1637-1665/1670

III. TERCER PERÍODO: 1665/1670-1773

Primera etapa: 1665/1670-1705

Segunda etapa: 1705-1740

Tercera etapa: 1740-1773

⁷⁵ Por ejemplo, para el escotismo, C. A. Andersen, *Metaphysik im Barockscotismus...*, pp. 19-29.

⁷⁶ Por ejemplo, la cronología que ofrece M. S. de Carvalho, “What is Second Scholasticism? A tentative answer from an Iberian and Portuguese Point of View”, en *QSE*, pp. 369-401, para la segunda escolástica en Portugal, abarca desde 1537 a 1772.

3.4. Las tres dimensiones

A nuestro juicio, para explicar la “segunda escolástica” en su marco cronológico, debemos tener en cuenta tres dimensiones: los autores, los temas, y las escuelas. Explicaremos muy brevemente a continuación cuáles son sus características.

3.4.1. Los autores

Así como la presentación de Giacon se concentra, ante todo, en las grandes figuras (Vitoria, Molina, Suárez) y, de la misma manera, hay muchos más escritos sobre ellos que sobre los autores menores, planteamos este libro no como una colección de páginas sobre las cúspides, sino como el análisis de diversos autores –de entidad y relevancia muy diferente– a fin de estudiar una “segunda escolástica” a diferentes niveles. De este modo, aunque cualitativamente tendríamos que dedicar muchas más páginas a Cayetano de Vio, Vitoria, Soto, Báñez, Molina, Suárez, Lessius, Matri o Belluto que a otros personajes más desconocidos, preferimos mostrar la “segunda escolástica” como un “retrato de familia”, en el que comparecen autores diversos en su relevancia y enfoque.

Ello no significa que no puedan observarse, a lo largo del período, autores más o menos relevantes o influyentes, algo innegable. Más bien se trata de que el relato histórico gane en fluidez, al intentar mostrar la diversidad de autores y de pareceres en la “segunda escolástica”, lejos de la monocromía con la que muchas veces ha sido descrita. Por esa razón, aun a costa de no conceder a los más grandes las páginas que merecerían, hemos preferido dedicar también espacio a autores ladeados, a fin de redimensionar a los autores de cada escuela.

3.4.2. Los temas

Hemos indicado antes que una característica fundamental de la “segunda escolástica” era la unidad de la filosofía y la teología. La primera era una *ancilla* de la segunda. Con todo, el papel de la filosofía resultaba fundamental, pues ponía las bases para que la razón pudiera pensar la fe. En el edificio escolástico, la filosofía aguantaba el peso de la teología, de modo que, sin una lógica, una física, una psicología y, sobre todo, una metafísica sólida, no se podía acceder de forma especulativa a los contenidos de la fe revelada. De ahí que una historia completa de la escolástica deba estudiar cada una de estas cuatro materias, a las que hay que añadir la ética, que, cada vez con mayor

intensidad, se confundió con la teología moral. Todas ellas, como un signo propio de la época, gozaron cada vez de mayor autonomía con respecto de los textos básicos de discusión medieval, de cuño aristotélico: las *Summulae logicales* (“súmulas”) de Pedro Hispano, y los comentarios a la *Física*, a la *Ética*, a la *Metafísica* y al *De anima*, de Aristóteles⁷⁷. Por ello, tenemos que referirnos no solamente a las características generales de estos escritos filosóficos, sino también a los rasgos propios de cada una de las disciplinas: lógica (dialéctica), física (filosofía natural), ética, psicología y metafísica.

En cuanto a teología, se deben explorar las diversas áreas, que fueron cobrando autonomía con el tiempo: dogmática (*De Deo uno*, *De Deo trino*, Cristología, Mariología, Eclesiología), controversia, sacramentos y moral (con todas sus ramificaciones, desde la moral fundamental hacia la moral económica o la teología jurídica, así como la casuística y los tratados pragmáticos de moral, sacramentos y derecho canónico).

Salta a la vista que no podremos ocuparnos por completo de las materias filosóficas y teológicas, sino que nos limitaremos a poner énfasis en aquellos aspectos más renovadores o rupturistas, así como del proceso de autonomía que reclamaron las diferentes disciplinas lo largo del tiempo.

3.4.3. Las escuelas

Hemos indicado antes que uno de los rasgos más sobresalientes de la “segunda escolástica” es su carácter controversialista. Ahora puede entenderse mejor la lucha de escuelas, que disputaban *ad intra* y *ad extra*. De este modo, podemos decir que la “segunda escolástica” se desarrolló, como paradigma, *ad intra* y *ad extra*, y que hay diversos niveles de análisis, como hemos destacado antes. Los autores de la “segunda escolástica” discutieron, *ad extra*:

- 1) el pensamiento ateo
- 2) el pensamiento no-cristiano (judíos, musulmanes)
- 3) el pensamiento cristiano
 - 3.1. escolástico
 - 3.1.1. luterano
 - 3.1.2. calvinista
 - 3.1.3. otras confesiones
 - 3.2. no escolástico
 - 3.2.1. humanismo
 - 3.2.2. filosofía secular

⁷⁷ Utilizamos, sobre todo, *BPV*.

- a) racionalismo
- b) empirismo
- c) neohelenismo (estoicismo, escepticismo, epicureísmo)

Los niveles *ad intra* de la “segunda escolástica” eran las escuelas (las vías) de pensamiento, que en el decurso de los siglos se volvieron formalmente rígidas e incluso se multiplicaron, si bien doctrinalmente tomaron elementos unas de las otras:

- 1) Tomismo
- 2) Escotismo
- 3) Nominalismo
 - 3.1. Durando
 - 3.2. Gregorio de Rímini
 - 3.3. Gabriel Biel
- 4) Pensamiento jesuítico
 - 4.1. Molina
 - 4.2. Vázquez
 - 4.3. Suárez
- 5) Escuelas menores
 - 5.1. San Agustín
 - 5.2. Gil de Roma
 - 5.3. San Buenaventura
 - 5.4. Baconthorp
 - 5.5. San Anselmo
 - 5.6. Enrique de Gante
 - 5.7. Ramón Llull
- 6) Eclecticismo

Recordemos que cada una de estas escuelas tenía asimismo un debate *ad intra* (por ejemplo, los tomistas entre sí) y un debate *ad extra* (con los escotistas, los suaristas, los nominalistas...). Por esa razón, cualquier escuela conformaba una tradición, en la que los diferentes autores pugnaban por dar la mejor interpretación de la vía en cuestión (es decir, dilucidar el significado exacto, por ejemplo, de las palabras de Santo Tomás, o qué hubiera respondido el Aquinate a una determinada pregunta). Todas las escuelas, como antes hemos indicado, disputaban entre ellas para dar la respuesta más satisfactoria a los problemas filosóficos y teológicos, dentro de un mismo paradigma.

Asimismo tenían que luchar con otros paradigmas, que podían ser equivalentes, como la escolástica reformada, o no equivalentes, como el humanismo o el racionalismo.

Resumiendo, por lo tanto, lo que hemos señalado hasta ahora, podemos constatar tres niveles de debate en la “segunda escolástica”:

- 1) en el seno de la misma escuela
- 2) entre las diferentes escuelas
- 3) entre las escuelas y otras formas de pensamiento:
 - 3.1. equivalentes (otras formas de escolástica)
 - 3.2. no equivalentes (otras formas de pensamiento)

Hay que tener en cuenta que las escuelas más importantes, en el intento de absorber a las demás, hicieron concesiones, a fin de mostrar que podían traducir los conceptos e integrar las críticas. Históricamente, como veremos, el tomismo mostró su mayor capacidad de adaptación, a través de la absorción de nociones escotistas y nominalistas. De este modo, el tomismo se hizo cada vez más hegemónico, aunque a costa de ceder en algunos temas fundamentales. Debemos referirnos asimismo, por ejemplo, a un escotismo explícito, el de los autores que se declaraban “escotistas”, y un escotismo implícito⁷⁸, que afectó a muchos tratadistas católicos y reformados (que no se denominaban escotistas, aunque compartían algunas tesis del escotismo), y que influyó en sus respuestas. Por lo tanto, debemos distinguir entre la realidad de la sociología de la ciencia (el triunfo incontestable del tomismo) y la historia de las ideas (que matiza mucho dicha victoria, al tener en cuenta las concesiones del tomismo).

Nuestra aproximación tiene una perspectiva más cuantitativa que cualitativa, es decir, pretendemos poner de relieve la diversidad de modos de entender la escolástica e intentamos integrar las diversas escuelas, para corregir la perspectiva excesivamente tomista y jesuítica que se ha impuesto desde Giacon. No hay duda de que históricamente el tomismo, como se verá, es la vía más importante de la “segunda escolástica” y que todas se miran en ella. Sin embargo, es necesario redimensionar las demás vías, para ofrecer al lector una imagen más omnicompreensiva de las diversas escuelas, a fin de saber incluso por qué, con la pluralidad de vías que se fue gestando, en los siglos XVII y XVIII, el tomismo resistió sociológicamente mejor que ninguna otra.

⁷⁸ La discusión sobre esta distinción puede verse en C. A. Andersen, *Metaphysik im Barockscotismus...*, pp. 49-55.

LOS ANTECEDENTES DE LA “SEGUNDA ESCOLÁSTICA”

Para entender los inicios de la “segunda escolástica”, hay que tener en cuenta una serie de transformaciones no solamente en el seno del pensamiento escolar, sino también en el panorama científico-técnico y eclesial de la Europa de la segunda mitad del siglo XV¹. En este capítulo, de forma muy esquemática, y con algunas simplificaciones imprescindibles, repasaremos los rasgos del método escolástico, la configuración de las escuelas, la crisis de la escolástica y el debate con los humanistas.

En unas pinceladas sobre el ámbito científico y cultural, debe recalcar, en primer lugar, la presencia de las corrientes humanistas y la absorción del legado grecolatino que aportó la caída del Imperio de Bizancio. El conocimiento de muchas obras griegas y el acceso a fuentes desconocidas representó una novedad de primer orden, que suscitó una viva curiosidad en los intelectuales europeos. En el siglo XV se consolidaron en Italia los *studia humanitatis*, que prestaban especial atención a la gramática, la retórica, la poesía, la dialéctica, la moral y la historia². Con ello se formó un “paradigma” rival a la escolástica, pues entendía de forma distinta la función del hombre en el mundo, su relación con Dios y sus posibilidades de conocimiento. En segundo lugar, la difusión de la imprenta permitió la fijación y la difusión exacta de muchos textos, lo cual

1 La bibliografía es inmensa. Solamente subrayaremos los clásicos que hemos tenido más en cuenta: E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951; E. Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981; E. Garin, *La educación en Europa, 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987; P. O. Kristeller, *Renaissance Thought, the Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, New York, Harper, 1961. Cabe añadir algunos títulos posteriores que ya son “clásicos”: *CHRP*, F. Rico, *El sueño del humanismo: de Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza, 1993; *VVAA, Il Rinascimento italiano e l'Europa*, Treviso, Fondazione Cassamarca & Angelo Colla Editore, 2005-2010, 6 vols. (especialmente I, II y V).

2 Para P. O. Kristeller, “Il Rinascimento nella storia del pensiero filosofico”, en *VVAA, Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, Bari, Laterza, 1979, pp. 149-170, “gli studia humanitatis di cui gli umanisti furono maestri comprendevano tra l'altro la filologia classica, la letteratura (latina e anche volgare), la storiografia e la filosofia morale, e escludevano le altre discipline filosofiche come la logica, la filosofia naturale e la metafisica, e poi la teologia, la giurisprudenza, la medicina e le matematiche. Quindi l'umanesimo non costituisce l'insieme del sapere o del pensiero del Rinascimento, ma soltanto un settore parziale e ben definito”. La cita está en la p. 157.

multiplicó la transmisión de las ideas y generó nuevos debates. Por último, cronológicamente, hay que subrayar el descubrimiento de América y las sucesivas expediciones para conocer los confines del orbe como un nuevo horizonte, con incalculables consecuencias epistemológicas, políticas y morales.

En el ámbito eclesial, hay que destacar dos características esenciales. Por un lado, una absoluta crisis de autoridad y credibilidad de los eclesiásticos, así como del papado, mundanizado hasta el exceso, corrompido por graves males (simonía, nepotismo, ignorancia...). Por otro lado, una serie de corrientes eclesiales que vindicaban una piedad interior (a partir de la mística y de la *devotio moderna*), lo que se tradujo, sobre todo, en una nueva espiritualidad y en la reforma de algunas órdenes religiosas, que intentaban volver a los orígenes (la descalcez, la recolección...)³.

Este es, a grandísimos rasgos, el escenario que contemplaban los universitarios, cuyas doctrinas atravesaban asimismo una grave crisis epistemológica. La escolástica, entre los siglos XIV y XV, había sufrido una importante decadencia, hacia la que los humanistas dirigieron sus críticas. Los *studia* de las órdenes religiosas y las Facultades universitarias continuaban con la enseñanza de los textos que habían devenido canónicos en los siglos XII y XIII, si bien fueron formándose escuelas de pensamiento, especialmente en clave metafísica, epistemológica y moral. Así, se produjo un debate entre los realistas (*reales*) frente a los nominalistas (*nominales*), que atravesó toda Europa⁴.

1. *El método escolástico*

La forma característica de la enseñanza superior bajomedieval era el método escolástico⁵, basado en la *lectio*, la *quaestio* y la *disputatio*. El maestro leía los textos de las autoridades (la Biblia, el Maestro de las Sentencias, Aris-

3 G. Alberigo – P. Caimani, “Reforma católica y contrarreforma”, en K. Rahner (ed.), *Sacramentum Mundi, enciclopedia teológica*, Brescia, Morcelliana, 1977, pp. 38-69.

4 Seguimos a Z. Kaluza, “Late Medieval Philosophy, 1350-1500”, en J. Marenbon (ed.), *Medieval Philosophy. The Routledge History of Philosophy III*, London-New York, Routledge, 1998, pp. 426-451; M.J.F.M. Hoenen, “Thomismus, Skotismus und Albertismus. Das Entstehen und die Bedeutung von philosophischen Schulen im späten Mittelalter”, *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 2 (1997), pp. 81-103; M. Forlivesi, “L’età delle “scuole”: la filosofia universitaria tra Quattrocento e Seicento”, en U. Eco (ed.), *Il Medioevo*, Milano, Federico Motta Editore, 2009, pp. 55-68.

5 M. D. Chenu, “Escolástica”, en H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, Vol. 1, Madrid, Cristiandad, 1979, pp. 436-451.

tóteles...) y los comentaba siguiendo un rígido sistema argumentativo, basado en un conjunto de técnicas de razonamiento y métodos de disputa. De ahí la importancia del aprendizaje de la lógica por parte de los escolares en la Facultad de Artes, por la cual debían pasar todos los estudiantes obligatoriamente, antes de acceder a los saberes superiores (Teología, Medicina y Derecho). La lógica era la base a partir de la cual se llevaba a cabo toda la enseñanza, y el alumno tenía que saber argumentar según las reglas de la dialéctica.

La autoridad que se estudiaba en la Facultad de Artes era Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.)⁶. Hasta el siglo XII fueron conocidas en buena parte de Occidente las traducciones de algunos de sus escritos sobre lógica, por parte de Boecio (480-525): las *Categorías* y del *De Interpretatione*, obras que, junto a la *Isagoge* (Introducción) de Porfirio, constituyeron la denominada *Logica vetus*. En el siglo XII se recuperaron los *Analíticos primeros*, las *Refutaciones sofísticas* y los *Tópicos*. Jacobo de Venecia (+1147) tradujo los *Analíticos segundos*, el *De anima*, la *Física*, parte de la *Metafísica* (hasta el libro IV), y los *Parva naturalia*. Estas traducciones tuvieron amplia difusión durante el siglo XIII. Roberto Grosseteste (1175-1253) tradujo la *Ética a Nicómaco* por completo, y parte del *De caelo*. Asimismo, Guillermo de Moerbeke (1215-1286) realizó una nueva traducción y edición de las obras de Aristóteles, que fue la más influyente y extendida.

La enseñanza en las Facultades superiores se basaba en el comentario a las autoridades, a partir del método lógico argumentativo, aprendido en la Facultad de Artes, el cual –en sus inicios– fue tomado de la lógica aristotélico-boeciana y, especialmente en los siglos XIV y XV, de manera más amplia, de la lógica nominalista⁷.

En medicina, hubo una recepción de textos nuevos de Galeno (129-216). Era importante conciliar los desacuerdos entre Aristóteles y Galeno, especialmente en fisiología, que los médicos tenían que concordar, con más o menos dificultad⁸. Puede decirse que la enseñanza de la “escolástica médica” com-

6 P. Glorieux, *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1971, pp. 38-46.

7 L. M. de Rijk, *La philosophie au moyen âge*, Leiden, Brill, 1985, p. 85.

8 Véase D. Jacquart, “La scolastica medica”, en M. D. Grmek (dir.), *Storia del pensiero medico occidentale, I: Antichità e Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 261-322; S. Giralt, “El galenismo y la construcción de la medicina escolástica, del siglo XIII al XIV”, en *La medicina nel basso medioevo. Tradizioni e conflitti. Atti del LV Convegno storico internazionale Todi, 14-16 ottobre 2018*, Spoleto, Centro italiano di studi sul alto medioevo, 2019, pp. 169-187.

prendía la síntesis de estos dos autores, enriquecida con los comentarios a Hipócrates (460 a.C. - 370 a.C.) y el *Canon* de Avicena (980-1037). Para ello, era necesario tener unos rudimentos de matemáticas, astronomía y astrología, con el fin de lograr una síntesis entre Aristóteles, Ptolomeo (100-170) y Galeno, muy influyente en las universidades italianas⁹, que duró hasta la crisis de la filosofía natural peripatética, en el siglo XVIII.

Los juristas podían estudiar el derecho civil a partir de la exégesis de las obras del emperador Justiniano (482-565)¹⁰, recuperadas en Bolonia, mientras que Graciano (ss. XII-XIII), en su *Concordia discordantium canonum*, hizo una sistematización del derecho canónico, que pasó a ser independiente de la teología.

En la Facultad de Teología se tenía que estudiar la *Biblia* y la escolástica. Esta última se aprendía a partir de los cuatro libros de *Sentencias*, de Pedro Lombardo (1100-1160)¹¹. Con la primera fuente se formaba al bachiller bíblico y, con la segunda, al bachiller sentenciario, las dos dimensiones obligatorias del teólogo medieval. Las *Sentencias* eran un centón de textos sobre la teología cristiana, que incluía pasajes bíblicos, fragmentos relevantes de los Padres de la Iglesia, y de otros pensadores medievales. Al igual que hizo Graciano en la *Concordia discordantium canonum*, con el derecho canónico, Pedro Lombardo hizo una selección de pasajes, en los que acercó las posturas de diversos autores y ofreció una ordenación sistemática de la teología. En el libro I se estudiaba la Trinidad; en el libro II, la Creación; Cristo, el salvador de la creación caída, era el objeto del libro III; y los sacramentos, como medio para lograr la gracia, se trataban el libro IV. Esta obra fue utilizada para la enseñanza de la teología escolástica hasta bien entrado el siglo XVII.

1.1. La *quaestio*

En la enseñanza de la filosofía y de la teología, a partir de la *lectio* del maestro, surgían preguntas y dudas, que daban lugar a la *quaestio*, la cual seguía los pasos que enumeramos a continuación¹²:

9 Seguimos a H. D. Rutkin, *Sapientia Astrologica: Astrology, Magic and Natural Knowledge*, ca. 1250-1800, Vol. 1, Cham, Springer, 2019, cap. 10. La astrología tuvo un papel destacado no solo en filosofía natural y medicina, sino también en teología, como articulación de la divina providencia y su relación con los cuerpos celestes.

10 Véase A. Errera, *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale. Storia di una rivoluzione scientifica*, Torino, Giappichelli, 2006.

11 Para la persona y la obra, véase M. L. Colish, *Peter Lombard*, Vol. 1, Leiden, Brill, 1994.

12 Seguimos a C. A. Lértora Mendoza, “Los géneros de producción escolástica: algunas cuestiones histórico-críticas”, *REFM*, 19 (2012), pp. 11-22.

1. Argumentos a favor y en contra (*videtur quod sic; sed contra - videtur quod non; sed contra*).
2. Prueba de las premisas (*probatio maioris, probatio minoris*).
3. Establecimiento de la tesis (*propositum*) en el *corpus quaestionis*.
4. Respuesta (*solutio*), con diferentes formas de prueba: prueba indirecta (*reductio ad impossibile*) o prueba positiva (*arguitur quod sic*).
5. Refutación de las objeciones o *fallaciae*.

Hay que pensar que las *quaestiones* de los siglos XIII y XIV contenían los elementos de la *lectio*, en tanto que los textos de las autoridades (especialmente, el Maestro de las Sentencias y ciertos textos de Aristóteles) resultaban de difícil acceso. En la medida en que nos acercamos al siglo XVI, con la imprenta ya en funcionamiento, los elementos de la *lectio* cada vez fueron menos importantes, pues el texto de las autoridades resultaba mucho más difundido y accesible, de modo que los párrafos de la *lectio* se suprimieron, y la exposición de las *quaestiones* fue simplificada.

Las *quaestiones* de la “segunda escolástica”, como veremos, siguieron con este orden, aunque acabaron siendo un conjunto de tesis que, mediado el tiempo (en los siglos XVII y XVIII), adquirieron un carácter cada vez más deductivo y axiomático, al compás de la mentalidad racionalista.

1.2. La *quaestio disputata* y las *disputationes*

La forma más habitual de la enseñanza académica, más allá de la *lectio* y de las *quaestiones* que se suscitaban en ella, era la *quaestio disputata*, es decir, un tema o pregunta compleja, con la que el maestro presentaba sus tesis y las defendía contra los argumentos de sus oponentes¹³. En realidad, los maestros enseñaban a sus estudiantes a ejercitarse en las *quaestiones disputatae*, de modo que los escolares se adiestraban en este tipo de ejercicios. La *quaestio disputata* no era otra cosa que una amplificación de la *quaestio*, y seguía su misma estructura. La discusión de una cuestión, con la ayuda de medios dialécticos, se desarrollaba en las clases entre el maestro y sus estudiantes o, de una forma más solemne, entre el maestro y los bachilleres¹⁴. Estos últimos

¹³ B. C. Bazán, “Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie”, en B. C. Bazán et al., *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de Théologie, de Droit et de Médecine*, Turnhout, Brepols, 1985, pp. 25-48.

¹⁴ Junto a estas *quaestiones*, en los siglos XIII y XIV, existían otras que se llevaban a cabo de forma excepcional, dos veces al año, denominadas *quaestiones quodlibetales*.

podían fungir como *opponens* o *respondens*, bajo la dirección del maestro, que presidía la sesión y podía intervenir en cualquier momento, para corregir o ayudar al bachiller que argumentaba. De hecho, las opiniones formuladas por el bachiller se emitían bajo la responsabilidad del maestro, de modo que, casi siempre, eran las ideas propias que el maestro había enseñado en clase, defendidas por los estudiantes más avanzados, que repasaban el argumento y formulaban objeciones al contrario. Después de la disputa, la solución del maestro (*determinatio*) daba la respuesta y zanjaba la cuestión.

A partir del siglo XVI, algunas de las *quaestiones disputatae* sobre ciertos temas, sostenidas por alumnos y profesores, perfiladas y corregidas luego por el maestro, fueron agrupadas y publicadas, de modo que suponían una literatura específica sobre materias complejas¹⁵. En la práctica, como hemos subrayado, la opinión del propio estudiante era casi siempre irrelevante, pues en realidad, en su argumentación, defendía tesis que debían ser aprobadas por el maestro.

1.3. Los géneros expositivos: la *summa* y el comentario

Si la *lectio*, la *quaestio* y la *disputatio* eran la base de la docencia, existieron dos géneros de carácter didáctico, que permitían mostrar la explicación de conjunto de la filosofía y de la teología. La *summa* tenía, sobre todo, un carácter sintético, a la vez que el comentario era mucho más analítico.

La *summa*¹⁶ pretendía ser una sistematización de todo el saber filosófico y teológico. El autor, aplicando la lógica aristotélica, usaba el método de la *quaestio*, aunque podía decidir qué temas trataba, y en qué orden lo hacía. Hubo *summae* escritas por un solo autor, mientras que otras eran un trabajo coral.

Las *Súmulas* de Pedro Hispano (1220-1277)¹⁷ fueron el texto más utilizado

Se trataba de preguntas que cualquier persona podía formular públicamente, sobre cualquier tema, al maestro, y a las que este debía responder, siguiendo las reglas de la argumentación, también de forma pública. Véase O. Weijers, *Quaeritur utrum. Recherches sur la 'disputatio' dans les universités médiévales*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 99-102.

15 Sobre los exámenes de grado en la época moderna, pueden verse algunos ejemplos en M. Forlivesi, "Materiali per una descrizione della disputa e dell'esame di laurea in età moderna", en A. Ghisalberti (ed.), *Dalla prima alla seconda Scolastica*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000, pp. 252-279.

16 L. Hödl, "Summa", *LThK*, Vol. 9 (1986), pp. 1164-1166.

17 Sobre la persona y la obra, véase J. Meirinhos, "Les manuscrits et l'attribution d'œuvres à Petrus Hispanus", en J. Meirinhos – O. Weijers (coord.), *Florilegium medi-*

en las universidades, colegios y conventos como primera aproximación a la lógica hasta finales del siglo XVI. Era un resumen de la *Isagoge* de Porfirio y una parte del *Organon*, salvo los *Segundos Analíticos*, así como también la *Retórica* y la *Poética*. Al final, Pedro Hispano añadió los tratados *de suppositionibus*, *de relativis*, *de ampliationibus*, *de apellationibus*, *de restrictionibus* y *de distributionibus*, que recogían la tradición gramatical del siglo XII¹⁸.

Durante los siglos XIV y XV abundaron los comentarios manuscritos de las autoridades o de los grandes maestros del siglo XIII, básicamente San Alberto Magno (1206-1280), San Buenaventura (1217-1274), Santo Tomás de Aquino (1224-1274) y Duns Escoto (1266-1308), si bien la enseñanza seguía siendo a partir de los comentarios que estos habían llevado a cabo a Aristóteles y a Pedro Lombardo. Por esa razón, la exégesis tardomedieval no era otra cosa que el comentario del comentario que, a su vez, habían hecho el Aquinate, Escoto... de las autoridades.

Un rasgo significativo de la “segunda escolástica” fue la pérdida de centralidad de las obras de Pedro Hispano y Pedro Lombardo, y el crecimiento de comentarios a la *S. Th.*, o a las fuentes directas de Aristóteles. Por esa razón, cada vez con mayor insistencia, los escolásticos de los siglos XVI y XVII se desvincularon de una exégesis casi literal, y se sintieron más libres no solo de comentar unas u otras cuestiones, sino de elaborar sus propias *summae* filosóficas y teológicas, e incluso de escribir tratados independientes de materias específicas.

2. Las escuelas

A lo largo de los siglos XIV y XV, se fueron formando diversas escuelas en las dos facciones, que históricamente se han denominado “reales” y “nominales”. Los realistas seguían esencialmente a Tomás de Aquino (tomistas¹⁹),

aevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2009, pp. 349-377.

¹⁸ Seguimos a L. M. de Rijk, “Contenido de los tractatus”, en Pedro Hispano, *Tractatus llamados después Summule logicales*, México, UNAM, 1986, pp. xcv-cii.

¹⁹ Para la exposición del tomismo, seguimos a P. Conforti, “La tradizione scolastica tomista fra Umanesimo e Rinascimento. Trecento e Quattrocento”, en D. Lorenz – S. Serafini (eds.), *Istituto S. Tommaso, Studi 1995*, Roma, Pontificia Università S. Tommaso d’Aquino, 1995, pp. 259-281; S. T. Bonino, “La scuola tomista nel secolo XV”, en I. Biffi – C. Marabelli (eds.), *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive. Atti del XIII Colloquio internazionale di teologia di Lugano. Lugano, 28-29 maggio 1999*, Mi-

Alberto Magno (albertistas²⁰) y a Duns Escoto (escotistas²¹). Hubo algunas otras pequeñas escuelas, como la de los agustinos, que se apoyaron en Egidio Romano (Gil de Roma, 1243-1316), con una importancia menor. Los nominalistas se basaron inicialmente en Guillermo de Ockham (c. 1287-1347)²², aunque luego constituyeron un movimiento más disperso y heterogéneo, que recogía a personalidades tan dispares como Juan Buridan (c. 1300 - c. 1358), Nicolás de Autrecourt (c. 1300 - c. 1350), Gregorio de Rímini (c. 1300 - c. 1358), Jean de Mirecourt (c. 1300 - c. 1350) o Pierre d'Ailly (1351-1420). De este modo, se organizaron pequeños núcleos, que enseñaban *in via Alberti*, *in via Thomae*, *in via Scoti*, las escuelas de la *via antiqua*, frente a los nominalistas, que representaban la *via moderna*²³.

2.1. Origen y desarrollo de las escuelas

Las diferentes escuelas tuvieron un origen distinto. Así como los domi-

lano, Istituto di storia della teologia della Facoltà di Teologia di Lugano-Editoriale Jaca book, 2000, pp. 57-70; H. Goris, "Thomism in Fifteenth-Century Germany", en P. van Geest – H. Goris – C. Leget (eds.), *Aquinas as Authority*, Leuven, Peeters, 2002, pp. 1-24; E. Jindráček, "The Western Reception of Aquinas in the Fifteenth Century", en *OHRA*, pp. 93-102.

20 El clásico sobre el albertismo sigue siendo G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, Roma, Institutum Historicum F.F. Praedicatorum Romae, 1933-1935, 2 vols., que debe ser complementado con los estudios de Hoenen, Meliadd... que han ido apareciendo en las últimas décadas.

21 L. Honnefelder, "Scotus und der Scotismus. Ein Beitrag zur Bedeutung der Schulbildung in der mittelalterlichen Philosophie", en M.J.F.M. Hoenen – J.H.J. Schneider – G. Wieland (eds.), *Philosophy and Learning Universities in the Middle Ages*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995, pp. 249-262; y M.J.F.M. Hoenen, "Scotus and the Scotist School. The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period", en E. P. Bos (ed.), *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy (1265/66-1308)*, Amsterdam, Rodopi, 1998, pp. 197-210.

22 Sobre la difusión del ockhamismo, véase W. J. Courtenay, *Ockham and Ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*, Leiden-Boston, Brill, 2008. Sobre la distinción entre el ockhamismo y el desarrollo del nominalismo, véase la autocrítica de G. Leff, *William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse*, Manchester, Manchester University Press, 1975, p. xiii.

23 Sobre este tema, véase el conjunto de ensayos: A. Zimmermann (ed.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, Berlin-New York, De Gruyter, 1973.

nicos, especialmente desde Juan Capreolo (c. 1380-1444) –un comentarista bastante fiel²⁴ al Aquinate en muchos aspectos y original en otros²⁵– apoyaron el tomismo, parece ser que el albertismo y el escotismo nacieron de forma más espontánea, por el empeño de algunos maestros. El albertismo surgió de una forma propiamente universitaria, primero en París, y luego a partir de las *bursae* (colegios), esencialmente de Colonia. Según Hoenen²⁶, desde la sociología de la ciencia, podría decirse que, para el escotismo, el método creó la escuela, mientras que, para el tomismo, la escuela creó el método.

Ha subrayado Forlivesi²⁷ que, durante el siglo XV, el conflicto de las escuelas se dirimía desde dos ejes: uno sería la pugna entre el clero secular, seguidor preferentemente de la *via moderna*, frente al clero regular, que prefería la *via antiqua*; y el otro sería el debate entre el primado del Papa, defendido por los tomistas, y el conciliarismo, ligado a posturas nominalistas.

El centro de la enseñanza filosófica y teológica de Europa era, sin duda, París²⁸. Junto con Oxford, representaba el núcleo del pensamiento escolástico, y atraía a los grandes maestros, mientras que, en Italia, adquirió gran fuerza el humanismo. Algunos profesores nominalistas parisinos se marcharon a las universidades recién erigidas en el Sacro Imperio, de modo que la *via moderna* se expandió. En París, desde que Pierre d’Ailly fue canciller, los realistas (especialmente los tomistas y los albertistas) terminaron con el predominio de los nominalistas, cuyas enseñanzas fueron prohibidas durante varias décadas. En 1452, el legado pontificio Guillaume d’Estouteville (c. 1412-1483) no solamente apoyó decididamente las doctrinas realistas, sino que vindicó el pensamiento de Santo Tomás. En los estatutos que creó, mandó que la enseñanza dejara de hacerse a partir de las *quaestiones* suscitadas por cada

24 Aunque algunos autores, como J. Hegyi, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin: Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan*, Pullach bei München, Verlag Berchmanskolleg, 1959, hayan considerado que con Capreolo se inició una progresiva desvirtuación de las ideas genuinas del Aquinate, buena parte de la crítica posterior ha mostrado la concordancia con el maestro. Véase E. Forment, *Ser y persona*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 1983.

25 Por ejemplo, Capreolo, a diferencia de los demás autores, defendió que el intelecto agente era el alma misma, y no una potencia suya. Véase J. F. Sellés, “El intelecto agente según Capreolo y Cayetano”, *Scripta Mediaevalia*, 7/2 (2014), pp. 161-176.

26 M.J.F.M. Hoenen, “Scotus and the Scotist School”, p. 208.

27 M. Forlivesi, *La filosofía universitaria tra il XV e il XVII secolo*, pp. 30-35.

28 Véase S. T. Bonino, “Le thomisme parisien au XV siècle”, *RT*, 107 (2007), pp. 625-653.

maestro, sino que la llevaran a cabo a partir de los comentarios de los grandes autores, especialmente de Aristóteles, a quien debían ligarse lo más directamente posible. Aunque la razón de dicho cambio fuera, en principio, frenar la multiplicación de las cuestiones debatidas, no es difícil advertir un intento de intervención a favor del centralismo pontificio²⁹. En esa concentración en los grandes autores –frente a la dispersión de las cuestiones, la multiplicación de los temas y el sincretismo doctrinal– vemos una de las semillas para la reivindicación del pensamiento *iuxta mentem* de los grandes autores medievales, que marcó decididamente el rumbo hacia la “segunda escolástica”.

De hecho, en la Universidad de Padua se promovió un pensamiento a partir de dos vías: la escotista y la tomista³⁰. En 1442, se instituyó la enseñanza de la metafísica tomista, mientras que, en 1469, se hizo lo propio con la metafísica escotista; hacia 1477 se creó una cátedra de teología *in via Scoti*, mientras que en 1495 se erigió la cátedra *in via Thomae*. Cabe subrayar que eran cátedras instituidas y pagadas por el erario público³¹. En Padua ejerció el magisterio uno de los más destacados maestros escotistas de su tiempo, el franciscano Antonio Trombetta (1436-1517)³², mientras que en Bolonia leyó Paolo Barbò (llamado Soncinas, †1494)³³, un dominico, tomista convencional en su exposición del Aquinate, aunque muy conectado con círculos humanistas, y que tuvo muchos comentaristas en los siglos siguientes.

Hay que destacar que, así como el tomismo tenía el apoyo explícito de la Orden de Predicadores, el escotismo no era patrocinado del mismo modo por los franciscanos. Ciertamente, había provincias franciscanas que apoyaban las doctrinas del Doctor Sutil, como sucedía en Padua, aunque sin el mismo sentido organizativo que los dominicos. Las vías albertista y nominalista apenas tenían apoyo institucional. Gracias a las directrices de la Orden de Predicadores y al apoyo de la mayoría de papas, el tomismo fue promovido no solo en los *Studia* de los dominicos, sino en la mayoría de universidades. A finales del siglo XV, poseían las cátedras más reputadas y solo se sustraían

29 M. Forlivesi, *La filosofia universitaria tra il XV e il XVII secolo*, p. 36.

30 Véase M. T. Gaetano, “Renaissance Thomism at the University of Padua, 1465-1583”, Tesis doctoral, Philadelphia, University of Pennsylvania, 2013.

31 A. Poppi, *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2001, p. 19.

32 A. Poppi, “Lo scotista patavino Antonio Trombetta (1436-1517)”, *Il Santo*, 2 (1962), pp. 349-367.

33 E. Jindráček, *Paolo Barbò da Soncino. La vita ed il pensiero di un tomista rinascimentale*, Roma, Angelicum University Press, 2017.

a su predominio aquellas universidades que específicamente ordenaban la pluralidad de vías.

En París, los autores nominalistas (Ockham, Juan de Mirecourt, Gregorio de Rímini, Pierre d'Ailly...) estaban prohibidos hasta que fue levantada la interdicción por Luis XI, en 1481³⁴. En las dos últimas décadas del siglo XV, emergió con fuerza de nuevo el nominalismo que, al igual que el escotismo y el tomismo, consiguió muchos adeptos. La teología de las tres vías parisina volvió a florecer, con algunos maestros célebres, entre los que cabe destacar al escotista Pierre Tartaret (1522[†]) y al nominalista John Mair (1467-1550).

Este es el modelo que pensó el cardenal Cisneros (1436-1517) para la universidad que quería crear en Alcalá de Henares: los estudiantes tendrían ocasión, como sucedía en París, de escuchar a diferentes maestros, y de formarse una opinión propia. No había una escuela predominante, sino que las vías (tomista, escotista y nominalista) estaban situadas en un mismo nivel.

Frente al modelo de las tres vías, existían las universidades jerarquizadas, con cátedras de Prima y de Vísperas, tal y como sucedía en Salamanca o en Valladolid, en las que no había una expresa reserva de la pluralidad de vías y que, por lo tanto, tenían una orientación marcada por las ideas del catedrático. El dominico Diego de Deza (1443-1523) ocupó la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca entre 1479 y 1506, y fue el primero en enseñar tomismo sin ambages. En principio, tenía que explicar la teología según el Maestro de las Sentencias; sin embargo, en la práctica, enseñaba la *S. Th.* de Santo Tomás, al igual que estaban haciendo otros dominicos en Europa. Asimismo, afloraban los comentarios a la *S. Th.* de Santo Tomás, en diversos estudios y universidades de Europa, en los que brillaban los dominicos Leonardo de Ragusa (c. †1480), Laurent Gervais (fl. 1541-1467), Gerhard von Elten (1420-1484), Michael de Insulis (1435-1502), Daniel von Egher (fl. 1475-1500), Clemens de Terra Salsa (fl. 1465-1487), Caspar Grünwald (†1512), Tommaso Donato (†1505), Johannes Werd (c. 1445-1510), Tommaso da Calvisano (†1512), Dietrich von Susteren (c. 1445 - c. 1509) y, sobre todo, Tommaso de Vio (1469-1534)³⁵, llamado también el cardenal Cayetano, cuya obra examinaremos en el capítulo siguiente.

34 Z. Kaluza, "La crise des années 1474-1482: l'interdiction du nominalisme par Louis XI", en M. Hoenen – J. Schneider – G. Wieland (eds.), *Philosophy and Learning: Universities in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1995, pp. 293-327.

35 U. Zahnd, "The genesis of a genre? Late Medieval Commentaries on the Summa Theologiae", en *SUM*, pp. 127-157, especialmente, pp. 133-134.

Desde 1470 a 1523 florecieron diversos maestros escotistas, mayoritariamente franciscanos: tal vez, los más importantes fueron Antonius Sirectus (†1490), Étienne Brulefer (c. 1460 - c. 1502), Antonio Trombetta, Maurice O'Fihely (c. 1460-1513) y Pierre Tartaret. Mantuvieron viva la antorcha del escotismo gracias al apoyo de Sixto IV (1414-1484), un papa franciscano y escotista.

Asimismo, en el Sacro Imperio hubo un difícil equilibrio entre el nominalismo y el realismo, pues algunas universidades, como las de Viena o Erfurt, estuvieron inclinadas desde sus orígenes hacia el nominalismo, mientras que otras mantuvieron un pie en los reales y otra en los nominales (Colonia, Leipzig, Tubinga...)³⁶. Tal vez el más importante de los maestros germánicos del siglo XV fue Gabriel Biel (c. 1410-1495), profesor en Tubinga, llamado el “último de los escolásticos”, que mantuvo una postura ecléctica: formalmente era un seguidor de Ockham, si bien, en muchos puntos, se acercaba más a Escoto³⁷. Sus ideas versaron especialmente sobre cuestiones de teología práctica (jurisdicción eclesiástica, sacramentos, moral económica...) y puso especial énfasis en la perspectiva pastoral. Su obra ejerció una influencia muy considerable en los nominalistas del siglo XVI.

2.2. El averroísmo y el alejandrismo

Hay que incidir, por último, en dos escuelas universitarias locales, aunque muy influyentes en la interpretación de Aristóteles: el alejandrismo y el averroísmo de Padua³⁸. El aristotelismo “alejandrista” seguía la interpretación de Alejandro de Afrodisias (siglos III-II a.C.), el más importante de los comentaristas griegos de Aristóteles, quien negaba explícitamente que la espiritualidad del alma humana fuera una opinión propia del Estagirita, pues defendía que todo hombre poseía su propio intelecto, el cual moría al fallecer. El aristotelismo “averroísta³⁹” seguía las opiniones de Averroes (1126-1198), quien tenía, sobre todo, dos grandes tesis: 1) la idea de la doble verdad, que

36 Seguimos la obra clásica de G. Ritter, *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts*, Darmstadt, Wiss. Buchges, 1963.

37 Seguimos a H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, Harvard University Press, 1963.

38 Véase la síntesis de K. Richardson, “Averroism”, en *RCSC*, pp. 137-155.

39 Aunque estas categorías han sido muy discutidas en las últimas décadas, sigue siendo útil B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni, 1958.

permitía la autonomía metodológica de la filosofía con respecto de la teología; y 2) que el intelecto era una sustancia separada y única para toda la humanidad, lo cual suponía una negación la inmortalidad del alma.

Estas doctrinas, que entraban en colisión con la fe católica, fueron enseñadas por Cayetano de Thiene (1387-1465) y su discípulo Nicoletto Vernia (1428-1499), quienes sostuvieron sin ambages la unidad del intelecto⁴⁰. Igualmente enseñó en Padua Pietro Pomponazzi (1462-1525), quien creía que el alma racional estaba indisolublemente ligada a la parte material del hombre, de manera que la muerte del cuerpo conllevaba la muerte del alma⁴¹. Estas doctrinas siguieron con Agostino Nifo (c. 1473-1545)⁴², que empezó siendo averroísta y acabó defendiendo, en nombre del Papa, la inmortalidad del alma contra Pomponazzi⁴³ y Marcantonio Zimara (1470-1532), el último gran exponente de esta escuela.

3. *La crisis de la escolástica*

Frente a la pléyade de grandes figuras del siglo XIII, en la centuria siguiente la escolástica entró en una época de crisis, que se acentuó en el siglo XV, aunque poco a poco se fue recuperando, hasta llegar a la renovación de la escolástica. Vamos a comentar a continuación sus causas y consecuencias.

3.1. Causas

Hay que distinguir entre las causas de carácter filosófico, teológico, eclesial y social. Las más importantes son las siguientes: 1) el nominalismo, 2) el conciliarismo, y 3) la lucha de escuelas.

3.1.1. El nominalismo

Buena parte del problema filosófico y teológico provenía de la solución nominalista al problema de los universales, que negaba la capacidad metafísica

40 G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, S.E.I., 1963, pp. 182-190.

41 P. Pomponatius, *Tractatus de immortalitate animae*, Bononiae, per Magistrum Iustinianum Leonardi Ruberiensem, 1516.

42 A. Niphus, *De immortalitate anime libellus*, Venetiis, impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum, 1518.

43 Una reconstrucción puede verse en L. Spruit, "The Pomponazzi Affair: The Controversy over the Immortality of the Soul", en *RCSC*, pp. 225-246.

de la razón humana⁴⁴. Para Ockham, en el conocimiento, la noticia intuitiva era siempre anterior a la abstractiva; y la intuición era superior a la abstracción⁴⁵. Los universales eran meros términos abstractos que designaban convencionalmente conjuntos de realidades individuales. Destruída la conexión entre la lógica y la metafísica, era solo la intuición sensible inmediata lo único que tenía valor epistemológico. Con ello, se acababa negando el papel de la razón humana en la inteligencia de la Revelación. Esta actitud contribuyó poderosamente a una separación entre el binomio fe-razón, lo cual desembocó en un fideísmo bíblico o místico, puesto que la Revelación no podía ser comprendida por la razón humana. Frente a la filosofía de los siglos XII y XIII, que intentaba guardar un equilibrio entre la lógica y la metafísica, el advenimiento del nominalismo ockhamista dio lugar a un predominio de la lógica, de modo que la metafísica entró en crisis.

3.1.2. El conciliarismo

Durante el siglo XV, después del Cisma de Occidente, se produjo un importante esfuerzo por parte del Papa para recobrar su autoridad primacial. Los teólogos se dividieron entre conciliaristas (la corriente mayoritaria) y papalistas (la minoritaria). El Concilio de Constanza (1414-1418) se convocó para lograr la unidad de la Iglesia. El conciliarismo más radical se manifestó a lo largo del Concilio de Basilea (1431-1449), al declarar que el Concilio recibía directamente el poder de Cristo, y que todos, incluido el Papa, estaban obligados a obedecerle⁴⁶. El conciliarismo, muy conectado a las doctrinas nominalistas, dio lugar a una eclesiología representativa como alternativa a la eclesiología carismática (conferida a Pedro, como cabeza de los apóstoles). Ello tuvo importantes consecuencias en la concepción de la teología, pues ponía en tela de juicio la autoridad y el magisterio papal⁴⁷.

3.1.3. La lucha de escuelas

Como hemos visto, durante el siglo XV, los escolásticos discurrieron por

44 Véase P. Vignaux, "Nominalisme", *DTC*, Vol. 9/1, cols. 717-784.

45 Seguimos algunas ideas de P. Vignaux, *Nominalisme au XIVe siècle*, Montréal, Institut d'Études médiévales, 1948, p. 11.

46 Véase J. M. Magaz, "Posiciones teológicas en torno al conciliarismo de Constanza", *RET*, 58 (1998), pp. 141-180.

47 Sigue siendo fundamental R. Bäumer, "Die Erforschung des Konziliarismus", en R. Bäumer (ed.), *Die Entwicklung des Konziliarismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, pp. 3-56.

las vías trilladas (tomismo, escotismo, nominalismo, albertismo), con escasas excepciones. El espíritu de escuela, tomado con el máximo celo, llevaba a anteponer la defensa de la escuela a la libertad de investigación y al amor a la verdad. Se defendieron opiniones de escuela como si fueran rígidos principios inalterables, y se condenaron los demás, en disputas estériles. Dejó de existir vitalidad en la filosofía y la teología: la mayoría de los docentes se dedicaron bien a repetir cuestiones manidas en el marco de la escuela, bien a condenar los errores de las demás vías. Ello hizo que no pocos alumnos y maestros, a la vista de esta realidad, se desencantaran, desertaran de las filas de la escolástica, y abrazaran el novedoso humanismo.

3.2. Consecuencias

Todo ello desembocó en una serie de consecuencias para la filosofía y la teología, que contribuyeron al debilitamiento de la escolástica: 1) la falta de equilibrio entre lógica y metafísica, 2) el relativismo teológico, 3) la rigidez de las vías, la ausencia de grandes figuras y la floración de los maestros eclécticos, 4) la incapacidad de integrar la cultura clásica grecolatina y los saberes no universitarios, y 5) la despreocupación por el estilo literario.

3.2.1. La falta de equilibrio entre lógica y metafísica

Como hemos visto, el nominalismo ockhamista suponía una glorificación del conocimiento intuitivo (*notitia intuitiva*), y la oposición al conocimiento abstracto (*notitia abstractiva*), de modo que se debilitaba la vía epistemológica mediante los razonamientos abstractos⁴⁸. La filosofía nominalista dio lugar a una concepción basada en el formalismo lógico, llena de suposiciones, distinciones, y una cierta logomaquia terminológica. Hay que pensar que, si la filosofía no se ocupaba del ser ni del ente, sino de lo singular, y si solo se admitía lo concreto y lo individual captado intuitivamente, se impedía el conocimiento abstracto, y se destruía la relación entre conceptos (que solo eran meros nombres y se podían manejar de una manera libre y arbitraria). La lógica no tenía una correspondencia en la metafísica, y esta no podía aguantar el peso especulativo de la teología, cada vez más separada de la filosofía. De ahí que la teología se llenara de cuestiones dialécticas, con una especulación sobre problemas sutiles y artificiosos. Por esa razón, en teología se discutió

48 L. Vicente Burgoa, "Abstracción e intuición en Guillermo de Ockham o la encrucijada entre el pensamiento medieval y la filosofía moderna (I)", *EF*, 51 (2002), pp. 223-256.

sobre términos y posibilidades imaginables, muchas veces sin ningún sentido práctico, ni ninguna consecuencia para la vida cristiana.

3.2.2. El relativismo teológico

Para Oberman, el nominalismo enfatizaba la soberanía de Dios y la inmediatez del acceso a Él, y ello conllevaba la autonomía del hombre, un cierto escepticismo en sus capacidades cognoscitivas y una progresiva secularización⁴⁹. Como solamente se podía conocer lo concreto, había un pesimismo sobre las capacidades de la razón. En lugar de los grandes trabajos de síntesis (las *Summae*), los maestros se ocuparon de cuestiones y problemas muy concretos, a menudo caprichosos. Como la teología, sin metafísica, era incapaz de proponer ningún fundamento racional de la fe, solo servía para ordenar la Sagrada Escritura, aunque sin extraer consecuencias de ella. Todo ello supuso un camino hacia el biblismo y la mística, mientras que se enfatizaba, en la línea escotista y ockhamista, una prioridad de la voluntad sobre la razón, a partir de la *potentia Dei absoluta*⁵⁰. El relativismo epistemológico frente a lo universal recalca poderosamente lo particular, al tiempo que el relativismo moral y político no confiaba en la autoridad carismática de la Iglesia, sino que proclamaba la superioridad del Concilio sobre el Papa, en una crítica a la tradición y al magisterio.

3.2.3. La rigidez de las vías, la ausencia de grandes figuras y la floración de los maestros eclécticos

Al tener unas escuelas tan delimitadas, se cercenó mucho la creatividad, y se notó la falta de grandes figuras, capaces de aportar savia nueva al pensamiento. Al contrario, en el siglo XV encontramos autores que, ora siguieron la vía de una forma estandarizada, ora quisieron combinar elementos variados de distintas escuelas, en una síntesis tan personal como caprichosa. Los frutos de mezclar, por ejemplo, el albertismo con el lulismo, el tomismo con el albertismo, el nominalismo con el escotismo o el escotismo y el lulismo se debían más a la vocación de experimentación que a una auténtica necesidad filosófica o teológica.

49 H. A. Oberman, "Some Notes on the Theology of Nominalism with Attention to its Relation to the Renaissance", *Harvard Theological Review*, 53 (1960), pp. 47-76.

50 P. Vignaux, *Nominalisme au XIVe siècle*, pp. 22, 52-53.

3.2.4. La incapacidad de integrar la cultura clásica grecolatina y los saberes no universitarios

La escolástica tenía un plan de estudios tan marcado, con una distinción tan clara entre lo que era un saber universitario y lo que no, que aquellas materias que caían fuera de los confines del *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) o del *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música), así como de las Facultades superiores, eran simplemente ninguneadas. De esta forma, la geografía, la historia o la política, por ejemplo, eran saberes completamente marginados de la enseñanza universitaria, aunque muy presentes, por ejemplo, en las tradiciones cívicas de las ciudades italianas. Cuando los humanistas empezaron a vindicar a los autores grecolatinos y las disciplinas no universitarias, se produjo una tensión entre dos maneras diversas de entender el saber y la cultura, que hemos denominado paradigmas “rivales”, que se dieron la espalda formalmente, aunque se leyeron a escondidas, e influenciaron de manera recíproca⁵¹.

3.2.5. La despreocupación por el estilo literario

La escolástica, en la medida en que se despojó de su carácter orgánico (de las *Summae*), y se dedicó a cuestiones concretas, fue perdiendo coherencia y el estilo devino progresivamente más oscuro y árido. La *quaestio disputata* cada vez era más estereotipada y fría, con multitud de opiniones, distinciones y objeciones, explicadas sin elegancia alguna. No se trataba de una cuestión sustancial, aunque el descuido estilístico era un reflejo de su falta de atención por la belleza y la presentación formal, tan valorada por los autores grecolatinos. El latín escolástico era tachado de bárbaro por sus detractores, pues resultaba repetitivo y monótono, e inventaba vocablos que no estaban presentes en el latín clásico y, a veces, incurría en la mera pirotecnia verbal (el verbosismo).

4. La crítica del humanismo al escolasticismo

Desde el siglo XIV, el humanismo empezó a germinar lentamente en Italia. Hallamos diversas sensibilidades, que podríamos agrupar en dos vertientes:

⁵¹ C. Vasoli, “Les débuts de l’humanisme à l’Université de Paris”, en Z. Kaluza – P. Vignaux (eds.), *Preuve et raisons à l’Université de Paris: logique, ontologie et théologie au XIVe siècle*, Paris, Vrin, 1984, pp. 269-286; y J. H. Overfield, *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

1) la que incidía en la importancia de los *studia humanitatis*, y en la necesidad del análisis filológico e histórico para reformar los saberes superiores; y 2) la que vindicaba la importancia del estudio de Platón (427 a.C.-347 a.C.), para establecer un pensamiento cristiano, que incorporase todos los saberes de la Antigüedad y los concordara con el aristotelismo y el cristianismo⁵².

4.1. Los ideales del humanismo

Algunos autores, desde Petrarca (1304-1374), aunque muy especialmente desde Lorenzo Valla (1407-1457), fueron muy críticos con la escolástica, pues la tachaban de bárbara, así como repleta de distinciones y de sofisticaciones inútiles. La vuelta a las Sagradas Escrituras y a los Santos Padres, así como la crítica filológica e histórica, suponían un duro golpe para el prestigio de la escolástica, lo que generó una importante batalla intelectual, que tuvo sus años cruciales entre 1512 y 1517.

Hay que recordar el programa trazado por Valla en el *Encomion Sancti Thomae Aquinatis*⁵³, panegírico que el humanista declamó en la iglesia de Santa Maria sopra Minerva, en Roma, por invitación de los dominicos, en la fiesta del día de Santo Tomás, el 7 de marzo de 1457: en él quedaba de manifiesto su escasísima estima por la teología escolástica, al tiempo que subrayó la importancia de los Padres de la Iglesia, que debían ser preferidos a todos los doctores escolásticos. Situó al Aquinate, por su fe y su cultura, con los Santos Padres, al nivel de San Juan Damasceno (675-749), aunque inferior a San Agustín (354-430), San Ambrosio (340-397), San Jerónimo (374-420), San Basilio (330-379), San Juan Crisóstomo (347-407)... y superior a Casiano (360-435), Isidoro (c. 556-636), Lactancio (240-320), y Boecio (aunque a estos dos solo en teología). Rebató todo el esfuerzo lógico y el racionalismo de Santo Tomás, en una crítica al aristotelismo, y rechazó toda la escolástica⁵⁴. Este sermón fue piedra de escándalo para los dominicos y para muchos de los teólogos del momento.

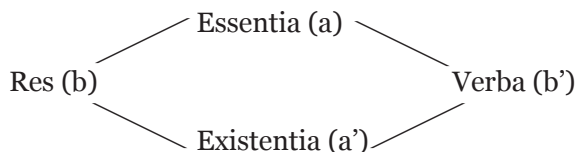
⁵² Seguimos a C. G. Nauert, Jr., *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, Cambridge, CUP, 1995.

⁵³ L. Valla, "Encomium of St. Thomas Aquinas", en P. Baker (ed.), *Christianity, Latinity, and Culture. Two Studies on Lorenzo Valla. With Lorenzo Valla's Encomium of Saint Thomas Aquinas*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 297-315.

⁵⁴ Seguimos a S. I. Camporeale, "Lorenzo Valla tra medioevo e Rinascimento. Encomion s. Thomae – 1457", en S. I. Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo, Riforma e Controriforma. Studi e Testi*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 2002, pp. 221-330.

Hay que tener en cuenta que la escolástica representaba, en buena manera, el *statu quo* del saber universitario medieval: la teología reinaba por encima de los otros saberes superiores (medicina y derecho), y la filosofía la servía. El humanismo representaba una subversión de ese orden, pues eran las artes liberales y una parte de la filosofía (la gramática, la retórica, la dialéctica, y la ética⁵⁵) las que, junto con otros saberes no propiamente universitarios, como la historia o la poesía, eran vindicadas como materia de estudio. Los humanistas, ante todo, defendían la primacía del texto y una aproximación formal a cualquier obra. Por esa razón, la escolástica (que era ahistórica y basada sobre todo en la lógica y la metafísica para construir la teología dogmática) resultaba árida y oscura. Había que recuperar toda una interpretación retórica y dialéctica, a fin de comprender y contextualizar los textos, y los maestros en Artes con sensibilidad humanista, al igual que Valla, se veían con ánimo de corregir a los maestros de las Facultades superiores, entre ellos, los teólogos, cuyo abuso de la dialéctica y la metafísica era un impedimento para la elaboración de un auténtico saber cristiano⁵⁶.

Leinkauf⁵⁷, a fin de explicar los rasgos de la filosofía del Renacimiento y del Humanismo, trazó un rombo, en cuyos vértices se hallaban cuatro conceptos fundamentales:



En la relación entre a y a' se estudiaba el vínculo entre la forma esencial y la realidad en cuatro dicotomías, que mostraban la tensión entre los puntos centrales de la ontología y la teodicea: (i): Dios – la creación / el mundo; (ii): necesidad – realidad / contingencia; (iii): universal – singular; (iv): gracia – subsistencia / revelación. La relación entre b y b' revelaba la tensión

55 B. Copenhaver, “Translation, Terminology and Style in Philosophical Discourse”, en *CHRP*, pp. 77-110, y particularmente, p. 106, se refiere a “un proyecto de gobernar la filosofía con la filología”.

56 Véase M. Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma, Università Gregoriana, 1969, pp. 65, 250, 564.

57 T. Leinkauf, *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350-1600)*, Vol. 1, Hamburg, Meiner, 2017, pp. 39-40.

ontológica y epistémica entre *res* y *verba*, en una confrontación del modelo clásico humanístico y el discurso lógico escolástico, en cuatro dicotomías: (i): sustancia (*realitas*) – dialéctica; (ii): realidad – opiniones; (iii): realidad – ficción; (iv): vida – concepto. El rombo permitía mostrar otras tensiones (co)laterales, no menos importantes: entre *res* – *existentia* (b – a') o *verba* – *essentia* (a – b'), espoleadas por el nominalismo, que favorecieron un desplazamiento desde la ontología hacia lo lingüístico y lo gnoseológico, al tiempo que la tensión entre *existentia* (a') y *verba* (b') tuvo destacadas implicaciones a raíz de la Reforma, por ejemplo, en temas de teología sacramentaria. Para Leinkauf, el giro humanístico-dialéctico de la sustancia y del ser (en su relación lingüístico-simbólica y emocional-afectiva) tuvo consecuencias tanto ontológicas, lógico-dialécticas como teológicas.

El propio Valla fue, según ciertos historiadores de la metafísica⁵⁸, uno de los responsables del tránsito desde el “existencialismo” al “esencialismo”, que luego cristalizó en Suárez y en la filosofía posterior, mediante la reducción del *ens* a la *res* en las *Dialecticae disputationes*. La idea valliana era restaurar el término latino *res*⁵⁹, en tanto que el concepto bárbaro de *ens* no significaba otra cosa que “*ea res quae est*”, lo que, en una simplificación de la dialéctica, permitía eliminar la noción de *ens*. No obstante, fue una metamorfosis lenta, pues aún Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) escribió *De ente et uno*⁶⁰, una obra que tuvo gran impacto entre los escolásticos. Valla, con todo, logró sembrar cierta confusión terminológica entre estos, de modo que las críticas que les dirigió, a la postre, gozaron de bastante aceptación.

Hay que pensar que, frente a la escolástica, que monopolizaba buena parte de las universidades italianas, surgieron academias y cenáculos, en los que se promovieron las diversas manifestaciones de la cultura humanística. De hecho, estas academias, por su carácter a menudo diletante y por su espíritu libre, fueron las antagonistas de las rígidas estructuras universitarias. En ellas, se manifestó el interés por aquellos saberes que las universidades habían dejado de lado, y que habían sido potenciados por los *studia humanitatis*. Sus rasgos más sobresalientes fueron: 1) una visión holística de la persona y del mundo, capaz de conocer los arcanos de la creación, y a la que nada “humano” le era

58 P. Di Vona, “La Scolastica dell’età post-tridentina e del Seicento”, pp. 755-756.

59 Usamos la edición L. Valla, *Repastinatio totius dialectice et philosophie*, G. Zip-pel (ed.), Padova, Antenore, 1982, 2 vols.

60 I. Picus Mirandulae, “De ente et uno”, en *Opera omnia*, [Venetiis], Bernardinus Venetus, 1498.

ajeno; 2) una primacía del bien sobre la verdad, de modo que el conocimiento no impulsaba tanto a la indagación especulativa, cuanto a mover a las personas a obrar virtuosamente; 3) un programa de renovación de la sociedad a través de las artes liberales, que llegara a todas las capas, con la idea de traducir las grandes obras a las lenguas vernáculas; 4) una completa confianza en la dialéctica y retórica, y en la capacidad de persuasión, 5) un afán por concordar los autores de la Antigüedad, a fin de mostrar que, en el fondo, estaban de acuerdo en lo esencial y 6) una apuesta por la *prisca theologia*, que suponía que existía una verdadera teología (subyacente en todas las religiones), otorgada por Dios al hombre en la Antigüedad y que concordaba con el cristianismo.

Estas ideas concordantistas fueron asumidas especialmente por Pico della Mirandola, quien no solo intentó conciliar a los autores antiguos, sino a los propios escolásticos, con ideas audaces que luego tuvieron una gran influencia en la “segunda escolástica”. Por ejemplo, Pico, en sus *Conclusiones nongentae*⁶¹, intentó concertar a San Alberto, Santo Tomás, Enrique de Gante (1217-1293), Escoto, Gil de Roma y François de Maironis (1288-1328). Afirmó, sin ir más lejos, que Tomás, Escoto y Gil de Roma concordaban radicalmente en el sujeto de la teología fundamental, e igualmente aseveró que los tomistas y los escotistas no debían discordar en su intelección de la distinción *ex natura rei*. La “segunda escolástica”, como veremos, estuvo al principio muy influenciada por estas tesis concordantistas, de modo que especialmente algunos tomistas las asumieron, y acabaron influyendo en las lecturas renacentistas del Aquinate.

El sincretismo cultural fue favorecido también por el conocimiento de muchas fuentes nuevas de la cultura clásica, aportadas por los sabios bizantinos en Italia. La publicación de las obras de autores griegos como Heródoto (c. 484 a.C. - c. 426 a. C.), Isócrates (436 a. C. - 338 a. C.), Jenofonte (431 a. C. - 354 a. C.), Polibio (200 a. C. - 118 a. C.) o Plutarco (46-120) representaron una ventana abierta a la cultura clásica, que tuvo consecuencias en el ámbito de la filosofía moral y política. Los comentarios a los clásicos dieron lugar a una recepción diversa a lo largo del Renacimiento⁶². Las ideas humanísticas

61 Citamos por la edición: I. Picus, “Conclusiones nongentae”, en I. Picus, *Omnia quae extant opera*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1557, p. 255.

62 J. Céard, “Les transformations du genre du commentaire”, en J. Lafond – A. Stegmann (ed.), *L'Automne de la Renaissance (1580-1630). XXII Colloque international d'études humanistes, Tours, 2-13 Juillet, 1979*, Paris, Vrin, 1981, pp. 101-115, indica también la importancia de los jesuitas en la renovación del comentario.

dieron abundantes frutos en el siglo XVI, y se prolongaron hasta la Ilustración⁶³.

En realidad, los historiadores de la ciencia⁶⁴ han mostrado el grado de sofisticación a la que había llegado la lógica y la física escolástica hasta el siglo XV. El nominalismo, que negaba el esencialismo de los conceptos, coadyuvó a una separación cada vez mayor entre el lenguaje hablado y vivido, por un lado, y el lenguaje científico, por otro, de modo que el primero fue adoptado por humanistas y el segundo por escolásticos, que convivieron de mala gana, con reproches mutuos, aunque también con una honda influencia recíproca.

Solo cuando los escolásticos asumieron algunas de las ideas de los humanistas y estos no pudieron imponer su modelo, ya en el siglo XVII, se dieron las condiciones para poder retomar algunos anticipos de la lógica y la física medieval, mezclados con elementos herméticos, platónicos, estoicos...

4.2. El platonismo

Precisamente, la búsqueda del saber cristiano dio alas al pensamiento de Platón, visto por muchos como más compatible con las doctrinas de Cristo que el aristotelismo, excesivamente inmanente y pagano. Un lector crítico del aristotelismo (a través de su confrontación con Alberto Magno y Tomás de Aquino) fue Nicolás de Cusa (1401-1464), representante de la herencia neoplatónica y mística⁶⁵.

La afluencia de los sabios griegos a Italia coadyuvó a un revival del pensamiento platónico, que tuvo múltiples manifestaciones, en Nápoles, Rimini, Ferrara, Roma... La más conocida fue la Academia Platónica de Florencia, fundada en 1462 por Marsilio Ficino (1433-1499), por encargo de Cosme de Medici. La doctrina más importante de Ficino era mostrar la continuidad de

63 Una síntesis de este recorrido puede verse en C. S. Celenza, *The Italian Renaissance and the Origins of the Modern Humanities: An Intellectual History, 1400-1800*, Cambridge, CUP, 2021.

64 Seguimos a V. Muñoz Delgado, "La crítica de los humanistas a la ciencia y lógica de la escolástica tardía", en VVAA., *Filosofía y ciencia en el Renacimiento*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1988, pp. 341-358; y a L. Nauta, "The critique of scholastic language in Renaissance humanism and early modern philosophy", en C. Muratori – G. Paganini (eds.), *Early modern philosophers and the Renaissance legacy*, Dordrecht, Springer, 2016, pp. 59-80.

65 E. Peroli, *Niccolò Cusano. La vita, l'opera, il pensiero*, Roma, Edizioni Carocci, 2022.

una tradición filosófica antiquísima, que iba desde Pitágoras al neoplatonismo, pasando por el orfismo, Sócrates (470 a. C.-399 a. C.), Platón y Aristóteles⁶⁶. El neoplatonismo de Ficino pretendía un connubio entre filosofía clásica y cristianismo. Asimismo, tradujo el *Corpus Hermeticum*, que tuvo una gran influencia en el pensamiento renacentista. Con el tiempo, la Academia de Florencia adquirió un carácter cada vez más elitista y oscuro, y se propagaron en ella doctrinas esotéricas, mágicas y herméticas, hasta que fue clausurada en 1523.

Lo que nos interesa aquí es subrayar que la Academia Florentina y otros centros tuvieron una conexión con la enseñanza universitaria⁶⁷. Ficino enseñó doctrinas platónicas en la Universidad de Florencia, y tenemos noticia de que Teodoro de Gaza (1400-1475) también dio lecciones sobre la obra de Platón en la Universidad de Ferrara⁶⁸. No eran aún cátedras de filosofía platónica, como las hubo después, sino maestros aislados, que aprovechaban sus quehaceres docentes para enseñar las doctrinas de Platón. Lo mismo puede decirse de otros, como Cornelio Agrippa (1486-1535), que dictó lecciones en las Universidades de Pavía (1512-1515) y de Turín (1515-1517); Niccolò Leonico Tomeo (1456-1531), en la Universidad de Padua; o Francesco Cattani da Diacceto (1466-1522), que fue discípulo de Ficino y profesor en Florencia hasta su muerte. Sembraron una semilla de platonismo que no tuvo continuidad inmediata, aunque –como veremos– germinó décadas después.

4.3. La reacción de los escolásticos

Frente a las críticas de Valla, los escolásticos consideraron que no se trataba solo de una intromisión intolerable, sino de una absoluta insubordinación que cabía atajar. Reconocieron, de mala gana, que los humanistas llevaban parte de razón en sus críticas: el latín era deficiente, pocos sabían griego, el conocimiento de las fuentes era muy escaso, su estilo era bastante descuidado... Lo importante, pues, era corregir esas carencias, aunque no dejarse avasallar por los humanistas. Había que mantener la jerarquía, y era una osadía

66 J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Vol. I, Brill, Leiden, 1990, pp. 318-358.

67 Sobre esta cuestión, véase J. Hankins, "The Myth of the Platonic Academy of Florence", *Renaissance Quarterly*, 44 (1991), pp. 429-475; y P. F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 297-299.

68 J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Vol. I, pp. 208-210.

que los humanistas con poesía, elocuencia, historia y otras blandenguerías barrieran, de paso, la lógica, la física, la metafísica y los fundamentos del saber medieval.

No podía ser que la dialéctica fuera una mera *ars*, en la que las cuestiones prácticas de la experiencia humana se sobrepusieran a las preocupaciones teóricas, y se dejase en un segundo plano la demostración científica⁶⁹. El modelo no podía ser Cicerón (106 a. C.- 43 a. C.) ni Quintiliano (c. 35 - c. 95), sino que era necesario dar razones a una lógica capaz de soportar luego una metafísica que alumbrase la teología escolástica. Los nominalistas habían desmontado el edificio que conjuntaba trabajosamente la fe y la razón: había que volverlo a ensamblar, aprovechando las críticas de los humanistas para mejorarlo.

El compromiso de los escolásticos con el aristotelismo les impedía acceder a la enseñanza de Platón, aunque esta fuera concordada con el Estagirita. Precisamente, pensaban que el estatuto “científico” e instrumental de la filosofía aristotélica era un pórtico extraordinario a toda la ciencia, mientras que el pensamiento de Platón era demasiado etéreo, y que ello restaba homogeneidad y claridad al conocimiento.

La “segunda escolástica” empezó cuando, a la presión de los humanistas, se le sumaron algunos acontecimientos religioso-políticos, y se tuvo que dar una respuesta a la altura de las circunstancias. El cambio llevaba décadas preparándose, si bien desde 1512 a 1517 los hechos se precipitaron.

69 Seguimos en los siguientes capítulos la síntesis de M. Capozzi – G. Roncaglia, “Logic and Philosophy of Logic from Humanism to Kant”, en L. Haaparanta (ed.), *The Development of Modern Logic*, New York, Oxford University Press, 2009, pp. 78-158.

EL PRIMER PERÍODO (1507/1517-1607/1617)

En este capítulo vamos a estudiar el primer período de la “segunda escolástica”, que abarca un siglo entero. Para ello, analizaremos las transformaciones que permitieron los inicios de la misma y luego examinaremos cada una de las etapas.

1. *Los inicios de la “segunda escolástica”*

A nuestro juicio, durante el lustro que abarca desde 1512 a 1517, se produjeron algunas transformaciones decisivas tanto en el ámbito eclesial como en el universitario. En el primero, debe subrayarse: 1) el V Concilio de Letrán (1512-1517); 2) la consumación de la división de la Orden franciscana (1517) y la renuncia de los observantes a la vida universitaria; y 3) la defensa de las 95 tesis de Lutero, que han sido consideradas el origen de la Reforma (1517). En el contexto universitario, que es el que realmente más interesa aquí, hay que destacar: 1) la desaparición del albertismo, 2) el fortalecimiento del tomismo, 3) la aparición de la obra de Erasmo y de otros humanistas, y 4) la publicación de *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), por parte de Lutero. Veremos a continuación que estos hechos estaban íntimamente entrelazados.

El V Concilio de Letrán dio algunos pasos fundamentales para el afianzamiento del centralismo pontificio: se prohibió el conciliarismo, se estableció un sistema para la censura de libros y se intentó una muy tímida reforma de la Iglesia, así como una lucha contra los excesos en la predicación. Desde el punto de vista doctrinal, se decretó la inmortalidad del alma humana¹ –contra los averroístas y Pomponazzi– y el sometimiento de la filosofía a la teología, lo que significó implícitamente un espaldarazo a la escolástica, y particularmente, al tomismo.

Mediante la bula *Ite Vos*, León X dividió en 1517 la orden franciscana definitivamente entre observantes (O.F.M.) y conventuales (O.F.M. Conv.). Esta decisión implicó unas décadas de lucha entre ambas, así como el nacimiento de otras ramas, como los capuchinos. Una parte relevante de los observantes se empeñó en dejar de lado los honores universitarios, de modo que vivieron

1 G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, pp. 220-222.

de espaldas al mundo académico, renunciando a los grados y a la enseñanza pública en las Facultades². Ello se tradujo, al cabo de pocos años, en un empobrecimiento de la vida cultural y una falta de apoyo institucional al escotismo.

Poco después de la conclusión del V Concilio Lateranense, el agustino Martín Lutero (1483-1546) presentó la *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*³, el hecho que simbólicamente se ha considerado como el origen de la Reforma protestante. Ello proporciona un marco eclesial para entender las transformaciones de la escolástica, que examinaremos seguidamente.

1.1. La desaparición del albertismo

De las cuatro grandes vías del siglo XV (tomista, albertista, escotista y nominalista), la de los seguidores de Alberto Magno desapareció hacia 1510. Ya hemos indicado que los orígenes de la escuela fueron parisinos (con Johannes de Nova Domo), si bien tomó fuerza en las *bursae* de Colonia, ciudad en la que había enseñado, siglos atrás, San Alberto⁴. La Orden de Predicadores no promocionó esa doctrina, sino que más bien fueron maestros seculares quienes se interesaron por las ideas albertianas, sobre todo en términos filosóficos.

Tal vez el albertista más célebre de la primera mitad del siglo XV fuera Heymericus de Campo (1395-1460), autor de *Problemata inter Albertum Magnum et sanctum Thomam*, una obra que circuló manuscrita y que no solo contenía una crítica a la interpretación nominalista de los universales, sino una explicación de la filosofía realista, comparando las soluciones albertista y tomista, a partir de 18 cuestiones acerca de las diversas partes de la filosofía. En particular, Heymericus subrayó las diferencias con el tomismo, en la afirmación de una teoría de los universales de cuño neoplatónico; una doctrina de la materia como *incohatio formae* (es decir, la existencia,

2 I. Vázquez Janeiro, “I tabù della storia dello scotismo”, *Antonianum*, 59 (1984), pp. 337-392, especialmente, pp. 364-366.

3 M. Luther, “Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum”, en *Werke* [WA], Vol. I, Weimar, Hermann Böhlau, 1883, pp. 229-238.

4 Más allá de G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, Vol. II, seguimos especialmente a M. Meliadò, *Sapienza Peripatetica. Eimerico di Campo e i percorsi del tar-do albertismo*, Münster, Aschendorff Verlag, 2018 y a M.J.F.M. Hoenen, “Albertism”, en H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Dordrecht, Springer, 2018, pp. 44-51.

en la materia primera, de una *relatio* o *habitus* con la forma sustancial del compuesto que se generaría); el rechazo de la distinción real entre esencia y existencia y de las especies únicas para los ángeles; la radicalización de una epistemología intelectualista y la afirmación de la posibilidad de que el intelecto humano tuviera un conocimiento que prescindiera de los sentidos, así como asunción de la doctrina de la felicidad mental.

Los albertistas de Colonia se dedicaron, sobre todo, a los comentarios a la lógica y a la filosofía natural, y consideraron que la lógica era una ciencia establecida con conceptos de segundo orden ontológicamente independientes de los de primer orden, mientras que los de Cracovia, como Jan Głogowczyk (c. 1455-1507) o Jakub z Gostynina (c. 1454-1506), tuvieron una posición algo más ecléctica⁵.

Hoenen⁶ considera que la muerte del albertismo se debió a su proximidad con el tomismo, a la falta de interés entre las nuevas doctrinas que emergieron tras la Reforma y, sobre todo, a la carencia de un núcleo institucional, pues los dominicos más bien cerraron filas con el tomismo, y los maestros seculares fueron perdiendo apoyo. La obra filosófica de Alberto Magno fue impresa con asiduidad hasta 1517-1519, momento en el que el albertismo se diluyó entre las otras vías realistas.

1.2. El cardenal Cayetano y el fortalecimiento del tomismo

A medida que se extinguía el albertismo, el tomismo –apoyado por el papado y por los dominicos– experimentaba un sostenido crecimiento⁷. En el siglo XV se habían ido gestando diversas contribuciones en temas que formalmente no había tratado Santo Tomás, como la eclesiología, la lógica, o la doctrina moral y política, a las que se habían aplicado, analógicamente, ideas del Aquinate. Asimismo, en esta época se recrudeció la polémica con otras corrientes (albertistas, nominalistas, escotistas...) y la oposición de los tomistas a la doctrina de la Inmaculada Concepción, como privilegio independiente de la obra salvífica de Cristo⁸.

5 S. Swiezawski, “La philosophie a l’Université de Cracovie des origines au XVIe siècle”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 30 (1963), pp. 71-109.

6 M.J.F.M. Hoenen, “Albertism”, p. 50.

7 Una síntesis útil es: P. Lecrivain, “La ‘Somme théologique’ de Thomas d’Aquin aux XVIe-XVIIIe siècles”, *Recherches de Science Religieuse*, 91/3 (2003), pp. 397-427.

8 E. Jindráček, “The Western Reception of Aquinas in the Fifteenth Century”, p. 98.

1.2.1. Cayetano de Vio

Desde 1508 a 1518, Tommaso de Vio (conocido luego también como el cardenal Cayetano) fue Maestro General de la Orden de Predicadores y dio una confirmación definitiva tanto al estudio filosófico (metafísico) de Santo Tomás, como al uso de la *S. Th.* como base para la explicación de la teología. Cayetano publicó en Venecia, desde 1508 a 1523, el primer Comentario completo a la *S. Th.*, que tuvo una importancia decisiva en la historia de la teología, pues no volvió a escribirse una obra de tal envergadura hasta después del Concilio de Trento. Tomó cada artículo de la *S. Th.* como una unidad y lo comentó como tal⁹.

Fue asimismo autor de diversos comentarios al Aquinate, entre ellos *Commentaria super tractatum De ente et essentia Thomae de Aquino* y *De nominum analogia*¹⁰, que fueron objeto de muchas polémicas durante el siglo XVI¹¹. El tema de la analogía es muy importante, porque establecía la posibilidad de un lenguaje sobre Dios, que no atentara contra su trascendencia. Según Cayetano, habría tres tipos de analogías, de acuerdo con el Aquinate: de desigualdad (que suponía prácticamente la univocidad), de proporcionalidad (que se subdividía en propia y metafórica), y de atribución (que era jerárquica, a partir de una disimilitud entre los elementos, unos más “análogos” que otros). El primado metafísico correspondía a la analogía de proporcionalidad propia, porque la semejanza entre Dios y la criatura no era unívoca, sino análoga o proporcional. Asimismo, afirmaba que se podía conocer a Dios mediante el conocimiento de las perfecciones puras o de las perfecciones mixtas.

El tomismo de Cayetano, como el que se cultivó en el Norte de la Península Italiana, estuvo muy influenciado por el humanismo. Puede decirse que, al

9 L. Lanza – M. Toste, “The Commentary tradition on the ‘Summa Theologiae’”, *SUM*, pp. 3-93, especialmente p. 14.

10 Seguimos la edición T. de Vio, “De nominum analogia”, en *Opuscula de diversis materiis tam practicis quam speculativis*, Parisius, in vico divi Jacobi, 1511.

11 Véase A. Cappelletto, *Un tomista dissidente. Tommaso de Vio Gaetano e L’analogia dei nomi*, Bari, Edizioni di Pagina, 2020, quien sostiene, contra buena parte de la crítica, que Cayetano no malentendió a Tomás de Aquino, sino que era plenamente consciente de los problemas tomasianos, hecho que le hizo un defensor a contra corriente de las doctrinas del Aquinate. En un sentido diferente, centrado sobre la lectura del *esse*, véase C.P.D. Muñoz, *Objetividad y ciencia en Cayetano. Una prefiguración de la Modernidad*, Santiago de Chile, RIL editores, 2016, y V. Llamas Roig, “Metafísica corrompida del ‘quo est’. Examen comparativo del *actus essendi* a la luz de la composición ‘cum his’ en las exégesis de Cayetano y Capreolo”, *ASHF*, 38/2 (2021), pp. 255-265.

repensar los textos de Tomás¹², Cayetano tuvo presente no solamente cuestiones lingüísticas y conceptuales, sino una cierta sensibilidad histórica, al reconsiderar la actitud de Tomás ante el averroísmo.

La articulación de la filosofía y la teología operaban de modo distinto en Tomás y en Cayetano¹³, lo que tenía incidencia no solo en cuestiones acerca del ser, sino en la inmortalidad del alma, la existencia de Dios o la gracia. Por ejemplo, la cristología de Cayetano era una concesión larvada al escotismo, pues el mal no podía ser la causa final de la encarnación, sino solamente la ocasión para la ejecución del plan divino. En cambio, en otras materias, como la mariología, el cardenal consideró que la preservación total de María del pecado original rayaba en la herejía¹⁴. Hay que añadir que, en cuanto a la espiritualidad, Cayetano defendió que la meditación se hiciera a partir de la *S. Th.* y dio las pautas para ello¹⁵: sus ideas tuvieron una amplia repercusión, como veremos más adelante.

El tomismo “cayetanista” fue toda una corriente que abrió la “segunda escolástica”, con importantes concesiones al humanismo, Escoto y Ockham¹⁶. Criticado duramente por Báñez y otros dominicos partidarios de una relectura del Doctor Angélico¹⁷, se mantuvo, en muchos puntos, como la interpretación dominante hasta bien entrado el siglo XX, por tres razones: 1) porque su

12 Según C. Cuddy, “Sixteenth-Century Reception of Aquinas by Cajetan”, en *OHRA*, pp. 144-158, la recepción de Tomás por parte de Cayetano era un movimiento defensivo para responder a los detractores del Aquinate y al mismo tiempo un movimiento extensivo para tratar, desde los hombros de Santo Tomás, los problemas del momento: Cayetano hizo una recepción sapiencial de las enseñanzas del Aquinate, una interpretación novedosa a partir de la lectura atenta de los textos del Angélico, defendiéndolo de sus impugnadores, y desarrollando sus ideas con el fin de aplicarlas a las cuestiones debatidas a la sazón.

13 Véase J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1554)*, Madrid, CSIC, 1952.

14 T. Pomplun, “Baroque Catholic Theologies of Christ and Mary”, en *OHEMT*, pp. 104-118, especialmente pp. 106-107, 110-111; J. A. Domínguez Asensio, “Cayetano y la Controversia Inmaculista”, *AA*, 65 (2022), pp. 93-148.

15 Á. Huerga, “Un problema de la segunda escolástica: la oración mística”, *Angelicum*, 44/1 (1967), pp. 10-59, especialmente, pp. 15-28.

16 B. Romeyer, *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, Vol. III, Paris, Bloud & Gay, 1937, pp. 177-180, destacaba, sobre todo, el carácter nominalista.

17 El legado del cayetanismo ha sido y sigue siendo muy discutido: véase F. Riva, *Analogia e univocità in Tommaso de Vio 'Gaetano'*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, especialmente, pp. 3-20.

comentario a la *Summa* fue incluido en la edición Piana (la que mandó hacer Pío V en 1570), 2) por sus posturas excéntricas, especialmente sobre las conclusiones a las cinco vías y, en la última fase de su vida, sobre la inmortalidad del alma, de la que negó la demostrabilidad, y 3) por la influencia, entre sus coetáneos, especialmente en sus comentarios, no solo al *De ente et essentia* y a las otras obras ya indicadas, sino a los *Analíticos Posteriores*.

1.2.2. La difusión del tomismo

En el siglo XV, hubo diferentes núcleos en Italia (esencialmente Roma, Bolonia y Padua¹⁸), en los que se estudió el pensamiento de Santo Tomás y, en particular, la *S. Th.* Kristeller¹⁹ mostró asimismo el impacto del tomismo en el Renacimiento italiano, cuyas raíces y proyecciones se han ido conociendo con más exactitud en las últimas décadas. Debe añadirse un importante foco en Colonia, en oposición al albertismo, así como otro en Viena. Diversos maestros empezaron a enseñar la *S. Th.* no solamente en los colegios de la Orden, sino en cátedras universitarias.

El dominico Konrad Köllin (1476-1536) se convirtió en Maestro de Teología en 1507. Ese mismo año pasó a ser el Decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Heidelberg. En ese momento, comenzó sus lecciones sobre la *S. Th.* Ante la insistencia de las Facultades de Teología de Heidelberg y Colonia, y auspiciado por el Maestro general Cayetano, Köllin en 1512 publicó en Colonia su obra teológica más importante: *Expositio commentaria prima* a la I-II²⁰.

Pierre Crockaert (c. 1450-1514), alumno de John Mair en el Colegio de Montaigu, comenzó como estudiante y profesor de la vía moderna, aunque parece que en 1503 cambió de ideas: abandonó el estudio de Ockham, abrazó el tomismo, ingresó en la Orden de Predicadores y se unió al Colegio de Saint Jacques. En 1509 comenzó a impartir lecciones sobre la *S. Th.*, en lugar de las tradicionales *Sentencias* de Pedro Lombardo. En 1512, Crockaert publicó, en colaboración con su alumno Francisco de Vitoria, su comentario a la última parte de la *S. Th.* de Santo Tomás. Pese a que Crockaert falleció en 1514, su

18 E. Mahoney, "Saint Thomas and the School of Padua at the End of the Fifteenth Century", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association: Thomas and Bonaventure, A Septicentenary Commemoration*, 48 (1974), pp. 277-285.

19 P. O. Kristeller, *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montreal-Paris, Institut d'études médiévales-Vrin, 1967.

20 C. Koellin, *Expositio commentaria in Primam Secundae*, [Coloniae, Quentell, 1512].

influencia creció, y en el Colegio de Saint-Jacques se siguió promocionando la enseñanza de la *S. Th.*

Como vemos, tras unos años de preparación de las lecturas, 1512 fue una fecha significativa en la implantación del tomismo. En Italia, el tomismo florecía, con figuras relevantes como el dominico Silvestro Mazzolini (llamado Prierias, 1456-1523), profesor en Bolonia, Pavía y Roma y luego Maestro del Sacro Palacio²¹. Asimismo, hacia 1516 fueron publicados los *Commentaria in Libros Quatuor contra Gentiles Sancti Thomae de Aquino*²² del dominico Francesco Silvestri (c. 1474-1528), conocido como *Ferrarensis*, por su lugar de nacimiento, y que fue profesor e inquisidor en Bolonia y Maestro General de la Orden de Predicadores. La obra del Ferrarensis, reimpresa periódicamente, fue muy importante para el asentamiento de un tomismo renovado en Italia, basado en la recuperación de la argumentación filosófica en el quehacer teológico, la vuelta a las fuentes originarias y una crítica moderada del escotismo²³.

En Castilla, los dominicos retenían las principales cátedras de la Universidad de Salamanca²⁴. Diego de Deza, que había enseñado ya tomismo en la cátedra de Prima de Salamanca, fue nombrado arzobispo de Sevilla y fundó allí en 1517 el Colegio universitario dominico de Santo Tomás, en el que mandó que se leyeran las doctrinas del Aquinate, y publicó ese año *Novarum deffensionum doctrine angelici doctoris beati Thomae de Aquino*²⁵.

Especialmente durante el Magisterio general de Cayetano, toda la Orden de Predicadores se involucró en el florecimiento del tomismo, que poco a poco se fue imponiendo sobre las demás corrientes. Fue un tomismo que,

21 Una biografía intelectual puede verse en M. Tavuzzi, *Prierias: The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456-1527*, Durham, Duke University Press, 1997.

22 Seguimos la edición *D. Thomae Aquinatis ex praedicator familia Summa contra gentiles. Commentariis [...] Francisci de Sylvestris*, Lugduni, ad Salamandrae, in vico Mercatorio, 1567.

23 G. Cenacchi, *Tomismo e Neotomismo a Ferrara*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1975, pp. 36-37.

24 J. Barrientos García, "La Teología de la Universidad de Salamanca en los siglos XVI y XVII", en L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares – J. L. Polo Rodríguez (eds.), *Miscelánea Alfonso IX, 2004. Saberes y disciplinas en las Universidades Hispánicas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005, pp. 51-96.

25 D. Deza, *Nouarum deffensionum doctrine Angelici Doctoris beati Thome de Aquino super quarto libro Sententiarum questiones profundissime ac utilissime*, Hispali, arte et ingenio Jacobi Kronberger, 1517.

visto desde la perspectiva contemporánea, perdió progresivamente la trascendentalidad del *esse*, el cual fue oscurecido con una deriva nominalista y esencialista²⁶.

1.3. Las críticas de Erasmo y los humanistas

La extinción del albertismo y el ascenso del tomismo fueron dos causas intrínsecas de cambio en el seno de las escuelas. Sin embargo, debemos explicar asimismo dos causas extrínsecas. La primera de ellas fue la radicalización de la crítica de los humanistas a la escolástica²⁷. Si bien es cierto que el humanismo y el escolasticismo nunca se habían dado, *de facto*, la espalda en el Sur de Europa, la ácida crítica de los humanistas frisonos, como Rodolfo Agricola (1443-1485), en el siglo XV, y sobre todo, de Erasmo (1466-1536), a caballo entre los dos siglos, significó una profunda crisis para la escolástica²⁸.

En 1517 se fundó el Colegio trilingüe de Lovaina, para la enseñanza de las tres lenguas (latín, griego y hebreo), inspirado por Erasmo²⁹. La pujanza de la enseñanza del griego y el hebreo en diversas universidades europeas era la muestra de la penetración de las ideas humanistas y de una nueva forma de aproximarse al saber, desde las herramientas de la filología y de la historia. Para Erasmo, toda la escolástica no era más que una jerga bárbara e incomprensible, que no aportaba nada.

No sería aventurado decir que Erasmo asestó un duro golpe a toda aquella teología escolástica que no gozaba de las espaldas tutelares de una Orden

26 C. Fabro, “L’obscurissement de l’esse dans l’école thomiste”, *RT*, 2 (1958), pp. 443-472. Una perspectiva histórico-crítica puede verse en M. A. Serra Pérez, “La actualidad del *esse* en la metafísica tomista: perspectivas críticas”, *Trans/Form/Ação*, 45/3 (2022), pp. 129-152.

27 Para J. H. Overfield, *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, caps. V-VI, el momento cúlpe de la crítica de los humanistas hacia la escolástica fue el período 1500-1520.

28 Seguimos a J. Vercruyse, “L’umanesimo e la teologia”, en G. Occhipinti (ed.), *Storia della Teologia, II. Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, Roma, Edizione Dehoniane, 1996, pp. 339-368.

29 T. Van Hal, “Institutionalizing Trilingual Learning: The foundation of Hebrew and Greek Chairs at European Universities in the Early 16th Century”, en R. Van Rooy – P. Van Hecke – T. Van Hal (eds.), *Trilingual Learning. The Study of Greek and Hebrew in a Latin World (1000-1700)*, Turnhout, Brepols, 2023, pp. 79-107.

o de una gran institución. Su crítica, ciertamente, iba dirigida a todos³⁰, si bien solamente los tomistas –y con no poco esfuerzo– resistieron el embate erasmiano, redoblado luego por otros autores como, por ejemplo, Jacques Lefèvre d’Étaples (1450-1536).

La apuesta decidida de Erasmo por la filología bíblica y la publicación del *Novum Instrumentum*, el primer *Nuevo Testamento* editado en griego (1516), pusieron las bases para una crítica de la escolástica como método teológico, que Erasmo acabó de perfilar en su *Ratio seu methodus verae theologiae* (1519)³¹. La vindicación de la *philosophia Christi*, así como la vuelta a la teología bíblica y a los Santos Padres, suponía un programa prácticamente opuesto al que se seguía en la mayoría de las universidades, colegios y conventos. La obra de Erasmo caló rápidamente en todos los estratos de la Iglesia, y ganó simpatizantes no solo entre los clérigos, sino muy especialmente entre laicos. No en vano, Margolin³² le llamó, sin exageración, *précepteur de l’Europe*, por su hondísima influencia.

Otros humanistas no se centraron tanto en la teología, como en la crítica a la filosofía escolástica, particularmente a la lógica. Marteen van Dorp (1585-1525) fue un profesor de Teología en la Universidad de Lovaina, que mantuvo correspondencia con Erasmo y con Tomás Moro (1478-1535), quien le escribió una carta que ha pasado a la posteridad como una de las más elaboradas críticas a la lógica tardomedieval³³, particularmente sobre las *proprietates terminorum*, en la misma línea erasmiana. Hay que mencionar también a Juan Luis Vives (1492-1540), quien, en *Adversus pseudodialecticos*³⁴, centró sus

30 Erasmus, *Μωρίας Εγκώμιον, id est Stultitiae laus*, [1511], Argentinae, apud Ioannem Knoblochum, 1521, p. 41v: “Et potius esse committendum, ut universus orbis pereat una cum victu et vestitu, quod aiunt, suo, quam unicum quantumlibet leve mendacium dicere. Iam has subtilissimas subtilitates subtiliores etiam reddunt tot scholasticorum viae, ut citius e labyrinthis temet explices, quam ex involucris Realium, Nominalium, Thomistarum, Albertistarum, Occanistarum, Scotistarum, et nondum omneis dixi, sed praecipuas dumtaxat. In quibus omnibus tantum est eruditionis, tantum difficultatis, ut existimem ipsis Apostolis alio spiritu opus fore, si cogantur hisce de rebus cum hoc novo Theologorum genere conserere manus”.

31 Erasmus, “Ratio seu methodus verae theologiae”, en *Opuscula*, Lipsiae, apud Melchiorem Lotterum, 1519.

32 J.-C. Margolin, *Érasme précepteur de l’Europe*, Paris, Julliard, 1995.

33 T. More, “More to Dorp”, en *The Complete Works of Thomas More*, Vol. 15, ed. Daniel Kinney, New Haven, Yale University Press, 1986, pp. 2-127.

34 J. L. Vives, *Adversus pseudodialecticos*, Selestadii, apud Lazarum Schurerium, 1520.

críticas contra una dialéctica escrita en un latín bárbaro, desligada de sus dos otras hermanas del *trivium* (la gramática y la retórica).

En todo caso, ninguno de los humanistas llegó al nivel de causticidad de Erasmo, para quien toda la filosofía y la teología escolásticas podían ser barridas sin contemplaciones, por sus defectos y oscuridad. El holandés ponía el dedo en la llaga y su obra ayudó al declive de todas las opiniones, salvo el tomismo que, como hemos visto, fue llevado en volandas por los dominicos, y que supuso la primera piedra de la “segunda escolástica”.

1.4. La publicación de *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), por parte de Lutero

“*Erasmus peperit oua: Lutherus exclusit pullos*³⁵”. Ese era un refrán que, según indicó el franciscano Luis de Carvajal (1500-1552), corría entre los autores germánicos. Las críticas de Erasmo fueron compartidas por muchos sectores del clero, si bien la teología de Lutero coincide solamente en parte con la del holandés, que permaneció formalmente en el seno de la Iglesia católica³⁶.

La *Disputatio contra scholasticam theologiam*³⁷ es un conjunto de 98 tesis a las que el 4 y 5 de septiembre de 1517 respondió Franciscus Guntherus, bajo la presidencia de Martín Lutero, catedrático de Sagrada Escritura en la Universidad de Wittenberg. El conjunto de las tesis se dirigían contra la teología de Gabriel Biel y de Escoto y, sobre todo, al uso de la filosofía aristotélica en la teología³⁸. El rechazo de la lógica y la silogística como estructura de razonamiento teológica (“*Nulla forma syllogistica tenet in terminis divinis*”), así como la ética aristotélica, como enemiga de la gracia (“*tota fere Aristotelis Ethica pessima est gratiae inimica*”), le llevaron a afirmar que “*totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem*³⁹”.

35 L. de Carvajal, *Apologia monasticae religionis diluens nugae Erasmi*, [Friburgi, s.e.], 1529, p. 12.

36 C. Augustijn, *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 243-321.

37 M. Luther, “Disputatio contra scholasticam theologiam”, en *Werke* [WA], Vol. I, pp. 221-228.

38 L. Grane, *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam*, Copenhagen, Gyldendal, 1962, pp. 9-42.

39 M. Luther, “Disputatio contra scholasticam theologiam”, p. 226. [Para las tres citas].

Este rechazo tan frontal al aristotelismo debe entenderse como una base de la teología luterana⁴⁰: no habían pasado dos meses desde el acto académico cuando Lutero dio a conocer las 95 tesis que, según el sentir tradicional, pueden ser consideradas el inicio de la Reforma. La teología escotista y nominalista (sobre todo, bajo la influencia de Biel, cuya lectura había sido la base de la formación escolástica de Lutero) era a la sazón predominante en el Sacro Imperio, como ya hemos indicado. Ello puede corroborarse asimismo en el *Vocabularius Theologie*⁴¹ de Johann Altenstaig (1480-1523), publicado también el mismo año, en el que recogía las autoridades que manejaban los teólogos desde los Santos Padres hasta Gabriel Biel, que ocupaba un lugar de honor en la obra.

A partir de entonces, Erasmo y Lutero fueron colocados en la misma pendiente resbaladiza por diversos autores, entre ellos, Jacques Masson, más conocido como Latomus (1474-1544), quien hizo una cerrada defensa de la teología escolástica y sostuvo que las lenguas tenían un rol meramente auxiliar en la formación teológica. En *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus*⁴² manifestó su oposición a las ideas erasmianas y reivindicó la escolástica, algo que volvió a hacer, años después, contra Lutero, en una oposición a las doctrinas del reformador germánico, presentada desde las aulas teológicas de Lovaina⁴³.

En pocos años se había producido una fuerte convulsión, que progresivamente fue llegando a todos los puntos de la cristiandad. Si Erasmo y Lutero, pensadores de talla, habían protestado tan enérgicamente contra la “teología escolástica”, tal vez era necesario repensarla. ¿Tenían razón ambos autores en sus críticas? Al parecer, la escolástica (hasta Gabriel Biel) había terminado un ciclo, que –para algunos teólogos– representaba un camino equivocado, lleno de términos inútiles y distinciones: era, en definitiva, un conjunto de

40 Esta crítica fue redoblada en la disputa de Heidelberg de 1518. Véase E. Andreatta, “Lutero contro Aristotele: le tesi e prove filosofiche della disputa di Heidelberg”, *Studia Patavina*, 37 (1990), pp. 28-62.

41 J. Altenstaig, *Vocabularius Theologie complectens vocabulorum descriptiones, diffinitiones et significatus ad theologiam utilium*, Hagenaw, in officinia industrii Henrici Gran, 1517.

42 I. Latomus, *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus*, Antuerpiae, per Michaellem Hillenium Hoochstratanum, 1519, s.f.

43 I. Latomus, *Articulorum doctrinae fratris M. Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum ratio ex sacris litis et veteribus tractatoribus*, Antuerpiae, per Michaellem Hillenium, 1521.

flatus vocis que descuidaban lo esencial de la teología, a saber, la Palabra de Dios contenida en las Escrituras. Hay que notar que la crítica de Erasmo iba dirigida a todos los escolásticos, con especial énfasis contra los escotistas, mientras que Lutero se dirigió contra Aristóteles, Biel –y, por ende, contra el nominalismo– y contra Escoto.

No obstante, los teólogos formados entre 1470 y 1520 vivieron –como hemos indicado antes– una época de esplendor del escotismo y el nominalismo, que tenía importantes partidarios no solamente en París, donde finalmente esta vía fue tolerada, sino también en las universidades del Sacro Imperio. Parece más bien que fue el revival de la teología escotista y nominalista a caballo entre los dos siglos lo que motivó las críticas mordaces de Erasmo y el ataque frontal de Lutero⁴⁴.

La respuesta de Latomus, desde Lovaina, y la que hizo Noël Beda⁴⁵ (c. 1470-1537), desde París (donde se había erigido en adalid de los escolásticos), fueron reacciones inmediatas a las tesis erasmianas y a la radical embestida de Lutero. El humanismo bíblico y el antiescolasticismo fueron combatidos desde entonces en un mismo frente, al que pronto se sumaron todas las posturas disidentes con respecto de la teología luterana.

En 1521, Philipp Melanchthon (1497-1560), catedrático de Griego y colega de Lutero en Wittenberg, escribió *Loci communes rerum theologicarum*⁴⁶, una disertación a favor de la Reforma protestante, en la que abandonaba la escolástica y proponía un nuevo método humanístico basado en la dialéctica, cuyas bases había puesto en *Compendiaria Dialectices Ratio*⁴⁷, que fue la obra de referencia de la lógica reformada hasta bien entrado el siglo XVII⁴⁸. *Loci communes* fue el fundamento de la primera la teología reformada, ela-

44 Lutero también llevó a cabo desde 1517 a 1520 una crítica radical al derecho canónico, que empezó a modificar a partir de 1530. Véase J. Witte, Jr., *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge, CUP, 2002, cap. 1; G. Minnucci, “La Riforma, il diritto canonico e i giuristi protestanti: qualche spunto di riflessione”, *Historia et Ius*, 15 (2019), pp. 1-23.

45 M. Crane, “A Scholastic response to Biblical Humanism Noël Beda against Lefèvre d’Etaples and Erasmus”, *Humanistica lovaniensia*, 59 (2010), pp. 55-81.

46 F. Melanchthonus, *Loci Communes rerum theologicarum, seu hypotyposes theologicæ*, Vvitembergæ, s.e., 1521.

47 F. Melanchthonus, *Compendiaria Dialectices Ratio*, Vvittenbergæ, apud Melchiorum Lottherum iuniorum, 1520.

48 W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, I: 1540-1640, Vol. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1964, pp. 83-90.

borada al calor de un nuevo método argumentativo, más flexible que el escolástico, a partir de los lugares (*loci*) comunes de la teología.

Erasmus y Lutero habían cargado sus tintas contra la teología escolástica. Desde los colegios, los conventos y las universidades empezó un movimiento de defensa: unos, desde la apologética y el combate dialéctico, otros, desde la renovación académica, a través de la cual –teniendo en cuenta las críticas– trazaron una nueva manera de entender la teología escolástica, repensando sus fundamentos, eliminando las cuestiones superfluas y dotándola de amplitud y profundidad. Había nacido la “segunda escolástica”.

2. La primera etapa: 1512/1517-1545

Hemos visto en el apartado anterior las causas que desembocaron en una nueva realidad, que se refería en especial a la teología, aunque tuvo rápidamente consecuencias en el ámbito de la filosofía. Lo más importante es examinar de qué forma se dio respuesta a la crisis intelectual y eclesial abierta por el humanismo y la Reforma, la cual supuso prácticamente la muerte del albertismo, la crisis del escotismo y del nominalismo, y una renovación del tomismo, al compás de las exigencias de los tiempos.

A nuestro juicio, existe unidad en una etapa, que abarca desde 1517 hasta la convocatoria del Concilio de Trento, cuyos rasgos más significativos son: desde un punto de vista geográfico, 1) el desplazamiento de los núcleos del pensamiento escolástico desde el Norte al Sur de Europa; desde el prisma intelectual, 2) la asunción de las críticas humanistas mediante la enseñanza de la teología positiva, y 3) la respuesta a los reformados, con el nacimiento de la teología de la controversia; y desde la evolución de las escuelas, 4) la crisis del escotismo, 5) el declive del nominalismo, y 6) el afianzamiento del tomismo. Los seis están muy relacionados entre sí.

2.1. El desplazamiento del Norte al Sur de Europa

Hasta la segunda década del siglo XVI, París había sido la sede más afamada para el estudio de la teología. Con el advenimiento de nuevas Facultades de Teología (Oxford, Cambridge, Roma, Bolonia, Padua, Salamanca, Viena...), París perdió cierta influencia, aunque no la primacía que ostentaba. Desde 1517, se vivió en París, Lovaina y en algunas universidades germánicas una pugna acerca del método teológico. Los casos de Latomus y de Beda

son la punta de lanza de una lucha que estremeció a colegios y universidades de buena parte del Norte de Europa⁴⁹. Poco a poco, la Universidad de París perdió fuelle y empezó una diáspora de sus maestros. Un ejemplo podría ser el caso del ya citado John Mair⁵⁰, que había enseñado en París a toda una generación de filósofos nominalistas, y se marchó en 1518 a la Universidad de Glasgow; aunque regresó otras veces a París, falleció en la Universidad de Saint Andrews, tras haber formado a una pléyade de discípulos.

El panorama estaba cambiando: en 1527, Felipe I de Hesse fundó la primera universidad reformada en Marburgo y, en 1535, Thomas Cromwell, a instancias de la ruptura de Enrique VIII con Roma, decidió acabar con la enseñanza escolástica propia de las universidades inglesas, en manos hasta entonces de la Iglesia católica y basada en las opiniones de Escoto y autores nominalistas posteriores, para sustituirlas por humanistas, como Agricola o Melanchthon⁵¹.

Los humanistas del momento hicieron una auténtica sátira de la escolástica, siguiendo los caminos de Erasmo, aunque también de Lutero. Baste recordar la caricatura que trazó Rabelais (1494-1553) de los maestros de Artes de París, en la arenga que hizo el maestro Janotus de Bragmardo a Gargantúa para recuperar las campanas⁵². El erasmismo había calado también en la Península Ibérica y en la Italiana, aunque la Reforma no consiguió implantarse.

Las universidades italianas habían mantenido un equilibrio entre el humanismo y escolasticismo, reservando el primero para los estudios iniciales de artes liberales, y el segundo para la filosofía y la teología, aunque con in-

49 R. Guelluy, "L'évolution des méthodes théologiques à Louvain. D'Érasme à Jansénius", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 37 (1941), pp. 31-144, especialmente pp. 31-68.

50 Un estudio clásico sigue siendo R. García Villoslada, "Un teólogo olvidado: Juan Mair", *EE*, 15 (1936), pp. 83-118.

51 J. B. Mullinger, *The University of Cambridge from the earliest times to the royal injunctions of 1535*, Cambridge, CUP, 1873, p. 630: "That students in arts should be instructed in the elements of logic, rhetoric, arithmetic, geography, music, and philosophy, and should read Aristotle, Rudolphus Agricola, Philip Melanchthon, Trapezuntius, etc., and not the frivolous questions and obscure glosses of Scotus, Burleus, Anthony Trombet, Bricot, Bruliferius, etc."

52 F. Rabelais, *La Vie inestimable du grand Gargantua*, Lyon, chés Francoys Juste [sic], 1537, pp. 37rv: "Eco sic argumentor. Omnis clocha clochabilis in clocherio clochando clochans clochativo clochare facit clochabiliter clochantes. Parisius habet clochas. Ergo gluc, Ha, ha, ha!"

fluencias recíprocas, que pueden verse, sobre todo, en las Universidades de Roma, Bolonia y Padua. La más original y “libre” de las tres, como veremos, era Padua, gracias a la cuidadosa protección de la *Serenissima*, que permitió aún ciertos rescoldos del averroísmo. En Italia, tuvo gran eco la postura concordantista de Pico y de Ficino, con obras como *De perenni philosophia libri X*⁵³, de Agostino Steuco (1497-1548), quien afirmó claramente la armonía de los sabios antiguos con la fe católica⁵⁴. Estas ideas fueron asumidas por no pocos autores posteriores⁵⁵.

En Castilla, la Facultad de Teología de Alcalá se organizó, siguiendo el modelo parisino de las tres vías, y tenía tres regencias: Santo Tomás, Escoto y Nominales (llamada, en ocasiones, de Gabriel Biel)⁵⁶. Las Universidades de Valencia y de Granada también favorecieron una teología siguiendo el modelo de las tres vías. Incluso la Universidad de Salamanca, por la presión alcalaína, tuvo que implantar una cátedra de teología nominal, en la que no se leyó a Ockham o a Biel, sino al agustino Gregorio de Rímmini, un autor de juicios más moderados.

Un grupo de teólogos nominalistas hispanos que provenían de París, como Gaspar Lax (1487-1560) o Juan de Celaya (c. 1490-1558), regresaron a su solar patrio, se asentaron en las nacientes universidades y dieron un impulso al nominalismo filosófico y teológico. Sin embargo, como veremos seguidamente, la doctrina terminista tuvo una vida efímera tanto en Alcalá, como en Valencia o Salamanca. La perspectiva lógica, que tanto peso había tenido en la filosofía hasta principios del siglo XVI, terminó por desvanecerse. Pronto el tomismo empezó a dominar la escena.

2.2. La enseñanza de la teología positiva

La noción de “teología positiva”, al parecer, fue usada por vez primera por Ramón Llull (1232-1316), cuya obra fue muy consultada en los siglos XV y XVI. En la edición veneciana del *Liber Proverbiorum*, de 1507, muy difun-

53 A. Steuchus, *De perenni philosophia libri IX*, Basileae, per Nicolaum Bryling et Sebastianum Francken, 1542.

54 M. Á. Granada, “Agostino Steuco y la ‘perennis philosophia’”, *Δαίμων*, 8 (1994), pp. 23-38.

55 C. B. Schmitt, “Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz”, *Journal of the History of Ideas*, 27/1 (1966), pp. 505-532.

56 J. García Oro, *La Universidad de Alcalá en la etapa fundacional (1458-1578)*, Santiago de Compostela, Independencia Editorial, 1992, pp. 283-286.

dida, puede leerse: “*Theologia est sermo ordinatus ad loquendum de Deo. Theologia positiva est per voluntatem: et demonstrativa per intellectum*”⁵⁷. Es una definición que debe entenderse *a sensu contrario*: todo lo que no era teología escolástica (demonstrativa), caía en el ámbito de la positiva, basada en la voluntad de Dios (la Escritura), aunque también en la Iglesia, impulsada por el Espíritu (los concilios, la tradición...).

No sabemos hasta qué punto la explicación luliana condicionó el auge de la noción de “teología positiva”⁵⁸, si bien es cierto que pronto fue usada por John Mair y San Ignacio (1491-1556)⁵⁹, y también para dar nombre a cátedras en diversas universidades y colegios (La Sapienza, Baeza, el Colegio Romano de la Compañía...): en estos centros se enseñó, sobre todo, Sagrada Escritura. No era, sin embargo, una cátedra de Biblia como las que habían existido en las universidades medievales, sino que en ella también se promovía el estudio de los Santos Padres, de los concilios y de la tradición de la Iglesia. Era, en definitiva, una cátedra de Sagrada Escritura que había asumido las reivindicaciones afectivas e históricas del humanismo, con su vuelta *ad fontes* y a la Patrística.

Durante este período fueron fundadas varias cátedras de “teología positiva” en diversas Facultades de Teología y Colegios de Europa, al compás del impulso de la Compañía de Jesús⁶⁰, que facilitó su implantación. En este período, esta tendencia culminó con la erección de una cátedra, fundada por Enrique IV, en el Colegio de la Sorbona, en 1596.

2.3. El nacimiento de la teología de la controversia

Todo el primer período de la “segunda escolástica” estuvo atravesado por la teología de la controversia, que tuvo tres etapas, como veremos seguidamente. Hasta el Concilio de Trento, los teólogos católicos escribieron *ad ho-*

57 R. Lullus, [*Proverbiorum liber*], Venetiis, per Ioannem Tacuinum de Tridino, 1507, p. 70.

58 Pueden verse algunas precisiones en M. B. Schwalm, “Les deux Théologies: la Scolastique et la Positive”, *RSPT*, 2 (1908), pp. 674-703, que puso de relieve el carácter social; y H. Hugon, “De la division de la Théologie en spéculative, positive, historique”, *RT*, 18 (1910), pp. 652-656, quien enfatizó el carácter histórico de la teología positiva.

59 C. Pozo, “San Ignacio de Loyola y la teología”, *ATG*, 53 (1990), pp. 5-47; M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, Tomo I, Madrid, BAC, 1976, pp. 41-42.

60 P. F. Grendler, *The Jesuits and Italian Universities, 1548-1773*, Washington, CUA Press, 2017, pp. 26-30.

minem contra Lutero y sus seguidores, usando a menudo un estilo bronco y poco académico. Solamente al haber estudiado detenidamente las ideas de los reformados y al afianzar las respuestas del catolicismo, empezó un debate universitario, auspiciado por las cátedras de controversias que iniciaron los jesuitas⁶¹. Después del Concilio, la teología de la controversia fue incorporada al bagaje de la formación escolástica de los teólogos, especialmente de quienes debían trabajar en lugares de frontera con los reformados⁶².

Entre los primeros autores de la teología de la controversia, más allá de Latomus, debe citarse a Johann Maier von Eck (1486-1543), profesor en diversas universidades germánicas; el agustino Bartholomäus Arnoldi von Usingen (1465-1532), que había sido maestro de Lutero, y luego uno de sus principales oponentes; Albert Pighius (1490-1542), filósofo, matemático y astrónomo; los franciscanos Augustin von Alveld (1480-1535) y Nikolaus Herborn (c. 1480-1535); así como Johannes Driedo (1480-1535), profesor en la Universidad de Lovaina; y el cardenal John Fisher (1469-1535), en Inglaterra.

El rasgo principal de esta primera etapa es que los controversistas eran autores del Norte de Europa con algún acceso a las ideas reformadas (especialmente profesores de las universidades germánicas), aunque la argumentación era más *ad hominem* y *ad baculum* que a partir de los textos, pues —como hemos indicado— la circulación de estos fue limitada. En algunos casos mantenía la oralidad de los debates mantenidos con Lutero o con defensores de su doctrina. A partir de 1530, se tuvo muy en cuenta la *Confessio Augustana* y empezó una teología controversista basada en el análisis de los diversos artículos de la misma, en relación con el desarrollo que le daban las diferentes iglesias reformadas. Desde entonces, empezó a formarse una “teología de la controversia” también en la Europa meridional.

Los temas principales fueron la interpretación de la Biblia, la idea sobre Dios y sobre Cristo, la teología del pecado y de la gracia, así como el papel de las buenas obras y la afirmación de los sacramentos negados por los reformados. Junto a lo anterior, se debatió con ardor lo que luego se denominó la “eclesiología”: el lugar de la Iglesia, el papado, la jerarquía, y la vida religiosa.

61 A. Mancia, “La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù, 1547-1599”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 54 (1985), pp. 3-43, 209-266, explica toda la evolución hasta 1599.

62 M. Grabmann, *Historia de la teología católica*, pp. 186-190.

2.4. La crisis del escotismo

Entremos ahora en las diversas escuelas. Hemos indicado que la división de la Orden franciscana en 1517 desestabilizó profundamente el desarrollo del escotismo. La antorcha del estudio la conservaron especialmente los franciscanos conventuales, y los observantes se desentendieron de la vida universitaria. A ello debemos sumarle que, entre 1513 y 1522, perecieron los grandes maestros escotistas que habían enseñado en las universidades europeas. En 1513 falleció Maurice O'Fihely y, en 1517, Antonio Trombetta, ambos franciscanos, que habían sido profesores en la Universidad de Padua. En 1520, murió Francesco Licheto (Lichetus), Ministro General de los Observantes y comentarista de Escoto. En 1522 se produjo el óbito de Pierre Tartaret, profesor de la Facultad de Teología de París y el último representante destacado del escotismo parisino de comienzos del siglo XVI. La obra del franciscano escotista Antonio Andrés (Antonius Andreae, ca. 1280 - ca. 1320), el incunable con más ediciones en el ámbito de la metafísica, dejó de publicarse en 1523⁶³.

Puede decirse que, desde 1517, el escotismo tuvo casi cincuenta años de letargo, con una vida lánguida. La principal causa, como hemos indicado, fue la falta de respaldo en la Orden franciscana, aunque también hay que añadir que los teólogos humanistas y reformados se habían mostrado muy críticos con las sutilezas escotistas. El escotismo y el nominalismo habían sido el blanco primordial de los detractores de la escolástica. El resultado fue que el escotismo mantuvo algunas de sus cátedras universitarias, aunque leídas a menudo por maestros seculares, que incluso profesaban el tomismo.

El capítulo de los observantes en Mantua de 1541 decidió que, para los cismontanos, se establecieran en esa ciudad dos lectorados: uno de San Buenaventura y otro de Escoto⁶⁴. Los franciscanos solo mantuvieron una fuerte influencia prácticamente en la Universidad de Padua, en el Véneto y también en Bolonia⁶⁵, especialmente gracias al respaldo de los sucesivos Ministros Generales de los conventuales: en primer lugar, de Giovanni Vigerio de Voragine (1525-1530), defensor de las doctrinas escotistas; y luego de Bonaventura Fauni-Pio de Costacciaro (1543-1549), que había enseñado las doctrinas

63 *BPV*, Pars 3, p. 125.

64 M. Castro, "La enseñanza de San Buenaventura en las Universidades españolas", en AA.VV., *San Buenaventura*, Madrid, FUE, 1976, pp. 7-68. La referencia está en la p. 30.

65 C. Piana, "Gli inizi e lo sviluppo dello Scotismo a Bologna e nella regione Romagna-Flaminia (sec. XIV-XVI)", *Archivum Franciscanum Historicum*, 40 (1947), pp. 1-32.

de Escoto en Perugia, Roma y Padua, y luego, como veremos, participó activamente en el Concilio de Trento.

En cuanto a la filosofía escotista, hay que señalar, por ejemplo, que la obra de Tartaret dejó de imprimirse en 1509 y solo volvió a las prensas en 1571. Algo similar sucedió con Trombetta, cuya obra cayó en el olvido cuando murió el autor, y solamente fue reimpressa a partir de 1564⁶⁶. Por lo tanto, el escotismo, salvo en las excepciones indicadas, mantuvo una trayectoria muy debilitada hasta la conclusión del Concilio de Trento.

Hubo algunos franciscanos sincréticos, como Frans Titelmans (1502-1537), profesor en Lovaina, autor de un *Compendium naturalis philosophiae*⁶⁷, publicado por vez primera en 1530, que fue el “compendio” por antonomasia, el cual se enseñó en muchas universidades católicas hasta el siglo XVII. Esta obra compaginaba elementos aristotélicos, escotistas, bonaventurianos y es- criturísticos: la vocación de construir un aristotelismo franciscano a la altura de los tiempos lo hizo muy popular⁶⁸.

Hay que apuntar que, curiosamente, la crisis del escotismo coincidió con la del platonismo universitario, pues ambas doctrinas languidecieron en 1520, se replegaron en diversos centros italianos, y se mantuvieron en hibernación durante medio siglo, aunque no perecieron, sino que resurgieron, casi a la par, en la década de 1570.

2.5. El declive del nominalismo

Así como la crisis del escotismo pudo salvarse a partir del último tercio del siglo XVI, el nominalismo formalmente sucumbió casi por completo antes del Concilio tridentino. Los maestros nominalistas no tenían detrás ninguna institución o congregación dispuesta a apoyarlos. Al contrario, llevaban a cabo un quehacer intelectual libre, que tuvo que soportar tanto la crítica de los reformados, como las sospechas de los católicos. Se trataba de “la libertad de pensar por cuenta propia, sin preocupaciones de escuela⁶⁹”.

66 BPV, Pars 3, p. 21.

67 F. Titelmans, *Compendium naturalis philosophiae libri duodecim. De consideratione rerum naturalium earumque ad suum Creatorem reductione*, Parisiis, apud Ioannem Roigny, 1540.

68 D. A. Lines, “Teaching Physics in Louvain and Bologna: Frans Titelmans and Ulisse Aldrovandi”, en E. Campi et al. (eds.), *Scholarly Knowledge: Textbooks in Early Modern Europe*, Genève, Droz, 2008, pp. 183-203.

69 M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, Tomo I, p. 37.

En París, se intentó cambiar el rumbo escolástico de la Universidad, que aún mantenía ataduras con el nominalismo, mediante la creación –por parte del monarca– del *Collège royal* en 1530. Paradójicamente, el nominalismo se esfumó en buena parte de Europa, y se conservó algo más en la Península Ibérica, gracias a los maestros ya indicados y a las cátedras instituidas en diversas universidades. Para Melquíades Andrés “el nominalismo pedagógico había muerto como sistema antes de la llegada de Melchor Cano a Alcalá⁷⁰”, es decir, de 1543.

Sin embargo, el modelo alcalaíno de las tres vías tuvo cierta continuidad con Celaya, en Valencia, y con otros, como Martín Pérez de Ayala (1504-1566), antiguo estudiante de Alcalá, quien intentó elaborar una síntesis de las tres vías en su etapa como profesor de la Universidad de Granada, en una de las raras ediciones del análisis de la filosofía *iuxta tres vias*⁷¹. También puede verse en la obra del dominico Agustín de Esbarroya (c. 1495-1554)⁷², profesor en el Colegio de Santo Tomás de Sevilla, pues “no habrá otro autor en el que pueda estudiarse con tanta documentación la doctrina sumulista, siguiendo las tres vías, desde un criterio tomista⁷³”.

El nominalismo teológico entró asimismo en una época de declive. Con todo, como tendremos ocasión de ver, esta herencia nominalista –aunque muchas veces de forma inconsciente y soterrada– permaneció durante buena parte de los siglos XVI y XVII en el pensamiento hispano, y le confirió un inconfundible sello, que luego se esparció y diseminó por otros puntos de Europa.

De hecho, en las principales universidades hispánicas se conservaron cátedras de filosofía o teología nominalista. En Salamanca, se implantó la cátedra de teología nominal, en 1509, a disgusto de los dominicos, y se hizo por influencia alcalaína: en ella, como hemos indicado antes, se leyó a Gregorio de Rímini⁷⁴. El P. Beltrán de Heredia escribió que la presencia nominalista

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ M. ab Ayala, *Dilucidarium quaestionum super quinque uniuersalia Porphyrii iuxta tres vias in scholis receptissimas*, Garnatae, s.e., 1537.

⁷² A. Sbarroya, *Dialectice introductiones trium viarum placita Thomistarum videlicet ac scotistarum necnon nominalium complectentes*, Hispali, in aedibus Joannis Cromberger, 1535.

⁷³ V. Muñoz Delgado, “La obra lógica de Agustín de Esbarroya (c. 1495-1554)”, *Azafea*, 1 (1985), pp. 45-87. La cita está en la p. 86.

⁷⁴ L. Gago Fernández, *Trayectoria Histórica de la Escuela Agustiniiana*, Bogotá, Pontificia Universidad Católica Javeriana, 1963, pp. 162-172.

en Salamanca fue “accidentada y efímera⁷⁵”, lo cual es cierto, aunque debe entenderse bien por qué. Por un lado, fue accidentada porque los dominicos pusieron todas las trabas posibles para su desarrollo, hasta el punto de que, en 1528, se dejó a Gregorio de Rímini y se empezó a explicar a Durando de San Porciano (1270-1334), quien –pese a sus devaneos fuera del tomismo– no dejaba de ser un dominico. Por otro lado, fue efímera, pues poco a poco, en dicha cátedra, se dejó de explicar a Durando y se enseñó a Santo Tomás. Por esa razón, como ha indicado Barrientos, en la cátedra de Escoto, de Nominales e incluso en la filosofía moral (reconvertida, *de facto*, en cátedra de teología moral tomista), se explicaban las opiniones del Angélico⁷⁶. Es decir, salvo en la cátedra de Biblia, se enseñaba en todas partes las doctrinas del Aquinate. Ese fue el modelo dominico-salmantino imperante durante los dos primeros períodos de la “segunda escolástica”: Tomás y nada más.

2.6. El afianzamiento del tomismo

Si los maestros nominalistas no hallaron protección y la mayoría de los franciscanos se desentendieron del escotismo, los dominicos encontraron el camino expedito para un florecimiento del tomismo. La crisis de las otras dos vías tenían causas intrínsecas, aunque también una extrínseca, que resultaba fundamental: los dominicos no cesaron hasta imponer las ideas del Aquinate como doctrina hegemónica del pensamiento católico, buscando una y otra vez la protección de los papas. Sin embargo, ¿de qué tomismo estamos hablando?

2.6.1. El tomismo italiano: Crisostomo Javelli

Junto a las doctrinas del cardenal Cayetano, de cuño metafísico y especulativo, atravesadas de elementos ajenos a la “tradición” tomista, surgió el tomismo ecléctico del dominico Crisostomo Javelli (c. 1470 - c. 1538), natural de Casale y profesor en el *Studium* de Bolonia⁷⁷. Escribió una metafísica muy influyente, aunque en ética y política prefirió a Platón que a Aristóteles⁷⁸, por

75 V. Beltrán de Heredia, “Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca”, en *MBH*, Tomo I, pp. 497-525.

76 J. Barrientos García, “La Teología de la Universidad de Salamanca en los siglos XVI y XVII”, especialmente, pp. 64-76.

77 Seguimos a M. Tavuzzi, “Chrysostomus Javelli OP (c. 1470-1540): A Biographical Introduction”, en T. De Robertis – L. Burzelli (eds.), *Chrysostomo Javelli. Pagan Philosophy and Christian Thought in the Renaissance*, Cham, Springer, 2023, pp. 3-28.

78 C. Iavellus, *Civilis philosophie ad mentem Platonis dispositio*, Venetiis, s.e., 1536.

considerarlo más cercano a las ideas cristianas. Javelli mantuvo fuertes ataduras con los ideales humanistas italianos, si bien terció en polémicas frente al averroísmo, especialmente contra Pomponazzi. También hay que llamar la atención sobre la influencia escotista en sus escritos: Javelli, a través de Étienne Brulefer, trató de integrar la doctrina escotista de las distinciones en su propia discusión sobre los atributos divinos. Cabe recordar que los tomistas, tradicionalmente, solo permitían un tipo de distinción racional o mental entre los atributos divinos, así como entre ellos y la esencia divina⁷⁹. Javelli, sin embargo, en la línea de Pico, se esforzó por mostrar que la posición tomista podía reconciliarse con la doctrina escotista de una distinción formal o *ex natura rei*⁸⁰. También lo hizo al examinar el primer objeto del intelecto y la extensión del conocimiento humano⁸¹, tema en el que intentó concordar al Aquinate con Escoto y otros autores, pues las diferencias eran “*potius verbis quam sensu*”⁸².

Este tomismo sincrético, que aceptaba elementos muy heterogéneos, fue muy difundido. La obra de Javelli fue impresa, sobre todo, después de su muerte, y conoció un gran éxito a lo largo del siglo XVI, hasta el punto que, junto con Cayetano, representó el “tomismo italiano” por excelencia.

2.6.2. Francisco de Vitoria y la “Escuela de Salamanca”

Pese a que en Salamanca había un “humus” tomista desde finales del siglo XV, el llamado “tomismo salmantino” llegó desde París, acrisolado en el fragor de la disputa de la teología de las tres vías. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, ambos dominicos, llegaron a Salamanca sin haber estudiado allí, sino que importaron su propia comprensión de las doctrinas del Aquinate, aprendida de maestros muy variados, que acogía con benevolencia algunas soluciones nominalistas, y mantenía una postura comprensiva con algunas

79 Seguimos a C. A. Andersen, “Javelli and the Reception of the Scotist System of Distinctions in Renaissance Thomism”, en T. De Robertis – L. Burzelli (eds.), *Chrysostomo Javelli. Pagan Philosophy and Christian Thought in the Renaissance*, pp. 143-170.

80 C. Iavellus, *Totius rationalis, naturalis, divinae ac moralis philosophiae compendium*, Vol. I, Lyons, apud haeredes Iacobi Iunctae, 1568, pp. 892-893.

81 En este tema, Javelli tuvo algunos seguidores entre los propios dominicos, que conciliaron a Escoto con Tomás. Véase A. Tropa, “Early Modern Scotists and Thomists on the Question on the Intellect’s First and Adequate Object (15th-17th Centuries)”, *REFM*, 26 (2019), pp. 69-91.

82 C. Iavellus, *Super tres libros Arist. De anima quaestiones subtilissimae*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1555, p. 181.

ideas del humanismo. El tomismo vitoriano, como el de toda la “Escuela” salmantina, bajo de la autoridad de Tomás de Aquino, dio entrada también a otras doctrinas eclécticas⁸³.

a) Francisco de Vitoria

Vitoria (1483-1546) implantó en Salamanca *de facto* lo que sucedía en otros puntos de Europa: la enseñanza de la teología a partir de la *S. Th.* Lo más relevante es que, al tiempo que la *S. Th.* se afianzaba, decaía en similar proporción el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo⁸⁴. El tomismo de Vitoria estaba atravesado por un profundo humanismo, que le llevó a ir más allá del Aquinate al tratar, por ejemplo, acerca de los problemas de la conquista de América, al tiempo que ello no le hizo perder de vista una comprensión global y unitaria de la teología. Hay que pensar que el emperador Carlos V consultó una y otra vez el parecer de los teólogos en cuestiones jurídicas y políticas, de manera que poco a poco la teología se fue infiltrando en cuestiones legales y canónicas, en el nacimiento de lo que sería la “teología jurídica”.

Vitoria, pese a ser el teólogo más consultado y reputado de su tiempo en Castilla, era –ante todo– un pensador que, desde el tomismo, había asumido las críticas a la escolástica. La solución, a su entender, era repensar el estatus de la teología como “ciencia” y extraer todas las consecuencias posibles, en todos los órdenes del saber⁸⁵. Esa fue la misión de buena parte de la teología hispana durante el siglo XVI.

La idea más importante, comentando la *S. Th.* I, q. 1., era que la teología no tenía límites⁸⁶: en tanto que ciencia de las ciencias, debía ocuparse también de todos los saberes, pues debían estar de acuerdo con la Revelación y con la

83 D. Ferraro, “L’uso delle *auctoritates* nella Seconda Scolastica”, en G. Canziani – Y. C. Zarka (ed.), *L’interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 83-101.

84 L. Lanza – M. Toste, “The Sentences in Sixteenth-Century Iberian Scholasticism”, en P. W. Rosemann (ed.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Vol. 3, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 416-503.

85 Seguimos a S. Langella, *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos*, Salamanca, San Esteban, 2013.

86 I. Delgado Jara, “Manuscritos de las reportaciones de los Comentarios a la *Prima Pars* de Francisco de Vitoria”, *Helmantica*, 192 (2013), pp. 265-288: “Sacra theologia non habet limites vltra quos non possit homo aut non expediat homini progredi sicut quaecumque humana doctrina”. La cita está en la p. 276.

razón, de la cual el ser humano –por su especial dignidad como *imago Dei*– estaba dotado. Por esa razón, para Vitoria, “el oficio del teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia parecen ajenos a su profesión⁸⁷”.

La teología como “ciencia” no solo se ocupó de los temas dogmáticos⁸⁸ y sacramentales⁸⁹, sino especialmente de la moral y las cuestiones prácticas. El descubrimiento de América hizo que Vitoria se planteara –desde la teología– el problema de la dignidad de la persona⁹⁰. En *De indis*⁹¹, partiendo desde el derecho a la predicación del Evangelio, examinó los títulos justos e injustos de la Conquista de América y el derecho de guerra (*bellum iustum*)⁹². Afirmó que los indios no eran seres inferiores, sino que poseían idénticos derechos que los demás seres humanos, al tiempo que eran dueños de sus tierras y bienes. Con ello se examinaba la comunidad internacional y se ponían las bases del moderno *ius gentium*, pues empezó a estudiar la comunidad humana en un sentido cosmopolita, más allá de los derechos nacionales; trató a los pueblos y a las naciones en un régimen de igualdad ante Dios, y comenzó a reflexionar acerca de los derechos de conquista, la evangelización y la protección de los inocentes⁹³, cuestiones no exentas de riesgos y polémica, como había sostenido su correligionario Domingo de las Casas (†1539).

87 F. de Vitoria, “De potestate civili”, en *Obras de Francisco de Vitoria, Relecciones teológicas*, Madrid, BAC, 1960, p. 150: “Officium ac munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto”.

88 Como, por ejemplo, la demostración de la existencia de Dios, M. Mantovani, *An Deus sit: (Summa Theologiae 1., q.2): los comentarios de la ‘primera Escuela’ de Salamanca*, Salamanca, Editorial San Esteban, Salamanca, 2007.

89 D. Borobio, *El sacramento de la penitencia en la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo Soto*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006; D. Borobio, *Sacramentos en general: bautismo y confirmación en la Escuela de Salamanca: Fco. Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007.

90 F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria: filosofía política e indio americano*, Barcelona-México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

91 F. de Vitoria, “De indis recenter inventis relectio prior / De los indios”, en *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*, pp. 641-726.

92 Á. Aparisi Miralles, *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*, Granada, Comares, 2007.

93 Seguimos a A. Wagner, “International Law”, en CSS, pp. 413-431.

La labor más conocida de Vitoria fue adentrarse no solo en la antropología, sino también en toda una serie de cuestiones sobre el derecho y la economía. A partir de Santo Tomás, desarrollando determinadas *quaestiones* de la *S. Th.*, no solamente se concentró en el fundamento de la ley natural o de la justicia⁹⁴, sino que descendió a temas como el dominio, el precio justo, el comercio, la usura..., en tanto que podían ser susceptibles de análisis teológico⁹⁵. La “ciencia divina”, con ello, entraba en cuestiones jurídico-canónicas y se elaboraba una teología jurídica, que sustraía a legistas y canonistas las decisiones fundamentales en temas que antes apenas eran tocados por los teólogos: contratos, restituciones, seguros..., que, como veremos, fueron cultivados con profusión de detalle por los escolásticos hasta mediados del siglo XVII.

b) Domingo de Soto

El magisterio de Vitoria, quien solamente dejó textos manuscritos, fue complementado y consolidado por Domingo de Soto (1494-1560)⁹⁶, que había estudiado en Alcalá y en París. Personalidad singular, brillante y llena de matices, destacó tanto en su faceta de filósofo como en la de teólogo. Publicó textos de carácter filosófico, que tuvieron gran difusión (son especialmente importantes sus opiniones sobre la física⁹⁷, en particular sobre el movimiento *uniformiter difformis*⁹⁸, que se adelantó a algunas ideas de Galileo).

Soto había interiorizado muy bien las críticas humanistas (como puede

94 Sobre este tema, J. Cruz Cruz, “La presencia de la ley natural en el *ius gentium* según Francisco de Vitoria”, en J. Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos: Lecturas sobre Santo Tomás*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2007, pp. 9-22.; S. Langgella, *Teologia e legge naturale: studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria*, Genova, G. Brigati, 2007.

95 Véase A. Guzmán Brito, *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*, Madrid, Iustel, 2009; M. I. Zorroza, “Supuestos antropológicos en el tratamiento de la usura según Francisco de Vitoria”, *Cultura Económica*, 86 (2013), pp. 19-29; S. Contreras, “La recepción de la doctrina tomista de la determinación del derecho en la segunda Escolástica”, *RFC*, 45 (2013), pp. 113-146; J. L. Cendejas, “Justicia, mercado y precio en Francisco de Vitoria”, *Revista Empresa y Humanismo*, 21/2 (2018), pp. 9-38.

96 Seguimos a V. Muñoz Delgado, *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, Madrid, CSIC, 1980.

97 Utilizamos la edición: D. Sotus, *Super octo libros Physicorum Aristotelis subtilissimae quaestiones*, Venetiis, apud Franciscum Zilettum, 1582.

98 Véase S. di Liso, *Domingo de Soto. Dalla logica alla scienza*, Bari, Levante Editori, 2000.

verse a partir de sus alusiones a Cicerón⁹⁹, de quien tomó la definición de dialéctica): en el proemio de sus *Summulae*¹⁰⁰, se quejaba amargamente de la enseñanza de la lógica en Salamanca, y se mostraba abierto a ciertas ideas ockhamistas y escotistas, así como establecía un diálogo con los “*sumulistae Moderni*”. Sin embargo, al mismo tiempo, fue uno de los primeros en recuperar el carácter “racional” de la lógica, frente a la vertiente más sermocional, que había imperado en la lógica terminista. Con Soto se inició una manera novedosa de interpretar la lógica, que había depurado muchos excesos de la tradición medieval, y los había pasado por el cedazo humanista, aunque sin perder el fundamento *in re*¹⁰¹.

Más adelante aludiremos a su importante papel en el Concilio de Trento. Cabe señalar aquí que los temas en los que Soto marcó una mayor impronta fueron la teología de la justificación, los sacramentos y, sobre todo, la teología jurídica¹⁰², a los que nos referiremos después.

3. *La segunda etapa: 1545-1563*

En la década de 1530 habían fallecido el cardenal Cayetano, Erasmo, Javelli y Lefèvre d'Étaples. La Compañía de Jesús, fundada en París en 1534, recibió la aprobación papal en 1540. En 1543, el filósofo Petrus Ramus (1515-1572), haciendo gala de un espíritu antiaristotélico¹⁰³, publicó *Aristotelicae animadversiones y Dialecticae institutiones*¹⁰⁴. Sus obras, condenadas por la Facultad de Teología de la Sorbona, fueron una ácida protesta contra la lectura que había hecho la escolástica tardomedieval de Aristóteles. Los jesuitas

99 W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, I: 1540-1640, Vol. 1, pp. 329-330.

100 D. Sotus, *Summularum*, Salmanticae, excudebat Andreas à Portonariis, 1554.

101 Para M. Beuchot, “La doctrina tomista clásica: sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás”, *Crítica*, 12 (1980), pp. 39-60, Soto fue un gran sistematizador de la “semiótica tomista”, que continuaron otros maestros salmantinos.

102 Sobre el papel de Soto en la fundación de la “Escuela de Salamanca”, véase J. Brufau Prats, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989; y M. Scattola, “Domingo de Soto e la fondazione della Scuola di Salamanca”, *Veritas*, 54 (2009), pp. 52-70.

103 Véase C. Vasoli, “La prima polemica antiaristotelica di Pietro Ramo”, en K. Meerhoff – J.-C. Moisan (eds.), *Autour de Ramus: Le Combat*, Paris, Honoré Champion, 2005, pp. 47-105.

104 P. Ramus, *Aristotelicae Animadversiones*, Parisiis, excudebat Iacobus Bogardus, 1543; P. Ramus, *Dialecticae institutiones*, Parisiis, excudebat Iacobus Bogardus, 1543.

lograron colocar las obras de Ramus en el Índice, si bien, gracias al apoyo que el rey dispensaba a los humanistas, el pensador francés siguió por las sendas del antiaristotelismo, vindicando una vuelta a Cicerón.

El Concilio de Trento supuso un cambio de rumbo definitivo para la filosofía y la teología católica. En su etapa inicial, fallecieron tanto Vitoria como Lutero. Quedaron sus discípulos y continuadores. Si, en 1545, la ruptura entre escolástica y humanismo parecía inevitable, lo mismo sucedía entre los católicos y los disidentes reformados. En 1563, la escolástica salió completamente reforzada de las aulas tridentinas y el humanismo cristiano fue postergado. Asimismo, la escisión de la cristiandad fue una realidad irreversible¹⁰⁵.

Frente a la oposición de Lutero a la escolástica, algunos reformadores no dejaron de apreciar a ciertos autores y escuelas. Melanchthon fue un comentarista agudo de Aristóteles, cuya filosofía valoró siempre. Martin Bucer (1491-1551) empezó a distinguir entre los *scholastici saniores*¹⁰⁶ y los que no lo eran. Juan Calvino (1509-1564) y algunos de sus seguidores (Vermigli, Zanchi...) usaron esa expresión y, por lo general, incluyeron a Tomás de Aquino entre los *saniores* y excluyeron a Escoto¹⁰⁷. Empezó, con ello, una recuperación selectiva de la escolástica, que fue más intensa a partir de 1560.

En el ámbito católico, los rasgos que –a nuestro entender– marcaron la etapa que estudiamos son seis: 1) el debate acerca de la filosofía aristotélica, 2) la apuesta por la teología escolástica en Trento, 3) la difusión del tomismo salmantino, 4) la enseñanza en el Colegio Romano de la Compañía de Jesús, 5) el carácter tomista de los decretos tridentinos, y 6) la crisis de las otras manifestaciones de la teología.

3.1. El debate acerca de la filosofía aristotélica

Contra el luteranismo y frente a ciertos autores humanistas, enemigos de Aristóteles, en la mayoría de universidades y colegios católicos se robusteció la filosofía del Estagirita, aunque, a veces, en concordancia con Platón. Cabe señalar que, en esta etapa, se asistió al desvanecimiento del nominalismo ló-

105 Seguimos básicamente las tesis clásicas de H. Jedin, “Origen y penetración de la Reforma Católica hasta 1563”, en H. Jedin (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo V, Barcelona, Herder, 1972, pp. 594-679, especialmente pp. 639-679.

106 M. Bucerus, *Defensio adversus axioma catholicum id est criminationem Roberti episcopi Abrincensis...*, Argentorati, per Matthiam Apiarium, 1534, s.f.

107 Seguimos a D. S. Sytsma, “Sixteenth-Century Reformed Reception of Aquinas”, *OHRA*, pp. 121-143.

gico, y a la búsqueda de una mayor fidelidad textual a Aristóteles, junto con una revitalización de la metafísica.

En Italia, el influjo del humanismo era evidente. Hubo un movimiento, encabezado por Alessandro Piccolomini (1508-1579), para intentar traducir las obras de Aristóteles y Platón al italiano, con la voluntad de acercarlas a un público más amplio. De hecho, la labor de las academias dio fruto y surgieron personajes como Girolamo Cardano (1501-1576), un *uomo universale*, capaz de hacer contribuciones en filosofía, medicina, matemáticas o ciencias ocultas, de carácter enciclopedista¹⁰⁸, con nuevos hallazgos, que no solo pusieron en duda el saber tradicional, sino que suscitaron fuertes debates. En el seno de la escolástica, se siguió imprimiendo la obra de Javelli, que conectaba a Aristóteles con Platón. Sebastián Fox Morcillo (c. 1526 - c. 1558) buscaba también la concordancia entre el Estagirita y su maestro¹⁰⁹, síntesis que, tras la finalización del Concilio de Trento, entró en declive en buena parte de Europa, si bien siguió durante un tiempo en Italia.

En la Universidad de Alcalá tuvo un gran éxito la obra de Gaspar Cardillo de Villalpando (1527-1581), que se enfrentó a Ramus y Vives, al distinguir la lógica de la dialéctica¹¹⁰. Su aportación principal fue una lectura aristotélica a partir de las fuentes¹¹¹, que luego intentaron –con mejores recursos y resultados, como veremos– los Conimbricenses. En todo caso, la obra de Cardillo de Villalpando tuvo una poderosa influencia hasta bien entrado el siglo XVII.

En esta etapa empezó la crisis de la “medicina escolástica” y de la astronomía, gracias a la publicación de dos obras en 1543¹¹²: por un lado, *De humani corporis fabrica*¹¹³ de Andrés Vesalio (1514-1564), en la que, mediante la disección, presentó una visión anatómica del cuerpo humano y refutó buena parte de la visión aristotélico-galénica; por otro, *De revolutionibus orbium*

108 H. Cardanus, *De subtilitate libri XXI*, Lugduni, apud Gulielmum Rouillium, 1550.

109 S. Foxius Morzillius, *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione libri V*, Lovanii, apud Petrum Colonaum, 1554.

110 G. Cardillus Villalpandaeus, *Summa summularum*, Compluti, ex officina Ioannis Brocarii, 1557.

111 V. Muñoz Delgado, “Cardillo de Villalpando y la lógica renacentista en Alcalá”, *Estudios*, 21 (1971), pp. 511-555, subraya los aciertos y los límites de su propuesta.

112 Véase P. Dear, *Revolutionizing the Sciences-European Knowledge and Its Ambitions, 1500-1700*, Princeton, Princeton University Press, 2009, especialmente pp. 36-39.

113 A. Vesalius, *De humani corporis fabrica libri septem*, Basileae, ex officina Ioannis Oporini, 1543.

*coelestium*¹¹⁴, de Nicolás Copérnico (1473-1543), en la cual ponía las bases de la revolución cosmológica, que se llevó a cabo a partir de entonces, con las contribuciones de Tycho Brahe (1546-1601), Johannes Kepler (1571-1630)...

La unidad del aristotelismo medieval, cada vez más cuestionada, empezaba a resquebrajarse¹¹⁵. Tanto Vesalio como Copérnico eran católicos, como fueron también muchos científicos de la época. Sin embargo, así como la Iglesia católica cada vez se aferró con mayor insistencia al aristotelismo y puso trabas a sus críticos, en las latitudes reformadas, el aristotelismo fue discutido con mayor facilidad, de modo que pronto surgieron nuevas hipótesis. El desarrollo de estas no fue, ni mucho menos, un camino lineal, sino que se introdujeron doctrinas herméticas, mágicas y alquímicas tanto en medicina, como en astronomía y filosofía natural. De hecho, la “revolución científica”, en su voluntad de alejarse de Aristóteles, surgió de diversos paradigmas que iban desde la observación empírica hasta las ideas de Paracelso (1493-1541), basadas en el misticismo, la alquimia y la astrología, que fueron muy influyentes hasta la segunda mitad del siglo XVII¹¹⁶.

3.2. La apuesta por la teología escolástica en Trento

El debate sobre el humanismo y la escolástica fue un punto fuerte de discusión en Trento. En las primeras sesiones del Concilio, se puso de manifiesto la existencia de dos facciones: una, mayoritariamente italiana, que defendía, ante todo, la teología humanística, y otra, que aglutinaba a teólogos hispanos, germánicos y de otras procedencias, que vindicaba la teología escolástica. En la Sesión IV, de 8 de abril de 1546, se aprobó que se empleara la Vulgata para las lecciones y disputas escolásticas¹¹⁷. Con ello, empezó a decaer el estudio en las universidades, colegios y conventos de la Biblia en su lengua original. En cambio, se aprobó el Decreto *Super lectione et praedicatione*, en la Sesión V, del 17 de junio de 1546, en el que se ordenó que se establecieran cátedras de

114 N. Copernicus, *De revolutionibus orbium coelestium libri VI*, Norimbergae, apud Ioh. Petreium, 1543.

115 L. Bianchi, “‘Aristotele fu un uomo e poté errare’: sulle origini medievali della critica al ‘principio di autorità’”, en L. Bianchi, *Studi sull’aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 101-124.

116 S. Shapin, *La revolución científica: una interpretación alternativa*, Barcelona, Paidós, 2000.

117 *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna, Istituto per le scienze religiose, 1973, p. 664.

Biblia en catedrales, colegiatas, monasterios y conventos. En cuanto a las universidades, mandó que fueran instituidas las cátedras donde no las hubiera, y que se recuperaran las ya existentes, si estaban abandonadas¹¹⁸.

La batalla, sin embargo, estaba en dilucidar si la base de la teología tenía que ser prevalentemente la humanística o la escolástica: los humanistas rechazaban el método argumentativo de la escolástica, elaborado a partir de la especulación y la deducción teológica, y vindicaban el método crítico-filológico, con gran énfasis en el estudio de las lenguas bíblicas.

Cabe destacar la intervención de Domingo de Soto ante los Padres conciliares, el 20 de mayo de 1546, que, al parecer, sirvió de prefacio a su obra *De natura et gratia*, publicada en Venecia en 1547¹¹⁹. Soto hizo una defensa apasionada de la teología escolástica, uniendo de nuevo la crítica a humanistas y luteranos: aunque las reivindicaciones de unos y otros fueran distintas, “a Soto le interesaba cargar la mano y unir a luteranos y humanistas en el mismo *saco* para dar así mayor fuerza a su argumentación¹²⁰”. Pese a conocer muy bien las aportaciones del humanismo, Soto decidió prescindir de ellas, sacrificando las contribuciones que se habían llevado a cabo en la exégesis y la filología humanista. Se trataba de una solución radical, sin contemplaciones, propia de una encrucijada, en la que era necesario cerrar filas e instituir unos patrones claros. Desde 1547, hallamos un blindaje definitivo del método escolástico en los escritos de Soto, junto con una vocación apologética. Soto escribía, al mismo tiempo, para los Padres conciliares y para los reformados, marcando el camino de los primeros, y recalando los errores de los segundos: con ello, contribuyó a la reivindicación de la escolástica, que no fue aceptada de inmediato en los términos propuestos por el dominico, si bien se reveló un instrumento útil a lo largo de las sesiones conciliares y, al final, terminó convenciendo por sus ventajas expositivas a la hora de clarificar los principales problemas dogmáticos.

Pronto esa misma argumentación fue repetida en las universidades, como puede verse, por ejemplo, en la defensa de la escolástica que hizo Girolamo Vielmi (1519-1582), catedrático de Santo Tomás en la Universidad de Padua, en 1554¹²¹.

118 *Ibidem*, p. 667.

119 D. Sotus, *De natura et gratia*, Venetiis, apud Iuntas, 1547.

120 J. Belda Plans, “Domingo de Soto y la defensa de la Teología escolástica en Trento”, *ST*, 27/2 (1995), pp. 423-458. La cita está en la p. 433.

121 A. Poppi, “Una difesa della teologia scolastica contro gli erasmiani: la prolusione

3.3. La difusión del tomismo salmantino

Frente al tomismo italiano, que con la muerte del cardenal Cayetano y de Javelli no había encontrado figuras de la misma talla, se produjo la eclosión del tomismo salmantino, lo que se ha venido denominando la “Escuela de Salamanca”, que marcó decididamente la orientación en el estudio de la teología de las universidades hispánicas hasta finales del siglo XVII, y tuvo una amplia incidencia en todo el orbe.

3.3.1. Los discípulos de Vitoria

La renovación del tomismo pasaba por el control de los dominicos de las principales cátedras universitarias de Castilla. Pronto, gracias a su influencia y sentido de la organización, dominaron no solamente las de Salamanca, Alcalá, Valladolid y Sigüenza, sino que fueron los paladines de la expansión de estas doctrinas hacia América. Los agustinos hispanos, como veremos, se comprometieron asimismo con el tomismo y difundieron las doctrinas del Aquinate a partir del magisterio de Vitoria y Soto¹²².

Los pareceres teológicos y las *relectiones* de Vitoria habían abierto una senda que fue continuada no solo desde las aulas salmantinas, sino en las diferentes universidades, bajo el ascendiente tomista. Entre ellas, cabe incluir la propia Universidad de México, que inició sus cursos con el magisterio del agustino Alonso de la Vera Cruz (1507-1584), quien editó allí sus lecciones de filosofía aristotélica, que tuvieron una honda influencia¹²³. En ellas mostró interés por las cuestiones prácticas y un regreso a los textos de Aristóteles. Siguiendo el modelo de Vitoria, escribió la relección *De dominio infidelium et justo bello*¹²⁴.

Los discípulos de Vitoria expandieron su método en otras universidades: por ejemplo, Martín de Ledesma (1509-1574), dominico, enseñó la *S. Th.* a

di Girolamo Vielmi al corso di teologia in via Thomae (1554)”, en *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento*, pp. 69-86.

122 D. Gutiérrez, “Del origen y carácter de la Escuela teológica Hispano-Agustiniana de los siglos XVI y XVII”, *CD*, 153 (1941), pp. 227-255, especialmente pp. 245-255.

123 Seguimos a J. L. Egío, *El siglo de la experiencia: estrategias de traducción de conocimiento normativo en los albores de la Nueva España*, Madrid, Dykinson, 2022, cap. 2.

124 A. de la Vera Cruz, *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, edición crítica, traducción y notas de Roberto Heredia Correa, México, UNAM, 2007.

partir de los apuntes de Vitoria en la cátedra de Vísperas de la Universidad de Coímbra, mientras que Bartolomé de Torres (1512-1568)¹²⁵, presbítero secular, hizo lo propio en la Universidad de Sigüenza¹²⁶, al comentar el misterio de la Trinidad¹²⁷.

En el ámbito del método teológico, como hemos apuntado antes, Vitoria se concentró en el análisis de la teología como ciencia y en extraer consecuencias de ello. Sin embargo, a la vista de los debates tridentinos, sobre todo, hacía falta un estudio sistemático del método en teología, a fin de integrar las reivindicaciones de los humanistas, y de conjugar el estudio de la teología positiva (la Biblia, los Santos Padres, los concilios...), la escolástica y los saberes profanos¹²⁸.

3.3.2. *De Locis Theologicis*, de Melchor Cano

La obra más importante, y que cierra esta etapa, es *De Locis Theologicis*, del dominico Melchor Cano (1509-1560), publicada póstumamente en 1563¹²⁹. En un latín ciceroniano, y haciendo gala de una apertura excepcional a los saberes sacros y profanos, Cano escribió no solamente para los padres conciliares, sino para los reformados, que trabajaban a partir de los *loci* de Melanchthon. Cano enumeró diez *loci*, de los cuales siete eran propios de la teología: 1) la Sagrada Escritura, 2) las tradiciones apostólicas, 3) la Iglesia universal, 4) los Concilios de la Iglesia, 5) el magisterio papal, 6) los Padres de la Iglesia y 7) la obra de los teólogos y canonistas; mientras que tres eran ajenos: 8) la razón natural, 9) la filosofía y el derecho civil, y 10) la historia y la tradición humana.

Esta obra, paradójicamente, tuvo mucha más influencia fuera de la Penín-

125 E. Llamas Martínez, *Bartolomé de Torres. Teólogo y Obispo de Canarias*, Madrid, CSIC, 1979, pp. 432-434, muestra que era un tomista firme, aunque abierto a algunas soluciones escotistas y nominalistas, y muy influyente en la escolástica posterior, especialmente en Vázquez.

126 L. Lanza – M. Toste, “The Commentary tradition on the ‘Summa Theologiae’”, pp. 16-17.

127 B. Torres, *Commentaria in decem et septem quaestiones primae partis Sancti Thomae de ineffabili Trinitatis mysterio, ubi disputantur triginta tres distinctiones primi Magistri sententiarum*, Compluti, excudebat Andreas de Angulo, 1567.

128 A. Lang, “Theologische Erkenntnis und Methodenlehre”, *LThK*, Vol. 3 (1959), pp. 1003-1012.

129 M. Canus, *De locis theologicis libri duodecim*, Salmanticae, excudebat Mathias Gastius, 1563.

sula Ibérica que en ella. El programa de Cano tuvo un ascendiente desigual. Fue desechado por buena parte del tomismo salmantino, y la renovación de la escolástica que se contenía en él fue abortada: quedó simplemente el recurso a las autoridades, de modo que la renovación bíblica y positiva no se mantuvo, y los teólogos prefirieron disputar entre ellos antes que atender a los *loci*. En Europa Central y en Italia, la obra fue mejor recibida y reimpressa en numerosas ocasiones. Incluso se escribieron lecciones sobre ella, como hizo, por ejemplo, el dominico florentino Serafino Razzi (1531-1613)¹³⁰. Esta obra de Cano, como veremos, tardó en ser asimilada, aunque llegó a tener una influencia duradera hasta los siglos XVIII y XIX.

3.4. San Ignacio y la enseñanza en el Colegio Romano de la Compañía de Jesús

Junto con el tomismo de la “Escuela de Salamanca”, debemos estudiar la otra gran corriente intelectual de esta época: el pensamiento jesuítico. La Compañía de Jesús adquirió una rápida notoriedad, gracias a la preparación intelectual de sus miembros y a un espíritu de renovación, que compatibilizaban con una adhesión inquebrantable a la cátedra de Pedro. Su intervención en Trento, como veremos, estuvo marcada por polémica, pues participaron muy activamente en los debates, se enfrentaron a ciertas corrientes más conciliadoras y transigentes, e influyeron de modo extraordinario en el resultado final.

Debe tenerse en cuenta que el pensamiento jesuita estaba atravesado por la teología de San Ignacio, quien, en sus *Ejercicios espirituales*, se refirió a hacerse “indiferente” como cuna y condición de posibilidad de la libertad. Hacerse “indiferente” era la capacidad de desprenderse o desapegarse de las cosas, de las personas o de las experiencias, hasta el punto de que estas pudieran ser acogidas o soslayadas, según ayudaran o no al hombre a “alabar, reverenciar y servir a Dios¹³¹”. Para Ignacio, no debía hablarse de la gracia como cortapisa de la libertad humana, sino que esta era una capacidad para crecer en relación con Dios y participar en su obra redentora. Hacerse “indiferente”,

¹³⁰ S. Ractius, *De locis theologicis praelectiones quibus reuerendissimi domini Melchioris Cano...*, Perusiae, typis Vincentii Columbarii, 1603.

¹³¹ [Ignatius], *Exercitia spiritualia*, [Roma, apud Antonium Bladum], 1548, principium sive fundamentum, s.f.: “Creatus est homo ad hunc finem, ut Dominum Deum suum laudet, ac revereatur eique serviens tandem salvus fiat”.

así pues, era conceder una importancia capital a la libertad humana para la apertura radical a las exigencias de la voluntad de Dios¹³². Por lo tanto, los jesuitas no pusieron tanto el énfasis en la gracia de Dios para salvar al hombre, cuanto en la capacidad (la libertad) de este de “preferir” directamente a Dios y cooperar con su plan salvífico.

Ignacio de Loyola, que había conocido la pluralidad de vías especialmente en Alcalá y en París, se decantó pronto por el aristotelismo, en filosofía, y por el tomismo, en teología. Sin embargo, aunque estas directrices pasaron, años después, a la *Ratio studiorum*, el aristotelismo y el tomismo de los jesuitas siempre fue *sui generis*, pues estaba orientado por las ideas teológicas de San Ignacio. Hubo muchos debates en el seno de la Compañía, como veremos, acerca si estas preferencias eran imperativas (que ordenaban, por lo tanto, un seguimiento estricto de Aristóteles y del Aquinate) o si eran una mera orientación. La mayoría de los jesuitas siguió la segunda interpretación y podemos hablar –con Lohr– de un “aristotelismo jesuita¹³³”, que también había absorbido funcionalmente muchas ideas del humanismo¹³⁴.

Asimismo, en la obra de San Ignacio había reflexiones espirituales, que sirvieron para pensar de forma diferente algunos de los grandes temas de la teología, como, por ejemplo, la Trinidad. La teología trinitaria de los diversos autores jesuitas tuvo no solo influencia entre los escolásticos católicos, sino también entre los reformados¹³⁵.

Hay que pensar que, aunque la Compañía se hubiera fundado en París, muchos de sus primeros miembros eran hispanos. De hecho, pronto los jesuitas establecieron colegios en las principales ciudades universitarias de las Coronas de Castilla, Aragón y Portugal, al tiempo que seguían su expansión por toda Europa. Por voluntad de San Ignacio, en 1551, se creó en Roma un Colegio en el que tenían que enseñar las mentes más preparadas¹³⁶. Cierta-

132 S. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio: Historia y análisis*, Bilbao, Mensajero-Sal Terrae, 2009, p. 117.

133 C. Lohr, “Jesuit Aristotelianism and sixteenth-century metaphysics”, en H. G. Fletcher III – M. B. Schulte (ed.), *Paradosis: studies in memory of Edwin A. Quain*, New York, Fordham University Press, 1976, pp. 203-220.

134 Seguimos a P. R. Blum, *Studies on Early Modern Aristotelianism*, cap. 2.

135 Véase U. L. Lehner, “Trinitarian Thought in the Early Modern Era”, en G. Emery – M. Levering (eds.), *Oxford Handbook of Trinitarian Theology*, Oxford, OUP, 2011, pp. 240-253.

136 Véase R. García Villoslada, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio alla soppressione della Compagnia di Gesù*, Roma, Università Gregoriana, 1954.

mente, allí sentaron cátedra los principales maestros de la Compañía, que fueron coetáneos estrictos: Gabriel Vázquez, Gregorio de Valencia, Francisco Suárez...

El interés por el método teológico llevó a San Ignacio y a sus adláteres a plantear una estructura nueva para el Colegio Romano: habría cinco cátedras¹³⁷, de las cuales dos serían de teología escolástica (Prima y Vísperas), una de Sagrada Escritura, una de casos de conciencia y otra de controversias. La orientación es muy clara: una preferencia de la escolástica sobre la Biblia, y una teología muy orientada hacia la moral y la apologética contra los reformados. El derecho canónico tuvo poca importancia para los primeros jesuitas, que se concentraron en las artes liberales, la filosofía, y la teología: los cánones empezaron a ser enseñados en el siglo XVII en las universidades germánicas y solo se introdujeron en el Colegio Romano en 1695¹³⁸.

La influencia del tomismo salmantino se dejó sentir desde un inicio en el Colegio Romano, pues casi todos los profesores habían sido educados en la Universidad de Salamanca. Francisco de Toledo (1532-1596) y Juan Maldonado (1533-1583) habían sido discípulos de Domingo de Soto y transfirieron su experiencia salmantina al Colegio Romano, que pronto devino un centro de referencia, tanto para la filosofía como para la teología, pues, por ejemplo, la *Introductio in dialecticam Aristotelis*¹³⁹ de Toledo fue muy difundida y alcanzó más de veinte ediciones: en ella, se seguía la síntesis entre humanismo y escolástica de Soto, si bien recogía y cribaba la tradición lógica medieval¹⁴⁰. Por su factura, la obra filosófica y teológica de Toledo, como veremos, fue la primera base estandarizada del pensamiento escolar de la Compañía¹⁴¹.

Luego, los maestros jesuitas fueron buscando una fisonomía propia, que dio lugar al nacimiento de diversas “escuelas” en el seno mismo de la Compañía, cuyos principales exponentes (Molina, Vázquez y Suárez) enseñaron en el último tercio del siglo XVI.

137 C. Pozo, “La Facoltà di Teologia del Collegio Romano nel XVI secolo”, *Archivum historiae pontificiae*, 29 (1991), pp. 17-32.

138 E. Olivares, “Derecho canónico”, *DHCI*, II, pp. 1090-1093.

139 F. Toletus, *Introductio in dialecticam Aristotelis*, Romae, in officina Vincentii Lucchrini, 1561.

140 W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, I: 1540-1640, Vol. 1, pp. 382-385.

141 A. Tropa, “Francisco de Toledo: Setting a Standard for Jesuit Philosophy”, en C. Casalini (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Leiden, Brill, 2019, pp. 251-269.

3.5. El tomismo en el Concilio de Trento

La historiografía, especialmente desde el siglo XIX, ha planteado una lectura “tomista” del Concilio de Trento: parecía que, para la redacción de los decretos tridentinos, se tuvo únicamente en cuenta la obra de Santo Tomás¹⁴². Es cierto que, visto en perspectiva global, la forma definitiva tenía un inequívoco regusto tomista, muy perceptible, al decir de Manser, en lo tocante a la justificación, a la gracia y al mérito (sesión VI), a los sacramentos, en general, al bautismo y a la confirmación (sesión VII), a la eucaristía (sesión XIII), a la penitencia (sesión XIV), y al estudiar el valor sacrificial de la misa (sesión XXII) y el sacramento del matrimonio (sesión XXIV).

Sin embargo, el propio Manser observó que “la conformidad doctrinal de los decretos y cánones del Sínodo tridentino con Tomás no ha sido hasta ahora demostrada total y detalladamente¹⁴³”. Los trabajos de Heynck¹⁴⁴ mostraron que los decretos fueron redactados de forma que tampoco resultaran molestos a los escotistas y que, en algunos extremos, los defensores de Escoto lograron algunas modificaciones importantes: en concreto, la certeza del estado de gracia, la justificación por la penitencia, la relación entre la *fides infusa* y la *fides acquisita*, así como la necesidad de la *acceptatio* divina. En todo caso, Heynck¹⁴⁵, subrayó que: 1) la división de la orden franciscana impidió que hubiera unidad en las decisiones, 2) que los conventuales (todos ellos italianos), encabezados por su General, Bonaventura Pio de Costacciaro, se mostraron mucho más cercanos a Escoto que los observantes, y 3) que los principales observantes españoles, como Andrés de Vega (1498-1549) y Alfonso de Castro (1495-1558), mantuvieron una actitud más libre con respecto a las doctrinas escotistas.

Alfonso de Castro, brillante polemista y apologeta, fue el teólogo franciscano hispano más relevante en Trento. Pese al espíritu franciscano que surca sus escritos, fue un autor ecléctico, abierto a influencias escolásticas y humanistas¹⁴⁶, preocupado no solo por el problema de la justa punición de los

142 R. Cessario, “Sixteenth-Century Reception of Aquinas by the Council of Trent and Its Main Authors”, en *OHRA*, pp. 159-172.

143 G. Manser, *La esencia del tomismo*, Madrid, CSIC, 1947, p. 63.

144 V. Heynck, “Der Einfluss des Skotismus auf dem Konzil von Trent (Bonaventura Pio da Costacciaro, O.F.M. Conv., der Führer der skotistischen Gruppe in der ersten Tagungsperiode, 1545-1547)”, en *DIDS*, pp. 259-290.

145 V. Heynck, “A controversy at the Council of Trent concerning the doctrine of Duns Scotus”, *FS*, 9/3 (1949), pp. 181-258.

146 M. Lázaro Pulido, “Alfonso de Castro, inter theologos iuriconsultissimus: De jus-

herejes, sino también por la justificación teológica del derecho penal, en su *De potestate legis poenalis, libri duo*¹⁴⁷, una de las obras más relevantes de la teología jurídica.

De hecho, la apologética –durante los años del Concilio de Trento– fue cada vez más “escolástica”, al formular *quaestiones*, tanto acerca de los textos de los reformados, como de los propios decretos conciliares. No solamente brillaron los jesuitas, como Alfonso Salmerón (1515-1585) y Diego Laínez (1512-1565), sino también otros padres conciliares, como los dominicos Ambrosio Catarino (1483-1553) y Pedro de Soto (1498-1563), el agustino Girolamo Seripando (1493-1563) o los ya citados franciscanos Alfonso de Castro y Andrés de Vega. No pocos autores decidieron unir la apologética y la escolástica bajo el manto del tomismo, como sucedió con el dominico Jean Viguier (fl. 1527-1550), profesor de la Universidad de Tolosa, autor de un manual de instituciones teológicas¹⁴⁸, que fue reimpresso en muchas ocasiones hasta el final del siglo XVI.

Solo hay que añadir que la participación de los jesuitas, pese sus desacuerdos con los dominicos, contribuyó a que la redacción final tuviera un cariz tomista. Cuatro años después de la clausura del Concilio, el 11 de abril de 1567, el dominico Michele Ghislieri, que asumió como pontífice el nombre de Pío V, proclamó Doctor de la Iglesia a Santo Tomás. Era, sin duda, la manifestación más clara de cuál era el camino que iba a seguir el pensamiento católico a partir de entonces.

3.6. La pugna de la escolástica con las otras manifestaciones de la teología

El impulso de la *devotio moderna* había encontrado eco en toda Europa. La profundización en el sujeto, la oración mental, la práctica de la penitencia... fueron rasgos de una nueva espiritualidad, que –como hemos indicado– fue canalizada por diversas vías, como el recogimiento, la descalcez...

En Castilla, los franciscanos como Francisco de Osuna (1492-1540) o Pe-

ta haereticorum punitioe, libri tres. Una introducción”, *Cauriensia*, 15 (2020), pp. 483-504.

147 A. a Castro, *De potestate legis poenalis libri duo*, Salmanticae, excudebat Andreas de Portonariis, 1550.

148 I. Viguierus, *Ad naturalem et christianam philosophiam, maxime vero ad scolasticam (quam vocant) Theologiam, Institutiones, sacrarum litararum universalium-que conciliorum autoritate, nec non Doctorum Ecclesiasticorum, praesertim D. Thomae Aquinatis eruditione confirmatae*, Parisiis, apud Guglielmum Thibout, 1550.

dro de Alcántara (1499-1562) fueron exponentes del recogimiento. Buscaban la espiritualidad renovadora, basada en la unión afectiva con Dios a partir de la oración mental, la meditación y la contemplación de la naturaleza, como un medio para ascender al Creador¹⁴⁹. Algunos de los autores espirituales más destacados fueron dominicos, como Luis de Granada (1504-1588), que completó y dio alas a la mística tomista-cayetanista¹⁵⁰, o Bartolomé Carranza (1503-1576), ambos formados en San Gregorio de Valladolid, sede en la que estudiaron destacados predicadores y escritores como, por ejemplo, Agustín Salucio (1523-1601). Entre los dominicos andaluces había triunfado la vía de la predicación, la espiritualidad y el recogimiento.

Hasta mediados del siglo XVI, existían dos perfiles entre los dominicos hispanos, si bien la vía intelectual pesó mucho más que la espiritual y catequética, algo que ya se puso de manifiesto en Capítulo General de la Orden de Predicadores de 1551, celebrado en Salamanca. Más allá de circunstancias personales, el proceso a Carranza supuso el inicio del declive de la teología espiritual y catequética como alternativa a la escolástica. Las consecuencias teológicas fueron enormes: una parte de la Orden de Predicadores, que tenía una excelente nómina de autores espirituales, quedó amputada; la vía espiritual y catequética quedó descabezada y, desde aquel momento, con el *Índice* de los libros prohibidos de la Inquisición Española de 1559, muchos teólogos y predicadores empezaron a tener encontronazos con el Santo Oficio. De nada sirvió que los *Comentarios sobre el catecismo cristiano*¹⁵¹ de Carranza fueran, pocos años después, en 1566, una de las bases del catecismo de Pío V¹⁵². La condena de Carranza era mucho más política que teológica.

La victoria de la escolástica se basó, en definitiva, en la progresiva limitación de otras formas alternativas de entender y de vivir la teología¹⁵³. La vía espiritual y catequética continuó, siempre vigilada por la Inquisición, si bien

149 Resumimos a partir de M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, Tomo II, cap. XXI.

150 Á. Huerga, “Un problema de la segunda escolástica: la oración mística”, pp. 28-37.

151 B. Carranza de Miranda, *Comentarios sobre el catechismo Christiano*, Anvers, en casa de Martin Nucio, 1558.

152 A. García Suárez, “¿El Catecismo de Bartolomé de Carranza, fuente principal del Catecismo Romano de San Pío V?”, *ST*, 2 (1970), pp. 341-423.

153 M. Lázaro Pulido, “¿Qué es la Segunda Escolástica? Modernidad y límites”, pp. 145-150, denomina “límite horizontal” de la “segunda escolástica” a la teología mística y afectiva.

fue excluida por completo del plan de estudios formativo, orientado definitivamente hacia la escolástica¹⁵⁴. En la etapa siguiente se consumó la persecución contra los biblistas hebraístas, a fin de imponer el estudio de la Vulgata y de dedicar cada vez más tiempo al estudio de la escolástica tomista, como teología por excelencia.

4. La tercera etapa: 1563-1607/1617

Los cincuenta años que, *grosso modo*, abarcan la tercera etapa son una época de discusión de cuestiones metafísico-teológicas y de publicación de obras de gran calado y trascendencia, que abrieron las puertas a nuevos temas. Se trata del último lapso en el que el catolicismo mantuvo una posición intelectual pionera, pues en el período siguiente se vio igualado, en muchos ámbitos, por el pensamiento secular y, en otros, desbordado por los nuevos hallazgos filosóficos y científicos.

Para entender mejor las transformaciones, explicamos en un primer apartado las metamorfosis en las corrientes tardomedievales, es decir, el desvanecimiento del averroísmo y del nominalismo, el desarrollo del tomismo italiano y salmantino, la recuperación del escotismo, el bonaventurismo y la escolastización del lulismo. Seguimos con las novedades que se abrieron paso, con la configuración de las tendencias en la Compañía de Jesús. El segundo apartado está dedicado al nacimiento de las nuevas disciplinas: la metafísica, la filosofía natural, la teología de la controversia, el desarrollo de los casos de conciencia y la autonomía de la moral, el origen de la mariología sistemática y el estudio de los sacramentos, la hipertrofia de la moral económica y la teología jurídica, así como de la eclesiología y la teología política. El tercer apartado está consagrado a la relación de la escolástica con la Sagrada Escritura y la mística. El último está dedicado a las dos grandes controversias: la de Miguel Bayo y la Universidad de Lovaina, y la *de auxiliis*, entre los partidarios de Molina y los de Báñez.

4.1. Las metamorfosis de las vías medievales y la escuela jesuítica

Durante esta etapa entraron definitivamente en crisis el averroísmo y el nominalismo y se inició una lenta recuperación del escotismo y el bonaven-

¹⁵⁴ Sobre la difícil relación entre ambas puede verse Á. Huerga, “Teología espiritual y teología escolástica”, *RET*, 26 (1966), pp. 3-34.

turismo. La escuela predominante fue la de Santo Tomás, con una especial difusión del tomismo salmantino. Sin embargo, más allá de autores de la talla de Medina o Báñez, lo más sobresaliente fue el apogeo de la escuela jesuítica, con la tríada de Vázquez, Molina y Suárez a la cabeza.

4.1.1. El desvanecimiento del averroísmo y del nominalismo

Uno de los rasgos más significativos de esta etapa es la caída definitiva –que ya había comenzado con el Concilio de Trento– de dos tendencias “incómodas”: una, por tratarse de la lectura aristotélica de un pensador musulmán, y la otra, por alimentar ideas que podían resultar una pendiente resbaladiza hacia la heterodoxia.

a) El averroísmo

Gracias al ambiente científico de la Universidad de Padua, el averroísmo renacentista tuvo continuidad hasta bien entrado el siglo XVI. Recordemos que no había cátedras de “filosofía averroísta”, sino profesores de filosofía que profesaban ideas averroístas y leían a Aristóteles con ese sesgo. Se trataba de una filosofía laica, orientada más hacia la medicina que hacia la teología. No hay duda de que el desarrollo de la filosofía y la teología tomista y escotista en el Véneto, marcado por un carácter controversialista, se debió en buena parte al averroísmo, una doctrina que fue objeto de exposición escolástica por parte de maestros seculares.

Es importante señalar el papel de esta corriente, una reminiscencia de los siglos anteriores, pues es la única de un autor no cristiano que se conservó hasta cierto punto –aunque nunca desde una perspectiva institucional– hasta finales del siglo XVI, y que incluso pudo infiltrarse en la filosofía posterior¹⁵⁵. El ambiente tridentino –así como la vigorización del tomismo y el escotismo en Padua– hizo que se apagara el averroísmo, así como también el alejandrismo, y que las obras de Marcantonio Zimara dejasen de imprimirse hacia 1576¹⁵⁶.

b) El nominalismo

Ya en decadencia desde el primer tercio del siglo XVI, el nominalismo fue

¹⁵⁵ Véase A. Akasoy – G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht, Springer, 2013.

¹⁵⁶ *BPV*, Pars 3, p. 23.

cultivado de forma episódica en toda Europa, aunque el Concilio de Trento –con su protección al tomismo y, muy secundariamente, al escotismo– dejó malparados a sus defensores. En buena parte de Europa, bien se impuso el tomismo, bien se siguió un sistema de cátedras en las que, partiendo del Maestro de las Sentencias, se daba cierta libertad al profesor.

En el ámbito hispánico la realidad fue mucho más peculiar, pues –como hemos visto antes– las universidades tenían cátedras de diversas opiniones, hasta el punto de que formalmente, en muchas de ellas, se fomentaba la pluralidad de vías. En Salamanca, Valladolid o Alcalá, pero también en Valencia o Barcelona había –en los Estatutos– cátedras de filosofía o teología nominal. La cátedra mayor de nominales de Alcalá, en la que se leía a Gabriel Biel, fue suprimida en 1573¹⁵⁷. Se mantuvo una cátedra menor de Biel en Coímbra¹⁵⁸. En Salamanca, Valencia, Coímbra, Alcalá o Barcelona se enseñaba formalmente a Durando¹⁵⁹, si bien estas cátedras, de nominalista solo tuvieron el “nombre”, pues –por lo general– los dominicos lograron que casi siempre en ellas se enseñara a Santo Tomás.

4.1.2. El desarrollo del tomismo

Durante esta etapa, el tomismo tuvo, sobre todo, los dos focos que hemos visto en las etapas anteriores: el italiano, que vivía de la tradición del cardenal Cayetano y de Javelli, y el salmantino, que fue exportado también a América, y que tuvo mayor repercusión.

a) El tomismo italiano

En Italia, el Ferrarense no tuvo en esta época muchos seguidores, de modo que el tomismo se desarrolló a partir de las dos escuelas de los otros grandes comentaristas dominicos: la de Cayetano y la de Capreolo. En la primera sobresalió Serafino Capponi (1536-1614), seguidor de Cayetano y Javelli, autor de un amplio comentario a la *S. Th.*¹⁶⁰, que se hacía eco del tomismo triden-

157 M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, Tomo I, p. 39.

158 F. Taveira da Fonseca, “A Teologia na Universidade de Coimbra”, en VVAA., *História da Universidade em Portugal*, Coimbra-Lisboa, Universidade de Coimbra-Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, pp. 781-816, especialmente, pp. 782-784.

159 A. Felipe Orts, *La Universidad de Valencia durante el siglo XVI (1499-1611)*, Valencia, Universidad de Valencia, 1993, p. 167; A. Fernández Luzón, *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2005, pp. 223-225.

160 S. Caponi à Porrecta, *Elucidationes formales totius Summae Theologiae S. Thomae de Aquino*, Venetiis, apud Iuntas, 1588.

tino. En la segunda, en la línea de Soncinas, destacó el salernitano Mattia Aquario (+1591)¹⁶¹, profesor en las Universidades de Roma y Nápoles, quien expuso las ideas del Angélico a la vera de Capreolo¹⁶², con atención al averroísmo y a otras doctrinas. Fue autor de una obra en la cual, a diferencia de las ideas concordistas de Javelli, pretendió reemplazar el sistema formalista de distinciones por uno basado en la metafísica tomista¹⁶³.

En Italia, debe subrayarse la presencia de cátedras para la enseñanza del tomismo en las Universidades de Pavía, Padua y, sobre todo, Bolonia, la cual se beneficiaba del *Studium* que los dominicos tenían en la ciudad. Algunos de los tomistas más importantes (Prierias, el Ferrarense o Javelli) habían enseñado allí¹⁶⁴.

b) El tomismo salmantino

El frente más destacado del tomismo estaba en Salamanca, donde los maestros dominicos no desarrollaron las ideas contenidas en el *De locis Theologicis* de Cano, ni su preocupación por la teología positiva, sino que más bien quisieron afianzar la teología escolástica. Las notas de estos autores salmantinos son: 1) el comentario detallado de la *S. Th.* de Tomás de Aquino, 2) una progresiva infiltración de ideas agustinianas en la interpretación del tomismo, y 3) una vuelta a la teología especulativa, lo que resultaba un prelude para el tomismo del siglo XVII.

Los autores más destacados en esta línea son los dominicos Mancio de Corpus Christi (c. 1507-1576), y sus discípulos Bartolomé de Medina (1527-1581), y Domingo Báñez (1528-1604), este último, el más relevante, con quien se cierra, en buena manera, la etapa. Ellos fueron los mayores responsables de la deriva “escolástica” de la teología salmantina, hasta el punto de que la teología espiri-

161 P. R. Blum, “Giordano Bruno, Mattias Aquarius und die eklektische Scholastik”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 72 (1990), pp. 275-300.

162 M. Aquarius, *Annotationes super quatuor libros Sententiarum, Ioannis Capreoli, quibus doctissime corroborantur eius Defensiones pro doctrina S. Thomae, auctoritatibus Sacrae Scripturae conciliorum, et sanctorum patrum, quamplurimisque aliis opinionibus theologorum tum antiquorum tum neotericum. Adiecto quoque pulcherrimo tractatu de Controversiis inter D. Thomam, et caeteros theologos ac philosophos*, Venetiis, apud Hieronymi Scoti, 1589.

163 M. Aquarius, *Formalitates iuxta doctrinam angelici doctoris D. Thomae Aquinatis*, Neapoli, apud Constantinum Vitalem, 1605.

164 L. Lanza – M. Toste, “The Commentary tradition on the ‘Summa Theologiae’”, pp. 41-43.

tual y, sobre todo, la Biblia quedaron definitivamente ladeadas, sobre todo tras el proceso a los profesores hebraístas¹⁶⁵, como veremos después.

Mancio, comentando a Santo Tomás, defendió una eclesiología basada en las notas de la visibilidad y la santidad, así como el origen inmediatamente divino de la Iglesia, del que se desprendían el *sensus fidei*, la infalibilidad...¹⁶⁶, características que luego fueron desarrolladas por los dominicos y los jesuitas en sus obras apoloéticas. Con ello se construía la eclesiología tomista, que laminaba definitivamente la visión conciliarista que habían mantenido algunos canonistas y teólogos nominalistas.

En la obra de Mancio, que fue profesor en Alcalá y Salamanca, se encontraba ya la plena identificación entre “teología” y “teología escolástica”. Solamente desde la especulación, se podía entender el núcleo de los problemas teológicos¹⁶⁷. Para su discípulo Bartolomé de Medina, “teología escolástica” era equivalente a “teología tomista”, la que predominaba por completo en Salamanca y la doctrina mayoritaria en las universidades hispánicas¹⁶⁸. Siguiendo la orientación de sus predecesores, y por mandato de sus superiores, publicó sus exposiciones sobre la *S. Th.* de Santo Tomás. La tradición le ha considerado el padre del “probabilismo”, es decir, la doctrina según la cual resulta lícito seguir una opinión que tenga ciertas razones probables (de peso), aun incluso cuando la opinión opuesta pueda presentar una mayor probabilidad. Esta doctrina de Medina fue muy seguida y desarrollada luego por los jesuitas, como veremos más adelante.

Báñez es quizás la figura más compleja e interesante de esta etapa, pues su interpretación de la metafísica se opuso a la de Cayetano. Su figura puede verse como la de un tomista “cerrado”, intransigente con la renovación, o como un tomista que iba *ad fontes*, haciendo suyo el ideal de renovación humanista, aunque aplicado a Santo Tomás¹⁶⁹, con una sólida fundamentación filosófica¹⁷⁰. Creemos que la segunda solución es la más adecuada, pues Báñez

165 F. Domínguez Reboiras, “Biblical criticism”, en *CSS*, pp. 165-198.

166 Seguimos las tesis de A. Sarmiento, *La eclesiología de Mancio*, Pamplona, Eunsa, 1976, 2 vols.

167 Véase V. Beltrán de Heredia, “El Maestro Mancio de Corpus Christi, O.P.”, en *MBH*, Tomo II, pp. 363-446.

168 J. Barrientos García, “Bartolomé de Medina y la Universidad de Salamanca”, *Ciencia tomista*, 107 (1980), pp. 251-286.

169 Seguimos a J. A. García Cuadrado, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1999.

170 Incluso en los esfuerzos que hizo Báñez para profundizar en la silogística aris-

no quiso fundar una escuela, sino regresar al genuino texto tomasiano. Para ello tuvo que enfrentarse a muchos “tomistas”, seguidores –en su mayoría– de Cayetano, y también de Javelli. El maestro salmantino, frente a las lecturas esencialistas de Tommaso de Vio, vindicó el ser como acto primero, noción fundamental sobre la que se afirmaba la genuina metafísica tomista. Sin tener en cuenta esta base, no puede entenderse la postura bañeciana acerca de la inmortalidad del alma, ni su actitud en la controversia *de auxiliis*, a la que luego nos referiremos.

En realidad, las marcadas directrices tomistas hicieron que ciertos autores, filósofos y teólogos que pensaban por libre, sin adscripción a ninguna escuela –como, por ejemplo, Miguel de Palacios (c. 1515-1585), comentarista del Maestro de las Sentencias¹⁷¹ y catedrático en Salamanca– fueran desapareciendo. Los dominicos siguieron reteniendo las cátedras de la Universidad de Salamanca y gozando del favor regio durante toda esta etapa.

Gracias al intento de concordar las cuestiones especulativas de Santo Tomás con la teología práctica de San Agustín¹⁷², muchos agustinos salmantinos de esta época, como Juan de Guevara (1518-1600) o Agustín Antolínez (1554-1626)... se declararon “tomistas”, si bien los de las generaciones sucesivas, como Basilio Ponce de León (1570-1629), fueron partidarios de un mayor eclecticismo¹⁷³. Mayor observancia del tomismo tuvieron los mercedarios, con algunos representantes ilustres, como Francisco de Zumel (1540-1607)¹⁷⁴, conocido por sus críticas al molinismo. Lo mismo sucedió con otras órdenes muy enraizadas en la Península Ibérica, como los jerónimos, o también los benedictinos, que enseñaron la *S. Th.* en sus colegios y conventos¹⁷⁵.

totélica se encuentra la voluntad de fundamentar mejor la teología trinitaria: E. Lacca, “The *Institutiones minoris dialecticae* of Domingo Bañez. An interpretation of aristotelic logic”, *REFM*, 23 (2016), pp. 327-337.

171 El primer volumen es: M. de Palacio, *In Primum Librum Magistri Sententiarum, Disputationes grauissimae, abstrusos quaestionum Theologicarum sensus enodantes*, Salmanticae, in aedibus Gasparis à Portonariis, 1574.

172 L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Tomo II, Granada, Facultad de Teología, 1973, pp. 18-19, 474-480.

173 E. Domínguez Carretero, “La escuela agustiniana de Salamanca”, *CD*, 167 (1956), pp. 638-685.

174 V. Muñoz Delgado, “Francisco Zumel y la ética en Salamanca de 1578-1607”, *CSF*, 17 (1990), pp. 143-157.

175 L. Lanza – M. Toste, “The Commentary tradition on the ‘Summa Theologiae’”, pp. 38-40.

El modelo salmantino fue copiado en la Universidad de México, desde su comienzo, en 1553. La cátedra de Prima de Teología fue otorgada al dominico Pedro de la Peña (c. 1520-1583)¹⁷⁶, y hallamos las mismas disputas entre dominicos y agustinos, aunque siempre cimentadas en el tomismo, que fue la opinión dominante¹⁷⁷. En la Universidad de Lima se siguió también el modelo de Salamanca, pues su estructura fue muy similar, y su primera ubicación fue en el convento de los dominicos, en el que se siguieron las doctrinas de la escuela salmantina. La cátedra de Prima fue desempeñada por maestros como Bartolomé de Ledesma (1524-1604)¹⁷⁸, que había sido asimismo catedrático de Prima en México, o Juan de Lorenzana († c. 1618)¹⁷⁹, ambos formados en Salamanca. Curiosamente, al decir de Saranyana, “el tomismo de los dominicos americanos parece, en muchas cuestiones, más sólido que el tomismo sostenido en la Península por sus correligionarios¹⁸⁰”.

4.1.3. La recuperación del escotismo y del bonaaventurismo, y la escolastización del lulismo

Tras cincuenta años de decadencia de los estudios en la Orden Franciscana, apenas mantenida por algunos conventuales, se volvió a apostar progresivamente por la recuperación de la escolástica de los doctores de la Orden. Así como el escotismo y el bonaaventurismo fueron promovidos en toda la familia franciscana, el lulismo fue apenas una cuestión local¹⁸¹.

176 C. I. Ramírez González, *Grupos de poder clerical en las universidades hispánicas. Los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad, 2002, p. 79.

177 J. I. Saranyana (dir.) y otros, *Historia de la teología latinoamericana. Primera Parte: Siglos XVI y XVII*, Pamplona, Ediciones Eunote, 1996, pp. 194-244.

178 M. Beuchot, “Bartolomé de Ledesma y su suma de sacramentos”, *Estudios de Historia Novohispana*, 11 (1991), pp. 252-265.

179 Á. M. Rodríguez Cruz, “Juan de Lorenzana, universitario salmantino y catedrático de la Universidad de San Marcos de Lima”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre Los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1990, pp. 381-401.

180 J. I. Saranyana (dir.) y otros, *Historia de la teología latinoamericana. Primera Parte: Siglos XVI y XVII*, p. 312.

181 A. Pérez Goyena, “Las escuelas teológicas españolas”, *RyF*, 65 (1923), pp. 50-72, 215-235, indica, pp. 64-67, que, junto a la escuela escotista, la bonaaventuriana y la luliana, los franciscanos tuvieron también una escuela ecléctica. Se trataba más bien de autores que seguían, por lo general a Escoto, si bien no desdeñaban soluciones de los tomistas o los jesuitas cuando lo estimaban conveniente.

a) El escotismo

Como hemos visto, las ideas del Doctor Sutil se mantuvieron vivas en Italia, sobre todo, gracias a los franciscanos conventuales. El interés por las doctrinas de Escoto resucitó la obra de sus comentaristas. Los franciscanos italianos empezaron a recuperar tratados antiguos sobre Escoto y a escribir otros nuevos. En 1578 se imprimió una edición veneciana de la obra teológica de Antonio Andrés, auspiciada por los franciscanos conventuales¹⁸². Se volvieron a publicar las obras de Giovanni Vallone, Brulefer, Maurice O’Fihely, Sirectus y Trombetta. Las obras de los escotistas que vivieron en los siglos XV y XVI circularon de nuevo. Por ejemplo, los escritos filosóficos de Pierre Tartaret se publicaron reiteradamente hasta 1622. Algunas obras tuvieron mucha difusión, como la edición que hizo Costanzo Torri (llamado Sarnano, 1531-1595) de la lectura de los universales de Porfirio, según Escoto¹⁸³.

En Alcalá, Salamanca y Coímbra se mantuvo una cátedra de Escoto, pero fue regida por seculares o miembros de otras congregaciones, muchas veces con poca querencia hacia el Doctor Sutil¹⁸⁴. En la Congregación general de los observantes en Medina del Campo en 1560, se mandó que, en Artes, se estudiase el escotismo y el nominalismo, mientras que, en las Constituciones de Toledo de 1583, se ordenó que, para Artes y Teología, se leyera a Escoto¹⁸⁵. De este modo se asistió a una recuperación institucional de la escolástica escotista.

A tal efecto, el observante Juan de Rada (1545-1608) publicó un tratado en el que contraponía las opiniones de Santo Tomás y de Escoto en su interpretación de las *Sentencias*, especialmente en temas metafísicos y en otros puntos de la teología¹⁸⁶. Esta obra fue un importante punto de partida del resurgimiento del escotismo hispano.

Los conventuales, en el Capítulo de 1568, preceptuaron la lectura de San

182 A. Andreae, *ac Ioannis Scoti doctoris subtilis discipuli celeberrimi, In quatuor Sententiarum libros opus longe absolutissimum*, Venetiis, apud Damianum Zenarum, 1578.

183 *Expositiones quaestionum doctoris subtilis Ioannis Duns Scoti, in uniuersalia Porphyrii*, Venetiis, apud Franciscum Franciscum, 1583.

184 F. F. Lopes, “O ensino das doutrinas de Escoto na Universidade de Coimbra”, *Itinerarium*, 12 (1966), 193-264.

185 I. Vázquez Janeiro, “La enseñanza del escotismo en España”, en *DIDS*, pp. 191-220.

186 I. de Rada, *Sancti Thomae, et Scoti controversiarum theologiarum quaestionum resolutio*, Parisiis, Apud Arnoldus Sittart, 1589.

Buenaventura en teología sacramental y espiritual, y de Escoto en escolástica¹⁸⁷. Ello coadyuvó a un auge también del Doctor Seráfico.

b) El bonaventurismo

Así como los observantes y conventuales tuvieron más en cuenta a Escoto, los capuchinos acogieron más intensamente a San Buenaventura¹⁸⁸. Los capuchinos solicitaron la impresión de la edición que el conventual Antonio Posi (1528-1580)¹⁸⁹ había hecho de los comentarios a las *Sentencias* de San Buenaventura, llevada a cabo a partir de la colación de manuscritos antiguos¹⁹⁰. A partir del Capítulo General de 1578, los capuchinos decidieron aplicarse al estudio del Doctor Seráfico¹⁹¹ y lo mismo se repitió en los Capítulos siguientes. Sixto V, franciscano conventual, nombró Doctor de la Iglesia a San Buenaventura en 1587, lo que significó un fuerte espaldarazo para su doctrina, que fue reivindicada por toda la familia franciscana¹⁹². Ese mismo año se fundó el Colegio de San Buenaventura en el convento de los XII Apóstoles de los conventuales de Roma, con la idea de publicar las obras completas del Doctor Seráfico.

El primer autor que intentó una síntesis del pensamiento bonaventuriano fue el capuchino Pedro Trigoso de Calatayud (1533-1593), aunque, debido a su

187 M. Castro, "La enseñanza de San Buenaventura en las Universidades españolas", p. 31.

188 Seguimos a M. Manzo, "Early capuchin-franciscan attitude towards studies", *FS*, 3/3 (1943), pp. 241-258; y a C. Cargnoni, "Cultura bonaventuriana nei Cappuccini tra '500 e '600", en A. Maggioli – P. Maranesi (eds.), *Bartolomeo Barbieri da Castelvetro (1615-1697): un cappuccino alla scuola di San Bonaventura nell'Emilia del '600*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1998, pp. 81-122, quien rastrea la inspiración bonaventuriana desde comienzos de la Orden capuchina.

189 Seguimos a L. di Fonzo, "Lo studio del Dottore Serafico nel 'Collegio di San Bonaventura' in Roma (1587-1873)", *Miscellanea Francescana*, 40 (1940), pp. 153-186. Sobre Posi, véase p. 169.

190 Buenaventura, *In quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, Romae, apud Haeredes Antonii Bladii, 1569-1580, 4 vols.

191 B. ab Amsterdam, "Sanctus Bonaventura 'magister' proprius a superioribus ordinis capuccinis designatur", *Laurentianum*, 2 (1961), pp. 79-121, especialmente, p. 83. Sobre los antecedentes de la instauración de San Buenaventura como Doctor de los capuchinos, con muchas observaciones críticas sobre la historiografía anterior, véase C. Bérubé, "Les Capucins à l'école de saint Bonaventure", *CF*, 44 (1974), pp. 275-330.

192 Véase C. Majchrzak, *A Brief History of Bonaventurianism*, Pulaski, Franciscan Publishers, 1957, pp. 47-52.

inesperado fallecimiento, solo pudo completar el primer volumen¹⁹³. Trigo era un gran estudioso de Santo Tomás, e intentó concordar el pensamiento de San Buenaventura con la estructura de la *S. Th.*; ello significó una lectura bonaventuriana *ad mentem Thomae*, y una síntesis entre ambos autores, que fue promovida como doctrina propia de los estudios de los capuchinos.

Hay que apuntar que, en algunos colegios y universidades, como la de Osuna o Douai se establecieron cátedras de San Buenaventura. En la primera, desde mediados del siglo XVI, leyeron los observantes y luego, ya en el siglo XVIII, los frailes de la Tercera Orden Regular¹⁹⁴, mientras que en Douai tenían un colegio dedicado al Doctor Seráfico los observantes ingleses¹⁹⁵.

c) El lulismo

En Mallorca, a finales del siglo XV, se crearon sendas cátedras para la enseñanza de las doctrinas de Ramón Llull. Sirvieron como embrión del Estudio General Luliano¹⁹⁶, concebido primordialmente para propagar el lulismo. Aunque sea un caso muy local, hay que tenerlo en cuenta en la historia de la escolástica por su excepcionalidad: es la única universidad de carácter municipal concebida para explicar las opiniones de un autor no escolástico.

Llull tenía su propio método (el Arte) y, a la hora de concretar cómo se tenían que impartir las lecciones universitarias, hallamos tres soluciones: una, encabezada por el presbítero secular Pere Daguí (+1500), el titular de la primera cátedra, que quería introducir algunos elementos escotistas en la presentación del pensamiento de Llull para hacerlo más digerible a los estudiantes; otra, que quería usar el método mismo de Llull, sin ninguna adaptación a la escolástica; y una tercera, que pretendía una armonización con los principales autores universitarios¹⁹⁷.

Al final del siglo XVI, tras no pocas luchas, quedaron dos tendencias: por un lado, la “escoto-luliana”, vindicada por los franciscanos observantes, que

193 M. de Pobladora, “El P. Pedro Trigo de Calatayud promotor de los estudios buenaventurianos (1533-1593)”, *CF*, 5 (1935), pp. 45-67, 370-417.

194 Véase V. Beltrán de Heredia, “La Facultad de Teología en la Universidad de Osuna”, en *MBH*, Tomo IV, pp. 357-386, especialmente p. 382.

195 G. da Monte Santo, *Gesta e dottrina del serafico dottore S. Buonaventura*, Macerata, dalla nuova stamperia di Antonio Cortesi, 1793, p. 197.

196 Véase Á. Santamaría, *La promoción universitaria en Mallorca: época de Fernando el Católico (1479-1516)*, Palma, Annals, 1983.

197 R. Ramis Barceló, “En torno al escoto-lulismo de Pere Daguí”, *Medievalia*, 16 (2013), pp. 235-264.

inauguraron una cátedra de lulismo en 1600, e impartieron una formación luliana y escotista en el Colegio de San Francisco de Palma; y, por otro lado, la del Estudio General, que –a fin de atenuar la persecución antiluliana de los dominicos– intentó una concordancia entre Lull y Aristóteles en filosofía, y con las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en teología¹⁹⁸.

4.1.4. La configuración de las tendencias en la Compañía de Jesús

La Compañía quiso destacar en todos los ámbitos del saber, en los que operó una profunda renovación, fundamentada a partir de la *Ratio Studiorum* y de una sólida enseñanza de las humanidades y las matemáticas. En el campo de la filosofía, se dedicó también a cuestiones científicas, mientras que, en el de la teología, no solamente fue pionera en el ámbito de la moral y de la controversia, sino también en el de la Sagrada Escritura. Ello, sin embargo, no impidió que los hijos de San Ignacio cultivasen con profundidad la filosofía y la teología escolástica¹⁹⁹.

La rápida expansión de la Compañía de Jesús –como hemos visto– hizo que se estableciesen en tres ciudades universitarias de gran renombre (Salamanca, Alcalá y Roma) unos colegios, que se proyectaron hacia las demás universidades confiadas a los jesuitas (Évora, Coímbra, Dillingen, Ingolstadt...), y a otras en las que tuvieron un peso destacado, como Lovaina o Douai. Estos núcleos, pese a estar muy relacionados entre sí, establecieron diversas tendencias, que dieron lugar, en el siguiente período, a las “escuelas” jesuíticas, formadas en torno a un profesor significativo.

a) Fonseca y los Conimbricenses

El portugués Pedro de Fonseca (1528-1599)²⁰⁰, siendo profesor en el *Colégio das Artes* de Coímbra, concibió la idea de un *Cursus Conimbricensis*, que fue delegado a Manuel de Góis (1543-1597)²⁰¹. Fonseca fue autor de diversos

198 R. Ramis Barceló, “Antoni Bellver y el lulismo del siglo XVI”, *ASHF*, 38 (2021), pp. 41-56.

199 Una síntesis útil es A. Bayón, “La escuela jesuítica desde Suárez y Molina hasta la Guerra de Sucesión”, en *HTE*, pp. 39-74.

200 Una síntesis muy actualizada, que muestra muchas de las dimensiones y proyecciones del pensamiento de Fonseca, puede verse en S. Guidi – M. S. de Carvalho (eds.), *Pedro da Fonseca: Humanism and Metaphysics*, Turnhout, Brepols, 2022.

201 Sobre el contexto, sigue siendo un clásico F. Stegmüller, *Filosofia e Teologia nas universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1959.

comentarios a Aristóteles, entre los que sobresale *Institutionum dialecticarum*²⁰², publicado al principio de la etapa que tratamos, una obra reimpressa en diversas ocasiones y que tuvo un gran peso en el desarrollo de la lógica. Sin embargo, su obra más importante fue *Commentaria in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*²⁰³. Estos comentarios a la metafísica mostraban una perfecta asimilación de las ideas humanistas²⁰⁴, pues no solamente volvió a verter el texto del griego al latín, sino que se planteó las diversas soluciones posibles a cada problema, a los que Fonseca dio una interpretación original. Por ejemplo, sostuvo la distinción de esencia y existencia en las creaturas *ex natura rei* no tanto formalmente, sino como último modo intrínseco: una solución intermedia entre la distinción de razón y la distinción real, que fue tenida muy en cuenta, desde Suárez en adelante, por todos los filósofos de la Compañía, quienes anduvieron por esas sendas y profundizaron en ellas²⁰⁵.

En paralelo a la obra de Fonseca, los jesuitas de la Universidad de Coímbra, entre 1592 y 1606, escribieron los *Commentarii Conimbricenses*²⁰⁶, un conjunto de cinco volúmenes de explicaciones sobre las principales obras de Aristóteles, preparados por Manuel de Góis, Cosmas de Magalhães (1551-1624), Balthasar Alvares (1560-1630) y Sebastião do Couto (1567-1639). El curso estaba compuesto de ocho tratados: que versaban acerca de la *Física* (1592), *Sobre el Cielo* (1592), *Meteorológicos* (1592), *Parva naturalia* (1592), *Ética a Nicómaco* (1593), *Sobre la generación y la corrupción* (1597), *Sobre el Alma* (1598) y los escritos sobre la *Dialéctica* (1606)²⁰⁷.

202 P. Afonseca, *Institutionum dialecticarum libri octo*, Olyssippone, apud haeredes Ioannis Blauui, 1564.

203 P. Fonseca, *Commentaria in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, I-II, Romae, apud Franciscum Zanettum et Bartholomeum Tosium socios, 1577; 1589; III, Coloniae, impensis Lazari Zetzneri Bibliopolae, 1604; IV, Lugduni, sumptibus Horatii Cardon, 1612.

204 Sobre la recepción de las ideas de los humanistas (Valla, Vives, Ramus...), véase A. A. Coxito, “Método e ensino em Pedro da Fonseca e nos Conimbricenses”, *RPF*, 26 (1980), pp. 88-197.

205 M. S. de Carvalho, “Tra Fonseca e Suárez: uma metafísica incompiuta a Coimbra”, *Quaestio*, 9 (2009), pp. 41-59.

206 La bibliografía es muy extensa: véase la síntesis de A. A. Coxito, “O Curso Conimbricense”, en P. Calafate, *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. II, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 503-543; y M. S. de Carvalho, *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense*, Coimbra, Palimage, 2020.

207 El primer volumen era: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae, Typis Antonii à Mariz, 1591,

Este curso conimbricense de filosofía aristotélica²⁰⁸ fue un éxito editorial, porque no solo proporcionó un texto fiable –filológicamente muy depurado– de todo el corpus del Estagirita, sino también un conjunto de interpretaciones que, discutiendo las lecturas anteriores, proponía otras razonablemente novedosas. Uno de sus mayores aciertos fue la fidelidad a la tradición aristotélica y, al mismo tiempo, una transición progresiva hacia algunas tesis innovadoras (por ejemplo, en cosmología)²⁰⁹.

Con ello concluía la absorción escolástica de los ideales humanistas (por la fijación textual, la elegancia en el comentario y la atención a la historia de la exégesis conceptual), en lo que constituía una excepcional herramienta de trabajo. Hay que recalcar, sin embargo, que, como libro de texto, fue algo aburrido y tedioso²¹⁰: sin embargo, puso el sustrato para posteriores cursos, más sencillos y didácticos, que se basaron a menudo en las ideas conimbricenses, por lo que su influencia fue honda y duradera.

b) Luis de Molina

Alumno de Pedro Fonseca en Coímbra, junto a quien dio sus primeros pasos como profesor, Luis de Molina (1535-1600) se dedicó a la enseñanza en Évora. Más allá de la *Concordia*, sobre la que pronto volveremos, fue autor de un comentario a la I parte de la *S. Th.* Hay que destacar también *De iustitia et iure*²¹¹, cuyo primer tomo apareció en 1593, y fue una de las obras más relevantes en el ámbito de teología jurídica y de la moral económica, al determinar –entre otros muchos aspectos– la teoría del justo precio. Esta obra trataba asimismo de forma muy extensa las cuestiones referentes a la naturaleza de la sociedad civil, las relaciones jurídicas de la Iglesia y el Estado, el derecho de resistencia de los súbditos...

y el último, *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, in universam dialecticam Aristotelis Stagiritae Conimbricae*, ex Officina Didaci Gomez Loureyro, 1606.

208 Sobre la evolución de los cursos hasta el Conimbricense, véase Á. Poncela González, “Aristóteles y los jesuitas. La génesis corporativa de los *Cursus Philosophicus*”, *Cauriensia*, 6 (2011), pp. 75-111.

209 A. Dinis, “Tradição e Transição no ‘Curso Conimbricense’”, *RPF*, 47 (1991), pp. 535-560.

210 Véase C. Casalini, *Aristotele a Coimbra. Il ‘Cursus conimbricensis’ e l’educazione al Collegium Artium*, Roma, Anicia, 2012, p. 11.

211 L. Molina, *De iustitia. Complectens tractatum primum, et ex secundo disputationes 251 usque ad ultimas voluntates inclusive*, Tomus I, Conchae, ex Officina Ioannis Masselini, 1593.

El “molínismo” fue la base a partir de la cual se formaron muchos jesuitas y el punto de partida de otros pensadores de la siguiente generación, como Vázquez o Suárez²¹². Molina, en quien se acumulaba el poso humanista de la Compañía, enfatizaba la libertad humana y, sobre todo, la total responsabilidad de la persona humana, cuyo dinamismo, libertad espiritual (a partir del espíritu ignaciano de “indiferencia”) y capacidad de elección se fundamentaban en la madurez reflexiva del hombre, que ya puede considerarse –en buena manera– el “hombre moderno”. Buena parte de la intelectualidad de la Compañía se puso de su parte en la Congregación *de auxiliis*, que marca el final del período que estudiamos.

c) Roberto Bellarmino y el Colegio Romano

Tras estudiar en Padua, Roberto Bellarmino (1542-1621) se dirigió a Lovaina, en cuya Universidad fue profesor. Buen conocedor de las controversias teológicas de su tiempo, al regresar a Roma, se le confió la cátedra de “controversias” del Colegio Romano, donde publicó *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis hereticos*²¹³, acerca del Verbo de Dios, la gracia en el género humano y, sobre todo, acerca de los sacramentos. Asimismo, su obra es fundamental para el desarrollo de la eclesiología católica. Había unido, en el primer libro de sus controversias, el estudio del Verbo de Dios, y de Cristo como cabeza de toda la Iglesia, con el desarrollo de su análisis de la Iglesia, que definió –en contra de la Iglesia “invisible” de los luteranos²¹⁴– como una sociedad tan visible y palpable como la comunidad del pueblo romano, o el reino de Francia o la República de Venecia.

Considerado uno de los hombres más sabios de la Compañía, desempeñó un importante papel tanto en la polémica contra Bayo y en la controversia *De auxiliis* como en los procesos a Giordano Bruno y a Galileo²¹⁵. Asimismo, buena parte de la escolástica protestante (la ortodoxia reformada) trazó sus ideas contra las de Bellarmino.

212 F. Piro, “The Philosophical Impact of Molinism in the 17th Century” en A. Aichele – M. Kaufmann, (eds.), *A Companion to Luis de Molina*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 365-403.

213 R. Bellarminus, *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis hereticos*, Ingolstadii, ex Typographia Davidis Sartorii, 1587-1590, 3 vols.

214 Para la eclesiología de la “Iglesia invisible” y su influencia política, véase J. Witte, Jr., *Law and Protestantism*, pp. 87-117.

215 Véase F. Motta, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005.

d) Gregorio de Valencia

Después de estudiar en Salamanca, y haber enseñado en el Colegio Romano, Gregorio de Valencia (1549-1603), fue profesor en Dillingen y en Ingolstadt. Puede ser considerado el primer gran maestro de los jesuitas en las universidades germánicas, que poco a poco fue creando una importante escuela, con discípulos como Adam Tanner o Jakob Gretser, basada en una lectura de Santo Tomás, adaptada –según las circunstancias– al método de la controversia. Al igual que Bellarmino, sobresalió por sus ideas eclesiológicas²¹⁶, si bien su obra más importante es el conjunto de sus *Commentarii theologici*²¹⁷, en cuatro tomos, que comenzaron a ser publicados en 1592, que pueden ser considerados la primera teología sistemática completa preparada por un jesuita a partir de la *S. Th.*

e) Gabriel Vázquez

Profesor en el Colegio Romano y en Alcalá, Vázquez (1549-1604) fue el *alter ego* de Suárez, con quien se profesaba una particular animadversión. Vázquez fue un molinista en muchos puntos, si bien fue también un filósofo y un teólogo original. En su comentario a la *S. Th.*, se apartó de muchas de las tesis del Aquinate (la limitación del acto o incluso la materia como principio de individuación), y definió la infinidad de Dios a través de un número infinito de atributos infinitos, lo que bordeaba un cierto panteísmo²¹⁸. Su concepto de ente tenía solo unidad relativa, de modo que la analogía era para él de atribución, y la distinción entre la existencia y la esencia era solo de razón y no real. Su demostración de la existencia de Dios admitía el argumento ontológico anselmiano.

Considerado por algunos como el *Augustinus hispanus*, Vázquez fue el máximo oponente del subjetivismo y del voluntarismo, pues dotó a la razón de tal poder, que incluso Dios y el hombre estaban sujetos a ella. Frente a la idea de que la omnipotencia podía establecer un orden moral y legal contrario a la razón, Vázquez afirmó que Dios no podía ir en contra de la razón, y que esta era autónoma de la voluntad de Dios. De hecho, la *ratio naturalis* era la

²¹⁶ J. A. Domínguez Asensio, “La obra eclesiológica de Gregorio de Valencia”, AA, 33 (1986), pp. 11-157.

²¹⁷ G. de Valentia, *Commentariorum Theologicorum Tomi quatuor, in quibus omnes materiae, quae continentur in Summa Theologica Divi Thomae Aquinatis ordine explicantur*, Tomus I, Ingolstadii, excudebat David Sartorius, 1592.

²¹⁸ I. Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Roma, Editori Riuniti, 2008, especialmente pp. 57-60, 115-138, 154-161.

fuelle de la verdad y de los criterios morales válidos. El fundamento absoluto de la ética era la razón, de la cual participaban, de diversa manera, Dios y el hombre. La *lex naturalis*, fundamento ontológico del derecho, era, al mismo tiempo, la primera regla de acción del ser humano²¹⁹. Esta convergencia entre la *lex naturalis* y la *natura rationalis* permitía a Vázquez prescindir del carácter imperativo de la ley, dado que las leyes ya constituían, en sí mismas, el eje de actuación intrínseca del ser humano. Con ello, perdía valor la *lex aeterna*, ya que la ley natural era totalmente racional y comprensible por la razón, por lo que no era necesario que Dios la sostuviera. La teología trinitaria de Vázquez estaba construida sobre esquemas aristotélicos y fundamentada en la necesidad de considerar las relaciones divinas como una perfección, de modo que las relaciones intratrinitarias estuvieran sustentadas por la fecundidad divina, una manifestación de la vida natural que radicaba en la misma esencia divina. La fecundidad, así pues, integraba la esencia y contribuía a la omniperección divina²²⁰.

Parte de las obras de Vázquez²²¹ fueron publicadas de forma póstuma por sus discípulos y seguidores, que formaron una pequeña escuela en el seno de la Compañía, que estuvo presente hasta mediados del siglo XVII.

f) Francisco Suárez

A diferencia de Vázquez, un hombre muy popular entre sus correligionarios, y con un relieve propio desde el primer momento, Francisco Suárez (1548-1617) fue escalando posiciones lentamente en el seno de la Compañía. Tras haber estudiado en Salamanca y haber enseñado en diversos colegios, fue profesor en el Colegio Romano, Alcalá, Salamanca y, finalmente, a petición de Felipe II, en la Universidad de Coímbra.

Comentarista de Santo Tomás, tuvo a lo largo de su vida muchos encon tronazos con la Inquisición, si bien su fama se cimentó en sus *Disputationes*

219 Seguimos a C. Faraco, *Suapte natura. L'intrinseca forma rationale della natura: Gabriel Vazquez*, Milano, Franco Angeli, 2017.

220 Seguimos a E. Elorduy, "Las perfecciones relativas de la Trinidad en la doctrina suareciana", *ATG*, 7 (1944), pp. 187-219, particularmente, p. 203.

221 La primera parte, publicada en vida, es G. Vazquez, *Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae*, Compluti, ex officina Ioannis Gratiani, apud viduam, 1598. Su examen de la ley natural puede verse en G. Vazquez, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae, tomus secundus*, Compluti, ex Officina Iusti Sanchez Crespo, 1605.

*metaphysicae*²²², una obra maestra de la sistematización de los materiales filosóficos anteriores, que fue la base de muchos debates posteriores (como, entre otros, la afirmación de la posibilidad de la demostración *a priori* de la existencia de Dios²²³), así como en su monumental *Tractatus de legibus*²²⁴, la más alta expresión de la teología jurídica de este período.

Seguidor del molinismo, Suárez, llamado el Doctor Eximio, revisitó los grandes temas filosóficos y teológicos, a los que dio una solución personal. En metafísica, defendió la absoluta primacía de la realidad singular y la suprema unificación conceptual de todo en el concepto de ente, lo que fue objeto de muchas críticas e interpretaciones²²⁵: unos consideraron que se había desviado por completo de Santo Tomás, ya desde las mismas nociones de acto y potencia, mientras que otros le vieron como un propugnador del existencialismo escolástico, con una concepción del ente que incluía intrínsecamente tanto lo existente en acto como en potencia. Asimismo, Suárez sostuvo la distinción de razón *cum fundamento in re* entre la esencia y la existencia de las criaturas, tema sobre el que volveremos.

Ha habido mucha divergencia en la interpretación de sus ideas psicológicas y epistemológicas. El alma humana, inmortal, espiritual, creada única-

222 F. Suarez, *Metaphysicarum disputationum: in quibus et uniuersa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*, Salmanticae, apud Ioannem et Andream Renaut Fratres, 1597, 2 vols.

223 Suárez fue el primer gran autor en defender la posibilidad *aliquo modo* de una demostración *a priori* de la existencia de Dios *in via*, que –de todos modos– suponía una demostración *a posteriori* previa, pues se apoyaba en el conocimiento de Dios adquirido a partir de las criaturas. Véase I. Agostini, *La démonstration de l'existence de Dieu. Les conclusions des cinq voies de Thomas d'Aquin et la preuve a priori dans le thomisme du XVIIe siècle*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 339.

224 F. Suarez, *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore in decem libros distributus*, Conimbricae, apud Didacum Gomez de Loureyro, 1612.

225 Seguimos a J. Hellín, “Lineas fundamentales del sistema metafísico de Suárez”, *Pensamiento*, 14 (1948), pp. 123-168; J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*; J. P. Coujou, *Droit, anthropologie et politique chez Suárez*, Perpignan, Artège, 2012; B. Hill – H. Lagerlund (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford, OUP, 2012; V. M. Salas – R. Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston, 2015; R. A. Maryks – J. A. Senent de Frutos (eds.), *Francisco Suárez (1548–1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*, Leiden-Boston, Brill, 2019. Para la crítica desde el tomismo, C. Fabro, “Neotomismo e Neosuarismo. Una battaglia di principi”, en C. Fabro, *Esegesi tomistica*, Roma, Ed. Pontificia Università Lateranense, 1969, pp. 137-228.

mente por Dios, era forma sustancial del cuerpo y la única forma sustancial en el hombre. En epistemología, el conocimiento no recibía su acto del objeto ni de los sentidos. El acto de conocer era una *qualitas* diferente de la especie y de la potencia²²⁶. Las especies interiores eran productos de un sentido agente interior, concebido como una actividad del alma. Para Hellín, “lo que el entendimiento conoce directamente nunca es el *verbum mentis* o la representación interna que se forma en la mente, sino la cosa en sí²²⁷”. En cambio, para Heider²²⁸, en Suárez se consumó, hasta cierto punto, un giro “subjetivista” en su filosofía de la percepción, a saber: se trataba de un aristotelismo modificado por un énfasis en el sujeto, que sería luego base para la ulterior filosofía escolástica y secular.

En la controversia *de auxiliis* trató de situarse en un lugar intermedio entre bañecianos y molinistas. De todos modos, la doctrina suareciana sobre la gracia, siguiendo a San Ignacio y a Molina, daba un amplio espacio a la libertad humana, pues la gracia no consistía meramente en ser llamado por Dios y dirigido por Él a llevar a cabo libremente actos sobrenaturales (a partir de las virtudes teologales), sino esencialmente una apelación por Dios a ser libre, porque el mundo era el lugar de la gloria de Dios. Era una libertad merecedora (y capaz) de la gracia, pues esta no solo provenía de Dios, sino también de la naturaleza misma, como obra de Dios²²⁹. No es difícil imaginar aquí el giro inmanentista que suscitaron muchas de las ideas de Suárez, pues intentaba conciliar lo natural y lo sobrenatural, afirmando que la naturaleza era apta para lo sobrenatural, al tiempo que lo sobrenatural, ontológicamente, era una virtualidad de lo natural²³⁰.

Para Elorduy, “toda la ética suareciana está inspirada en el principio de la soberanía personal de Dios²³¹” y en su providencia práctica para el dominio de los pueblos. Tras sucesivos replantamientos, para el último Suárez, Dios

226 Seguimos a S. Castellote, “Teoría epistemológica de Francisco Suárez, a la luz del manuscrito inédito *De Anima*”, *Anales Valentinus*, 28 (1988), pp. 251-274.

227 J. Hellín, “Suarezianismus”, *ATG*, 63 (2000), pp. 191-197. La cita está en la p. 196.

228 D. Heider, *Aristotelian Subjectivism: Francisco Suárez’s Philosophy of Perception*, Dordrecht, Springer, 2021, pp. 271-272.

229 F. Suarez, *Operis De Divina Gratia tripartiti*, Lugduni, sumptibus Iacobi Cardon et Petri Cavellat, 1620-1621, 3 vols.

230 Seguimos la interpretación de C. Esposito, “Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà”, *AF*, 47 (2014), pp. 119-148.

231 E. Elorduy, “Las perfecciones relativas de la Trinidad en la doctrina suareciana”, p. 190.

no tenía hábitos, aunque sí virtudes morales. Suárez profundizó en la línea de Molina y exigió una cooperación perseverante del hombre justo y creyente en la creación del mundo moral, a través de su incorporación al Cuerpo de Cristo. En su teología trinitaria, las personas divinas, junto con las perfecciones absolutas de la naturaleza, gozaban de perfecciones relativas propias y características de cada Persona, una postura que le distinguía de Vázquez.

Más allá de otras opiniones teológicas, igualmente célebres fueron sus consideraciones en el ámbito de la teología jurídica, que veremos más adelante, fundamentadas especialmente en su ontología y en su concepción de la libertad y de la gracia. En ellas propugnó la comunidad como el primer sujeto del poder en la sociedad, y vindicó el *ius gentium* como anterior a los diversos derechos políticos positivos.

4.1.5. El platonismo universitario

Una vez sentada la escolástica jesuítica, pasemos a una última corriente. Pese a no ser una doctrina escolástica, hay que hacer referencia al revival del platonismo universitario, pues –a diferencia de lo que había sucedido hasta 1520– fue promovido como tal, y con la voluntad de ser un complemento a la enseñanza aristotélica tradicional²³².

En la Universidad de Pisa, Francesco de' Vieri (1524-1591) enseñaba filosofía natural aristotélica y recibió el encargo de leer a Platón durante los festivos, a partir del curso 1576-1577. Se trataba de un puesto no remunerado, agregado a su cátedra, a fin de mostrar al auditorio la concordancia entre Platón y su más aventajado discípulo²³³. Los colegas rápidamente criticaron la decisión e intentaron impedir que los alumnos estudiaran a Platón, autor que era criticado por su falta de sistematicidad. Vieri respondió que Platón había escrito para una audiencia más amplia, a fin de que pudiera ser entendido por todos. A la vista de las objeciones de los colegas, y de que no querían pagarle nada por la lectura, la abandonó en 1579.

La Universidad de Ferrara fue aún más lejos, pues estableció una cátedra ordinaria de Filosofía platónica, en 1577, para Francesco Patrizi (1529-1597), quien –a diferencia de los anteriores– no quería hacer una concordancia, sino

²³² Seguimos a P. F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, pp. 299-309.

²³³ Sobre el autor, J. Monfasani, “Francesco de' Vieri”, en J. Kraye (ed.), *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts. Vol. 1, Moral Philosophy*, Cambridge, CUP, 1997, pp. 166-176.

rechazar por completo el aristotelismo, por ser incompatible con el cristianismo. Ofreció en *Nova de universis philosophia*²³⁴ una alternativa basada en el platonismo y el eclecticismo, a saber, un sistema mejor que la escolástica y compatible con el cristianismo. Esta obra fue dedicada al Papa y a diversos cardenales, uno de los cuales luego asumió el solio pontificio con el nombre de Clemente VII, y nombró en 1592 a Patrizi profesor ordinario *in philosophia platonica* en La Sapienza de Roma, con un contrato de cuatro años. Pese al prometedor inicio de las lecciones, un dominico denunció la obra de Patrizi a la Congregación del Índice, y se estableció una lucha entre los partidarios del nuevo profesor y los escolásticos que, en el fondo, era un debate acerca de si se podían formular en las aulas críticas tan adversas a Aristóteles y si el platonismo podía ser enseñado en la universidad. Al final la censura fue encargada al jesuita Francisco de Toledo, que dio un parecer negativo y el libro fue condenado.

Patrizi siguió dando clases de filosofía platónica hasta terminar el cuatrienio, y fue sustituido, en 1597, por Jacopo Mazzoni (1548-1598), quien falleció un año después. Mazzoni había enseñado previamente en Pisa desde 1591, cuando retomó la cátedra que había dejado Vieri. En ella, como ordinario de Filosofía aristotélica y extraordinario de platónica, había preparado *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludia*²³⁵, una obra que no se fijaba en la concordancia de ambos autores, sino en las diferencias. En ella, exhibía una abierta preferencia por la demostración matemática de Platón frente a la física causal de Aristóteles, y sostenía que, para la teología escolástica, se podrían extraer muchas más ideas provechosas desde la teología platónica que desde el aristotelismo.

El cardenal Bellarmino aconsejó no continuar con la enseñanza de Platón en La Sapienza y la cátedra fue clausurada. En Pisa se mantuvo la cátedra extraordinaria, que fue leída de forma muy fragmentaria hasta 1635²³⁶. Los escolásticos (esencialmente, dominicos y jesuitas) se encargaron progresivamente de eliminar todos los intentos de lectura universitaria de Platón, argumentando que era peligroso y que no se podía compatibilizar con el método escolástico.

234 F. Patricius, *Nova de universis philosophia*, Ferrariae, apud Benedictum Mammarellum, 1591.

235 I. Mazzonius, *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludia*, Venetiis, apud Ioannem Guerilium, 1597.

236 Se puede seguir la evolución a través de S. Fellina, *Platone allo Studium Fiorentino-Pisano (1576-1635). L'insegnamento di Francesco de' Vieri, Jacopo Mazzoni, Carlo Tomasi, Cosimo Boscagli, Girolamo Bardi*, Verona, Scripta Edizioni, 2019.

Dicho lo anterior, hay autores como Blum²³⁷, que defienden que muchos escolásticos tuvieron en cuenta el platonismo renacentista, y absorbieron el legado platónico (por ejemplo, Suárez reactivó el platonismo implícito en la teología tomista de la creación, con el fin de explicar la epistemología de las ideas humanas). Por tanto, el platonismo desapareció formalmente, si bien materialmente siguió, de forma larvada y dispersa, en muchas aulas.

4.2. El nacimiento de las nuevas disciplinas

Una vez examinadas las escuelas y los principales autores, nos adentramos ahora en el ámbito de las disciplinas independientes que surgieron durante esta etapa. Del tronco de la filosofía y de la teología, nacieron especialidades, que a menudo se fueron desgajando y adquiriendo una cierta autonomía. Hubo una fuerte tensión entre los partidarios de continuar con un sistema unitario de filosofía y de teología²³⁸, y quienes querían mayor espacio para las nuevas disciplinas.

Se trataba de una controversia que se produjo especialmente en el pensamiento escolástico católico y luterano. Primero se suscitó el debate acerca de la independencia de la metafísica y de la teología moral, con todas sus proyecciones (en la teología sacramental y los casos de conciencia, la teología jurídica y política). Progresivamente, para las materias emergentes, se fueron acuñando nuevos neologismos: mariología (1602), cristología (1602)²³⁹, ontología (1606)²⁴⁰..., creados ora por católicos, ora por reformados, que fueron copiados, adoptados y difundidos por unos y otros.

4.2.1. La metafísica

En el último tercio del siglo XVI hubo un debate acerca del estatus de la metafísica, especialmente en las universidades hispánicas²⁴¹, para intentar re-

237 P. R. Blum, *Studies on Early Modern Aristotelianism*, p. xviii.

238 Visto en perspectiva, para Chenu, la teología –como había afirmado el Aquinate– era una “ciencia”, cuya unidad se había roto, especialmente en la época moderna, con una escolástica cada vez más dispersa y decadente. Véase M. D. Chenu, *La théologie est-elle une science?*, Paris, Fayard, 1957, pp. 107-114; M. D. Chenu, “Escolástica”, p. 445.

239 R. Ramis Barceló, “En torno al surgimiento de la noción moderna de ‘cristología’”, *Gregorianum*, 100/1 (2019), pp. 27-47.

240 B. Smith, “The birth of ontology”, *Journal of Knowledge Structures & Systems*, 3/1 (2022), pp. 57-66.

241 Seguimos a J. Gallego Salvadores, “La aparición de las primeras metafísicas

cuperar el terreno que habían ganado sus críticos. Los nominalistas y los humanistas compartían una aversión hacia la metafísica, aunque los primeros se centraron en la lógica, y los segundos en una dialéctica más simplificada.

En la mayoría de los conventos, colegios y universidades de Europa se enseñaba las *Súmulas* de Pedro Hispano. Hay que recordar que los nominalistas se ocuparon con mayor ahínco de la lógica, dedicados al análisis de los términos, al estudio de sus propiedades (suposición, ampliación²⁴²...). De hecho, la disciplina filosófica que se mantuvo más inalterada en este final de período fue la lógica. La dialéctica renacentista no había desbancado la lógica aristotélica, que se continuaba explicando sin dificultades, incluso en América, como puede verse en la *Logica Mexicana*²⁴³, del jesuita Antonio Rubio (1548-1615), profesor en la Universidad de México, cuya obra poseía hondas implicaciones metafísicas, a la vera de Suárez.

Así como hemos indicado que el nominalismo había tenido un peso destacado en la configuración de la filosofía escolástica pretridentina, después del Concilio, tanto las órdenes religiosas como las Facultades católicas de Filosofía hicieron un esfuerzo para poner la metafísica en el centro del estudio de la filosofía. Si Petrus Ramus había vindicado que la dialéctica y la matemática tenían que fungir como una metodología de la ciencia y base para los demás saberes, un grupo nutrido de escolásticos hispanos quiso rebajar el papel de las súmulas en la enseñanza filosófica, poniendo de nuevo énfasis en la metafísica.

En Alcalá, por ejemplo, se dedicaba el cuarto año del ciclo filosófico íntegramente al estudio de la metafísica, mientras que en la mayoría de las universidades y los colegios se estudiaba intercalada entre la lógica y la filosofía

sistemáticas en la España del XVI: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)", *Escritos del Vedat*, 3 (1973), pp. 91-162; J. Gallego Salvadores, "La metafísica de Diego de Zúñiga y la reforma tridentina de los estudios eclesiásticos", *Estudio Agustiniiano*, 9 (1974), pp. 3-60; J. Gallego Salvadores, "La metafísica en España durante el siglo XVI", *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, VII, Salamanca, UPSA, 1979, pp. 149-234.

242 Seguimos a V. Muñoz Delgado, "Lógica hispano-portuguesa hasta 1600", en *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, IV, Salamanca, UPSA, 1972, pp. 9-122; V. Muñoz Delgado, "Lógica hispano-portuguesa e iberoamericana en el siglo XVII", *CSF*, 9 (1982), pp. 279-390; J. M. Izquierdo Arroyo, "Lógica escolástica postsumulista (1550-1950) I", *Boletín Millares Carlo*, 6 (1982), pp. 337-458.

243 A. Rubius, *Logica Mexicana sive Commentarii in Universam Aristotelis Logicam*, Coloniae Agrippinae, Sumptibus Arnoldi Mylii Birkmanni, 1605, 2 vols.

natural. Algunas universidades como las de Valencia o Barcelona fundaron cátedras de metafísica, a fin de otorgarle a la materia un mayor relieve.

En este contexto debe entenderse la aparición de las primeras metafísicas sistemáticas, de las que hallamos numerosos precedentes en tratados más amplios, como el del jesuita valenciano Benedicto Pereira (1536-1610), profesor en el Colegio Romano, para quien la filosofía teórica se dividía en física, matemática y metafísica, y establecía una distinción entre filosofía primera (como estudio del ente²⁴⁴) y la metafísica (como estudio de Dios²⁴⁵), que luego fue utilizada en algunas universidades reformadas.

Como hemos indicado, algunas universidades y ciertas órdenes quisieron establecer una enseñanza separada de la metafísica, algo que Domingo Báñez consideraba un error²⁴⁶, no por oponerse a la metafísica, sino exactamente por lo contrario, a saber, por los riesgos que entrañaba la independencia de la metafísica –clave de bóveda de todos los saberes– del resto de la filosofía. De hecho, Báñez vindicaba la unidad del saber filosófico y teológico²⁴⁷, más allá de las tendencias disgregadoras de su época.

Diego Mas (1553-1608), dominico, discípulo de Báñez y profesor en la Universidad de Valencia, dio a las prensas la primera metafísica sistemática, una obra muy constreñida por las necesidades escolares, centrada en el problema del ser²⁴⁸. Diez años después, en 1597, aparecieron las de Francisco Suárez y Diego de Zúñiga, que desarrollaban la materia con profusión de detalles.

Francisco Suárez, alejándose del molde aristotélico, escribió todo un tratado de filosofía especulativa, cuya finalidad, para Coujou, era la “refundación de la metafísica como ontología²⁴⁹”. Según la concepción de Suárez, el ente

244 Para P. Di Vona, *Studi sulla scolastica della Controriforma*, pp. 13-15, Pereira era el primer jesuita que, en clara oposición a las doctrinas tomistas, admitía la distinción de razón entre la esencia y la existencia de las creaturas.

245 B. Pererius, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim*, Parisiis, apud Thomam Brumennium, 1579, pp. 38-58.

246 R. Hernández, “El famoso parecer de Domingo Báñez sobre la enseñanza de la metafísica en Salamanca”, *EF*, 25 (1976), pp. 3-16.

247 Según J. A. García Cuadrado, “La tarea del teólogo según Domingo Báñez: entre la metafísica y la mística”, *Cauriensia*, 16 (2021), pp. 55-69, para Báñez, el conocimiento teológico de Dios suponía la metafísica, si bien era necesaria la unidad entre el ejercicio de la especulación teológica y la experiencia con el Dios vivo.

248 D. Masius, *Metaphysica disputatio de ente et eius proprietatibus in quinque libros distributa*, Valentiae, apud viduam Petri Huete, 1587.

249 J. P. Coujou, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*:

como esencia o quiddidad real conllevaba constitutivamente una *aptitudo ad existendum*. Para Hellín, el de ente era un “concepto trascendentalísimo, que abarca toda la entidad de cada uno de los sujetos a los cuales se aplica o se puede aplicar y constituye la diversidad de cada uno de ellos²⁵⁰”. La esencia metafísica del ente creado consistía en la dependencia radical del único ente increado (Dios), de cuyo influjo como causa ejemplar, eficiente y final necesitaba para existir. De ahí que, en el ente creado, la esencia se identificase realmente con su existencia²⁵¹.

El ente increado era únicamente ser, mientras que el ente creado era un ser determinado por el modo intrínseco de dependencia del ente increado. Sin embargo, los entes creados, pese a la dependencia esencial con respecto de Dios, podían ser considerados entes por su propia entidad individual y no meramente por la relación entre su ser y el ser de Dios. De ello se derivaba la unidad del concepto de ente, así como la analogía de atribución intrínseca, que Suárez sostuvo contra Cayetano. La relación era analógica porque incluía virtualmente todas las diferencias reales entre los diversos modos de ser. La analogía era de atribución, puesto que el concepto formal de ente se atribuía a todos los analogados; y era intrínseca, dado que se predicaba formalmente de todos y cada uno de ellos.

Avivó Suárez ciertos debates muy socorridos en el período siguiente²⁵², como, por ejemplo, sobre el ente de razón (la quimera de la tradición tomista), que tenía ser objetivamente solo en el entendimiento. El Doctor Eximio sostuvo la eliminación del *ens rationis* cuando carecía de un fundamento en la realidad, bien por resultar contradictorio en sí mismo, bien por atribuírsele la nada o el no ser, aunque afirmó asimismo en la disputación LIV su posible existencia de un modo indirecto, analógico, en el caso de que pudiera tener un fundamento en la realidad; es decir, que se le trataba como ente porque no podía estudiarse la nada o el no ser. Los entes de razón (negaciones, privacio-

étude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1999.

250 J. Hellín, “Suarezianismus”, p. 194.

251 Suárez fue culpabilizado, por ello, de convertir “el ser en esencia, marginando de su consideración la existencia”, interpretación que pasó de Descartes a Leibniz, y luego hasta Wolff. Véase S. Rábade Romeo, “La metafísica suareciana y la acusación de esencialismo”, *Anales de la Cátedra de Francisco Suárez*, 3 (1963), pp. 73-86. La cita está en la p. 73.

252 Véase D. D. Novotný, *‘Ens rationis’ from Suárez to Caramuel. A Study in Scholasticism of the Baroque Era*, New York, Fordham University Press, 2013, caps. 3-5.

nes o relaciones) eran, así pues, elementos relevantes en el conocimiento del mundo y servían para asegurar la unidad de las ciencias y el carácter fundamendador (y previo) de la metafísica²⁵³.

Con Suárez, se asistió a la afirmación de la matriz puramente ontológica y noética de la teología, lo cual implicaba una refundación teológica de la metafísica y una fundamentación metafísica de la teología. Para ello, era necesario un concepto neutro de ente, que fungiera de nexo conectivo, a fin de reconciliar a Dios con la criatura. De ahí que, para la ontología suareciana, la existencia fuera reabsorbida en la esencia, aunque esta se definiera por su posibilidad de ser (lo posible), que era matriz de lo real. Solo una metafísica como ontología podía explicar la forma de salvar el abismo entre la Caída del pecado como imposibilidad radical de salvación por parte del hombre, y el misterio insondable de la predestinación, como designio del Padre obrado en Cristo por el don del Espíritu.

En un sentido más clásico, el agustino Zúñiga (1536-1597) sentó la primacía de la metafísica sobre las demás ciencias²⁵⁴ y, muy en particular, sobre la dialéctica²⁵⁵. Con ello, se intentaba el proceso inverso del ramismo: que la metafísica fuera filosofía primera y tratase de muchas cuestiones que, con el nominalismo, caían en el ámbito de la lógica. Reservaba asimismo un trato independiente al estudio de Dios, que consideraba “teología natural”, y que abría las puertas a la teología sobrenatural.

En definitiva, la renovación escolástica consistía en una sustitución de la herencia lógica tardomedieval por la metafísica como filosofía primera. De este modo, los caminos del tomismo y, secundariamente, el escotismo, quedaban expeditos, mientras que la teología nominalista resultaba desechada. Es una senda que se inició en la Península Ibérica y que luego fue seguida casi unánimemente en todo el orbe.

253 Seguimos a Ó. Barroso Fernández, “Los entes de razón en Suárez. Una concepción barroca de la realidad”, *ASHF*, 28 (2011), pp. 135-161.

254 G. Bolado, “Fray Diego De Zúñiga O.S.A.: una filosofía como enciclopedia de las ciencias y las artes en el siglo XVI”, *Revista Agustiniiana*, 26 (1985), pp. 105-150, pese a ponderar los hallazgos del proyecto filosófico de Zúñiga, lo consideró inviable en tanto que sistema de verdad trazado como una enciclopedia basada en el ser, según la analogía de atribución.

255 D. a Stunica, *Philosophiae prima pars, qua perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rhetorica, et Physica declarantur*, Toleti, apud Petrum Rodriguez, 1597.

Es muy conocida la influencia de estas metafísicas²⁵⁶, sobre todo la de Suárez, sobre ciertos autores luteranos como, por ejemplo, Cornelius Martini (1568-1621)²⁵⁷ y Daniel Cramer (1568-1637), que compartían el antirramismo, y quienes vindicaban una vuelta a la metafísica de Aristóteles, al igual que Christoph Scheibler (1589-1653). En el ámbito calvinista, cabe destacar, sobre todo, a Clemens Timpler (1563-1624), autor de *Metaphysicae systema methodicum*²⁵⁸, obra en la que sostuvo un diálogo intenso y polémico con Suárez.

4.2.2. La filosofía natural y la psicología

Los cultivadores de la medicina, la astronomía y la filosofía natural cuestionaron, durante esta etapa, el aristotelismo, a través de los hallazgos de las décadas precedentes. Por las conexiones de estas tres disciplinas, rota la columna vertebral de la autoridad aristotélica, muchos autores se aventuraron hacia otros paradigmas, bien experimentales, bien alquímicos y místicos (a partir del *Corpus hermeticum* o de la obra de Paracelso). En oposición a la medicina escolástica, para Debus, “los paracelsianos pretendían reemplazar todo ese sistema con una filosofía cristiana, neoplatónica y hermética que explicaría todos los fenómenos naturales²⁵⁹”, desde la física a la medicina, pasando por la química, la astronomía y la astrología.

En efecto, para los seguidores de Paracelso, con la Biblia y la observación de la naturaleza se podía llegar más lejos que con Aristóteles y Galeno, autores paganos, que no tenían para nada en cuenta la Revelación cristiana. Algunos paracelsianos, como Robert Bostocke (c. 1530-1605)²⁶⁰, se pronunciaron en contra de la física aristotélica por motivos religiosos, y su obra estaba destinada a establecer una filosofía natural “cristiana”. En el panorama de la segunda mitad del siglo XVI, se mantuvo constante la concepción de la

256 El clásico es: E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburg, Ibero-Amerikanisches Institut, 1935.

257 Véase U. G. Leinsle, *Das Ding und die Methode*, Vol. 1, cap. 4.

258 C. Timplerus, *Metaphysicae systema methodicum libris quinque comprehensum*, Steinfurth, excudebat Theoph. Caesar, 1604.

259 A. G. Debus, *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, México, FCE, 1985, p. 52.

260 [R. Bostocke], *The Difference Betwene the auncient Phisicke; first taught by the godly forefathers, consisting in vnitie, peace and concord: and the latter Phisicke proceeding from Idolaters, Ethnikes, and Heathen: as Gallen, and such other consisting in dualitie, discorde, and contrarietie. And Wherein the Naturall Philosophie of Aristotle doth differ from the trueth of Gods worde, and is iniurious to Christianitie and sounde doctrine*, London, Robert Vvalley, 1585.

naturaleza como una realidad completamente viva y animada, habitada por fuerzas y presencias ocultas, que el hombre debía llegar a conocer.

Con todo, progresivamente se dejaron de imprimir los comentarios de Alejandro de Afrodisias a Aristóteles, así como un conjunto de obras clásicas –Proclo (412-485) o Ptolomeo–, igual que sus comentaristas medievales, como Juan de Sacrobosco (1195-1256), mientras que otros autores más cercanos al atomismo –como Lucrecio (99 a. C. - c. 55 a. C.) o Marco Manilio (fl. I d.C.)– continuaron siendo difundidos²⁶¹.

En el ámbito de la filosofía natural, en los territorios reformados, el aristotelismo no fue tan rígido, de modo que algunos autores pudieron dedicarse a experimentar con mayor libertad, si bien fue en Italia donde se sucedieron diversos autores que quisieron construir una nueva “filosofía natural” antiaristotélica²⁶². Entre ellos, destacó Bernardino Telesio (1509-1588), quien pretendía hacerlo no desde la teología y de la metafísica, sino a partir de los principios naturales mismos²⁶³, directamente derivados de la experiencia, sobre los que debía apoyarse posteriormente el ejercicio de la razón. En la línea de Telesio, Tommaso Campanella (1568-1639), partiendo de los principios del naturalismo, dedujo la universal sensibilidad de las cosas²⁶⁴. Incluso, según Giordano Bruno (1548-1600), Dios mismo obraba en la naturaleza, que se revelaba en el hombre como razón, mediante una exaltación progresiva de los sentidos y de la memoria²⁶⁵.

Cada vez eran mayores las dificultades de integración del aristotelismo escolar con las doctrinas tridentinas, como sucedía en algunos lugares, como en la Universidad de Padua. Atento a las interpretaciones de Averroes y de Galeno, estableciendo una fuerte conexión entre filosofía y medicina, el “aristotelismo de Padua²⁶⁶” fue llevado a su máximo esplendor por Jacopo Zabare-

261 *BPV*, Pars 6, pp. 419-446.

262 Sobre los rasgos escolásticos de esta filosofía (con implicaciones metafísicas y teológicas), véase G. Di Napoli, “Duns Scoto nel Rinascimento”, *SF*, 73 (1976), pp. 345-368.

263 B. Telesius, *De natura iuxta propria principia liber primus, et secundus*, Romae, apud Antonium Bladum, 1565.

264 Seguimos la segunda edición: T. Campanella, *De sensu rerum et magia*, Francofurti, apud Egonolpum Emmelium, 1620.

265 G. Bruno, *De Gl'heroici Furori*, Parigi, apresso Antonio Baio, 1585.

266 Seguimos a A. Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padova, Antenore, 1970; y A. Poppi, *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Padova, Antenore, 1972.

lla (1533-1589), que incidió especialmente en cuestiones de lógica y filosofía natural, y fue el primer profesor que logró una cátedra de filosofía natural (extraordinaria, en 1577, y ordinaria, en 1585)²⁶⁷.

Los escolásticos no podían permanecer ajenos a la expansión de estas ideas naturalistas, que habían sido vistas con indulgencia por muchos papas y eclesiásticos, y endurecieron sus posturas, con condenas a Telesio, Patrizi, Bruno y Campanella en el *Índice* de libros prohibidos. Como veremos, el boquete que habían abierto en la torre escolástica de la filosofía natural era muy hondo, si bien con Galileo Galilei acabó amenazando ruina, al cabo de pocas décadas.

La vitalidad acerca del conocimiento de la naturaleza en diversos lugares de Italia contrastaba con las ideas de la escolástica, que vindicaba la unidad de la filosofía, y la supeditación de la filosofía natural a la metafísica. Una de las obras escolásticas más exitosas sobre la física aristotélica de este período fue la exposición del jesuita Francisco de Toledo²⁶⁸, que fue reimpressa profusamente hasta 1616. Toledo asentó algunas ideas físico-metafísicas que fueron muy seguidas en el seno de la Compañía: no solo se opuso con firmeza a la eternidad del mundo, sino que se enfrentó a los tomistas estrictos al afirmar que la materia prima no era pura potencia, y al sostener, con los escotistas, que el principio de individuación era la forma²⁶⁹.

Otras partes de la filosofía estuvieron más sujetas a esta primacía de la metafísica, y tardaron mucho más en desarrollarse como disciplinas independientes. Durante esta etapa, como reminiscencia del averroísmo y del alejandrismo, se planteó el problema del estatus de la psicología, que estaba a caballo entre la filosofía natural y la metafísica: fue un tema debatido –especialmente por los jesuitas– y en el que cada autor dio una solución distinta²⁷⁰. Especialmente difundido fue el comentario al *De anima* de Francisco de Toledo²⁷¹.

267 No fue exactamente el primero, pues Ulisse Aldrovandi (1522-1605) recibió el encargo de leer en la Universidad de Bolonia “philosophiam naturalem ordinariam, de fossilibus, plantis et animalibus”. Se dedicó a la historia natural y a crear un jardín botánico. Véase P. F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, pp. 310-311.

268 F. Toletus, *Commentaria, una cum quaestionibus, in octo libros Aristotelis de physica auscultatione*, Venetiis, apud Iuntas, 1583.

269 F. Selvaggi, “Cosmología”, *DHCL*, II, pp. 1436-1439, especialmente, p. 1436.

270 Seguimos a T. Aho, “The Status of Psychology as Understood by Sixteenth-Century Scholastics”, en S. Heinämaa – M. Reuter (eds.), *Psychology and Philosophy. Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought*, Dordrecht, Springer, 2009, pp. 47-66.

271 F. Toletus, *Commentaria, una cum quaestionibus, in tres libros Aristotelis de anima*, Venetiis, apud Iuntas, 1575.

Desde el ámbito secular, una de las teorías más propagadas fue la del médico Juan Huarte de San Juan (1529-1588), que defendió la psicología fisiológica, y afirmó la dependencia del entendimiento con respecto del cerebro, lo que suponía una ruptura con las tesis espiritualistas, que entendían el alma como sustancia simple y separada. Esta obra, traducida a diversas lenguas, tuvo que ser expurgada²⁷². La independencia de la psicología solo llegó con la crisis de la filosofía natural aristotélica en el siglo XVII.

4.2.3. La ética y la política

En el siglo XVI, la enseñanza universitaria de la ética tenía perfiles diversos en cada lugar: el modelo parisino, que se impuso en diversas universidades castellanas, no distinguía –en la práctica– entre la ética y la teología moral, mientras que, en Italia, al igual que en Portugal, ambas disciplinas estaban más claramente separadas²⁷³. Recordemos que Alberto Magno y Tomás de Aquino habían escrito comentarios a la *Ética a Nicómaco* y a la *Política* de Aristóteles. Habían sido la base de la enseñanza medieval, seguida por muchos profesores. Los tomistas llevaban a cabo una lectura integradora de la ética, la política y la economía del Estagirita, si bien en las lecciones universitarias y conventuales, se concedía poco espacio a la ética y casi ninguno a la política en los cursos bienales o trienales de filosofía. Más bien se entendía que la ética era una propedéutica al estudio de las virtudes, que luego eran analizadas a fondo en la teología moral.

En Italia, debido al humanismo, había una gran tradición en la enseñanza de la ética, buscando la concordancia entre Platón y Aristóteles, como había hecho, por ejemplo, Javelli, quien fue reimpreso aún durante este período, o también Francesco Piccolomini (1520-1604). Los jesuitas adaptaban sus cursos a los diversos lugares. Los luteranos seguían cada vez más el aristotelismo de Melanchthon²⁷⁴, mientras que los calvinistas buscaban la unificación de la ética y la política bajo una teología moral de inspiración bíblica.

En Italia, el estudio de las fuentes clásicas permitió afianzar cada vez más un análisis autónomo de la ética y la política. Baste recordar la obra de Nico-

²⁷² Seguimos la edición: I. Huarte, *Examen de ingenios para las ciencias*, Valencia, en casa de Pedro de Huete, 1580.

²⁷³ Seguimos a D. A. Lines, “Humanistic and Scholastic Ethics”, en *CCRP*, pp. 304-318.

²⁷⁴ P. Melanchthonus, *In Ethica Aristotelis commentarius*, VVittembergae, per Iosephum Clug, 1529.

lás Maquiavelo (1469-1529)²⁷⁵ para comprender la creciente independencia de la política con respecto de la ética. La escolástica, al contrario, como hemos visto con la obra de Vitoria y otros, quería supeditar el derecho y la filosofía práctica a la teología.

Como fruto de los cambios culturales, y como reacción a la escolástica, se produjo a lo largo del siglo XVI y, particularmente, en esta etapa: 1) la emergencia de otras doctrinas éticas; 2) el estudio sistemático de la política, como disciplina autónoma; y 3) la sustitución del bien común por la fuerza, como elemento crucial para mantener la cohesión social y el poder.

En efecto, junto con las obras platónicas y aristotélicas, editadas cuidadosamente por los humanistas, las cuales fueron conciliadas con menor o mayor fortuna, se produjo, en esta etapa, un revival de las doctrinas estoicas, con la publicación de las obras de Epicteto (55-135) y Marco Aurelio (121-180), que se sumaron a las de Cicerón y Séneca (4-65), promovidas Justo Lipsio (1547-1606)²⁷⁶ y otros autores; así como también de las doctrinas escépticas, como las de Michel de Montaigne (1533-1592) o de Pierre Charron (1541-1603), quienes se refugiaron –al menos formalmente– en un fideísmo cristiano²⁷⁷.

El estudio metódico de la política –más allá de las recreaciones eruditas, las observaciones prácticas y los comentarios a Platón y Aristóteles– dio inicio con Petrus Ramus²⁷⁸, cuando quiso tratar la política como un saber independiente, con un método propio, estudiando analíticamente la *Política* de Aristóteles. Su muerte impidió concluir su labor, que fue continuada de diversas formas por sus seguidores, como Jean Bodin (1530-1596): *Les six livres de la Republique*²⁷⁹ puede ser considerado ya un tratado “científico”²⁸⁰

275 Particularmente, N. Machiavelli, *Il Principe*, [Venetiis], Aldus, 1540.

276 J. Lipsius, *Manuductionis ad Stoicam philosophiam libri tres*, Parisiis, ex Officina Plantiniana, 1604.

277 Véase R. Ramis Barceló, “Los márgenes de la Reforma: Petrus Ramus, el calvinismo y la autonomía del saber político”, *HS*, 141 (2018), pp. 51-63.

278 R. H. Popkin, *The History of Scepticism: from Erasmus to Descartes*, New York, Harper, 1964, pp. 56-62.

279 J. Bodin, *Les six Livres de la Republique*, Paris, chez Jacques du Puys, 1578.

280 C. Vasoli, “Il metodo ne La République”, en *Armonia e Giustizia. Studi sulle idee filosofiche di Jean Bodin*, Firenze, Leo S. Olschki, 2008, pp. 79-101; M. D. Couzinet, “Aspetti dell’eredità di Pietro Ramo nell’opera di Jean Bodin”, en S. Caroti – V. Perrone Compagni (eds.), *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli*, Firenze, Olschki, 2012, pp. 331-349.

de teoría política, en el que, con el concepto de soberanía²⁸¹ como clave de su pensamiento, Bodin preludiva un tratamiento sistemático de la política, que llegaría algunos lustros después. Entre otras obras, cabe citar la *Politica*²⁸² de Johannes Althusius (1557-1638), en la que aplicaba el método ramista, aunque abierto a soluciones propias²⁸³. La *Politica* de Althusius ha sido considerada uno de los tratados fundacionales de la disciplina, entendida como la “consociación” entre Estado, sociedad y comunidad²⁸⁴.

De hecho, las ideas platónicas y aristotélicas de la *pólis* ligaban fuertemente la ética con la política, de modo que solo las personas virtuosas, que conocían la justicia, podían dirigir a sus conciudadanos hacia el bien común. Esta idea fue la base también de la política tomista. En cambio, la política desligada de la ética podía tener un fundamento distinto, de carácter autotélico: el mantenimiento del poder y del orden. Esta visión concedía una primacía a lo individual sobre lo político, de manera que la política no era una ciencia destinada a lograr el bien del conjunto, sino el estudio de la relación entre el individuo y el Estado, mediante un pacto realizado por cada sujeto, a fin de mantener unas esferas de libertad. El contractualismo quería volver al estado de naturaleza, remontándose incluso a Adán, para que cada individuo pudiera pactar con los demás y salvaguardar sus propios intereses. Para ello, solamente había entender la política como fuerza y capacidad de coerción. Las raíces de la atomización de los individuos y de la fractura entre lo social-moral y político se ha visto como la radicalización de ciertos presupuestos del voluntarismo escotista y ockhamista²⁸⁵.

281 D. Quagliani, “Giuramento e sovranità: il giuramento come limite della sovranità nella République di Jean Bodin e nelle sue fonti”, en P. Prodi (ed.), *Glaube und Eid: Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München-Wien, Oldenbourg, 1993, pp. 97-111.

282 I. Althusius, *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Herbonae Nassiuviorum, s.e., 1603.

283 G. Demelemestre, “Althusius et l’adaptation de la méthode ramiste à la politique: approfondissements et subversions”, *Revue historique de droit français et étranger*, 97 (2020), pp. 483-507.

284 Véase D. Quagliani, “Quale modernità per la ‘Politica’ di Althusius?”, *QF*, 39 (2010), pp. 631-647. En cambio, hubo corrientes del calvinismo que se opusieron por completo a la autonomía de la política: por ejemplo, la ética de Lambert Daneau trataba de entroncar de nuevo con la escolástica, a través la cristianización de la ética y la política. Véase L. Baschera, “Ethics in Reformed Orthodoxy”, en H. Selderhuis (ed.), *A Companion to Reformed Orthodoxy*, Leiden, Brill, 2013, pp. 519-552.

285 Es la tesis de A. de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna*, Madrid, Istmo, 2002.

La respuesta de la escolástica la estudiaremos seguidamente: la voluntad de subordinación, con mayor ahínco, de los fundamentos de la moral, el derecho, la economía y la política a la teología. Si la filosofía secular quería desvincular la ética y la política, la reacción de los teólogos fue redoblar su esfuerzo de control sobre todas las esferas del conocimiento y, en particular, de la filosofía práctica.

4.2.4. La teología de la controversia

Muchos autores escribieron obras de controversia contra los “herejes”, aunque no todas ellas seguían el método escolástico. La teología controversista, partiendo de la dogmática, inspiró la metodología que dio vida a una concepción de la apologética, basada en la defensa de la ortodoxia y de la teología del Magisterio. Por esa razón, Grabmann²⁸⁶ distinguió entre “teología controversista” y “teología escolástica”. En tanto que la teología de la controversia entró en las universidades y seminarios, hay que subrayar la aparición de una “teología controversista escolástica”, es decir, escrita desde los moldes académicos como *disputationes* destinadas a esclarecer el dogma contra las desviaciones.

Así como en la etapa anterior, la teología de la controversia no podía ser considerada –en puridad con las exposiciones de los teólogos medievales– “teología escolástica”, en esta podemos hablar de una “escolastización” de la apologética, que –a partir de las exposiciones de los temas más candentes de la teología dogmática– contribuyó en gran medida al robustecimiento del método escolástico entre los pensadores reformados. Para Vizmanos²⁸⁷, en los autores postridentinos pueden observarse dos tendencias generales en la escolastización de la apologética: 1) una, destinada a resolver los problemas apologéticos mediante consideraciones pertenecientes al orden moral; y 2) otra, inclinada por el argumento de convergencia (de sucesos, datos, argumentos o indicios, que apuntaban a una dirección única hacia la causa verdadera).

La teología católica de esta etapa coincide aproximadamente con lo que Van Asselt²⁸⁸ denomina la “ortodoxia temprana” (1560-1620) del “escolas-

286 M. Grabmann, *Historia de la teología católica*, pp. 186-219.

287 F. Vizmanos, “La apologética en los autores escolásticos postridentinos”, *EE*, 13 (1934), pp. 418-446.

288 W. J. van Asselt, “Scholasticism in the Time of Early Orthodoxy (ca. 1560-1620)”, en *Introduction to Reformed Scholasticism*, pp. 103-131.

ticismo reformado”, que se caracterizó por la confesionalización y la codificación de los principios teológicos, cuyo punto de partida era Catecismo de Heidelberg (1563), texto clave para posteriores reflexiones y catecismos.

Hemos indicado antes que los autores católicos, después de Trento, tuvieron no solamente una idea mucho más cabal de las tesis defendidas por los autores reformados, sino que trazaron sus obras a partir de los decretos conciliares, incidiendo particularmente en los puntos conflictivos. Las diferentes confesiones reformadas empezaron a sistematizar sus contenidos doctrinales gracias al contacto con estas obras, y a la necesidad de rebatirlas. Tras el fallecimiento de los padres de la Reforma (Melanchthon, Calvino...), los profesores de las Universidades de Ginebra, Heidelberg y Marburgo, así como los anglicanos de Oxford y Cambridge se percataron de las ventajas del método escolástico, no solo para sistematizar sus propios conceptos teológicos, sino para dar respuesta a las obras que Bellarmino y otros controversistas habían publicado. Con ello, se superaba (¿se traicionaba?) el antiescolasticismo de Lutero²⁸⁹, y se daba comienzo a una época de emulación y alta sofisticación en la filosofía y la teología católica y reformada, siguiendo el método escolástico.

4.2.5. La mariología y los sacramentos

Los puntos más debatidos y comentados de la teología dogmática católica fueron los que manifestaban un desacuerdo con los reformados. Así como en los grandes temas cristológicos y trinitarios (*De Deo uno* y *De Deo trino*) las diferencias con los protestantes fueron menos importantes, hubo un rearme ideológico en los más discutidos, especialmente en el ámbito de la teología sacramental, así como el culto a la Virgen María y a los santos. De ahí que, por lo general, las exposiciones sobre la teología dogmática contuvieran tanto disputas *ad intra* entre autores católicos (de modo que se subrayaban las distintas soluciones entre los tomistas, escotistas...), como la refutación *ad extra* de los errores de los reformados.

Proliferaron los tratados escolásticos –con una fuerte intención apologética– sobre los siete sacramentos, discutiendo el carácter sacramental de la penitencia, la confirmación, el matrimonio²⁹⁰, el orden y la extremaunción, así

289 W. Van't Spijke, “Early reformation and scholasticism”, *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*, 81/3 (2001), pp. 290-305.

290 Lutero configuró el matrimonio como una realidad mundana, no sacramental, aunque querida por Dios. Véase N. Álvarez de las Asturias, “Il matrimonio, ‘realtà mondana’: la perdita della sacramentalità creaturale in Lutero e la risposta cattolica”, en A.

como recalcando los rasgos tridentinos de la doctrina sobre el bautismo. Con todo, tal vez los tratados más importantes fueron los que trataban acerca de la eucaristía, en los que se combatían los errores reformados (consustanciación, impanación...) y se explicaba la doctrina de la transustanciación. Lo fundamental era enfatizar que los sacramentos eran instrumentos de la gracia de Dios y que, debido a su causalidad, contenían la gracia virtualmente, es decir, causaban la gracia y la daban a los que dignamente, y sin poner obstáculos, la recibían. De ahí que los sacramentos comunicaran la gracia *ex opere operato* (por el hecho mismo de la acción que se realizaba), y “operaba” independientemente de la actitud de quien la llevaba a cabo. Estas ideas, contenidas en los decretos tridentinos, fueron analizadas y estudiadas una y otra vez en los tratados escolásticos, si bien la más problemática era la comunicación de la gracia *ex opere operato*, que iba en contra de la Confesión Augustana²⁹¹. De ahí, la insistencia de los autores en este tema.

En el ámbito del sacramento del matrimonio, cabe recordar que, como consecuencia del decreto tridentino *Tametsi*, de 1563, se prohibieron los matrimonios clandestinos, de suerte fue necesario repensar teológicamente esa nueva realidad. Debe subrayarse la importancia de la obra del jesuita cordobés Tomás Sánchez (1550-1610)²⁹², que condensaba las aportaciones anteriores sobre el matrimonio, y establecía las directrices teológicas sobre el mismo, en una penetración de la teología sobre los cánones, al examinar el matrimonio como contrato y sacramento²⁹³. Esta obra marcó la comprensión del matrimonio prácticamente hasta el siglo XX²⁹⁴.

Diriart – M. Gegaj (eds.), *Il matrimonio, cardine dell'economia sacramentaria*, Siena, Cantagalli, 2017, pp. 35-76.

291 J. M. Rovira Belloso, *Los sacramentos, símbolos del espíritu*, Barcelona, Centro de Pastoral Litúrgica, 2001, pp. 101-102.

292 Véase G. Caberletti, *L'oggetto essenziale del consenso coniugale nel matrimonio canonico: Studio storico-giuridico sul pensiero di Tomás Sánchez*, Brescia, Morcelliana, 1986; F. Alfieri, *Nella camera degli sposi. Tomas Sanchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI-XVII)*, Bologna, Il Mulino, 2010; y R. Domingo, “Thomas Sanchez”, en J. Witte, Jr. – G. S. Hauck (eds.), *Christianity and Family Law: An Introduction*, Cambridge, CUP, 2017, pp. 229-244.

293 T. Sanchez, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Vol. I, Genuae, apud Josephum Pavonem, 1602, Vol. II – Vol. III, Madrid, Praelo et expensis Ludovici Sanchez, 1605.

294 C. Fantappiè, *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia, Marcianum Press, 2015, pp. 417-426.

Hay que subrayar asimismo que el Concilio de Trento no profundizó en la cuestión mariana, muy discutida, sino que se limitó a defender el culto a los santos y a clarificar la doctrina de la justificación. Sin embargo, en Italia y en la Monarquía Hispánica –como respuesta, devocional e intelectual, contra los reformados– se exaltó a la Virgen María, y se inició un estudio sistemático de su papel, que adquirió una fuerza sin precedentes, pues el conocimiento de la Madre de Cristo era esencial para poder comprender en términos cristológicos la generación del Verbo²⁹⁵.

Algunos jesuitas, como Suárez o Pedro Canisio (1521-1597)²⁹⁶, trataron en sus obras diversos temas mariológicos, como la virginidad, la maternidad divina, la Inmaculada Concepción o la Asunción al Cielo. En estas obras se intentaba ampliar el tratamiento que los autores medievales habían hecho de la cuestión. Sin embargo, el nacimiento de la noción de “mariología” puede hallarse en la obra del teólogo siciliano Nicolao Nigido (fl. 1602-1616), *Summae sacrae Mariologiae*²⁹⁷, cuya primera parte, publicada en 1602, seguía la orientación peripatética de las cuatro causas y se concentraba sobre la dimensión de María como “Madre de Dios”.

Hay que señalar que, a medida que transcurrió el siglo XVII, los jesuitas y los franciscanos hicieron frente común contra las ideas del Aquinate con respecto de la Inmaculada Concepción. Cada vez se amplificó más la tesis “exencionista”: adoptaron y perfeccionaron los argumentos de Escoto (para quien María estuvo libre de pecado en el primer instante de su concepción), como la forma más perfecta posible de redención, e hicieron lo posible para propagar aún más el culto inmaculista.

4.2.6. El desarrollo de los casos de conciencia y la autonomía de la moral

Hemos visto que en el Colegio Romano se fundó una cátedra de “casos de conciencia”, un tema que hasta entonces compartían los moralistas con los canonistas, como puede verse en el *Manual de confesores y penitentes*²⁹⁸

295 S. de Flores, *María madre de Jesús. Síntesis histórico-salvífica*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002, p. 190.

296 P. Canisius, *De Maria virgine incomparabili, et dei genitrice sacrosancta, libri quinque*, Ingolstadii, excudebat David Sartorius, 1577.

297 N. Nigidus, *Summae sacrae Mariologiae pars prima*, Panhormi, apud Ioannem Antonium de Franciscis, 1602.

298 M. de Azpilcueta, *Manual de confesores, y penitentes: que clara y brevemente contiene la uniuersal, y particular decision de quasi todas las dubdas [sic], que en las confesiones suelen ocurrir de los peccados, absoluciones, restituciones, censuras, et irre-*

de Martín de Azpilcueta (1492-1586), obra traducida y reimpressa una y otra vez²⁹⁹.

En realidad, las sumas de conciencia –a partir de Trento– mostraron el connubio entre la teología moral y el derecho canónico, hasta el punto de que la teología invadía materias que, hasta el siglo XV, eran propias de los cano-nistas. Es decir, asumían como fundamento la competencia en el fuero inter-no (la conciencia), con frecuentes consideraciones sobre el externo, mientras que dejaban para el tratamiento del derecho canónico algunos de los elemen-tos más formales del fuero externo, es decir, los actos meramente exterior-es³⁰⁰. Tal actividad se desarrolló, entre otros factores, gracias a la vigilancia de la Inquisición, que mantenía el control hegemónico de la conciencia, como rasgo característico del pensamiento católico de los siglos modernos³⁰¹.

La teología moral no solamente se ocupó de materias canónicas, sino que absorbió casi por completo la filosofía moral. Por ello, como hemos visto an-tes, entre los escolásticos no existió una autonomía de la “filosofía moral”, sino que quedó subsumida en la “teología moral”. De hecho, hemos indicado, como ejemplo, que en Salamanca, en la cátedra de “filosofía moral”, se ense-ñaba teología moral tomista.

Desde este momento, cabe subrayar una triple dirección en el ámbito de la teología práctica: 1) la proliferación de obras destinadas a los casos de con-ciencia, según los decretos tridentinos, que acabaron gestando una abundan-te “casuística” moral, 2) la independencia de la “teología moral” del conjunto de la teología sistemática, y 3) la preparación de obras de contenido “pragmá-tico³⁰²” (síntesis de teología moral, casos de conciencia y derecho canónico), que sirvieron de guía en la actividad pastoral.

gularidades, Medina del Campo, en casa de Ioan Maria da Terranova, y Iacobo de Liarcari, 1554.

299 M. Bragagnolo (ed.), *The Production of Knowledge of Normativity in the Age of the Printing Press. Martín de Azpilcueta’s ‘Manual de Confesores’ from a Global Per-spective*, Leiden-Boston, Brill, 2024.

300 G. Fransen, “Derecho canónico y teología”, *Revista Española de Derecho Canóni-co*, 58 (1965), pp. 37-46, especialmente, pp. 39-40.

301 Véase A. Prospero, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

302 T. Duve, “Pragmatic Normative Literature and the Production of Normative Knowledge in the Early Modern Iberian Empires (16th-17th Centuries)”, en T. Duve – O. Danwerth (eds.), *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 1-39.

Las obras que más nos interesan son las que caen en los dos primeros puntos, que, en el siguiente período, se unieron, creando las “instituciones” de teología moral, pensadas para la formación de los teólogos en los seminarios y universidades. Al final, el desarrollo académico tuvo incidencia incluso en el contenido de las obras de cuño pragmático (que eran una suerte de *vademecum* para la “cura de almas”), enseñado y utilizado no solo en la Europa católica, sino muy especialmente en los territorios de misión.

Junto con estas obras de contenido pragmático canónico-moral, en los colegios y en las universidades florecieron cátedras de teología moral³⁰³, desgajadas de las cátedras genéricas de teología escolástica. Pese a ello, la teología moral siguió un método predominantemente escolástico. Debe señalarse la obra pionera del jesuita portugués Henrique Henriques (1552-1608), *Theologiae moralis summa*³⁰⁴, en la que trató acerca de los fines del hombre, los sacramentos, las censuras eclesíásticas y las irregularidades. Junto con esta obra, hay que subrayar la importancia de *Institutionum moralium*³⁰⁵, de su correligionario Juan Azor (1536-1603), profesor en el Colegio Romano y miembro de la comisión que redactó la *Ratio studiorum*. La obra de Azor, que sintetizaba de forma personal algunos de los debates internos de los maestros de la Compañía, tuvo un éxito arrollador y devino el punto de referencia del método casuístico para la resolución de casos de conciencia. Con ella, definitivamente, la “teología moral” tomaba carta de naturaleza, con una técnica casuística y un contenido propio, desarrollado de acuerdo con el método escolástico.

La hipertrofia de la moral y la casuística contribuyó a la decadencia del derecho canónico, cuyo conjunto de fuentes quedó fijado (y prácticamente invariable) después del Concilio de Trento³⁰⁶. De este modo, el derecho canónico perdió toda vitalidad y quedó realmente en manos de los moralistas. De

303 L. Vereecke, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna, 1300-1787*, Milano, Ed. Paoline, 1990, pp. 589-590.

304 H. Henriquez, *Theologiae moralis summa tribus tomis comprehensa*, Salmanticae, ex officina Ioannis Fernandez, 1591-1593, 2 vols.

305 J. Azorius, *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte, aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, Romae, apud Aloysium Zannettum, 1600-1611, 3 vols.

306 C. Fantappiè, “Modernizzare la tradizione. La rifondazione dell’ordine etico-giuridico nella scolastica barocca”, en A. Cascetta – D. Zardin (ed.), *Giustizia e ingiustizia a Milano fra Cinque e Settecento*, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni Editore, 2016, pp. 13-53.

hecho, con la moral cada vez más separada e independiente, se llevó a cabo una injerencia de la misma sobre el derecho canónico, al servicio de la praxis: se creó toda una dimensión de la teología dirigida a las cuestiones pastorales, que unía moral, derecho canónico, sacramentos y liturgia. Con ello, el derecho canónico, como veremos seguidamente, quedaba maniatado, y la teología moral perdía su íntima conexión con la dogmática: dejaba de ser una moral de la gracia de Dios, y pasaba a ser vista como una exigencia de la voluntad divina o de la razón humana. Y como la teología dogmática estaba cada vez más desgajada de la teología bíblica, la moral pasó a tener una autonomía (y falta de anclaje en todo el conjunto de la teología) que facilitó no solo una pérdida de base sobrenatural, sino también su secularización, en el marco de los emergentes Estados³⁰⁷.

4.2.7. La moral económica y la teología jurídica

Si en el apartado anterior no hemos referido esencialmente a lo que se ha venido conociendo como “moral fundamental”, hay que indicar que, durante esta etapa, se inició un desarrollo de dos ámbitos en los que la moral colisionaba con el derecho: lo que llamamos, por un lado, “teología jurídica” y, por otro, “moral económica”.

En realidad, a partir del estudio de la virtud de la justicia y del contenido de la ley, presente en las *Sentencias* de Pedro Lombardo y desplegada en la obra de Santo Tomás, Escoto y los demás escolásticos, hallamos –desde esta etapa– un enorme desarrollo de cuestiones acerca de la relación entre la justicia y el derecho (*iustitia et iure*), la relación entre la ley divina con la ley natural y las demás leyes (*de legibus*) y los límites morales a los contratos (*de contractibus*).

Aunque todas estas *quaestiones* formaban parte de las *Summae* medievales, es cierto que su tratamiento más detallado y práctico había correspondido a los juristas (legistas y canonistas). Sin embargo, los teólogos del siglo XVI, de Vitoria en adelante, quisieron descender ellos mismos hasta el más mínimo detalle, de modo que, a partir del control moral del derecho, pudieran tocar prácticamente cualquier cuestión jurídica. En este sentido, los tratados *De iustitia et iure*, *De legibus* y *De contractibus* eran intromisiones de los teólogos en materias antes abordadas preferentemente por los legistas y los canonistas. La teología tardomedieval, al parecer, había cedido demasiado es-

³⁰⁷ Seguimos a P. Prodi, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Madrid, Katz, 2008, cap. VII.

pacio no solo a los canonistas, sino también a los legistas³⁰⁸, y desde Vitoria y Soto, aunque muy especialmente durante la etapa que nos ocupa, los teólogos quisieron retomar el control de todas las cuestiones jurídicas fundamentales.

Para Legendre³⁰⁹, el desarrollo de la “segunda escolástica” dio lugar al nacimiento de una “segunda canonística”, supeditada a la teología, que unía el derecho penitencial y la doctrina sobre las virtudes. Indicó Landau³¹⁰ que la intromisión también influyó en la teoría general del derecho canónico, de modo que los cánones pasaron a una posición supeditada con respecto de la teología. Recordemos que, al decir de Soto, pertenecía al teólogo ajustar las determinaciones del derecho canónico a las normas del Evangelio y asimismo al filósofo acomodar el derecho civil a los principios de la filosofía³¹¹. De ahí que la escolástica tuviera que encargarse de la fundamentación del derecho, pues –según Soto– los cánones habían surgido de las entrañas de la teología como el derecho civil de la ética.

Buena parte de los autores que hemos citado, glosando la *S. Th.*, dedicaron comentarios específicos a estas cuestiones, que llegaron a adquirir independencia, hasta el punto de que se convirtieron en un ámbito propio de reflexión, conectado con la teología moral, aunque con un tratamiento particular.

El centro de la cuestión radicaba en la doctrina de la *restitutio* (*S. Th.*, II-II, q. 62), que tenía primariamente un significado teológico (la obligación de satisfacer a Dios por el agravio de los pecados que los hombres cometían), aunque luego se desarrolló como una teoría de la justicia correctiva (un acto de justicia conmutativa, para el cual la penitencia era una virtud necesaria), que sirvió para fundamentar la esfera de los derechos individuales y toda una teoría de los contratos. Con Vitoria empezó a desplegarse una teoría de los derechos individuales de propiedad a partir de la restitución (“*omnius res-*

308 P. Prodi, “Il Concilio di Trento e il diritto canonico”, en G. Alberigo – I. Rogger (ed.), *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Brescia, Morcelliana, 1977, pp. 267-285.

309 La idea de “segunda canonística” puede verse en P. Legendre, “L’inscription du droit canon dans la théologie: Remarques sur la Seconde Scholastique”, en *Proceedings of the V International Congress of Medieval Canon Law*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1980, pp. 443-454, especialmente, p. 449.

310 P. Landau, “Spanische Spätscholastik und kanonistische Lehrbuchliteratur”, en F. Grunert – K. Seelmann (eds.), *In Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, Tübingen, Niemeyer, 2001, pp. 403-425.

311 D. Sotus, *De iustitia et iure libri decem*, Salmanticae, excudebat Andreas a Portonariis, 1556, Prooemium [sic], p. 5.

*titutio fundatur in dominio*³¹²). Este dominio, desde Vitoria y luego con los pensadores jesuitas³¹³, fue concebido, en consonancia con el derecho romano, desde un sentido netamente individualista, es decir, como el derecho a disponer de un bien individual. Para ello, era necesario que el teólogo entrara también en el ámbito de los contratos, para indagar acerca de su correspondencia moral con la *restitutio*, a fin de examinar cuestiones como la responsabilidad derivada del enriquecimiento o el derecho de daños.

a) El derecho

Los teólogos, en suma, consideraron necesario ahondar en las dimensiones fundamentales del derecho, desde la fundamentación del derecho natural hasta el derecho civil, pasando por las leyes penales o las bases del *ius gentium*³¹⁴. Algunos de los más destacados teólogos salmantinos³¹⁵ (primero dominicos, desde Vitoria, y luego jesuitas), escribieron tratados sobre estas materias, que pronto adquirieron notoriedad en toda la catolicidad³¹⁶. La obra que culmina esta tendencia, tanto en la etapa y el período que estudiamos, como en toda la “segunda escolástica”, es el ya citado *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*, de Francisco Suárez, que representa la máxima expresión de la “teología jurídica”, en plena conexión con la teología de la gracia, como indicaremos más adelante. Tras la obra de Suárez, los teólogos de la “segunda escolástica” no volvieron a escribir tratados tan extensos, omniabarcantes, enjundiosos y novedosos sobre estas materias, sino trabajos más concretos y a menudo repetitivos,

312 Seguimos a N. Jansen, “Restitution”, en CSS, pp. 448-471.

313 Los diversos enfoques y autores pueden verse en M. I. Zorroza (ed.), *Antropología del Dominio y la propiedad en la Escuela de Salamanca*, Madrid-Salamanca, Sínderesis-Universidad Pontificia de Salamanca, 2023.

314 Al final del siglo XVI, el teólogo Ludovico Carbone (da Costacciaro, 1532-1597), en el prolijo subtítulo a su *Tractatus de legibus amplissimus*, dio buena cuenta de sus intenciones: L. Carbonus, *Tractatus de legibus amplissimus, in quo omnium Diuinarum humanarumque; legum, hoc est legis, vniuersae, aeternae, naturalis, humanae, ecclesiasticae, ciuilis, municipalis, consuetudines, et diuinae, tum veteris, tum nouae fundamenta, caussae, proprietates, effectusque tractantur; dum quae Theologi, Philosophi, I. V. Periti, et alii scriptores de legibus docuere, distincte ac breuiter collinguntur planeque explicantur*, Venetiis, apud Ioannem Guerilium, 1600.

315 J. Barrientos García, “Los Tratados ‘De Legibus’ y ‘De Iustitia et Iure’ en la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII”, *Salamanca: revista de estudios*, 47 (2001), pp. 371-415.

316 J. Barrientos García, *Repertorio de moral económica (1526-1670): la Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, Eunsa, 2011.

de modo que, al final de este período, empezó un declive del estudio teológico de dichos temas, los cuales –sobre todo, a partir de Hugo Grocio (1583-1645)– fueron objeto de renovados análisis por parte de juristas y filósofos seculares.

La fundamentación de la ley natural³¹⁷, que se había movido en un equilibrio entre, por un lado, el racionalismo y el voluntarismo de Santo Tomás, y, por otro, la aproximación más voluntarista de Escoto, fue radicalizada después de Trento. Sin embargo, la posición de Suárez fue matizada, y ha dado lugar a interpretaciones muy diversas³¹⁸. Para el Doctor Eximio, el derecho natural era la ley “natural³¹⁹” mediante la cual Dios, por la razón, regulaba los actos de los hombres; el *ius gentium* –que podía ser derivado, aunque no determinado del natural– era el derecho positivo humano establecido a partir de los usos y costumbres de los pueblos; mientras que el derecho civil era un derecho positivo humano, establecido por la ley promulgada por el poder civil, cuya autoridad se circunscribía a un lugar determinado.

En cambio, para algunos autores, como Gabriel Vázquez, “la ley natural es la naturaleza racional del hombre, entendida como regla primaria de la propia obra moral; por lo tanto, ley natural y naturaleza racional coinciden³²⁰”. El intelectualismo de Vázquez fue un preludeo del racionalismo, que secularizó la noción de ley natural. Igual secularización recibió la noción voluntarista de ley natural, basada en el escotismo, en virtud de la cual Dios estaba por encima de las leyes, que podía crear y abolir libremente, aunque no podía contradecirse –racionalmente– a sí mismo. Como resultado de lo anterior, puede afirmarse que la noción de ley natural en el siglo XVII fue claramente secularizada: podía prescindir ya de Dios, al confiar bien en la razón humana, bien en la voluntad del príncipe³²¹.

317 Una síntesis puede verse en M. Scattola, “Natural Law Part I”, en *RCSC*, pp. 561-579.

318 Puede verse C. Faraco, *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, Milano, Franco Angeli, 2013. Sobre las diversas maneras de entender la ley natural de Suárez, véase S. Tattay, “Francisco Suárez as the forerunner of modern rationalist natural law theories?”, *Cauriensia*, 12 (2017), pp. 191-211.

319 N. Brieskorn, “Lex und ius bei Francisco Suárez”, en A. Fidora – M. Lutz-Bachmann – A. Wagner (eds.), *Lex und Ius. Lex and Ius*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2010, pp. 397-424.

320 C. Faraco, “La noción de ley de Gabriel Vázquez de Belmonte”, *BP*, 26 (2021), pp. 239-254. La cita está en la p. 245.

321 F. Carpintero, *La ley natural: Historia de un concepto controvertido*, Madrid, Encuentro, 2008, pp. 132, 251-253.

b) La moral económica

En cuanto a la moral económica, Schumpeter³²² consideraba que, en esta etapa, con la obra de los escolásticos, se habían puesto las bases de la economía como disciplina. En cierta manera, al igual que había sucedido con Pierre de Jean Olivi (1248-1298) en el siglo XIII, fueron los mercaderes quienes –abrumados por las dudas y escrúpulos de conciencia– pidieron los teólogos su parecer moral en los contratos. Tomás de Mercado (1523-1575), dominico y profesor en el Colegio universitario de Santo Tomás de Sevilla, tras su estadía en México y su conocimiento del medio³²³, elaboró su *Summa de tratos y contratos*³²⁴, escrita en castellano y dispuesta en forma de manual, en el que se ocupaba de la ley natural, del trato de los mercaderes, de la tasa del trigo, de los cambios, de las usuras y de la restitución³²⁵.

El derecho de contratos pasó a ser objeto de intenso estudio escolástico. Los teólogos desarrollaron en base al *ius commune* (el derecho civil y canónico), sobre todo, la idea de la libertad contractual³²⁶, que solo tenía el límite de las usuras, lo que les condujo a examinar el precio justo de las cosas y a elaborar toda una teoría del valor, al tiempo que –como extensión de la *restitutio*– llevaron a cabo una reflexión sobre la necesidad de los impuestos, su adecuación a la justicia y sus consecuencias.

322 J. A. Schumpeter, *Historia del análisis económico*, Barcelona, Ariel, 1994, p. 134: “En los sistemas de teología moral de estos escolásticos tardíos la economía conquistó definitivamente si no su existencia autónoma, sí al menos una existencia bien determinada; estos son los autores de los que con menos incongruencia se puede decir que han sido los ‘fundadores’ de la economía científica”.

323 Véase L. Brunori, “Late Scholasticism and Commercial Partnership: Persons and Capitals in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, en D. De Ruyscher – A. Cordes – S. Dauchy – H. Pihlajamäki (eds.), *The Company in Law and Practice: Did Size Matter? (Middle Ages-Nineteenth Century)*, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 49-62.

324 T. de Mercado, *Summa de tratos y contratos*, Sevilla, en casa de Hernando Diaz, 1571.

325 J. L. Egío, *El siglo de la experiencia...*, p. 96, considera que los rasgos de Mercado son: devolver la teología moral al mundo de la praxis, la simplicidad antiacadémica, la publicación en lengua vernácula y la flexibilización normativa.

326 Véase P. Cappellini, “Sulla formazione del moderno concetto di ‘Dottrina generale del diritto’ (a proposito di M. Lipp, Die Bedeutung des Naturrechts für die Ausbildung der allgemeinen Lehren des Deutschen Privatrechts)”, *QF*, 10 (1981), pp. 323-354; I. Birocchi, *Causa e categoria generale del contratto, Un problema dogmatico nella cultura privatistica dell’età moderna*, Vol. I, Il Cinquecento, Torino, Giappichelli, 1997, pp. 203-269.

Domingo Báñez dedicó su obra de *De iure et iustitia decisiones*³²⁷ a comentar ampliamente la *S. Th.* II-II, de Tomás de Aquino, desde la q. 57 a la q. 78. Es interesante analizar esta obra asimismo desde la perspectiva de la teología del pecado y de la gracia, al igual que la de Luis de Molina, quien, en *De Iustitia et Iure*, abordó diversas cuestiones acerca de los precios y la regulación, y se mostró partidario de la libertad de precios y la no intervención del poder secular en la economía, así como también del cobro de interés por el coste de la oportunidad³²⁸.

Siguiendo las líneas de Molina, debe destacarse al flamenco Leonard Lessius (1554-1623), uno de los pensadores jesuitas más importantes a caballo entre los siglos XVI y XVII. Originario de Amberes, completó sus estudios teológicos en Roma y luego comenzó a enseñar en la Universidad de Lovaina. Aunque escribió de temas muy variados, probablemente su obra *De justitia et iure*³²⁹ fue su publicación más celebrada. Para Lessius –y en general, para la teología jesuítica– existía una correspondencia entre, por una parte, el papel de la libertad humana (y la industria en la economía) y, por otra, la cooperación humana con la gracia divina en la economía de la salvación (es decir, con el plan divino para la salvación de la humanidad a lo largo de la historia)³³⁰, en el marco de las polémicas sobre el libre albedrío, de las que trataremos seguidamente.

Hay que subrayar que la moral económica, nacida al calor de las inquietudes morales de los comerciantes, terminó siendo una parte casi independiente de la teología moral, en la que las cuestiones escolásticas cada vez resultaban más omniabarcantes, al tiempo que estaban atravesadas por los debates del momento, particularmente acerca de la libertad y la gracia.

4.2.8. La eclesiología y la teología política

En el momento en que la Reforma había enfatizado la supeditación de la religión a la política, la Iglesia remarcó una eclesiología que se distinguía netamente del poder secular. Ciertamente es que la Iglesia, en la época moderna,

327 D. Báñez, *De iure et iustitia decisiones*, Salmanticae, apud Ioannem et Andream Renaut fratres, 1594.

328 Véase F. Gómez Camacho, “Introducción”, en L. de Molina, *La teoría del justo precio*, Madrid, Editora Nacional, 1981, pp. 11-105.

329 L. Lessius, *De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus libri IV*, Lovanii, ex Officina Ioannis Masii, 1605.

330 Seguimos a W. Decock, *Penser le droit et l'économie avec Léonard Lessius*, Bruxelles, Zones sensibles, 2019.

estuvo cada vez más limitada y que el poder de los Estados doblegó progresivamente sus intereses. Sin embargo, desde el punto de vista teológico, la Iglesia permanecía independiente, y era una comunidad perfectamente visible, como hemos visto antes, al tratar a Roberto Bellarmino. En ese sentido, se acentuó mucho el carácter centralista y monárquico del Papado, al estilo de las monarquías autoritarias del siglo XVI.

La Iglesia sostuvo que la *potestas* que tenía frente a los poderes seculares era solamente indirecta, si bien muchos teólogos opinaron acerca de cuál era su obligación cuando el poder civil caía en manos de tiranos o de herejes. Estos temas ya habían sido tratados por muchos teólogos anteriores, como Vitoria y Soto, si bien, en este período, con Mariana y Suárez, las posturas fueron más combativas³³¹.

Juan de Mariana (1536-1624), jesuita toledano, que había enseñado en diversos colegios europeos, escribió en 1599 *De rege et regis institutione*³³², dedicado a Felipe III³³³. En él defendió la idea de que, por encima del monarca, estaban el poder divino y las leyes morales, susceptibles de limitar su ejercicio. Si el monarca contravenía estos principios, sostenía la legitimidad del regicidio. Cuando Enrique IV fue asesinado, los libros de Mariana fueron públicamente quemados por el Parlamento de París y prohibidos en Francia. En sus ideas políticas, no pocos autores han querido ver uno de los orígenes del contractualismo moderno³³⁴, aunque debe enfatizarse su fundamentación eminentemente filosófica y teológica.

A medio camino entre la teología de la controversia, la apologética y la teología jurídica, debe subrayarse la importancia de la *Defensio fidei*³³⁵ de Suárez. Aunque estuviera escrita contra los errores del anglicanismo, esta

331 Seguimos a H. Höpfl, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge, CUP, 2004.

332 I. Mariana, *De Rege et regis institutione Libri tres*, Toleti, apud Petrum Rodericum, 1599.

333 Véase H. E. Braun, *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*, Aldershot, Ashgate, 2007; F. Gabriel, “Réalisme politique et rationalité: Juan de Mariana entre royauté et republica”, en A. Molinié – A. Merle – A. Guillaume-Alonso (eds.), *Les jésuites en Espagne et en Amérique, Jeux et enjeux du pouvoir (XVIe-XVIIe siècles)*, Paris, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2007, pp. 141-159.

334 Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. II, Cambridge, CUP, 1978, pp. 345-348.

335 F. Suarius, *Defensio fidei Catholicae et apostolicae aduersus Anglicanae sectae errores*, Conimbricae, apud Didacum Gomez de Loureyro, 1613.

obra no dejaba de tratar, con gran profundidad, algunas cuestiones que había desarrollado en otro sentido en el *Tractatus de legibus*, como eran la unidad y constitución jerárquica, así como la institución divina y naturaleza de la Iglesia; la génesis, organización, autoridad y límites de la sociedad civil; y la relación de la Iglesia con los Estados y con la sociedad internacional. Para Suárez, el fundamento de la Iglesia católica se hallaba en el primado del Romano Pontífice: enfatizó las tres reglas de la fe (la Escritura, la tradición y la Iglesia), defendió la doctrina del poder indirecto del Papa en asuntos temporales, y la regulación de las relaciones entre la Iglesia y los Estados, con una aceptación matizada del tiranicidio³³⁶.

Para acabar, hay que indicar otro tema conexo y que adquirió gran notoriedad, especialmente en un momento de conquista de nuevos territorios en todo el orbe. Como hemos indicado antes, a partir de Vitoria, los teólogos de esta época reflexionaron acerca de si podía existir una “guerra justa³³⁷” y si podía o debía producirse una “guerra humanitaria”. Vinculadas estas cuestiones igualmente a la *restitutio* y a la justicia, se abordó el tema de la licitud o deber (o no) de una eventual guerra, entendida como “justa” para una o ambas partes en conflicto, así como de la intervención bélica preventiva para auxiliar a los inocentes. Las reflexiones de Suárez³³⁸ –siguiendo la senda de Vitoria– fueron muy relevantes en una época –como hemos visto– de afirmación de los pujantes Estados, que ya no aceptaban el arbitraje del Papa o del Emperador.

4.3. La escolástica frente a la Sagrada Escritura y la mística

Durante esta etapa, la escolástica tuvo una continuada hipertrofia, que acabó alterando no solo la paridad medieval con el estudio de la Sagrada Escritura, sino también otras tendencias de la teología (como la mística y la espiritualidad). Cuando en Trento se decidió usar solo la Vulgata y dar prefe-

336 Véase L. Prieto, “Hechos e ideas en la condena del Parlamento de París de la *Defensio fidei* de Suárez: poder indirecto del Papa *in temporalibus*, derecho de resistencia y tiranicidio”, *Relectiones*, 7 (2020), pp. 37-53.

337 F. Buzzi, “Il tema de iure belli nella Seconda Scolastica”, en F. Arici – F. Todescan (eds.), *Iustus ordo e ordine della natura. Sacra dottrina e sapere politico fra XVI e XVIII secolo*, Padova, CEDAM, 2007, pp. 73-135.

338 D. Schwartz, “Suarez on Just War”, en D. Schwartz (ed.), *Interpreting Suarez: Critical Essays*, Cambridge, CUP, 2011, pp. 185-204. Véase también E. Lacca, “Alcune considerazioni sulla Guerra nel ‘De Bello’ di Francisco Suárez”, *CSF*, 47 (2020), pp. 81-96.

rencia a la escolástica, la teología bíblica estaba aún muy implantada en toda Europa. Fue necesario un importante esfuerzo para reducirla, a fin de que la teología católica fuera esencialmente escolástica.

Fue en Castilla donde la exégesis bíblica resplandeció con mayor brillantez durante esta etapa, y también el lugar en que se produjeron más esfuerzos para restringirla. La teología bíblica fue obra, esencialmente, de presbíteros seculares y de jesuitas, muchos de ellos, de familia judeoconversa. Recordemos que la Biblia políglota complutense fue publicada en 1520, si bien tuvo escasa difusión. Felipe II puso especial interés en que se publicara una revisión de la misma, llevada a cabo por el sacerdote Benito Arias Montano (1527-1598), llamada, desde entonces, la Biblia Regia o Biblia Políglota de Amberes. Hay que subrayar que hasta 1592 no se publicaron las correcciones a la Vulgata, la llamada Biblia Sixto-Clementina³³⁹.

En 1565, se publicó en Salamanca *Libri decem Hypotyposeon theologicarum*, del catedrático Martín Martínez de Cantalapiedra (1519-1579), que “puede ser colocado, en su esfera, al lado del tratado *De locis theologis*, de Melchor Cano³⁴⁰”. Se trata de la mejor obra de metodología bíblica escrita hasta el momento³⁴¹. En ella se exponían los fundamentos ordenados para la intelección de la Biblia. Pese a no citar –por prudencia– todas las fuentes y autores modernos que había consultado, mostró un conocimiento amplísimo de la lengua y la historia griega, romana y, sobre todo, hebrea. Cantalapiedra quería instruir al teólogo humanista por excelencia, quien no solamente dominaba las lenguas bíblicas, sino también la geografía, la historia, la literatura... y ponía todos esos conocimientos al servicio de una mejor intelección de la Sagrada Escritura. Es muy importante subrayar el papel que concedió, en el capítulo XV del primer libro³⁴², a la dialéctica.

Las ideas de Cantalapiedra, al igual que las de su colega Gaspar Grajal (1530-1575), fueron vistas por ciertos teólogos, en una interpretación literal y estricta de los decretos tridentinos, como un verdadero peligro. Pese a que

339 Seguimos a M. Reiser, “The history of Catholic Exegesis, 1600-1800”, en *OHE-MT*, pp. 75-88.

340 M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, Tomo II, p. 633.

341 F. Domínguez Reboiras, “Martín Martínez de Cantalapiedra (1518-1579). Figura singular del hebraísmo español”, en M. A. Pena – I. Jara (eds.), *Humanistas, helenistas y hebraístas en la corte de Carlos V*, Salamanca, UPSA, 2019, pp. 159-182.

342 M. Martinus Cantapetrensis, *Libri decem Hypotyposeon theologicarum siue regularum ad intelligendu[m] scripturas diuinas*, Salmanticae, excudebat Ioan. Maria a Terranoua, 1565, pp. 75-77.

el Concilio tridentino fomentó las cátedras de Biblia, en ellas se tenía que leer solamente la Vulgata, y se debían abandonar el griego, el caldeo y el hebreo. Cantalapiedra y Grajal, presbíteros seculares, fueron denunciados ante el Tribunal de la Inquisición. Los dominicos consideraban que, tras la apuesta por la exégesis en las lenguas originales, en realidad, había un criptojudasmo encubierto. Los dominicos del Convento de San Esteban se decidieron a denunciar por una cuestión de poder y de saber: querían dejar completamente fuera de combate a los adversarios del tomismo estricto³⁴³. El futuro del hebraísmo y de la filología bíblica tenía sus días contados en Salamanca, y en toda la Monarquía Hispánica.

El cetro de la exégesis católica pasó a la Compañía de Jesús, pues hubo algunas figuras prominentes, a las que ya hemos aludido, como Benito Pereira y Juan Maldonado, y debemos añadir a Luis de Alcázar (1554-1613). Sin embargo, la escolástica se fue imponiendo poco a poco en las universidades y conventos. Más bien puede decirse que hubo, después de Trento, un reparto de competencias: ante el principio *sola scriptura* de los reformados, los católicos abogaron por *sola scholastica*³⁴⁴. Sin embargo, pronto empezaron los matices, y –si bien es cierto que, con algunas excepciones– el estudio bíblico quedó en manos de los reformados, estos –con el tiempo– se acercaron a la escolástica para definir sus posturas.

En cuanto a la teología espiritual y mística, en esta etapa brillaron con luz propia Santa Teresa de Jesús (1515-1582) y San Juan de la Cruz (1542-1591), reformadores del Carmelo. Para poner al abrigo de sospechas estas obras, los carmelitas descalzos enfatizaron en su fidelidad escolástica a Santo Tomás³⁴⁵, y siguieron en sus colegios y conventos las doctrinas del Angélico. Cada vez más encorsetada en un tomismo cayetanista, remozado por Cano³⁴⁶ y por otros dominicos refractarios, la oración mística fue perdiendo fuelle.

343 F. Domínguez Reboiras, *Gaspar de Grajal (1530-1575): Frühzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition*, Aschendorf, Münster, 1998, p. 481.

344 Sobre la contraposición entre *sola scriptura* – *sola scholastica*, véase R. Ramis Barceló, “La Escuela de Salamanca y el método teológico”, en *QES*, pp. 87-118, especialmente, pp. 107-108.

345 C. de Jesús, *La perfection et la mystique selon les principes de saint Thomas*, Bruges, Charles Beyaert, 1932.

346 Á. Huerga, “Un problema de la segunda escolástica: la oración mística”, pp. 37-51.

4.4. Las polémicas

Tras haber explicado los principales temas, vamos a examinar –para concluir este capítulo– las dos polémicas más importantes del período, que tenían que ver con la interpretación del agustinismo en las cuestiones de la gracia y el libre albedrío. Ambas poseían un carácter académico, si bien desbordaron rápidamente el cauce universitario y se transformaron en problemas de gran calado eclesial. La primera es la de Miguel Bayo y la segunda es la controversia *de auxiliis*.

4.4.1. El bayanismo

Michel de Bay (1513-1589, hispanizado, Miguel Bayo), profesor de la Universidad de Lovaina, promovió –junto con Jean Hessels (1522-1566)– un nuevo método en la enseñanza de la teología, basado en el estudio de la Biblia y de la Patrística, en especial de San Agustín, evitando –en lo posible– la escolástica³⁴⁷. Según esta lectura agustiniana no escolástica, por la “Caída”, la humanidad perdió no solamente los dones naturales y preternaturales (que eran, esencialmente, la inmortalidad, el dominio de las pasiones y la ausencia de sufrimiento), sino también parte de su naturaleza, corrompida desde entonces. Según Bayo, el hombre, tras el pecado original, quedaba como esclavo del pecado, pues le resultaba imposible satisfacer el bien moral o superar las tentaciones. De ahí la necesidad de la obra redentora de Cristo que, con su gracia, permitía que el hombre pudiera cumplir buenas acciones y merecer la vida eterna. Sin la redención, incluso las acciones naturales aparentemente justas constituían un pecado y merecían la reprobación de Dios. Según Bayo, no era posible hacer el bien natural, sin la gracia: el bien moral solamente podía ser cumplido si se conocía previamente a Dios en la fe y era amado con amor de verdadera caridad. Quienes desconocían a Dios o no le amaban con todo su corazón, pecaban irremediabilmente en todos sus actos³⁴⁸.

La obra de Bayo fue condenada en París, Salamanca y Alcalá. En diversas

347 E.J.M. van Eijl, “La controverse louvaniste autour de la grâce et du libre arbitre à la fin du XVIe siècle”, en M. Lamberigts – L. Kenis (eds.), *L’augustinisme à l’ancienne Faculté de Théologie de Louvain*, Louvain, LUP, 1994, pp. 207-298.

348 Seguimos a J. Alfaro, “Sobrenatural y pecado original en Bayo”, *RET*, 12 (1952), pp. 3-75; H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Aubier, 1965, pp. 15-48; A. Vanneste, “Nature et grâce dans la théologie de Baius”, en *Facultas S. Theologiae Lovaniensis 1432-1797. Bijdragen tot haar geschiedenis*, Louvain, E. van Eijl, 1977, pp. 327-350.

bulas papales se hizo una oposición radical a estas doctrinas, que eran asimismo contrarias a los decretos tridentinos, en los que se insistía primordialmente en la permanencia del libre albedrío en la humanidad, incluso tras el pecado original. Asimismo, se admitía la posibilidad de realizar obras buenas a quienes no conocían a Dios o no vivían en gracia.

Esta cuestión abrió un debate en Lovaina entre el agustinismo de Bayo y el escolasticismo de los jesuitas, capitaneados por Bellarmino y Leonard Lessius³⁴⁹. Las posturas eran antagónicas: la concepción antropológica de Bellarmino, en la línea de Molina, tendía a valorar los méritos y la libertad de la persona humana, mientras que Bayo veía en dicho optimismo una desviación radical de la Escritura y de los Padres de la Iglesia³⁵⁰.

Felipe II intervino en la Universidad de Lovaina, a fin de equilibrar las fuerzas: obligó a cambiar la lectura escolástica del Maestro de las Sentencias e inauguró, en 1596, una segunda cátedra de escolástica, dedicada Santo Tomás, confiada a Jean van Malderen (Johannes Malderus, 1563-1633)³⁵¹, quien publicó diversos comentarios a la *S. Th.*³⁵². Sin embargo, el agustinismo antiescolástico estaba demasiado arraigado y, pasada una generación, volvió a aflorar el problema con Jansenio, como veremos después.

4.4.2. La controversia *de auxiliis*

Si la disputa en Lovaina discurrió en términos de la confrontación entre escolástica y antiescolástica agustiniana, el debate por excelencia de toda la “segunda escolástica” se produjo entre los partidarios de Luis de Molina y de Domingo Báñez. En las formas, parecía una confrontación entre jesuitas y dominicos en la interpretación de Santo Tomás³⁵³, si bien, en el fondo, al igual

349 M. Roca, “El problema de los orígenes y evolución del pensamiento teológico de Miguel Bayo”, *AA*, 5 (1957), pp. 417-492.

350 Una reconstrucción del debate, con una lectura favorable a Bellarmino, puede verse en G. Galeota, *Bellarmino contro Baio a Lovanio. Studio e testo di un inedito bellarminiano*, Roma, Herder, 1966.

351 V. Brants, “La création de la chaire de théologie scolastique et la nomination de Malderus à l’Université en 1596”, *Analectes pour servir à l’histoire ecclésiastique de la Belgique*, 4 (1908), pp. 46-54.

352 I. Malderus, *In primam partem D. Thomae commentaria, de sancta Trinitate, creatione in genere, et angelis*, Antuerpiae, ex officina Plantiniana Balthasari Moreti, 1634.

353 M. T. Gaetano, “The Catholic Reception of Aquinas in the *De auxiliis* Controversy”, en *OHRA*, pp. 255-279. Para O. Boulnois, *Généalogie de la liberté*, Paris, Seuil, 2021,

que en la polémica con Bayo³⁵⁴, estaba en juego también la forma ortodoxa de leer a San Agustín³⁵⁵. La discrepancia, en este caso, estribaba en cómo conjugar la potencia infinita de Dios y su omnisciencia con la libertad humana.

El punto de partida que desarrolló Molina había sido tratado anteriormente, tanto en el Concilio de Trento como en la Universidad de Salamanca, en lo que se ha denominado “premolínismo³⁵⁶”. Sin embargo, solamente tomó forma en la *Concordia*³⁵⁷, publicada en Lisboa en 1588³⁵⁸. De ella, cabe destacar tres ideas: 1) la existencia de una triple ciencia en Dios, que admitía la natural (de simple inteligencia), la libre (de visión) y la media; 2) el concurso simultáneo de Dios y de la criatura en el efecto (concurso general de Dios, en el orden natural); y 3) la gracia preveniente y coadyuvante como el auxilio particular (concurso especial de Dios, en el orden sobrenatural).

Lo más novedoso era la noción de “ciencia media”, como “ciencia” de los futuros condicionados, a saber, futuros que no eran ni meramente posibles ni absolutos, sino que dependían de alguna condición. Ello era así porque Dios podría “ver” cómo obraría cualquier hombre (en tanto que criatura con libre albedrío) en cualquiera de las infinitas circunstancias en que la voluntad divina pudiera colocarlo. “Visto” lo anterior, Dios decidiría emplazarlo en un determinado orden de circunstancias, sabiendo que el hombre agraciado, al gozar de libre voluntad, haría un buen uso de la gracia divina. De este modo, la predestinación se daba *post praevisa merita* (a saber, tras los méritos del hombre) y la predefinición del acto que llevaba a la salvación era meramente virtual. Pero este concurso de Dios sería indiferente en su influencia, y debería ser determinable por el hombre, de modo que ambos concursos, divino y humano, ocurrirían necesariamente de forma simultánea, pues ambos serían causas parciales, y se requerirían mutuamente. Con ello, Dios –como causa

p. 419, ni Molina ni Báñez fueron fieles a la fuente tomasiana que pretendían actualizar.

354 Véase V. Grossi, *Baio e Bellarmino interpreti di S. Agostino nelle questioni del soprannaturale*, Roma, Studium Theologicum Augustinianum, 1968.

355 C. Crevola, “La interpretación dada a San Agustín en las disputas *de auxiliis*”, *ATG*, 13 (1950), pp. 5-171.

356 J. Peinado, “Evolución de las fórmulas molinistas sobre la gracia eficaz durante las controversias de auxiliis”, *ATG*, 31 (1968), pp. 5-191.

357 L. Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis diuina praescientia, prouidentia, predestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, Olyssipone, apud Antonium Riberium, 1588.

358 Sobre el ambiente teológico en el que nació la *Concordia*, la obra clásica es F. Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, Vol. 1, Münster, Aschendorff, 1935.

primera– y el hombre –en tanto que la causa segunda– influirían de modo conjunto sobre un determinado acto³⁵⁹.

Báñez criticó severamente estas posturas –más desde la metafísica que de la teología– y quiso introducir la obra de Molina en el *Índice*. El dominico criticó el concepto de “curso simultáneo”, porque, a su entender, el curso de Dios en la acción no era simultáneo al influjo del hombre, sino anterior. Lo importante era salvar la trascendencia absoluta de Dios, que conocía los actos futuros mediante decretos, por la gracia eficaz, entendida como pre-determinación (o “pre-moción”) física. Para Báñez, no tendría sentido que el ser humano pudiera determinarse a obrar de un modo concreto, sin haber recibido la influencia previa por parte de Dios. La preocupación de Báñez fue preservar la libertad del hombre, aunque insistiendo en la “pre-moción física”, es decir, en la pre-determinación por la causa primera³⁶⁰. Por esa razón, rechazó la “ciencia media”, y admitió la predestinación *ante praevisa merita* (a saber, antes de las obras meritorias). La predefinición bañeciana de los actos meritorios era formal, es decir, que Dios eligía desde la eternidad a los que quería (les predestinaba) y, para ello, les otorgaba la gracia eficaz para su salvación³⁶¹.

En el fondo, como subraya Leinsle³⁶², el debate adquirió una especial relevancia porque los calvinistas ortodoxos se situaban, en buena medida, en una perspectiva cercana a la doctrina bañeciana³⁶³, mientras que los luteranos ha-

359 B. Romeyer, “Libre arbitre et concours selon Molina”, *Gregorianum*, 23 (1942), pp. 169-201.

360 Según D. Torrijos Castillejo, “Báñez frente a Suárez acerca de la libertad”, *BP*, 26 (2021), pp. 179-200, para Báñez “el libre albedrío está radicalmente en el entendimiento y formalmente en la voluntad. El entendimiento es la raíz porque la indiferencia más importante se encuentra en el objeto, cuya conexión con el fin aparece como no necesaria. El entendimiento que capta esto origina una volición formalmente libre que no es incompatible con la eficaz moción divina”. La cita está en la p. 180.

361 El análisis de Molina se situaba en el instante en que “colaboraban” la libertad y la gracia, mientras que Báñez se ubicaba en el momento inmediatamente anterior, en el que la gracia movía efectivamente la libertad. Para J. I. Saranyana, *Historia de la Teología cristiana*, Pamplona, Eunsa, 2020, p. 219: “Báñez no logra ilustrar con claridad cómo la libertad humana, movida por la gracia, sigue siendo verdaderamente libre; Molina, por el contrario, no puede explicar que el actuar divino es absolutamente libre y trascendente con relación al actuar humano”.

362 U. G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, p. 306.

363 Roberto Bellarmino, pese a subrayar algunos errores de la *Concordia*, alertó de que las doctrinas bañecianas eran mucho más próximas a las herejías calvinistas que las

cían lo propio con la opinión molinista. Subyacía también, como ha mostrado Broggio³⁶⁴, un enfrentamiento por el poder académico y por la primacía intelectual en la Iglesia contrarreformista.

Los dominicos denunciaron el texto de Molina ante el Consejo de la Inquisición y los jesuitas apelaron a Roma. Clemente VIII, en 1594, se reservó para sí la causa, aunque dispuso que las censuras se preparasen en España. Las discusiones se celebraron en Roma, en marco de congregaciones papales *ad hoc*, desde 1602 a 1607, cuando Paulo V dictaminó que tanto los jesuitas como los dominicos podían defender su doctrina, y les prohibió tajantemente calificar de herejía a la rival.

Durante el período siguiente se podrá comprobar que esta disputa entre Báñez y Molina, pese a que en ella no hubo formalmente vencedores ni vencidos, continuó entre los “dos grandes ejércitos teológicos³⁶⁵”. Ambos, en multitud de escritos, desarrollaron una teología escolar y corporativa, notas características de la escolástica del siglo XVII.

molinistas. Véase D. Torrijos Castillejo, “Belarmino y las disputas ‘de auxiliis’. Acerca de un manuscrito inédito sobre la ciencia media”, *EE*, 380 (2022), pp. 181-215.

364 Véase P. Broggio, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze, Leo S. Olschki, 2009.

365 A. Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona, Imprenta Subirana, 1932, p. 134.

EL SEGUNDO PERÍODO (1607/1617-1665/1670)

El segundo período de la “segunda escolástica” es mucho más breve que el primero, pues apenas dura medio siglo. Ha sido considerado un lapso menor, frente al brillante e intenso ciclo anterior. Hay que señalar que, durante esos cincuenta años, se hizo una exposición escolar sólida y completísima de las principales vías. Mientras los escotistas, tomistas y jesuitas hacían la “digestión” de sus querellas, y exponían sus sistemas filosóficos y teológicos como auténticas catedrales barrocas, surgieron nuevas contiendas.

En este capítulo examinamos en primer lugar los límites de la escolástica a principios del siglo XVII, las causas de la transición del primer al segundo período, luego las características del mismo y, finalmente, analizamos cada etapa, señalando sus rasgos más significativos.

1. *Los límites de la escolástica*

Desde 1607 a 1617 se asistió al último momento del predominio epistemológico de la “segunda escolástica” en el pensamiento europeo. Gracias al esfuerzo llevado a cabo desde el cardenal Cayetano a Suárez, pasando por Vitoria, Soto, Molina, los Conimbricenses y muchos autores que hemos citado en el capítulo anterior, se había logrado atajar, durante un siglo, la crisis del humanismo y de la Reforma. Asimismo se había logrado una renovación de la filosofía y la teología, a través –principal, aunque no únicamente– de una relectura de Aristóteles y de Tomás de Aquino.

Sin embargo, el éxito de la escolástica y su preponderancia no solo se debían a una pléyade de mentes brillantes y a un esfuerzo corporativo, sino a la falta de un sistema rival capaz de ofrecer una explicación holística más coherente. Sin embargo, los protestantes, a finales del siglo XVI, se apoyaron en los trabajos de los escolásticos católicos y, a lo largo del siglo XVII, estuvieron en condiciones de competir con ellos. Los propios escolásticos, especialmente los jesuitas, llevaron al límite –como veremos a continuación– la tensión entre la herencia recibida y la necesidad de adaptarla a unos nuevos tiempos¹.

¹ Por ejemplo, F. Riva, “La dottrina suareziana del concetto e le sue fonti storiche”, *RFNE*, 71 (1979), pp. 686-699, entiende a Suárez como uno de los responsables de la crisis epistemológica de inicios de la época moderna.

Asimismo, algunos filósofos y científicos seculares hallaron en la matemática y en la física dos boquetes para poder penetrar en las entrañas del castillo escolástico, y dinamitarlo por dentro.

Así pues, a principios del siglo XVII, la escolástica había logrado una victoria muy trabajada contra los rivales, aunque pírrica, pues los ejércitos católicos se habían peleado duramente entre sí. Durante todo el segundo período de la “segunda escolástica” se consumó el cambio de paradigma, de modo que, al acabar el mismo, hacia 1670, buena parte de los teólogos y filósofos escolares habían asumido que se encaminaban hacia la decadencia, y que la escolástica tenía competidores cuyas ideas resultaban más novedosas y atractivas.

1.1. La contienda contra los humanistas y los reformados

El primer período de la “segunda escolástica” podría ser considerado el lapso de lucha, absorción y defensa de la estructura tradicional de los saberes frente a la renovación reclamada por los humanistas. Pese a los esfuerzos desde Valla a Patrizi², la filosofía y la teología escolásticas pudieron mantener a raya a los humanistas³, en buena manera, porque ni los descubrimientos científicos ni los resultados de los nuevos métodos fueron suficientemente decisivos ni espectaculares.

Los autores de la “segunda escolástica”, como hemos visto, adoptaron, en algunos casos, herramientas filológicas, y fueron más cuidadosos en ciertos aspectos formales. Sin embargo, lograron su propósito de mantener la jerarquía de los saberes, y de impedir que los gramáticos, matemáticos y filósofos avasallaran a los juristas, médicos o teólogos. Más bien fue al contrario: los teólogos escolásticos sometieron sin contemplaciones no sólo a los biblistas,

2 La obra fundamental es: C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, Feltrinelli, 1968. Una síntesis puede verse en C. Vasoli, “I tentativi umanistici cinquecenteschi di un nuovo ‘ordine’ del sapere”, en C. Vasoli (ed.), *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, Mondadori, 2003, pp. 398-415.

3 C. G. Nauert, “Humanism as method: roots of conflict with the scholastics”, *The Sixteenth Century Journal*, 29 (1998), pp. 427-438: “Humanism did not destroy scholasticism. It did not even try. But both its rhetorical challenge to the value of dialectic and its grammarians’ claim to determine the wording and meaning of authoritative texts did pose a serious challenge to the older academic culture by pointing to vulnerable spots in the medieval intellectual tradition”. La cita está en la p. 438.

sino también a los filósofos y a los juristas. Si los humanistas querían llevar a cabo la revolución de abajo hacia arriba, los teólogos escolásticos se encargaron de recordar que eran ellos quienes mandaban en el castillo, y que la teología era la reina de las ciencias: ella, en tanto que ciencia divina, dominaba todos los saberes, y podía entrar en cualquier tema, pues, al fin y al cabo, todo formaba parte de la creación de Dios. De este modo, sometieron bajo su yugo a los filósofos, y se interpusieron en lo que antes había sido el dominio propio de los juristas y los canonistas. Ante la crisis abierta por Vesalio acerca de la medicina escolástica, los teólogos se concentraron especialmente en el derecho y la filosofía. Era una manera de recalcar no solo a los humanistas, sino a todos los universitarios, que la teología escolástica estaba allí para reinar y ser respetada. Sin embargo, como veremos a continuación, no fue una mera exhibición de fuerza, o un puro corporativismo académico, sino que los teólogos dieron afiladas razones para sostener su proceder.

Recordemos que Valla quería pontificar desde la filología y la historia sobre los textos de los juristas romanos o de los Padres de la Iglesia; Erasmo quería prescindir por completo de la filosofía y la teología escolástica y volver a la Biblia, a San Pablo y a los Santos Padres; Melanchthon defendía la dialéctica como método para afrontar los saberes superiores; y Ramus, desde las Artes, quería establecer una enciclopedia de los saberes y albergaba la esperanza de que la matemática fuera la base de todo el conocimiento⁴. Como reacción, el ejército escolástico se dispuso a hacer justo lo contrario. Si los humanistas, en una progresiva ascensión, querían tomar la ciudadela de los saberes superiores y demoler el castillo escolástico, los escolásticos decidieron extender sus ejércitos, no solo para mantener a raya a las artes liberales, sino también para someter bajo su bota a los filósofos, y sacar los galones en el ámbito jurídico. De ahí la tendencia de los diferentes autores, especialmente de Vitoria a Suárez, a someter al yugo teológico a filósofos y juristas. Se tenía que pensar en armonía con la revelación, de modo que filosofar por libre era peligroso, y escribir cuestiones jurídicas sin tener en cuenta la ley de Dios era temerario. Por ello, los teólogos escolásticos, ante la amenaza de los humanistas, movilizaron todas las tropas a fin de hacer la contrarrevolución, de carácter vertical, para asegurar su jerarquía.

4 M. D. Couzinet, "L'encyclopédie comme programme éducatif chez Pierre Ramus: Conjonction ou réduction?", en N. Correard – A. Teulade (eds.), *Questions sur l'encyclopédisme. Actes du colloque international de Nantes 5-6 juin 2014*, en *Epistémocritique*, 2018, pp. 70-79.

En cuanto a la querrela con las otras confesiones cristianas separadas, la indecisión doctrinal de las mismas fue, en cierta manera, la causa que permitió a la teología católica una cierta preponderancia sobre el luteranismo, el calvinismo o el anglicanismo durante el siglo XVI. Las disensiones internas de las iglesias reformadas coadyuvaron a que no representaran un peligro serio. Empezó, en el siglo XVII, y sobre la base de la filosofía católica, especialmente de Suárez, una metafísica y una teología escolástica reformada de alto nivel, capaz de discutir con las mismas armas, e incluso de llevar a cabo aportaciones nuevas.

1.2. La tensión de la escolástica jesuítica entre lo natural y lo sobrenatural

Si los humanistas y los reformados fueron los dos enemigos contra los que tomó cuerpo la “segunda escolástica”, hay que tener en cuenta que esta tuvo una importante evolución interna, especialmente en el ámbito del pensamiento jesuítico, en particular con el problema de la naturaleza y la gracia, y su respuesta frente a la teología reformada, cada vez más articulada. En efecto, para Esposito⁵, ante la crisis de la Reforma, era necesaria la reconstitución del pensamiento mismo del ser, del mundo, de Dios y de la relación entre los tres. La solución que planteó, sobre todo, la escolástica jesuítica, a la inaudita fractura entre el orden de lo natural y el orden de lo sobrenatural –clave de la teología luterana y fundamento de todas las grandes querellas, desde Bayo a la controversia *de auxiliis*– era de orden metafísico.

Para unir el abismo entre naturaleza y gracia –alejándose tanto de Lutero como de Calvino, aunque respondiendo a ambos, así como a los dominicos– era necesaria una solución nueva: Suárez decidió hipotizar un estado de “naturaleza pura”, que pudiera permitir la conexión entre ambos polos, aparentemente irreconciliables. Frente a la naturaleza caída, que solamente podía ser remediada a través de la gracia, Suárez pensó un estatus ontológicamente anterior, el de la “naturaleza pura”, concebida para salvar la gratuidad de la gracia y la autonomía de lo natural. Con ello se superaba la tensión entre lo natural y lo sobrenatural, creando, sin embargo, otra tensión nueva entre la “naturaleza pura”, creada hipotéticamente por Dios con un fin natural, y la gracia (puramente) natural, que era efectivamente gratuita por parte de Dios, de acuerdo con la naturaleza.

5 Seguimos a C. Esposito, “La ‘seconda scolastica’ come filosofia barocca. Linee fondamentali di un’ipotesi storiografica”, en *QSE*, pp. 485-508.

Si la “naturaleza pura” es el nexo que usó Suárez para salvar el vacío entre lo natural y lo sobrenatural, en el ámbito teológico-político utilizó la ley natural a fin de explicar el concurso de la ley de Dios en el mundo. Es la “intrínseca conexión” –en palabras de Mauro Mantovani⁶– entre la “metafísica jurídica” y la “metafísica teológica”. Para sostener el edificio suareciano, en paralelo a la “naturaleza pura” y a la gracia puramente natural, se defendió, en *De legibus*, una doble ley natural: una era pura y absolutamente natural con relación al hombre, y la otra simplemente sobrenatural en relación al hombre, aunque comparativamente natural también en relación a la gracia. Ambas leyes naturales (la ley pura natural y la ley natural del orden sobrenatural) procedían de Dios, porque todo provenía de Él: la primera, mediante la naturaleza, y la segunda, a través de la infusión divina de la gracia⁷.

A través de este recurso, Suárez construyó toda una teología jurídica, que cercenaba la autonomía tanto de legistas como de canonistas. A lo largo del período que estudiamos, se podrá comprobar el grado de profundidad y desarrollo de la misma, aunque también las nuevas hipótesis de teólogos reformados y filósofos seculares sobre el estado de “naturaleza pura”, que sirvieron para defender sin ambages un contractualismo político⁸, que secularizaba por completo la concepción mantenida desde Vitoria y, sobre todo, Molina, Mariana y Suárez, y que tuvo una influencia muy destacada en el pensamiento inglés (especialmente en Locke⁹).

Hugo Grocio alcanzó gran celebridad con su fórmula *etiamsi daremus* (según la cual el derecho natural existiría aunque se admitiera algo que no se podía hacer sin incurrir en el mayor de los delitos, como era afirmar que Dios no existía o se ocupaba de los asuntos humanos), contenida en *De iure belli ac pacis libri tres*¹⁰. Con ella, afirmaba que los razonamientos humanos eran

6 M. Mantovani, “‘Metafísica jurídica’ y ‘metafísica teológica’: su intrínseca conexión en Suárez”, *Revista Jurídica Digital UANDES*, 2 (2018), pp. 15-33.

7 F. Suarez, *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore in decem libros distributus* (I, 3, 12-13), pp. 11-12.

8 F. Todescan, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*, Padova, Cedam, 1973, pp. 63-72.

9 Véase L. J. Prieto López – J. L. Cendejas Bueno, “Introduction: Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought: New Horizons in Politics, Law, and Rights”, en L. J. Prieto López – J. L. Cendejas Bueno (eds.), *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought*, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 1-60.

10 Citamos por la edición: H. Grotius, *De iure belli ac pacis libri tres*, Amsterdami, apud Guilielmum Blaeuw, 1630, Prolegomena.

válidos, aunque hubiera quien supusiera que Dios no existía (los ateos) o que no había providencia divina (los deístas). Sin, embargo, ello puso las bases para la progresiva ruptura de la relación de ejemplaridad causal (de analogía y participación) entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, al entender que el vínculo entre el derecho natural y Dios radicaba meramente en la libre voluntad divina¹¹. Pese a que en la escolástica podamos ver precedentes de Grocio, lo que llama la atención es precisamente la explicitación del frágil equilibrio entre los planos natural y sobrenatural, lo que dio lugar a progresivas interpretaciones inmanentistas.

Este fue, sin duda, un período de equilibrio y tensión entre estos dos polos, con el peligro constante de fractura y de caer en un abismo. Las ideas de Molina o de Suárez, que intentaban coser la naturaleza y la gracia con hilos sutiles, fueron progresivamente “naturalizadas” en una interpretación cada vez más inmanentista. Fueron leídos más como filósofos que como teólogos. La armonía era tan precaria que no fue difícil convertir a Suárez o a Vázquez en filósofos protoracionalistas, y a secularizar por completo su filosofía y su teología.

A lo largo del período se plantearon tres opciones, que veremos seguidamente: 1) continuar con el equilibrio, cada vez más difícil y arriesgado, 2) buscar otras alternativas, o 3) replegarse en el castillo, sin salir de sus muros. Fueron las tres respuestas de la escolástica ante la crisis.

2. *Las causas externas*

Más allá de la controversia *de auxiliis* –sin duda, el debate escolástico más importante e influyente de los siglos XVI y XVII–, hubo –a nuestro entender– cuatro causas extrínsecas que motivaron un cambio de ciclo, que se mantuvieron en todo el período: 1) el impacto de la nueva ciencia, 2) los nuevos métodos filosóficos, 3) el auge de la teología histórica en Francia, y 4) la conformación de una filosofía y una teología escolástica reformada de altos vuelos. Todo ello puede resumirse, epistemológicamente, en un cambio de paradigma, en el que el saber secular se situaba en una posición progresivamente más convincente para explicar la realidad. Ello se tradujo en el establecimiento de una ciencia y una filosofía secular, cada vez más desconectada de la teología. No hay duda de que ese pensamiento secular debía mucho a la

¹¹ Véase J. Hervada, “Lo nuevo y lo viejo en la hipótesis ‘etiamsi daremus’ de Grocio”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 7 (1982), pp. 351-368.

escolástica, cuyas ubres le habían amamantado. Sin embargo, al compás de las nuevas hipótesis científicas, se secularizaron muchas ideas, que tomaron un cariz inmanente.

Geográficamente, en el ámbito de la preponderancia de las nuevas ideas, se produjo un desplazamiento desde el Sur al Norte de Europa, si bien muchos autores de la “segunda escolástica” permanecieron básicamente en tierras meridionales.

2.1. La crisis de la filosofía natural aristotélica y la nueva ciencia

El aristotelismo entró en crisis por una serie de hallazgos e hipótesis en el ámbito de la filosofía natural. Hasta entonces era especulativa, *a priori* y no empírica, así como formaba un todo coherente con la metafísica aristotélica en su temática y problemas¹² (acerca del espacio, tiempo, cualidades, sustancia, forma, materia, accidentes....). Lo que tradicionalmente se ha denominado “revolución científica”, más allá de las propias indagaciones de los escolásticos, tuvo diversos orígenes: por un lado, las hipótesis experimentales astronómicas, y por otro, las dificultades de integración de algunos aspectos del aristotelismo escolar con las doctrinas tridentinas, como sucedía, por ejemplo, en la Universidad de Padua. Se estaba pasando, según la célebre expresión de Koyré, “del mundo cerrado al universo infinito¹³”, como puede constatarse también la obra de Giordano Bruno.

La obra de Galileo Galilei (1564-1642) se hizo eco de todos estos antecedentes, y de las investigaciones que habían llevado a cabo muchos escolásticos hasta entonces. Aunque tomase una base platónica y aristotélica con la construcción de su modelo deductivo-matemático, posiblemente su gran revolución fue renunciar al carácter metafísico de la filosofía natural (la cualidad de las esencias), para concentrarse en los aspectos cuantitativos de la realidad, e intentarlos reducir al lenguaje matemático. Su enfrentamiento con la Iglesia ha sido estudiado desde muchas perspectivas: simplemente cabe enunciar aquí que los descubrimientos empíricos de Galileo no encontraban respaldo ni en la obra de Aristóteles ni en la Sagrada Escritura. La Iglesia católica, pese a que sus más destacados intelectuales siguieron el proceso, terminó por condenar los escritos de Galileo, lo que supuso –a la larga– la

¹² Véase L. Bianchi, “Continuity and change in the Aristotelian tradition”, en *CCRP*, pp. 49-71.

¹³ A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, México, Siglo XXI, 1979.

merma de su autoridad, y un paso definitivo en la emancipación de la ciencia de la tutela escolástica¹⁴.

Ciertamente, para Grant¹⁵, la filosofía de la naturaleza sufrió su metamorfosis más determinante a partir del siglo XVII, cuando la disciplina empezó a tratarse de forma matemática: cada vez más, la filosofía de la naturaleza fue considerada una “filosofía de la ciencia”, de suerte que la naturaleza fue progresivamente confundida con el quehacer científico. Sin embargo, ello no se desarrolló como un proceso lineal, pues, como veremos, no todos los “filósofos de la naturaleza” aceptaron tan rápidamente la matemática o la mecanización, sino que subsistieron posturas híbridas, capaces de armonizar el aristotelismo y la escolástica con nuevas ideas¹⁶.

2.2. Los nuevos métodos filosóficos

La búsqueda del método alternativo al aristotelismo fue un rasgo del pensamiento a partir del siglo XVI. Más allá del sincretismo renacentista, tuvieron un éxito fugaz las propuestas de Melanchthon y Ramus, cuyos límites fueron explorados por filósofos y teólogos reformados. En Herborn y otras universidades y escuelas calvinistas se intentó, por un lado, una mezcla entre Melanchthon y Ramus (el filiporamismo) y, por otro, un maridaje entre Aristóteles, Ramus y Llull¹⁷. Por ejemplo, Franco Burgersdijk (1590-1635), en Leiden, intentó conciliar a Ramus y a Aristóteles, mediante una adaptación del corpus aristotélico a los estándares humanistas, que ha sido visto como una forma de “neoaristotelismo¹⁸”.

Se trataba de buscar un nuevo “organon”, para decirlo en palabras de Francis Bacon (1561-1626). En *Instauratio magna*¹⁹, publicada en 1620, Ba-

14 Seguimos a A. Beltrán Marí, *Talento y poder: Historia de las relaciones entre Galileo y la Iglesia católica*, Pamplona, Laetoli, 2006.

15 E. Grant, *A History of Natural Philosophy: From the Ancient World to the Nineteenth Century*, Cambridge, CUP, 2007, cap. 10.

16 Véase D. Garber – S. Roux (eds.), *The Mechanization of Natural Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2012.

17 H. Hotson, *Commonplace Learning: Ramism and its German Ramifications, 1543-1630*, Oxford, OUP, 2007, caps. IV-VI.

18 E. P. Bos – H. A. Krop (eds.), *Franco Burgersdijk (1590-1635): Neo-Aristotelianism in Leiden*, Amsterdam, Rodopi, 1993.

19 F. de Verulamio, *Instauratio magna*, Londini, Apud Joannem Billium Typographum Regium, 1620.

con trató de superar la lógica aristotélica a través de los experimentos, que ayudaban a que el ser humano conociera y dominase la naturaleza, mediante la interpretación de la experiencia sensible. La puerta hacia el empirismo estaba abierta, si bien los resultados tardaron aún algunas décadas en llegar.

Los éxitos en la búsqueda de todos estos métodos, al principio, fueron escasos, si bien constituyeron una vía de escape a la escolástica. Por vez primera, como veremos, la filosofía y la ciencia secular dejaron atrás la tutela aristotélica y escolástica. Formularon nuevas hipótesis empíricas, con avances y retrocesos. La apuesta de Bacon cristalizó en el empirismo, y el método cartesiano supuso la piedra angular para edificar una nueva filosofía, ajena al aristotelismo, y en consonancia con la matemática, que desde entonces fue la sustituta de la metafísica como filosofía “primera”. Con Galileo y Bacon se pusieron las bases del mecanicismo, que cambió progresivamente la filosofía natural aristotélica.

2.3. El auge de la teología histórica en Francia

Así como el siglo XVI había tenido sus centros álgidos en las Penínsulas Ibérica (Castilla y Portugal) e Italiana, el siglo XVII es, en cuanto a la filosofía y a la teología, eminentemente francés. Las causas son muchas, aunque es importante señalar la erección, en el Colegio de la Sorbona, junto con las tres cátedras ya existentes (el lectorado, la de teología positiva y la de teología contemplativa), otras nuevas, de interpretación de la Sagrada Escritura, de casos de conciencia y, finalmente, de controversias. Ello contribuyó a dar una gran amplitud a la teología francesa del *Grand Siècle*²⁰.

A partir del impulso de algunos eclesiásticos científicos, filósofos y teólogos, empezó asimismo la teología histórica, que quiso renovar el método teológico a través de la historización de los dogmas y un contacto estrecho con la Patrística. Como es sabido, la escolástica –entendida como sistema– y la historia se avenían mal, aunque la influencia de este emergente historicismo contribuyó en una progresiva absorción de sus aportaciones, que cristalizaron en el siglo XVIII.

Más allá de la fundación, en 1618, de la Congregación de San Mauro (mauristas), que dio notables frutos en la historia eclesiástica y en la paleografía,

²⁰ Seguimos a L. Cagnet, “La vida de la Iglesia en Francia”, en H. Jedin (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo VI, Barcelona, Herder, 1978, pp. 39-181, especialmente pp. 169-175.

los pioneros en la teología histórica fueron el jesuita Denis Petau (1583-1652), con su *Theologicorum dogmatum*²¹, y el oratoriano Louis Thomassin (1619-1695), de quien nos ocuparemos más adelante. Todo ello se tradujo en estudios históricos acerca de diversos aspectos teológicos, como los que, por ejemplo, hicieron el jesuita parisino Louis Cellot (1588-1658), sobre la jerarquía²², o el oratoriano Jean Morin (1591-1659), sobre el sacramento de la penitencia²³.

2.4. La conformación de una filosofía y una teología escolástica reformada

Desde 1610 a 1700 se vivió una época de auge, esplendor y luego progresiva decadencia de la filosofía y la teología reformada²⁴. En muchos casos, esta se configuró como respuesta a las acusaciones de la Iglesia católica, particularmente contra los escritos de Bellarmino. En este sentido, cabe destacar la obra del obispo luterano danés Jesper Brochmand (1582-1652), que publicó sus *Controversiarum sacrarum*²⁵ contra los católicos, y un sistema de teología, que manejaba con exactitud el dato bíblico y construía un verdadero castillo escolástico, pensado también contra las desviaciones de los calvinistas. Estaba dividido en tres partes: didáctica (exposición del dogma), polémica (controversia contra las demás confesiones cristianas) y moral (casos de conciencia).

En efecto, los autores luteranos, al igual que los católicos, intentaron trazar manuales sistemáticos de filosofía y de teología. Al mismo tiempo, fueron confirmando paulatinamente la independencia de las disciplinas. La obra de Balthasar Meisner (1587-1626), profesor de Filosofía y Teología en Wittem-

21 D. Petavius, *Theologicorum dogmatum*, Lutetiae Parisiorum, sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1644-1650, 5 vols.

22 L. Cellotius, *De hierarchia et hierarchis libri IX*, Rothomagi, Apud Joannem Le Boulenger, 1641.

23 I. Morinus, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae tredecim primis seculis in ecclesia occidentali, et huc usque in orientali observata, in decem libros distinctus*, Parisiis, sumptibus Gaspari Meturas, 1651.

24 Para van Asselt, la “High Orthodoxy” empieza en 1620. Véase W. J. van Asselt, “Scholasticism in the Time of High Orthodoxy (ca. 1620-1700)”, en *Introduction to Reformed Scholasticism*, pp. 132-166.

25 C. E. Brochmand, *Universae theologiae systema*, Hafniae, typis Martzanianis, sumptibus Ioachimi Moltken, 1633.

berg²⁶, así como la de Johannes Gerhard (1582-1637), con sus *Loci theologici*²⁷, pueden ser consideradas la base del pensamiento luterano.

A partir de las tesis sostenidas por los estudiantes, los profesores fueron compendiando las ideas centrales de cada una de las materias filosóficas y teológicas. Por ejemplo, Philipp Heinrich Friedlieb (1603-1663) sustituyó el sistema de los *loci* por el de las materias, en perfecta consonancia con lo que estaba sucediendo en la escolástica católica. Fue publicando, desde 1638, tratados de las diversas disciplinas, con neologismos que hicieron fortuna luego en el pensamiento católico. El primero era “Stoicheiología” (entendida como una protología) y “Teología”. El segundo estudiaba las criaturas: “Antropología” y “Angelología”. En 1643, escribió un tratado de “Cristología” y “Eclesiología”, mientras que la teología sacramental fue abordada en un volumen bajo la denominación de “Misteriología”. Asimismo, la “Escatología” fue objeto de un estudio completo. Todas estas obras fueron reunidas luego en un *Florilegium Theologicum*²⁸.

Con todo, el sistema de las materias no se afianzó enseguida. El *Systema locorum theologicorum* de Abraham Calov (1612-1686), cuyo primer volumen apareció en 1655²⁹, era un claro homenaje a la tradición de Melancthon, pues desarrollaba sus *loci*. Muchos han considerado esta obra como la cúspide del escolasticismo luterano³⁰. Aunque hallemos con frecuencia una visión apologética, con frecuentes críticas a los tratadistas controversia-

26 Es especialmente importante B. Meisnerus, *Philosophia Sobria, hoc est: Pia Consideratio Quaestionum Philosophicarum, in Controversiis Theologicis, quas Calviniani moverunt Orthodoxis, subinde occurrentium*, Witebergae, Typis Martini Henckelii et Andreae Rüdingeri, 1611.

27 J. Gerhardus, *Loci Theologici cum pro Adstruenda Veritate, tum pro Destruenda quorumvis contradicentium falsitate, per Theses nervose, solide et copiose explicati*, Jenae, Typis et Sumptibus Tobiae Steinmanni, 1610-1622, 9 vols.

28 P. H. Friedlieb, *Florilegium Theologicum Exhibens omnes Locos, Per Thesin, Confirmationem, Exceptiones, Quaestiones et Praxin: in I. Stoicheiologia et Theologia II. Angelologia et Anthropologia III. Christologia et Ecclesiologia IV. Mysteriorologia et V. Eschatologia*, Stralsundii, typis et impensis Michaelis Mederi, 1645.

29 A. Calovius, *Systema Locorum Theologicorum: e Sacra potissimum Scriptura, et Antiquitate, nec non adversariorum confessione, Doctrinam, Praxin, et Controversiarum Fidei, Cum Veterum, tum imprimis recentiorum pertractationem luculentam exhibens*, Witebergae, sumptibus Andreae Hartmanii, 1655.

30 K. G. Appold, “Academic Life and Teaching in Post-Reformation Lutheranism”, en R. Kolb (ed.), *Lutheran Ecclesiastical Culture: 1550-1675*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 65-115.

listas (especialmente a Roberto Bellarmino), todos estos autores conocían y citaban no solamente a los autores medievales, sino a muchos de la “segunda escolástica”, a los que llegaron a rebatir, en algunos casos, con gran finura especulativa, e incluso a reconocer algunos méritos.

En el ámbito de la filosofía, la escolástica luterana se caracterizó por un retorno a la metafísica, que se mantuvo hasta 1660, cuando el pensamiento secular hizo cada vez mayor mella en la autoridad de Aristóteles³¹. En cuanto a la teología, hay que indicar que hubo una amplia expectación acerca de las consecuencias de la controversia *de auxiliis*, en la cual los luteranos aceptaron el léxico de los molinistas (“ciencia media”) y rechazaron el de los dominicos (predeterminación natural). Por el contrario, los calvinistas simpatizaron moderadamente con la postura de los bañecianos y se mostraron muy críticos con las ideas de los jesuitas.

3. *Las consecuencias para la escolástica católica*

Ante la configuración de una escolástica reformada de grandes vuelos, y frente a los ataques de la filosofía secular, la escolástica católica de este período respondió “blindándose” en las “escuelas”, que actuaron de forma completamente corporativa, aunque con tensos debates entre ellas y en el seno de las mismas.

Los rasgos que marcan la transición de un período a otro, como consecuencia de las transformaciones que hemos visto en el apartado anterior, son: 1) la crisis del aristotelismo, 2) la configuración de tres grandes escuelas, 3) el establecimiento de los cursos escolásticos *iuxta mentem*, 4) la diferenciación regional de la escolástica, 5) el nacimiento de la escolástica en lengua vernácula, 6) la prolongación del debate *de auxiliis* y el estatus de la “ciencia media”, 7) la problemática asunción del legado agustiniano, y 8) la progresiva “escolastización” de la mística.

3.1. La crisis del aristotelismo

Si el siglo XVI fue la época de recuperación del Aristóteles griego, y de su comentario *in extenso*, tanto por los filósofos seculares como por los escolásticos, en la centuria siguiente comenzó una crisis del castillo aristotélico, por

³¹ Seguimos a B.T.G. Mayes, “Seventeenth-Century Lutheran Reception of Aquinas”, en *OHRA*, pp. 255-279.

el desmoronamiento de una sus torres: la filosofía natural³². Ello coadyuvó a generar dudas acerca de las demás: la lógica, la psicología-teoría del conocimiento, la ética y la metafísica.

Según Sanguineti, las causas de la crisis de la ciencia peripatética fueron, esencialmente: 1) la mitología de los cuerpos celestes perfectos, junto a la ausencia en su física de una auténtica dinámica, 2) el excesivo apego a las apariencias sensibles, 3) la desconfianza ante las hipótesis matemáticas, y 4) la inexistencia de un planteamiento experimental activo y sistemático³³.

En el ámbito de la escolástica católica, replegaron filas en torno al aristotelismo, si bien algunos autores intentaron buscar remiendos para reconstruir, con otros materiales, la física. De ahí las exploraciones de otros sistemas, como, por ejemplo, el atomismo (de raíz epicúrea). Ante la crisis generada por el cartesianismo, se contemplaron otros sistemas como el lulismo.

La crisis de la filosofía natural conllevó también la desestabilización de la psicología, que –hasta entonces– había seguido el *De anima* de Aristóteles, aunque bajo diversas lecturas. Como indica Spruit, el problema del alma separada constituía un punto de encuentro entre la exégesis bíblica, la teología bíblica y la filosofía natural aristotélica³⁴. Los diferentes autores intentaron remediar la crisis de la psicología, que acabó también por tener consecuencias en el ámbito de la metafísica.

Hasta 1670, e incluso, en algunos autores, hasta 1680, se produjeron estas proyecciones en otros sistemas de pensamiento, que terminaron por precipitar la coexistencia de varias formas de entender la “escolástica”, dependiendo de si aceptaban o no algunos elementos externos, o de si continuaban aferrados al texto aristotélico o a un biblismo –más o menos– literal.

3.2. La configuración de tres grandes escuelas

Junto con el tomismo, asumido por diversas órdenes y congregaciones religiosas, el escotismo fue recibiendo cada vez mayores apoyos en el ámbito de la familia franciscana, de modo que fue declarada filosofía y teología propia de observantes y conventuales, y se empezaron a escribir cursos completos,

32 M. Muccillo, “La dissoluzione del paradigma aristotelico”, en C. Vasoli (ed.), *Le filosofie del Rinascimento*, pp. 505-533.

33 J. J. Sanguineti, *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*, Buenos Aires, EDUCA, 1991, p. 126.

34 L. Spruit, “Psychology”, en CSS, pp. 252-273, particularmente pp. 270-271.

así como a profundizar en determinados ámbitos de la filosofía (por ejemplo, la univocidad del ente y sus divisiones) y de la teología escotista (el primado de Cristo o el dogma de la Inmaculada Concepción), con aproximaciones muy diversas³⁵. El nominalismo, después de Trento, apenas sobrevivió formalmente en algunas universidades, y por imperativo de los estatutos, que obligaban a tener una cátedra de filosofía o teología nominal, aunque –como veremos– algunos autores introdujeron ciertas ideas nominalistas en sus tratados.

La tercera gran escuela fue la de los jesuitas, que habían consolidado una forma propia de leer a Aristóteles y a Santo Tomás, con diversos acentos y sensibilidades. Sin embargo, en el seno de la Compañía hubo tres grandes autores de cabecera, y los jesuitas fueron formando pequeños núcleos, que devinieron “escuelas”: el molinismo, el vazquismo y el suarismo. Asimismo, algunos jesuitas, sobre todo hasta 1670, decidieron construir sus síntesis personales, que integraban elementos de varias de estas corrientes.

3.3. El establecimiento de los cursos escolásticos *iuxta mentem*

Junto con los comentarios y las disputaciones, empezaron a aparecer los cursos escolásticos *iuxta mentem Thomae* o *iuxta mentem Scoti*, que comprendían tanto la filosofía como la teología, y que fueron una de las notas más características de este período. Ello significó que los tomistas, escotistas y jesuitas se dedicaron a componer, de forma ordenada³⁶, cursos que comprendieran la lógica, la física, la metafísica y la ética de Tomás de Aquino y de Escoto, con especial atención a aquellos temas más debatidos *ad intra* y *ad extra*. Es decir, frente a quienes proponían una solución diferente y negaban algunos aspectos de la metafísica o de la física aristotélica, se rebatía la opinión errónea, con la –a veces, supuesta– doctrina de Tomás o de Escoto, y una catarata de voces a favor y en contra. Igualmente, a la hora de esclarecer una cuestión, el debate podía darse *ad extra*, entre tomistas o escotistas (y jesuitas, que decían ser tomistas, cuando en muchos casos eran sincréticos,

35 Una panorámica general puede verse en J. Schmutz, “L’héritage des subtils. Cartographie du scotisme de l’âge classique”, *EtPh*, 1 (2002), pp. 51-81.

36 Sobre el orden de los cursos, véase J. Schmutz, “Medieval Philosophy after the Middle Ages”, en J. Marenbon (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford, OUP, 2012, pp. 245-266, especialmente pp. 249-253. Véase también L. Thorndyke, “The cursus philosophicus before Descartes”, *Archives internationales d’Histoire de la Science*, 4 (1951), pp. 16-24.

que admitían soluciones escotistas o nominalistas), o incluso *ad intra* entre las propias escuelas³⁷.

Lo mismo sucedía con la teología, en la que se incidía especialmente en los temas controvertidos con los reformados (sacramentos, eclesiología, mariología...), y en aquellos más debatidos en el seno de la escolástica católica. Muchas veces estos cursos teológicos seguían la propia estructura de las obras de Escoto y Tomás, aunque debidamente recortadas, cosidas y ampliadas, a fin de que abrazaran todos los temas. Estos cursos, en muchos casos, estaban escritos por el mismo autor, quien publicaba primero los resultados de su docencia filosófica, y luego hacía lo propio con los de la teología.

Junto con los cursos, siguieron las exposiciones tradicionales de los comentarios y las disputaciones, que llegaron a un nivel jamás visto de espesor y complejidad. Por ejemplo, el jesuita Diego Ruiz de Montoya (1562-1632) escribió *Commentaria ac disputationes in primam partem D. Thomae*, en cinco tomos, uno de los cuales era *De scientia, de ideis, de veritate, ac de vita Dei*³⁸. En realidad, este enorme volumen, de casi mil páginas a doble columna, solo comentaba las qq. 14 a 18 de la I pars de la *S. Th.* Es decir, de cinco cuestiones que Santo Tomás desarrolló en unos pocos folios, se había pasado a un vasto tomo, en el que se integraban todas las discusiones *ad intra* y *ad extra* de aquel momento.

3.4. La diferenciación regional de la escolástica

Este período empieza con la Guerra de los Treinta Años, que asentó las posiciones religiosas en el Centro de Europa. Buena parte de las universidades católicas que se fundaron allí fueron gestionadas por la Compañía de Jesús. La misma preponderancia que encontramos en la Monarquía Hispánica con el modelo del tomismo salmantino, la hallamos al otro lado de los Alpes con la teología jesuítica, que alumbró también una importante diversidad de pen-

37 Seguimos a P. R. Blum, "Der Standardkurs der katholischen Schulphilosophie im 17. Jahrhundert", en E. Kessler – C. H. Lohr – W. Sparr (eds.), *Aristotelismus und Renaissance: In memoriam Charles B. Schmitt*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1988, pp. 127-148, quien, a través de estadísticas, muestra el abrumador dominio de los jesuitas, tanto en los comentarios a Aristóteles como en los cursos y tratados *De Universa Philosophia*.

38 D. Ruiz de Montoya, *Commentarii ac disputationes de scientia, de ideis, de veritate, ac de vita Dei. Ad primam partem Sancti Thomae, a quaestione 14 usque ad 18*, Lugduni, sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1629.

samiento, especialmente en Bohemia, a partir de 1620³⁹. Se crearon, por lo tanto, dos modelos escolásticos: uno, jesuítico, en tierras europeas de misión, donde el contacto con los reformados era muy directo, y otro, dominico, en lugares en los que el catolicismo era dominante (especialmente, la Monarquía Hispánica y Portugal). En Francia y en Italia encontramos una *tertia via* entre ambos modelos, pues estos convivieron junto con las aportaciones de otras órdenes y congregaciones que tuvieron un momento de gran floración.

3.5. El nacimiento de la escolástica en lengua vernácula

Durante el siglo XVII, se escribieron obras filosóficas y teológicas de gran calado en lengua vernácula, mientras que el latín quedó como la lengua académica. Esa “vernacularización” llegó incluso a la escolástica, puesto que diversos autores –generalmente eclécticos– decidieron escribir en su lengua materna.

En Francia, por ejemplo, hallamos la síntesis de Jean de Champaignac (fl. 1595)⁴⁰, que trató de popularizar en francés la filosofía aristotélica entre quienes no eran capaces de adentrarse en los textos escolásticos. Mucho más penetrante y personal es la obra de Scipion Dupleix (1569-1661)⁴¹, en cuatro volúmenes, en la que mostró su distanciamiento de las ideas tomistas y su cercanía con la filosofía de Escoto y de Durando⁴².

Progresivamente, la escolástica empezó a traducirse y a adaptarse a las lenguas vernáculas (alemán, francés, italiano, español...), tanto en Europa como en territorios de misión, si bien la inmensa parte de la producción continuó siendo en latín.

3.6. La prolongación del debate *de auxiliis* y el estatus de la “ciencia media”

Pese a que el Papa, en 1607, declarase que molinistas y bañecianos podían defender sus doctrinas sin calificar de hereje a la rival, los jesuitas festeja-

39 Seguimos a S. Sousedík, *Philosophie der frühen Neuzeit in den böhmischen Ländern*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2009.

40 I. de Champaignac, *Sommaire des quatre parties de la philosophie, logique, ethique, phisique et metaphisique*, Paris, chez Iean Gesselin, 1606.

41 S. Du Pleix, *Corps de philosophie contenant la logique, la physique, la mataphysique, et l'ethique*, Geneve, per Iehan Dupré, 1627.

42 R. Ariew, “Scipion Dupleix et l’anti-thomisme au XVIIe siècle”, *Corpus*, 20/21 (1992), pp. 295-302.

ron la decisión como si de una victoria se tratara. Desde entonces, proliferaron defensas de los principales elementos de ambos sistemas y continuó una guerra soterrada. El jansenismo, como veremos, avivó algunos problemas de este debate. Para De Franceschi⁴³, la controversia que enfrentó a los tomistas salmantinos y a los molinistas puso de manifiesto una imprevisible ambivalencia del significado doctrinal del agustinismo. En este sentido, los agustinos y los tomistas salmantinos (dominicos y carmelitas), manifestándose contra el agustinismo “desviado” que defendían los molinistas, se erigieron en guardianes del agustinismo “ortodoxo”.

Según Hellín⁴⁴, en el problema de la predestinación y las prefiniciones, los jesuitas de esta época se pueden dividir en congruistas y molinistas puros. Los congruistas (Bellarmino, Suárez...) defendieron la predestinación *ante praevisa merita*, y las prefiniciones formales de los actos sobrenaturales. En cambio, los molinistas puros (entre los que, más allá de Molina, hallamos a Toledo, Valencia, Lessius o Vázquez) defendieron la predestinación *post praevisa merita ex gratia* y las prefiniciones virtuales de los actos sobrenaturales. Los comentaristas fueron difuminando las diferencias entre ambas corrientes, y adoptaron el molinismo puro. El jesuita Gabriel de Henao (1611-1704), profesor en Oviedo, Salamanca y Valladolid, defensor del probabilismo e historiador, incluso pasó a defender histórica y dogmáticamente la noción de “ciencia media⁴⁵”. Para Henao, la habían inventado los agustinos de Salamanca, y en particular Luis de León (1527-1591), de modo que los jesuitas simplemente habían desarrollado una doctrina agustiniana. Los agustinos, acusados de herejía en diversos frentes, protestaron contra esa atribución, y ello ayudó a la progresiva preterición por parte de los jesuitas del molinismo, en detrimento del suarismo, que fue la doctrina que consolidaron en el siguiente período.

Sin embargo, también es cierto que algunos autores dominicos del siglo XVII (profesores en el Convento de la Minerva y en otros puntos de Europa), que se consideraban seguidores de Báñez y tomistas, relajaron algunas de las exigencias del maestro salmantino, y buscaron soluciones sincréticas con

43 S. H. De Franceschi, “Agustinismo y molinismo. Del uso que los *Salmanticenses* (1631) hicieron de las enseñanzas de San Agustín contra las tesis de Luis de Molina”, *Critición*, 118 (2013), pp. 81-97.

44 J. Hellín, “Sobre la congruencia de la gracia eficaz en Vázquez y Suárez”, *ATG*, 44 (1981), pp. 63-94, especialmente, pp. 64-65.

45 G. de Henao, *Scientia media historice propugnata*, Lugduni, Sumpt. Philippi Borde, Laurentii Arnaud et Claudii Rigaud, 1655.

Molina que, en parte, diferían de la interpretación bañeciana, al rechazar la premoción “física” y sustituirla por la “moral⁴⁶”.

3.7. La ascunción del legado agustiniano

Pese a los intentos de domeñar el agustinismo por parte de la escolástica del siglo XIII, la herencia del mitrado de Hipona siempre salía a relucir. Como podemos constatar, el siglo XVII estuvo atravesado completamente por un profundo agustinismo, tanto en la teología católica como en la reformada. El interés por la teología histórica se debía, en gran medida, a la voluntad de recuperar la obra de San Agustín⁴⁷.

Así como buena parte de la Orden de los Ermitaños de San Agustín seguía el tomismo (en una voluntad de entroncar el pensamiento de Agustín con el de Tomás), muchos religiosos y sacerdotes seculares del Norte de Europa (especialmente de Lovaina, Douai y París) quisieron repensar la teología desde las ubres mismas del obispo africano.

La fractura cada vez era más evidente: en la Universidad de Salamanca, a instancias de dominicos y agustinos, se intentó establecer un fracasado juramento en 1627, para que solamente se leyeran las doctrinas de Santo Tomás y San Agustín, y en Lovaina, Jansenio meditaba la teología agustiniana, al tiempo que disputaba tanto con jesuitas como con el calvinista Gisbert Voet (1589-1676). En la Universidad de Lovaina se intentó preservar el legado agustiniano, defendiéndolo y alejándolo del jansenismo. Por esa razón, se intentó una síntesis con el tomismo, de igual modo que había sucedido en Salamanca hasta mediados del siglo XVII. Por ejemplo, en 1727 se decidió que en Lovaina solamente se llevaría el hábito solemne el día de Santo Tomás y de San Agustín⁴⁸. Esta síntesis duró prácticamente hasta 1770.

Como el debate del jansenismo –que veremos más adelante– se prolongó hasta el siglo XVIII, una parte sustancial de los agustinos decidió volver a las doctrinas de Gil de Roma o Gregorio de Rímimi, e incluso “escolastizar” a San

46 J. Sagüés, “La suerte del bañecianismo y del molinismo”, *MC*, 34-35 (1960), pp. 393-431, especialmente pp. 403-409.

47 Véase E. Portalié, “Augustinisme”, *DTC*, Vol. I, col. 2501-2561; B. Decker, “Augustinismus”, *LThK*, Vol. I (1957), pp. 1092-1094; y, sobre todo, L. Gago Fernández, *Trayectoria Histórica de la Escuela Agustiniana*, pp. 189-198.

48 J. Roegiers, “L’Augustinisme de l’école de Louvain au XVIIIe siècle”, en M. Lambertis – L. Kenis (eds.), *L’Augustinisme à l’ancienne Faculté de Théologie de Louvain*, Leuven, KUL, 1994, pp. 333-360. La referencia está en la p. 359.

Agustín, de forma que se cubrieran las aporías y la falta de sistematicidad de su obra. La escuela agustiniano-egidiana-ariminense se empezó a desarrollar en la segunda etapa de este período.

3.8. La progresiva “escolastización” de la mística

La teología escolástica del siglo XVII no solo intentó reducir a términos escolásticos el pensamiento de San Agustín, sino también todas las demás esferas de la teología. El caso más difícil era, sin duda, el de la mística, pues se resistía a toda conceptualización escolar.

Recordemos que los religiosos de San Esteban de Salamanca, a mediados del siglo XVI, cercenaron la posibilidad de una teología dominica universitaria que respirara a dos pulmones (la mística-afectiva y la escolástica). Con ello, como se ha podido ver antes, acabaron con toda una facción de la Orden. Sin embargo, la tendencia mística, tras las cúspides de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, fue cultivada también con ahínco en Francia y en otros puntos de Europa en el siglo XVII. En la Sorbona, Enrique IV había creado en 1596 una cátedra de “teología contemplativa”, a medio camino entre la espiritualidad y la mística.

Para conferir un timbre de “ortodoxia” a la siempre problemática conceptualización mística, se intentó ponerla bajo la orientación de Santo Tomás, siguiendo las sendas del cardenal Cayetano. Así, por ejemplo, hay que consignar la *Summa theologiae mysticae*⁴⁹ del carmelita descalzo Philippe de la Très Sainte Trinité (1603-1671), que seguía las sendas de Santa Teresa (muy influida por los dominicos)⁵⁰, que el autor publicó tras haber dado a las prensas un curso de filosofía y otro de teología, siempre de orientación tomista; y, en lengua vernácula, Louis Bail (1610-1669), publicó su obra *La théologie affective*⁵¹. Igualmente digna de mención es *Mystica Theologia Divi Thomae*⁵², del dominico Tomàs de Vallgornera (1595-1665), quien mostró a Santo Tomás como el príncipe de la teología escolástica y de la mística, al tiempo que abrió el tomismo a las inquietudes espirituales del momento.

49 P. a Sanctissima Trinitate, *Summa theologiae mysticae*, Lugduni, Sumpt. Philip Borde, 1656.

50 K. Kutarňová, “Philip of the Blessed Trinity’s *Summa Theologiae Mysticae*: A Commentary on the Works of Teresa of Avila”, *Teresianum*, 74/1 (2023), pp. 119-143.

51 L. Bail, *La théologie affective ou Saint Thomas en méditation*, Paris, s.e., 1659.

52 T. a Vallgornera, *Mystica Theologia Divi Thomae, utriusque Theologiae scholasticae et mysticae principiis*, Barcinone, apud Antonium Lacavalleria, 1662.

En su *Theologia mentis et cordis*⁵³, el dominico Vicent Contenson (1641-1674) fue capaz de unir –en un tratado completo de teología tomista– consideraciones de carácter especulativo con otras de tipo ascético y místico. De este modo, los tomistas fueron escolastizando progresivamente la mística. Esta obra, publicada inicialmente entre 1668 y 1669, fue reimpressa en diversas ocasiones, y representa un punto culminante del período que estudiamos.

4. La primera etapa: 1607/1617-1637

Adentrémonos ya en la década que abarca desde 1607 a 1617, el dintel entre el período anterior y el que analizamos aquí. En 1607 concluyó la *Congregación de auxiliis*, y en 1617 falleció Francisco Suárez. Los molinistas estaban exultantes por lo que consideraban una victoria, mientras que los seguidores de Vázquez quisieron vindicar póstumamente a su maestro. Las ideas de Suárez empezaban a ser ampliamente difundidas entre católicos y reformados.

Durante esta etapa se consolidaron tres grandes escuelas, que Grabmann⁵⁴ denomina “tomista pura”, “franciscana” y “jesuita”. Seguimos su clasificación, y nos referimos: 1) al tomismo de los dominicos y de los carmelitas descalzos; 2) a los jesuitas y su tomismo y 3) al escotismo y al bonaventurismo.

Se consolidaron, ciertamente, la escuela tomista, franciscana y jesuítica, así como florecieron algunos maestros eclécticos. Como rasgos característicos, cabe señalar que: 1) la contribución más relevante al tomismo fue el *Cursus Theologicus* de los carmelitas descalzos de Salamanca; 2) un ramillete de jesuitas se ocupó de comentar al Aquinate, con soluciones a menudo dispares; 3) las doctrinas de Escoto fueron desplegadas por los franciscanos conventuales y gradualmente recuperadas por los observantes; y 4) se pusieron las bases para la escolástica bonaventuriana, especialmente por parte de los capuchinos.

4.1. El tomismo

Durante este período, el tomismo fue cultivado con ahínco tanto por los dominicos como por los carmelitas descalzos. Fueron tal vez los segundos quienes lograron frutos más reconocidos.

⁵³ V. Contenson, *Theologia mentis et cordis, seu Speculatio universae sacrae Doctrinae, pietate temperata; è Patribus, doctore potissimum Angelico derivata*, Lugduni, sumptibus Laurentii Arnaud, Petri Borde, Joannis, et Petri Arnaud, 1681, 10 vols.

⁵⁴ M. Grabmann, *Historia de la teología católica*, pp. 204-216.

4.1.1. Los dominicos

Para hacer frente a la controversia *de auxiliis*, los dominicos defendieron, en los Reinos Hispánicos y en Roma, un tomismo de orientación bañeciana, en el que destacaron Tomás de Lemos⁵⁵ (1555-1629) y Diego Álvarez⁵⁶ (1550-1634), ambos profesores en Santa Maria sopra Minerva.

Cuando, en 1606, los dominicos perdieron en la Universidad de Salamanca por primera vez la cátedra de Prima de Teología, de inmediato Felipe III creó para ellos una cátedra *pro religione* (es decir, para una congregación determinada) de Prima, y dos años después, el Duque de Lerma creó otra de Vísperas⁵⁷. Las cátedras *pro religione* para los dominicos se iniciaron en este período y siguieron en el siguiente. Para respaldar el tomismo de la Orden de Predicadores, por ejemplo, se creó una cátedra para ellos en la Universidad de Valladolid, en 1611, dos (Prima y Vísperas) en Alcalá, en 1612, y otra en la de México, en 1617⁵⁸.

El tomismo salmantino se vio apuntalado por la figura del dominico Francisco de Araujo (1580-1664), catedrático de Prima, y autor de un comentario a la metafísica de Aristóteles⁵⁹ que se oponía a las ideas jesuíticas, especialmente en su explicación del ser real y el ser de razón. Para Beuchot, Araujo no solamente expuso con claridad la metafísica de Aristóteles y de Santo Tomás, estableciendo las bases de una verdadera escuela tomista, “sino que además añade nuevos puntos de vista y apreciables aclaraciones exigidos por la controversia con las demás escuelas, especialmente del escotismo, el suarecianismo y el nominalismo⁶⁰”. Araujo publicó asimismo comentarios a la *S. Th.*,

55 R. Hernández, “Tomás de Lemos y su interpretación agustiniana de la eficacia de los divinos auxilios”, *Augustinus*, 26 (1981), pp. 97-138.

56 D. Alvarez, *De incarnatione Divini Verbi disputationes LXXX, in quibus explicantur et defenduntur, quae in III parte summae theologiae docet S. Thomas a quaestione usque ad 24*, Romae, apud Guilielmum Facciottum, 1612.

57 Su desarrollo puede verse en J. Barrientos García, *La Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca a través de los Libros de Visitas de Cátedras (1560-1641)*, Madrid, Sínderesis, 2018, pp. 991-1085.

58 C. I. Ramírez González, “La fundación de la cátedra de Santo Tomás en la Real Universidad de México (1617)”, en L. Alvarado (coord.), *Tradicón y reforma en la universidad de México*, México, CESU-UNAM, 1994, pp. 33-56.

59 F. Araujo, *Commentariorum in universam Aristotelis metaphysicam tomus primus, quinque libros complectens*, Burgi et Salmanticae, ex officinis typographicis Joannis Baptistae Varesii, 1617.

60 M. Beuchot, *Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araujo*, México, UNAM, 1987, p. 6.

con una interpretación muy sutil de algunas cuestiones, particularmente de las que hacían referencia a *de legibus*.

Al tomarse a Santo Tomás como base de muchas cátedras en los seminarios, conventos y universidades, la *S. Th.* se imprimió en repetidas ocasiones. En Italia, se publicó en 1620 el compendio póstumo a la *S. Th.* de Ludovico Carbone⁶¹ y, en 1625, el del siciliano Domenico Gravina (1573-1643), escrito en tercetos, en el que podemos leer, por ejemplo: “*Sacrum signum Sacramentum / sacrae rei velamentum: / Homines sanctificans*”⁶².

Aunque la mayor parte de los dominicos considerasen que, a partir de la *S. Th.*, I, q. 1, art. 2, no cabía una demostración *a priori* de la existencia de Dios, hubo alguna excepción, como la que planteó Giovanni Domenico Montagnolo (†1610), de la Provincia de Siena, quien consideraba que el Aquinate no la había excluido explícitamente⁶³. Esta doctrina influyó en diversos autores posteriores y fue ocasión de algunos debates en el seno de la Orden de Predicadores, en los que participaron otros autores como Giovanni Paolo Nazario (1556-1641), Raffaele Ripa (1560-1611) o Michele Zanardi (1570-1642)⁶⁴.

4.1.2. Los Salmanticenses

Con todo, la obra más importante que se empezó en este período es el *Curus Theologicus* de los carmelitas descalzos de Salamanca. El convento de San Elías en la ciudad del Tormes había sido fundado por indicación de Santa Teresa y en él se inició un comentario a la *S. Th.*, cuya composición se llevó a cabo durante casi un siglo (1620-1712). Su impulsor fue Antonio de la Madre de Dios (1583-1637), quien había participado activamente en la elaboración de un curso de Artes, preparado por los carmelitas descalzos del Colegio de San Cirilo de Alcalá, que se prolongó desde 1624 a 1640⁶⁵. En el período siguiente, como veremos, se publicó un Curso moral salmanticense (1665-1723).

61 L. Carbonus, *Compendium absolutissimum totius Summae theologiae D. Thomae Aquinatis*, Coloniae Agrippinae, sumptibus Petri Cholini et Conradi Butgenii, 1620.

62 D. Gravina, *Totius Summae theologiae S. Thomae Aquinatis compendium rhythmicum*, Neapoli, ex typographia Lazari Scorigii, 1625, p. 247.

63 I. D. Montagnolius, *Defensiones theologiae angelicae, ac Thomisticae a recentioribus theologis, uniuersam theologiae divi Thomae Summam complectens*, Neapoli, ex typographia Io. Iacobi Carlini, et Constantini Vitalis, 1610, p. 28.

64 I. Agostini, *La démonstration de l'existence de Dieu...*, cap. 1.

65 *Artium Curus, sive Disputationes in Aristotelis Dialecticam et Philosophiam naturalem. Juxta Angelici Doctoris D. Thomae doctrinam et scholam*, Compluti, apud Ioannem de Orduña, 1624.

El *Cursus Theologicus* es, sin duda, el más importante de cuantos se escribieron en este período, y probablemente uno de los más relevantes de toda la escolástica. La edición completa comprende 12 tomos y 14 volúmenes. Los tomos están divididos en un total de 24 tratados. Sus títulos y su correspondencia con los tomos, son los siguientes: t. I, *De principio individuationis substantiae materialis* (tr. 1); *De visione Dei* (tr. 2), *De scientia Dei* (tr. 3), *De voluntate Dei* (tr. 4), *De praedestinatione et reprobatione* (tr. 5); t. II, *De Trinitate* (tr. 6); *De Angelis* (tr. 7); t. III, *De ultimo fine* (tr. 8), *De beatitudine* (tr. 9), *De voluntario et involuntario* (tr. 10), *De actibus humanis* (tr. 11), *De virtutibus* (tr. 12); t. IV, *De vitiis et peccatis* (tr. 13); t. V: *De gratia Dei* (tr. 14); t. VI, *De iustificatione et merito* (trs. 15-16); t. VII, *De fide et spe* (trs. 17-18); t. VIII, *De charitate et statu religioso* (trs. 19-20); ts. IX-X; *De incarnatione* (tr. 21); t. XI: *De Sacramentis in communi et Eucharistia* (trs. 22-23); t. XII: *De virtute poenitentiae et sacramento* (tr. 24).

Su tomismo fue rotundo: “*Thomam imbibimus, Thomam scribimus, Thomam eructamus*”⁶⁶. Con todo, no se trata de un comentario integral a la *S. Th.*, sino un conjunto de *dubia* y de *disputationes* al hilo del texto de Santo Tomás. Enrique Llamas⁶⁷ ha subrayado que dicha obra ha tenido interpretaciones divergentes, si bien su impacto en la teología fue enorme; se trata de una de las cúspides de la teología escolástica, que intenta fundamentar filosóficamente cada uno de los misterios, sin dejar de tener en cuenta el argumento bíblico y patrístico.

4.1.3. El tomismo entre otras congregaciones y el clero secular

La mayoría de congregaciones religiosas dejaron las *Sentencias* de Pedro Lombardo y fueron adoptando el tomismo como base para el estudio de la filosofía y de la teología. Asimismo, muchos sacerdotes seculares siguieron el pensamiento tomista, explicado en los seminarios y en los colegios. Los tratados filosóficos y comentarios a la *S. Th.* empezaron a ser muy socorridos. En realidad, como ha mostrado De Franceschi⁶⁸, los dominicos se sintieron los

66 *Collegii Salmanticensis ff. Discalceatorum [...] Cursus theologicus juxta miram D.D. Thomae praeceptoris angelici doctrinam*, Tomus X, Coloniae Agrippinae, sumptibus Fratrum Huguetae, 1691, Proemium.

67 Resumimos de E. Llamas [= E. del Sagrado Corazón], *Los salmanticenses, su vida y su obra*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1955.

68 Pueden verse los diversos trabajos de S. H. De Franceschi, *Thomisme et théologie moderne. L'École de saint Thomas à l'épreuve de la querelle de la grâce (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Perpignan, Artège-Lethielleux, 2018.

depositarios naturales de la interpretación del tomismo, si bien los jesuitas vindicaron la suya, e incluso algunos jansenistas –a fin de recalcar su ortodoxia– se refugiaron en el tomismo⁶⁹.

En Alcalá, el cisterciense Pedro de Lorca (1561-1612), en la frontera del período anterior y el presente, publicó un extenso comentario a la *S. Th.*, en el que defendía, entre otros puntos conflictivos, que la gracia y el pecado podían coexistir en el mismo instante⁷⁰. Esta tesis, aunque fue muy discutida, influyó en otros correligionarios suyos.

Más allá de los autores tomistas ya citados, hay que hacer mención de los maestros parisinos, particularmente de André Duval⁷¹ (1564-1638), Philippe de Gamaches⁷² (1568-1625) y Nicolas Ysambert (1569-1642)⁷³. Fueron exponentes de un tomismo sólido y sin fisuras: presentaron las diversas interpretaciones, las contextualizaron e hicieron dialogar al Angélico con los autores medievales. Dejaron diversos manuscritos que son muestra de la enseñanza tomista en la Sorbona durante el primer tercio del siglo XVII.

Debe añadirse, en Lovaina, al ya aludido Van Malderen y también a Johannes Viggers (1571-1639), cuyos comentarios a Santo Tomás⁷⁴ fueron publicados a lo largo de esta etapa, y que volvieron a ser impresos póstumamente, como manuales para la enseñanza tomista en la Universidad, con una amplia difusión en otras latitudes.

El tomismo también fue la base de ciertos cursos y tratados de teología moral, casos de conciencia y derecho canónico, en la continuación de la invasión teológica de muchas cuestiones jurídicas y canónicas, como puede verse,

69 Véase S. H. De Franceschi, *Entre saint Augustin et saint Thomas. Les jansénistes et le refuge thomiste (1653-1663): à propos des 1^{re}, 2^e et 18^e Provinciales*, Paris, Nolin, 2009.

70 P. de Lorca, *Commentariorum et disputationum in primam secundae Sancti Thomae*, Tomus alter, Compluti, ex officina Ioannis Gratiani, apud viduam, 1609, pp. 801-806.

71 A. Duvallus, *Commentarii in primam secundae partis Summae D. Thomae*, Parisiis, sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1636.

72 P. Gamacheus, *Summa Theologica*, Parisiis, apud Martinum Lasnier, 1627, 2 vols.

73 N. Ysambertus, *Disputationes in primam partem S. Thomae*, Lutetiae Parisiorum, sumptibus Dionisii de la Noüe, 1643. [Es el primero de varios tomos publicados póstumamente].

74 Quizás el más destacado sea: I. Wiggers, *In secundam secundae diui Thomae Aquinatis commentaria*, Louanii, apud Ioannem Oliuerium, et Cornelium Coenestenum, 1630.

por ejemplo, en la obra del carmelita Juan Bautista de Lezana (1583-1659), profesor en La Sapienza⁷⁵.

4.2. Los jesuitas y su “tomismo”

Este período supuso el fin de la época áurea de la exégesis bíblica jesuítica, con algunos representantes aún destacados, en Flandes, como Cornelius a Lapide (1567-1637), profesor en Lovaina y en el Colegio Romano; o Jacques Bonfrère (1573-1642), que enseñó en Douai. La avanzadilla de la filosofía, la teología y la ciencia de la Compañía, desde la muerte de Suárez, se había desplazado al Colegio Romano⁷⁶, en el que habían enseñado y trabajado profesores como Benito Pereira, Roberto Bellarmino o Christoph Clavius (1538-1612).

Con todo, antes de la muerte de Suárez, habían surgido ya importantes diferencias de “escuela” entre los jesuitas, pues no solamente hubo continuadores del molinismo y del vazquismo, sino autores que quisieron dar su opinión propia. Todos ellos seguían formalmente a Santo Tomás, si bien las divergencias con el propio texto tomasiano eran muy evidentes. Aunque se publicaron de forma póstuma algunos cursos teológicos y metafísicos de Gabriel Vázquez, muchos jesuitas vindicaron el molinismo. De hecho, durante toda esta etapa, a causa de los ecos de la controversia *de auxiliis*, la doctrina oficiosa de la Compañía fue la de Molina, pues no en vano se había explicado en los diversos colegios jesuíticos.

No obstante, lo más interesante de esta generación fue el conjunto de voces propias, que mostraron tanto el individualismo de los jesuitas, como el sentido corporativo de la Compañía. Todos, siguiendo la *Ratio studiorum*, comentaban a Aristóteles y a Santo Tomás, aunque las soluciones eran, casi siempre diferentes y, a menudo, disidentes. Nos referiremos en los párrafos siguientes brevemente a un ramillete de pensadores que muestran la variedad de matices que permitía la Compañía de Jesús.

Leonardus Lessius –a quien ya hemos citado previamente, pues vivió a caballo entre los dos períodos– enseñó en Douai y en Lovaina. Conocido sobre todo como controversista, teológicamente fue cercano al molinismo en mu-

75 I. B. de Lezana, *Consulta varia Theologica, Iuridica et Regularia pro Conscientiarum instructione, circa controversias in alma urbe, etiam apud Sacra Tribunalia agitatas*, Venetiis, apud Franciscum Baba, 1651.

76 La obra clásica es U. Baldini, *Legem Impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia, 1540-1632*, Roma, Bulzoni, 1992.

chos puntos, y escribió varias obras influyentes, sobre la justicia y el derecho, la gracia eficaz, y el sumo bien⁷⁷.

Juan de Salas (1552-1612) vio publicada su obra al final de su vida o de forma póstuma. Fue profesor en diversas instituciones y en el Colegio Romano. Hay que destacar sus *Disputationum in primam secundae diui Thomae* y, sobre todo, su tratado sobre las leyes, que seguía de cerca el de Lessius⁷⁸.

Martin Becanus (1563-1624) fue un teólogo controversista flamenco y profesor en diversas universidades, que destacó también por su faceta escolástica. Su *Summa Theologiae Scholasticae*⁷⁹, publicada inicialmente en 1612, seguía a Santo Tomás de una forma más libre.

Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1641) estudió y enseñó en Salamanca. Pese a que dictara cursos de filosofía y de teología, su obra teológica quedó manuscrita, mientras que la filosófica tuvo gran difusión. Cabe destacar sus *Disputationes a summulis ad metaphysicam*⁸⁰, una obra que realizaba una lectura de regusto nominalista de la obra del Aquinate, que resultó muy influyente en sus discípulos⁸¹. Yendo más allá de Suárez, afirmó que la trascendencia del concepto de ente era el único fundamento de su analogía, y que la esencia y la existencia en las criaturas eran *idem re et ratione*.

Luis de Torres (1562-1655) fue profesor de Filosofía y Teología en Alcalá, donde enseñó la *S. Th.* Su exposición era ecléctica y, aunque no fue un autor excesivamente independiente, vale la pena recordar sus comentarios a la II-II y sus disputaciones en materia de teología escolástica, positiva y moral⁸².

77 L. Lessius, *De gratia efficaci, decretis diuinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata*, Antuerpiae, ex Officina Plantiniana, 1610; L. Lessius, *De Summo Bono et Aeterna Beatitudine Hominis*, Antuerpiae, ex Officina Plantiniana, 1616.

78 I. de Salas, *Disputationum in primam secundae diui Thomae*, Barcinone, expensis Ioannes Simon, 1607, 2 vols.; I. de Salas, *Tractatus de legibus, in primam secundae S. Thomae* Lugduni, ex Officina Ioannis de Gabiano, 1611.

79 M. Becanus, *Summa theologiae scholasticae*, Lugduni, sumptibus Antonii Pillehote, 1620, 2 vols.

80 P. Hurtadus de Mendoza, *Disputationes a summulis ad metaphysicam*, Vallisoleti, apud Ioannem Godinez de Millis, 1615.

81 La obra clásica es E. Caruso, *Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella Scolastica del Seicento*, Firenze, La Nuova Italia, 1979.

82 L. Turrianus, *Disputationes in secundam secundae D. Thomae. Tomus primus de fide, spe, charitate et prudentia*, Lugduni, sumptibus Iacobi Cardon, 1617; L. Turrianus, *Selectarum disputationum in theologiam scholasticam positivam et moralem, partes duae*, Lugduni, sumptibus Iacobi Cardon, 1634.

Adam Tanner (1572-1632) fue un discípulo de Gregorio de Valencia y de Jakob Gretser (1562-1625), que enseñó en Múnich, Praga, Viena e Ingolstadt. Sostuvo, en general, tesis cercanas al molinismo, y su obra más importante es *Universa theologia scholastica, speculativa, practica*⁸³, en cuatro tomos, siguiendo a Santo Tomás.

Diego Ruiz de Montoya, a quien ya hemos citado, enseñó en Sevilla y en Córdoba. Conformó, junto con su discípulo Diego Granado (1571-1632), la llamada “escuela sevillana”⁸⁴ de la Compañía, que se caracterizaba por sus reflexiones sobre la teología de la gracia. Generalizaron el concepto de “predeterminación moral”, que luego fue usado por los agustinos, y sostuvieron que era una necesidad moral para Dios escoger el mejor de los mundos posibles, doctrina que posteriormente fue popularizada por Leibniz⁸⁵.

Théophile Raynaud (1587-1663) fue el más célebre de los jesuitas de su tiempo en Francia. Fue profesor en Lyon, donde combatió tanto el bañecianismo como las tendencias nominalistas en el seno de la Compañía. Su obra más importante fue *Theologia naturalis*⁸⁶, que exhibió un conocimiento amplio no solo de los autores jesuitas, sino también de la filosofía y la teología medieval.

Los principales cursos filosóficos y teológicos de la Compañía que se escribieron entre 1615 y 1640 revelan la pujanza de vazquistas y suaristas, a menudo en compañía de los molinistas, que representaban la doctrina más extendida entre los jesuitas. Los autores que abarcan desde Pedro Hurtado de Mendoza hasta Rodrigo de Arriaga (a quien estudiaremos en la etapa siguiente) muestran con frecuencia este frágil equilibrio. En la obra de Hurtado de Mendoza, junto con alguna veleidad nominalista, aparece la tríada “*P. Molina, Suarez, Vazquez, Societas universa, recentioresque permulti*”⁸⁷,

83 A. Tannerus, *Uniuersa theologia scholastica, ad methodum S. Thomae quatuor tomis comprehensa*, Ingolstadii, thypis Guilhelmi Ederi, 1626-1627, 4 vols.

84 J. Schmutz, *La Querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540-1767*, Tesis doctoral inédita, Bruxelles-Paris, Université Libre de Bruxelles-École Pratique des Hautes Études, 2003, p. 629.

85 D. Ruiz de Montoya, *Commentarii, ac disputationes ad quaestionem 22. et bonam partem quaestionis 23. ex prima parte S. Thomae, De Prouidentia praedefiniende, ac praebente praedestinationis exordium*, Lugduni, sumptib. Iacobi, Andreae, et Matthaei Prost, 1631.

86 T. Raynaudus, *Theologia naturalis, sive Entis increati et creati, intra supremam abstractionem, ex naturae lumine, investigatio*, Lugduni, sumptibus Claudii Landri, 1622.

87 P. Hurtadus de Mendoza, *Disputationum Philosophicarum. Tomus tertius*, Tolosae, apud Dominicum Bosc, 1618, p. 772.

acompañada en ocasiones por Gregorio de Valencia, como proponía Luis de Torres⁸⁸, o de otros autores, como el propio Bellarmino.

Cabe hacer mención, por último, a la línea de jesuitas que siguieron un tomismo más bien apegado a la línea de la Orden de Predicadores, muy sólido, aunque sin apenas soluciones originales. Entre ellos, destaca el milanés Cosimo Alamanni (1559-1634), quien publicó su *Summa totius philosophiae e D. Thomae Aquinatis doctoris angelici doctrina*⁸⁹, desde 1618 a 1623, que luego fue reimpresa de nuevo en la década siguiente y también en el siglo XIX.

4.3. El escotismo y el bonaventurismo

Las doctrinas de Escoto fueron progresivamente recuperadas por los observantes, mientras que los conventuales, que se habían mantenido cerca del Doctor Sutil, ampliaron su radio de influencia. Durante este período se pusieron las bases para el florecimiento del bonaventurismo, que se consolidó definitivamente en la etapa siguiente. Asimismo, los capuchinos siguieron cultivando el estudio del Doctor Seráfico.

4.3.1. El escotismo entre los franciscanos conventuales

Los conventuales –como hemos visto en el capítulo anterior– habían mantenido siempre su adhesión a Escoto, si bien el influjo solamente se manifestó en ciertos lugares de Italia. Poppi se refiere a Filippo Fabri (1564-1630), Matija Ferkić (1583-1669) y Felice Rotondi (1630-1702), como “el triunvirato escotista más fecundo y aguerrido de todo el siglo XVI⁹⁰” en Padua. El mérito de estos tres autores es haber puesto las bases para el estudio escolar del escotismo filosófico y teológico, a partir de una elaborada fundamentación metafísica⁹¹.

La filosofía natural de Fabri⁹² es especialmente interesante, pues discutió

88 L. Turrianus, *Tractatus de Angelis*, Matriti, apud viduam Ludouici Sanchez, 1630, p. 35.

89 El primer volumen es: C. Alamanius, *Summa totius philosophiae e D. Thomae Aquinatis doctoris angelici doctrina*, Papiæ, excudebat Io. Baptistam Rubeum, 1618.

90 A. Poppi, “Professori scotisti nell’‘universitas theologorum’ dello studio di Padova (1510-1806)”, *Il Santo*, 43 (2003), pp. 461-493. La cita está en la p. 466.

91 P. Scapin, “La metafísica scotista a Padova dal XV al XVII secolo”, en A. Poppi (ed.), *Storia e cultura al Santo. Fonti e studi per la storia del Santo di Padova*, Vol. III/1, Vicenza, Neri Pozza, 1976, pp. 485-538.

92 P. Fabrus, *Philosophia naturalis Io. Duns Scoti, ex quatuor libris sententiarum, ex*

con los representantes del “aristotelismo paduano” (Pomponazzi, Piccolomini...)93. Escribió asimismo diversas disputaciones teológicas, comentando las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en las que compendió y esclareció la doctrina de Escoto94, y su sucesor Matija Ferkić publicó sus disputaciones metafísicas, en las que conocía y citaba de primera mano no solamente a los comentaristas escotistas anteriores, sino también a los jesuitas (sobre todo a Suárez)95. Ferkić (de procedencia croata, italianizado Matteo Ferchio) fue al mismo tiempo un escolástico y un apologeta de Escoto, al que defendió de sus impugnadores, así como el autor de una *Vita Ioannis Dunsii Scoti*96. Su magisterio se extendió no solo durante esta etapa, sino del período entero que tratamos.

El Colegio de San Buenaventura de Roma congregó durante el primer tercio del siglo XVII a algunos especialistas en Escoto, que difundieron el escotismo en diversos colegios de los franciscanos conventuales. Tras haber enseñado en Roma, Angelo Volpi de Montepiloso (†1647)97, publicó su *Summa theologiae Scoti*, aunque organizada según la teología de Santo Tomás. En vez de buscar una presentación a partir de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Volpi partió del sistema tomista para exponer la teología escotista98, con especial empeño en la defensa de la mariología. Dicha obra fue muy atacada por parte de los dominicos.

quodlibetis collecta; in theoremata distributa, et contra aduersarios omnes tam veteres, quam recentiores, impugnationibus, et defensionibus illustrata, ac dilucidata, Venetiis, apud Iohannem Baptistam Bertonum, 1602.

93 C. B. Schmitt, “Filippo Fabri’s Philosophia naturalia Io. Duns Scoti and Its Relation to Paduan Aristotelianism”, en C. Berubé, *Regnum hominis et Regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis Patavii, 24-29 septembris 1976*, Vol. II, Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1978, pp. 305-312.

94 El primer volumen es: P. Fabrus, *Disputationes theologicae librum primum Sententiarum complectentes*, Venetiis, ex Officina Bartholomei Ginami, 1618.

95 P. Fabrus, *Expositiones, et disputationes in XII lib. Arist. metaphysicorum; quibus doctrina Io. Duns. Scoti magna cum facilitate illustratur, et contra aduersarios omnes tam veteres, quam recentiores defenditur*, Venetiis, typis Marci Ginammi, 1637.

96 M. Ferchius, *Vita Ioannis Dunsii Scoti Franciscani Doctoris Subtilis. Et Apologiae pro eodem*, Bononiae, 1622. Et iterum Neapoli ex typographia Io. Dominici Roncalioli, 1629.

97 A. Vulpis, *Sacrae theologiae summa Joannis Duns Scoti, doctoris subtilis et commentaria*, Neapoli, apud Lazarum Scorigium, 1622-1646, 12 vols.

98 F. Perrone, “I Dioscuri dello Scotismo estra-accademico nel mezzogiorno d’Italia nel secolo XVII: Clemente Brancasi (†1657) e Gregorio Scherio (†1642)”, *SF*, 82 (1985), pp. 271-305, especialmente pp. 292-295.

Como puede verse, se trata de un momento de rearme ideológico, en el que los escotistas profundizaron en la obra de su maestro, escribiendo acerca de su vida y de su pensamiento, y empezando a tratar por entero su obra filosófica y teológica, usando como falsilla la *S. Th.* En la etapa siguiente, ya se liberaron de ella.

4.3.2. El escotismo entre los observantes

La recuperación de la memoria histórica de la Orden y la publicación de las obras de Escoto fueron dos tareas llevadas a cabo esencialmente por frailes irlandeses, educados en la Península Ibérica y en Lovaina. La figura más importante fue Luke Wadding (1588-1657). Formado en Portugal, fue comisionado por el rey para promover la doctrina de la Inmaculada. Para ello, pasó a Roma, con el fin de recopilar escritos. En 1625 fundó en la Ciudad Eterna el Colegio de San Isidoro, desde donde mandó llamar a los mejores teólogos irlandeses en el exilio: Anthony Hickey (Hiquaeus, 1586-1641), John Punch (Ponce, Pontius, c. 1603-1661), Patrick Fleming (1599-1631), y Martin Walsh (†1634). Hay que mencionar asimismo a Hugh MacCaghwell (Cavellus, 1571-1626), colaborador de Wadding, comentarista de Escoto y fundador del Colegio Irlandés de San Antonio en Lovaina⁹⁹. Wadding publicó los *Annales Ordinis Minorum* y preparó la monumental edición de las obras de Escoto, que empezó a publicarse en 1639¹⁰⁰.

En España, cabe destacar el comentario de Juan Iribarne e Iraburu (fl. 1614-1643), observante de la Provincia de Aragón, al IV libro de las *Sententias* de Escoto¹⁰¹, en dos volúmenes, así como también el *Tractatus de actibus humanis iuxta mentem Scoti*¹⁰², en el que discutía especialmente con Vázquez y otros jesuitas, así como también con los tomistas de su tiempo¹⁰³.

Como hemos indicado antes, en el Capítulo General de Toledo de 1633, los

99 C. Giblin, “Hugh MacCaghwell, O.F.M., and Scotism at St. Anthony’s College, Louvain”, en *DIDS*, pp. 375-397.

100 C. Mooney, “The writings of father Luke Wadding, O.F.M.”, *FS*, 18, 3/4 (1958), pp. 225-239.

101 I. Yribarne et Yraburu, *Commentarii in quartum librum sententiarum Ioannis Duns Scoti*, Caesaraugustae, apud Petrum Cabarte – Tirasonae, apud Didacum de la Torre, 1614-1615.

102 Citamos por la edición: I. Yribarne et Yraburu, *Tractatus de actibus humanis iuxta mentem Scoti*, Caesaraugustae, in Typographica Officina Regii Nosocomii, 1643.

103 Véase T. B. Noone, “Juan Iribarne e Uraburu on the voluntary, will, and nature”, *AF*, 47/1 (2014), pp. 103-118.

observantes decidieron tomar como autor único a Duns Escoto. Aunque esta disposición estuviera ya en vigor desde la Congregación de Medina del Campo, solamente desde entonces se aplicó con rigor en el seno de toda la Orden.

4.3.3. El bonaventurismo

La familia franciscana siguió cultivando el estudio de San Buenaventura¹⁰⁴. Los observantes intentaron la conciliación del Doctor Seráfico con el Doctor Sutil. Lo mismo hicieron los conventuales, especialmente los profesores del Colegio de San Buenaventura de Roma. Tal vez la contribución más importante sea la obra de Felice Gabrielli (1603-1684), Ministro General de los Conventuales y obispo, sobre las virtudes teologales¹⁰⁵. Un escotista tan conspicuo como Matija Ferkić, a quien nos hemos referido antes, escribió un tratado *De angelis ad mentem sancti Bonaventurae*¹⁰⁶, cuyo primer tomo apareció en 1658. En esta obra, Ferkić se declaraba “*discipulo seraphico*” e intentaba mostrar las raíces agustinianas de San Buenaventura, al tiempo que ponía de manifiesto su cercanía con Escoto y las diferencias con Santo Tomás.

En su voluntad de seguir las enseñanzas de San Buenaventura, los capuchinos publicaron durante esta etapa algunos libros dedicados a la exposición del Doctor Seráfico¹⁰⁷. Una parte importante ha quedado manuscrita. Entre los impresos, hallamos algunas obras importantes en las décadas de 1620 y 1630. En el Capítulo General de 1638, se mandó que se leyeran tres años de filosofía siguiendo a San Bonaventura o a Santo Tomás, mientras que en teología se siguiera una interpretación bonaventuriana de acuerdo con el Aquinate¹⁰⁸.

Francesco Longo de Coriolano (1562-1625) publicó solamente el primer tomo de su proyectada *Summa Theologica*, siguiendo la de Tomás de Aquino¹⁰⁹. Siguiendo de cerca la obra de Trigoso, trataba de sistematizar el pen-

104 Seguimos a C. Majchrzak, *A Brief History of Bonaventurianism*, pp. 53-60.

105 F. Gabriellius, *Theologicae disputationes de fide, spe, et charitate ad mentem diui Bonaventurae, et Scoti*, Romae, Typis Ignatii Lazari, 1656.

106 M. Veglensis, *De angelis ad mentem sancti Bonaventurae*, Tomus I, Patavii, typis Pasquati, 1658.

107 A. de Corniero, “Capuchinos precursores del P. Bartolomé Barberis en el estudio de S. Buenaventura”, *CF*, 1 (1931), pp. 184-214, 360-374.

108 B. ab Amsterdam, “Sanctus Bonaventura ‘magister’ proprius...”, p. 85.

109 F. Longus a Coriolano, *Sancti Bonaventurae S. R. E. Cardinalis et doctoris Summa theologica ad instar Summae D. Thomae Aquinatis*, Romae, ex Typographia R. Camerae Apostolicae, 1622.

samiento de Buenaventura desde la horma tomista, desdeñando el método bonaventuriano, tanto de los *Comentarios a las Sentencias*, como del *Itinerarium*. En esta obra, el peso de la doctrina de Santo Tomás no era inferior al del propio Buenaventura, y las opiniones de Escoto, también presentes, tenían una menor relevancia.

Giovanni Maria Zamoro (1579-1647) escribió unas disputaciones acerca de *De Deo uno et trino*, comparando a San Buenaventura, Escoto y Santo Tomás¹¹⁰. En realidad, a la vista de la obra, Zamoro no puede ser calificado de bonaventuriano, sino más bien de escotista, y su escotismo era muy particular, con una sensibilidad metafísica bastante independiente, especialmente en la doctrina del conocimiento de Dios¹¹¹. Asimismo Teodoro Foresti di Bergamo (1565-1637) llevó a cabo una síntesis de la teología trinitaria de San Buenaventura¹¹² y, sobre todo, puso algunos límites a la conciliación entre Tomás y Buenaventura que habían intentado sus predecesores. Intentó hacer una lectura directa del Doctor Seráfico y mostrar algunas de sus singularidades. El Capítulo General de 1636 le encargó continuar la obra inconclusa del P. Trigoso, pero murió al año siguiente.

Más éxito tuvo Marcantonio Galizio da Carpenedolo (1599-1665), al intentar una síntesis de la filosofía bonaventuriana. Publicó en 1634 una *summa* de la dialéctica *ad mentem S. Bonaventurae*¹¹³, y al año siguiente aparecieron ya dos tomos de su síntesis filosófica¹¹⁴ (el primero trataba asimismo la dialéctica, y el segundo la física), que fue rematada en 1636 con la publicación de la metafísica. Hizo, por lo general, una lectura tomista de la filosofía de San Buenaventura, buscando concordar a Escoto y a Tomás como antecesores del

110 I. M. Zamorus, *Disputationes theologicae de Deo Uno, et Trino [...] omnes controversiae inter D. Bonaventuram, D. Thomam, et Scotum*, Venetiis, ex typographia Jacobi Sarcinae, 1626.

111 A. da Postioma, "P. Giovanni Zamoro da Udine è uno scotista nella dottrina sulla conoscenza di Dio?", *CF*, 27 (1957), pp. 52-87.

112 T. Forestus, *De almae, ac sanctissimae Trinitatis mysterio in Seraph. D. Bonaventuram cardinalem Ordinis Minorum*, Romae, ex typographia Iacobi Mascardi, 1633.

113 M. A. de Carpenedolo, *Summa totius dialecticae ad mentem s. Bonaventurae doct. seraph. ex eiusdem scriptis maiori, qua fieri potuit, diligentia excerptae, et in quatuor libros distributae*, Romae, apud Andreae Phaeum, 1634.

114 M. A. de Carpenedolo, *Summa totius philosophiae aristotelicae ad mentem s. Bonaventurae doct. seraph. ex eiusdem Scriptis excerptae, et in tres Partes distributae*, Romae, apud Haeredes Iacobi Mascardi, 1635-1636, 3 vols.

Doctor Seráfico¹¹⁵. Esta obra fue la base de los siguientes cursos de filosofía bonaventuriana.

Puede decirse, en suma, que el bonaventurismo nunca fue una doctrina independiente, sino que siempre necesitó de un apoyo en el tomismo o en el escotismo, lo cual muestra no solamente la dificultad de llevar a cabo una síntesis escolástica del Doctor Seráfico, sino también los riesgos de intentar forjar una escuela propia.

4.4. Los maestros eclécticos

Durante esta etapa hallamos asimismo diversos autores que seguían, especialmente en el ámbito de la metafísica¹¹⁶, una postura ecléctica. Perteneían, por lo general, a órdenes y congregaciones con un sesgo escolar menos marcado (como los cistercienses, los teatinos, los caracciolinos...).

Eustache de Saint-Paul (1573-1640), cisterciense de la congregación *des Feuillants*, fue autor de una influyente *Summa philosophiae quadripartita*¹¹⁷ (lógica, ética, física y metafísica), uno de los manuales más socorridos en la primera mitad del siglo XVII, en los que se conjugaban influencias escolásticas y humanistas, y que fue admirado –y rebatido– por Descartes. Su *Summa theologiae tripartita*¹¹⁸ (*de Deo increato, de Deo incarnato, de mediis supernaturalibus*) revistió también importancia, si bien no gozó de tanta aceptación. Hay que citar también a Charles-François Abra de Raconis (1580-1646), prelado francés, autor de una *Summa totius philosophiae*¹¹⁹, con una distribución similar a la de Eustache de Saint-Paul, publicada por vez primera en 1617, de carácter ecléctico, que tuvo mucha difusión.

Merece ser recordada la *Metaphysica physicamque complectens*¹²⁰, del

115 Como sintentizaba A. de Corniero, “Capuchinos precursores...”, p. 363, “nadie puede ser tomista ni escotista sin ser a la vez buenaventurista”.

116 I. Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, pp. 229-230, 267, 330; C. A. Andersen, *Metaphysik im Barockscotismus, ad indicem*.

117 E. a Sancto Paulo, *Summa philosophiae quadripartita. De rebus dialecticis, moralibus, physicis, et metaphysicis*, Parisiis, apud Carolum Chastelain, 1609, 4 vols.

118 E. a Sancto Paulo, *Summa theologiae tripartita de Deo, rebusque diuinis ac supernaturalibus*, Parisiis, apud Carolum Chastelain, 1613-1616, 2 vols.

119 Citamos por la edición: C. F. D'Abra de Raconis, *Summa totius philosophiae, id est, logica, ethica, physica, metaphysica: et horum omnium compendium*, Coloniae Agrippinae, ex Officina Cholniana, 1629.

120 R. Aversa, *Philosophia metaphysicam physicamque complectens quaestionibus contexta*, Romae, apud Iacobum Mascardum, 1625, 2 vols.

caracciolino Raffaele Aversa (1589-1657), interesante por su tentativa de unir la física y la metafísica, en la que mostró su independencia del tomismo, y su interés por algunos debates científicos¹²¹. Sus ideas fueron discutidas por el teatino veronés Zaccaria Pasqualigo (†1664), un autor que, en sus *Disputationes metaphysicae*¹²², también tuvo en cuenta a los franciscanos y jesuitas de su tiempo, cuyas soluciones examinó de forma crítica.

Igualmente ecléctico fue el jesuita Henricus Marcellius (1593-1664), quien hizo contribuciones en muchos campos, entre las que hay que destacar su *Armamentarium scientificum*¹²³, una obra de gran ambición metodológica, que quería fundamentar todo el saber a partir de unos axiomas, y que puede ser comprendida a medio camino entre, por un lado, la idea escolástica de sujetar todos los conocimientos universitarios (incluido el derecho y la medicina) a unos principios filosófico-teológicos y, por otro, una enciclopedia racionalista del conocimiento. En realidad, esta obra bebía mucho de la de Suárez, y puede ser considerada también un manual axiomático ampliado de filosofía suarista.

En el ámbito de la teología moral, hay que recordar una figura que gozó de un enorme ascendente, también en la siguiente etapa: el caracciolino palermitano Antonino Diana (1585-1663), autor de unas *Resolutionum moralium* (en doce partes, publicadas entre 1628 y 1656)¹²⁴, que examinaban unos veinte mil casos de conciencia. Tras un examen erudito de cada cuestión, prestando atención también a legistas y canonistas, Diana daba una solución, muy influyente en su tiempo, que fue reimpressa en multitud de ocasiones y calificada comúnmente de laxista. La obra generó una amplia polémica, en la que no solo intervinieron Pascal y los jesuitas, sino que llegó a autores reformados, como veremos más adelante.

121 También fue muy influyente el primer volumen de su obra R. Aversa, *Sacra theologia cum doctore Angelico in tres partes distributa questionibus contexta*, Romae, typis Jacobi Mascardi, 1631.

122 Z. Pasqualigus, *Disputationes metaphysicae*, Romae, ex Typographia Andreae Phaei-Typis Francisci Caballi, 1634-1636, 2 vols.

123 H. Marcellius, *Armamentarium scientificum, in quo reposita ordinate et breviter illustrata continentur axiomata, pronunciata, dicta philosophica in primis et theologica, deinde etiam iuridica, medica et moralia*, Parisiis, apud Michaellem Soly, 1635, 2 vols.

124 A. Diana, *Resolutionum moralium pars prima, secunda et tertia*, Madriti, apud viduam Ildephonsi Martin de Balboa, 1638.

5. *La segunda etapa: 1637-1665/1670*

Hacia 1637-1640 se produjo una metamorfosis del pensamiento europeo. Aunque las causas sean varias, hay tres insoslayables para la filosofía y la teología: el cartesianismo, el jansenismo y la filosofía hobbesiana. Las tres corrientes supusieron un cambio profundo en todo el pensamiento y, por ende, en la escolástica.

Frente a ellas, se hicieron, desde el pensamiento escolar, varias propuestas de renovación, que quisieron explorar otras vías: 1) la de los miembros de la Congregación de los Mínimos; 2) la de algunas figuras aisladas (Gassendi, Magni, Caramuel...); y 3) la que defendió el lulismo como alternativa. En cuanto al pensamiento escolar, cabe señalar los siguientes rasgos: 1) el tomismo salmantino, desde Juan de Santo Tomás a Godoy, continuó gozando de preeminencia; 2) el pensamiento jesuítico se ramificó en una gran cantidad de autores y pequeñas escuelas; 3) el escotismo adquirió una gran madurez con las obras de Mastri y Belluto, así como con las publicaciones auspiciadas por Wadding y otros observantes; 4) hubo un revival de la escuela egidiano-agustiniana; y 5) el pensamiento nominalista conservó unas pocas cátedras, aunque influyó en algunos jesuitas.

Vamos a ver seguidamente, en primer lugar, las causas y luego, en un segundo apartado, las consecuencias en el ámbito del pensamiento de ciertos autores, que consideraron la necesidad de repensar sus métodos, ante las novedades. El tercer apartado se centra en el desarrollo de la escolástica durante esta etapa, que cada vez recibió una mayor influencia del pensamiento secular.

5.1. Las causas de un cambio

Hemos escogido la fecha de 1637, por la publicación de la obra más conocida de Descartes y la aparición de la obra más importante de los escotistas Mastri y Belluto, la cual inició una época de gran esplendor para las doctrinas del Doctor Sutil. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, en pocos años, se publicaron las obras de Jansenio y de Hobbes que, cada cual a su manera, conmocionaron a los autores católicos. La filosofía mecanicista, una prolongación del pensamiento nominalista que negaba el valor a las esencias universales de las especies naturales, acabaría arrinconando la filosofía natural aristotélica.

5.1.1. El cartesianismo

En 1637 se publicó *Discours de la Methode*¹²⁵, un libro que no solamente removía los cimientos de la filosofía aristotélica, sino que también abogaba por una física matemática. El éxito de la obra, y de todas las demás de Descartes (1596-1650), supuso un impacto enorme en el pensamiento europeo. Pese a que sus *Meditationes de prima philosophia*¹²⁶ tenían por objeto también la demostración de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, la materia era reducida a pura extensión, el alma a pensamiento, y su vindicación del innatismo era un ataque frontal a la tradición aristotélica.

Si en Suárez se había producido un rebajamiento metafísico, al negar la distinción real la esencia y la existencia, Descartes dio un paso más al cosificar la ontología: todo se reducía a la *res*. El mecanicismo cartesiano sostenía que el mundo era como una máquina y que todo lo real era físico. En contra del aristotelismo, los fenómenos podían ser explicados mediante la reducción a sus partes (físicas) y sus interacciones (mecánicas), que podían ser representadas matemáticamente. Descartes elaboró un puente entre la geometría y el álgebra, la denominada geometría analítica, que permitió que la física pudiera ser reducida y expresada en lenguaje matemático.

Pese a ser un pensador formalmente católico, sus ataques al método escolástico eran tan evidentes, que fue combatido por una legión de autores. Muchas doctrinas escolásticas, como las formas substanciales, resultaban para Descartes del todo innecesarias. El calado de sus críticas, y el acierto de la física matemática suponían un reto que derrumbaba casi por completo la física aristotélica. ¿Sucedió lo mismo con la lógica, la teoría del conocimiento, la ontología y la ética? A partir de entonces, el saber que devino central para la filosofía y la ciencia fue la matemática: la lógica perdió fuelle y de forma paulatina se aceptó sólo una física experimental, capaz de ser explicada matemáticamente.

Hay que pensar que la obra de Descartes no puede entenderse sin algunos antecedentes fundamentales¹²⁷, entre los que cabe destacar el desarrollo de la metafísica (sobre todo, jesuítica), en el valor otorgado a las conclusiones de las vías tomistas *a posteriori* y su demostración *a priori* de la existencia de

125 R. Descartes, *Discours de la Methode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences*, Leyde, De l'Imprimerie de Ian Maire, 1637.

126 R. Des-Cartes, *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, Parisiis, apud Michaellem Soli, 1641.

127 É. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Vrin, 1979 (segunda edición aumentada).

Dios, así como también la ciencia experimental de Galileo, y las aportaciones metodológicas del ramismo y el lulismo¹²⁸.

Si uno repasa las ediciones de las obras cartesianas y su influencia desde entonces, puede comprobar que, muy pronto, el cartesianismo fue no solamente una opinión, sino una auténtica corriente intelectual, que rápidamente fue seguida, discutida y sistematizada en manuales, que tuvieron aceptación especialmente en ciertos ámbitos reformados¹²⁹.

Influyó en pensadores calvinistas, como Arnold Geulincx (1624-1669), partidarios también del ocasionalismo, y generó un fuerte debate que recorrió todo el siglo XVII. De hecho, en algunas universidades y colegios calvinistas holandeses, se enseñaba claramente un “cartesianismo académico”, es decir, una explicación completa de las doctrinas filosóficas de Descartes, dispuestas según el método escolar. Incluso en el ámbito de la teología, Christoph Wittich (1625-1687) intentó reconciliar la filosofía cartesiana con las Sagradas Escrituras, entendidas de una forma no literal¹³⁰. Exponentes de la escolástica cartesiana calvinista fueron Johannes Clauberg (1622-1665), con su *Initiatio philosophi sive dubitatio cartesiana*¹³¹; y Balthasar Bekker (1634-1698), quien, a causa de su *De Philosophia Cartesiana*¹³², tuvo graves conflictos con la Iglesia reformada holandesa. De hecho, algunos defensores de la escolástica reformada, como Gilbert Voet o su sucesor, Peter van Masstricht (1630-1706), condenaron la filosofía cartesiana, y otros, como Samuel Desmarets (1599-1673), llamado Maresius, se opusieron principalmente al uso de las ideas cartesianas en teología, especialmente en las cuestiones referentes a la luz natural (*lumen naturale*), sobre las que se fundaban los criterios de claridad y distinción¹³³.

128 Seguimos a E. Garin, *Vita e opere di Cartesio*, Roma-Bari, Laterza, 1984.

129 Sobre la recepción de Descartes, véase VVAA, *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris, PUF-Éditions Françaises d'Amsterdam, 1951; T. M. Schmaltz (ed.), *Receptions of Descartes: Cartesianism and Anti-Cartesianism in Early Modern Europe*, London, Routledge, 2005.

130 C. Wittichius, *Consensus Veritatis in Scriptura Divina et infabillibili revelatae cum veritate Philosophica a Renato Descartes detecta*, Neomagi, apud Adrianum Wynngaerden, 1659.

131 J. Claubergius, *Initiatio philosophi sive dubitatio cartesiana, ad metaphysicam certitudinem viam aperiens*, Lugduni Batavorum, ex Officina Adriani Wyngaerden, 1655.

132 B. Bekker, *De philosophia Cartesiana admonitio candida et sincera*, Vesaliae, ex Officina Andreae ab Hoogenhuysen, 1668.

133 S. Maresius, *De abusu philosophiae cartesianae, surrepente et vitando in rebus theologicis et fidei dissertatio theologica*, Groningae, apud Tierck Everts, 1670.

Algunos escolásticos decidieron repensar los condicionantes del cartesianismo, a fin de intentar neutralizarlo, aunque con poco éxito. Sin embargo, algunos filósofos y teólogos católicos –especialmente, los mínimos y los oratorianos¹³⁴– e incluso los jansenistas, de quienes nos ocuparemos a continuación, procuraron integrar el cartesianismo en la configuración de su pensamiento.

5.1.2. El jansenismo

Lo que se ha denominado comúnmente “jansenismo” es una doctrina compleja, que contiene, al menos, tres dimensiones: la teológica, la moral y la política. Nos interesan aquí las dos primeras, si bien las consecuencias políticas fueron de largo alcance, y afectaron también de modo indirecto a la escolástica¹³⁵.

Cornelio Jansen (1585-1638), antiguo profesor de la Universidad de Lovaina, dejó póstumo su libro *Augustinus*¹³⁶, en el que quiso exponer las “auténticas” doctrinas de San Agustín. Cabe notar una estrecha continuidad entre las doctrinas de Bayo y las de Jansenio: el hombre después del pecado original estaba totalmente corrompido en sus facultades naturales, y, por lo tanto, no era radicalmente libre de hacer el bien, dado que estaba marcado por la concupiscencia, que le conllevaba necesariamente al pecado; asimismo, cuando el hombre obraba bien, era por el impulso irresistible de la gracia, concedida solamente a los predestinados, es decir por quienes Cristo había muerto en la Cruz. La clave está en que Jansenio consideraba semipelagiano afirmar que Cristo había muerto y había derramado su sangre por todos los hombres y creer que la gracia divina podía ser rechazada o admitida por los hombres. Dios predestinaba a unos a la condenación y a otros a la salvación. La predestinación era la razón por la que algunos hombres poseían la gracia eficaz y otros no. La gracia, para Jansenio, era irresistible; y las almas justas, a pesar de sus buenas intenciones y sus esfuerzos, no podrían cumplir correctamente los preceptos divinos sin la gracia, e irremediabilmente, se condenarían, porque así Dios lo había predestinado. De lo anterior se desprendía, según

134 J.-L. Quantin, “L’Oratoire et la culture française aux XVIIe et XVIIIe siècles”, en Y. Krumenacker – M.-F. Pellegrin – J.-L. Quantin (eds), *L’Oratoire de Jésus: 400 ans d’histoire en France (11 novembre 1611-11 novembre 2011)*, Paris, Éd. du Cerf, 2013, pp. 67-90.

135 La bibliografía es inmensa: una síntesis puede verse en L. Cognet, *Le Jansénisme*, Paris, PUF, 1968; y en M. Cottret, *Histoire du jansénisme*, Paris, Perrin, 2016.

136 C. Jansenius, *Augustinus, Lovanii, typis et sumptibus Jacobi Zegeri, 1640.*

Jansenio, que las obras serían buenas o malas, según estuvieran guiadas o no por la gracia eficaz. Asimismo, afirmó que no podía existir la moral probabilista, porque llevaría al laxismo (una doctrina que exageraba las tesis del probabilismo y que, como veremos, fue defendida por ciertos jesuitas y otros clérigos a mediados del siglo XVII)¹³⁷.

La obra de Jansenio fue divulgada y amparada por Duvergier de Hauranne (1581-1643), abad de Saint-Cyran, así como los hermanos Angélique (1591-1661) y Antoine Arnauld (1612-1694), quienes defendieron el rigorismo moral frente al probabilismo de los jesuitas¹³⁸. Arnauld, que fue asimismo un ferviente cartesiano, en *De la fréquente Communion*¹³⁹, defendió –contra el supuesto “laxismo” de los jesuitas– el valor del ascetismo y el rigorismo, y exigía unas condiciones tan extraordinarias para recibir algunos sacramentos (especialmente para ser absueltos de los pecados), que pocas veces se cumplían en la vida ordinaria del cristiano. La *Théologie morale des Jésuites*¹⁴⁰ de Arnauld fue violentamente atacada por la Compañía de Jesús, y Blaise Pascal (1623-1662) salió en defensa de su amigo en sus *Lettres provinciales*¹⁴¹. Estas obras tuvieron un fuerte impacto en toda la Iglesia, e incluso la Santa Sede, pasados los años, se cuestionó el tema del probabilismo moral¹⁴².

El jansenismo, como se verá más adelante, tuvo a finales del siglo XVII y en el siglo XVIII una dimensión política, pues las reiteradas condenas pontificias acabaron ligándolo al galicanismo. En esta etapa que estudiamos afectó, esencialmente, al ámbito de la teología de gracia, la moral y los sacramentos.

137 M. Vidal, *Historia de la teología moral*, Vol. V/1, Madrid, Editorial El Perpetuo Socorro, 2014, pp. 745-762.

138 Sobre la importancia del rigorismo, J.-L. Quantin, “Le Rigorisme: sur le basculement de la théologie morale catholique au XVIIe siècle”, *RHEF*, 89 (2003), pp. 23-43.

139 A. Arnauld, *De la fréquente communion où Les sentiments des pères, des papes et des Conciles, touchant l'usage des sacrements de pénitence et d'Eucharistie, sont fidèlement exposés*, Paris, chez Antoine Vitre, 1643.

140 [A. Arnauld], *Theologie morale des jesuites. Extraict fidellement de leurs livres. Contre la morale chrestienne en general*, s.l., s.e., 1643.

141 [B. Pascal], *Les Provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères*, Cologne, chez Pierre de la Vallee, 1657.

142 Para contextualizar esta obra, véase P. Lluís Font, “Introducció”, en B. Pascal, *Provincianes*, Martorell, Adesiara, 2023, pp. 9-33.

5.1.3. La filosofía hobbesiana

Thomas Hobbes (1588-1679), educado en Inglaterra y en Francia, en estrecho contacto con la física de Galileo y la obra de Descartes, promovió una filosofía de corte materialista y agnóstico. No era, como sucedía en la obra del italiano y del francés, una crítica a la escolástica, sino directamente un pensamiento antimetafísico, que defendía que la naturaleza de todo lo existente era exclusivamente física, de modo que negaba la existencia de otras entidades naturales (como el alma) y el conocimiento de las (hipotéticas) sobrenaturales.

Aunque se haya discutido mucho acerca de Hobbes y su postura ante el hecho religioso¹⁴³, con su obra se inició una brecha entre el pensamiento cristiano y el no-cristiano, y se dio carta de naturaleza a una concepción materialista. Las consecuencias para la filosofía y la teología fueron enormes, dado que –en pocas décadas– la escolástica no solamente tenía que luchar *ad extra* con métodos rivales de una filosofía formalmente católica, sino con manifestaciones palmarias de agnosticismo y materialismo, que significaron un abismo no solamente en el ámbito de la física o metafísica (por ejemplo, el abandono de la teleología o las causas finales¹⁴⁴), sino también una filosofía moral y política opuesta a la tradición cristiana.

Desde el punto de vista de la política, aunque Hobbes tuviera una influencia de la escolástica jesuítica, el *Leviathan*¹⁴⁵ significó la asunción definitiva de la quiebra del aristotelismo moral y la completa secularización de la teología política, mediante construcción del Estado (un dios mortal), que concentraba todo el poder que le habían cedido los hombres, a fin de asegurar la paz y la convivencia.

5.2. La alternativa de renovación

Como se ha puesto de relieve, en pocas décadas, el panorama de la filosofía y de la teología había cambiado. Por un lado, se insistió en el problema de la gracia (con sus consecuencias soteriológicas, morales y sacramentales) y, por otro, comparecieron unas propuestas filosóficas nuevas, que no eran un

143 Pueden verse diversas posturas en L. van Apeldoorn – R. Douglass (eds.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, OUP, 2018.

144 T. Pink, “Final Causation”, en *CSS*, pp. 277-305.

145 T. Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, London, printed for Andrew Crooke, 1651.

mero remiendo del aristotelismo, sino un conjunto de sistemas radicalmente distintos.

En los países reformados, hubo una rápida circulación de estas ideas, que contribuyeron asimismo a la crisis de la escolástica luterana y calvinista, y –en general– el cartesianismo fue mejor acogido que otras propuestas. Así como los orígenes de la Reforma fueron antiaristotélicos, la quiebra del aristotelismo en los territorios protestantes no fue tan traumática y compleja como en los países católicos.

La mayoría de autores escolásticos bascularon entre un rechazo frontal y una apertura a las nuevas ideas. Un ejemplo significativo podría ser el carmelita flamenco François de Bonne-Espérance (1617-1677), autor de un manual de filosofía y otro de teología, atravesado por el espíritu de la controversia propio de su época. La filosofía, pese a seguir la estructura tradicional y estar explicada con gran claridad, mostraba interés por los problemas físicos del momento (como el vacío, los espacios imaginarios...) y citaba a autores modernos como Descartes¹⁴⁶. Lo mismo puede decirse del jesuita francés Honoré Fabri (1608-1688), matemático y físico, que citó a Descartes e intentó conciliar a Gassendi con el aristotelismo¹⁴⁷.

Algunos tratadistas no se limitaron a la mera exposición de la filosofía secular, sino que quisieron usarla para la transformación de la escolástica. Veamos a continuación las propuestas de renovación llevadas a cabo por ciertos miembros de la Congregación de los Mínimos y por algunas figuras aisladas, que abrazaron otras corrientes, como el atomismo o el lulismo.

5.2.1. La Congregación de los Mínimos

La Orden de San Francisco de Paula, fundada en el siglo XV y llamada comúnmente de los frailes “mínimos”, tuvo en Francia, a mediados del siglo XVII, una gran floración intelectual. Tres de sus miembros intentaron hacer frente a la renovación filosófica y teológica, con posturas divergentes en sus soluciones.

Marin Mersenne (1588-1648), amigo de Descartes y de buena parte de la intelectualidad europea de su época, se oponía a la escolástica, y defendía la ciencia matemática y empírica. Publicó escritos a favor de Galileo y otros autores, así como defendió sus propias hipótesis matemáticas, astronómicas,

¹⁴⁶ F. Bonae Spei, *Commentarii tres in universam Aristotelis philosophiam*, Bruxellae, apud Franciscum Vivienum, 1652.

¹⁴⁷ H. Faber, *Dialogi physici*, Lugduni, apud Antonium Molin, 1669.

musicales... Pese a conocer las obras de Ramus y Lull, vindicó directamente la filosofía experimental¹⁴⁸. En el seno de la Orden, representó un extremo por su rechazo de la filosofía peripatética y de la escolástica.

En cambio, Jean Lalemandet (1591-1647) debe ser considerado esencialmente un escolástico proclive al nominalismo y abierto a las novedades. Formalmente, seguía con fidelidad el proceder escolar, si bien quiso explorar los métodos filosóficos alternativos con acribia. En su *Examen dialecticae aristotelicae, nominalium, realium, rameae et lullianae*, inserto como apéndice del primer volumen de sus *Decisiones Philosophicae*, consideró que existían dos métodos de carácter aristotélico (los nominalistas y los realistas), uno antiaristotélico (Ramus) y otro más particular (Lull)¹⁴⁹. Examinó con detalle el ramismo y el lulismo como posibles métodos alternativos, si bien –a la postre– se acabó decantando por el escolástico, con soluciones a menudo nominalistas.

El impacto de la obra de Gassendi, que veremos a continuación, explica la postura del filósofo, físico y matemático Emmanuel Maignan (1601-1676), quien intentó una conciliación entre la escolástica y la filosofía moderna. Su *Cursus philosophicus*¹⁵⁰ trataba de alcanzar una síntesis entre tres sistemas diversos: el de Descartes, el de Gassendi y la escolástica tradicional. Según Ceñal, las tres pretensiones que más caracterizaban a Maignan eran la modernidad, la autonomía del propio pensar y la catolicidad a ultranza¹⁵¹. El resultado es una mezcla curiosa, que llamó poderosamente la atención de sus coetáneos, y que puede considerarse un importante precedente del eclecticismo escolástico posterior.

Podemos constatar, así pues, tres formas distintas de reaccionar ante la filosofía secular: el rechazo de la escolástica, el examen de los métodos alter-

148 P.J.S. Whitmore, *The Order of Minims in Seventeenth-Century France*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1967, pp. 140-154.

149 J. Lalemandet, *Decisiones Philosophicae*, Vol. 1, Monachii, Typis Haredum Cornelii Layserii, 1644, p. 1: “Reales, Nominales, Auerroistae, Albertinistae, Thomistae, et Scotistae in via Peripatetica tanquam regia sese ambulare profitentur. Unus Ramus ab ea se deuiare gloriatur: Lullius quidem non comtempto Peripatetico tramite, sed eo tanquam nimium prolixo, ac laborioso relicto, magis compendiosas eligens semitas, ad arduum omnium scientiarum scandendum cacumen nouum explanauit iter”.

150 E. Maignan, *Cursus philosophicus concinnatus ex notissimis cuique principiis*, Tolosae, apud Raymundum Bosc, 1653, 4 vols.

151 R. Ceñal, “La filosofía de Emmanuel Maignan”, *RF*, 13 (1954), pp. 15-68, especialmente p. 18.

nativos precartesianos y su comparación con la escolástica, y el sincretismo de la conjugación de la filosofía escolar con las ideas de Gassendi y Descartes, siguiendo el sistema de exposición tradicional.

5.2.2. La exploración de otras vías

Hemos propuesto antes tres figuras distintas de la Congregación de los Mínimos, una de las más activas durante esta etapa. Aducimos aquí cuatro ejemplos más de la reacción de la filosofía católica a la “nueva” filosofía.

Acabamos de citar la figura de Pierre Gassendi (1592-1655), pues es, tal vez, el mejor ejemplo de las dificultades y contradicciones de la filosofía católica en esta etapa. Presbítero, profesor en Aix-en-Provence y docente de matemáticas en el *Collège royal* desde 1645, Gassendi se estrenó, al igual que Ramus, como antiaristotélico, posición que, sin embargo, conservó toda su vida. Se opuso asimismo radicalmente al cartesianismo y vindicó una síntesis entre el epicureísmo y el cristianismo como forma de atajar la crisis del pensamiento de su época. Partidario del atomismo y del empirismo, así como de un cierto nominalismo epistemológico, defendió la primacía de la fe sobre la razón, e hizo lo posible para compatibilizar la primera con sus investigaciones¹⁵². Pese a su crítica a la escolástica, la obra de Gassendi está escrita generalmente en el molde escolar. Hemos visto que Maignan trató de conciliar su obra con la de su rival Descartes y también con aquella filosofía escolástica que tanto combatió.

El capuchino Valeriano Magni (1587-1661), aunque conocera bien la filosofía medieval y la de su tiempo, se opuso al pensamiento de los jesuitas e intentó hacer una síntesis entre el cartesianismo y el platonismo¹⁵³. Su vehemente rechazo de la filosofía peripatética iba acompañada de un enfoque empirista, que le llevó a intentar demostrar la existencia del vacío¹⁵⁴. En *Philosophiae Virgini Deiparae dicatae*¹⁵⁵ hizo una síntesis crítica de la filosofía es-

152 Seguimos, con algunas salvedades, a B. Brundell, *Pierre Gassendi: from Aristotelianism to a new natural philosophy*, Dordrecht-Boston, D. Reidel, 1987. Sobre la influencia carmelitana en la formación de Gassendi, véase J.-R. Armogathe, “L’enseignement de Pierre Gassendi au Collège Royal d’Aix-en-Provence et la tradition philosophique des Grand Carmes”, en S. Murr (éd.), *Gassendi et l’Europe (1572-1792)*, Paris, Vrin, 1997, pp. 9-20.

153 P. R. Blum, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie...*, pp. 102-116.

154 S. Sousedík, *Valerianus Magni 1586-1661: Versuch einer Erneuerung der christlichen Philosophie im 17. Jahrhundert*, Sankt Augustin, Hans Richarz, 1982, especialmente pp. 51-52.

155 V. Magnus, *Philosophiae Virgini Deiparae dicatae*, Varsaviae, in *Officina Petri Elert*, 1648.

colástica aristotélica, mientras que en *Principia et Specimen philosophiae*¹⁵⁶ llevó a cabo ya la presentación de su propio pensamiento, trazado a partir de axiomas. En dicha obra se incluía un breve opúsculo, dedicado a Mersenne, titulado *De atheismo Aristotelis*, que levantó mucha polémica.

Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658), jesuita madrileño, profesor en el Colegio Imperial de Madrid, fue un autor ecléctico, que escribió en latín y en castellano sobre los más variados temas escriturísticos, teológicos, científicos... Se alejó de las sendas de la filosofía escolar, para llevar a cabo una síntesis ecléctica¹⁵⁷, con elementos plotinianos, cabalistas, alejandrinos, estoicos..., que mezclaba también con la escolástica y con la magia, aunque sin salirse formalmente de los cauces de la ortodoxia. Mantuvo opiniones a menudo polémicas, como su preferencia por el corpuscularismo frente a las formas sustanciales de la tradición escolástica.

A medio camino entre esta época y la siguiente se encuentra el cisterciense Juan Caramuel (1606-1682), gran amigo de Nieremberg, que intentó una síntesis del escolasticismo con nuevas tendencias¹⁵⁸. La obra de Caramuel es realmente enciclopédica y destaca en filosofía, teología, matemática, lingüística... Se interesó especialmente por el lulismo, y fue un buen conocedor de la escolástica de su tiempo, principalmente de Lalemandet y Magni. En filosofía profesó un nominalismo, en virtud del cual el análisis lingüístico prevalecía sobre la ontología (rechazó, por ejemplo, cualquier posible consideración metafísica de los entes de razón¹⁵⁹). En teología defendió con ardor el probabilismo, y fue saludado por Alfonso M. de Ligorio como *princeps laxistarum*. Sostuvo asimismo opiniones poco habituales, como la simultaneidad real entre la gracia y el pecado¹⁶⁰, siguiendo a su maestro y correligionario Pedro de Lorca. Caramuel es, tal vez, el mejor exponente de la exploración de nuevas vías desde la escolástica tradicional y del intento de una renovación de las artes liberales y la filosofía desde postulados eclécticos.

156 V. Magnus, *Principia et Specimen philosophiae*, Coloniae Agrippinae, apud Jodocum Kalcovium, 1652.

157 I. E. Nieremberg, *Curiosa filosofía y tesoro de maravillas de la naturaleza*, Madrid, en la Imprenta del Reyno, 1630; I. E. Nieremberg, *Historia naturae, maxime peregrinae, libris XVI distincta*, Antuerpiae, ex officina Plantiniana Balthasar Moreti, 1635.

158 Seguimos a J. Velarde Lombraña, *Juan Caramuel, vida y obra*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1989.

159 Véase D. D. Novotný, 'Ens rationis' from Suárez to Caramuel, cap. 8.

160 J. Caramuel, *Theologiae moralis fundamentalis*, Lugduni, ex officina Anissoniana, 1676, Lib. I, p. 719.

5.2.3. El lulismo como alternativa

Más allá de la escolastización de Llull en Mallorca, el pensamiento luliano había tenido gran difusión durante el Renacimiento, como vía complementaria o alternativa a la escolástica. Ante las deficiencias del aristotelismo, como se ha podido constatar, una serie de autores se interesaron en el lulismo como forma de corregir o sustituir la filosofía peripatética.

Entre los calvinistas, Johann H. Alsted (1588-1638) y sus discípulos habían examinado las diferencias entre los sistemas de Aristóteles, Ramus y Llull: su conclusión, muy resumidamente, afirmaba que el aristotelismo era sólido, aunque tenía importantes incorrecciones; el ramismo era muy útil, aunque de corto alcance; y el lulismo era tan interesante como difícil de manejar y aplicar.

Algunos pensadores católicos, visto el declinar del aristotelismo y del ramismo, intentaron aferrarse al lulismo, a fin de superar la escolástica tradicional. El lulismo tenía la ventaja de ofrecer a través del *Ars* un método lógico-ontológico basado en principios teológicos, aplicable a todas las ciencias. Era tanto una epistemología general como la base para una enciclopedia completa del saber formada a partir de la combinatoria¹⁶¹. Durante esta etapa encontramos: 1) exposiciones generales del Arte de Llull, 2) aplicaciones del mismo, o 3) reformas del Arte de Llull como epistemología o como enciclopedia.

Todas estas obras querían usar a Llull para crar un método propio, como ciencia general. Un ejemplo de la primera sería la *Enkyklopaideia*¹⁶² de Pierre Morestel (1575-1658), quien intentó exponer el Arte como ciencia universal que fundamentara las ciencias particulares. Como aplicación del Arte cabe señalar el *Digestum Sapientiae*¹⁶³ del capuchino Yves de Paris (1590-1679), filósofo y teólogo que intentó establecer una ciencia general, al simplificar el Arte y aplicarlo para la resolución de cuestiones.

La reforma del Arte de Llull como epistemología llegó de la mano del jesuita Sebastián Izquierdo (1601-1681), en su *Pharus Scientiarum*¹⁶⁴. A diferencia

161 Seguimos a P. Rossi, *Clavis Universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*, México, FCE, 1989; y a S. Trias Mercant, *Diccionari d'escriptors lul·listes*, Palma-Barcelona, UIB-UB, 2009.

162 P. Morestellus, *Enkyklopaideia sive Artificiosa ratio et via circularis*, [Rouen], in Collegio Salicetano, 1646.

163 Y. Parisinus, *Digestum sapientiae*, Lutetiae Parisiorum, sumptibus Dionysii Thierry, 1648.

164 S. Izquierdo, *Pharus scientiarum*, Lugduni, Suntibus Claudii Bourgeat et Mich. Lietard, 1659, 2 vols.

de los demás autores expuestos, “Izquierdo se sitúa frente a Llull, para construir su propio Arte y Ciencia Universal desde una sólida metodología científica y articulación matemática en el contexto del siglo XVII¹⁶⁵”. De ahí que el lulismo solo fuera un paso más en la búsqueda metodológica de Izquierdo¹⁶⁶.

En cambio, su correligionario Athanasius Kircher (1602-1680), polígrafo universal, desde que conoció el método luliano, se dedicó a perfeccionarlo y a vindicarlo como fundamento de todos los saberes. La reforma del Arte de Llull la llevó a cabo en su *Ars magna sciendi*¹⁶⁷ que, junto a la obra de Gottfried Leibniz (1646-1716), quedó como la mayor reforma del sistema luliano, y una propuesta alternativa a la escolástica para obtener un método universal¹⁶⁸. Leibniz fue un pensador tan importante que su papel trasciende la historia del lulismo, y su filosofía puede considerarse una síntesis personalísima entre Aristóteles, Llull y el pensamiento racionalista, con una visión renovada de la combinatoria luliana, que dio lugar a una modernizada lógica inventiva. Sin duda alguna, Leibniz fue el Llull del siglo XVII, capaz de dar un impulso decisivo a muchas ramas del saber.

Desde la enseñanza escolástica, el franciscano observante Francesc Marçal (1591-1688), puede ser considerado la cumbre del “escoto-lulismo”, abierto a los problemas de la filosofía moderna. Para Marçal, las doctrinas de Llull, cuando se exponían a la luz de Escoto¹⁶⁹, eran capaces de superar las objeciones que tanto Caramuel como Izquierdo planteaban al sistema luliano¹⁷⁰.

El lulismo (como alternativa) no desapareció, aunque, a partir de 1670, la acusada preferencia por el empirismo y la dificultad del Arte de Llull hicieron que esta vía quedara relegada, y prevaleciera la reforma que había realizado Leibniz.

165 J. L. Fuertes Herreros, *La lógica como fundamentación del arte general del saber en Sebastián Izquierdo*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca-Instituto de Estudios Albacetenses, 1982, p. 244.

166 Véase P. Di Vona, *I concetti trascendenti in Sebastián Izquierdo e nella Scolastica del Seicento*, Napoli, Loffredo, 1994.

167 A. Kircherus, *Ars magna sciendi, in XII libros digesta*, Amstelodami, apud Joannem Janssonium a Waesberge, 1669, 2 vols.

168 G. G. Leibnüzius, *Dissertatio de arte combinatoria*, Lipsiae, apud Joh. Simon. Fickium et Joh. Polycarp. Seuboldum, 1666.

169 F. Marçal, *Dialecticum Certamen Artis Lullianae singulare defensorium in Caramuelem anti-peripateticum*, Palma, Typis Raphaëlis Moya et Tho., 1666.

170 S. Trias Mercant, “El lulismo barroco y Fray Francisco Marçal”, *CSF*, 16 (1989), pp. 107-125.

5.3. El desarrollo de las escuelas

El impacto de todas estas transformaciones y de viajes exploratorios sin el anclaje aristotélico pesó, ciertamente, sobre la escolástica. Algunos autores decidieron incluir algunos elementos novedosos en sus cursos tradicionales *iuxta mentem*, si bien la mayoría siguió por los derroteros más trillados, perfeccionando la exposición de Escoto o de Santo Tomás en un debate escolar *ad intra*. La novedad de esta etapa fue la recuperación del pensamiento escolástico de la escuela agustiniana.

5.3.1. El tomismo: de Juan de Santo Tomás a Godoy

Aunque biográficamente pertenezca más a la anterior etapa que a la presente, João Poinso, más conocido por Juan de Santo Tomás (1589-1644) debe incluirse en esta porque sus cursos filosóficos y teológicos tomistas empezaron a publicarse en Roma en la emblemática fecha de 1637¹⁷¹. Antes, este dominico portugués, formado en Coímbra y en Lovaina, había enseñado filosofía en Alcalá y había preparado y publicado algunas partes de su *Cursus philosophicus*¹⁷². En cierto modo, muchos autores le han considerado el gran sistematizador de la renovación del tomismo que había comenzado Cayetano, y el punto final de la “escuela salmantina”¹⁷³. De hecho, siguiendo la vía cayetanista, defendió la primacía de la analogía de proporcionalidad propia. Filosóficamente, es heredero de la escuela salmanticense, que iba desde Soto hasta Araújo, y elaboró lo que Beuchot ha denominado una “semiótica tomista”¹⁷⁴. Ciertamente, para algunos comentaristas, Poinso fue un autor original en su desarrollo de la dimensión locutiva del entendimiento¹⁷⁵, uno de los más agudos pensadores acerca de la verdad (formal y trascendental¹⁷⁶), al tiempo

171 Sobre el devenir del curso, véase M. Forlivesi, “Le edizioni del ‘Cursus theologicus’ di João Poinso (1589-1644)”, *DT*, 93/3 (1994), pp. 9-56.

172 La primera fue: I. a Sancti Thoma, *Artis logicae, prima pars de dialecticis institutionibus, quas summulas vocant*, Compluti, apud Viduam Ioannis de Villodas, 1631.

173 E. Rivera de Ventosa, “Significación de Juan de S. Tomás en la historia del pensamiento”, *RPF*, 38/4 (1982), pp. 581-592.

174 M. Beuchot, “La doctrina tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás”, pp. 39-60.

175 Véase F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, pp. 225-251.

176 Seguimos a J. Cruz Cruz, “Analítica de la relación de verdad”, introducción a J. Poinso, *Verdad trascendental y verdad formal (1643)*, Pamplona, Eunsa, 2002, pp. 9-142.

que es considerado unánimemente el gran sistematizador de los hallazgos de la “Escuela de Salamanca¹⁷⁷”, tanto en filosofía como en teología.

El *Cursus Thologicus* fue un extenso comentario a la *S. Th.*, en ocho volúmenes. Los tres primeros tomos fueron publicados en vida del autor: el primero en Alcalá (1637)¹⁷⁸, los dos siguientes en Lyon (1643); el cuarto y quinto, fueron editados en Madrid (1645) por su discípulo Diego Ramírez, quien publicó asimismo el tomo sexto (1649) y el séptimo (1656); el último, sobre los sacramentos, fue publicado en 1667, en París. Su *Cursus theologicus* tuvo una gran repercusión, no solamente por su carácter sistemático, sino también por aportación en la exposición de los dones del Espíritu Santo, e incluso, como observó Lobato¹⁷⁹, por la comprensión de los “errores” de Santo Tomás, muy especialmente en el tema de la Inmaculada Concepción.

Debe añadirse aquí la reformulación que hizo el dominico Cosme de Lerma (†1642) de los cursos filosóficos de Domingo de Soto, enriqueciéndolos con nuevas aportaciones, de modo que quedaban adaptados a los problemas del momento y pervivía la huella de uno de los principales maestros de la “Escuela de Salamanca”, cuyas doctrinas tuvieron interés hasta el siglo XVIII¹⁸⁰.

En Italia, debe citarse el proyecto del dominico veneciano Sante Mariale (1580-1660), quien no solo fue el primer comentador de las *Quaestiones disputatae* de Santo Tomás¹⁸¹, sino un gran historiador de la evolución misma del tomismo, en su monumental *Bibliotheca interpretum*¹⁸² de la *S. Th.* del Aquinate, publicada al final de su vida, aunque preparada décadas antes. Para Agostini¹⁸³, se trata de la mayor síntesis de la teología tomista del primer ter-

177 Véase I. Agostini, “La fortuna della Scuola di Salamanca nella scolastica seicentesca”, en *QES*, pp. 185-212.

178 I. a Sancti Thoma, *Cursus theologici in primam partem Divi Thomae*, Tomus I, Compluti, apud Antonium Vazquez, 1637.

179 A. Lobato, “Juan de S. T. defensor del tomismo”, *Angelicum*, 66, 1/2 (1989), pp. 125-150.

180 El último tomo es *Cursus philosophici per R. P. Fr. Cosmam de Lerma [...] ex doctrina sapientissimi M. F. Dominici de Soto [...]*, Tomus V, Matriti, Ex Typographia Regia, 1666.

181 X. Mariales, *Amplissimum artium scientiarumque omnium amphitheatrum, hoc est de Rebus universis celeberrimae quaestiones disputatae ab orbis oraculo D. Thoma Aquinate Ecclesiae Doctore*, Bononiae, ex typographia HH. de Duciis, 1658, 2 vols.

182 X. Mariales, *Bibliotheca interpretum ad universam summam theologiae Divi Thomae Aquinatis ecclesiae doctoris*, Venetiis, sumptibus Combi et La Nou, 1660, 4 vols.

183 I. Agostini, *La démonstration de l'existence de Dieu...*, p. 179.

cio del siglo XVII y contiene algunos elementos muy particulares, como la admisión de la posibilidad de la demostración *a priori* de la existencia de Dios. Hay que destacar también la obra de Gabriele Marletta (†1678), Regente del Colegio Montis Dei de Nápoles, que hizo un extenso comentario, en siete tomos, a la I pars de la *S. Th*¹⁸⁴.

Continuando con el tomismo francés, deben destacarse tres dominicos. El primero es Jean Nicolai (1594-1673), Regente del Colegio de Saint Jacques de París, y autor de una edición de las obras completas de Santo Tomás, en 23 volúmenes, publicada para ratificar la autoridad del Aquinate en el marco de las disputas jansenistas en la Facultad de Teología¹⁸⁵. Otro es Pierre Labat (1616-1670), profesor en Tolosa y autor de un curso de teología tomista que tuvo gran difusión, *Theologia Scholastica Secundum Illibatam D. Thomae Doctrinam*¹⁸⁶, en siete volúmenes. Y el último es Jean Baptiste Gonet (1616-1681), discípulo del anterior¹⁸⁷ y autor de *Clypeus theologiae thomisticae contra novos eius impugnatores defensae*¹⁸⁸ que, como su título indica, era una obra combativa, tanto con los errores jansenistas como con las demás escuelas. Gonet fue asimismo autor de una *Dissertatio theologica de conscientia probabili*, incluida luego en el *Clypeus theologiae thomisticae*, en la cual reclamaba claramente una posición propia para los tomistas, entre las doctrinas de los jansenistas y de los laxistas (entre los cuales se hallaban los jesuitas y Caramuel, a quienes atacó duramente)¹⁸⁹.

Labat y Gonet, con sus voluminosas síntesis y sus ataques, cerraron este

184 G. Marletta, *Commentariorum seu scholasticarum controversiarum ad primam partem D. Thomae*, Neapoli, apud Castaldum-apud Hieronymum Fasolum, 1662-1667, 7 vols.

185 Sanctus Thomas Aquinas, *Opera omnia*, Parisiis, apud societatem Bibliopolarum, 1660. Sobre Nicolai, véase J. M. Gres-Gayer, *Le jansénisme en Sorbonne 1643-1656*, Paris, Klincksieck, 1996, especialmente, pp. 206-238.

186 P. Labat, *Theologia Scholastica Secundum Illibatam D. Thomae Doctrinam. Sive Cursus Theologicus*, Tolosae, apud Arnaldum Colomerium, 1658-1661, 7 vols. Se le añadió un octavo tomo como complemento para la solución de las objeciones más difíciles.

187 Para Labat y Gonet, véase B. Peyrous, “Un grand centre de thomisme au XVIIe siècle: le couvent des Frères Prêcheurs de Bordeaux et l’enseignement de Jean-Baptiste Gonet”, *DT*, 77, 3/4 (1974), pp. 452-473.

188 El primer tomo es I. B. Gonet, *Clypeus theologiae thomisticae contra novos eius impugnatores defensae*, Burdigalae, apud G. de la Court typog. regium, 1659.

189 I. B. Gonet, *Clypeus theologiae thomisticae*, Coloniae Agrippinae, sumptibus Joannis Wilhelmi Friessem junioris, 1671, Tomus III, editio novissima, p. 316: “Unde veritas Thomistica inter novorum Casuistarum laxitates, et Jansenianorum excessus media stat”.

período, que culminó en España su correligionario Pedro de Godoy (1608-1677)¹⁹⁰. Puede decirse que Godoy fue el último gran representante de la Orden de Predicadores en la Universidad salmantina. En sus *Disputationes theologicae Divi Thomae*¹⁹¹ llevó a cabo una síntesis del pensamiento tomista, con algunas novedades. En algunas cuestiones, como, por ejemplo, el primado de Cristo, Godoy se apartó del sentir del tomismo tradicional, lo cual, como veremos, mostraba la pujanza de ciertas doctrinas escotistas. Asimismo fue el último de los grandes tomistas que se manifestó a favor de la demostración *a priori* de la existencia de Dios¹⁹².

Entre los carmelitas, cabe destacar la ya mencionada *Summa philosophica*¹⁹³, del francés Philippe de la Très Sainte Trinité. Así como antes hemos aludido antes a su *Summa theologiae mysticae*, publicó asimismo unas *Disputationes Theologicae*¹⁹⁴, en tres tratados y cuatro tomos, que estudiaban algunas cuestiones concretas y dudas sobre la *S. Th.*, particularmente acerca del misterio de la Encarnación, y de los sacramentos, con especial atención a la eucaristía. No hay duda de que era un seguidor intachable de la tradición tomista, sin ninguna concesión a los debates de su tiempo.

Así pues, de Juan de Santo Tomás a Gonet y Godoy se desarrolló una etapa importante en la historia del tomismo, que iba desde la fidelidad inicial al texto tomista a la confrontación con las demás opiniones y corrientes. Ello supuso un tránsito desde la síntesis tomista, tan perfecta y encerrada en sí misma, de Juan de Santo Tomás y Philippe de la Très Sainte Trinité, hasta el diálogo crítico y vehemente con sus coetáneos, en las voluminosas obras de Labat, Gonet y Godoy.

190 Aunque se obra estuviera intelectualmente acabada a finales de este segundo período, los tres autores vivieron los comienzos del tercer período y parte de sus obras fueron publicadas durante los primeros años de este. Como su recepción coincidió con una época de crisis del tomismo, con pocas síntesis nuevas, sus libros fueron muy leídos y tuvieron una proyección incluso en el siglo XVIII.

191 P. de Godoy, *Disputationes theologicae in tertiam partem divi Thomae*, Burgii Oxomensis, in Aedibus Episcopalis, 1666-1672, 7 vols.

192 M. Mantovani, *La discussione sull'esistenza di Dio nei teologi domenicani a Salamanca dal 1561 al 1669. Studio sui testi di Sotomayor, Mancio, Medina, Astorga, Báñez e Godoy*, Roma-Salamanca, Angelicum U.P.-Editorial San Esteban, 2011, pp. 272-329.

193 P. a Sanctissima Trinitate, *Summa philosophica ex mira principis philosophorum Aristotelis et Doctoris angelici D. Thomae doctrina iuxta legitimam Scholae Thomisticae intelligentiam composita*, Lugduni, sumptibus Antonii Iullieron, 1648.

194 P. a Sanctissima Trinitate, *Disputationes theologicae*, Lugduni, sumptibus Antonii Iullieron, 1649-1650, 4 vols.

5.3.2. El pensamiento jesuítico

Hemos visto que algunos jesuitas, como Izquierdo o Kircher, sintiéndose libres del anclaje del aristotelismo, buscaron un diálogo con otros métodos. La mayoría, sin embargo, siguió el molde peripatético y tomista. Algunos introdujeron reflexiones sobre la nueva ciencia, mientras que otros permanecieron en los cauces del aristotelismo tradicional. La mayoría de ellos siguió, en teología, el molinismo, si bien las opiniones de Suárez cada vez cobraron más relevancia. Un rasgo propio de esta etapa es la disparidad de pensamiento, de suerte que, bajo el paraguas del molinismo, hallamos un fuerte individualismo de cada profesor y un marcado sentido crítico¹⁹⁵.

En la Ciudad Eterna, hay que citar a Juan de Lugo (1583-1660), que enseñó primero en Valladolid, Salamanca y en el Colegio Romano hasta 1643, cuando fue nombrado cardenal¹⁹⁶. Se movió, en general, dentro del molinismo de la Compañía, especialmente en sus *Disputationes Scholasticae et Morales*¹⁹⁷, así como en el ámbito de la teología jurídica, en las celebradas *Disputationes de iustitia et iure*¹⁹⁸. Uno de los discípulos más destacados de Lugo fue Pietro Sforza Pallavicino (1607-1667), profesor también en el Colegio Romano, y partidario de una síntesis entre el aristotelismo y el empirismo, en filosofía, mientras que en teología se mantuvo en las líneas de su maestro.

Quizás el más original fue Antonio Pérez (1599-1649), sucesor de Lugo, e impulsor de la corriente agustiniana que, auspiciada por la “escuela sevillana”, defendía el optimismo teológico en el seno de la Compañía¹⁹⁹. Uno de los principales alumnos y continuadores de Pérez y Sforza Pallavicino fue el siciliano Silvestro Mauro (1619-1687), quien –en sus *Quaestionum theologicarum*²⁰⁰– abonó también las doctrinas del optimismo teológico, aunque se mantuvo en las líneas un molinismo moderado, cercano al tomismo. El

195 Esta síntesis debe mucho a J. Schmutz, *La Querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540-1767*, cit.

196 E. Olivares, “Juan de Lugo (1563-1660). Datos biográficos, sus escritos, estudios sobre su doctrina y bibliografía”, *ATG*, 47 (1984), pp. 5-119.

197 I. de Lugo, *Disputationes scholasticae, et morales, de sacramentis in genere, de venerabili eucharistiae sacramento et de sacrosancto missae sacrificio*, Lugduni, sumpt. Iacobi et Petri Prost, 1636.

198 I. de Lugo, *Disputationes de iustitia et iure*, Lugduni, sumptibus Petri Prost, 1642.

199 J. Schmutz, “Dieu est l'idée: la métaphysique d'Antonio Pérez (1599-1649) entre néo-augustinisme et crypto-spinozisme”, *RT*, 103/3 (2003), pp. 495-526.

200 S. Mauro, *Quaestionum theologicarum*, Romae, apud Angelum Bernabò, 1676-1679, 6 vols.

optimismo teológico de Pérez –que acabó influyendo en Leibniz– tuvo como propagador a su discípulo Martín de Esparza (1606-1689), partidario –por lo demás– de otras doctrinas más clásicas en el seno de la Compañía, como el probabilismo o la “ciencia media”, aunque defendió asimismo una prueba *a priori* de la existencia de Dios. Otro discípulo de Pérez y colega de Esparza fue Miguel de Elizalde (1617-1678), el iniciador del probabillorismo, defendido en *De Recta doctrina morum*²⁰¹, publicado bajo el pseudónimo de Antonio Celladei, sin el permiso de los superiores. Elizalde atacó fuertemente el probabilismo y fue censurado, aunque la fortuna de su obra cambió durante el mandato del general Tirso González de Santalla. Las doctrinas de Pérez en Alcalá fueron defendidas por Gaspar de Ribadeneira (1611-1675), un autor sincrético, que no solo acogía el optimismo de la “escuela sevillana”, sino también elementos de Escoto y de Suárez. En Alcalá, Ribadeneira halló una fuerte oposición por parte de Ignacio Peinado (1633-1696), quien se opuso a las corrientes neoagustinianas de Pérez.

Una orientación diferente es la de Rodrigo de Arriaga (1592-1667), discípulo de Juan de Lugo y de Hurtado de Mendoza, de quien tomó la inclinación nominalista²⁰², pues, para él, el problema de la univocidad o de la analogía del concepto de ente era una cuestión meramente nominal. Para este autor, el ser posible era el ser real, siempre que este existiera, de modo que el ser posible sería, por lo tanto, condicionalmente idéntico al ser real²⁰³. Fue profesor en la Universidad de Praga y estuvo al tanto de las novedades científicas del momento. Su *Cursus philosophicus*²⁰⁴ fue publicado por vez primera en 1632 y se volvió a editar, totalmente modificado, en 1667. Tuvo una grandísima influencia, mucho mayor que sus *Disputationes theologicae*²⁰⁵.

Cabe añadir a Francisco de Oviedo (1601-1651), profesor en Alcalá y en el

201 M. de Elizalde, [= A. Celladei], *De Recta doctrina morum*, Lugduni, sumpt. Petri Chevalier, 1670.

202 C. Baciero, “Rodrigo de Arriaga, filósofo metafísico”, *Berceo*, 132 (1997), pp. 169-183.

203 Seguimos a T. Saxlová, “Das Seiende als solches in Arriagas Metaphysik”, en T. Saxlová – S. Sousedík (eds.), *Rodrigo de Arriaga († 1667), Philosoph und Theologe*, Praha, Karolinum, 1998, pp. 141-168.

204 R. de Arriaga, *Cursus philosophicus*, Antuerpiae, ex officina Plantiniana Balthasar Moreti, 1632.

205 R. de Arriaga, *Disputationes theologicae*, Antuerpiae, ex Officina Plantiniana Balthasar Moreti, 1643-1655, 8 vols.

Colegio Imperial de Madrid, quien fue autor de un *Cursus philosophicus*²⁰⁶ muy leído. Junto a Hurtado de Mendoza y a Arriaga, conformó “el trío nominalista²⁰⁷” en el seno de la Compañía.

Uno de los cursos filosóficos más importantes fue el del cantabrigense Thomas Compton Carleton (1591-1666), quien, entre otros aspectos, mostró el eco que habían producido las doctrinas cartesianas entre los filósofos. En su obra vindicó la incompatibilidad entre la enseñanza de la Iglesia acerca de la transubstanciación y la permanencia eucarística, por un lado, y la teoría cartesiana sobre la esencia de los cuerpos, por otro²⁰⁸. El problema de la posible armonización entre la doctrina católica de la transubstanciación y el cartesianismo fue muy debatido desde entonces²⁰⁹.

Puede añadirse a Diego de Avendaño (1594-1688), profesor en Lima, quien escribió dos volúmenes de *Problemata theologica*²¹⁰, muy elaborados, en los que mostró conocer no solo a todos los grandes profesores de la Compañía, sino también las opiniones más recientes de escotistas y tomistas. Su estructura era sumamente clásica: el primer volumen trataba *De Deo uno*, rematado con una defensa apologética de la Inmaculada, y el segundo, *De divina Trinitate*.

En cuanto a los debates acerca de la teología moral y de la gracia, hay que citar diversas obras. Con respecto a los contratos, el tratado más importante es el del vallisoletano Pedro de Oñate (1568-1646), profesor en Perú, dispuesto en tres tomos: el primero (sobre los contratos, en general) apareció en 1646, mientras que el segundo (sobre los “contratos lucrativos”) se publicó en 1647, así como el último (en dos volúmenes, acerca de los “contratos onerosos”) salió en 1654²¹¹. Se trata del tratado más monumental sobre el tema, y

206 F. de Oviedo, *Integer Cursus Philosophicus ad unum corpus redactus, in summas, logicam, physicam, de coelo, de generatione, de anima, et metaphysicam distributus*, Lugduni, sumptibus Iacobi et Petri Prost, 1640.

207 D. D. Novotný, “Prolegomena to a study of beings of reason in post-suarezian scholasticism, 1600-1650”, *SN*, 3 (2006), pp. 117-141. La cita está en la p. 119.

208 T. C. Carleton, *Philosophia universa*, Antuerpiae, apud Iacobum Meursium, 1649, p. 249.

209 Sobre este problema, véase M. Hellyer, *Catholic Physics: Jesuit Natural Philosophy in Early Modern Germany*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005, pp. 107-109.

210 D. de Avendaño, *Problemata theologica*, Antuerpiae, apud Engelbertum Gymnicum, 1668, 2 vols.

211 P. de Oñate, *De contractibus. Tomi tres. Primus de contractibus in genere. Secundus de singulis contractibus lucrativis. Tertius de singulis contractibus onerosis*.

que representa una de las cúspides de la teología jurídica, pues discutía todos los contratos desde el punto de vista escolar, tomando en cuenta tanto el *ius commune*, como las ideas de Molina, Sánchez y Lessius²¹².

Asimismo es muy relevante la obra de Antonio Escobar y Mendoza (1588-1669), acusado de laxismo y autor de un *Liber Theologiae moralis*²¹³, profusamente reimpresso, y que representa un compendio de las doctrinas morales de la Compañía, en el que se recogían las opiniones de veinticuatro autores, algunos de ellos ya citados, a saber: Francisco Suárez, Gabriel Vázquez, Luis de Molina, Francisco de Toledo, Gregorio de Valencia, Tomás Sánchez, Juan Azor, Juan de Salas, Paul Layman (1574-1635), Francisco de Lugo (1579-1652), Juan de Lugo, Gilles Coninck (1571-1633), Fernando Rebello (1547-1608), Valère Regnault (1549-1623), Leonard Lessius, Fernando Castro Palao (1581-1633), Manuel Sa (1528-1596), Pedro Hurtado de Mendoza, Gaspar Hurtado (1575-1646), Esteban Fagúndez (1577-1645), James Gordon (1553-1641), Diego Granada, Luis de Torres, Nicola Baldelli (1573-1655) y Vincenzo Filliucci (1566-1622). Esta obra dio paso a un extenso tratado teológico, *Universae Theologiae moralis*²¹⁴, que examinaba las diversas perspectivas morales con gran detalle.

5.3.3. El escotismo

Así como, en la etapa anterior, el escotismo estaba todavía en fase de reconstrucción y estudio, en la que aquí nos ocupa se produjo una auténtica eclosión, tanto por parte de los franciscanos conventuales, como de los observantes. De hecho, Caramuel escribió –con mayor o menor exageración– que la escuela escotista tenía muchos más miembros que todas las demás juntas (“*Scoti schola est numerosior omnibus aliis simul sumptibus*²¹⁵”).

Noua methodo ex iuris utriusque legibus, et theologorum, et iurisperitorum placitis concinnati, Romae, ex typographia Francisci Caballi, 1646-1654, 4 vols.

212 Seguimos a W. Decock, *Theologians and Contract Law. The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500-1650)*, Leiden-Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2013, pp. 67-68.

213 A. de Escobar et Mendoza, *Liber theologiae moralis viginti quatuor Societatis Iesu doctoribus reseratus*, Lugduni, sumptibus Haered. Pet. Prost, Philoppi Borde et Laurentii Arnaud, 1644.

214 A. de Escobar et Mendoza, *Universae Theologiae moralis, receptiores abusque lite sententiae nec non Problemati disquisitiones*, Lugduni, sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud et Claudii Rigaud, 1652-1653, 10 vols.

215 J. Caramuel, *Theologia intentionalis. De reali, morali, et virtuali; divino, angelico, et humano [...] Theologia fundamentalis*, Tomus III, Lugduni, sumptibus Philippi

a) Mastri y Belluto

En 1637, los conventuales Bartolomeo Mastri da Meldola (1602-1673) y Bonaventura Belluto (1600-1676) publicaron *Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis*²¹⁶, la primera obra de un curso de filosofía escotista, pensado para usarse en los *Studia* de la Orden. La obra de Mastri y Belluto puede ser considerada equivalente, en el ámbito del escotismo, a la síntesis llevada a cabo en el tomismo por Juan de Santo Tomás y los carmelitas salmanticenses. Durante quince años (1637-1652), fueron publicando un comentario a las obras de Aristóteles según la doctrina de Escoto (salvo la metafísica, que publicó Mastri individualmente²¹⁷), materiales que fueron reunidos póstumamente como *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*²¹⁸. Este curso sobresale por la exacta comprensión histórica de la evolución del escotismo, y por la voluntad de los autores de presentar una filosofía escotista con un lenguaje a la altura de los tiempos²¹⁹. En este sentido, en lógica y en metafísica se notó especialmente la influencia de la filosofía jesuítica, por ejemplo, en cuestiones como la transformación ontológica de la *distinctio rationis ratiocinantis*²²⁰ o la conceptualización del ente de razón, en el que defendieron un objetivismo modificado²²¹. Mastri defendió la univocidad del ente con una analogía de atribución extrínseca; y, en la distinción entre la esencia y existencia de las criaturas, reivindicó la distinción mediante un modo intrínseco, lo cual le valió la confrontación con otros escotistas. En epistemología y psicología, negaron la existencia de un sentido agente: las especies interiores eran causadas eficientemente por las especies exteriores²²².

Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guillelmi Barbier, 1664, p. 273. Véase también F. Bak, “Scoti schola numerosior omnibus aliis simul sumptibus”, *FS*, 16 (1956), pp. 144-165.

216 B. Mastrius – B. Bellutus, *Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis*, Romae, typis Ludovici Grignani, 1637.

217 C. A. Andersen, *Metaphysik im Barockscotismus, ad indicem*.

218 B. Mastrius – B. Bellutus, *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana, 1678.

219 M. Forlivesi, *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*, Padova, Centro Studi Antoniani, 2002, especialmente, pp. 121-123.

220 Seguimos a S. K. Knebel, “Entre logique mentaliste et métaphysique conceptua-
liste: la *distinctio rationis ratiocinantis*”, *EtPh*, 61/2 (2002), pp. 145-168.

221 Véase D. D. Novotný, ‘*Ens rationis*’ from Suárez to Caramuel, cap. 7.

222 Seguimos a D. Heider, “Suárez vs. Mastri and Belluto on Species in the Internal Sense”, en D. Heider – C. A. Andersen (eds.), *Cognitive Issues in the Long Scotist Tradition*, Basel-Berlin, Schwabe Verlag, 2023, pp. 33-64.

Menos influyente fue la obra teológica²²³, proyectada también en común, en la que Belluto, por ejemplo, expuso el primado de Cristo según la doctrina escotista, ampliándolo a la predestinación de la Virgen²²⁴. En este sentido, puede decirse que la obra de ambos autores supuso una importante “modernización” creativa del escotismo, que encontró fuerte resistencia entre los maestros de Padua. En las décadas sucesivas se hicieron epítomes de la teología moral de Mastri, que sirvió como base de estudio práctico de la moral escotista²²⁵. Son especialmente destacadas las síntesis de Giacomo Garzi (†1686)²²⁶, conventual de Rávena, y de Rafael Guitart (†1684)²²⁷, observante catalán.

b) Wadding y los franciscanos observantes

En 1639, el equipo de franciscanos observantes irlandeses liderado por Luke Wadding –al que ya aludimos en la etapa anterior– empezó la publicación de las *Opera omnia*²²⁸ de Escoto, en las que habían estado trabajando durante más de una década. En este contexto debe encuadrarse la obra de John Punch, autor de un *Integer philosophiae cursus ad mentem Scoti*²²⁹, que discutía con Mastri y Belluto, y un *Integer theologiae cursus ad mentem Scoti*²³⁰. Ambas obras pueden ser consideradas, junto con las de Mastri y Belluto, el punto álgido del escotismo en este período tan fértil.

Cabe llamar la atención acerca de la discusión que tuvieron estos autores

223 B. Mastrius, *Disputationes theologicae. In primum quartum librum Sententiarum. Quibus ab aduersantibus, tum veterum, tum recentiorum iaculis, Scoti theologia vindicatur*, Vol. I, Venetiis, apud Paulum Balleonium, 1675.

224 F. Costa, *Il primato assoluto di Cristo secondo Bonaventura Belluto O.F.M. Conv., 1603-1676*, Roma, Editrice Miscellanea francescana, 1971.

225 M. Forlivesi, *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*, pp. 264 y 322.

226 Manejamos la edición: J. Garzi, *Compendium totius theologiae moralis [...] Bartholomaei Mastrii*, Brunae, in Moravia, apud Georgium Lehmannum, 1706.

227 R. Guitart, *Compilatio praecipuarum disputationum, et quaestionum: cum suis probabilioribus opinionibus theologiae moralis a R.P.M. Bartholomaei Mastrii...*, Gerundae, apud Hieronymum Palol – Barcinone, Apud Antonium Ferrer et Balthasarem Ferrer, 1680-1687, 4 vols.

228 I. Duns Scotus, *Opera omnia*, Ed. cura Fr. Minorum Hibernorum Regularis Observantiae Collegii S. Isidori Romae, Lugduni, sumptibus Laurentii Durand, 1639, 12 vols.

229 I. Poncius, *Integer philosophiae cursus ad mentem Scoti*, Romae, sumptibus Hermanii Scheus, 1642-1643, 3 vols.

230 I. Poncius, *Integer theologiae cursus ad mentem Scoti*, Parisiis, sumptibus Antonii Bertier, 1652.

sobre la analogía del ser. Según Smith²³¹, Escoto, pese a que su exposición daba lugar a ciertas ambigüedades, consideró que se podía abstraer un concepto unívoco que fuera común a Dios y a las criaturas y, al mismo tiempo, que los conceptos que eran propios de Dios y propios de las criaturas estaban relacionados analógicamente. Como Escoto no dejó una teoría clara de la analogía, los escotistas posteriores la construyeron en diálogo crítico con Cayetano: Punch negaba que se pudiera conocer a Dios por medio de conceptos analógicos, mientras que Mastri y Belluto concedían espacio a la analogía. Como puede verse, se producían muchos juegos de espejos entre Tomás y Escoto gracias a Cayetano, quien hizo que el “escotismo” también se bifurcara.

Fueron muchos los tratadistas que, animados por la renovación de los estudios sobre el Doctor Sutil, contribuyeron a su floración en toda Europa y en América. En cumplimiento del Capítulo General de 1633, se publicó el manual filosófico-teológico del observante Ambrogio Sassi († c. 1652), lector emérito de la Provincia de Bolonia, titulado *Catastrosis Philosophica, ac Theologica*²³², una obra de clara inspiración metafísica²³³.

En el ámbito hispánico, puede destacarse el comentario de Francisco del Castillo Velasco (†1641), guardián del convento de Madrid, a la lectura de Escoto del Libro de las Sentencias, en el que escribió especialmente sobre la Encarnación y sobre las virtudes teológicas²³⁴. Discurrió también sobre filosofía y teología escotista Francisco Félix de Molina (1592-1560), lector de teología en Alcalá, autor de unas *Tentativae Complutensis*²³⁵. Sin embargo, el curso filosófico y teológico más importante publicado en España fue el de Juan Merinero (1583-1663)²³⁶, quien fue Ministro General de los Observantes, y firme defensor de las doctrinas del Doctor Sutil.

231 G. Smith, “The Analogy of Being in the Scotist Tradition”, *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 93/4 (2019), pp. 633-673.

232 A. Saxius, *Catastrosis Philosophica, ac Theologica; Peripateticae videlicet, Scoticae atque universalis Doctrinae Explicatio*, Bononiae, typis Iacobi Montii et Caroli Zeneri, 1640-1642, 2 vols.

233 C. A. Andersen, *Metaphysik im Barockscotismus*, pp. 875-881, et *passim*.

234 F. del Castillo, *Subtilissimi Scoti doctorum super tertium sententiarum librum*, Tomus I, Antuerpiae, apud Petrum Bellerum, 1641.

235 F. Felix, *Tentativae Complutensis tomus posterior. In duas divisas partes. In quo subtilis doctoris Joannis Duns Scoti mens accuratissime elucidatur, comprobatur, defenditur*, Compluti, ex officina Mariae Fernandez, 1645.

236 I. Merinero, *Cursus integer philosophiae iuxta Doctoris Subtilis Ioannis Duns Scoti mentem*, Matriti, apud Matthaëum Fernandez, 1659, 5 vols.

Al final de esta etapa, se publicó la *Summa theologica scolastica et moralis in quatuor partes distributa*²³⁷ del flamenco Willem Herinx (1621-1678), que había enseñado en Lovaina. Esta obra está marcada profundamente por el conflicto con el jansenismo, y el debate con los laxistas y probabilistas, que marcó el período siguiente.

Cabe añadir, por último, una tentativa de conciliación de los doctores de la familia franciscana a partir de las raíces comunes de San Agustín. Es lo que intentó el franciscano recoleto flamenco Mathias Hauzeur (1589-1676), en su *Collatio totius theologiae inter maiores nostros*²³⁸, unificando el pensamiento de Alejandro de Hales (1185-1245), San Buenaventura y Escoto en su matriz agustiniana. De hecho, era una obra muy marcada por los problemas de la interpretación y fijación de la doctrina de San Agustín, en el marco de las polémicas candentes a la sazón. De ahí su importante síntesis del pensamiento agustiniano, *Anatomia totius Augustissimae Doctrinae S. Augustini*²³⁹, que enlaza con la cuestión tratada en el epígrafe siguiente.

En la misma línea de conciliación, hallamos la obra del obispo Teodoro Gennari (†1685), franciscano observante, titulada *Dies intelligibilis Scoticus*²⁴⁰, en la que intentaba una armonización entre Escoto, San Buenaventura y Santo Tomás, con una clara predilección por el Doctor Sutil.

Durante esta etapa y en el período siguiente, junto con el escotismo estricto, hallamos frecuentes intentos de unificación de la escolástica franciscana, especialmente a través de la integración de San Buenaventura y Escoto, a la que muchas veces se añadía la opinión de Santo Tomás, que servía de contrapunto.

5.3.4. La escuela egidio-agustiniana

Como hemos indicado antes, los agustinos hispanos fueron, en general, buenos seguidores de la doctrina de Santo Tomás. No obstante, en distintos puntos de Europa quisieron recuperar el estudio de las ideas de su santo inspirador, San Agustín, y del Doctor de la Orden, Gil de Roma. Ya en el Capítulo

237 G. Herinx, *Summa theologica scholastica et moralis in quatuor partes distributa*, Antuerpiae, apud Petrum Bellerum, 1660, 4 vols.

238 M. Hauzeur, *Collatio totius theologiae inter maiores nostros*, in conventu Leodiensi et Namurcensi, typis eiusdem Provinciae, 1652, 2 vols.

239 M. Hauzeur, *Anatomia totius Augustissimae doctrinae B. Augustini episcopi*, Parisiis, apud Michaellem Soly, 1646, 2 vols.

240 T. Gennari, *Dies intelligibilis Scoticus in XII horas theologicas diuisus*, Venetiis, apud Ioannem Baptistam Cataneum, 1674.

General de 1287 se decidió que los estudiantes siguieran a Egidio Romano²⁴¹. Sus obras fueron impresas a finales del siglo XV y comienzos del XVI, si bien –a causa del luteranismo y de otros factores– la vía egidiana pasó por una centuria de hibernación.

Siendo Girolamo Seripando el General de la Orden, se decidió que, en todas aquellas cuestiones que Gil de Roma no había tocado, se enseñaran las doctrinas de Santo Tomás²⁴². Los agustinos afrontaron los ataques de las demás órdenes, pues las doctrinas del Obispo de Hipona se prestaban a muchas lecturas, y –como hemos visto– buena parte de los conflictos teológicos, desde Lutero a Bayo y desde este a Jansenio, se debían a las diversas interpretaciones agustinianas. Para contrarrestar las críticas, los ermitaños y los canónigos regulares de San Agustín decidieron volver a sus raíces, intentando exponer las doctrinas de Aurelio Agustín siguiendo el método escolástico, teniendo en cuenta la obra de Gil de Roma. Esta tendencia fue muy acusada especialmente desde la publicación de la obra de Jansenio.

Ya a principios del siglo XVII hubo una revitalización de las doctrinas de Egidio Romano en Italia, como puede verse en el tratado de conciliación de las doctrinas teológicas de Gil de Roma y Santo Tomás²⁴³, escrito por el agustino Guglielmo Farinoni (fl. 1614), profesor en Padua. Más allá de la publicación de las obras de San Agustín y de Gil de Roma, empezaron a defenderse –en los conventos de los ermitaños de San Agustín y en cátedras que regentaban– tesis y conclusiones siguiendo la filosofía y la teología egidiana.

En esta etapa, el movimiento egidiano tuvo, sobre todo, dos focos: el germánico-austríaco y el belga. Hasta donde sabemos, la primera exposición completa escolástica de la filosofía y teología de Gil de Roma fue obra de Patrick Raw (†1646), agustino irlandés, profesor de casos de conciencia en la Universidad de Viena²⁴⁴. En la misma Universidad se aprobó la publicación de una síntesis escolástica de la filosofía de San Agustín, preparada por el ca-

241 Seguimos a L. Gago Fernández, *Trayectoria Histórica de la Escuela Agustiniiana*, pp. 64-65.

242 G. Díaz, “La Escuela agustiniana desde 1520 hasta 1560”, *CD*, 176 (1963), pp. 189-234. La referencia está en la p. 218.

243 G. Farinonius, *Conciliatio prima controuersiarum theologiarum inter D. Thomam Aquinum, et Aegidium Columna Romanum S.R.E. cardinalem*, Patavii, typis Laurentii Pasquati, 1614.

244 A. Wappler, *Geschichte der Theologischen Facultät der K.K. Universität zu Wien: Festschrift zur Jubelfeier ihres fünfhundertjährigen Bestehens*, Wien, Braumüller, 1884, p. 389.

nónigo regular Nebridius von Mundelheim (1594-1654), que comprendía un curso de lógica y uno de física²⁴⁵.

De esta etapa, hay que señalar las controversias de los agustinos con las doctrinas de Tomás y Escoto, a fin de afinar bien las ideas filosóficas de sus doctores. Por un lado, cabe destacar la obra de Fulgentius Schautheet (†1701), agustino belga, que buscó la contraposición de Tomás, Escoto y Gregorio de Rímíni, a fin de labrar una filosofía de las tres vías, tomando a su correligionario Gregorio como paladín del nominalismo²⁴⁶; y por otro, la de Raffaele Bonerba (1600-1681), agustino siciliano, que buscó, la misma contraposición entre el tomismo, el escotismo y la obra de Gil de Roma²⁴⁷, tema que ya había cultivado previamente, al analizar la metafísica de los tres autores²⁴⁸. Bonerba fue escogido por el Capítulo General de los ermitaños de San Agustín de 1636 para dar forma sistemática a la doctrina de Gil de Roma, y decidió presentarla siempre como la de un autor de “concordia” entre Escoto y Santo Tomás²⁴⁹.

Empezaron a publicarse tesis, sintetizando la doctrina de San Agustín, sobre todo para defenderse de las ideas jansenistas, como puede verse en la obra de Symeon Lepage²⁵⁰ (fl. 1657), agustino de Bourges, o las que sostuvie-

245 N. à Mündelheim, *Philosophia Magni Patris et Ecclesiae Doctoris Augustini*, Vienna, s.e., 1650-1654, 2 vols.

246 F. Schautheet, *Controversiae philosophicae inter scholasticorum principes D. Thomam, Ioanem Scotum, et Gregorium Ariminensem*, Antuerpiae, apud Iacobum Meisium, 1660.

247 R. Bonherba, *Totius naturalis philosophiae disputationes, in duplici parte per quatuor tractatus distributae. Pars prima. De octo phisicorum libris, et de caelo, et mundo. In quibus omnes philosophicae inter D. Thomam, et Scotum controversiae principales ita cum doctrina aeremitarum luminis cardinalis Aegidii illustrantur*, Panormi, apud Iosephum Bisagni, 1661.

248 R. Bonherba, *Utriusque philosophiae nimirum methaphisicae et naturalis disputationum una cum quaestionibus, his nostris temporibus agitari solitis. Thomi duo in quibus omnes methaphisicae, ac philosophice, sibi inuicem repugnantes sententiae; concordantur et quicquid pro logicis, physicis, ac methaphisicis, desiderari potest, iuxta doctrinam. Fundatissimi cardinalis Aegidii Columnae Romani. Noua methodo disputatur*, Panormi, apud Decium Cyrillum, 1643.

249 Sobre el autor y su filosofía, véase S. Burgio, “Filosofía e Controriforma in Sicilia nel secondo Seicento”, *Archivio storico per la Sicilia orientale*, 92 (1996), pp. 109-181, especialmente pp. 111-126.

250 S. Lepage, *Thesis augustiniانا seu S. P. Augustini Triumphus, de Cornelio Iansenio episcopo Iprensi*, Pictavii, apud Ioannem Fleuriau, 1657.

ron dos discípulos de Adam Weber (†1686), canónigo regular, con el título *Philosophia Augustiniana*²⁵¹. También en esta época los padres del Oratorio se mostraron muy cercanos a San Agustín, e incluso publicaron obras tan influyentes como la *Philosophiae christianae*²⁵², resumen de la filosofía de San Agustín, llevada a cabo por André Martin (1621-1695).

En definitiva, tanto los ermitaños como los descalzos, así como los canónigos regulares de San Agustín quisieron superar la crisis del agustinismo a través de la “escolastización” del pensamiento del mitrado africano. Para llevar a cabo esta síntesis, algunos ermitaños quisieron trabajar directamente sobre las fuentes de San Agustín y otros vindicaron la necesidad de seguir el modelo de Gil de Roma, al que se le podían añadir ideas de Gregorio de Rímini. Ello contribuyó al desarrollo de la escolástica agustiniana y egidiana en el período siguiente.

5.3.5. El nominalismo y las cátedras de Durando

Durante esta etapa, y en el período siguiente, no puede hablarse, en pureza, de escuela nominal, puesto que no había unidad de doctrina, sino unos vestigios de las épocas anteriores. Solo en la Monarquía Hispánica permanecieron algunas cátedras con ese nombre.

En Coímbra se conservaron las cátedras de Biel y de Durando. Hasta las reformas de Carlos III, en España hubo bastantes universidades que mantuvieron una cátedra de teología de Durando (Salamanca, Alcalá, Valladolid, Zaragoza...²⁵³). En las más afectas a la diversidad de vías (Alcalá, Valencia...), el nominalismo era una puerta de escape frente a la unidad del tomismo, mientras que, en las que eran más fieles a las doctrinas de Santo Tomás (Salamanca, Barcelona...), representaba una forma inocua de mostrar la pluralidad de vías, pues –como hemos indicado antes– en no pocas ocasiones, en las cátedras de Durando, acabó leyéndose directamente al Aquinate.

Hay que llamar la atención acerca de *Philosophia nominalium vindicata*, de Jean Salabert (1600-1665), presbítero de Agen, que luego profesó como cartujo. Se trata de una obra histórica, que quería reivindicar la unidad de la escuela nominalista desde Pedro Abelardo hasta Mair y Celaya. De hecho, los

251 A. Vveberus (Praes.), *Philosophia augustiniana*, Oeniponti, typis Michaelis Wagneri, 1662.

252 Manejamos la edición: [A. Martin], *Philosophiae christianae*. Ambrosio Victore theologo collectore, Parisiis, apud Federicum Leonard, 1671, 5 vols.

253 M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, Tomo I, pp. 38-40, 58-61.

autores jesuitas que mantuvieron escarceos con el nominalismo (Hurtado de Mendoza o Arriaga²⁵⁴) eran fuertemente criticados.

Así pues, el nominalismo, si se nos permite el juego de palabras, fue más bien “nominal” que real. Sin embargo, lo cierto es que la tradición de estas cátedras no cayó completamente en saco roto, pues –como hemos visto– fueron algunos escolásticos hispanos quienes se mostraron más proclives, incluso hasta el siglo XVIII, a incluir algunos rasgos nominalistas en sus obras.

²⁵⁴ I. Salabert, *Philosophia nominalium vindicata*, Parisiis, apud Sebastianum Cramoisy, 1651, p. 129.

EL TERCER PERÍODO (1665/1670-1773)

El tercer y último período de la “segunda escolástica” duró un siglo. Es una época que Grabmann¹ calificó –acertadamente– de decadente y de epigonal. Este autor puso como fecha final del segundo período el año 1660, mientras que aquí la retrasamos algo más, para insistir en un punto fundamental: no hubo, en este caso, un cambio o una ruptura claramente definida (como hemos podido ver antes, en 1512-1517, o en 1607-1617), sino más bien una concatenación de factores, que produjeron un agotamiento, que generó el cambio de ciclo.

Entre 1665 y 1670 se escribieron las últimas grandes síntesis del tomismo y del escotismo, y luego estas vías siguieron con cursos cada vez más voluminosos, aunque menos sustanciosos. De hecho, el predominio abrumador que hasta entonces había tenido el tomismo (y, subsidiariamente, el escotismo) consiguió, por reacción, que algunas órdenes quisieran tener su vía escolástica propia. Igualmente, los jesuitas optaron en este período por el suarismo, que desbancó definitivamente al molinismo (y a los restos del vazquismo).

Para decirlo con Melquíades Andrés: “el proceso de racionalización del barroco llevó consigo el de doctrinalización de la teología y de la mística. En la medida en que los *cursus* se limitan a repetir, crece un claro y lento proceso de decadencia en las ideas y en las vivencias. Se inicia poco a poco el período que llamamos Ilustración, en el cual prevalece el filósofo sobre el teólogo”.

La filosofía secular se había instalado en diversas universidades reformadas, y era ya un fenómeno imparable en los países católicos. Los escolásticos tuvieron dos opciones, con sus matices: abrirse a ella o cerrarse en banda. De ahí que constatemos los intentos de síntesis (la filosofía *vetero-nova*) y la de seguir por las sendas ya trilladas, sin desviarse ni un ápice. En este período convivieron ambas perspectivas, de modo que puede ser caracterizado, en parte, por su literalismo y, en parte, por su eclecticismo, propios de la falta de savia nueva, así como de la floración de imparables avances científicos, que ponían en evidencia y desmontaban el maltrecho edificio escolástico.

En teología, hubo una mayor preferencia por los temas morales que por

1 M. Grabmann, *Historia de la teología católica*, p. 246.

2 M. Andrés Martín, *Pensamiento teológico y cultura. Historia de la teología*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1989, p. 149.

los especulativos. De hecho, el gran debate que ocupó buena parte del período versaba sobre la teología moral, que concluyó prácticamente en la última etapa, tras décadas de enfrentamientos entre escuelas.

1. Rasgos del período

A nuestro entender, los rasgos que caracterizan este siglo, que va desde 1665 a 1773, son nueve: 1) el carácter epigonal de las grandes vías, 2) la floración de nuevas escuelas, 3) la creación de las cátedras *pro auctore* y *pro religione*, 4) la proliferación de los cursos internos, 5) el surgimiento de las escuelas locales y el eclecticismo en el Centro de Europa, 6) el desarrollo de la filosofía *vetero-nova*, 7) el debate sobre la teología moral y el empobrecimiento de la teología jurídica, 8) la preocupación por el método teológico y la proliferación de tratados *de locis*, y 9) la unificación sistemático-racionalista de la filosofía y la teología, el eclecticismo y agotamiento de la escolástica.

1.1. El carácter epigonal de las grandes vías

Hemos indicado antes que, con la obra de Gonet y Godoy, en el tomismo, así como con los cursos de Merinero y Herincx, en el escotismo, se llegó a un final de época. Es cierto que aún surgieron algunos escotistas y tomistas de cierto relieve, aunque todos ellos en el último tercio del siglo XVII, como inercia de las grandes síntesis que se habían llevado a cabo hasta entonces. Conservaba aún el escotismo cierto dinamismo, que no tardó en apagarse. El tomismo parecía haber quedado exhausto, como había sucedido a principios del siglo XV. Puede establecerse una analogía entre ambos períodos, que expresan el agotamiento.

En definitiva, el tomismo y el escotismo se llenaron de epígonos, que retomaron una y otra vez las cuestiones, escribiendo tratados y cursos interminables, cada vez más voluminosos, aunque sin aportar nuevas soluciones. Al analizar las etapas, llamaremos la atención sobre los autores más sobresalientes.

En las universidades y en los conventos que se había seguido la enseñanza escolástica a partir de las escuelas tradicionales, empezaron a multiplicarse las vías, resucitando a autores medievales, como oposición al uniformismo que se había practicado hasta entonces y como constatación de la extenuación –sobre todo– del tomismo, que se había mantenido como bandera de la uniformización académica en buena parte de la catolicidad.

1.2. La floración de nuevas escuelas

En el capítulo anterior hemos constatado ya la aparición de la escuela bonaventuriana, de mano de las diversas ramas franciscanas, y que los ermitaños y los canónigos de San Agustín quisieron revitalizar el pensamiento de Egidio Romano y del propio Obispo de Hipona. Hay que indicar que, en este período, los carmelitas de la antigua observancia compaginaron su tomismo con la atención hacia John Baconthorp, y se creó la escuela baconiana. Asimismo, los benedictinos, que se habían caracterizado hasta entonces por su firme adhesión al tomismo, quisieron dar un impulso a las doctrinas de San Anselmo, de modo que se configuró la escuela anselmiana. En cuanto a los servitas, que no tenían a ningún doctor medieval importante entre sus correligionarios, creyeron –de buena o mala fe– que Enrique de Gante había pertenecido a la Orden, de modo que le proclamaron el Doctor de la misma, y así llenaron ese vacío. Lo mismo sucedió, por breve tiempo, y solo en una facción de la Orden, con los trinitarios, quienes tomaron al solicitado Enrique de Gante como uno de sus correligionarios, y pudieron escribir así un comentario a sus obras. El lulismo quedó circunscrito a Mallorca y a una escuela privada de Maguncia, aunque tuvo cierta presencia en los debates intelectuales del siglo XVIII.

Hubo escasos cursos *iuxta mentem* de otros autores, aunque muy aislados, como sucedió, por ejemplo, en Portugal con un *Cursus Philosophicus iuxta mentem A. D. Irrefragabilemque eius Doctrina*, que comentaba al franciscano Alejandro de Hales³, y que ha quedado manuscrito. Veamos a continuación el desarrollo de cada escuela.

1.2.1. San Agustín y Gil de Roma

En el capítulo anterior, hemos indicado que los canónigos regulares de San Agustín empezaron escolastizar las doctrinas de su santo inspirador, al igual que hicieron también los ermitaños agustinos, usando a Egidio Romano como Doctor propio. Durante este período se siguió con la idea de crear una verdadera escolástica filosófica y teológica agustinano-egidiana. Una facción de los ermitaños agustinos creyó que Gil de Roma era, en el fondo, un seguidor del Aquinate y de San Agustín, y que recogía lo mejor de ambos, mientras que otros ermitaños y los agustinos descalzos consideraron necesario estable-

3 M. S. de Carvalho, “What is Second Scholasticism? A tentative answer from an Iberian and Portuguese Point of View”, p. 375.

cer una vía escolástica propia de San Agustín para salir del paso a las falsas interpretaciones del Obispo de Hipona⁴.

El agustinismo se cimentó en un voluntarismo moderado, una concepción dinámica del hombre que insistía en el estudio de las relaciones entre la naturaleza humana y los dones sobrenaturales, la necesidad de la gracia medicinal sobre la concupiscencia, el primado teológico de la caridad, la distinción entre naturaleza en estado de inocencia, caída y reparada, así como diferencia entre el plan metafísico y el plan histórico en la historia de la salvación⁵.

Los descalzos abogaron por una vuelta directamente a las fuentes de San Agustín, a fin de extraer de él una síntesis escolástica. Entre ellos, cabe mencionar los *Axiomata metaphysica* que escribió Benedetto di San Giacomo (fl. 1668), Lector de la Provincia Romana de su congregación⁶, en los que, entre otros puntos, distinguió hasta seis tipos diversos de entender el *ens rationis*⁷. Esta obra fue complementada por unos *Axiomata theologica*⁸, extraídos de diversas obras del Obispo de Hipona. Un paso más allá lo dio el siciliano Niccolò di S. Giovanni Battista (fl. 1687), quien escribió su *Philosophia Augustiniana*⁹, una exposición completa de la filosofía de San Agustín, en seis tomos.

Un eremitaño, el tolosano Fulgence Lafosse (c. 1640 - post 1684), redactó su *Augustinus Theologus*¹⁰, que era una monumental síntesis de la teología de la escuela agustiniana, pensada para confutar los errores de interpretación de Bayo y otros autores, a quienes intentó entender y rebatir¹¹.

4 Seguimos a L. Gago Fernández, *Trayectoria Histórica de la Escuela Agustiniiana*, pp. 211-227.

5 Seguimos a G. Díaz, "La Escuela agustiniana desde 1520 hasta 1560", pp. 217-218.

6 J. F. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum, impensis Joannis Francisci Xaverii Craetz, 1768, p. 458.

7 B. a Jacobus, *Santissimi Patriarchae Aurelii Augustini [...] Axiomata Metaphysica Scholiis*, Ferrariae, typis Julii Bulzoni Lili, 1668, pp. 354-362.

8 B. a Jacobus, *Santissimi Patriarchae Augustini [...] Axiomata theologica quibus explicantur ea, quae de sacra doctrina, et quibusdam diuinis perfectionibus in scholis controuertuntur, dubiis ex illis ortis breuiter disputatis, et resolutis*, Ferrariae, apud Iulium Bulzonum Lili, 1673.

9 N. a S. Io. Baptista, *Philosophia Augustiniana, sive Integer Cursus Philosophicus*, Genuae, ex Typographia Antonii Casamarae, 1687, 6 vols.

10 F. Lafosse, *Augustinus theologus sive theologia secundum genium diui Augustini, et discipulorum ejus interpretationem*, Tolosae, excudebat Bernardus Bosc, 1676-1683, 4 vols.

11 L. Renwart, "Fulgence Lafosse OESA représentant méconnu de l'école agustinienne", *Augustiniana*, 42 (1992), pp. 173-206.

Entre las órdenes que se aplicaron al estudio del Obispo de Hipona hallamos a los premonstratenses, que en Flandes siguieron las doctrinas de su santo inspirador, mientras que en el Sacro Imperio fueron más proclives al tomismo y a las doctrinas jesuíticas. Florens de Cocq (1648-1693), premonstratense de Amberes, escribió una síntesis de la teología moral a partir de San Agustín y otros padres¹².

El precepto de aplicarse al estudio de Gil de Roma se avivó, entre los ermitaños, en el generalato de Paolo Luchini da Pesaro (1655-1661), si bien el impulso de algunos miembros notables, como Frederico Niccolò Gavardi (1640-1715) o el cardenal Enrico Noris (1631-1704)¹³, coadyuvó a la consolidación de la escolástica egidio-agustiniana, enriquecida con aportaciones de Gregorio de Rímini. Esta floración egidiana tenía como principal misión establecer un sistema escolástico completo para los ermitaños agustinos, al tiempo que reforzaba un pensamiento corporativo y fijaba el “agustinismo” oficial, en contra de las desviaciones de Lutero, y, sobre todo, de Jansenio y Bayo.

Frente al egidianismo mitigado de las décadas anteriores, empezaba en este período, según van Luijk¹⁴, el egidianismo estricto o rígido. Este movimiento se inició en Italia, si bien tuvo ramificaciones en España. De hecho, en la provincia de los ermitaños de Castilla, se puso en práctica esta vuelta a Gil de Roma, y se confió a José de Villanova (1610 - post 1680), profesor en Alcalá, la redacción de un *Cursus philosophicus ad mentem Aegydi Romani*¹⁵, del que salieron tres volúmenes, que trataban la lógica y la física. En paralelo, Nicola Agostino Straforelli (fl. 1679), ermitaño natural de Oneglia y Regente en el Colegio de Florencia, escribió una obra con treinta teoremas teológicos comunes a la escuela egidiana¹⁶.

A Frederico Niccolò Gavardi se le debe la publicación más completa de la

12 F. de Cocq, *Principia totius theologiae moralis et speculativae, ex S. Scriptura, conciliis, sanctis patribus, maxime S. Augustino, et aliis probatis auctoribus compendiosè deprompta*, Coloniae Agrippinae, sumptibus Balthazaris ab Egmond, 1682, 3 vols.

13 H. de Noris, *Vindiciae agustinianae*, Bruxellis, typis Lamberti Marchant, 1675.

14 B.A.L. van Luijk, “Le controversie teologiche nei secoli XVII-XVIII e gli Agostiniani”, *Augustiniana*, 13 (1963), pp. 201-225, especialmente p. 205.

15 J. de Villanova, *Cursus philosophicus ad mentem Aegydi Romani*, Valentiae, apud Franciscum Mestre – Compluti, apud Franciscum Gartiam Fernandez, Typographum Universitatis, 1677-1680, 3 vols.

16 N. A. Straforellus, *Theoremata theologica Aegidianae Scholae conformia*, Florentiae, ex Typographia Ioannis Gugliantini, 1679.

teología de la escuela egidio-agustiniana, elaborada en seis volúmenes¹⁷, que eran los comentarios de Gil de Roma a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, así como otras cuestiones relevantes del momento. Los seis tomos fueron luego reordenados por su correligionario Benignus Sichrowsky (†1737) en veinte tomos, que desarrollaban la *Theologia Scholastica Aegidio-Augustiniana*¹⁸. En la misma línea, el genovés Agostino Maria Arpe (†1704) publicó su *Summa Theologiae Aegidii Columnae*¹⁹, a fin de que los estudiantes de la orden pudieran leer los textos y comprender el pensamiento de Gil de Roma.

Gavardi escribió asimismo un manual muy sintético de filosofía agustiniano-egidiana²⁰, que trataba los temas genéricos de la filosofía aristotélica, aunque con menos detalle que José de Villanova. La filosofía egidiana de Gavardi fue resumida y puesta al día medio siglo después por su correligionario Benedictus Heuschen (fl. 1748), profesor en la Universidad de Colonia²¹.

La influencia de Noris y Gavardi se propagó en España, donde su correligionario Antonio de Aguilar (†1712) preparó la edición de las obras de Gil de Roma y logró que en la Universidad de Osuna hubiera una cátedra dedicada a este autor, leída por un fraile agustino²². Para ese fin, el ermitaño Pedro Manso (†1736), profesor en Salamanca, preparó un extenso curso de filosofía egidiana²³, en cinco volúmenes, en los que se hacía eco de toda la tradición interpretativa de Gil de Roma, desde Lafosse hasta Antonio de Aguilar, pasando por José de Villanova, a quien seguía explícitamente, al igual que a Ga-

17 F. N. Gavardus, *Theologia Exantiquata iuxta Orthodoxam Beatissimi Ecclesiae Magistri Augustini Doctrinam a Doctore Fundatissimo B. Aegidio Columna*, Neapoli, in Officina Typographica Antonii Gramignani – Romae, in Officina Typographica Io. Francisci Buagni, 1683-1696, 6 vols.

18 B. Sichrowsky (ed.), *Theologia Scholastica Aegidio-Augustiniana*, Norimbergae, sumptibus Joannis Christophori Lochneri Bibliopolae, 1716-1720, 20 vols.

19 A. M. Arpe, *Summa Theologiae Aegidii Columnae Ordinis Eremitarum S. P. Augustini, Doctoris Fundamentarii, ac S. R. E. Cardinalis*, Vol. I, Bononiae, Apud Pisarrum – Vols. II-V, Genuae, typis Antonii Casamarae, 1701-1704.

20 F. N. Gavardus, *Philosophia vindicata ab erroribus philosophorum gentilium iuxta doctrinam beatissimi P. Augustini Ecclesiae doctoris, et beati Aegidii Columnae*, Romae, ex typografia Ioannis Francisci de Buagnis, 1701.

21 B. Heuschen, *Philosophiae Aegidianae*, Coloniae Agrippinae, sumptibus Jacobi Meyner, 1748.

22 Véase V. Beltrán de Heredia, “La Facultad de Teología en la Universidad de Osuna”, pp. 364-379.

23 P. Mansus, *Cursus philosophicus ad mentem B. Aegidii Romani*, Cordubae, ex typ. August., 1709-1724, 5 vols.

vardi. A Manso le interesaba subrayar, ante todo, la concordancia de Egidio con Santo Tomás, si bien se explayó mucho sobre temas que a la sazón eran objeto de debate: por ejemplo, dedicó toda una sección del segundo libro del primer tomo (unas ciento ochenta páginas) al *ens rationis logicus*²⁴, discutiendo al final con Vázquez, Caramuel...

Hay que mencionar también el curso filosófico *ad mentem B. Aegidii Columnae Romanae*²⁵ del agustino Juan Hidalgo (†1768), catedrático en la Universidad de Sevilla, en el que trataba las sùmulas y la lùgica, en el primer tomo; la física, en el segundo; el tercero estaba dedicado a *de coelo et mundo, de ortu et interitu* y al primer libro de *De anima*; mientras que el último estudiaba los libros segundo y tercero de *De anima*, así como tres disputaciones sobre metafísica (las dos primeras dedicadas al *ens realis* y la tercera, al *ens rationis*). En líneas generales, seguía a Villanova, Gavardi y Manso.

Giovanni Lorenzo Berti (1696-1766), por orden del General de los Ermitaños, dedicó sus esfuerzos a explicar la teología de San Agustín en su *Librorum De theologicis disciplinis*²⁶, obra que fue tachada de jansenista. Defendiendo también a Fulgenzio Bellelli (1675-1742) de acusaciones similares, Berti tuvo que explicar las ideas de su correligionario y las propias en su *Augustinianum systema de gratia*²⁷. Buena parte del problema radicaba en la confusión terminológica sobre la premoción física o la *delectatio victrix*. Los agustinos opinaban que la causalidad de Dios y la dependencia de la creatura estaban suficientemente atendidas por una *praemotio Dei* general, que era ciertamente física pero no *praedeterminativa ad unum*. Por lo tanto, excluían la *praedeterminatio physica* tomista del estado de naturaleza no caída y de todas las acciones naturales antes y después de la Caída. Para Berti y un sector relevante de los agustinos, siguiendo a su santo inspirador, la gracia –en cuanto *delectatio*– no resultaba *victrix* contra la libertad (y la suprimía), sino contra la concupiscencia²⁸.

24 P. Mansus, *Cursus philosophicus ad mentem B. Aegidii Romani*, Vol. 1, II, pp. 252-429.

25 J. Hidalgo, *Cursus Philosophicus, ad mentem B. Aegidii Columnae Romani*, Cordubae, per Petrum Arias-per Ferdinandum de Ros (Vol. IV), 1736-1739, 4 vols.

26 J. L. Bertus, *Librorum De theologicis disciplinis*, Romae, excudebat Antonius de Rubeis, 1739-1745, 8 vols.

27 F. Bellellus – J. L. Bertus, *Augustinianum systema de gratia ab iniqua Bajani, et Janseniani erroris insimulatione vindicatum, sive Refutatio librorum, quorum titulus Bajanismus, et Jansenismus redivivi in scriptis*, Romae, apud Io. Mariam Salvionum, 1747, 2 vols.

28 Seguimos a W. Bocxe, “Introduction to the teaching of the Italian Augustinians

Sin embargo, estas nociones resultaban incómodas para otras escuelas teológicas, que solamente veían un peligro de jansenismo y, por ello, las censuraban. A fin de atajar las polémicas que no cesaban sobre su lectura del pensamiento de San Agustín, los ermitaños centraron sus esfuerzos en labrar una filosofía y una teología escolástica que mostrara la concordancia con Santo Tomás, al tiempo que denunciara los errores de Jansenio y Bayo. Es lo que ya había intentado el erudito Enrique Flórez (1702-1773), agustino y profesor en Alcalá, en una síntesis teológica entre la escuela agustiniana y la tomista²⁹.

Por obligación de la política educativa del Sacro Imperio, tuvo que trazarse asimismo, a mediados del siglo XVIII, un agustinismo abierto a las ideas modernas. Hay que citar las *Dissertationes Philosophicae*³⁰ de Julius F. Gusman (1702-1776), canónigo regular lateranense, que hacía equilibrios entre lo antiguo y lo moderno (al evaluar, por ejemplo, el sistema de Descartes o la cosmología de Copérnico y Tycho), enfatizando –con mayor o menor elegancia– que, al fin y al cabo, San Agustín ya había anticipado muchos hallazgos científicos y filosóficos. En teología escribió un tratado sobre el sistema agustiniano de la divina gracia, la predestinación y la reprobación³¹, que incluía un gran elogio de la escuela de San Víctor, como precedente intelectual de su congregación de los canónigos, y un intento de lectura de San Agustín a partir de la misma, contra pelagianos, semipelagianos, luteranos, calvinistas, bayanistas y jansenistas.

La obra más relevante en teología fue el conjunto de tesis contenidas en el *Tractatus Theologiae Scholasticae Augustiniano-Thomisticae*³², defendidas bajo la presidencia del ermitaño Hermann Joseph a S. Hilario (fl. 1742-1758), lector en el convento de Viena. El premonstratense Ildefonso González de

of the 18th Century on the nature of actual grace”, *Augustiniana*, 8/3 (1958), pp. 356-396, especialmente, pp. 382 y 396.

29 H. Florez, *Theologia Scholastica iuxta principia scholae Augustiniano-Thomisticae*, Matriti, ex typographia Augustiniana Venerabilis patris Fr. Alfonsi ab Orozco, 1738, 5 vols.

30 J. F. Gusman, *Dissertationes Philosophicae, quibus Philosophia Rationalis, et Naturalis, nuper usibus Academicis accommodata ex Magni Patris, et Ecclesiae Doctoris D. Aurelii Augustini [...]*, Graecii, typis Haeredum Widmannstadii, 1755-1761, 5 vols.

31 J. F. Gusman, *Magni Doctoris Gratiae S. Aurelii Augustini Episcopi Hipponensis De Divina Gratia, Praedestinatione, ac reprobatione Systema*, Graecii, sumptibus Josephi Mauricii Lechner, 1770.

32 H. J. a San Hilario (praes.), *Tractatus Theologiae Scholasticae Augustiniano-Thomisticae*, Viennae, ex typographia Kaliwodiana, 1742-1748, 8 vols.

Apodaca (†1779), que profesaba la regla de San Agustín y era catedrático de la Universidad de Salamanca, escribió un tratado, uniendo una vez más la teología de San Agustín con la de Santo Tomás³³, en la línea que, al fin y al cabo, se había cultivado durante tantos años en la Universidad salmantina.

Sin embargo, el agustinismo había sufrido demasiados cambios y se habían despertado excesivos recelos: desde Lutero a Jansenio, la familia agustiniana recibió continuas acusaciones y, para contrarrestarlas, había intentado vanamente ofrecer una vía escolástica sólida. Al final, los ermitaños agustinos se vieron acorralados por las críticas, a las que incluso se sumaron –a mediados del siglo XVIII– los dominicos, sus aliados tradicionales. A partir de 1770, en diversas provincias, renunciaron a la escolástica, y ciertos frailes fueron abogados de las ideas modernas, como tendremos ocasión de ver después.

1.2.2. San Buenaventura

En el Capítulo de 1643 de los capuchinos se produjeron algunas resistencias a seguir con San Buenaventura y Santo Tomás, como se había recalcado en el capítulo de 1608. Al final, se tuvo que transigir con una respuesta ecléctica, en la que el Seráfico y el Angélico compartieran el trono con Escoto, Ramón Llull y los filósofos y teólogos modernos³⁴.

Pese a que el bonaventurismo había tenido una cierta floración hasta 1630, recibió un nuevo impulso a comienzos de este período, con una serie de cursos institucionales de filosofía y teología, pensados para las diversas provincias capuchinas³⁵. La síntesis entre Santo Tomás y San Buenaventura, tan característica de la escolástica capuchina, se renovó a mediados de la centuria en una obra elocuentemente titulada *Bonaventurae Bonaventura et Thomas seu Unica geminaque theologiae summa*³⁶, escrita por Bonaventure de Langres (fl. 1655), de la Provincia de Lyon. Como en casi todos los manuales capuchinos, el bonaventurismo cedía ante el tomismo. Su correligionario Marcel de Riez (1609-1682) escribió una *Summa Seraphica*³⁷, en la

33 I. Gonzalez de Apodaca, *Theologia scholastica ex puris fontibus M. P. N. Augustini et Angelici praeceptoris deprompta*, Salmanticae, ex Officina Eugenii Garcia de Honorato et S. Miguel, 1764-1768, 4 vols.

34 C. Bérubé, “Les Capucins à l’école de saint Bonaventure”, p. 325.

35 Seguimos a C. Majchrzak, *A Brief History of Bonaventurianism*, pp. 62-64.

36 B. Lingonensis, *Bonaventurae Bonaventura et Thomas seu Unica geminaque theologiae summa*, Ludguni, sumptibus Laurentii Anisson, 1655, 3 vols.

37 M. Regiensis, *Summa seraphica in qua S. Bonaventurae, Doctoris Seraphici seraphica theologia per eius in Magistrum sententiarum libros dispersa dilucide est*

cual intentó poner orden a los escritos de San Buenaventura, con la voluntad de no confrontarlo con Santo Tomás ni con Escoto, sino de presentar “a S. Buenaventura en sí mismo, sin violentar su pensamiento³⁸”. En este sentido, su exposición quería ser estrictamente “seráfica”.

La obra más importante que abre este período es *Palladium theologicum*³⁹, del capuchino Gaudenzio Bontempi (1612-1672), una síntesis de toda la teología bonaventuriana en siete tomos, que tenía la ventaja de trabajar muy directamente sobre las fuentes del Doctor Seráfico (por ejemplo, el tercero trataba *De Hexaëmerone, et Anima*), aunque leído *iuxta mentem Thomae*.

De hecho, los capuchinos lograron zafarse un poco de la tutela tomista en la obra de Bartolomeo Barbieri da Castelvetro (1615-1697)⁴⁰, Lector de la Provincia de Bolonia, quien dio a las prensas diversos escritos sobre el Seráfico, entre los que debe destacarse un curso filosófico tripartito (lógica, física, *de anima* y metafísica)⁴¹, y un curso teológico en dos tomos, que abarcaba los comentarios a las *Sentencias*⁴². La obra de Bartolomeo Barbieri representó el cénit del bonaventurismo que, poco a poco, empezó a tener un carácter manifiestamente ecléctico.

Jacint d’Olp (1647-1695), capuchino de la provincia de Cataluña⁴³, publicó –por encargo de la misma– un curso tripartito de filosofía⁴⁴, en el que, en un principio, quería trazar una auténtica filosofía bonaventuriana, apegada

enodata et accurate redacta in Scholae methodum, Massiliae, apud Carolum Brebion et Ioannem Penot, 1669, 2 vols.

38 A. de Corniero, “Capuchinos precursores...”, p. 369.

39 G. Bontempus, *Palladium theologicum, seu tota theologia scholastica [...] ad intimam mentem D. Bonaventurae*, Lugduni, sumptibus Laurenti Arnaud, Petri Borde, Ioan. et Petri Arnaud, 1676, 7 vols.

40 Seguimos a G. Montecchi, “Itinerari editoriali delle opere di padre Bartolomeo Barbieri”, en A. Maggioli – P. Maranesi (eds.), *Bartolomeo Barbieri da Castelvetro (1615-1697): un cappuccino alla scuola di San Bonaventura nell’Emilia del ‘600*, pp. 131-162.

41 B. de Barberiis, *Flores, et fructus philosophici ex Seraphico Paradiso excerpti*, Lugduni, sumptibus Laurenti Arnaud, Petri Borde, Ioan. et Petri Arnaud, 1677, 3 vols.

42 B. de Barberiis, *Cursus theologicus, ad mentem seraphici doctoris S. Bonaventurae*, Lugduni, sumptibus Francisci Comba, 1687, 2 vols.

43 V. Serra de Manresa, *Aportació dels framenors caputxins a la cultura catalana: des de la fundació a la Guerra Civil (1578-1936)*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 2009, pp. 177-178.

44 H. Olpensis, *Cursus philosophicus ad mentem seraphici Doctoris Bonaventurae*, Tomus I, Barcinone, ex Typ. Martini Gelabert, 1691. [Solamente hemos podido manejar el primer tomo].

a los problemas y textos del Doctor Seráfico, aunque luego hizo frecuentes comparaciones con Santo Tomás, Escoto, Suárez, Vázquez...

El eclecticismo siguió con la obra de François Marie Caesens (1665-1713), en religión François-Marie de Bruxelles, autor de un *Cursus theologiae capucino-seraphicae tripartitus*⁴⁵, en el cual quería expresar el sentir corporativo de los capuchinos, uniendo a San Agustín, a San Buenaventura y a Santo Tomás. Llama la atención la exclusión de Escoto, tratado con deferencia, aunque como un autor más entre los muchos que citaba. Los modelos que seguía eran sus correligionarios Bontempi, Barbieri y el ecléctico Gervais de Brisach (1648-1717). Este curso vino a consagrar el eclecticismo de los capuchinos, que, en el siglo XVIII, tan pronto viraron hacia el escotismo como hacia otras tendencias.

En el Capítulo General de los capuchinos de 1747, se intentó prohibir drásticamente la lectura de los autores modernos; mandaron que debía de hacerse de acuerdo con San Buenaventura, Escoto, Santo Tomás y otros Padres de la Iglesia⁴⁶. De todos modos, el protagonismo del Doctor Seráfico se iba apagando y los capuchinos se tomaron la libertad de seguir al autor que prefirieron en cada momento. Incluso algunos, a finales del siglo XVIII, dirigieron su mente únicamente hacia San Agustín⁴⁷.

En definitiva, el bonaaventurismo, como vía escolástica, tras la floración del siglo XVII, y en especial, durante la primera etapa de este período, fue desapareciendo progresivamente. Para Majchrzak⁴⁸ puede hablarse de un “fracaso” del bonaaventurismo seicentesco, pues los autores, en realidad, no fueron auténticamente seguidores de San Buenaventura, sino de Santo Tomás o de Escoto, y más del Aquinate que del Doctor Sutil. Esta sería, sin duda, la causa principal de la decepción, aunque debe subrayarse que la familia franciscana, pese a cierto reconocimiento de San Buenaventura en los diversos Capítulos Generales, se decantó claramente por Escoto. Los conventuales fueron desistiendo de su interés bonaaventuriano a mediados del siglo XVII, y los capuchinos, a finales del mismo, de modo que esta corriente desapareció irremisiblemente a comienzos del siglo XVIII.

45 F. M. Bruxellensis, *Cursus theologiae capucino-seraphicae tripartitus secundum inconcussa, tutissimaque dogmata sanctorum Augustini, Bonaventurae ac Thomae breviter collectus et compendio traditus*, Gandavi, typis Haeredum Maximiliani Graet ad signum Angeli, 1698-1701, 3 vols.

46 B. ab Amsterdam, “Sanctus Bonaventura ‘magister’ proprius...”, p. 87.

47 C. Cargnoni, “Cultura bonaaventuriana nei Cappuccini tra ‘500 e ‘600”, pp. 120-121.

48 C. Majchrzak, *A Brief History of Bonaventurianism*, p. 65.

1.2.3. John Baconthorp

Los carmelitas de la antigua observancia decidieron que su correligionario John Baconthorp (c. 1290 - 1347) fuera el Doctor de la Orden. Para ello, hicieron publicar, ya como incunables, sus comentarios a las *Sentencias*, que recibieron diversas impresiones hasta 1618. Los Capítulos Generales del siglo XVI, y en particular el de 1548, preceptuaban que en Italia se leyera a Baconthorp y, fuera de ella, a Miguel de Bolonia (1320-1400) y a otros doctores de la Orden. En las Constituciones de 1586 se hacía referencia a estos dos doctores y también a Thomas Netter (llamado Waldensis, 1375-1430). Progresivamente y, sobre todo, para reivindicar sus diferencias con los carmelitas descalzos, que se habían convertido en paladines del tomismo, Baconthorp se fue afianzando como el Doctor por excelencia de los calzados, y hallamos una floración de las doctrinas baconeas durante todo el período.

Baconthorp, llamado también Doctor Resolutus, conocido asimismo como el *Princeps Averroistarum*, fue un buen estudioso e intérprete de las doctrinas de Averroes, si bien sus ideas diferían en muchos puntos. Para Nilo de S. Brocardo⁴⁹, Baconthorp fue, sobre todo, un crítico de la escolástica decadente de su tiempo: a fuer de agudo metafísico, fue también un buen teólogo, que pensó sutilmente, aunque sin seguir al Doctor Sutil ni al Angélico, el problema de la distinción (entre *esse in essentia* y *esse in essendo*), y lo quiso resolver con la *distinctio realis gradualis*. Para Pérez Goyena⁵⁰, siguiendo a los baconistas del período que estudiamos, especialmente del P. Blanco, al que luego nos referiremos, habría siete notas características en el pensamiento del maestro: 1) entre los atributos divinos había distinción *ex natura rei*, aunque en el ser cognoscible y representable; 2) la inmensidad de Dios era su exigencia a existir en todo espacio, connotando el modo de presencia de la criatura y no operación suya alguna; 3) Dios estaba en las cosas por contacto físico y no por la operación, si no era *a posteriori*; 4) solo el entendimiento del bienaventurado concurría *de facto* a la visión beatífica, de modo que la lumbré de la gloria no se requería de parte de la potencia, sino de parte del objeto excitante; 5) la visión de Dios expresaba acción y pasión, aunque solo como

49 N. di S. Brocardo, "Il profilo storico di Giovanni Baconthorp", *Ephemerides carmeliticae*, 2 (1948), pp. 431-543. Seguimos los clásicos estudios de G. Wessels, "P. Joannes de Bachone O.C. et eius Schola", *AOC*, 3 (1914), pp. 84-90, 109-115; B. Xiberta, "De Institutis Ordinis Carmelitarum quae ad doctrinas philosophorum et theologorum sequendas pertinent", *AOC*, 5 (1929), pp. 337-379.

50 A. Pérez Goyena, "La escuela baconiana en la Teología española", *EE*, 2 (1923), pp. 351-372, en especial p. 352.

acción daba la bienaventuranza; 6) resultaba posible una sustancia creada a quien fuese connatural la visión de Dios; y 7) la teología de los bienaventurados y viadores era de la misma especie en cuanto al objeto formal y material. Hay que añadir, en temas mariológicos, que Baconthorp fue un gran defensor de la Inmaculada Concepción.

Desde 1667 hallamos un despliegue de los manuales *iuxta mentem Bachonis*. El primer curso filosófico que conocemos fue obra del turinés Hieronymus Aymus (fl. 1667-1669), que había enseñado en Roma y Nápoles. Tenía las consabidas tres partes (lógica, física y metafísica⁵¹) y estaba elaborado a partir del comentario a las *Sentencias*, de modo que resultaba algo superficial, puesto que, en realidad, no se tenía noticia de las posturas de Baconthorp sobre muchos temas filosóficos. Sin embargo, esta síntesis estaba pensada como curso oficial de la Orden.

El curso teológico más importante es el que escribió Giuseppe Zagaglia (†1711), definidor de la Congregación de Mantua, compuesto de seis tomos⁵², al que se le añadieron después dos volúmenes suplementarios⁵³ (uno, sobre la voluntad humana; y otro, sobre las virtudes teologales). Esta obra quería construir la tradición interpretativa de la Orden, que tenía en cuenta la obra de otros carmelitas, seguidores del tomismo, como Juan Bautista de Lezana, e hizo gala de una profusa erudición.

En España, dos carmelitas escribieron sendos cursos completos de filosofía y teología. Por un lado, Dionisio Blasco (1610-1683), catedrático en la Universidad de Huesca, dio a las prensas un curso filosófico en dos volúmenes⁵⁴ (el primero, trataba de lógica y metafísica; el segundo, de física) y luego una síntesis de la teología en un volumen⁵⁵. Era un intento de dar voz a Baconthorp de

51 H. Aymus, *Io. Bachonis Angli doctoris resoluti ordinis Carmelitarum philosophia. Ex scripto eiusdem doctoris super quatuor libros sententiarum collecta, in ordinem digesta, et explicata*, Augustae Taurinorum, typis Bartholomaei Zapatae, 1667-1669, 3 vols.

52 J. Zagalea, *Cursus theologicus de Deo secundum mentem et germanam doctrinam Ioannis Baconi, Carmelitae Anglici, Doctoris Resoluti*, Ferrariae, ex typographia Iulii Bulzoni Lili, 1671.

53 *Supplementi ad cursum theologicum patris magistro Joseph Zagaleae de Ferraria*, Parmae, ex typographia Joseph Rosati, 1706 (Vol. 1) – Ferrariae, typis Bernardini Pomatelli impressoris episcopalis, 1725 (Vol. 2.).

54 D. Blasco, *Cursus philosophicus iuxta gravissimam, et reconditam Ioannis Baconii, doctoris resoluti [...] doctrinam*, Caesar-Augustae, apud Ioannem de Ybar, 1672-1676, 2 vols.

55 D. Blasco, *Theologiae scholasticae Bachoneae suscitatus amnis et restitutus*,

forma unitaria. Por otro lado, hallamos la obra de Eliseo García (1652-1719), catedrático de la Universidad de Valencia, cuyo curso filosófico⁵⁶ tenía una estructura muy similar a la de Blasco, con quien mostraba explícitamente su deuda; el teológico se orientaba hacia la resolución de casos de conciencia, de acuerdo con los comentarios a Baconthorp al IV Libro de las *Sentencias*⁵⁷. Sin duda, el de García es el más completo y fiel a las ideas del carmelita inglés, al intentar expresar sin tapujos sus opiniones y al manifestar sus discordancias con otros autores, especialmente con Santo Tomás⁵⁸, con insistencia en las doctrinas baconeas, como, por ejemplo, la *distinctio realis gradualis*.

En Europa Central, lejos de explicar y vindicar con rotundidad las opiniones de Baconthorp, se intentó una concordancia con el Aquinate. Así puede verse en la obra de Hendrik van Sint-Ignatius⁵⁹ (†1720), catedrático en la Universidad de Douai, de quien solo conocemos el primer tomo, dedicado al *De Deo uno et trino*. Décadas después, hallamos la obra de Hilarius ab Omnibus Sanctis (fl. 1715)⁶⁰, Regente del Convento de Praga, que en realidad hizo una síntesis de la teología del Angélico, concordada con Baconthorp.

La escolástica baconea se prolongó hasta finales del siglo XVIII con diversos textos. Vamos a concentrarnos en algunos de los más representativos. Por ejemplo, en 1723 se imprimieron las tesis teológicas defendidas por la Provincia benaventana de los carmelitas⁶¹, en las cuales se fijaban no solo los

purioris aquae sacrae sophiae, perpetuo erumpentis e fonte Montis-Carmeli, Lugduni, sumpt. Ioannis Maffre, 1680.

56 E. García, *Cursus philosophicus, juxta mentem Joannis Baconii*, Romae, novis Typis Georgii Plachi, 1701-1704, 2 vols.

57 E. García, *Quaestiones Theologicae Morales juxta Sacros Canones, Summorum Pontificum, ac Conciliorum, Tridentine potissimè Decreta Scholastica methodo ordinata in quartum Sententiarum librum Joannis Baconii*, Romae, typis Georgii Plachi, 1710, 2 vols.

58 B. Jansen, “Die distinctio formalis bei den Serviten und Karmeliten des 17. Jahrhunderts”, *ZkTh*, 61/4 (1937), pp. 595-601, especialmente pp. 599-600.

59 H. a S. Ignatio, *Theologia veterum fundamentalis, speculativa et moralis ad mentem resoluti doctoris Ioannis De Bachone carmeliticae scholae principis, adjuncto ei lumine angelici solis divi Thomae Aquinatis*, Leodii, apud Guilieum Henricum Streel, 1677.

60 H. ab Omnibus Sanctis, *Universa Theologia Scholastica iuxta ordinem et mentem D. Thomae Aquinatis [...] in compendium redacta; cum adiuncta ubique mente [...] Joannis de Bachone, Carmelitae Anglici*, Noribergae, sumptibus Johannis Christophori Lochneri, 1715.

61 *Theses theologicae speculativae, ac polemicae juxta mentem resoluti Joannis Baconii scholae Carmeliticae principis, quas provincia Terrae Laboris prò comitiis provincialibus Beneventi congregata*, Beneventi, ex Typographia Archiepiscopali, 1725.

puntos polémicos, sino las ideas teológicas centrales, a partir de las preocupaciones del momento (*De locis theologicis*, los atributos de Dios, la Trinidad, la gracia, los actos humanos...).

El tratadista filosófico más importante de mediados del siglo XVIII seguramente fue Manuel Ignacio Coutinho (fl. 1734-1750), profesor de la Universidad de Coímbra y autor de un *Compendium philosophico-theologicum*⁶², en el que estudiaba las distinciones y comparaba las soluciones en Escoto y en Baconthorp, así como también de un *Ars syllogistica*⁶³, un manual de lógica baconea. El rasgo característico de Coutinho es su rígida defensa del Doctor Resolutus y su impugnación tanto de los demás autores escolásticos como de los novatores⁶⁴.

Debe añadirse, en filosofía, un curso de Artes de Ignacio Ponce Bacca (fl. 1748), catedrático en la Universidad de Salamanca, que comprendía cinco tomos⁶⁵, en el cual dialogaba muy especialmente con los jesuitas (los Conimbricenses, Hurtado de Mendoza...); y en teología, al P. Diego de Castilla (fl. 1731-1758), autor de un detallado comentario a la teología baconea⁶⁶, que demostraba una amplia erudición y quería fijar las doctrinas de la escuela, apoyándose en Zagaglia y los demás comentaristas.

La última gran síntesis es el *Enchiridion Theologicum Scholastico-Dogmaticum iuxta mentem Ioannis de Baccone*, elaborado por Pietro Andrea Gauggi (1714-1776), por encargo del General de la Orden. Al principio de esta obra comparecía todo el elenco de los carmelitas más afamados, muchos de

62 E. I. Coutinho, *Compendium philosophico-theologicum pro diverso, et eodem ad tyrones Baconistas utilissimum juxta scripta doctoris resoluti Joannis Baconii*, Ulyssipone Orientali, ex Typographia Augustiniana, 1734.

63 E. I. Coutinho, *Ars syllogistica, sive Commentaria in libros Aristotelis [...], tyronibus baconistis necessaria et perutilis*, Ulussipone Occidentali, apud Haeredes Antonii Pedrozo Galram, 1739.

64 Un buen complemento para entender su pensamiento es un tratado manuscrito de ontología, que sigue sus directrices. Véase J. F. Falà, "A 'ontologia' de um mestre carmelita conimbricense do século XVIII", *RFC*, 49 (2016), pp. 173-252.

65 Solamente hemos llegado a consultar los dos primeros (sobre súmulas y lógica). El primero es I. Ponce Bacca, *Incipit artium cursus, et primo, quas sumulas dicunt, institutiones ex Aristotelicis libris de promptae, iuxta mentem N. Resoluti doctoris, et ad formam isagogicam redactae*, Matriti, ex Typographia Mercurii, 1748.

66 D. de Castilla, *Speculum theologiae Baconicae et commentaria quodlibetica in libros sententiarum Joannis Baconii carmelitae anglici*, Cordubae, ad Sacras Aedes Monialium Cisterciensium – Hispali, ex Regali Typographia D. Didaci Lopez de Haro, 1731-1758, 6 vols.

los cuales hemos citado antes, que Gauggi afirmaba seguir y citar. Los ocho volúmenes representaron un compendio final de la teología baconeana⁶⁷, en un momento en el que ya la escolástica estaba en franca decadencia, que se consumaría pocos años después.

1.2.4. San Anselmo

Así como las escuelas que hemos visto en los epígrafes precedentes tenían unas raíces que se remontaban a siglos anteriores, la “anselmiana” fue resucitada de una forma mucho más artificial. Su vuelta hacia San Anselmo solo obedecía al interés de fundar una “escuela” propia. La antiquísima y venerable Orden de San Benito no podía ser menos que todas las órdenes y congregaciones fundadas mucho después y tenía que gozar también de una vía escolástica particular.

Hay que pensar que, hasta el siglo XVI, los benedictinos seguían mayoritariamente con la teología monástica propia de su orden. Solo en el marco de la renovación de la escolástica, los hijos de San Benito se decidieron a estudiar a Santo Tomás. El interés por San Anselmo fue una reivindicación de ciertos benedictinos españoles, que, poco a poco, lo tomaron como Doctor de la Congregación de Valladolid⁶⁸. En particular, debe reseñarse el empeño de Andrés de la Moneda (1623-1687), General de dicha Congregación, quien publicó un curso filosófico en el que muy tímidamente intentaba acercarse a San Anselmo desde Santo Tomás⁶⁹. En esta obra, pese a que en la portada figurase una imagen de San Anselmo, no se vindicaba directamente al Abad de Bec. En cambio, en el curso teológico se decía “*ex doctrina utriusque Magistri D. Anselmi, ac D. Thomae enucleatus*” y la presencia de San Anselmo era muy superior, e incluso prevalecía su criterio frente al del Aquinate, aunque de forma muy elegante y moderada, como, por ejemplo, al admitir la Inmaculada Concepción⁷⁰.

67 P. A. Gauggi (ed.), *Enchiridion Theologicum Scholastico-Dogmaticum iuxta mentem Ioannis de Baccone*, Romae, ex typographia Hermatheniana, 1764-1767, 8 vols.

68 A. Pérez Goyena, “Controversias teológicas de los padres benedictinos de la Obervancia”, *RyF*, 49 (1917), pp. 308-317, especialmente, pp. 312-316.

69 A. de la Moneda, *Cursus utriusque philosophiae tam rationalis quam naturalis*, Burgos, por Miguel de Azpilcueta, 1660-1661, 4 vols.

70 A. de la Moneda, *Cursus utriusque theologiae, tam scholasticae, quam moralis*, Lugduni, sumptibus Laurenti Arnaud, [et] Petri Borde, 1672 (Vol. 1) – Matriti, in Officina Melchioris Alvarez, 1681 (Vol. 2). Las referencias a la Inmaculada están en el Vol. 1, p. 358, y en el Vol. 2, p. 63.

Con todo, este movimiento hubiera tenido un carácter marginal, si no fuera por la querencia del cardenal benedictino José Sáenz de Aguirre (1630-1699), catedrático de la Universidad de Salamanca, quien aprovechó su capelo y sus contactos para dar fisonomía intelectual a este movimiento filosófico-teológico. Su iniciativa de promoción de las doctrinas de San Anselmo tuvo dos frentes: por un lado, el establecimiento de la enseñanza de las doctrinas anselmianas en toda la Congregación de Cassino, sancionada en el Capítulo de 1687, y por otro, la creación de tres cátedras en la Universidad de Salamanca⁷¹.

La interpretación anselmiana de Sáenz de Aguirre era, sin embargo, muy particular, puesto que quería concordar a San Anselmo con Santo Tomás y también con San Agustín. En la imagen que precedía a la edición romana de su *Theologia S. Anselmi*⁷² se hallaba en el centro el Obispo de Hipona, en un pedestal, flanqueado por San Anselmo y el Aquinate. Todo el comentario teológico versaba sobre el *Monologion*: el primer tomo trataba sobre Dios y las perfecciones divinas; el segundo, sobre la Trinidad; y el tercero, acerca de la naturaleza pura y caída (*de natura hominis pura et lapsa*).

En 1687, se fundó en Roma el Colegio de San Anselmo, destinado a la formación de los escolares de la Orden siguiendo las directrices de su Doctor⁷³. Tal vez el documento más importante para conocer la orientación del Colegio de San Anselmo son las mil ochenta tesis filosófico-teológicas que presentó Celestino Lorefice bajo la presidencia de Nicola Maria Tedeschi (1670-1741), uno de los primeros maestros del Colegio. Estas tesis, mayoritariamente extraídas del *Monologion* y del *Proslogion*, aunque también de otras obras, eran un recorrido desde la lógica hasta los sacramentos, en una interpretación que quería ser acorde con pensamiento anselmiano, empezando desde el problema de los universales. Por ejemplo, trató la doctrina de que solo Cristo, verdaderamente hombre y verdaderamente Dios, podía hacer la expiación de la ofensa a Dios desde la Caída (a través de la explicación de la obra *Cur Deus homo*). En la demostración de la existencia de Dios, puso en primer lugar la

71 N. Prado García, *Cardenal Aguirre (1630-1699). De la celda a la púrpura*, Madrid, FUE, 2004, especialmente, cap. 16.

72 J. Saenz de Aguirre, *S. Anselmi archiepiscopi cantuariensis, primatis angliae, ordinis S. Benedicti, [...] Theologia, commentariis et disputationibus, tum dogmaticis, tum scholasticis illustrata*, Romae, ex Typographia Dominici Antonii Herculii, 1688-1690, 3 vols.

73 Seguimos a T. Leccisotti, "Il Collegio S. Anselmo dalla fondazione alla prima interruzione (1687-1810)", *Benedictina*, 3 (1949), pp. 1-53.

fundamentación *a priori* y luego indicó que también eran válidos los tres argumentos *a posteriori*⁷⁴, haciendo una síntesis de las diferentes obras anselmianas. En algunos casos, se forzaba bastante más el pensamiento anselmiano, al hacerlo discutir con tomistas, escotistas y jesuitas. Así como Aguirre y buena parte de los benedictinos españoles eran fervientemente inmaculistas, aprovechando la defensa inmaculista del Abad de Bec, quisieron hacer de “*nostro Anselmo tanquam Marianaë Conceptionis Immaculatae Primo Assertore, ac Festivitatis ejusdem Institutore*”⁷⁵. En todo caso, el inmaculismo fue un rasgo general de toda la escuela “anselmiana”.

El cardenal Aguirre, como hemos anunciado antes, creyó que la mejor manera de dar publicidad a la escuela sería a través de la fundación de sendas cátedras (Prima y Vísperas) de Teología para los benedictinos en la Universidad de Salamanca, las cuales funcionarían como un excelente escaparate de la novedosa doctrina. El cardenal tuvo que emplearse a fondo para lograr que las cátedras fueran una realidad, pues se suscitó una notable oposición. Una vez erigidas, en 1692, escogió con esmero a sus dos primeros titulares y consiguió también que se instaurase una cátedra de San Anselmo, a la que los benedictinos no podrían presentarse⁷⁶. El primer catedrático de Prima fue su correligionario Juan Bautista Lardito (1660-1723), autor de una influyente síntesis de la teología anselmiana, concordada con Santo Tomás⁷⁷, que marcó la orientación de esta vía escolástica, tanto en Salamanca como en el resto de la Congregación de Valladolid⁷⁸.

Asimismo, en la Universidad de Irache y en los colegios de la Congregación vallisoletana, se siguió la vía anselmiana, establecida en consonancia con el pensamiento del Aquinate. Se logró también que, a partir de 1743, se creara una cátedra de San Anselmo en la Universidad de Valladolid. Hubo diversas exposiciones del pensamiento anselmiano: unas, más apegadas directamente a su obra, y otras, de síntesis con Santo Tomás, San Agustín, o solamente de confrontación con el Aquinate, o con los Santos Padres.

Tal vez la mejor síntesis tomístico-anselmiana publicada en la segunda

74 N. M. Tedeschi (praes.), *Scholae Divi Anselmi doctrina. Sive Mille, et octoginta theses*, Romae, apud Joseph de Martiis, typis Jo. Francisci Chracas, 1705, II, pp. 5-6.

75 *Ibidem*, II, p. 104.

76 G. Colombás, “Historia de la fundación de tres cátedras de teología en la Universidad de Salamanca (1692)”, *HS*, 13 (1960), pp. 305-394.

77 A. Pérez Goyena, “Las escuelas teológicas españolas”, p. 230.

78 I. B. Lardito, *S. Anselmi archiepiscopi Cantuariensis [...] scholiis et commentariis illustratus*, Salamanticae, ex Officina Mariae Estevez, 1699-1703, 3 vols.

mitad del siglo XVIII sea la Miguel de Herce y Marín (1680-1757), catedrático en Salamanca, defensor aguerrido de la Inmaculada, que intentó aproximar a los dos maestros medievales, con una vindicación vehemente de las tesis anselmianas más características (como “*Deum esse potest evidenter demonstrari per naturalem rationem*”⁷⁹). Asimismo, una lectura de San Anselmo desde las raíces de la Patrística –completando la obra del cardenal Aguirre– la llevó a cabo el monje portugués Josephus ab Expectatione (fl. 1765), quien –en un solo tomo– hizo una síntesis de la teología anselmiana de la gracia, confrontando especialmente al Abad de Bec con San Gregorio Nacianceno, San Basilio y San Agustín, en debate crítico con Molina, Suárez..., e insistió una vez más en la defensa de la Inmaculada⁸⁰.

Ya fuera de este período, debe destacarse la obra de Ildelfonso Olivares (1718-1792), catedrático de la Universidad de Irache⁸¹, que dio a las prensas un auténtico tratado de teología anselmiana, en la cual, a partir sobre todo del *Monologion* y del *Proslogion*, intentó mostrar que San Anselmo había tocado todos los grandes temas de la teología⁸². En el primer tomo hizo un comentario exegético a los dos obras antes indicadas y al *Liber apologeticus contra Gaunilonem*. En el segundo tomo, antes de la exégesis de diversos libros anselmianos sobre la Trinidad, la procesión del Espíritu Santo o la Verdad, dispuso de forma sistemática las cuestiones teológicas, siguiendo el modelo de la *Summa* de Santo Tomás, de forma que se viera claramente que San Anselmo tenía una teología completa. El tercer tomo era un análisis de las obras restantes, comenzando con *De casu diaboli*, en la que se estudiaba el problema del mal, siguiendo con una meditación sobre la redención humana, la concepción virginal y el pecado original, así como acerca del libre albedrío. En apéndice se publicaba el diálogo *De Grammatico*⁸³.

79 M. de Herce, *Tractatus theologici juxta miram par. Anselmi et D. Thom. doctrinam*, Matriti, apud Joachim Ibarra typographum, 1759? – ex Officina Emmanuelis Martin, 1760, 3 vols. La cita está en el Vol. 1, p. 10.

80 J. ab Expectatione, *Systema theologicum ad mentem S. Anselmi*, Conimbricæ, ex Architypographia Academico-Regia, 1765. La referencia a la Inmaculada está en las pp. 452-453.

81 E. Zaragoza Pascual, “Abadologio del Monasterio de San Vicente de Salamanca (Siglos XIII-XIX)”, *Salmanticensis*, 59/2 (2012), pp. 366-367.

82 I. Olivares, *Commentarii in universos Sancti doct. Anselmi*, Vallis-Oleti, in Typographia Thomae Santander, 1776-1779, Vols. 1-2.

83 I. Olivares, *Commentarii in universos S. Doctoris Anselmi*, Salmanticae, in typographia Andreae Garcia Rico, 1785, Vol. 3.

La escuela anselmiana floreció sobre todo en Italia, España y Portugal. Nunca llegó a ser un movimiento totalmente autónomo, sino que estuvo in-feudado a la escolástica tomista y al pensamiento de San Agustín, con rasgos propios como el realismo epistemológico extremo, la demostración *a priori* de la existencia de Dios, la doctrina de la restitución del pecado por Cristo o el inmaculismo. Cimentada en el poder de la Orden de San Benito, la vía de San Anselmo aún aguantó hasta principios del siglo XIX, cuando desapareció al compás de las reformas liberales.

1.2.5. Enrique de Gante

En los epígrafes anteriores hemos visto la recuperación que hicieron diversas órdenes religiosas de un “Doctor” de las mismas. Veremos ahora el caso de dos que no tenían “Doctor” y lo tuvieron que crear: los servitas y los trinitarios. Para ello volvieron su vista hacia Enrique de Gante, un presbítero secular y maestro en París, llamado Doctor Solemnis, que tenía doctrinas de carácter ecléctico, enraizadas en el agustinismo (o, mejor dicho, en el neoplatonismo), con posturas polémicas, como el rechazo de la distinción real entre la esencia y la existencia, o la comprensión del cuerpo como parte de la sustancia del alma. No fue un autor tan claro en su exposición como otros de sus contemporáneos y sus doctrinas a menudo fueron (y siguen siendo) de interpretación harto discutida⁸⁴.

Aquí nos interesa reseñar que la Orden de los Siervos de María, que hasta comienzos del siglo XVII había seguido –a su manera– a Escoto, desde el Capítulo General de 1609 quiso adoptar a Enrique de Gante como su Doctor, afirmando que había sido servita. Para ello, tomaron la edición que había hecho Vitale Zuccoli, un monje camaldulense, en 1608, de las *Quodlibetales* de “*M. Henrici a Gandavo Doctoris acutissimi et celeberrimi Arch. tornacensis*”, e hicieron una nueva cubierta en la que se podía leer: “*M. Henrici Goethals a Gandavo Doctoris Solemnis, Socii Sorbonici, Ordinis Servorum B. M. V. et Archid. Tornacensis*”⁸⁵. Se agregaba un “saludo a los lectores” del servita Arcangelo Piccioni (fl. 1581-1613), en el que proclamaba impúdica-

84 P. Porro, “An Historiographical Image of Henry of Ghent”, en W. Vanhamel (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, Leuven, LUP, 1996, pp. 473-503, especialmente pp. 374-375.

85 M. V. Zuccolius (ed.), *M. Henrici Goethals [...] Aurea quodlibeta*, Venetiis, apud Iacobus de Franciscis, 1613.

mente que “*dictus Magister Henricus fuit Frater Ordinis nostri Servorum*” y una biografía en la que contaba su vida como servita.

Con todo, no bastaba con este movimiento oportunista, sino que los servitas se pusieron a estudiar su obra, a editarla, e incluso uno de ellos, Enrico Antonio Borghi (1574-1630), profesor de la Universidad de Pavía, que había recibido el encargo del Capítulo General de escribir una síntesis de la filosofía y la teología de Enrique de Gante para los jóvenes estudiantes de la Orden, dio a las prensas unas *Paradoxa theologica et philosophica*⁸⁶. Esta obra era la primera piedra de la escolástica servita *iuxta mentem Henrici*⁸⁷, a quien confrontaba tanto con sus coetáneos como con los escolásticos del momento, con una abundantísima presencia de jesuitas, como Suárez o Vázquez, y de maestros salmantinos, como Vitoria, Soto, Báñez, Zumel...

En las décadas siguientes, más allá de la publicación de la *Summa*⁸⁸ de Enrique en la edición de Girolamo Scarpari (c. †1650), debe señalarse la aparición, en 1641, del primer volumen de unas *Summae philosophicae ad mentem Henrici Gandauensis*⁸⁹ de Michelangelo Gosi (†1647), que versaban sobre lógica.

Sin embargo, la época de mayor difusión cae ya dentro de nuestro período, con la erección, en 1666, del *Collegium Gandavense* en Roma, para la promoción y enseñanza de las doctrinas de Enrique de Gante. Se han conservado numerosas tesis filosóficas y teológicas *ad mentem Doctoris Solemnis*. Unas de las primeras fueron las que defendió Callisto Lodigeri (1643-1710), bajo la presidencia de Georgio Sotgia (1632-1701), que había sido catedrático de Santo Tomás en la Universidad de Pisa y a la sazón lo era en la cátedra de Enrique de Gante del Colegio Gandavense de San Marcelo de Roma⁹⁰.

Se pueden consultar algunos cursos manuscritos e impresos del *Collegium Gandavense*. Tenemos que hacer mención a *Philosophica tripartitio doctri-*

86 H. A. Burgus (ed.), *Henrici Gandauensis [...] Paradoxa theologica et philosophica*, Bononiae, apud Clementem Ferronium, 1627.

87 Acerca de esta obra, B. Jansen, “Die distinctio formalis bei den Serviten und Karmeliten des 17. Jahrhunderts”, pp. 595-596.

88 H. Scarparius (ed.), *Magistri Henrici Goethals a Gandavo ordinis Servorum [...] Summa in tres partes praecipuas digesta*, Ferrariae, apud Franciscum Succium, 1642-1646, 3 vols.

89 M. A. Gosius, *Summae philosophicae ad mentem Henrici Gandauensis*, Vol. 1, Romae, ex Typographia Haeredum Francisci Corbelletti, 1641.

90 G. Soggia (Praes.), *Assertiones ex universa theologia [...] ad mentem doctoris solemnus Henrici Gandauensis*, Roma, ex typographia Ignatii de Lazaris, 1669.

narum et rationum claritate et methodo, preparada por el servita mantuano Angelo Maria Ventura (fl. 1701-1720), publicada en Bolonia en tres tomos, en 1701, que contenía un tratado sobre física (erróneamente) atribuido a Enrique de Gante⁹¹. Ventura, que fue General de la Orden, buscando el espíritu de la escuela, se refería a los “*henricistae*”⁹², que eran básicamente los autores que hemos reseñado en los párrafos anteriores. La última gran obra de filosofía servita *ad mentem Doctoris Solemnis* la escribió el milanés Benedetto Angelo Canali (†1745). Se trata de un curso, cuyo subtítulo rezaba: “...*recentiorum, praesertim Cartesii, aliorumque Athomistarum placitis rejectis, Aristotelicum Systema jam pene labens restituitur*”⁹³. Sin embargo, en la mayoría de puntos, Canali expuso sin rubor buena parte de la física moderna (Copérnico, Galileo, Tycho...), con láminas ilustrativas e incluso hizo concesiones a Descartes. Enrique de Gante, disimuladamente, se había transformado en un *novator*.

Aunque el *Collegium Gandavense* durara hasta 1870, puede decirse que ya a principios del siglo XVIII fue desapareciendo la escuela de los *henricistae*, de modo que apenas quedan algunos manuscritos de la primera mitad de la centuria⁹⁴. Las transformaciones intelectuales y la crisis de la escolástica hicieron mella en una Orden que necesitaba ya de demasiados equilibrios para sostener la escuela de Enrique de Gante, algo que –a mediados del siglo XVIII– ya *non era vero, ne ben trovato*.

Más artificial aún fue la recuperación del Doctor Solemne por parte de los trinitarios. Al parecer, fue una ocurrencia que fue tomando forma a mediados del siglo XVII y que finalmente llevó al andaluz Francisco Antonio Zambrana Dávalos (fl. 1676-1695) a escribir *Commentariorum in prologum Sententiarum Magistri Fr. Henrici Gandavensis, Ordinis Sanctissimae Trinitatis*, publicado en Nápoles en 1695⁹⁵. En algunas obras de los trinitarios del siglo

91 L. Bellemare, “Authenticité de deux commentaires sur la Physique attribués à Henri de Gand”, *Revue Philosophique de Louvain*, 63 (1965), pp. 545-571. [No hemos podido acceder a la obra de Ventura].

92 B. Jansen, “Die distinctio formalis bei den Serviten und Karmeliten des 17. Jahrhunderts”, p. 596.

93 B. A. Canali, *Cursus philosophicus ad mentem doctoris solemnis Henrici De Gandavo ordinis servorum B.M.V. digestus*, Parmae, typis Pauli Montii, 1715.

94 D. M. Montagna, “I Servi ed Enrico di Gand (†1293): inchiesta sui manoscritti”, *Studi storici dell’Ordine dei Servi di Maria*, 32 (1982), pp. 197-204.

95 J. Schmutz, “Les paradoxes métaphysiques d’Henri de Gand durant la seconde scolastique”, *Medioevo*, 24 (1998), pp. 89-149, especialmente pp. 129-130. [No hemos logrado consultar la obra de Zambrana Dávalos].

XVIII, aún se le denomina “*Noster Henricus*”, e incluso en un libro de necrologías de grandes trinitarios se indicó que “*obiit Pater Henricus Gandaven-sis, inter primos trinitarios pietate sua, et eruditione celeberrimus*”⁹⁶. Por fortuna, la repentina fiebre egidiana de los trinitarios no pasó a mayores y progresivamente fue decayendo su interés en el Doctor Solemne.

1.2.6. Ramón Llull

La enseñanza escolástica de Llull continuó solamente en Mallorca. El Estudio General de la isla siguió funcionando, aunque sin rango universitario, hasta 1692, cuando adquirió los privilegios reales y pontificios, y pudo enseñar filosofía y teología luliana, y graduar a quienes hubieran cursado esa vía⁹⁷. Al final, se erigieron siete cátedras lulianas: tres de filosofía y cuatro de teología, que permitían a los escolares estudiar únicamente las doctrinas de Llull, siguiendo un método escolástico que refundía las doctrinas filosóficas lulianas en el aristotelismo, y la teología en las de Pedro Lombardo o Escoto. Buena parte de las órdenes presentes en Mallorca (cistercienses, agustinos, mínimos, mercedarios, trinitarios...) participaron de la enseñanza del lulismo, que se prolongó hasta 1830.

El Capítulo General de los Observantes, celebrado en Roma en 1688, concedió formalmente a la Provincia de Mallorca una cátedra para la enseñanza del lulismo. También los capuchinos inauguraron una cátedra luliana para sus estudiantes en Palma. De este modo, se siguió cultivando el escoto-lulismo, tanto en los conventos franciscanos como en el seno de la Universidad, a la que aportaron numerosos catedráticos que enseñaron la escolástica luliana.

En Maguncia, el sacerdote secular Ivo Salzinger (1669-1728) creó una escuela para la enseñanza del lulismo y para la publicación de las obras de Llull⁹⁸. En ese contexto, algunos franciscanos y jesuitas del Sacro Imperio

96 I. a Sancto Antonio, *Necrologium religiosorum, et monialium pietate, aut scientia, vel alia praerogativa insignium, Ordinis Sanctissimae Trinitatis Redemptionis Captivorum Martyrologice accomodatum*, Aquis-Sextiis, typis Joannis Adibert, 1707, p. 158. Y se remarcaba a continuación de la cita transcrita arriba que “*immerito itaque tantum virum Patrie Servitae sibi vindicarunt, qui in Trinitario ordine insudaverat, et in nostro Hondiscotano Belgii Conventu voverat*”.

97 R. Ramis Barceló, “Las cátedras lulianas de la Universidad de Mallorca (1692-1824)”, *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul-liana*, 70 (2014), pp. 185-205.

98 F. Domínguez Reboiras, “Raimundus Lullus in der Martinus-Bibliothek. Ivo Salzinger und sein Vermächtnis”, en H. Hinkel (ed.), *Bibliotheca S. Martini Moguntina. Alte Bücher - Neue Funde*, Mainz-Würzburg, Bistum Mainz & Echter Verlag, 2012, pp. 165-191.

intentaron utilizar a Lull para renovar la escolástica. El *Cursus theologiae scholasticae per principia Lulliana*⁹⁹, escrito por Sebastian Krenzer (1706 - ca. 1765), supuso un ataque a las grandes escuelas y fue condenado. Pese al debate que generaron, hay que señalar que tanto las doctrinas lulianas como las escolásticas se sumieron pronto en una profunda crisis.

1.3. Las cátedras *pro auctore* y *pro religione*

Las órdenes, como hemos visto, quisieron establecer, en un primer momento, una escuela propia para la formación de sus respectivos religiosos, si bien pronto aspiraron a enseñar sus vías escolares en los colegios y universidades seculares. Para ello, sobre todo en la Monarquía Hispánica, solicitaron fundar cátedras *pro auctore* y *pro religione*. Es un rasgo propio de este período el surgimiento de cátedras, pensadas para los religiosos, los cuales, en vez de leer en sus conventos y colegios, pudieran enseñar públicamente su vía escolástica en las universidades o en otros centros abiertos a un público algo más amplio que el coristado de su orden.

Esas cátedras, aunque surgieron en diferentes latitudes, fueron muy características de la reacción antitomista de buena parte de las órdenes religiosas, cansadas de la abrumadora primacía del tomismo que, desde Salamanca, se irradiaba hacia toda la Monarquía Hispánica. De este modo, en vez de que solamente hubiera tomismo (y, en su caso, escotismo o nominalismo), existiría también la posibilidad de que se enseñaran las nuevas vías. Algunas órdenes (capuchinos, servitas...) no tuvieron pretensión de enseñar sus doctrinas en la universidad, mientras que otras, como los jesuitas, carmelitas o los benedictinos quisieron cátedras para enseñar a su Doctor. Es lo que se denominan cátedras *pro auctore* (Suárez, Baconthorp, San Anselmo...).

En cambio, las cátedras *pro religione*, como hemos visto ya con los dominicos de Salamanca, eran aquellas que encomendaban a una Orden para que, en la universidad, pudieran leer al autor que considerasen oportuno. A menudo, se concedían primero las cátedras *pro religione* y la orden decidía qué Doctor tenía que leerse; luego, acababan convirtiéndose en cátedras *pro auctore*, como ocurrió con los jesuitas.

⁹⁹ S. Krenzer, *Cursus theologiae scholasticae per principia lulliana cum principiis aliarum scholarum comparata pro veritatis bravio susceptus et consumatus a discipulo Doctoris Illuminati et Martyris B. Raymundi Lulli et amatore veritatis*, Maguntiae, apud haered. Haeffner per Eliam Petrum Bayer, 1751, 2 vols.

Ciertamente, la Compañía, caracterizada por la algarabía de voces del período anterior, necesitaba a su Doctor. No podía seguir con la pluralidad escolástica, sobre todo porque, al comienzo de este período, se crearon para ella, en algunas universidades, cátedras *pro religione*. Como veremos, los jesuitas lograron establecer, a finales del siglo XVII, la única vía escolástica de un Doctor que había vivido en la época moderna: el suarismo. Ello es una demostración del inmenso poder de la Compañía, que prácticamente monopolizó la escasa innovación escolástica del período.

Las cátedras *pro religione* fueron un rasgo muy común de las universidades hispánicas durante este período. Los carmelitas obtuvieron muchas cátedras en diversas universidades y, si bien lograron algunas *pro religione*, no coronaron con éxito su intento de instituir una *pro auctore* de Baconthorp. En España, la Orden gozó de una gran estima y ambicionó crear una en la Universidad de Salamanca, petición que fue rechazada en 1752¹⁰⁰. Así pues, el pensamiento baconeo quedó restringido a los cenobios de la Orden. En cambio, en la Universidad de Valladolid, se crearon cátedras *pro religione* para jesuitas (1714), clérigos menores (1728) y franciscanos (1743)¹⁰¹. Llegó a producirse una auténtica floración de cátedras *pro religione*: por ejemplo, los mercedarios tuvieron en la Universidad de Lima una cátedra de Prima de Santo Tomás y otra de Prima de Suárez¹⁰². Con ello, se facilitaba la multiplicación *sine necessitate* de vías escolásticas.

1.4. La proliferación de los cursos internos

Si en el período anterior el rasgo característico era la aparición de los cursos escolásticos de filosofía y de teología, en este, al compás del nacimiento de las nuevas escuelas (los cursos de filosofía y teología escotista, egidiana, bonaventuriana...), surgieron también los manuales corporativos.

Algunos fueron locales o regionales, diseñados por un grupo de autores,

100 D. Simón Rey, *Las Facultades de Artes y Teología de la Universidad de Salamanca en el siglo XVIII*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981, pp. 92-93.

101 J. Burrieza Sánchez, "Las cátedras pro religione en la Universidad de Valladolid", *Revista de Historia Moderna*, 20 (2002), pp. 149-186.

102 V. Muñoz Delgado, "Los mercedarios en el Perú durante el período español. Colaboración hispano-peruana en estudios, profesores, colegios, universidades y escritos", en A. Heredia Soriano (coord.), *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986, pp. 77-173, especialmente, pp. 118-119.

como el Curso filosófico del Colegio Ripense¹⁰³ de Santa Catalina, de los mercedarios descalzos de Alcalá¹⁰⁴, y otros publicados anónimos, como el Curso teológico de Saint-Gallen¹⁰⁵, muy probablemente pensado por el príncipe-abad Celestino Sfondrati (1644-1696). Algunos eran obra de un solo autor, como el *Cursus philosophicus Monasterii S. Galli*, escrito por Sfondrati¹⁰⁶, o el *Cursus philosophicus Monasterii Admontensis*¹⁰⁷, preparado en 1700 por el benedictino Coelestinus Romoser (n. 1677).

Otros querían tener un alcance para toda la orden o congregación, escritos por un solo autor, como las *Institutiones philosophicae ac mathematicae ad usum Scholarum piarum*, de Odoardo Corsini (1701-1765)¹⁰⁸, o el *Cursus philosophici trinitarii*¹⁰⁹, escrito por Manuel de la Concepción (1625-1700), para los trinitarios de Salamanca, en 1683, y luego publicado en Viena, como texto para toda la Orden. En otros casos, era un trabajo a cuatro manos, como sucedió con el *Cursus philosophicus ad usum studentium totius ordinis minorum*¹¹⁰, preparado por Pedro de Santa Catalina y Tomás de San José (fl. 1693), dos religiosos menores de estricta observancia, o de factura colectiva, como los cursos jesuíticos que tendremos ocasión de examinar más adelante.

Ello muestra el tránsito desde la lectura y comentario de las fuentes hasta el abuso del manual, que prefiguraba una forma estandarizada de entender la filosofía y la teología, sin apenas manejo de las fuentes de los propios autores que, en principio, estaban comentando.

103 *Cursus philosophicus iuxta miram doctrinam et scholam D. Thomae*, Matriti, apud Blasium à Villa-Nova, 1716-1718, 3 vols.

104 Sobre la génesis del curso y las doctrinas lógicas, véase V. Muñoz Delgado, “La lógica de Gabriel de la Concepción y su incorporación en el ‘Cursus Philosophicus Ripensis’”, *Estudios*, 24 (1968), pp. 3-38.

105 *Cursus theologicus in gratiam et utilitatem fratrum religiosorum S. Galli impressus*, [S. Gallen], typis Monasterii S. Galli, 1666-1670, 10 vols.

106 C. Sfondrati, *Cursus philosophicus Monasterii S. Galli*, [S. Gallen], ex Typographia eiusdem Monasterii S. Galli, 1696, 3 vols.

107 Hemos consultado sus partes: *Philosophia rationalis seu logica*; *Philosophia naturalis seu physica*; y *Philosophia transnaturalis seu metaphysica*.

108 [E. Corsini], *Institutiones philosophicae ac mathematicae ad usum Scholarum piarum*, Florentiae, typis Bernardi Paperini, 1731, 5 vols.

109 E. à Conceptione, *Cursus philosophici trinitarii*, Vienna Austriae, per Leopoldum Kaliwoda, 1735, 3 vols.

110 P. a S. Catharina – T. a S. Joseph, *Cursus philosophicus ad usum studentium totius ordinis minorum*, Venetiis, apud Paulum Balleonium, 1697, 3 vols.

1.5. Las escuelas locales y el eclecticismo en el Centro de Europa

Las grandes escuelas, sobre todo, fructificaron en la Monarquía Hispánica, Italia, Francia y Portugal, mientras que, en Suiza, el Sacro Imperio, Bohemia... la escolástica tuvo un carácter más local, con conventos, monasterios y colegios que buscaron su propia vía, casi siempre frente al monopolio jesuítico en las universidades. Cabe recordar, sin ir más lejos, que en el Alto Palatinado, solo se restauraron los monasterios a partir de 1661, y en ellos se pretendió bien seguir una escolástica cercana a la jesuítica, bien zafarse de ella. En algunas abadías, como hemos visto, siguieron un curso propio. Canónigos regulares, cistercienses, benedictinos, premonstratenses... dieron una impronta propia a sus cursos. Por ejemplo, los premonstratenses hicieron una síntesis entre la tradición jesuítica y la tomista, aunque algunos se desviaron y buscaron otras sendas¹¹¹.

De hecho, puede palpase la huella de la Compañía en buena parte de la filosofía y la teología centroeuropea, tanto por su manera libre de exponer sus doctrinas, cuanto por el impulso nominalista, especialmente en Praga, auspiciado por Arriaga y Caramuel. Toda esta filosofía se opuso a los cursos escolásticos, y se caracterizó por un regusto nominalista y antitomista, que provenía de la filosofía jesuítica de Praga, en la que hay que destacar a Maximilian Wietrowsky (1660-1737), quien presidió una *Philosophia disputata*¹¹².

Junto con este pensamiento jesuítico, cabe añadir la filosofía natural del premonstratense Hieronymus Hirnhaim (1637-1679)¹¹³, profesor de filosofía en el Collegium Norbertinum (Praga), en el seminario arzobispal de dicha ciudad y, finalmente, Abad de Strahov. La obra de Hirnhaim, especialmente *De typho generis humani*¹¹⁴, es relevante porque puede considerarse una de las principales vías de entrada del escepticismo en el pensamiento escolástico, aunque era más bien una postura antirracionalista, que quería vindicar una

111 Seguimos a U. G. Leinsle, "Scuole Locali – Dottrina universale", en *QSE*, pp. 357-368.

112 M. Wietrowsky (Praes.), *Philosophia disputata, in qua comprehenduntur conclusiones ex universa philosophia Aristotelis*, Vetero-Pragae, Universitas Carolo-Ferdinandaea, 1697.

113 U. G. Leinsle, "Abt Hieronymus Hirnhaim: Zur Wissenschaftskritik des 17. Jahrhunderts", *Analecta Praemonstratensia*, 55 (1979), pp. 171-195.

114 H. Hirnhaim, *De typho generis humani, sive Scientiarum humanarum, inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, praesumptione, incommodis, et periculis*, Pragae, typis Georgii Czernoch, 1676.

teología como sapiencia, en la línea de San Buenaventura. Influyó en *Philosophia curiosa*¹¹⁵, que era un diálogo con Johann Baptist van Helmont (1580-1644)¹¹⁶ del eremita agustino Aegidius a S. Joanne Baptista (1605-1661), que fue publicada por su correligionario Bernardus a S. Theresia (†1723).

El cisterciense Georg Neubauer (1651-1715) publicó su *Philosophia radicalis eclecticica*¹¹⁷, obra en cinco tomos, verdaderamente ecléctica, que defendía ideas de autores antiguos y modernos, abierto a las opiniones de Caramuel, Campanella, Descartes y de la *Philosophia Burgundica* de Du Hamel (obra a la que después nos referiremos). El libro se había publicado bajo el pseudónimo de Philagrius Le Roy, “*socius Sorbonici*”, y tanto el procedimiento para publicar sus ideas –sin las debidas licencias– como el contenido indignaron al abad del monasterio, que mandó encarcelar al intrépido Neubauer, por su atrevimiento.

Esta obra, junto a la de Caramuel y la de Hirnhaim, influyó en otras, que fueron más audaces en la terminología que en el contenido, como *Quasi philosophicum bipartitum*¹¹⁸, de Joseph Frey (fl. 1720-1731), benedictino de Constanza. Esta obra se mantuvo dentro de los límites del tomismo, aunque con algunas veleidades, como la distinción virtual *quasistica*, que era más un *sfumato* barroco que otra cosa.

Todo este movimiento filosófico tuvo consecuencias en la década de 1720 a 1730, en dos corrientes que veremos más adelante: la *philosophia neutrística* y la *philosophia pollingana*, tal vez las dos manifestaciones más características del eclecticismo escolástico centroeuropeo.

1.6. El desarrollo de la filosofía vetero-nova

Muchos escolásticos, ya al inicio de este período, se percataron de que, en el ámbito de la física y de la filosofía natural, las posturas aristotélicas ya no podían ser defendidas acriticamente, y que la concepción peripatética estaba ampliamente superada¹¹⁹. La filosofía natural aristotélica apenas se reimprimió

115 B. a S. Theresia, *Philosophia curiosa, quae pro oblectandis animis viam pandit ad novam rerum naturalium disquisitionem*, Francofurti, apud Frideric. Knochium, 1698.

116 Véase P. R. Blum, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie*, pp. 118-139.

117 G. Neubauer [= P. Le Roy], *Philosophia radicalis eclecticica inter peripateticos et antiperipateticos media, ex selectissimis auctoribus compilata et nova methodo iuxta ordinem alphabeticum digesta*, Antuerpiae, apud Ioannis Meursii Haeredes, 1713.

118 J. Frey, *Quasi philosophicum bipartitum*, Constantiae, typis Leonardi Parcus, 1720.

119 R. Ariew – A. Gabbey, “The scholastic background”, en M. Ayers – D. Garber

mía y muchos escolásticos asistían atónitos al despliegue de la nueva filosofía y de los experimentos científicos.

Las obras de Robert Boyle (1627-1691) y Christiaan Huygens (1629-1695) expandieron el mecanicismo cartesiano. Jacques Rohault (1618-1672) enseñaba todos los miércoles en su casa parisina la filosofía cartesiana y publicó, en 1671, su influyente *Traité de physique*¹²⁰, que fue el manual de referencia durante cincuenta años. Sin embargo, la obra científica más importante del período fue *Philosophiae naturalis principia mathematica*¹²¹, de Isaac Newton (1642-1727), quien describió la ley de la gravitación universal y fijó las bases de la mecánica clásica. Cabe decir que algunos de estos autores, que contribuyeron a hundir definitivamente la filosofía natural aristotélica¹²² (como Boyle¹²³ o Newton), fueron ardientes cristianos, y que su análisis de la naturaleza estaba orientado a conocer la creación divina, cuya revelación estudiaron con pasión en diversos tratados teológicos. Newton creía que su filosofía mecanicista no minaba, sino que más bien confirmaba el orden de la creación divina. Esta era asimismo la tesis del naturalista inglés John Ray (1627-1705), en su celebrado libro *The Wisdom of God manifested in the Works of the Creation*¹²⁴.

Uno de los discípulos de Boyle y amigo de Newton fue el médico y filósofo John Locke (1632-1704), quien se opuso al innatismo cartesiano y defendió que el conocimiento estaba determinado por la experiencia, fruto de la percepción sensorial¹²⁵. Empezaba aquí el camino hacia el empirismo, que desarrolló con radicalidad, décadas después, David Hume (1711-1776).

(eds.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, Vol. I, Cambridge, CUP, 1998, pp. 425-453.

120 I. Rohault, *Traité de physique*, Paris, chez la Veuve de Charles Savreux, 1671.

121 I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Londini, jussu Societatis Regiae ac Typis Josephi Streater, 1687.

122 Con la caída del aristotelismo, sucumbió no solo la astronomía, sino también la astrología, aún presente en ciertas universidades en el siglo XVII, que fue desterrada a partir de Newton. Véase H. D. Rutkin, "Astrology", en K. Park – L. Daston (eds.), *The Cambridge History of Science*, Vol. 3, Cambridge, CUP, 2008, pp. 541-561.

123 C. Martin, *Subverting Aristotle: Religion, History, and Philosophy in Early Modern Science*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014, pp. 155-157.

124 J. Ray, *The Wisdom of God manifested in the Works of the Creation*, London, printed for Samuel Smith, 1691.

125 J. Locke, *An Essay Concerning Humane Understanding*, London, printed by Eliz. Holt, 1690.

Cada vez era más difícil hacer frente a las nuevas ideas filosóficas y a los experimentos y demostraciones en matemáticas, física y química. Ante el imparable desarrollo de la filosofía “nueva”, con la publicación de las obras de Descartes, Locke, Newton... algunos escolásticos decidieron tomar partido y escribir manuales en los que se compaginara la filosofía “antigua” (escolástica) y la “nueva” (secular). La posición de cada tratadista era diferente. Hubo esencialmente tres grupos: 1) el de los autores que quisieron escribir manuales en los que la filosofía moderna sobresaliera sobre la antigua, 2) el de quienes decidieron incorporar algunos elementos de la filosofía “nueva” (cartesianismo) sobre una base de la filosofía “antigua”, y 3) y el de quienes incorporaron la filosofía “nueva” solo para mostrar los errores que contenía.

Sea como fuere, a partir de ese momento, *Cartesius*, *Newtonius*, *Lockius* y otros autores pasaron a formar parte de los cursos escolásticos de filosofía, y –en algunos casos– fueron citados también en los de teología.

1.7. El debate sobre la teología moral y la decadencia de la teología jurídica

En 1665 empezaba la publicación del *Curso Moral Salmanticense*, que se prolongó durante todo el período. Era la síntesis tomista de la moral, llevada a cabo por los carmelitas descalzos. Los jesuitas, como veremos, a causa de la disparidad de opiniones en tema moral, tuvieron un importante enfrentamiento interno. Buena parte de estos problemas se arrastraban del período anterior, y del enfrentamiento entre la Compañía y los jansenistas. De hecho, el jansenismo, como se ha indicado antes, empezó como un problema de la teología de la gracia con implicaciones morales, y continuó –en el período que estudiamos– como un problema de teología moral, con consecuencias políticas (el galicanismo).

Para hacer frente al desafío jansenista, emergieron cuatro formas de hacer posible que la conciencia pudiera superar las dudas que surgían con respecto de una obligación que no estaba definida con certeza. Dos de ellas ponían el énfasis en la objetividad de la moral (el tuciorismo y el probabiliorismo), mientras que dos lo hacían en la subjetividad (el probabilismo y el laxismo). Cada una de estas formas fue desarrollada como escuela, de modo que podemos hablar de “escuelas morales¹²⁶”.

¹²⁶ Puede verse una explicación detallada en R. Schuessler, *The Debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition*, Leiden, Brill, 2019. Para los jesuitas, véase S. K. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2000.

El tuciorismo consideraba que, en caso de duda, se tenía que ir a lo más seguro, es decir, actuar con firmeza con la ley dudosa y cumplirla, a fin de tener plena garantía de evitar el pecado. Esa fue una opción con pocos seguidores, tachada a menudo de excesivamente rigorista. Era la más próxima al jansenismo.

El probabiliorismo vindicaba que, si se quería adoptar el parecer contrario a la obligatoriedad de una determinada ley, no bastaba con cualquier probabilidad, sino que era necesario que dicho parecer fuese más probable que su contrario. Fue defendido, como veremos, por una exigua minoría dentro de la Compañía y, a partir de mediados del siglo XVII, por una gran mayoría de dominicos.

El probabilismo argumentaba que, en caso de duda, no era necesario actuar siempre de la manera más segura, sino que uno podía suscribir la opinión o parecer contrario a la existencia de la obligación, siempre y cuando esa opinión contara con algunas probabilidades de ser cierta (y no, como el probabiliorismo, que exigía que fuera más probable que la contraria). Fue, en la segunda mitad del siglo XVI, desde la obra de Bartolomé de Medina, la opción de los dominicos, quienes luego la abandonaron. Como se podrá comprobar más adelante, fue la opinión moral corporativa de los jesuitas, combatida luego por una minoría dentro de la Compañía, de orientación probabiliorista.

El laxismo consideraba que, en caso de duda, era lícito seguir una opinión que tuviera solo una probabilidad mínima, respecto a otra opinión favorable a la ley. Tuvo también muy pocos seguidores, y la denominación de “laxista” adquirió a menudo un carácter peyorativo, sobre todo con las obras de Carumel y de Diana.

La Iglesia condenó en varias ocasiones durante la segunda mitad del siglo XVII los dos extremos: el laxismo (por su relajación) y el tuciorismo (como próximo al jansenismo). Las acusaciones y querellas entre probabilistas, probabilioristas y jansenistas jalaron un debate, que se avivó a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, y que conllevó una fuerte decadencia de la teología moral, convertida en una batalla sin cuartel.

La historiografía ha remarcado que tales pugnas fueron calmadas gracias a la obra de San Alfonso María de Ligorio (1696-1787), quien –comentando la obra del jesuita Hermann Busembaum (1600-1668)¹²⁷– inició lo que sus

127 *Medulla theologiae moralis R. P. Hermanni Busembaum Societatis Jesu theologi; cum adnotationibus per reverendum patrem D. Alphonsum de Ligorio*, Neapoli, apud Alexium Pellechium, 1748.

seguidores han denominado el “equiprobabilismo”, que intentaba evitar los excesos del jansenismo y del laxismo, mediante una variación del probabilismo. Muy sintéticamente, puede decirse que consideraba que se podía seguir la sentencia favorable a la libertad, siempre y cuando fuera, al menos, tan probable como la contraria¹²⁸.

Al tiempo que los debates sobre la teología moral estaban al rojo vivo, empezó una prolongada decadencia de la teología jurídica. En el período anterior, con la obra de Pedro de Oñate, se había llegado a la más alta expresión del estudio escolástico del derecho de los contratos. Las grandes síntesis o tratados de períodos anteriores sobre *de iustitia et iure* fueron dando paso a una multitud obras que epitomaban o compendaban los logros precedentes y que, sobre todo, confirmaban el maridaje entre la teología moral y el derecho canónico, con numerosos tratados canónico-morales, dirigidos tanto a la resolución de problemas casuísticos como a otras cuestiones de la praxis eclesial. Proliferaron, sobre todo, en las regiones católicas del Sacro Imperio y de la Europa Central. Tal vez la obra más importante y completa sea *Jus et iustitia juridico-theologica tractata*¹²⁹, del canónigo regular Augustin Michel (1661-1751), que mostró un amplio conocimiento del derecho civil y canónico, en una obra pensada para el uso cotidiano de los eclesiásticos. Otra obra digna de mención es *Dissertationes juridico-theologicae de jure et iustitia*¹³⁰, también dirigida a la praxis, escrita por el jesuita Simon Karchne (1649-1722), profesor en Graz.

1.8. El método teológico y la proliferación de tratados *de locis*

La obra de Melchor Cano había tenido un cierto éxito en Europa hasta el final del primer período (a saber, la primera década del siglo XVII), si bien luego había decaído. A finales de la centuria, a raíz de los debates de la filosofía racionalista, y a medida que la preocupación por el método iba aflorando de

128 Los dos tomos de M. Vidal, *Historia de la teología moral*, Vol. V/3, Madrid, Editorial Perpetuo Socorro, 2018, están dedicados a la figura de Alfonso de Ligorio, en un estudio muy personal y empático, que explica el contexto geográfico, intelectual, filosófico, teológico en el que vivió, con consideraciones y proyecciones de muy diversa índole.

129 A. Michael, *Jus et iustitia juridico-theologica tractata*, Augustae Vindelicorum et Dilingae, sumptibus Joannis Caspari Bencard, 1697.

130 S. Karchne, *Dissertationes juridico-theologicae de jure et iustitia ad praxim fere omnium statuum directae, plurimisque rarioribus quaestionibus instructae*, Augustae Vindelicorum, impensis Philippi Jacobi Veith, 1714.

nuevo, se recuperó el interés por la concepción de Cano, que fue explicada en diversas cátedras desde entonces. El final de la “segunda escolástica” no hizo sino avivar aún más el interés por esa obra, que incluso fue objeto de cátedras independientes en seminarios, conventos y universidades de España y otros lugares, hasta los comienzos de la Primera Guerra Mundial.

En el último cuarto del siglo XVII, debe destacarse la obra de Gommaire Huygens (1631-1702)¹³¹, profesor de filosofía y teología en la Universidad de Lovaina, que es una explicación puesta al día de la obra de Cano. En el siglo XVIII hallamos exposiciones abreviadas de la obra del dominico español, como la del canónigo regular Ignatius Kranabiter (1742-1770)¹³², así como verdaderas introducciones, como prefacio metodológico a un tratado completo de teología: así puede verse, por ejemplo, en la obra del benedictino Gallus Cartier (1693-1757), quien escribió su *Theologia universalis*¹³³, en cuatro tomos, de los cuales el primero estaba destinado a *De locis theologicis*, dividido en cuatro tratados, que seguían básicamente las directrices de Cano (I. Sagrada Escritura; II. la Tradición; III. La Iglesia católica y su autoridad, con los Concilios y el Romano Pontífice; IV. Los Padres de la Iglesia, la historia eclesiástica y profana, los teólogos escolásticos, los canonistas, la razón natural, los filósofos y los jurisconsultos).

La progresiva asunción del humanismo en el estudio de la teología –mediante la obra de Cano– dio lugar a un revival de la teología positiva y de la teología histórica, en el tratamiento de los dogmas, los concilios y los Santos Padres. Con ello se completaba el retorno a las directrices del *De locis theologicis*. En el capítulo anterior nos hemos hecho eco de la obra de Denis Pétau y del desarrollo de la teología histórica. Durante esta etapa, se publicaron los tres volúmenes de *Dogmatum theologicorum*¹³⁴, del oratoriano Louis Thomassin, y los diez de *Theologia dogmatica et moralis*¹³⁵, obra del dominico Noël Alexandre (1634-1719), profesor de la Facultad de Teología de París,

131 G. Huygens, *Breves observationes de doctrina sacra et locis theologicis, item de Deo Opt. Max. et attributis divinis*, Leodii, typis Henrici Hoyoux, 1694.

132 I. Kranabiter, *Melchior Canus de locis theologicis abbreviatus*, Tridenti, ex nova typographia civica Christophori Molinari, 1756.

133 G. Cartier, *Theologia Universalis*, Tomus I. De locis theologicis, Augustae Vindelicorum, sumptibus Ignatii Adami et Francisci Antonii Veith, 1757.

134 L. Thomassinus, *Dogmatum Theologicorum*, Parisiis, excudebat Franciscus Muguet, 1684, 3 vols.

135 N. Alexandrus, *Theologia dogmatica et moralis. Secundum ordinem catechismi Concilii Tridentini*, Parisiis, apud Antonium Dezallier, 1694, 10 vols.

quien intentó hacer un compendio del dogma y la moral, teniendo en cuenta la teología positiva, aunque desde una perspectiva claramente tomista.

En cuanto a la Escritura, el primer lugar teológico según Cano, se publicó la *Histoire critique du Vieux Testament*¹³⁶, del oratoriano Richard Simon (1638-1712), quien, en la vanguardia del espíritu crítico de la época, concebía el texto bíblico como una composición escrita en diferentes estratos: por ejemplo, juzgando diversos elementos de crítica textual, indicó que no era posible que Moisés hubiera escrito todo el Pentateuco. Estas ideas, que granjearon a Simon todo tipo de problemas, supusieron un avance singular para la exégesis. Sin embargo, tras la agria polémica suscitada por esta obra, los estudios bíblicos, en el ámbito católico, quedaron mucho más estancados.

Igualmente, la relación con las confesiones reformadas cada vez fue más tensa. Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704) conformó toda una manera de sentir el catolicismo, al mostrar que el protestantismo había adoptado formas diversas y había mutado mucho a lo largo de los años, frente a la Iglesia católica, que permanecía inmutable (*semper eadem*)¹³⁷. Tal idea, que asociaba –equivocadamente– el catolicismo con la inmutabilidad de las ideas y los dogmas, coadyuvó a una concepción inmovilista del pensamiento católico, la cual fue acogida favorablemente por algunos sectores influyentes de la Iglesia y proyectó una falsa imagen, que fue divulgada tanto por los reformados como por muchos católicos¹³⁸.

1.9. La unificación sistemático-racionalista de la filosofía y la teología, el eclecticismo y agotamiento de la escolástica

Este último período se caracteriza, en fin, por el eclecticismo y por los síntomas del evidente agotamiento de la escolástica, tanto por la evolución de la filosofía como la de la teología. Había demasiados frentes abiertos. Por un lado, los que ya hemos indicado de la filosofía secular y, por otro, las querellas morales y la historización de la teología. Hemos insistido en que escolástica e historia eran, *a priori*, enemigas, pues la primera representaba el sistema y la segunda la evolución.

136 R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris [Amsterdam], s.e., 1680.

137 J. B. Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*, Tome I, Paris, chez la veuve de Sebastien Mabre-Cramoisy, 1688.

138 Sobre el problema de la innovación en el catolicismo moderno, véase U. L. Lehner, “The Rhetoric of Innovation and Tradition in Early Modern Catholicism”, en *IEMC*, pp. 1-8.

Por una influencia del racionalismo, en este período, se intentó hacer una recapitulación, en el seno de la filosofía y de la teología escolástica, de todos estos frentes. Se procuró llevar a cabo, por un lado, una síntesis omniabarcante, que integrara, en la escolástica, la moral, la apologética, la dogmática y la historia. Se tuvo que sacrificar la estructura de la *quaestio* y el comentario exegético a los autores, para escribir un tratado en el que se prescindiera a menudo de la disparidad de opiniones, con una temática expuesta de forma sistemática. Se usaron frecuentemente los principios e incluso los axiomas. Por otro, como hemos indicado, algunos autores intentaron historizar la filosofía y la teología, sobre todo al estudiar la evolución de las ideas y de los dogmas. Son dos caminos (la sistemática y la historia), que florecieron en el siglo XVIII, de suerte que la *quaestio* escolástica se fue diluyendo en ellos, perdiendo muchos de sus elementos originarios, para acabar revistiendo una forma de “tratado” racionalista.

En filosofía, hubo algunas pocas obras que intentaron combinar escolástica e historia. Tal vez, la más importante fue la *Philosophia historico-dogmatica*¹³⁹, del escolapio Jaroslaus Kapeller (1705-1759), en tres partes, que contenían, respectivamente: la historia “filosófica”, la lógica y la ética salomónica; la filología; y, por último, la somatología, pneumatología y la ontología.

En cuanto a la teología, hubo manuales abreviados y amplias exposiciones sistemáticas en diversos volúmenes. Un ejemplo de obra abreviada podría ser el manual de teología para candidatos al sacerdocio¹⁴⁰, del jesuita bávaro Tobias Lohner (1619-1697), que se complementaba con otras obras sistemáticas para la cura de almas. El volumen contenía cinco “tratados”, referentes, respectivamente, a la teología positiva, ascética, polémica (distinguiendo entre la “ofensiva” y la “defensiva”), especulativa (*De Deo Uno et Trino*, el fin último del hombre, la encarnación de Cristo y los sacramentos) y moral.

Asimismo, fueron abundantes las obras voluminosas, tanto en las controversias como en las exposiciones teológicas. Por ejemplo, entre las primeras, pueden destacarse los siete volúmenes de *Controversiarum scholastico-po-*

139 J. à S. Alexio, *Philosophia historico-dogmatica*, Posonii, typis Royerianis, 1746, 3 vols.

140 T. Lohner, *Institutio Practica sexta. Institutiones Quintuplicis Theologiae, Positivae videlicet, Asceticae, Polemicae, Speculativae, et Moralis complectens: Una cum Appendice Methodum compendiarum reformationis Ecclesiasticae a Concilio Tridentino factae continente; In usum et utilitatem Iuniorum praecipue Sacerdotum composita*, Dilingae, typis et sumptibus Johann. Caspari Bencard, 1679.

*lemico-historico-criticarum*¹⁴¹, del carmelita descalzo Liberio di Gesù (1646-1719) y, en las segundas, tanto obras de explicación completa de la teología, como los ocho tomos de la obra *De theologicis disciplinis*, del agustino Giovanni Lorenzo Berti, titulada luego, en consonancia con la época, *Theologia historico-dogmatico-scholastica, seu libri, de theologicis disciplinis*¹⁴², como también tratados de un tema específico, como la *Dissertatio theologica, historica, dogmatica, scholastica et moralis de intentione in sacramentorum ministro necessaria*¹⁴³, del dominico Lambert Gaud (fl. 1729-1741), profesor en la Universidad de Aviñón.

Salta a la vista que esta mezcla de teología escolástica, moral, dogmática e histórica no solo resultaba indigesta, sino que al mismo tiempo desmostraba la falta de claridad metodológica que, paradójicamente, era lo que los tratadistas decían perseguir. La escolástica intentó asumir la crítica dieciochesca, recuperar la fractura que se había llevado a cabo con la moral, integrar el análisis evolutivo de los dogmas y asimilar el historicismo. Fue un alto ideal, en el que muchos pusieron denodados empeños; sin embargo, murieron en el intento.

2. La primera etapa (1665/1670-1705)

Paul Hazard¹⁴⁴, en su clásico estudio, se refirió a la “crisis de la conciencia europea” (1680-1715) para expresar la demolición de las creencias compartidas hasta entonces. En el ámbito de la escolástica, debido a las nuevas ideas filosóficas y científicas, entramos también en un momento de crisis de las grandes síntesis, que se tradujo en la dispersión y la multiplicación de las vías, y el inicio de un cierto eclecticismo. No pocos clérigos empezaron a distanciarse de la escolástica, entendida como un camino que ya no conducía a ninguna parte.

Durante esta etapa se experimentó una pugna entre las órdenes antiguas y las modernas. Las primeras quisieron tener su propio Doctor de referencia,

141 L. à Jesu, *Controversiarum scholastico-polemico-historico-criticarum*, Mediolani, ex Typographia Petri Francesci Malatestae, 1743-1754, 7 vols.

142 J. L. Bertus, *Theologia historico-dogmatico-scholastica, seu libri, de theologicis disciplinis*, Pedeponti, sumptibus Joannis Gastl, bibliopolae, 1749, 8 vols.

143 L. Gaud, *Dissertatio theologica, historica, dogmatica, scholastica et moralis de intentione in sacramentorum ministro necessaria*, Avenione, apud Paulum Offray, 1729.

144 P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, [1935], Madrid, Ediciones Pegaso, 1975.

mientras que las segundas –casi siempre– adoptaron el tomismo. Ese hecho hizo que el tomismo perdiera momentáneamente el lugar preeminente que había tenido durante más de un siglo y medio, aunque gozara de un notable prestigio entre las congregaciones de reciente fundación. Los jesuitas, con el suarismo, intentaron establecer su propia escuela, al tiempo que trataron de adoptar algunos elementos de la filosofía secular y de la renovación histórico-dogmática de la teología.

Por estas razones, consideramos que los rasgos que definen la etapa son: 1) la pérdida de la centralidad del tomismo, 2) la transformación del escotismo, 3) la aparición del suarismo, 4) la consolidación de las escuelas nuevas y el eclecticismo, 5) el auge de la filosofía novo-antigua, y 6) la pugna entre el probabilismo y el probabiliorismo.

2.1. La pérdida de la centralidad del tomismo

Desde el cardenal Cayetano hasta Gonet y Labat, el tomismo había gozado de una difusión extraordinaria y un empuje sostenido. Buena parte de las universidades de América y Filipinas estaban en manos de los dominicos. A partir de 1670, empezó un siglo de tomistas de menor enjundia. Con todo, aún se conservó cierta inercia de las décadas anteriores y se publicaron algunas obras reseñables, sobre todo, en Francia, tanto en el ámbito filosófico como en el teológico.

En el campo de la filosofía, sobresalió la defensa apologética que hicieron varios dominicos franceses. En primer lugar, cabe destacar a Nicolas Arnú (1629-1692)¹⁴⁵, profesor en diversas universidades, aguerrido batallador a favor de las doctrinas de Santo Tomás y San Alberto. También desde el punto de vista de la salvaguarda del tomismo, sobre todo contra las ideas de Descartes, vale la pena añadir *Clypeus philosophiae thomisticae contra veteres et novos ejus impugnatores*¹⁴⁶, de Jacques Casimir Guérinois (1640-1703).

Asimismo, el curso de filosofía tomista, en cuatro volúmenes, de su correligionario Antoine Goudin (1639-1695)¹⁴⁷ alcanzó una gran relevancia, por el

145 N. Arnú, *Clypeus philosophiae thomisticae. Veridica S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, et Alberti Magni doctrina exornatus*, Biterris, Henricus Martel, 1670-1672, 6 vols.

146 J. C. Guérinois, *Clypeus philosophiae thomisticae contra veteres et novos ejus impugnatores*, Burdigalae, apud Viduam G. de la Court, 1703, 6 vols.

147 A. Goudin, *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata*, Lugduni, apud Antonium Jullieron, 1670, 4 vols.

carácter sistemático de su exposición, puesto que dejó de lado el comentario a la obra de Aristóteles, y quiso elaborar una verdadera síntesis filosófica tomista, combativa contra el pensamiento secular, vindicando –por ejemplo– el hilemorfismo contra la filosofía cartesiana. Fue reimpresso en numerosas ocasiones y fue el manual de muchas generaciones de escolares hasta finales del siglo XVIII. En cambio, Pierre Barbay (1625-1664)¹⁴⁸, profesor en la Universidad de París, trazó un curso de filosofía, en un solo volumen, que quería ser un comentario a Aristóteles, que solamente usaba a Santo Tomás cuando debía matizar o complementar al Estagirita. Hay que añadir que, en 1675, empezó a publicarse el curso filosófico del Colegio de Santo Tomás de Alcalá¹⁴⁹, el cual en buena medida siguió fiel al tomismo salmantino, y que fue reimpresso en diversas ocasiones en el siglo XVIII, aunque no supuso una gran innovación. Lo mismo puede decirse del *Cursus philosophicus*¹⁵⁰ del dominico Antonio Iribarren (1655-1710), catedrático en la Universidad de Zaragoza, que encontró acogida en diversas universidades y seminarios a lo largo del siglo XVIII.

En cuanto a los cursos teológicos, hay que destacar el del dominico Bonifacio Maria Grandi (1624-1692)¹⁵¹, en tres tomos, de carácter menos original que el del benedictino Paul Mezger (1637-1702), autor de la *Theologia scholastica Salisburgensis*¹⁵². Mezger, profesor de Filosofía y Teología en la Universidad de Salzburgo, dio sistematicidad a la escuela tomista formada en esa Universidad, y fue uno de los mejores comentaristas de Santo Tomás de su época¹⁵³.

148 P. Barbay, *In universam Aristotelis philosophiam introductio*, Parisiis, apud Georgium Josse, 1675.

149 *Collegii Sancti Thomae Complutensis Dialecticae institutiones sive Logica parva in duas partes diuisa. Quarum prima textum, secunda quaestiones exhibet hac tempestate solitas exagitari*, Compluti, typis Francisci Garcia Fernandez, typographi Universitatis, 1675.

150 A. Iribarren, *Cursus phylosophici*, Caesar-Augustae, apud Emmanuelem Roman, 1695-1701, 4 vols.

151 B. M. Grandus, *Cursus theologicus in quo principales theologici tractatus discutuntur iuxta mentem Thomae Aquinatis in tres tomos distributus*, Ferrariae, ex Typographia Hieronymi Filoni, 1692, 3 vols.

152 P. Mezger, *Theologia scholastica secundum viam et doctrinam D. Thomae Aquinatis, doctoris angelici, in celebri archiepiscopali benedectina universitate Salisburgensi*, Augustae Vindelicorum et Dilingae, sumptibus Joannis Caspari Bencard, 1695, 4 vols.

153 E. J. Bauer, *Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salz-*

Como hemos indicado, algunas congregaciones modernas preceptuaron el tomismo como doctrina propia. Así como los barnabitas lo habían aceptado ya en un primer momento, durante esta etapa lo hicieron los mínimos, escolapios, camilianos, lazaristas y somascos. Otras, como los doctrinarios y los teatinos, no llegaron a hacerlo oficialmente, aunque siempre estuvieron inspirados por el Aquinate¹⁵⁴.

De todos modos, la floración de nuevas escuelas y la falta de renovación del tomismo fue estancando esta doctrina, puesto que muchos de los comentaristas de Santo Tomás de esta etapa se limitaron a seguir lo que habían dicho los de la época precedente o a recopilar y a acumular, con gran erudición, opiniones y discusiones, en muchos casos perifrásticas y estériles.

En Italia, especialmente desde la Curia de la Orden de Predicadores, se atajaron las desviaciones de ciertos correligionarios tomistas (Montagnoli, Mariales, Godoy...). Escribió con especial dureza contra ellos el valenciano Vicent Ferré (†1682), Regente de Santa Maria sopra Minerva, quien se reafirmó, por ejemplo, en la imposibilidad de la demostración *a priori* de la existencia de Dios¹⁵⁵.

No obstante, los dominicos empezaron a poner las bases para la reconstrucción de su alicaído tomismo, que lentamente se avivó a partir del generalato de Antonin Cloche (1628-1720). En el Capítulo General en que fue escogido, en 1686, se ratificó la importancia del estudio de los textos de Santo Tomás, idea que fue extendiéndose en todas las casas de la Orden. Tras haber cerrado filas, la situación empezó a ser más halagüeña, pues –gracias a los impulsos de Cloche– empezó a funcionar en 1701 la biblioteca que el cardenal Casanata había donado a los dominicos de Santa Maria sopra Minerva, para la revitalización del tomismo¹⁵⁶. Mandó que un grupo de dominicos altamente preparados (los llamados *theologi casanatenses*), de seis nacionalidades diferentes (italiana, francesa, española, alemana, polaca e inglesa), acudieran a Roma para formarse en dicha biblioteca, mediante el estudio de las doctrinas

burg: Darstellung and Interpretation einer philosophischen Schule des 17./18. Jahrhunderts, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1996, p. 22.

154 L. Lanza – M. Toste, “The Commentary tradition on the ‘Summa Theologiae’”, p. 40.

155 V. Ferre, *Tractatus theologici in Primam partem D. Thomae a quaestione prima, usque ad quartam decimam inclusivae*, Salmanticae, ex Officina Melchioris Estevez, 1675, pp. 153-156.

156 R. Coulon, “Le mouvement thomiste au XVIIIe siècle. Le Révérendissime P. Antonin Cloche et le cardinal Casanate”, *RT*, 19 (1911), pp. 421-444.

del Aquinate, bajo el magisterio de dos profesores, que tenían que explicar allí regularmente¹⁵⁷. Con el tiempo, esta iniciativa dio sus frutos.

Los dominicos de la Provincia de Aragón, en 1657, mediante una disposición que quería favorecer los estudios escolásticos, habían revocado la lección de Sagrada Escritura en todos los conventos que no fuesen universidades. Querían potenciar, ante todo, la escolástica. En Cataluña, el dominico Ramon Costa (1640-1703), catedrático de Sagrada Escritura de la Universidad de Barcelona, proyectó una *Biblia Divi Thomae*¹⁵⁸: en su primer tomo, recogía fragmentos dispersos de diversas obras de Santo Tomás, a fin de reconstruir el *Génesis* y el *Éxodo*, de acuerdo con el método escolástico, a partir de la opinión del Aquinate. Para los dominicos catalanes no era necesario un conocimiento profundo y de primera mano de la Biblia: bastaba con leer a Santo Tomás y reconocer en sus escritos las citas escriturísticas que utilizaba. Es el punto más álgido de la escolastización de la Sagrada Escritura: hasta entonces, nadie se había atrevido a tanto. De hecho, algunos autores protestantes del momento escribieron que los escolásticos católicos habían llegado a entronizar la *S. Th.* y el tomismo como si se tratara de otra Biblia (*quasi altera Biblia*¹⁵⁹).

Cabe apuntar también que la mística quedó una vez más bajo el paraguas del tomismo. A la confusión que generaron las querellas morales, se le unieron los rescoldos de la polémica contra el quietismo o molinosismo. Las ideas de Miguel de Molinos (1628-1696) –quien defendía que el alma, en el estado de perfección y unión con Dios, debía entregarse a Él en una desnudez total, con fe pura, sin imágenes, ni formas ni figuras, en un infuso recogimiento– habían sido condenadas¹⁶⁰, aunque su influencia se había extendido en Italia y otros puntos de Europa, como Francia, con Madame Guyon (1648-1717) y luego con François Fénelon (1651-1715).

El dominico tolosano Antoine Massoulié (1632-1706), profesor en Roma, escribió contra el quietismo, intentando explicar la mística una vez más desde

157 R. M. Lynch, “Eighteenth-Century Catholic Reception of Aquinas”, en *OHRA*, pp. 295-312, especialmente, pp. 296-298.

158 R. Costa, *Biblia Divi Thomae*, Barcinone, ex Typographia Hyacinthi Andreu, 1676.

159 J. Schmutz, “From Theology to Philosophy: The Changing Status of the *Summa Theologiae*, 1500-2000”, en J. Hause (ed.), *Aquinas’s Summa Theologiae: A Critical Guide*, Cambridge, CUP, 2018, pp. 221-241. La cita está en la p. 241.

160 Un resumen del proceso de Molinos y una crítica a su pensamiento, puede verse en Á. Huerga, “Del alumbradismo al molinismo”, *Angelicum*, 67/4 (1990), pp. 483-508.

los principios del tomismo cayetanista¹⁶¹. Los tratadistas siguieron con mucha cautela y continuaron poniéndose bajo el manto del Aquinate, en un período que marcó el crepúsculo de la teología espiritual.

2.2. La transformación del escotismo

Durante esta etapa, en el Capítulo General de Toledo de 1682¹⁶², una parte destacada de los observantes decidió regresar a la vida académica, de modo que pudieron recibir grados y enseñar en las universidades. Pronto se hicieron con diversas cátedras de Escoto, que intentaron revitalizar, aunque con resultados irregulares. En algunos casos, gracias a su empuje, se logró crear cátedras de filosofía o de teología del Doctor Sutil en las universidades hispánicas. En América, se creó una cátedra de Escoto en México, en 1662¹⁶³, luego otra en Guatemala, en 1688, y finalmente en Lima, donde se fundó, en 1701, una cátedra de Prima, y otra de Vísperas, en 1724¹⁶⁴.

En comparación con el tomismo –que había gozado de siglo y medio de auge y desarrollo y había entrado en declive–, los seguidores de las doctrinas de Escoto fueron, durante esta etapa, más creativos, como fruto tardío del empuje que habían recibido las doctrinas del Doctor Sutil durante el período anterior. De hecho, hubo una generación de escotistas que publicó hasta 1680, y que conformó una época áurea para la vía de Escoto. Cabe decir, por lo tanto, que, en cuanto al escotismo, la cesura no se produjo hacia 1665-1670, sino más bien hacia 1680, si bien luego empezó ya la decadencia.

Pese al predominio formal del tomismo, algunas doctrinas de Escoto continuaron deslizándose más o menos larvadamente en muchos manuales. Especialmente en el ámbito teológico, se sostuvo la doctrina de la exención total del débito en la Inmaculada Concepción, fuertemente ligada a la predestinación de Cristo, que fue aceptada por los jesuitas y otras órdenes.

161 A. Massoulié, *Traite de la veritable oraison, ou les erreurs des quietistes sont refutées, et les maximes des saints sur la vie interieure sont expliquées selon les principes de Saint Thomas*, Paris, chez Edme Couterot, 1699.

162 M. Castro, “La enseñanza de San Buenaventura en las Universidades españolas”, p. 59; I. Vázquez Janeiro, “I tabù della storia dello scotismo”, pp. 370-392.

163 J. González Rodríguez, “La cátedra de Escoto en México. Siglo XVIII”, *Estudios de historia social y económica de América*, 9 (1992), pp. 261-289.

164 J. Heras, “Los franciscanos en la Universidad de San Marcos”, *Archivo Iberoamericano*, 60 (2000), pp. 243-258.

Hay que destacar el curso filosófico de Willem van Sichen (1632-1691)¹⁶⁵, franciscano observante y profesor en Lovaina, destinado a ser el complemento del curso teológico de su maestro Guillaume Herinx. Asimismo Bonaventura Columbi, conventual italiano, publicó un curso filosófico muy inspirado en el de Mastri y Belluto, del cual era una suerte de resumen¹⁶⁶. También tenía un carácter compendioso y muy pocas novedades el curso de filosofía y de teología del observante francés Jean Gabriel Boyvin (1605-1681)¹⁶⁷, que –por ser una exposición muy tradicional y sin apenas estridencias– mereció diversas reimpresiones.

Tomás de Llamazares (fl. 1670-1688), observante de Valladolid, escribió un *Cursus philosophicus*¹⁶⁸ tripartito en un solo volumen (lógica, filosofía natural y metafísica) que mostraba estar al día no solo de la filosofía escotista del momento, sino de las novedades jesuíticas, con frecuentes comentarios a Arriaga y a otros autores de la Compañía. Escribió asimismo unas *quaestiones* teológicas *iuxta mentem Scoti*¹⁶⁹, en las que repasaba los temas candentes.

De todos modos, el escotista más importante de esta etapa es el francés Claude Frassen (1620-1711), observante y profesor en París, autor de dos obras muy significativas. Por un lado, *Philosophia academica*¹⁷⁰, publicada por vez primera en 1657 y luego en 1668, y que tuvo diversas reimpresiones a lo largo del siglo XVIII; por otro lado, *Scotus academicus*¹⁷¹, una de las presentaciones más claras y bien estructuradas de la teología escotista. Fue un autor que quiso armonizar el escotismo con algunas tendencias de la filosofía

165 G. Van Sichen, *Integer Cursus Philosophicus brevi, clara et ad docendum descendendumque facili methodo digestus*, Antuerpiae, apud Petrum Bellerum, 1666, 2 vols.

166 B. Columbus, *Novus cursus philosophicus Scotistarum, complectens universam philosophiam, rationalem, naturalem et transnaturalem*, Lugduni, sumt. Laur. Arnaud, et Petri Borde, 1669.

167 J. G. Boyvin, *Theologia Scoti a prolixitate et subtilitas eius ab obscuritate libera et vindicata*, Parisiis, apud Edmundum Couterot, 1665-1671, 4 vols.

168 T. Llamazares, *Cursus philosophicus, sive Philosophia scholastica, ad mentem Scoti*, Lugduni, sumptibus Ioan. Anton. Huguetan, et Guilielmi Barbier, 1670.

169 T. Llamazares, *Quaestiones sive disputationes theologicae, scholasticae, dogmaticae et morales ad mentem Scoti*, Lugduni, sumptib. Floridi Anisson bibliopolae Madritensis, 1679.

170 C. Frassen, *Philosophia academica, quam ex selectissimis Aristotelis et Doctoris Subtilis Scoti rationibus ac sentiis*, Parisiis, apud Edmundum Couterot, 1668, 4 vols.

171 C. Frassen, *Scotus academicus, seu universa doctoris subtilis Theologica dogmata*, Parisiis, apud Edmundum Couterot, 1672, 4 vols.

moderna, sin que ello le obligara a admitir, por ejemplo, el mecanicismo cartesiano.

Bernhard Sannig (1637-1704), observante de la provincia de Bohemia y profesor en Praga, escribió asimismo un curso filosófico y otro teológico¹⁷² según las doctrinas de Escoto. Puede ser considerado uno de los mejores exponentes de la difusión del escotismo en Bohemia¹⁷³. El último de los grandes cursos de filosofía y de teología de este período se debió a Sébastien Dupasquier (c. 1630 - c. 1718), conventual francés, quien publicó una *Summa philosophiae scholasticae et scotisticae*¹⁷⁴ y una *Summa Theologiae Scotisticae*¹⁷⁵, en ocho volúmenes. Dupasquier, a diferencia de Frassen, fue un expositor fiel de las doctrinas de Escoto, que no quiso dialogar de ningún modo con los *moderni*. Puede añadirse al observante Barthélemy Durand (†1720), profesor en Marsella, quien escribió en cuatro volúmenes su *Clypeus scoticae theologiae*¹⁷⁶, contra el tomista Gonet.

Un intento de armonizar la teología de Escoto con la de San Agustín lo llevó a cabo el observante flamenco Jean Dubois (fl. 1665-1678), profesor de la Universidad de Lovaina, en un extenso tratado, en cinco tomos, que unía la teología sacramental, escolástica y moral¹⁷⁷. El quinto, por ejemplo, trataba exclusivamente el matrimonio, como contrato y sacramento, en una nueva manifestación palmaria de la invasión de la teología sobre los cánones.

Un tratado curioso es *Medulla totius theologiae scholasticae*, del conven-

172 B. Sannig, *Schola theologica scotistarum, seu Cursus theologicus completus, ad mentem doctoris subtilis*, Vetero-Pragae, typis Urbani Balthasari Goliash, 1675-1681, 4 vols.; B. Sannig, *Schola philosophica scotistarum, seu cursus philosophicus completus, ad mentem Doctoris Subtilis Joannis Duns Scoti*, Vetero-Pragae, typis Catharinae Czernochianae Viduae, 1684-1685, 3 vols.

173 Para S. Sousedík, "Der Scotismus in den böhmischen Ländern", *CF*, 60 (1990), pp. 494-503, la floración del escotismo bohemio tuvo su esplendor desde 1620 a 1786, y revistió, al igual que el de muchas otras provincias franciscanas, un carácter que osciló entre el eclecticismo y el conservadurismo.

174 S. Dupasquier, *Summa philosophiae scholasticae et scotisticae*, Lugduni, sumpt. Antonii Briasson, 1692-1693, 4 vols.

175 S. Dupasquier, *Summa Theologiae Scotisticae*, Camberii, apud Marinum Blondet, 1698, 8 vols.

176 B. Durand, *Clypeus scoticae theologiae contra nouos ejus impugnatores*, Massiliae, apud Carolum Brebion, 1685-1686, 4 vols.

177 J. Boscus, *Theologiae sacramentalis scholasticae et moralis [...] ad mentem doctoris subtilis Ioannes Duns Scoti, D. Augustino conformem*, Lovanii, typis Hieronymi Nempaei, 1665-1678, 5 vols.

tual Anton Wissingh (1649-1716), profesor en Tréveris, que trataba toda la teología escotista en verso, con la estructura de dos pareados monorrimos, como, por ejemplo: “*Tunc recurrit iterum Scoti Fundamentum, / Scoti scholae hostium fatigans tormentum: / Una quod Realitas non communicetur, / Eadem formalitas quod communicetur*”¹⁷⁸.

2.3. La aparición del suarismo

El suarismo, como ha indicado Knebel¹⁷⁹, fue una doctrina teológica que germinó, sobre todo, al hilo de la interpretación de la “ciencia media”, negando la predeterminación física. Este autor indica también que la denominación “suarista” resultaba extraña (sobre todo durante la primera mitad del siglo XVII) y que, en términos escolares, se hablaba algo despectivamente de “suarizar” cuando se seguía la doctrina del jesuita granadino¹⁸⁰.

En Francia, donde los jesuitas habían recibido apoyo real, el suarismo –más o menos sistematizado– era una doctrina muy difundida en sus colegios. Ciertamente, como indica Schmutz¹⁸¹, Suárez devino un “doctor co-

178 A. Wissingh, *Medulla totius theologiae scholasticae, ad mentem Doctoris Subtilis*, Augustae Trevirorum, typis Jacobi Reulandt, 1695, p. 23.

179 S. K. Knebel, *Suarismus: Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla (1624-1705). Abhandlung und Edition*, Amsterdam, John Benjamins Publishing, 2011, p. 212: “‘Suarista’ war jedoch eine Fremdbezeichnung gewesen, keine Selbstbezeichnung. Unter ‘Suaristae’ hatte man auch ausschließlich Theologen, keine Philosophen, verstanden, unter ‘suarizare’ oder ‘soarizare’ das Vertreten bestimmter theologischer Sondermeinungen, darunter eben jene Richtung im Gnadenstreit derzufolge zwar nicht auf der Basis der Praemotio physica, wohl aber auf der Basis der Scientia Media die menschlichen Handlungen von Gott bis ins einzelne vorherbestimmt sein können –die sog. praedefinitio Suaristica”.

180 Por ejemplo, B. Mastrius, *Tomus quartus continens disputationes ad mentem Scoti in duodecim Aristotelis Stagiritae libros Metaphysicorum pars prior*, Vol. 4, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana, 1678, p. 277, se defendía de la acusación de “suarizar” en su exposición de Escoto: “ait nos Suarizare ponendo hanc potentiam obedientialem actiuam, quia Suarez illam ponit in quolibet ad quodlibet...”.

181 J. Schmutz, *La Querelle des possibles*, p. 515: “La figure du Doctor Eximius s’est progressivement transformée en mythe au cours du XVIIe siècle [...]. Son nom se transforme rapidement en adjectif pour désigner la schola suaristica, et il devient ainsi pour les jésuites ce que Thomas d’Aquin était pour les dominicains et Jean Duns Scot pour les franciscains. Devenu une sorte de docteur commun de la Compagnie, les ambiguïtés et ‘claudications’ si caractéristiques de son œuvre allaient venir à point nommé, puisque

mún” para la Compañía. La red de colegios y de universidades de los jesuitas en Europa no se mantuvo ajena, sino receptiva a la sistematización del suarismo, si bien se adaptaba a cada lugar.

Sin duda, el ascenso del suarismo coincidió con la regencia de la reina Mariana y el reinado de Carlos II. Se produjo un viraje en torno a la década que va de 1660 a 1670, que, a nuestro entender¹⁸², fue clave para la asunción del suarismo como doctrina predominante entre los jesuitas. Durante esta década, la Compañía pasó a ocupar, en España, algunas cátedras universitarias libres o *pro religione*. Lo hizo, en primer lugar, en dos Universidades, Valencia y Alcalá, que –desde sus orígenes– habían amparado la pluralidad de vías.

La reina Mariana escribió al Rector de la Universidad de Alcalá en 1667 indicándole que, al igual que había hecho el Duque de Lerma, solicitaba la fundación de “dos cátedras de teología de curso, uno de prima y uno de vísperas”. En ningún momento se decía que esas cátedras tuvieran que ser de Suárez, sino para los Padres de la Compañía. Creemos que el punto más importante está aquí: la diversidad de escuelas entre los jesuitas no acabó tajantemente hacia 1665, sino que, en un momento dado, forzados por la necesidad de enseñar una doctrina *pro religione*, tuvieron que tomar una decisión acerca de qué doctrinas se tenían que impartir en dichas cátedras.

Al año siguiente, en 1668, la Reina creó sendas cátedras *pro religione* para la Compañía en la Universidad de Salamanca¹⁸³. Sus primeros titulares fueron el irlandés Richard Lynch (1610-1676) y el italiano Juan Barbiano (1615-1676), que fueron reemplazados, al morir, por Pedro de Abarca (1619-1693), en Prima, y por Tirso González de Santalla (1624-1701), en Vísperas.

Suárez tenía mayor predicamento, más epígonos y mejor situados que otros maestros, especialmente en Alcalá, donde habían enseñado tanto Vázquez como el propio Doctor Eximio. El molinismo había quedado puesto en entredicho por la controversia *de auxiliis* y era mejor pasar a Suárez, un autor no señalado por ninguna gran polémica.

En ese momento se inició la consagración absoluta de Suárez que, en pocos

même les écoles les plus opposées de la métaphysique jésuite classique [...] allaient pouvoir revendiquer sa paternité d’une manière ou d’une autre”.

182 Resumimos nuestro estudio: R. Ramis Barceló, “La configuración y el desarrollo universitario del suarismo en el siglo XVII”, en J. L. Fuertes – M. Lázaro Pulido – Á. Poncela González – M. I. Zorroza (eds.), *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, Madrid-Porto, Sínderesis, 2018, pp. 267-291.

183 Véase A. Morán, “El primer catedrático jesuita de Prima de Teología (1668) en la antigua Universidad de Salamanca, Juan Barbiano”, *MC*, 14 (1950), pp. 87-142.

años, pasó a ser definitivamente el autor a seguir por los jesuitas de Alcalá, de Salamanca y, por extensión, de casi toda la Compañía. No es de extrañar que, pocos años después, en 1671, apareciese una biografía de Suárez firmada por Antonio Ignacio Descamps (fl. 1630-1672)¹⁸⁴, profesor en varios Colegios de la Compañía y en la Universidad de Perpiñán, en la cual el pensamiento suarista tuvo influencia hasta bien entrado el siglo XVIII¹⁸⁵. Esta obra es también clave para el asentamiento definitivo de Suárez como autoridad escolástica máxima de la Compañía.

González de Santalla, que luego fue elegido Prepósito General, confió a Bernardo Sartolo (1654-1700), jesuita navarro, catedrático de Teología en el Real Colegio de Salamanca y discípulo suyo, que escribiera una biografía de Suárez, con la cual quedó canonizada su figura en el olimpo del pensamiento jesuítico¹⁸⁶. Al final de la centuria, tal y como cuenta el jesuita francés Gabriel Daniel (1649-1728), la reputación de Suárez había llegado al cénit en las universidades hispánicas, e incluso había pasado a las banderías populares¹⁸⁷.

Sin duda, la alternativa de cátedras, ordenada por Carlos II en 1697, estaba pensada para debilitar la supremacía del tomismo e introducir el escotismo y, sobre todo, el suarismo. En algunas universidades se aceptó de buen gusto el suarismo, mientras que, en otras, hubo una gran oposición por parte de los tomistas. Por ejemplo, en la Universidad de Barcelona, los profesores –todos ellos seguidores de Santo Tomás– pusieron trabas a la lectura de un curso

184 A. I. Descamps, *Vida del Venerable Padre Francisco Suarez, de la Compañía de Jesus, Cathedratico de Theologia en Roma, Salamanca, y Alcalá, etc. y finalmente, de Prima, iubilado en la insigne y real Universidad de Coimbra Doctor eximio, pio, y eminente en la Iglesia de Dios por la divina Gracia, renombre, que aun viviendo le dio, en sus Letras Apostolicas, la Santidad de Paulo Quinto*, Perpiñán, por Iuan Figuerola, 1671.

185 J. Sagnes, *L'Université de Perpignan au XVIIIe siècle*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1996, p. 146.

186 B. Sartolo, *El eximio doctor y venerable padre Francisco Suarez de la Compañía de Iesus en la fiel imagen de sus heroicas virtudes*, Salamanca, por Andres Garcia de Castro, 1693, p. 472.

187 [P. Señeri], *Conversaciones de Cleandro y de Eudoxio sobre las Cartas al provincial*, Barcelona, en la imprenta de Rafael Figuerò y Juan Iolis, 1696, pp. 386-387: “Tambien me dixo sobre esto una cosa harto sazónada; que en muchas Ciudades de España, y en particular en Perpiñán, los Vezinos, hasta los Oficiales, estavan divididos, en dos Faciones, la de los Suaristas, la de los Thomistas: de suerte, que entre el Pueblo en los Juegos publicos, cada uno toma su partido; que los juegos de pelota resuenan aclamaciones, yà de Suaristas, y yà de Thomistas, según los diferentes sucessos de los Jugadores, dispuestos para matarse, los unos por la Premocion Phisica, y los otros por la Ciencia Media”.

trienal de filosofía suarista, alegando que Suárez no había escrito un ciclo filosófico completo, sino solamente la metafísica. Faltaba la lógica y la física suarista, que tendría que ser leída por otra escuela. Todas estas quejas se fueron disipando con el favor real que los Borbones dispensaron a los jesuitas.

El suarismo se fue extendiendo. Resulta llamativa la defensa de unas tesis suaristas en 1702, en la Universidad de Olomouc, que estaba en manos de la Compañía, bajo la presidencia del P. Kaspar Pfliger (1665-1730), profesor ordinario. En ellas se extraían algunas de las ideas más destacadas de las *Disputationes metaphysicae* (por ejemplo, la negación de la distinción real entre esencia y existencia), así como se incidía en algunos aspectos polémicos contra otras escuelas¹⁸⁸.

El suarismo, históricamente, tampoco siguió por completo a Suárez, sino que fue capaz de abrazar algunas de las doctrinas compartidas en la Compañía, en cuestiones que el propio Suárez apenas había tocado (lógica o física), al tiempo que concilió lo esencial del molinismo (es decir, la “ciencia media”) con la predestinación *ante praevisa merita* y las predefiniciones formales de los actos buenos, fundamentadas en el carácter “congruo” de la gracia bajo la “ciencia media”. En definitiva, el desarrollo del suarismo permitió una *koiné*, una doctrina común para buena parte de la Compañía, aunque con suficiente margen para que los molinistas (e incluso los vazquistas) se sintieran cómodos.

Recordemos, con todo, que la escuela de Suárez fue la oficiosa para una parte de la Compañía, especialmente en la Monarquía Hispánica, aunque en otras latitudes se siguió bien el tomismo *sui generis*, bien otras orientaciones eclécticas, con algunos escauceos con la filosofía secular, como veremos después.

2.4. La consolidación de las nuevas escuelas y el eclecticismo

Junto con el suarismo (como ya hemos dicho, la única doctrina de un autor moderno que logró afianzarse en las cátedras universitarias), desde 1665 a 1705 se consolidaron, esencialmente, las seis escuelas ya explicadas de pensadores medievales, a saber: de San Agustín y Gil de Roma, San Buenaventura, Baconthorp, San Anselmo, Enrique de Gante, y Ramón Llull. Hallamos también, en esta época, a algunos autores que buscaron una escolástica ecléctica entre los “doctores” de diversas órdenes. Solo pondremos dos ejemplos. El

188 C. Pfliger (praes.), *Academia Catharinaea, in qua [...] Magni Suarezii placita ex universa Aristotelis philosophia [...]*, Olomucii, typis Joannis Josephi Kylian, 1702, pp. 346-347.

primer tratadista intentó la síntesis entre autores escolásticos y no escolásticos, mientras que el segundo lo hizo solo entre escolásticos.

Amand Hermann (1639-1700) era un franciscano reformado, provincial en Praga, definidor de toda la Orden y profesor no solo de los franciscanos, sino también en el monasterio de los canónigos regulares agustinos de Třeboň y en una abadía cisterciense. Con su experiencia docente, intentó una síntesis entre San Agustín, San Bernardo y Escoto, como indicaba el extensísimo título de su obra¹⁸⁹. Se trataba de un curso en un solo volumen, muy completo, aunque tradicional (lógica, física, psicología y metafísica). Era un autor eminentemente escotista¹⁹⁰, que quería ir a las raíces agustinianas para hallar también una confluencia con San Bernardo. Ello se ve mucho más específicamente en el apéndice IV, en el que se hallan diversas tesis marianas, que podían ser compartidas por los tres doctores (incluso una *Mariana Philosophia* o unas *Theses Mariano-Atlanticae*¹⁹¹).

En otros casos, como el de Francisco de São Agostinho Macedo (1596-1681), se buscaba un sincretismo en el seno mismo de la escolástica. La biografía de este autor da fe de este eclecticismo: pasó sucesivamente por la Compañía de Jesús, por la Orden de San Francisco y finalmente recaló en la de San Agustín. En su obra, intentaba concordar las opiniones de Escoto y de Santo Tomás, teniendo en cuenta los comentarios de Francesco Licheto y de Cayetano, con las de la escuela jesuítica (Vázquez y Suárez)¹⁹². Sin embargo, se atrevió a decir lo que los jesuitas no proclamaban abiertamente: su decidida preferencia, en tantas cuestiones, por Escoto¹⁹³.

189 A. Hermann, *Sol triplex in eodem universo id est, universae philosophiae cursus integer, trium solemnissimorum doctorum, (quorum Doctrina in utraque Ecclesia triumphante, et Militante, ut splendor solis, relucet, fulgetque); Autoritate fulcitus, roboratus textu, et menti genuina conformatus: nempe Augusti et magni Augustini; melliflui et lactei Bernardi; atque subtilissimi doctoris Joannis Duns Scoti. Tribus Sacris, ac in Vinea Domini Sabaoth Emeritissimis Religionibus, Augustiniana, Cisterciensi et Franciscanae, dedicatus, consecratus et oblatus*, Sultzbaci, sumtibus Michaelis et Joannis Friderici Endteri, 1676.

190 Era un escotista abierto y creativo. En A. Hermann, *Ethica sacra, scholastica, speculativo-practica [...] ad mentem Joannis Duns Scoti*, Herbipoli, typis Jobi Hertzii, 1698, 2 vols., junto a las *quaestiones*, adjuntaba aforismos y emblemas.

191 A. Hermann, *Sol triplex in eodem universo*, pp. 978-980.

192 F. à S. A. Macedo, *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti cum differentiis inter utrumque*, Patavii, typis Petri Mariae Frambotti, 1671-1673, 2 vols.

193 Seguimos a A. Tropa, *La teoria della conoscenza di Francisco Macedo. Un fi-*

Así como la mayoría de “escuelas”, como hemos visto, pretendían hallar apoyo y establecer una concordancia con Santo Tomás, a fin de garantizar su ortodoxia¹⁹⁴, otros autores más independientes buscaban ensanchar la base de la escolástica con su vuelta a la Patrística. Los dos autores eclécticos que hemos citado, al fin y al cabo, eran escotistas que buscaban aliados, rasgo que muestra también el ímpetu del que aún gozaba escotismo de esta etapa, caracterizada por la pluralidad de escuelas.

2.5. El auge de la filosofía novo-antiqua en Francia

Si muchas órdenes religiosas volvieron su vista al pasado, ciertos escolásticos tenían su mirada puesta en el presente y en el futuro. No se podían reconstruir las torres del castillo filosófico únicamente con materiales medievales y patrísticos, sino que se tenía que reconocer la plausibilidad de muchos hallazgos filosóficos y científicos, que permitían una edificación más sólida. Era necesario incorporar elementos críticos.

En este período, algunos escolásticos intentaron una síntesis entre el cartesianismo y la filosofía escolástica. El autor más importante es el oratoriano francés Jean-Baptiste Du Hamel (1624-1706), quien publicó, en 1663, en *De consensu veteris et novae philosophiae*¹⁹⁵, el primer intento de presentación de un cartesianismo escolar en un ámbito católico. En esta obra intentaba conciliar a Descartes con Platón, Aristóteles y Epicuro, con referencias a los autores escolásticos. Con ello, el autor sentaba las bases de las que fueron luego sus obras más conocidas. En el ámbito de la filosofía, publicó, por indicación de Jacques-Nicolas Colbert (1655-1707), y con su colaboración, *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata in regia Burgundia*¹⁹⁶, en cuatro tomos, pensado como libro de texto para los colegios. Hizo equilibrios

losofo a confronto con Tommaso e Scoto, Roma, Carocci, 2020. También, en el ámbito teológico intentó unir el suarismo el escotismo, aunque con preferencia por el primero: véase M. Lázaro Pulido, “Gracia y redención en el pensamiento escotista barroco: Fr. Francisco de Sto. Agostinho de Macedo”, *Comprendre*, 20/1 (2018), pp. 45-54.

194 Sobre los distintos usos de Tomás para garantizar la ortodoxia, puede verse J. Schmutz, “Bellum scholasticum. Thomisme et antithomisme dans les débats doctrinaux modernes”, *RT*, 109 (2008), pp. 131-182.

195 I. B. du Hamel, *De consensu veteris et novae philosophiae*, Parisiis, apud Carolum Savreux, 1663.

196 [I. B. du Hamel], *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata in regia Burgundia*, Parisiis, apud Stephanum Michallet, 1676, 4 vols.

para introducir a Descartes, sobre todo en el ámbito de la física, y permaneció en el aristotelismo en los temas en que había menor oposición entre la filosofía antigua y la nueva (como, por ejemplo, la lógica). No menos relevante es su *Theologia speculatrix et practica*¹⁹⁷, obra ecléctica, concebida para los seminarios, en la que conjugaba el racionalismo con la sensibilidad por la teología positiva, sin abandonar el molde escolástico.

Sin embargo, era un camino sembrado de escollos. Los denunció Jean-Baptiste de la Grange (ca. 1641 - post 1680), también oratoriano, y enemigo de los excesos de la filosofía secular, especialmente de Descartes, Jacques Rohault, Pierre-Sylvain Régis (1632-1707), Gassendi y Maignan¹⁹⁸. Hizo lo propio, vindicando el tomismo, Joseph Rivalier (fl. 1683-1711), profesor del Collège de l'Esquile de Tolosa, esta vez contra Descartes, Gassendi, Niccolò Cabeo y Maignan¹⁹⁹.

El oratoriano Nicolás Malebranche (1638-1715) halló en las doctrinas cartesianas una forma de reconciliar el espiritualismo de San Agustín con el pensamiento secular y la nueva ciencia²⁰⁰. Hubo una tentativa, que se extendió a los oratorianos de Angers, de intentar una síntesis entre el agustinismo y el cartesianismo, que fue abortada²⁰¹. Hay que citar a Robert Desgabets (1610-1678), benedictino, valedor del cartesianismo, incluso con conexiones empíricas. Quiso defender la doctrina cartesiana de la sustancia material contra la doctrina de las formas substanciales para explicar la transustanciación²⁰². Esa difícil relación con el cartesianismo la hallamos asimismo en la obra del

197 I. B. du Hamel, *Theologia speculatrix et practica. Juxta SS. Patrum dogmata pertractata et ad usum scholae accomodata*, Parisiis, apud Stephanum Michallet, 1690-1691, 7 vols.

198 J. B. de la Grange, *Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes, Descartes, Rohault, Régis, Gassendi, le P. Maignan, etc.*, Paris, chez Georges Josse, 1675.

199 J. Rivalier, *Propugnatio philosophiae Thomisticae. Contra Cartesium, Gassendum, Cabeum, Maignanum, caeterosque recentioris philosophiae propagatores*, Tolosae, apud J. Pech, 1683-1684, 4 vols.

200 Su obra más difundida fue N. Malebranche, *De la recherche de la verité, ou l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences*, Paris, chez André Pralard, 1678.

201 R. Ariew, "Augustinisme cartésianisé: le cartésianisme des Pères de l'Oratoire à Angers", *Corpus*, 37 (2000), pp. 67-89.

202 J.-R. Armogathe, *Theologia Cartesiana: L'Explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977.

obispo Pierre Daniel Huet (1630-1721), admirador, en su juventud, de Descartes, y luego crítico de sus ideas²⁰³, pues había constatado que sus aportaciones no eran tan originales, sino que se hallaban, en buena medida, en diversos filósofos precedentes.

En España, el debate sobre la filosofía novo-antigua fue muy posterior²⁰⁴, aunque algunos escritos del cardenal Aguirre, como *Philosophia rationalis nov-antiqua*²⁰⁵, parezcan sugerir lo contrario. Más novedosa es la *Philosophia mentis et sensuum*²⁰⁶, de Giovanni Battista Tolomei (1653-1726), profesor del Colegio Romano, quien –en un acercamiento al empirismo– intentaba explicar los hallazgos matemáticos y científicos recientes, reivindicando con astucia que Aristóteles había anticipado ya algunas ideas que se encontraban en Descartes o Gassendi.

A finales de esta época se produjo definitivamente la caída del cartesianismo, socavado tanto por los avances científicos de la mecánica newtoniana, cuanto por el escepticismo de autores como el canónigo Simon Foucher (1644-1696) o las críticas internas que había recibido por parte de algunos de sus seguidores, como Malebranche²⁰⁷.

2.6. La pugna entre las escuelas morales

Las éticas de Aristóteles dejaron de comentarse prácticamente a finales del siglo XVII, al tiempo que los debates en materia moral no dejaban de sucederse. En el ámbito secular, se siguieron diversas tendencias. Por un lado, se publicaron las obras póstumas²⁰⁸ de Baruch Spinoza (1632-1677), entre las que no solo se hallaba el *Tractatus Theologico-Politicus*, un canto a la liber-

203 P. D. Huetus, *Censura philosophiae cartesianae*, Lutetiae Parisiorum, apud Danielem Horthemels, 1689.

204 Seguimos a J. Pérez Magallón, *Construyendo la modernidad: la cultura española en el tiempo de los Novatores (1675-1725)*, Madrid, CSIC, 2002.

205 J. Saenz de Aguirre, *Philosophia rationalis nov-antiqua sive Disputationes selectae in Logicam et Metaphysicam Aristotelis*, Salmanticae, apud Lucam Perez, 1675.

206 J. B. Ptolomaeus, *Philosophia mentis, et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum pertractata metaphysyce*, Romae, ex typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1696.

207 Seguimos el clásico libro de R. A. Watson, *The Downfall of Cartesianism, 1673-1712: A Study of Epistemological Issues in Late 17th Century Cartesianism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966.

208 [B. de Spinoza], *Opera posthuma*, s.l., s.e., 1677.

tad de expresión y a la libertad de pensamiento²⁰⁹, sino la inédita *Ethica ordine geometrico demonstrata*, una aplicación de la axiomática euclidiana a la ética. Por otro, influenciados por Montaigne, Pascal y por el jesuita Baltasar Gracián (1601-1658), aparecieron las obras de los moralistas franceses como François de La Rochefoucauld (1613-1680) o Jean de la Bruyère (1645-1696), observadores sagaces y críticos de la mentalidad de su época²¹⁰, autores reimpresos una y otra vez.

En teología, la cuestión más importante fue el debate sobre las escuelas morales, sobre todo, a causa de las reiteradas condenas a las proposiciones jansenistas. El rigorismo jansenista y el laxismo de muchos teólogos con tendencias nominalistas marcaron dos extremos. En medio, se encontraban el probabilismo y el probabiliorismo. Todas las demás cuestiones quedaron sepultadas por este debate²¹¹.

Así como los dominicos habían sido hasta entonces afectos al probabilismo, en 1656, el Capítulo General de la Orden de Predicadores abogó por el probabiliorismo. Buena parte de las órdenes religiosas (agustinos, carmelitas, teatinos, franciscanos, trinitarios y también muchos benedictinos) secundaron el cambio y fueron también probabilioristas, en un endurecimiento del rigor moral.

Los jesuitas que se mantuvieron en el probabilismo llegaron a un fuerte enfrentamiento con los probabilioristas hasta que, como veremos seguidamente, Tirso González de Santalla abogó también por abrazar el probabiliorismo, hecho que dividió drásticamente a la Compañía de Jesús.

2.6.1. El curso moral salmanticense

La obra más importante de este período es el curso moral de los carmelitas descalzos de Salamanca. Recordemos que no habían concluido aún el curso

209 Para J. I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, OUP, 2001, Spinoza fue el padre de un movimiento (la “ilustración radical”) que mermó paulatinamente las estructuras tradicionales de la creencia, el pensamiento científico y la autoridad por parte de la nueva filosofía.

210 Véase B. Parmentier, *Le Siècle des moralistes: de Montaigne à La Bruyère*, Paris, Seuil, 2000.

211 Cabe mencionar una línea renovadora en el seno de la escolástica, impulsada por Johann Senftleben (1648-1693), continuador de Arriaga en el *Clementinum* de Praga: propuso una filosofía moral en emblemas, que buscaba el maridaje entre el mundo greco-latino y el cristianismo. Véase J. Senftleben, *Philosophia Moralis ad Politico-Christiane Conversandum*, Praga, typis et sumptibus Univers. Carolo-Ferdinande, 1683.

de teología general, cuando se empezó el de moral, algo que muestra la escisión progresiva entre escolástica y moral.

El t. I (trs. 1-7) empezaba con los sacramentos en general y los cinco sacramentos “personales”: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia y extremaunción. El t. II (trs. 8-10) trataba acerca de los llamados sacramentos “sociales”, a saber, el orden y el matrimonio. El t. III (trs. 11-14) versaba acerca de las leyes, de la restitución, de los contratos, es decir, la doctrina *de legibus* y toda la moral económica. El t. IV (trs. 15-19) estudiaba el estado religioso, el rezo canónico, el voto y otras cuestiones. El t. V (trs. 20-23) exponía las cuestiones de moral fundamental, analizando con detalle los tres primeros preceptos del Decálogo. Finalmente, el t. VI (trs. 24-29) se ocupaba de los restantes preceptos del Decálogo (exceptuando el séptimo) y de cuestiones morales tocantes a los oficios y beneficios eclesiásticos²¹².

Los seis tomos se publicaron entre 1665 y 1723, y tuvieron una buena acogida, si bien, como indica Enrique Llamas²¹³, carecían de una estructura lógica, pues la moral fundamental no se estudiaba hasta el t. V. Pese a ser marcadamente tomista en su orientación global, seguía un probabilismo que, según algunos autores de la época, era rayano al laxismo. En realidad, si se examina la obra con ojos actuales, puede decirse que seguía más bien un probabilismo moderado.

2.6.2. Las pugnas entre dominicos y jesuitas

Al igual que los jansenistas, los dominicos franceses de la anterior generación (Labat y Gonet) se mostraron muy críticos con el probabilismo de los jesuitas, hasta el punto de que Vicent Baron (1604-1674) los denominó *laxiores probabilistas*. Para combatirlos, escribió una teología moral²¹⁴, muy influyente, que criticaba a diversos autores, especialmente a Caramuel y a Raynaud.

Para intentar superar esta crisis, Tirso González de Santalla²¹⁵, abogó por una doctrina novedosa para la Compañía: el probabiliismo. Escribió, ha-

²¹² *Collegii Salmanticensis, fratrum Carmelitarum, Cursus theologiae moralis*, Salmanticae, apud Melchiorum Estevez – Matriti, ex Officina Regia, apud Iosephum Rodriguez de Escobar, 1665-1724, 6 vols.

²¹³ Seguimos a E. Llamas, *Los salmanticenses, su vida y su obra*, cit. Véase también M. Vidal, *Historia de la teología moral*, Vol. V/1, pp. 933-937.

²¹⁴ V. Baronius, *Theologia moralis aduersus laxiores probabilistas, pars prior vera mens D. Thomae et eius scholae...*, Parisiis, sumptibus Simeonis Piget, 1665.

²¹⁵ Seguimos a J. P. Gay, *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705)*, Farnham, Ashgate, 2012, caps. 2 y 3.

cia 1671, su *Fundamentum theologiae moralis*, que no logró el *imprimatur* por parte de sus superiores, que a la sazón defendían corporativamente el probabilismo, en materia moral. No obtuvo respaldo por parte de sus correligionarios, aunque sí de Inocencio XI, quien quería implantar en la Compañía unas doctrinas morales más rigoristas. El pontífice, al convocarse la XIII Congregación General, mostró abiertamente su preferencia por González de Santalla, quien fue elegido Prepósito general. Su mandato estuvo caracterizado por su lucha por la implantación del probabiorismo como el sistema moral jesuítico.

González de Santalla mandó que se enseñase el probabiorismo en el Colegio Romano y publicó, al fin, su *Fundamentum theologiae moralis*²¹⁶, obra que fue contestada enseguida por diversos autores en el seno de la Compañía, especialmente por Christoph Rassler (1654-1723), profesor en la Universidad de Dillingen, quien años después publicó *Norma Recti seu Tractatus Theologicus*²¹⁷, que tuvo bastante aceptación entre sus correligionarios. Puede decirse que el probabiorismo defendido por González de Santalla no llegó a calar entre los jesuitas²¹⁸, y les dividió en materia moral. Solamente en el mandato de su sucesor, Michelangelo Tamburini (1648-1730), los hijos de San Ignacio cerraron filas para combatir la difusión del jansenismo.

Eso era lo que vindicó Giuseppe Ricci (1650-1713), profesor en el Colegio de San Ignacio de Nápoles, quien proponía la unión de probabilistas y probabioristas contra los *novatores*²¹⁹ (es decir, esencialmente, contra los jansenistas), algo que también defendió Luigi Vincenzo Mamiani della Rovere (1652-1730), misionero en Brasil, en su *Concordia doctrinae probabilistarum cum doctrina probabioristarum*²²⁰.

216 T. Gonzalez, *Fundamentum Theologiae moralis*, Venetiis, sumptibus Gasparis de Stortis, 1694. [Se publicó el mismo año en muchos lugares].

217 C. Rassler, *Norma Recti seu Tractatus Theologicus*, Ingolstadii, sumptibus Joannis Andreae de la Haye, 1713.

218 M. Vidal, *Historia de la teología moral*, Vol. V/1, pp. 734-739.

219 J. Riccius, *Fundamentum theologiae moralis, seu de conscientia probabili: opus in quo summa concordia et doctrinae uniformitas maxima inter omnes Doctores catholicos tam probabilistas quam probabioristas in assignanda proxima regula honestatis et formanda conscientia in materia opinativa seu probabili, ob oculos proponitur, et solum rem esse cum novatoribus*, Neapoli, ex Typographia Michaelis Aloysii Mutio, 1702.

220 A. V. Mamianus, *Concordia doctrinae probabilistarum cum doctrina probabioristarum, tractatus theologo-moralis*, Romae, typis Georgii Plachi, 1708.

3. *La segunda etapa (1705-1740)*

Este lapso coincide con los inicios de la Ilustración, y la decadencia de la escolástica reformada, que entró en crisis y terminó con el abandono progresivo del método escolar por parte de luteranos y calvinistas. Racionalistas y empiristas lanzaron sus dardos envenenados contra la escolástica, que se replegó en universidades, colegios y conventos católicos. Asimismo, la filosofía de Christian Wolff (1679-1754)²²¹, tan influida por Suárez²²² y otros escolásticos, fue aceptada progresivamente en toda Europa: en ella hallamos un culto heroico a la razón y un rechazo explícito de la revelación. El deísmo alejó y puso en duda el dato bíblico, al tiempo que acabó configurando un Dios abstracto y hecho a la medida de la razón humana, en una comprensión antropocéntrica de la Biblia. La obra de Wolff, defendida y explicada por muchos de sus seguidores, tuvo asimismo un peso fundamental en la tendencia a la “sistematización” de la filosofía y de la teología, elaborada desde la deducción, a partir de definiciones y axiomas.

Cuatro son, a nuestro juicio, los rasgos de esta etapa: 1) la crisis de la escolástica moderna, 2) el debate entre escolásticos y *recentiores*, 3) la triple respuesta de la Compañía de Jesús, y 4) el declinar del tomismo y el escotismo.

3.1. La crisis de la escolástica moderna

En el primer capítulo hemos definido la escolástica moderna como la suma de la “segunda escolástica” y la “escolástica reformada”. Hacia 1705 empezó una crisis duradera para ambas, pues no sabían muy bien cuál era el camino a seguir.

Por ejemplo, el debate entre cartesianismo y al anticartesianismo entre los calvinistas se resolvió con una apuesta por el escolasticismo, con autores como, entre otros, el ginebrino François Turretin (o Turretini, 1623-1687), autor de *Institutio Theologiae Elencticae*²²³, una de las obras más influyentes

221 C. Wolfius, *Philosophia Prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francofurti et Lipsiae, in Officina libraria Rengeriana, 1730.

222 M. Sgarbi, “Francisco Suárez and Christian Wolff. A Missed Intellectual Legacy”, en M. Sgarbi (ed.), *Francisco Suárez and His Legacy: The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Milano, Vita e Pensiero, 2010, pp. 227-241.

223 F. Turretinus, *Institutio theologiae elencticae*, Genevae, apud Samuelem de Tournes, 1679-1685, 3 vols.

de la escolástica calvinista. Van Asselt²²⁴ fecha hacia 1700 el nacimiento de la ortodoxia tardía, cada vez más atacada desde las filas de los *moderni*. Fue el inicio de la decadencia, que se consumó a finales del siglo XVIII.

3.1.1. La falta de credibilidad de la escolástica

Si Pascal había trazado una semblanza muy negativa de los jesuitas y de su moral laxista, las pugnas entre probabilistas y probabilioristas en el seno de la Compañía de Jesús coadyuvaron a ofrecer una imagen externa de división. Asimismo, la floración y multiplicación de las escuelas en el ámbito católico mermó el prestigio de la escolástica y parecía dar nuevos argumentos a quienes creían que no eran más que querellas corporativas para tratar temas banales.

Las guerras entre escuelas (particularmente, entre tomistas y escotistas, usando terminología bélica, como *clypeus*) hicieron las delicias de los reformados. En particular, los luteranos antiescolásticos se ensañaron con la “segunda escolástica²²⁵”. Para un autor como Christian Thomasius (1655-1728), hasta la Reforma, la filosofía platónica y aristotélica había estado en manos del clero católico, el cual había sumido en la ignorancia a todos los laicos²²⁶. La culpa de todos los males la tenían los teólogos católicos, pues habían llenado las universidades de doctrinas inútiles e incomprensibles. Haciéndose eco de los debates del momento entre los jesuitas, Thomasius comentó que, en temas de moral, la situación era especialmente espantosa, dado que la ética aristotélica estaba llena de sutilezas y de inutilidades²²⁷. Los teólogos más nocivos eran los jesuitas (Vázquez, Suárez, Azor, Molina, Lessius, Escobar),

224 W. J. van Asselt, “Scholasticism in the Time of Late Orthodoxy (ca. 1700-1790)”, en *Introduction to Reformed Scholasticism*, pp. 167-193.

225 Sobre la historiografía de esta época, véase F. Bottin – M. Longo, “The History of Philosophy from Eclecticism to Pietism”, en G. Piaia – G. Santinello (eds.), *Models of the History of Philosophy*, Vol. 2, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 301-385.

226 En un sentido más amplio, véase G. Santinello, “Jakob Thomasius e il Medioevo”, *Medioevo*, 4 (1978), pp. 173-216.

227 [C. Thomasius], *Paulo Plenior Historia Juris Naturalis*, Halae Magdeburgicae, impensis Christophori Salfedii Viduae, 1719, pp. 2-3: “Igitur disciplinam derelictam occuparunt finium extendendorum maxime studiosi, Theologi Scholastici. Inde tot volumina Moralistarum de justitia et jure, puta Molinae, Lesii, Escobarii, Dianae, Durandi de S. Porciano etc. Sed et hi praeterquam, quod fundamento destituerentur, Jus Naturae ex ineptiis Metaphysicis, et grillis, quibus doctrinam de Dei essentia incomprehensibili conspurcaverant, deducere volentes; praeterea etiam, omnia jura, divina, humana, naturalia, positiva misere miscuerunt”.

aunque también otros, como Durando o Diana, resultaban muy perniciosos, pues habían inculcado doctrinas morales muy peligrosas. En efecto, los ecos del debate jansenista y la pugna que tenían entre sí las escuelas católicas daban pie a Thomasius –escudándose en Lutero– para trazar una crítica radical del aristotelismo, que fue continuada por toda la historiografía luterana, especialmente en la obra de Georg W. F. Hegel (1770-1831), quien tuvo en escasa consideración la escolástica medieval y minusvaloró completamente la “segunda escolástica”.

Todas estas circunstancias mermaron, a la sazón, la credibilidad interna de la escolástica, envuelta –según denunciaban ciertos autores luteranos– en disputas académicas entre las distintas vías e incapaz de solventar no solo los debates en materia moral, sino también en el ámbito de la física, metafísica o teología especulativa.

3.1.2. La escolástica, la dogmática y el galicanismo

Al problema de la credibilidad de la escolástica, debe sumarse el de los conflictos entre Roma y los emergentes Estados. En Francia, se establecieron ciertas “libertades galicanas”, de modo que las órdenes del papa solamente eran aceptadas cuando el monarca las reconocía. Luis XIV reunió al clero el 19 de mayo de 1692 y declaró solemnemente dichas “libertades galicanas”.

Asimismo, se hizo una reforma del plan de estudios de la Facultad de Teología de la Sorbona, que la dotó de una cierta estabilidad²²⁸. Con el triunfo del galicanismo en Francia, se impuso la necesidad de la elaboración de un manual que, siendo ortodoxo en su exposición general, tuviera en cuenta las “libertades galicanas”. Honoré Tournély (1658-1729) fue, tal vez, el autor que logró una síntesis más equilibrada. Antijansenista y ferviente galicano, fue profesor de Teología en la Sorbona, hasta que los jansenistas lograron expulsarlo. Publicó dieciséis volúmenes de su curso de teología, que permaneció inconcluso a causa de su fallecimiento: *De gratia Christi* y *De Deo et divinis attributis*, en 1725; *De Ecclesia Christi*, *De sacramentis in genere* y *De mysterio SS. Trinitatis*, en 1726, *De incarnatione Verbi* y *De sacramentis baptismi et confirmationis*, en 1727, *De poenitentia et extrema-unctione*, en 1728, *De augustissimo eucharistiae sacramento*, *De sacramento ordinis* y *De sacramento matrimonii*, en 1729²²⁹.

228 Seguimos a J. M. Gres-Gayer, “Tradition et modernité. La réforme des études en Sorbonne (1673-1715)”, *RHEF*, 88 (2002), pp. 341-389.

229 Fue reunido como H. Tournely, *Cursus theologicus scholastico-dogmaticus sive*

Tras la muerte de Tournély, el cardenal Fleury solicitó al teólogo Pierre Collet (1693-1770) que continuara su obra. Desde 1733 a 1761, aparecieron los diecisiete volúmenes de la *Continuatio praelectionum theologicarum Honorati Tournely*²³⁰, que trataban los temas de moral sobre los que Tournély no había escrito. Esta obra fue un libro de consulta muy socorrido e influyente durante el resto del siglo XVIII y parte del XIX.

3.2. El debate entre escolásticos y *recentiores*

La crisis de credibilidad conllevó que algunos filósofos y teólogos católicos, educados en el método escolástico, acogiesen en mayor o menor medida las ideas modernas. Se generó un debate entre escolásticos y *recentiores*, llamados también *novatores*. En el marco de la polémica entre la filosofía *antiqua* y la *nova*, los partidarios de las nuevas ideas ganaban terreno.

3.2.1. Mínimos y oratorianos

Algunas órdenes religiosas, como los mínimos o los oratorianos, que habían estado en la avanzadilla de la vía moderna, sostuvieron un fuerte debate interno. En efecto, Jean Saguens (†1718), mínimo, discípulo de Maignan y profesor en Roma y Tolosa, escribió una vasta *Philosophia Maignani scholastica*²³¹, en cuatro tomos, que aspiraba a ser una vía intermedia entre el escolasticismo tradicional y el pensamiento moderno. Saguens se esforzaba en mostrar la ortodoxia de Maignan, entendido como un puente para superar el enfrentamiento de sus correligionarios. Sin embargo, logró lo contrario, es decir, la división de la Orden de los Mínimos, pues una facción, encabezada por el español Francisco Palanco (1657-1720), impugnó la obra de Saguens y la doctrina de Maignan²³², vindicando que el tomismo era la doctrina propia de los mínimos. Respondió Saguens en forma de diálogo en su *Atomismus*

Praelectionum theologicarum, Colonia Agrippinae, sumpt. viduae Wilh. Metternich, et filii, 1734-1754, 8 vols.

230 [P. Collet], *Continuatio praelectionum theologicarum Honorati Tournely*, Parisiis, apud Viduam Raymundi Mazieres, et Joannes Bapt. Garnier, 1733-1761, 17 vols.

231 J. Saguens, *Philosophia Maignani scholastica sive in formam concinniore et auctiorem scholasticam digesta et coordinata*, Tolosae, apud Antonium Pech, 1703, 4 vols.

232 F. Palanco, *Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores sive Thomista contra atomistas*, Matriti, ex typis Blasii de Villa-Nueva, 1714, 4 vols.

*demonstratus et vindicatus*²³³. Participó en el debate Tomás Vicente Tosca (1651-1723), oratoriano de Valencia, quien escribió un *Compendium philosophicum*²³⁴, en el que simpatizaba con Maignan, Saguens y Gassendi. Publicó asimismo Tosca una importante obra matemática en español, defendió las ideas de Galileo, así como el argumento ontológico en la demostración de la existencia de Dios²³⁵.

Muchos eclesiásticos de esta época ya desconfiaban por completo de la escolástica y, aunque no lo decían claramente, lo daban a entender en sus escritos. Uno de los más notables, el beneditino Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764), catedrático en la Universidad de Oviedo, escribió que: “los que se dedican a Philosophia, mirandola, no precisamente como escala para subir a la Theologia Escolastica, sino como instrumento para examinar la naturaleza, pueden, sin sujetarse servilmente al Peripatetismo, buscar la verdad por el camino que les parezca más derecho²³⁶”. Aunque a continuación dijera que ello debía hacerse “sin perder jamas de vista los dogmas Sagrados”, en realidad suponía una abdicación de todo el sistema escolástico.

3.2.2. La *philosophia neutrística* y la *philosophia pollingana*

En la Europa Central, junto con cursos escolásticos en los que se seguía fielmente el tomismo u otras opiniones, nació la *philosophia neutrística*, como oposición a la *philosophia iuxta mentem*. Para Leinsle²³⁷, la *philosophia neutrística* no era un sistema, pues no discutía tanto la coherencia de la entera filosofía, cuanto la probabilidad de las tesis concretas. Nació en el seminario arzobispal de Praga, que estaba a cargo de los cistercienses y los premonstratenses, y tuvo su esplendor desde 1719 a 1728.

Las obras más relevantes de la *philosophia neutrística* fueron: *Caelum*

233 J. Saguens, *Atomismus demonstratus et vindicatus ab impugnationibus philosophico-theologicis reuerendi admodum patris Francisci Palanco*, Tolosae, ex typis Dominici Declassan, 1715.

234 T. V. Tosca, *Compendium philosophicum*, Valentiae, ex Typographia Antonii Balle, 1721, 5 vols.

235 Seguimos a M. Mindán, “La filosofía española en la primera mitad del XVIII”, *RF*, 12 (1953), pp. 427-443.

236 B. J. Feijóo, *Theatro critico universal; o discursos varios en todo genero de materias para desengaño de errores comunes*, Tomo II, Madrid, en la villa de la Viuda de Francisco del Hierro, 1733, p. 25.

237 Seguimos a U. G. Leinsle, “Scuole Locali – Dottrina universale”, pp. 361-362.

*philosophicum*²³⁸, del premonstratense Benedikt Bayer (†1754), de factura antitomista y nominalista; *Mare Philosophicum*²³⁹ del cisterciense Honorius Martin Czechura (1688-1726), quien dedicó esta obra filosófica a ilustrar también algunos aspectos de la geografía física; y *Philosophia rationalis*²⁴⁰, de Matěj Bartys (1693-1770), también cisterciense, quien consideraba que no existía ni la distinción escotista *ex natura rei*, ni la distinción virtual tomista; asimismo, definió la metafísica como “*scientia speculativa entis transnaturalis*” y afirmó que la existencia no se distinguía realmente de la esencia.

En teología, como se desprendía de su filosofía, eran también eclécticos, y se acercaban mucho a las doctrinas jesuíticas. Por ejemplo, Bartys, comentando la *S. Th.*, afirmó que la demostración de la existencia de Dios podía probarse *a priori* a través el concepto de ente óptimo, y *a posteriori*, desde los efectos; y aceptó la solución molinista de la “ciencia media”, en tanto que conocía los actos futuros condicionados²⁴¹.

En Baviera, destacó Eusebius Amort (1692-1775), canónigo regular de Polling, quien publicó *Philosophia Pollingana ad normam Burgundicae*²⁴², una de las obras más representativas de esta etapa, por su carácter ecléctico. Dividida en cuatro partes, la primera trataba la filosofía tradicional (súmulas, lógica, física y metafísica), mientras que la segunda explicaba los principios peripatéticos conciliados con la filosofía mecanicista; la tercera daba cuenta de los principales experimentos de la Academia de las Ciencias de París (siguiendo a Du Hamel) y la última explicaba la filosofía de otros autores antiguos y modernos (Platón, Llull, Arnaldo de Vilanova, Locke, Wolff, Gassendi,

238 B. Bayer, *Caelum philosophicum ad contemplandum philosopho propositum, seu universa philosophia*, Praga, typis Wolffgangi Wickhart, Archi-Episcopalis, et Inclytorum Regni Bohemiae Statuum Typographi, 1721.

239 H. Czechura (Praes.), *Mare Philosophicum Thalassophilis ad Perscrutandum Propositum, seu Universa Philosophia Aristotelico-Neutrística, Universi Anatomia Maris...*, Praga, typis Wolffgangi Wickhart, Archi-Episcopalis, et Inclytorum Regni Bohemiae Statuum Typographi, 1724.

240 M. Bartys, *Philosophia rationalis, sive Logica Aristotelico-neutrística, methodo scholastica in tractibus v. comprehensa*, Praga, typis Wolffgangi Wickhart, Archi-Episc. nec non Inclyt. Reg. Boh. Statuu[m] Typ., 1724. Véase “conclusiones selectiores”, s.n.

241 M. Bartys, *Nucleus Theologiae Scholasticae, ex prima parte secundae partis Summae D. Thomae Aquinatis Desumptae, in Tractatibus IV comprehensae*, Praga, in Aula Regia, Typis Josephi Antonii Schilhart, Archi-Episcopalis Typogr., 1727.

242 E. Amort, *Philosophia Pollingana ad normam Burgundicae*, Augustae Vin-delicorum, sumptib. Philippi, ac Martini Veith, et Johannis Fratris haeredum, 1730, 5 vols.

Descartes, Newton...). Amort representaba, tal vez, la mejor combinación de filosofía antigua y moderna, al vertir en un marco escolástico un eclecticismo muy personal²⁴³.

3.3. La triple respuesta de la Compañía de Jesús

Para hacer frente a los retos de los *moderni*, los jesuitas siguieron tres orientaciones: unos, continuaron con la escolástica tradicional, de corte tomista, aunque con algunas concesiones a otras opiniones; otros, especialmente en España, siguieron el suarismo; y por último, un grupo intentó conciliar la filosofía y teología escolástica con los desafíos de los *recentiores*.

3.3.1. La escolástica tradicional de la Compañía

Un ejemplo de manual de factura clásica sería el *Cursus philosophicus conimbricensis*²⁴⁴, del portugués Antonio Cordeiro (1641-1722), estructurado, de modo tradicional, en tres tomos (lógica, física y metafísica), como era usual. Algunas licencias más se permitió, por ejemplo, Domenico Viva (1684-1726), profesor en el Colegio de los jesuitas de Nápoles, en su *Cursus theologicus ad usum Tyronum elucubratus*²⁴⁵, en el que defendió el argumento ontológico. Tradicional, en cambio, era la *Theologia scholastica quinque tomis comprehensa*²⁴⁶, de Juan de Ulloa (1639-1723), profesor en Alcalá, Murcia y Roma.

Con este tipo de obras, se configuraba el sentir más corporativo de la “escuela jesuítica”, partidaria de un tomismo no dogmático, de la “ciencia media” y del probabilismo, aunque admitía muchos matices. Esa sería la “escuela jesuítica” clásica, a cuya vera incluso se intentaron escribir manuales para otras órdenes, como hizo el trinitario descalzo catalán José del Espíritu Santo († c. 1740), al redactar su curso teológico, “*celeberrimae Iesuisticae Scholae Principiis solide stabilita*”²⁴⁷. ¿Cuál era, a su entender, la escuela jesuítica?

243 B. Jansen, “Die philosophia pollingiana des Eusebius Amort”, *ZkTh*, 62/4 (1938), pp. 569-574.

244 A. Cordeyro, *Cursus philosophicus conimbricensis*, Ulyssipone, ex Officina Regia Deslandesiana, 1714, 3 vols.

245 D. Viva, *Cursus theologicus ad usum Tyronum elucubratus*, Patavii, ex Typographia Seminarii, 1712, 8 vols.

246 J. de Ulloa, *Theologia scholastica quinque tomis comprehensa*, Augustae Videlicorum et Graecii, sumptibus Philippi, Joannis et Martini Veith, Fratrum, 1719, 5 vols.

247 I. de Spiritu Sancto, *Medulla theologiae*, Pampilonae, ex officina et sumptibus Iosephi Ioachim Martinez, 1738, 3 vols.

Básicamente un tomismo con regusto suarista, que tenía en cuenta toda la tradición de la Compañía (Molina, Vázquez, Arriaga, Ripalda...) y enfatizaba la “ciencia media” como rasgo característico. Se apartaba sin rubor de Suárez cuando discrepaba, y normalmente tenía en cuenta las concordancias entre diversos maestros jesuitas para establecer su opinión.

Algunos autores, como el cardenal Álvaro Cienfuegos (1657-1739), que había sido catedrático en Salamanca, continuaron por las sendas claroscuras del barroco, con obras como *Aenigma theologicum*²⁴⁸, con un estilo umbroso y críptico, que también puede hallarse en su *Vita abscondita sub speciebus eucharistis velata*²⁴⁹.

A medida que pasaban las décadas, muchos cursos filosóficos seguían teniendo una estructura convencional, aunque con mayor peso de la física²⁵⁰, como puede verse en la obra del bávaro Anton Mayr (1673-1749), autor asimismo de un extenso curso teológico de factura tradicional²⁵¹.

3.3.2. El suarismo

En cuanto al suarismo, hay que indicar que fue defendido no solo en algunos colegios de la Compañía, sino también en diversas cátedras universitarias, creadas para la explicación de las doctrinas de Suárez, que recibieron un fuerte impulso en España durante el reinado de Felipe V.

Por ejemplo, en la Universidad de Salamanca se creó, en 1721, una cátedra de Suárez, aunque no para los jesuitas, sino para cualquier religioso conocedor de esa opinión que se opusiera a ella²⁵². Asimismo, en la Universidad de Cervera y en Alcalá se fundaron cátedras para la enseñanza de las doctrinas del Doctor Eximio, por lo que se consolidó la vía suarista en las principales universidades hispanas. También en la Universidad de México se creó una cátedra de Suárez en 1723²⁵³.

248 A. Cienfuegos, *Aenigma theologicum, seu potius aenigmatum et obscurissimarum quaestionum compendium typis*, Viennae Austriae, typis Joann. van Ghelen, 1717, 2 vols.

249 A. Cienfuegos, *Vita abscondita sub speciebus eucharistis velata*, Romae, typis Antonii de Rubeis è Foro Rotundae, 1728.

250 A. Mayr, *Philosophia peripatetica antiquorum principiis, et recentiorum experimentis conformata*, Ingolstadii, sumptibus Viduae Joannis Andreae de la Haye, 1739, 4 vols.

251 A. Mayr, *Theologia Scholastica*, Ingolstadii, sumptibus Joannis Andreae de la Haye, 1730-1732, 12 vols.

252 D. Simón Rey, *Las Facultades de Artes y Teología de la Universidad de Salamanca en el siglo XVIII*, pp. 87-90.

253 M. Hidalgo Pego, “Fundación de la cátedra de Suárez en la facultad de teología

Han quedado diversos cursos manuscritos de filosofía suarista, que no llegaron a publicarse. En cambio, en el ámbito de la teología, más allá de diversos manuscritos, hay un compendio de las doctrinas del Doctor Eximio, preparada por el jesuita flamenco François Noël (1651-1729). Esta obra se iniciaba con un gran elogio de Suárez y de su relevancia en la teología, y en nueve partes la resumía toda (*De Deo Uno et Trino, de Angelis, de Opere sex dierum et Anima, de Beatitudine et Actibus humanis, de Legibus, de Gratia, y de Fide, Spe et Charitate*²⁵⁴).

3.3.3. La conciliación con las ideas modernas

Algunos jesuitas, ya al comienzo de esta etapa, estaban mucho más cercanos a los *moderni* que a los *antiqui*. Sus obras tenían que ser leídas con lupa, pues a veces decían defender una idea, mientras sostenían claramente la contraria, en un reto intelectual para burlar la censura.

Para poderse expresar sin trabas, el jesuita milanés Tommaso Ceva (1648-1737), matemático, físico y filósofo, publicó su *philosophia nouo-antiqua* en verso. Por ejemplo, aunque en el argumento de la disertación segunda se dijera “*Systema Cartesii impugnatur*”²⁵⁵, más bien lo que se criticaba era la filosofía peripatética. Presentó en sus estrofas a Descartes, Gassendi, Newton y Galileo, y con habilidad mostró no poca oposición a Aristóteles.

En cuanto a los manuales que intentaron conciliar escolasticismo y modernidad, hubo diversas tendencias. La más moderada, tal vez, la representaba Luis Losada (1681-1748), en su curso filosófico salmantino²⁵⁶, que intentó un tímido acercamiento a la nueva física, aunque con reservas hacia el corpuscularismo y el atomismo.

Mucho más arriesgada era la filosofía que se cultivaba en la Universidad jesuítica de Ingolstadt, en la que Johann Adam Morasch (1682-1734) publicó una disputación en dos partes, bajo el título de *Philosophia atomistica*. La

de la Real Universidad de México, 1723-1725”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, 2 (2019), pp. 36-60.

254 F. Noël, *Theologiae R. P. Doctoris Eximii Francisci Suarez, e Societate Jesu, summa, seu compendium*, Matritii, ex Officina Antonii Sanz, 1732, 2 vols.

255 T. Ceva, *Carmina. Videlicet philosophia nouo-antiqua*, Mediolani, ex Officina Ghisulphiana, 1704, p. 21.

256 L. de Lossada, *Cursus philosophici regalis collegii salmanticensis Societatis Iesu in tres partes divisi*, Salmanticae, ex typ. Francisci Garcia ab Honorato et San Miguel, 1724, 3 vols.

primera trataba la metafísica y la segunda, la física²⁵⁷. El autor, pese a seguir una exposición clásica, defendía claramente el atomismo, y no solamente dedicó un espacio a refutar la doctrina aristotélica de los accidentes absolutos, sino que intentó afrontar el problema acerca de si podían ser conciliados con la transubstanciación²⁵⁸. Un discípulo de Morasch, el médico Franz Anton Ferdinand Stebler (1705-1789), también en Ingolstadt dio a las prensas su disputación *Aristoteles Atomista*²⁵⁹, que intentaba explicar con detalle que el Estagirita, en el fondo, defendía las doctrinas atomistas.

Los jesuitas del Sacro Imperio, como veremos en la siguiente etapa, se vieron obligados a innovar, puesto que las autoridades –haciendo gala de un espíritu reformador– respaldaban la filosofía racionalista y empirista. Así pues, se generó cada vez más una división entre los jesuitas centroeuropeos, que hubieron de admitir –de grado o no– muchos presupuestos de la filosofía moderna, y los del Sur, en un contexto más tradicional, navegando en las directrices de cada lugar y de acuerdo con las normas de las Congregaciones Generales de la Compañía.

3.4. El declinar del tomismo y el escotismo

Por oposición a las reformas político-educativas del Sacro Imperio, las doctrinas tradicionales tuvieron allí una mayor defensa. Se trataba asimismo de una reacción a la filosofía y a la teología de la Compañía de Jesús, que se plegaba y adaptaba sin problemas a las directrices de los Príncipes y del Emperador. Ciertos conventos, colegios y, sobre todo, la Universidad de Salzburgo se opusieron al espíritu contemporizador, vindicando el tomismo tradicional.

Se siguió con la invasión de la teología moral sobre el derecho canónico: la explicación escolar se hacía, a menudo, a partir de los casos de conciencia, de forma que teología y cánones solo se estudiaban en un sentido meramente pastoral, con el fin de resolver cuestiones en el sacramento de la penitencia o

257 J. A. Morasch, *Philosophia atomistica [...] Pars Prima seu Metaphysica*, Ingolstadtii, typis Viduae Grassianae Typogr., 1727; J. A. Morasch, *Philosophia atomistica [...] Pars secunda, seu Physica universalis*, Ingolstadtii, Typis Godefridi Zipper, 1731.

258 M. Hellyer, *Catholic Physics: Jesuit Natural Philosophy in Early Modern Germany*, p. 173.

259 F.A.F. Stebler, *Aristoteles Atomista, seu explicari solitis apud Atomistas principiiis non difformis, sed conformis omnino Aristotelis doctrina*, Ingolstadtii, Joannes Paulus Schleig, 1740.

en el acompañamiento espiritual de los fieles. Un ejemplo paradigmático podría ser el manual del premonstratense Leonard Jansen (1681-1754)²⁶⁰, que fue reimpreso durante buena parte del siglo XVIII.

Igualmente cabe citar la obra del carmelita Sebaldus a San Christophoro (fl. 1735), quien escribió una *Theologia canonico-moralis*²⁶¹, dispuesta de forma alfabética, que luego fue reconvertida al formato tradicional de la *quaestio* con el título de *Theologia Juridico-Canonico-Polemico-Moralis*²⁶². Eran formas distintas de presentar lo mismo de siempre, y de maniar cada vez más el derecho canónico en estas obras morales, pensadas, sobre todo, para ser guías de confesores y obras de consulta para la práctica pastoral.

Un ejemplo de desarrollo del derecho de guerra, que mostraba sin pudor la invasión teológica, es la *Theologia bellica*²⁶³ del clérigo regular Antonio Tommaso Schiara (†1718), escrito en ocho tomos, en el marco de la Guerra de Sucesión. La obra suponía no solo una actualización de Vitoria y Suárez, sino una ampliación sustancial, en diálogo con los juristas, filósofos y teólogos de su tiempo²⁶⁴.

3.4.1. El tomismo de la Universidad de Salzburgo

Más allá de la custodia de las ideas de Santo Tomás entre los dominicos y órdenes afines, en el corazón de Europa, el centro en el que más se defendieron las doctrinas del Aquinate fue la Universidad de Salzburgo²⁶⁵. En la etapa

260 L. Jansen, *Theologia moralis universa ad mentem praecipuorum theologorum et canonistarum [...] et per casus practicos exposita*, Coloniae Agrippinae, apud Servatium Noethen bibliopolam, 1725.

261 S. a San Christophoro, *Theologia canonico-moralis ex sacra Tridentina synodo, sacris canonibus, ss. patribus, et auctoribus probatissimis*, Herbipoli, typis Marci Antonii Engmann, 1735, 4 vols.

262 S. a San Christophoro, *Theologia juridico-canonico polemico moralis*, Wirceburgi, typis et sumptibus Marci Antonii Engmann, 1740, 3 vols.

263 A. T. Schiara, *Theologia bellica, omnes fere difficultates ad Militiam tum Terrestrem, tum Maritimam pertinentes complectens; atque Canonice, Juridice, Moraliter, nec non Historice dilucidans*, Romae, ex Typographia Joannis Francisci de Buagnis, 1702, 8 vols.

264 Seguimos a V. Lavenia, "The Catholic Theology of War Law and Religion in an Eighteenth Century Text", en W. Decock et al. (ed.), *Law and Religion. The Legal Teachings of the Protestant and Catholic Reformations*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, pp. 133-148.

265 Seguimos a E. J. Bauer, *Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg*, pp. 22-23.

anterior, nos hicimos eco de la obra del benedictino Paul Mezger, autor de un curso teológico completo. En la misma línea, su correligionario Ludwig Babenstuber (1660-1726), publicó su *Philosophia Thomistica Salisburgensis*²⁶⁶, una obra que seguía algunas ideas de regusto escotista, procedentes de la tradición de Javelli (por ejemplo, sobre el principio de cognición), que conjugaba con una crítica a Suárez y los jesuitas, así como también con una cosmología tradicional (al defender, por ejemplo, que el movimiento de los cielos estaba causado por las inteligencias separadas), que apenas tenía relación con el pensamiento moderno. Fue autor asimismo de una *Ethica supernaturalis salisburgensis*²⁶⁷, un tratado de teología moral, escrito bajo la perspectiva del probabilismo moderado.

Bernhard Oberhauser (1694-1739), también benedictino, publicó su *Biennium Philosophicum Peripatetico-Thomisticum*²⁶⁸, que hacía oídos sordos a toda la filosofía moderna. Dividido en cuatro partes (súmulas, lógica mayor, física universal, física particular²⁶⁹ y metafísica), la orientación metafísica atravesaba toda la obra, y la física estaba fielmente ajustada a la tradición tomista. Pocos cambios se encuentran en *Salisburgensis Thomista Philosophus*²⁷⁰ de Eberhard Ruedorffer (1701-1765), dividida en cinco partes (súmulas, lógica mayor, los ocho libros de Aristóteles como física universal, física particular y, por último, metafísica).

Las conclusiones que se defendieron bajo el magisterio de Oddo Koptick (1692-1755), con el ilustrativo título de *Annus Philosophicus, Scholastico-Bellicus*²⁷¹, tenían un carácter polémico. Asimismo, Anselm Schnell (†1751),

266 L. Babenstuber, *Philosophia Thomistica Salisburgensis, sive cursus philosophicus secundum doctrinam D. Thomae Aquinatis doctoris angelici*, Augustae Vindelicorum, sumptibus Georgii Schlüteri, 1706, 4 vols.

267 L. Babenstuber, *Ethica supernaturalis salisburgensis sive cursus theologiae moralis*, Augustae Vindelicorum, sumptibus Georgii Schlüter, et Martin Happach, 1718.

268 B. Oberhauser, *Biennium Philosophicum Peripatetico-Thomisticum*, Salisburgi, typis et sumptibus Johannis Josephi Mayr, 1725, 4 vols.

269 Para estos autores, “física general” era una exposición sobre los ocho libros de la *Física* de Aristóteles, mientras que la “física particular” contenía el resto de la filosofía natural (a saber, *de mundo et coelo*, *de generatione et corruptione*, *de meteoris*, y *de anima*).

270 E. Ruedorffer, *Salisburgensis Thomista Philosophus, seu Universa Philosophia Peripatetico-Thomistica ad mentem Aristotelis, et D. Thomae Doctoris Angelici Elucubrata*, Salisburgi, typis Joannis Josephi Mayr, 1732, 5 vols.

271 O. Loptick (Praes.), *Annus Philosophicus, Scholastico-Bellicus*, Salisburgi, typis Johannis Josephi Mayr, 1734, 2 vols.

profesor en la Abadía de Weingarten, preparó una síntesis para el bienio filosófico de los benedictinos en su *Cursus Philosophiae Aristotelico-Thomisticae Abbreviatus*²⁷². La última obra importante de este período fue *Philosophia Aristotelico-Thomistica*²⁷³ de Placidus Renz (1692-1748), Abad de Weingarten, y antiguo profesor de Filosofía y Teología en Salzburgo, que se ajustaba a las directrices ya indicadas. A diferencia de los benedictinos de Italia y de la Península Ibérica, los bávaros fueron mucho más tomistas que anselmianos y la influencia de la escuela del cardenal Aguirre llegó mucho más mitigada²⁷⁴.

Los cistercienses suizos también se comprometieron con el tomismo. La obra más relevante tal vez sea *Harmonia Theologico-Philosophica et Philosophico-Theologica*²⁷⁵ de Raphael Köndig (1681-1758) y Benedikt Hueber (1684-1724), monjes de la Abadía de Salem.

3.4.2. Otras manifestaciones del tomismo

Durante esta época, el tomismo en España, Italia y Francia tuvo menor intensidad. Como hemos indicado antes, Felipe V se mostró partidario de las ideas jesuíticas y obligó a la pluralidad de vías en las universidades españolas, que multiplicaron las “escuelas”. En Francia, el galicanismo era la tendencia en boga, y buena parte de los teólogos la seguían.

El exponente más destacado del tomismo italiano fue el cardenal dominico Vincenzo Ludovico Gotti (1664-1724), quien, después de estudiar en Bolonia y Salamanca, enseñó en Mantua, Roma y Bolonia, e hizo una detallada exposición de las doctrinas del Aquinate, en numerosos volúmenes²⁷⁶, en los que acogía la opinión de muchos de sus comentaristas modernos.

Más combativo fue su correligionario Giovanni Domenico Siri (†1737),

272 A. Schnell, *Cursus Philosophiae Aristotelico-Thomisticae Abbreviatus*, Augustae Vindelicorum, sumptibus Francisci Antonii Strötter, 1737, 4 vols.

273 P. Renz, *Philosophia Aristotelico-Thomistica ac quantum in Schola D. Thomae Licet Problematica*, Augustae et Lincii, sumptibus Francisci Antonii Ilger, 1740, 4 vols.

274 E. J. Bauer, *Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg*, pp. 21, 715.

275 R. Köndig – B. Hueber, *Harmonia Theologico-Philosophica, et Philosophico-Theologica, Doctrinae D. Thomae Doct. Angelici et Thomistarum Consona: ex Praecipuis Totius Philosophiae, et Theologiae Scholasticae Quaestionibus et Difficultatibus combinata et concinnata*, Formis Salemitanis, per Jacobum Müller Typographum, 1718.

276 V. L. Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Thomae Aquinatis ad usum discipulorum ejusdem angelici praeceptoris*, Bononiae, ex typographia Bononiensi Sancti Thomae Aquinatis, 1727-1735, 16 vols.

quien escribió un tratado de filosofía aristotélico-tomista (con estructura cuatripartita, que comprendía lógica, física general, física particular, metafísica y ética) contra Maignan, Descartes y Gassendi²⁷⁷, y otro de teología, también en cuatro tomos, que exponía toda la teología del Aquinate²⁷⁸, contra los errores jansenistas y quesnelianos²⁷⁹. El cuarto volumen era una presentación de la teología moral de acuerdo con las ideas de San Antonino de Florencia (1389-1459).

Sin embargo, fuera de estos núcleos se reimprimieron más bien tratados de otras épocas y los cursos manuscritos revelan una fidelidad muy poco creativa. La vitalidad del tomismo estaba, como hemos visto, en Baviera y Austria, y siempre como defensa frente al pensamiento moderno secular, y contra los jesuitas, quienes hacían equilibrios contorsionistas. Algunas congregaciones continuaron firmes en el tomismo en la Europa Central. Por ejemplo, los carmelitas descalzos permanecieron durante esta etapa como fieles seguidores de la doctrina del Doctor Angélico. Entre ellos, cabe destacar a Emericus a Sancto Stephano (fl. 1729-1736), lector de Teología de la Provincia de S. Leopoldo de Austria, quien escribió un tratado tomista, siguiendo a los carmelitas complutenses²⁸⁰. Precisamente, en las mismas fechas, otro carmelita, el onubense José del Espíritu Santo (1667-1736), profesor en el colegio de la Orden en Sevilla, publicó un *Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae*²⁸¹, continuando la senda, emprendida en las etapas anteriores, de la escolastización de la mística de acuerdo con Santo Tomás.

277 J. Syri, *Universa philosophia aristotelico-thomistica, veterum, recentiumque, praesertim Maignani, Cartesii, Gassendi, etc. placita non segniter excutiens*, Venetiis, sumptibus Andreae Poleti, 1719, 4 vols.

278 J. Siri, *Universa Thomistica theologia dogmatico-speculativa, veterum, nuperorumque placita non segniter excutiens*, Bononiae, ex Typographia Bononiensi S. Thomae Aquinatis, 1727-1728, 4 vols.

279 Pasquier Quesnel (1634-1718) fue un sacerdote oratoriano francés, de ideas jansenistas, que fue excomulgado y condenado.

280 E. à S. Stephano, *Philosophia Thomistica iuxta Ordinem et Doctrinam Collegii Complutensis P.P. Carmelitarum Discalceatorum*, Ratisbonae, typis Joannis Baptistae Lang, 1729, 4 vols.

281 J. a Spiritu Sancto, *Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae, in tres Tomos divisus; in quo abditissima dubia Mystica explanantur, methodo Scholastica juxta miram, solidamque Doctrinam Angelici Praeceptoris, D. Thomae*, Hispali, et denuo Neapoli ex Typogr. Stephani Abbatis, 1724, 2 vols.

3.4.3. El escotismo

Las doctrinas de Duns Escoto fueron cultivadas por los franciscanos, y en las cátedras universitarias dedicadas al Doctor Sutil. Los tratados del siglo XVII fueron reimpresos durante esta etapa, que no fue pródiga en innovaciones. Puede destacarse el manual filosófico del franciscano descalzo Domingo de San Pedro de Alcántara (fl. 1729-1743)²⁸², representante del escotismo español del momento.

Durante esta etapa se retomó la voluntad de concordar a Escoto con Santo Tomás. Girolamo da Montefortino (1662-1738)²⁸³, franciscano reformado, como ya había hecho Volpi, preparó una adaptación de la obra de Escoto a la *S. Th.*, que fue reimpressa a principios del siglo XX. Igualmente, François Henno (1662-1714), franciscano recoleto, escribió para sus correligionarios un *Tractatus moralis in Decalogi praecepta*²⁸⁴ y una *Theologia dogmatica ac scholastica*²⁸⁵, que intentaba unir los principios escotistas y los tomistas.

Sin embargo, los escritos más importantes de este lapso son obra de Crescentius Krisper (1680-1749), franciscano reformado austríaco. Se contagió del estimulante ambiente escolástico de los tomistas bávaros y austríacos, y escribió un manual de teología basado en la exposición escotista de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en cuatro tomos²⁸⁶. Apoyado en una sólida erudición, Krisper demostró conocer tanto a los escotistas precedentes, como a los tomistas de su tiempo, a los que discutió, con el mismo ardor que a los cartesianos, en su *Philosophia scholae Scotisticae*²⁸⁷, en la que tuvo en cuenta especialmente la obra de Mastri, la cual criticó cuando creyó oportuno. La

282 D. a Divo Petro Alcantarensi, *Cursus phylosophici iuxta subtilis, Marianique Doctoris mentem*, Matriti, s.e., 1729-1734, 4 vols.

283 H. de Montefortino, *Joannis Duns Scoti [...] Summa theologica ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem, et dispositionem Summae angelici doctoris S. Thomae Aquinatis*, Romae, typis, et sumptibus Georgii Plachi, apud S. Marcum, 1727-1738, 5 vols.

284 F. Hennis, *Tractatus moralis in Decalogi praecepta opus principiis Thomisticis et Scotisticis accomodatum...*, Duaci, ex Typographia Michaelis Mairesse, 1706.

285 F. Hennis, *Theologia Dogmatica ac Scholastica De Deo Uno et Trino, Opus Principiis Thomisticis et Scotisticis, quantum licuit, accomodatum...*, Duaci, ex Typographia Michaelis Mairesse, 1711, 8 vols.

286 C. Krisper, *Theologia scholae scotisticae*, Augustae-Vindelicorum, sumptibus Mattiae Wolff, 1728-1729, 4 vols.

287 C. Krisper, *Philosophia scholae scotisticae*, Augustae vindelicorum, sumptibus Matthiae Wolff, 1735.

vitalidad del escotismo de esa región puede constatarse también en el curso filosófico que escribieron a cuatro manos los franciscanos Marinus Panger (1664-1733) y Kilian Kazenberger (1681-1750)²⁸⁸, en una línea similar al de Krisper. Panger preparó asimismo un conjunto de disputaciones sobre los comentarios de Escoto a cada uno de los libros de las *Sentencias*²⁸⁹, que contenía una discusión muy elaborada no solo con los escotistas (Herincx, Frassen, Sannig...), sino también con tomistas y jesuitas.

Angelinus Brinckmann (1683-1758), guardián de Fulda²⁹⁰, fue un escotista ecléctico, quien escribió diversas obras con un método casi racionalista, que usaba capítulos que se subdividían en *quaestiones* y corolarios. Su *Theologia Universa Speculativa, Moralis, Polemica*²⁹¹ muestra el esfuerzo de unir todo el saber teológico bajo un molde escolástico, presentado como un sistema deductivo.

En fin, en esta etapa los combates escolásticos más importantes se produjeron en la zona meridional del Sacro Imperio, con un firme rechazo –por parte de los escotistas y también de los tomistas– de las ideas protoilustradas que empezaron a aflorar con el emperador Carlos VI.

En el ámbito mariológico, tanto jesuitas como franciscanos escribieron tratados a favor de la Inmaculada Concepción, cada vez más complejos y elaborados. Tal vez el más extenso fuera el del capuchino palermitano Salvator Montalbano (†1722), quien publicó un tratado en tres tomos en el que argumentaba contra el *debitum remotum* y el *debitum proximum*, y se oponía la contracción del pecado original de la Virgen²⁹². Estas ideas, pese al acendrado racionalismo del siglo XVIII, siguieron entre buena parte de los clérigos, permanecieron en el culto inmaculista popular, y llegaron prácticamente incólumes al siglo XIX.

288 M. Panger – K. Kazenberger, *Philosophia Aristotelica universa, juxta mentem doctoris subtilis Joannis Duns Scoti, Ingolstadii, sumptibus Viduae Johannis Andreae de la Haye, 1739, 4 vols.*

289 M. Panger, *Theologia Scholastica Morali-Polemica juxta mentem Doctoris Subtilis Joannis Duns Scoti, Augustae Vindelicorum et Graecii, sumptibus Philippi, ac Martini Veith, et Johannis Fratris Haredum, 1732, 4 vols.*

290 A. Brinckmann, *Theologia Universa Speculativa, Moralis, Polemica, Wetzlariae, typis Nicolai Ludovici Winckleri, 1733.*

291 O. Schäfer, “Einige skotistische Werke des 17. und 18. Jahrhunderts”, *Antonia-num*, 45 (1970), pp. 198-212, especialmente pp. 205-210.

292 S. Montalbanus, *Opus Theologicum, Tribus Distinctum Tomis, in Quibus Efficacissime ostenditur, Immaculatam Dei Genitricem*, Panormi, typis Gasparis Bavona, 1723, 3 vols.

4. *La tercera etapa (1740-1773)*

Entramos ahora en la última etapa del período y de toda la “segunda escolástica”. Se consumó sociológicamente durante este lapso la derrota de filosofía y la teología escolar por las ideas seculares modernas, redobladas por el anticlericalismo del “Siglo de las Luces” y por el despotismo ilustrado de los monarcas. De hecho, en muchos casos fueron los propios reyes quienes, para zafarse de la escolástica tradicional, promovieron la pluralidad de vías filosóficas y teológicas, mientras que otros combatieron el exceso de escuelas. En todo caso, algunos monarcas, como sucedió en el Sacro Imperio, prohibieron el aristotelismo y auspiciaron la filosofía secular moderna. La escolástica ya era un estorbo.

Desde comienzos del reinado de la emperatriz María Teresa, la filosofía de Wolff fue protegida y, en 1752, se ordenó reducir la enseñanza de filosofía a un bienio, en el que el aristotelismo debía evitarse, y se tenía que enseñar, ante todo, física experimental. Para la emperatriz, había que eliminar la metafísica, la ética y todo lo inútil²⁹³. Esta decisión fue un factor más que aceleró la disolución de la “segunda escolástica”.

Las causas que explican el cambio de etapa son: 1) la incapacidad de la escolástica para seguir manteniendo las tesis tradicionales; 2) la insistencia tanto de los poderes laicos –como incluso de ciertos papas– en la necesidad de una filosofía y una teología más acomodada a los tiempos; 3) la conformación –por influencia racionalista– de “sistemas” teológicos que abrazaran la historia, la moral, la dogmática y la crítica, lo que supuso una desvirtuación de la escolástica; 4) la reactivación del tomismo dominico, especialmente después de 1757; y 5) la voluntad de lograr una escolástica ecléctica, alimentada por los jesuitas y por intelectuales de otras órdenes, que preludiaban ya el crepúsculo.

Asumiendo estas causas, hay que indicar que esta etapa final puede estudiarse diacrónicamente a través de tres momentos: 1) la introducción de las ideas seculares modernas entre los escolásticos, 2) la reacción de la escolástica tradicional, y 3) la tentativa de adaptación de los jesuitas y el final de la escolástica.

4.1. La introducción de las ideas seculares modernas entre los escolásticos

La mayoría de órdenes religiosas, que hasta aquel entonces habían segui-

²⁹³ J. L. Heilbron, *Elements of Early Modern Physics*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1982, p. 135.

do la escolástica tradicional, tuvo entre sus filas a pensadores que hicieron incursiones en la filosofía secular y el eclecticismo teológico. Unos lo hicieron por gusto y otros para adaptarse a los dictados del poder civil. Los autores que tuvieron mayor impacto fueron Wolff en lógica y metafísica, y Newton, en física. En relación a los tratadistas, hay que distinguir entre los más radicales, vencidos por completo ya hacia los *moderni*, y los que intentaron conjugar las ideas de los *recentiores* con un trasfondo escolástico.

4.1.1. Los *moderni*: François Jacquier y Fortunato da Brescia

Para conocer a los autores que aceptaron las ideas modernas y las introdujeron por completo en la filosofía escolástica, vamos a examinar dos casos muy significativos: el de Fortunato da Brescia (1701-1754), franciscano reformado, y el de François Jacquier (1711-1788), mínimo.

Fortunato era un matemático y un físico, con amplios intereses filosóficos y teológicos. Su *Philosophia mentis*²⁹⁴ tenía dos partes (lógica y metafísica), en dos volúmenes, que se complementaba con su *Philosophia sensuum mechanica*²⁹⁵, en cuatro volúmenes, en los que daba cuenta –sobre todo– de la física newtoniana, así como también de la biología. El espacio dedicado a la física, como puede verse, multiplicaba por dos el del resto de la filosofía.

Hay que llamar especialmente la atención sobre su *Dissertatio physico-theologica de qualitatibus corporum sensibilibus*²⁹⁶, aparecida en 1740, que marcó un cambio de etapa, al proceder a la demostración de la inexistencia de las categorías físico-metafísicas escolásticas y ofrecer una reinterpretación de la formulación tridentina del dogma eucarístico, con la finalidad de permitir la compatibilidad del mismo con una teoría mecanicista de las propiedades de las sustancias físicas²⁹⁷. Sus ideas, como puede suponerse, le ganaron muchos detractores entre los escolásticos más tradicionales.

En cuanto a Jacquier, era natural de Vitry-le-François, aunque vivió casi toda su vida en Roma, donde fue profesor de matemáticas y de física. Junto

294 F. a Brixia, *Philosophia mentis, methodice tractata atque ad usus academicos accommodata*, Brixiae, excudebat Joannes Maria Rizzardì, 1741, 2 vols.

295 F. a Brixia, *Philosophia sensuum mechanica methodice tractata atque ad usus academicos accommodata*, Brixiae, excudebat Joannes Maria Rizzardì, 1745-1748, 4 vols.

296 F. a Brixia, *Dissertatio physico-theologica de qualitatibus corporum sensibilibus*, Brixiae, excudebat Joannes Maria Rizzardì, 1741.

297 Seguimos a U. Baldini, “Fortunato da Brescia (al secolo Girolamo Ferrari)”, en *Dizionario biografico degli italiani*, Vol. 49, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1997, pp. 239-243.

con su correligionario Thomas Le Seur (1703-1770), publicó un extenso comentario a *Philosophiae naturalis principia mathematica*²⁹⁸ de Newton, así como unos *Elemens de calcul integral*²⁹⁹, si bien su obra más importante, en el ámbito estrictamente filosófico, fue *Institutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accommodatae*³⁰⁰, reimpresa en diversas ocasiones y traducida a las lenguas vernáculas. Ponía énfasis en la matemática cartesiana y en la física experimental newtoniana, de modo que la lógica, la física y la metafísica especulativa tenían un peso muy mitigado. Con todo, Jacquier sabía combinar los elementos de la filosofía tradicional que había quedado indemne por parte de los *moderni* (sobre todo, la lógica y algunas partes de la metafísica), con los avances científicos y experimentales.

Esta obra, que contaba con el respaldo papal, estaba pensada como un curso filosófico para los seminarios, con el fin de edificar sobre ella una teología más sensible con la nueva ciencia. De hecho, fue muy difundida, y muchos clérigos educados en la segunda mitad del siglo XVIII utilizaron dicha obra, que preludiaba la disolución de la escolástica.

4.1.2. Los eclécticos

Algunas congregaciones se alejaron del tomismo y del peripato, y se mostraron afines a la filosofía de Descartes, Leibniz o Wolff. Por ejemplo, un oratoriano, el portugués João Baptista (1705-1761)³⁰¹, autor de una *Philosophia Aristotelica Restituta*³⁰², vindicó una filosofía cada vez más naturalista, conciliando el pensamiento del Estagirita con Descartes, Newton y Gassendi. También fue ecléctico el escolapio Donatus a Transfiguratione (1703-1783), en el siglo Donat Hofmann, un autor muy prolífico, quien, en su curso filosófico, hizo una aproximación a Descartes, Wolff y Newton³⁰³.

298 I. Newtonus, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, T. Le Seur – F. Jacquier (comp.), Genevae, Typis Barrillot et Filii, 1739, 3 vols.

299 T. Le Seur – F. Jacquier, *Elemens de calcul integral*, Parme, Chez les Heretiers Monti, 1768, 2 vols.

300 F. Jacquier, *Institutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accommodatae*, Romae, apud fratres Palearinios, 1759-1762, 4 vols.

301 J. Pereira Gomes, “Joao Baptista e os Peripateticos”, *Brotéria*, 39 (1944), pp. 121-137.

302 J. Baptista, *Philosophia Aristotelica Restituta, et Illustrata qua experimentis, qua ratiociniis nuper inventis*, Ulyssippone, typis Regalibus Sylvianis, 1748.

303 D. a Transfiguratione, *Introductio in universam philosophiam, veterem, et novam exegeticam, et dialecticam usui, et commodo studiosae iuventutis antehac edita*,

Los benedictinos bávaros, tan tomistas durante las etapas anteriores, empezaron a defender –también, recordemos, por obligación de las autoridades civiles– la nueva filosofía³⁰⁴. Andrew Gordon (1712-1751), de origen escocés, aunque educado en Ratisbona y profesor en la Universidad de Erfurt, publicó una *Philosophia utilis et jucunda*³⁰⁵, en tres tomos, en el que el primero trataba la lógica, la metafísica y la ética, mientras que el segundo estudiaba la matemática, y el tercero hacía lo propio con la física, con un apéndice sobre la electricidad. Salta a la vista su orientación. Asimismo, escribió una serie de discursos contra la escolástica, que consideraba fútil, y a favor de la filosofía experimental y la utilidad de las ciencias (como la arquitectura civil). Tuvo una actitud muy abierta hacia los científicos reformados, y afirmó que no importaba si eran católicos o protestantes, sino su contribución al saber³⁰⁶.

Estas ideas, de forma menos vehemente, pasaron a la obra de Ulrich Weiss de Irsee (1713-1763), autor del *Liber de emendatione intellectus humani*³⁰⁷, en el que aparecían ideas de Descartes, Locke, Leibniz y Wolff, en una filosofía ecléctica con regusto nominalista. Weiss tuvo asimismo una áspera polémica con Fortunato da Brescia en su tratamiento de la eucaristía. Asimismo, Gallus Cartier, en su *Philosophia eclecticica*, escrita para los monjes de Ettenheimmünster, vindicó a Descartes, de quien hizo un cumplido elogio³⁰⁸.

En un sentido ecléctico, el agustino Jordan Simon (1719-1776), lector ordinario en el convento de Constanza, escribió una obra para concordar la filosofía y la teología platónico-agustiniana con los fundamentos lulianos, ato-

nunc secundis curis ab auctore recognita, aucta, et emendata, ac ordine paullo commodiore digesta, [Campidonae], typographeo per Andream Stadler, 1754, 4 vols.

304 Véase U. L. Lehner, *Enlightened Monks: The German Benedictines 1740-1803*, Oxford, OUP, 2011, caps. 9 y 10.

305 A. Gordon, *Philosophia utilis et jucunda*, Pedeponti prope Ratisbonam, impensis Johannis Gastl, 1745, 3 vols.

306 A. Gordon, *Varia philosophiae mutationem spectantia*, Efordiae, sumtibus I. H. Nonni, 1749, especialmente pp. 30-32.

307 U. Weis, *Liber de emendatione intellectus humani*, s.e., typis Christiani Starck, 1747.

308 G. Cartier, *Philosophia eclecticica ad Mentem et methodum celeberrimorum nostrae aetatis Philosophorum concinnata*, Augustae Vind. et Wiceburgi, sumptibus Ignatii Adami et Francisci Antonii Veith Fratrum, 1756, I, p. 17: “Renatus Cartesius, Nobilis Gallus, seculi praeteriti Philosophorum facile Princeps, qui recentioribus Philosophis rectam deinceps philosophandi viam aperuit”.

místico-químico-mecánicos y con la teología jurídico-filosófica³⁰⁹. Este libro está escrito en forma de “enarraciones” y contiene diálogos al estilo platónico, si bien concluye con unos “theoremata”, que eran una mezcla extravagante de doctrinas antiguas y modernas.

Para la teología, la situación era algo diferente. El abad Martin Gerbert (1720-1793) escribió un opúsculo muy influyente, titulado *De recto et perverso usu theologiae scholasticae*³¹⁰, en el cual distinguía entre las virtudes de la escolástica y los vicios (logomaquia, cuestiones vanas e inútiles, mal uso de la dialéctica y de las artes, así como la falta de sentido crítico y uso de las fuentes...) y proponía, una vez subsanadas todas estas deficiencias, una vuelta a una teología escolástica, pues podría dar frutos ubérrimos. Los vicios eran prácticamente los mismos que habían señalado, siglos antes, Lorenzo Valla y Erasmo.

Precisamente, en un intento de superar todos estos problemas, el benedictino Coelestin Oberndorffer (1724-1765), profesor en Freising, publicó su *Theologia dogmatico-historico-scholastica*³¹¹, en numerosos volúmenes, que intentaban acoger las críticas de la teología histórica y sistematizar la teología de forma clara, a partir de disertaciones, erotemas y resoluciones dogmáticas, que sustituían por completo a la *quaestio*. Estos “sistemas” de teología, especialmente en el ámbito germánico, duraron hasta bien entrado el siglo XIX.

4.2. La reacción de la escolástica tradicional

Los miembros más conservadores de las diferentes órdenes y congregaciones consideraron que –pese a que lo mandasen las autoridades civiles– tanto elogio a los filósofos seculares e impíos era excesivo y que se habían perdido los principios fundamentales del pensamiento escolar católico, edificados sobre Aristóteles y la escolástica del siglo XIII. Era necesaria una reacción.

4.2.1. El escotismo

Por ejemplo, Giuseppe Antonio Ferrari (†1775), franciscano conventual, profesor en Bolonia, rebatió en su curso filosófico a Fortunato da Brescia

309 J. Simon, *Parvulus tyro magni philosophi Augustini in schola veritatis magistri redivivi mundum philosophicum perlustrans*, Constantiae, typis Josephi Antonii Labhatt, 1746.

310 M. Gerbert, *De recto et perverso usu theologiae scholasticae*, s.l., Litteris San-Blasianis, 1758.

311 C. Oberndorffer, *Theologia dogmatico-historico-scholastica*, Frisingae, formis Philippi Ludovici Böck-sumptibus Sebastiani Moesmer, 1762-1780, 12 vols.

—especialmente en el tema de la transubstanciación— y apenas concedió innovaciones en el ámbito de la física. Al contrario, consideró que debía seguirse fielmente a Escoto para no caer en errores³¹².

Entre los escotistas cabe añadir al irlandés Anthony Ruerk (†1746)³¹³, profesor en Valladolid, que publicó un curso completo de teología según la doctrina del Doctor Sutil, siguiendo la exposición de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Se trata de un claro ejemplo de curso que pretendía una discusión entre escolásticos, pues criticaba a los grandes tomistas del siglo XVII, así como ciertas tendencias del escotismo moderno. Puede decirse que, en general, seguía a Mastri y Belluto, con algunas soluciones propias.

En España, las doctrinas de Escoto se siguieron sosteniendo en algunas universidades³¹⁴. El observante Juan Picazo (1684-1753), que había sido catedrático en Alcalá, compendió en un curso teológico las ideas de sus predecesores. Este curso fue muy completo, pues trataba asimismo, en los tomos cuarto y quinto, de los sacramentos, las leyes y las virtudes teologales. Aunque mantenía sus discrepancias con los tomistas (particularmente con Gonet y Godoy), su tono era más reposado.

En diversos lugares del Sacro Imperio, el escotismo de los franciscanos dio paso a unas síntesis, en las que, al compás de las medidas dictadas por la emperatriz María Teresa, primaban los elementos históricos y críticos. Así puede verse en la obra del observante bávaro Dalmatius Kick (†1769)³¹⁵, que dialogaba con la teología coetánea y en la que Escoto era solo un autor más en una larga tradición de pensadores. Algo similar puede decirse del capuchino Thomas de Charmes (1703-1765), autor de una *Theologia universa, ad usum sacrae theologiae candidatorum*³¹⁶, que fue reimpresa hasta el siglo XIX.

312 J. A. Ferrari, *Philosophia peripatetica adversus veteres, et recentiores praesertim philosophos firmioribus propugnata rationibus Joannis Dunsii Scoti subtilium principis opera et studio*, Venetiis, apud Modestum Fentium, 1746-1747, 3 vols.

313 A. Ruerk, *Cursus theologiae scholasticae in via venerab. P. Subtilisque doct. Joannis Duns Scoti, decursus per quatuor eiusdem sententiarum libros*, Vallis-Oleti, ex Typographia Athanasii et Gregorii Figueroa, 1746-1764, 6 vols.

314 V. Sánchez Gil, “La teología española hasta la Ilustración”, en *HTE*, pp. 359-442, especialmente, pp. 412-414.

315 D. Kick, *Universa Theologia dogmatico-scholastica pro sacrae scientiae studiosis et amatoribus concinnata*, Augustae Vindelicorum et Oeniponti, sumptibus Josephi Wolff, 1765-1768, 5 vols.

316 Hemos manejado la edición T. ex Charmes, *Theologia universa ad usum sacrae theologiae candidatorum*, Augustae Videlicorum, sumptibus Matthaei Rieger, Bibliopolae, 1760, 7 vols.

4.2.2. El tomismo

En el ámbito del tomismo, el benedictino Veremund Gufl (1705-1761), filósofo, teólogo y canonista, se opuso a las tendencias de algunos correligionarios suyos. En su *Philosophia scholastica*³¹⁷ según los principios de Santo Tomás se opuso a Descartes, Wolff, y a toda la filosofía secular moderna de forma sistemática. Su *Confutatio theologica philosophiae neotericae in duas partes distributa*³¹⁸, estaba dividida en dos partes: en la primera, llevaba a cabo un examen teológico de las filosofías de Epicuro, Descartes, Leibniz y Wolff, para concluir que eran incompatibles con el dogma católico, expuesto en la segunda parte de su obra. Igualmente, en España destacó el oratoriano Vicente Calatayud (1693-1771), un tomista que se opuso a las ideas de los *novatores* y que, en *Divus Thomas*³¹⁹, llevó a cabo una refutación tanto del pensamiento jesuítico como de las ideas seculares modernas³²⁰.

Puede añadirse a Camillo Durante († c. 1766), teatino, teólogo, matemático y profesor de filosofía, quien cultivó la geometría euclidiana, si bien se opuso a algunos excesos de la filosofía de los *novatores*, que consideraba edificada “sobre arena³²¹”. Es interesante seguir sus doce proposiciones, para examinar cuáles eran los problemas candentes del momento (si la línea se podía dividir, si la tierra se movía, si se producía el vacío... y concluía con el problema de los accidentes absolutos en el sacramento de la eucaristía).

En cuanto a los dominicos, en horas bajas y en decadencia durante la primera mitad del siglo XVIII, la única obra de gran enjundia, antes de 1757, fue el voluminoso curso teológico del dominico Charles René Billuart (1685-

317 V. Gufl, *Philosophia scholastica universa principiis S. Thomae D. A. apprime conformata et contra neotericos praecipue defensa*, Ratisbonae, typis et sumptibus Christiani Theophili Seiffarti, 1750-1753, 4 vols.

318 V. Gufl, *Confutatio theologica philosophiae neotericae in duas partes distributa*, Ratisbonae, Litteris Zunkelianis, 1760.

319 V. Calatayud, *Divus Thomas cum patribus ex prophetis locutus Priscorum ac recentium errorum spurcissimas tenebras, Mysticam theologiam obscurare molientes Angelice dissipans sive Dissertationes theologicae scholastico-dogmaticae et mystico-dogmaticales ad sensum et litteram divi Thomae*, Valentiae, apud viduam Hieronymi Conejos, 1750, 5 vols.

320 A. Mestre Sanchís, “La Facultat de Teologia: De la decadència a la reforma Il·lustrada”, en M. Peset Reig (coord.), *Història de la Universitat de València*, Vol. 2, València, Universitat de València, 2000, pp. 283-303, particularmente p. 288.

321 C. Durantes, *Criterium novorum systematum philosophiae per duodecim demonstrationes*, Romae, ex Typographia Generosi Salomoni, 1754, p. xlv.

1757), profesor en Douai. Este autor había publicado diversas defensas de la doctrina de Santo Tomás contra el galicanismo, aunque su obra más importante y difundida era el curso, una exposición sistemática de la *S. Th.*³²², cuestión por cuestión, comentada con una cierta sensibilidad hacia la teología positiva, con el fin de demostrar que había asimilado algunas de las ideas historicistas. Durante la primera mitad de la centuria, en materia moral, Daniele Concina (1686-1756), desde unas posturas bastante rigoristas, escribió en italiano una historia del probabilismo³²³, y también una *Theologia christiana dogmatico-moralis*³²⁴, en doce tomos.

A partir de 1757, tras la elección como Maestro general de la Orden del catalán Joan Tomàs de Boixadors (1703-1780), se promovió, una vez más, una profunda renovación del tomismo, no solo en Italia y Francia, sino sobre todo en España. Boixadors escribió diversos documentos sobre el tema, sobre todo, *De renovanda et defendenda doctrina Sancti Thomae* (1757), en el que insistía en que el remedio ante los desmanes de la filosofía y la teología era la vuelta al tomismo. Boixadors consumió parte de su generalato en España, en una visita que Huerga ha considerado de “promoción del tomismo³²⁵”, el cual estaba en un estado de postración y languidez desde el comienzo de el período que nos ocupa.

El mejor ejemplo del tomismo que se impuso se refleja en *Universa Philosophia Aristotelico-Thomistica*, del dominico Sebastián Pier (†1796), catedrático en Cervera, obra en la cual hizo un cuadro en el que comparaba las perniciosas ideas de *Cartesius, Gassendus, Spinoso, Newtonus, Leibnitius...* con las de Aristóteles y el Aquinate. En este sentido, explicó la teoría hilemórfica, que el cuerpo se componía de materia y forma sustancial, y no de extensión; que la materia, el cuerpo y la cantidad eran distintas; que la Tierra permanecía inmóvil en medio del mundo o que los cuerpos celestes eran movidos por inteligencias externas (los ángeles)³²⁶.

322 C. R. Billuart, *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata, sive cursus theologiae*, Leodii, apud Everardum Kints, 1746-1751, 19 vols.

323 D. Concina, *Della Storia del probabilismo e del rigorismo dissertazioni teologiche, morali, e critiche, nelle quali si spiegano, e dalle sottigliezze de' moderni probabilisti si difendono i principi fondamentali della teologia cristiana*, Luca, s.e., 1743, 2 vols.

324 D. Concina, *Theologia christiana dogmatico-moralis*, Romae, s.e., 1749-1751, 12 vols.

325 Á. Huerga, “Precursores de la ‘Aeterni Patris’: el Cardenal Juan Tomás De Boixadors (1703-1780)”, *Angelicum*, 58/1 (1981), pp. 3-20. La cita está en la p. 16.

326 S. Pier, *Universa Philosophia Aristotelico-Thomistica, hoc est, Logica, Physica, Metaphysica et Ethica*, Cervariae Lacetanorum, typis Acad. apud Antoniam Ibarra, 1758, pp. xiii-xiv.

Tales desvelos en pro del tomismo fueron muy fructíferos, puesto que ciertos monarcas –como Carlos III en España, cansado de la variopinta pluralidad de opiniones que había sembrado su padre– se apoyaron desde entonces en el tomismo, como doctrina teológica única y fácil de controlar. Esta renovación del tomismo, tras la decadencia en la que vivió durante la primera mitad de la centuria, permitió una revitalización de las doctrinas del Aquinate, que entraron con buen pie en la “tercera escolástica”, como veremos después.

4.3. La adaptación de los jesuitas y el final de la escolástica

En la Compañía de Jesús hallamos dos grandes tendencias: por un lado, la de los suaristas, y, por otro, la de los *novatores*. El suarismo quedó circunscrito a los territorios hispánicos, mientras que, en el resto de lugares, los jesuitas jugaron con la tradición y la innovación. Así como en los Estados Pontificios, Portugal o España, la filosofía secular y la teología positiva no fueron promovidas hasta finales de este período, en otras latitudes, como en el Sacro Imperio, el aristotelismo fue cada vez más censurado. Como las demás órdenes y congregaciones, los jesuitas se tuvieron que adaptar, a su manera, a estas directrices. Algunos de ellos lo hicieron de grado y con convencimiento, mientras que otros intentaron una concordia de lo antiguo y lo moderno. De ahí que, dependiendo del territorio, hubiera una exposición bastante diversa de la filosofía.

La Compañía tenía soldados en todas partes: unos en la vanguardia, especialmente en el Norte, y otros en la retaguardia, generalmente en el Sur, donde se escribieron cursos de factura completamente tradicional, como los del portugués Silvestre Aranha (1689-1768), representante del aristotelismo escolástico, quien se opuso a los *novatores* como Vicente Tosca³²⁷.

En el ámbito teológico, en toda la catolicidad, los jesuitas siguieron con una exposición bastante tradicional, incluso apegada en muchos temas al tomismo, como puede verse no solamente en los cursos hispanos e italianos, sino también en el tratado *Theologia Dogmatico-Speculativa*³²⁸, de Joseph Monschein (1713-1793), profesor y canciller de la Universidad de Dillingen.

327 S. Aranha, *Disputationum Physicarum Adversus Atomisticum Systema quod defendendum suscepit R. P. Thomas Vincentius Tosca*, Conimbricae, ex Typ. in Regio Artium Collegio Societ. Jesu, 1747.

328 J. Monschein, *Theologia Dogmatico-Speculativa*, Augustae Vindelicorum, impensis Fratrum Ignatii et Ant. Wagner, 1763-1766, 8 vols.

4.3.1. El suarismo

En la Universidad de Valladolid se erigió una cátedra de Suárez en 1743. Aprovechando las cátedras suaristas que se habían ido creando en diversas universidades, en los colegios de la Compañía de las Provincias de España se enseñaron las doctrinas del Doctor Eximio. No llegaron a suscitar grandes adhesiones y, así como pueden hallarse bastantes cursos manuscritos en las bibliotecas españolas, muy pocos se llevaron a la imprenta. Ello da fe de la fragilidad del suarismo, que contó, por ejemplo, con un curso filosófico completo impreso, debido a Julián García de Vera (1712-1764), propio de la Provincia jesuítica de Aragón³²⁹. Pese a estar escrito según las doctrinas de Suárez, el autor no perdió la ocasión de discutir las tesis de los *moderni* (Descartes, Gassendi...), sobre todo al tratar la física, puesto que no había punto de apoyo en la obra de Suárez, y pudo dedicarse a abordar problemas más recientes, hilvanados con ideas del Doctor Eximio.

Un ejemplo de las tesis suaristas que se defendieron en las universidades podría ser las que publicó Francisco Satorre (fl. 1755)³³⁰, profesor de la Universidad de Valencia. En todo caso, pese a contar con cátedras de Suárez en las principales universidades españolas y americanas, el suarismo desapareció prácticamente en 1767, con la expulsión de los jesuitas.

4.3.2. Los jesuitas y el pensamiento secular moderno

Hubo una corriente más moderada, que intentó concordar el aristotelismo con la nueva física. Entre sus defensores pueden encontrarse Mateu Aymereich (1733-1799), profesor en Cervera y autor de un *Systema antiquo-novum Jesuiticae Philosophicae*³³¹. En una línea similar, puede hallarse el *Novus Cursus Philosophiae, ad usum Gymnasiorum PP. Societatis Jesu Accommodatum*, publicado en Bruselas, en 1762³³².

Entre los autores más próximos al pensamiento secular moderno, puede citarse a Ignác Franz (1715-1770), profesor en el *Clementinum* de Praga. En su

329 J. Garcia de Vera, *Cursus philosophicus juxta praescriptam prouinciae Aragoniae Societatis Jesu dictandi methodum, et ad mentem Eximii Doct. Francisci Suarez compendio digestus*, apud Joachim Estevan, 1759, 3 vols.

330 F. Satorre et Carbonell, *Suaristica, aristotelea, contentiosa, et experimentalis philosophia*, Valentiae, Chalcographia Josephi Thomae Lucas, 1755.

331 M. Aymerich, *Systema antiquo-novum Jesuiticae Philosophicae*, Cervariae in Lacetanis, excudebat Emmanuel Ibarra, 1747.

332 *Novus Cursus Philosophiae, ad usum Gymnasiorum PP. Societatis Jesu Accommodatum*, Bruxellis, è typographia Foppens, 1761, 4 vols.

Annus primus Philosophiae Pragensis ad Gustum Hodierni Seculi Methodo Recentiorum Pertractatus, tenía en cuenta a los principales pensadores de su tiempo³³³. Franz estaba muy al tanto de los progresos filosóficos y científicos: cabe indicar que citaba especialmente a Fortunato da Brescia y procuraba dialogar con Wolff.

En la misma orientación puede encontrarse la *Philosophia rationalis et experimentalis hodiernis discentium studiis accomodata*³³⁴, de Joseph Mangold (1716-1787), profesor en la Universidad de Ingolstadt, que procuraba conservar más el molde aristotélico, aunque aproximándose a las ideas del racionalismo cartesiano-wolffiano³³⁵. De todos modos, el curso filosófico más extenso y detallado de su tiempo fue el de Berthold Hauser (1713-1762)³³⁶, profesor en Dillingen, distanciado del aristotelismo, abierto al atomismo, y en confrontación crítica con Wolff. Una recapitulación de esa integración de la novedad en el aristotelismo puede verse en el conjunto de tesis defendidas bajo la presidencia de Ignaz Neubauer (1726-1795), profesor en Würzburg, Ettlingen y Heidelberg, con el título de *Philosophiae universae systema recentius*³³⁷, una síntesis del estado estandarizado de la penetración de las nuevas ideas en las universidades católicas del Sacro Imperio.

Desde un punto de vista teológico, la última síntesis de los jesuitas fue la llamada *Theologia Wirceburgensis*³³⁸, un curso teológico completo que trazó Henri Kilber (1710-1783), con la ayuda de Thomas Holtzclau (1716-1783),

333 I. Frantz, *Annus primus Philosophiae Pragensis ad Gustum Hodierni Seculi Methodo Recentiorum Pertractatus*, Pragae, typis Academicis, 1752, p. 23: “Cartesium, Campanellam, Hobbesium, Kircherum, de Lanis, Milliet de Chales, Petrum Fabri, Johannes Ptolemaeum, quinque de Societate nostra, dein Sturmium, Purchotium, Fortunatum a Brixia, Leibnitium, Newtonum, Gravesandium, Muschenbrock, Wolffium, Hambergerum, etc.”.

334 J. Mangold, *Philosophia rationalis et experimentalis hodiernis discentium studiis accomodata*, Ingolstadii et Monachii, sumptibus Joan. Franc. Xav. Cratz, 1755, 3 vols.

335 Sobre estos autores, B. Jansen, “Deutsche Jesuiten-Philosophen des 18. Jahrhunderts in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung”, *ZkTh*, 57/3 (1933), pp. 384-410.

336 B. Hauser, *Elementa philosophiae, ad rationis et experientiae ductum conscripta, atque usibus scholasticis accommodata*, Augustae Vind. et Oeniponti, sumptibus Josephi Wolff, 1755-1764, 7 vols.

337 I. Neubauer (Pres.), *Philosophiae universae systema recentius*, Mannhemii, ex Typographo Electorali Aulico, 1763.

338 *Theologia Dogmatico-Polemico-Scholastica*, Wiceburgi, typis Joannis Jacobi Stahel, 1766-1771, 14 vol.

Ulrich Munier (1698-1759), y el ya citado Ignaz Neubauer. La obra integraba en el marco escolástico la teología positiva, la historia y las lenguas, al tiempo que mantenía un tono apologético contra los errores y desviaciones. Trataba todos los temas habituales, a excepción de los novísimos y la mariología. Si comparamos la filosofía y la teología de los profesores de Würzburg, puede decirse que el decidido afán renovador filosófico resultaba mucho más moderado en el ámbito de las ideas teológicas, en las que apenas existían cambios sustanciales, más allá de un manejo más exacto del dato bíblico e histórico³³⁹.

El autor más ecléctico y vencido a las ideas seculares modernas fue el portugués Inácio Monteiro (1724-1812), profesor en Coímbra y exiliado en Italia. En su *Philosophia libera seu eclecticica*³⁴⁰, concedió una gran importancia a las matemáticas, a la física y a la biología. Su pensamiento era una mezcla de aristotelismo, sensualismo y empirismo mecanicista, de corte newtoniano. Llama la atención, al final del primer volumen, su explicación de la historia de la filosofía, que parecía tener un carácter progresivo, y que concluía con la exposición de varios “sistemas de filosofía” (más allá de los griegos, hay que subrayar los siguientes: ecléctico, peripatético actual, cartesiano, atomista o gassendiano, newtoniano y leibniziano³⁴¹). Es curioso lo lejos que quedaban los filósofos medievales, e incluso las doctrinas de los primeros maestros de la Compañía.

4.3.3. La *Scholastica vindicata*, de Juan Bautista Gener

Como hemos podido constatar, la mayoría de las escuelas estaban agotadas. Después de tantas bifurcaciones, el caudal de saber escolástico que llevaban las diversas vías era tan escaso, que apenas tenía fuerza y ya no conectaba con el océano de los demás saberes. Ni la filosofía ni la teología escolástica parecían importar a casi nadie, ante los avances científicos y las ideas ilustradas.

La mayoría de las universidades de los países católicos, especialmente aquellas en las que no había Facultad de Derecho y de Medicina, eran poco más que seminarios en los que el tiempo parecía haberse detenido. Los dominicos se estaban rehaciendo, tras décadas de languidez, y los jesuitas, con poco convencimiento, sostenían con una mano la escolástica, con la otra exa-

339 Véase H. Rondet, “Wirceburgenses”, *DTC*, Vol. XV, cols. 3556-3561.

340 I. Monteiro, *Philosophia libera seu eclecticica, rationalis, et mechanica sensuum ad studiosae juventutis institutionem accommodata*, Venetiis, typis Antonii Zatta, 1766, 8 vols.

341 *Ibidem*, Vol. 1, pp. 156-168.

minaban, con mayor interés y curiosidad, los avances científicos y las ideas del pensamiento secular moderno.

El búho de Minerva solo emprende el vuelo al anoecer. Había caído la noche sobre la escolástica y fue un jesuita quien, vindicándola, narró sus etapas. Juan Bautista Gener (1711-1780), natural de Gerona, enseñó en diversos colegios y escribió un volumen, en el que se esforzaba en defender la escolástica, el cual tenía que anteceder a su *Theologia dogmatico-scholastica*³⁴², que quedó inconclusa.

Dicha obra, titulada *Scholastica vindicata*³⁴³, fue escrita en Italia, donde el autor pasó la última etapa de su vida y pudo recabar muchos materiales para su estudio. Pese a su concisión –poco más de doscientas páginas– representaba toda una historia de la escolástica, de la “primera” y de la “segunda”, sin interrupciones, desde Pedro Lombardo a 1766. En ella comparecían muchos de los nombres que han aparecido en las páginas precedentes y sigue siendo, aún hoy, la síntesis más importante de la historia de la escolástica hasta el siglo XVIII, escrita por un escolástico coetáneo. Distinguía entre tres edades: la *scholastica vetus* (1150-1540), la *scholastica nova* (1540-1700), y la *scholastica novissima* (1700-1750)³⁴⁴. Aparentemente, Gener era un hombre optimista, satisfecho con la renovación de la escolástica de su tiempo. Por su escritura, nada denotaba que estuviera ante el final de un período, pues aún confiaba en la fortaleza de los brazos de los jesuitas para sostener el edificio escolástico. Ahora bien, hay que pensar que, cada vez más, los poderes seculares la atacaban y restringían. La escolástica tenía más historia que presente, y solo desde la distancia se podía escribir con categorías temporales tan precisas.

Por su juicio exacto y ponderado, Gener sería, tal vez, el último nombre que debería escribirse, para tener completa la historia de la “segunda escolástica”, que acabó dramáticamente, con la expulsión de la Compañía de Jesús de los diversos territorios (Portugal, España, Sacro Imperio...). Los monarcas “ilustrados”, al expulsar al brazo más poderoso de la Iglesia, acabaron de

342 J. B. Gener, *Theologia dogmatico-scholastica*, Romae, in Typographeo S. Michelis ad Ripam, 1767-1777, 6 vols.

343 J. B. Gener, *Scholastica vindicata, seu Dissertatio historico-chronologico-critico-apologetica pro theologia scholastica vel speculatrice adversus obtrectatores*, Genuae, apud Bernardum Tarigum, 1766.

344 Un comentario a la cronología, frente a otras anteriores, puede verse en J. Schmutz, “Second Scholasticism as History of Philosophy”, pp. 33-54, especialmente pp. 48-49.

paso con los restos de la “segunda escolástica”. Los jesuitas eran quienes más la sostenían, con las dificultades que ya hemos comentado. Con la decisión papal de extinguir la Compañía en 1773, se disolvió también la maltrecha “segunda escolástica”, a cuya historia Juan Bautista Gener puso punto y final.

EPÍLOGO:
DE LA “SEGUNDA ESCOLÁSTICA” A LA “TERCERA ESCOLÁSTICA”

Aunque, en puridad, la historia de la “segunda escolástica” acabara –de acuerdo con nuestra periodificación– en 1773, con la extinción de la Compañía de Jesús, en este epílogo reflexionamos acerca de las causas y consecuencias que supuso dicho suceso. Este período cae fuera de nuestro ámbito de estudio, si bien la perspectiva posterior ayuda a formular una reflexión acerca del final de la “segunda escolástica” y el nacimiento de la “tercera”. Con ello completamos nuestra propuesta de periodificación histórica.

1. *Causas de la desaparición de la “segunda escolástica”*

A nuestro juicio, cinco son las causas que motivaron la desaparición de la “segunda escolástica”: tres de ellas son extrínsecas, 1) la extinción de la Compañía de Jesús, 2) la penetración del pensamiento ilustrado, y 3) el regalismo, la primacía del poder secular y el intervencionismo regio en los planes de estudio; y dos, intrínsecas, 4) el agotamiento de la filosofía y la teología de la “segunda escolástica” y 5) la desafección de las órdenes religiosas.

Hacia 1773, el castillo de “segunda escolástica”, que estaba protegido apenas por una guarnición de dominicos que acababan de despertarse de un letargo, y por varias “compañías” de jesuitas (muy distintas entre sí), no pudo superar la presión de los reyes, la política de los papas, la desafección de las demás órdenes y los ataques que le profesaban los enemigos de la escolástica. Con la extinción de los hijos de San Ignacio, las huestes adversas tomaron por fin el castillo y lo saquearon, con el aplauso no solo de muchos filósofos y científicos seculares, sino también de los monarcas ilustrados, e incluso de algunas congregaciones que ya habían abandonado la escolástica.

1.1. *La extinción de la Compañía de Jesús*

Atendiendo a las peticiones de diversos soberanos, que ya habían expulsado de sus territorios a los jesuitas, Clemente XIV ordenó la supresión de la Compañía. Con ello, se perdía el último dique de la escolástica en todo el orbe, y se allanaban las pretensiones políticas y modernizadoras de los reyes¹.

Cabe advertir que los jesuitas no eran solamente un poder intelectual, sino

1 Seguimos a D. K. Van Kley, *Reform Catholicism and the International Suppression of the Jesuits in Enlightenment Europe*, New Haven, Yale University Press, 2018.

un puntal económico y político –muy dado a intervenir en negocios de diversa índole y en cuestiones mundanas–, hasta el punto de que los reyes de Francia, España, Nápoles y Portugal, así como el Emperador del Sacro Imperio, consideraron que, sin la supresión de la Compañía, no tenían las manos libres para realizar reformas en sus respectivos Estados. Con ello, el llamado “despotismo ilustrado” llegó a su cénit.

Más allá de los dominicos y de algunos rescoldos en las diversas órdenes y congregaciones, los jesuitas –siempre, a su manera– fueron los últimos que intentaron sostener el método escolástico, más o menos adaptado a la altura de los tiempos, tanto por su atención a los saberes eclesiásticos (teología positiva, historia de la Iglesia...), como profanos. Sin ellos, la escolástica quedó definitivamente fuera de combate.

De hecho, por ejemplo, en Portugal, tras su expulsión, se extendió la idea de que los jesuitas habían sido los culpables de la decadencia de la Universidad de Coímbra. En lugar de la enseñanza de las ideas humanistas, habían plantado la “venenosa raíz de la física escolástica²”, y muchas otras ideas nocivas, peligrosas e inútiles en filosofía y en teología. Extirpadas las ideas de la Compañía, era necesario un cambio radical del plan de estudios y un abandono completo de la escolástica.

1.2. La penetración del pensamiento ilustrado

La influencia en toda Europa del espíritu de la *Encyclopédie*, del naturalismo sensualista de Condillac (1714-1780), así como la publicación de las obras de Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778) y Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), fue un acontecimiento cultural de primera magnitud. El alcance de dichos escritos, así como los del empirismo inglés, especialmente de Hume, contribuyó a socavar el prestigio de la escolástica, muy minado desde la aparición de las obras de Newton, Buffon (1707-1788) y sus nuevas propuestas científicas. En particular, en la *Encyclopédie*, se hallaban una y otra vez críticas a la escolástica, como método rudo, repetitivo, estéril e inútil, y los autores abogaban claramente por una filosofía renovada, así como por una simplificación de los excesos metafísicos³.

² *Compendio historico do estado da Universidade de Coimbra no tempo da invasao dos denominados Jesuitas e dos Estragos*, Lisboa, na Regia Officina Typografica, 1771, p. 12.

³ D. Diderot – J. D’Alembert, “Etymologie”, en *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers*, Vol. 6, Paris, chez Briason, 1756, p. 108: “...

La física, que había sido hasta entonces una parte importante de la filosofía, asumió una ontología y una epistemología nueva, ante la imposibilidad de explicar filosóficamente el problema de las colisiones entre cuerpos⁴. Al no poderse unir con éxito el hilemorfismo de cuño aristotélico con la mecánica, la física empezó a vivir cada vez más autónomamente con respecto de la filosofía.

Los monarcas ilustrados –como se ha visto antes– se hicieron eco de tales ideas, y quisieron que se estudiara la filosofía secular moderna, así como las matemáticas, la física experimental, la química y la biología. Protegieron nuevas academias y sociedades para que se profundizaran en estas ciencias. La Iglesia había acogido dichas ideas con reserva, y siempre de una forma problemática⁵. Los reyes estimaron que el método escolar resultaba ya anticuado para enseñar la filosofía, e incluso exigieron una reforma de la enseñanza de la teología, que –como hemos constatado– acabó precipitando el ocaso de la “segunda escolástica”.

1.3. El regalismo, la primacía del poder político y el intervencionismo regio

Las relaciones entre el poder político y el papado fueron progresivamente más tensas. De ahí el avivamiento del problema galicano, y el surgimiento del febronianismo y el josefinismo en el Sacro Imperio⁶. Incluso, en 1786, se llegó a convocar el sínodo diocesano de Pistoia, con la intención de reformar la Iglesia, a partir de las doctrinas jansenistas, hecho que tuvo asimismo muchas repercusiones, pues fue condenado por Pío VI, mediante la bula *Auctorem Fidei*, de 1794⁷.

En cierto modo, el Papa era rehén de las políticas de los monarcas ilustra-

la multitude innombrable de ces êtres imaginaires, dont nos scholastiques avoient rempli l'univers, en prêtant une réalité à toutes les abstractions de leur esprit: virtualités, formalités, degrés métaphysiques, entités, quiddités...”.

4 Es la tesis central de K. Brading – M. Stan, *Philosophical Mechanics in the Age of Reason*, Oxford, OUP, 2023.

5 J. Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, Vol. II, Madrid, Cristiandad, 2008, pp. 399-405.

6 El clásico sobre el tema, y que conserva mucha actualidad, es E. Winter, *Der Josefianismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740-1848*, München-Wien, Brunn, 1943.

7 J. I. Saranyana, “La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoia (1786)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 19 (2010), pp. 55-71.

dos, quienes querían reducir el peso de la Iglesia y los privilegios del clero, así como configurar una espiritualidad homogénea, basada en una teología paulatinamente más racionalista y deísta, que redujera al máximo la mística y el culto popular.

Los monarcas tuvieron un papel cada vez más destacado en la configuración de los nuevos planes de estudio. Antes hemos indicado de qué modo en el Sacro Imperio fue promovida la filosofía experimental, en detrimento de la escolástica. Los reyes quisieron asimismo domeñar la teología, de modo que se evitase la pluralidad de vías. De hecho, mandaron que, en las universidades y en los seminarios, se enseñase una filosofía y una teología acomodada a sus intereses. Los profesores empezaron asimismo a escribir cursos en lengua vernácula, adaptados a los dictados regios.

Por ejemplo, en la Universidad de Viena, para llenar el hueco de los jesuitas, pasó a enseñar Pietro Maria Gazzaniga (1722-1799), dominico y exponente de la escuela tomista⁸. El tomismo era visto por parte de los monarcas como lo más aceptable de la escolástica, de modo que se evitaron las otras escuelas y quisieron que todos los teólogos se formaran en aquella doctrina, si bien complementada con Sagrada Escritura, historia de la Iglesia y otras disciplinas eclesiásticas afines.

La misma predilección por el tomismo que hubo en la Viena de la emperatriz María Teresa se dio, por ejemplo, en la España de Carlos III⁹, quien ordenó una reforma de estudios de los planes teológicos, con el fin de eliminar las opiniones escolásticas, especialmente de los jesuitas expulsos, y afianzar el tomismo como doctrina teológica única, en el marco de un antiescolasticismo, que se inclinaba mucho más por la filosofía experimental y por la teología histórica y positiva.

1.4. El agotamiento de la filosofía y la teología de la “segunda escolástica”

Aunque las causas extrínsecas sean muy fuertes, no debe olvidarse que el proceso de liquidación de la “segunda escolástica” venía fraguándose muy lentamente desde el inicio de la segunda etapa, cuando ciertos autores propusieron una matemática y una física nuevas, capaces de desbancar el aris-

⁸ P. M. Gazzaniga, *Praelectiones theologicae*, Vindobonae, typis Joannis Thomae Nob., 1771-1775, 5 vols.

⁹ F. Sánchez-Blanco, *El absolutismo y las luces en el reinado de Carlos III*, Madrid, Marcial Pons, 2002, p. 125.

totalismo. Pronto la ontología y la psicología, así como la estructura de su conocimiento epistemológico estuvieron vencidas hacia un subjetivismo, que acabó creando diversas manifestaciones filosóficas muy alejadas del realismo escolástico.

Como hemos visto, la torre de la física fue la primera en caer, si bien las demás que componían el castillo escolástico vivieron bajo amenazas, con fuertes presiones, intentando taponar boquetes y, desde finales del siglo XVII, con la convicción de que acabarían sucumbiendo ante los progresos y experimentos de las diversas disciplinas empíricas.

En el ámbito de la teología, la multiplicación innecesaria de las vías escolásticas generó un sentimiento de dispersión y de agotamiento, por el hecho de que los debates solamente recogían impugnaciones o discusiones estériles. Las sendas del empirismo y la Ilustración intentaron circunscribir la religión dentro de unas demarcaciones cada vez más racionales: al decir de Immanuel Kant (1724-1804), a tratarla “dentro los límites de la mera razón¹⁰”.

1.5. La desafección de las órdenes religiosas

Al compás de las reformas llevadas a cabo por los monarcas, muchas órdenes religiosas se sumaron con entusiasmo a las voces que clamaban contra la escolástica. Ello fue especialmente significativo en España y Portugal, donde había existido una mayor pluralidad de escuelas. Hubo, al decir de Menéndez Pelayo, algunos “atletas de la escolástica decadente¹¹”, pero fueron los menos. En los conventos y los colegios, ya a mediados del siglo XVIII, se consideraba que debía abandonarse el aristotelismo y que la filosofía secular moderna tenía que incorporarse a las aulas. Con el mismo ardor que habían combatido décadas antes toda filosofía y teología que no fuera escolástica, algunos frailes se pusieron entonces a capitanear un movimiento de renovación.

De acuerdo con las reformas del Marqués de Pombal en Portugal¹², todas las órdenes religiosas tenían que seguir el modelo regio, implantado en

10 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1793.

11 M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. 3, Madrid, Librería Católica de San José, 1881, p. 241.

12 Una visión a vuelapluma de la filosofía en Portugal y Brasil hasta el momento puede leerse en F. da Gama Caiiro, “O Pensamento Filosófico do século XVI ao século XVIII em Portugal e no Brasil”, *RPF*, 38/4 (1982), pp. 51-90.

Coímbra. Los trinitarios, por ejemplo, redactaron un nuevo plan de estudios en 1772: en filosofía, se enseñaría lógica, crítica y hermenéutica, en lugar de categorías, analogías, entes de razón y otras frivolidades, y se seguiría con ética filosófica, derecho natural, geometría, historia natural, física general y, sobre todo, física experimental, que era la “verdadera”. Asimismo, se eliminarían las cuestiones teológico-aristotélicas, porque no eran de ningún socorro para los dogmas¹³.

El Provincial de los franciscanos observantes de Granada, en una exhortación a sus correligionarios, les invitaba a romper las prisiones que miserablemente les habían ligado al Peripato¹⁴. En el capítulo provincial de dichos religiosos, se pronunció una jocosa *Oración Fúnebre dicha en las exequias del Ente de Razón*¹⁵, que consistía en una burla indisimulada de toda la escolástica y una apuesta por zafarse de su perniciosa influencia.

El General de los carmelitas descalzos¹⁶, quienes tan sesudamente se habían aplicado al estudio de Santo Tomás, recomendaba a sus hermanos, en 1781, que leyeran a Gassendi, Descartes, Newton, Wolff, Condillac, Locke... En la Universidad de Salamanca se proyectó un curso de filosofía que acabó fracasando¹⁷ y los profesores de la Facultad de Teología aceptaron la modernidad de golpe, y se hicieron seguidores de las ideas de Port-Royal, del jansenismo, del regalismo o del Sínodo de Pistoya¹⁸.

Los agustinos se pusieron directamente a enseñar la filosofía secular a finales de la década de 1770, e incluso uno de ellos, Pedro Centeno (c. 1730-1803), escribió un *Apéndice a la primera salida de Don Quixote el Escolástico*¹⁹, en el que el valeroso caballero se había trastocado en un defensor de la escolástica verbosista y decadente, que luchaba contra el tribunal de la razón.

13 *Plano dos Estudos para a Província dos Religiosos Trinitários de Portugal ordenado segundo o Methodo dos novísimos Estatutos Regios da Universidade de Coimbra do anno de 1772*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1776, especialmente pp. 19-20.

14 M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. 3, p. 166.

15 [Anónimo], *Oración Fúnebre dicha en las exequias del Ente de Razón*, Málaga, en la Imprenta de los Herederos de D. Francisco Martínez de Aguilar, 1787.

16 M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. 3, p. 165.

17 V. Muñoz Delgado, “El ‘Curso de Filosofía’ de la Universidad de Salamanca (1772-1784)”, *Estudios*, 32 (1976), pp. 215-242.

18 M. Andrés, “Los centros de estudio de teología desde 1700 a 1970”, en *HTE*, pp. 311-357, especialmente pp. 322-323.

19 P. Centeno, *Apéndice á la primera salida de don Quixote el Escolástico*, Madrid, por D. Antonio Espinosa, 1789.

En Francia, ya hacía décadas que diversos abates se había manifestado en contra de la escolástica, y que muchos religiosos, regulares o seculares, se quejaban de la nociva influencia de la escolástica. El abate Claude-François-Xavier Millot (1726-1785), exjesuita, no dejaba de deslizar comentarios críticos, en la línea de la *Encyclopédie*: “*cependant la mauvaise scolastique se perpétua*”²⁰. Algo similar puede leerse en el *Cathéchisme philosophique* del jesuita belga François-Xavier de Feller (1735-1802), al contestar a la pregunta de si merecía la teología escolástica todo el desprecio que los sabios ilustrados la habían tratado: respondió que había parido muchos volúmenes que no eran leídos por nadie, había absorbido opiniones inútiles y tenía grandes defectos²¹.

2. Consecuencias

Las principales consecuencias de todo lo anterior fueron: 1) la desaparición de las vías escolásticas, 2) la expulsión y desamortización de las órdenes religiosas, y 3) la consolidación del tomismo.

2.1. La desaparición de las vías escolásticas

Lo que caracterizaba a la “segunda escolástica” era –si se nos permite decirlo de forma redundante– la pluralidad de “escuelas” que seguían el método escolástico. De las cuatro “escuelas” tardomedievales (tomismo, albertismo, escotismo, nominalismo) se llegó, hasta mediados del siglo XVIII, a una multiplicación de las mismas (suarismo, bonaventurismo, agustinismo, egidiano, lulismo...).

Si los jesuitas se habían aliado con diversas órdenes religiosas durante la segunda mitad del siglo XVII para tumbar el monopolio del tomismo, durante la tercera etapa de la “segunda escolástica” florecieron multitud de vías que dejaron el tomismo en una situación mucho más irrelevante, lo que condujo a un lapso de decadencia de las doctrinas inspiradas por el Aquinate. Sin

20 [C.] Millot, *Éléments d'histoire générale*, Tome VIII, Paris, chez Durand neveu, libraire, 1788, p. 219.

21 F. X. de Feller [=Flexier de Reval], *Cathéchisme philosophique, ou recueil d'observations propres à défendre la religion chrétienne contre ses ennemis*, Liège, chez J. F. Bassompierre, 1773, p. 544: “Elle a répandu quelquefois l'obscurité sur des vérités simples, et poussé trop loin le raisonnement sur des inutilités”.

embargo, a la postre, las alternativas no representaron la solución, sino que añadieron confusión y se generó una situación caótica.

Los monarcas quisieron poner fin a tal proliferación de escuelas, de modo que solamente se siguiese una vía escolástica (casi siempre, la de Santo Tomás, considerada la más segura), junto con el exégesis de la Sagrada Escritura, y el estudio de la historia de la Iglesia, y de la metodología. De este modo, las órdenes dejaron de profesar los cursos *pro religione*, y desaparecieron las cátedras de las diversas opiniones en las universidades. Por tanto, al tiempo que las órdenes religiosas se enzarzaban en disputas de escuela o se adherían a las ideas seculares modernas, los dominicos volvieron a enfatizar la importancia del estudio del Aquinate, respaldados por los monarcas ilustrados.

2.2. La expulsión y la desamortización de las órdenes religiosas

Como se ha podido constatar, los poderes seculares vieron la necesidad de expulsar o restringir las órdenes religiosas, pues eran un obstáculo para la modernización ideológica. Los jesuitas fueron los más perjudicados, aunque después a casi todos los religiosos les llegó su hora. En Francia, la Revolución Francesa acabó con las órdenes, mientras Napoleón mandó confiscar en 1803 todas las posesiones eclesiásticas del Sacro Imperio²²; asimismo, había ocupado la Ciudad Eterna en 1798, con consecuencias no solo en el ámbito político, sino también intelectual²³. En América, se iniciaron los procesos de independencia. En España, Italia y Portugal se produjeron desamortizaciones a lo largo del siglo XIX. Así pues, puede decirse que la extinción de los restos de la escolástica en colegios, conventos y universidades fue un proceso escalonado, al compás de las nuevas realidades políticas y de la desaparición de las órdenes religiosas.

El advenimiento de la sociedad liberal supuso un arrinconamiento de todos los vestigios del Antiguo Régimen, y la escolástica fue vista como la manifestación propia de un pensamiento eclesiástico trasnochado, que debía restringirse, como mucho, a los seminarios y centros privados²⁴. En todo caso,

22 J. Lortz, *Historia de la Iglesia*, Vol. II, p. 420.

23 Seguimos a R. Aubert, "La Iglesia católica y la Revolución", en H. Jedin (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1978, pp. 43-165.

24 B. Neveu, "De la gloire à la survie: les Facultés de Théologie en France du XIIIe siècle au XIXe siècle", *Revue des sciences religieuses*, 78 (2004), pp. 91-104, explica el cambio del panorama tradicional de las Facultades de Teología después de la Revolución Francesa.

los Estados Nacionales no renunciaron a un fuerte control de los estudios, que, en muchos casos, implicó una fuerte intervención sobre la enseñanza de la teología en colegios y universidades.

2.3. La consolidación del tomismo

Hemos visto que, desde 1757, la Orden de Predicadores buscó una revitalización del tomismo, que dio frutos al cabo de pocas décadas. Al tiempo que muchas órdenes religiosas abandonaban la escolástica, los dominicos regresaron a Santo Tomás y se avanzaron en el movimiento de recuperación de sus doctrinas, que desembocó en la “tercera escolástica”. La crisis y decadencia del tomismo durante la primera mitad del siglo XVIII le permitió resurgir de sus cenizas, y retomar la defensa del castillo de la escolástica con nuevas fuerzas.

Más allá de la obra de Gazzaniga, debe citarse la obra de Salvatore M. Roselli (1722-1784), dominico de la provincia de Nápoles, que fue preparada a instancias del maestro general Boixadors. Se trata de una *Summa philosophica ad mentem angelici doctoris S. Thomae Aquinatis*²⁵, que fue la base para la renovación del tomismo, y que sustituyó a los manuales, ya añejos, de Goudin o Labat.

La propia Orden de Predicadores consideró que, para poner al día la obra de Roselli y la de Goudin, era necesario un nuevo texto, que fue encomendado al mallorquín Felipe Puigserver (1745-1821), quien dio a las prensas un curso tripartito de filosofía (lógica, metafísica y ética, y física)²⁶, fielmente ajustado a la tradición tomista y sin ninguna concesión a la Modernidad. Esta obra, junto con la de Roselli, fue el estandarte filosófico del tomismo en los inicios de la “tercera escolástica”.

Puede decirse que el tomismo fue el gran beneficiado de la reforma de los planes de estudio regalistas, puesto que las demás corrientes (escotismo, suarismo...) prácticamente desaparecieron (en un sentido institucional) de las universidades y quedaron como un mero vestigio en ciertas órdenes religiosas. Muchos seminarios, de acuerdo con el intervencionismo regio, siguieron el tomismo como doctrina segura frente a los postulados ilustrados. Ese

25 S. M. Rosellus, *Summa philosophica ad mentem angelici doctoris S. Thomae Aquinatis*, Romae, apud Antonium Fulgonium, 1783, 6 vols.

26 El ejemplar que consultamos es: P. Puigserver, *Philosophia S. Thomae Aquinatis, omnibus huius temporis acomodata*, Matriti, in Typographia Michaëlis Burgos, 1824-1826, 3 vols.

tomismo, sin embargo, tenía ya incrustados diversos elementos escotistas y suaristas.

Se dio la coincidencia de que, mientras las demás órdenes huían en desbandada de la escolástica, los dominicos hicieron un esfuerzo para volver al Doctor Angélico. Una vez más, los dominicos lograban imponer su voz, bien por expulsión de los jesuitas, bien por desidia de los demás. Ello debe considerarse, por un lado, mérito de la tenacidad de la Orden de Predicadores, que luchó a contracorriente, aunque también, por otro, hay que subrayar que contó inequívocamente con la confianza de los diversos monarcas europeos, y por los papas, especialmente después de la Revolución Francesa.

3. La “tercera escolástica”: propuesta de estudio

Asumimos la noción de “tercera escolástica”, introducida por Carlo Giacon²⁷, como la propia de la época contemporánea (1773-1965), aunque con una serie de salvedades que indicaremos a continuación. Entendemos que, tras la crisis subsiguiente a la disolución de la Compañía de Jesús, hubo un período de decadencia de las diversas vías escolásticas y de reflorecimiento del tomismo. La “tercera escolástica” duró prácticamente doscientos años, de los que podemos hacer también una división tripartita:

I. PRIMER PERÍODO: 1773-1830

II. SEGUNDO PERÍODO: 1830-1879

III. TERCER PERÍODO: 1879-1965 (“neoescolástica”)

El primer período (1773-1830) se caracterizó por una fuerte dependencia de la última etapa de la “segunda escolástica”, aunque sin creatividad y basada la repetición. Era una escolástica moribunda, carente de vitalidad, y vergonzante. Las obras relevantes de este período obedecían de los impulsos de los jesuitas disueltos, dominicos, capuchinos..., que se habían posicionado en el período anterior. Se trataba, en el mejor de los casos, de síntesis monumentales de los logros de toda la “segunda escolástica”, mientras que, en otros, eran recreaciones o experimentos de sincretismo. De hecho, durante este período convivieron, sobre todo, dos tendencias: por un lado, el tomismo y, por otro, eclecticismo, con fuertes detractores y enemigos, incluso desde la clerecía católica, que escribió duramente contra los vicios de la “escolástica”.

27 C. Giacon, *La seconda scolastica*, Vol. I, p. 33.

El segundo período (1830-1879) se definió por la supremacía del tomismo, que integró algunas ideas novedosas, tanto de la filosofía secular y las ciencias experimentales, como de la teología reformada, aunque casi siempre en los esquemas filosóficos y teológicos de la tradición cayetanista. La reinstaurada Compañía de Jesús aportó, desde 1814, a diversos miembros que hicieron causa común en pro del Aquinate, compartida por los dominicos, y por muchos clérigos seculares, que abrazaron también la tradición intelectual de Santo Tomás como remedio contra el desorden intelectual, religioso y social. De ahí que este período pueda verse como una preparación de la “neoescolástica”, que quedó oficialmente instaurada en 1879. En estos dos primeros períodos, la “tercera escolástica” respiró a dos pulmones, que fueron relevándose con el paso de las décadas: Italia y España.

El tercer período (1879-1965), el de la “neoescolástica” propiamente dicha, se identificó por la consagración definitiva de Santo Tomás. Hubo una corriente que quiso un retorno a la tradición del Aquinate como crítica sin fisuras a la Modernidad, y otra que le tomó como bandera para construir un sistema de armonización entre la filosofía, la teología y la ciencia, que se cultivó en muchas universidades católicas, conventos y colegios hasta el Concilio Vaticano II. Se estudiaron también las obras de otros autores medievales y modernos (especialmente, Escoto, San Buenaventura y Suárez), si bien su doctrina fue contrastada siempre con el Aquinate, especialmente a través de la difusión de las veinticuatro tesis tomistas, en 1914.

Solamente en este tercer período se puede hablar, en propiedad, de “neoescolástica”. Sería impropio referirse al “neotomismo” para designar el conjunto. La primacía de Santo Tomás es un hecho indudable, si bien no debe hacernos perder de vista que, en la “tercera escolástica”, hubo diversos tomismos y que, al igual que había pasado en la “segunda”, los jesuitas sostuvieron un tomismo suareciano con muchos matices. Se produjo un renovado interés por Suárez, San Buenaventura y Escoto, que rompió algo el monopolio tomista. Por tanto, el “neotomismo” fue solo la parte más importante y relevante de la “neoescolástica”, pero ambas nociones no deben confundirse.

Las recomendaciones pontificias del estudio del tomismo, presentes en tantos documentos y en el Código de derecho canónico de 1917, no tienen que oscurecer la realidad. No puede estudiarse la “tercera escolástica” a partir de las manifestaciones magisteriales del siglo XX, y mucho menos, no puede proyectarse esa lectura a la “segunda escolástica”²⁸. De ahí que asumamos la

28 De ahí que el tomismo jesuítico de Giacon tenga que ser matizado, pues la lectura

nomenclatura de Giacon, por considerarla la más adecuada, aunque nos veamos obligados a recalcar todas estas precisiones.

La “tercera escolástica” debería ser objeto de un análisis detallado, en el que no podemos entrar aquí. Como cae fuera de los límites del libro, nos limitaremos a hacer una breve síntesis, a fin de que el lector pueda hacerse una idea más amplia del alcance y consecuencias de la “segunda”.

Hemos sostenido que la “escolástica moderna” contiene tanto la “escolástica reformada” como la “segunda escolástica”. Entre 1770 y 1790 murieron también los restos de la *late orthodoxy*, hasta el punto que puede decirse que, para los autores reformados, la escolástica había prácticamente desaparecido. La “escolástica moderna” concluía casi a la par tanto en el ámbito católico como en el reformado. Entre los reformados era un punto y final, mientras que, para los católicos, era un punto y seguido, pues había un postfacio, titubeante y decadente al inicio, y más sólido y ordenado después, que permitió aglutinar fuerzas en torno a la revitalización del tomismo, y luego de otras doctrinas.

3.1. El primer período (1773-1830)

El primer período de la “tercera escolástica” abarca desde el final de la “segunda escolástica” (1773) hasta 1830, cuando muchas órdenes religiosas fueron expulsadas de los países católicos y los jesuitas volvieron a la escolástica. Fue –en realidad– un postfacio de la “segunda escolástica” y, por ende, de la “escolástica moderna”, es decir, el lapso que media desde el final de la “segunda escolástica” (1773) y el asentamiento definitivo de un rearme escolástico. Es un período de transición, insuficientemente explorado, casi solo estudiado en el contexto del “neotomismo”.

El medio siglo que comprende este período resulta especialmente violento para la Iglesia, pues perdió, en todo el mundo, la estructura que había mantenido durante siglos. Las órdenes religiosas fueron expulsadas o desamortizadas, muchos monasterios fueron saqueados o abandonados, los Estados Pontificios vivieron el ataque de Napoleón... Se trata de una época convulsa, más proclive a la acción que a la reflexión.

Desde 1773 hasta la Revolución Francesa, la escolástica fue objeto cada vez de mayores críticas y, como hemos visto, buena parte de los clérigos deser-

que hizo en 1944 estaba excesivamente influenciada por la (neo)escolástica de su tiempo. Véase C. Giacon, *La seconda scolastica*, Vol. I, p. 55.

taron y abrazaron las ideas ilustradas. Con todo, quedaron algunos “restos”, ciertas voces que se fueron apagando, y otras que –ante el advenimiento de la vorágine liberal– decidieron asirse a la segura roca del Angélico.

Este período se caracteriza por dos movimientos. Por un lado, el de los escolásticos que obraron su transición final hacia el pensamiento secular (empezaron haciendo equilibrios entre escolástica y Modernidad, y acabaron escribiendo en lengua vernácula, y aceptando plenamente las ideas ilustradas o idealistas). Por otro lado, el de los dominicos y algunas voces independientes que abogaron por una vuelta a Santo Tomás, como único remedio ante los dislates de la Ilustración y el liberalismo.

La Iglesia, antes de las sucesivas revoluciones y exclaustraciones, permaneció dividida entre los críticos de la Modernidad y los clérigos con simpatías liberales. Los primeros escribieron mucha apologética en lengua vernácula, clamando contra los males de la revolución y de las transformaciones del Antiguo Régimen, en un tono a menudo exaltado contra los Estados. Los segundos aceptaron el devenir liberal y buscaron el lugar de la Iglesia y de la teología en ella.

En la década de 1790, vistos los desmanes revolucionarios, hubo algunas voces que patrocinaron el método escolástico como un rasgo a defender del Antiguo Régimen. Una de ellas fue la del franciscano descalzo José de San Pedro de Alcántara Castro (1724-1792), quien publicó una *Apología de la Theología Escolástica*²⁹, en seis soporíferos volúmenes, que probablemente logró en sus lectores el efecto contrario al que buscaba³⁰.

Muchos estudiantes, en las universidades, colegios y conventos, ponían en duda todas las autoridades, y sus cuadernos, que han llegado manuscritos, son muestra tanto de su curiosidad por las ideas nuevas como del hastío por los temas manidos. La escolástica (la “segunda escolástica”) –para muchos profesores y alumnos, especialmente de Francia, Italia, España, Portugal y América– era un muerto insepulto, un cadáver corrupto, al que había que velar sin ningún respeto. Con todo, por la inercia de la tradición, tenían que aguantar aún la servidumbre de la escolástica, especialmente para adentrarse en los cursos de teología, cada vez más preceptuados por las autoridades civiles que por los propios obispos.

29 J. de San Pedro de Alcántara Castro, *Apología de la Theología Escolástica*, Segovia, Imprenta de Espinosa, 1796, 6 vols.

30 M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. 3, pp. 339-340.

Seguían presentes en los planes de estudios algunos rescoldos de la escolástica: unos querían apagar esas brasas, mientras otros avivaban el fuego, pues no podían prescindir por completo de ella, sino más bien transformarla. Es la tarea a la que se dedicaron algunos tratadistas: lograr una metamorfosis, eliminando progresivamente los restos de aquel esqueleto inerte para sustituirlo por algo novedoso.

3.1.1. Europa Central

Pocos meses antes de la disolución de la Compañía, el P. Anton Jacob Zallinger (1735-1813) empezó a publicar un curso de filosofía newtoniana³¹. Contenía tres partes: el primero se ocupaba de lógica, filosofía primera, psicología y teología natural; el segundo trataba los principios de la mecánica terrestre y celeste, mientras que el tercero se ocupaba de la física especial. A lo largo de la obra, defendió –en contra de Aristóteles y de toda la escolástica– la concepción copernicana del sistema solar y el empirismo de Newton.

En el Sacro Imperio se vivió una profunda transformación en cuestión de pocas décadas. Algunas congregaciones, como los cistercienses, antes de las sucesivas exclaustaciones, todavía enarbolaban la bandera de la escolástica, como puede verse en la *Theologia universa dogmatica*³² de Bernard Bauer (n. 1752), en cuatro volúmenes (sobre Dios como autor de la revelación revelada, Dios uno y trino, Dios como instuyente de los sacramentos y como dispensador de la gracia), pensado para los cistercienses germánicos. Otro correligionario, Stephan Wiest (1748-1797), fue catedrático en Ingolstadt, y autor de uno de los manuales más socorridos de su época, luego compendiado en dos tomos³³, caracterizado más por el acarreo y acumulación de materiales positivos e históricos que por su finura especulativa. En el ámbito germánico debe tenerse en cuenta también la obra del agustino Engelbert Klüpfel (1733-1811), catedrático en Friburgo, y autor de unas *Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum Auditorum*³⁴, reimpresas en el siglo XIX.

31 J. Zallinger, *Interpretatio Naturae, seu Philosophia Newtoniana Methodo*, Augustae Vindelicorum, sumptibus Josephi Wolff, 1773-1775.

32 B. Bauer, *Theologia universa dogmatica, historia, critica, genio Puriori adcomodata, et pro usu praelectionum systematico*, Virceburgi, sumtibus Abbatiae Ebracensis, 1786-1792, 4 vols.

33 S. Wiest, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, Ingolstadii, apud Ioan. Wilhelm. Krüll, 1791, 2 vols.

34 E. Klüpfel, *Institutiones theologiae dogmaticae in usum auditorum*, Vindobonae, apud Ioan. Paul Kraufs, 1789, 2 vols.

Esta escolástica decadente de las regiones católicas del Sacro Imperio contrastaba con la pujanza de la filosofía y la teología de los autores reformados, construida desde el sujeto y que tuvo una enorme influencia, especialmente desde Kant. Como reacción al pietismo, ciertos autores consideraron obligatorio un esfuerzo de “racionalización” de la doctrina de la fe. Esta teología estuvo muy cimentada sobre una antropología filosófica, y se escribió en alemán, de modo que influyó poderosamente en toda Europa Central.

Algunos jesuitas, después de la disolución de la Compañía, influidos por la antropología en boga, siguieron una singladura propia e hicieron equilibrios entre lo antiguo y lo nuevo, cada más vencidos hacia el subjetivismo. Por ejemplo, el austríaco Sigismund von Storchenau (1731-1798), profesor en la Universidad de Viena, hizo lo posible para introducir la filosofía de Wolff en los medios católicos³⁵, con diversos manuales filosóficos de factura aún escolástica, tanto de lógica (en el que presentaba, con gran elogio, toda la filosofía secular, desde los *novatores* como Llull, Valla o Ramus hasta Wolff, pasando por Bacon, Descartes, Newton o Leibniz³⁶), como de metafísica³⁷, con propuestas claramente vencidas hacia las ideas racionalistas. Este itinerario siguió con diversas obras en alemán sobre la filosofía de la religión, disciplina a la que dio autonomía, al escribir el primer tratado sistemático sobre la misma.

La filosofía wolffiana, así como una amplia recepción de la filosofía racionalista (Descartes, Malebranche...), se hallaba en la obra del canónigo Antoine Migeot (1730-1794), quien intentó llevar a cabo una concordancia entre la filosofía escolástica y la secular en forma de diálogos en latín (y, en parte, en francés)³⁸.

Entre los benedictinos germánicos, otrora tan fervientes corifeos del to mismo, hallamos a algunos autores que abandonaron por completo la escolástica, se hicieron seguidores de Kant³⁹, y escribieron sus tratados en ale-

35 Seguimos a B. Bianco, “Le Wolffianisme et les Lumières Catholiques. L’Anthropologie de Storchenau”, *Archives de Philosophie*, 66/3 (1993), pp. 353-388.

36 S. Sotorchenau, *Institutiones Logicae*, Vindobonae, Typis Ioan. Thom. Nob. de Trattern, 1769.

37 S. Sotorchenau, *Institutiones metaphysicae*, Vindobonae, Typis Ioan. Thom. Nob. de Trattern, 1769, 4 vols.

38 A. Migeot, *Philosophiae elementa quinque distincta partibus*, Carolopoli, apud Raucourt, Serenissimi Principis Condae, Urbisque Typographum et Bibliopolam, 1784, 2 vols.

39 U. L. Lehner, *Enlightened Monks: The German Benedictines 1740-1803*, pp. 199-202.

mán. Así puede verse, por ejemplo, en la obra de Placidus Muth (1753-1821), profesor en Erfurt, y autor de *Ueber die Wechselseitigen verhältnisse der Philosophie und Theologie nach kantischen Grundsätzen*⁴⁰.

La influencia del joven Friedrich Schelling (1775-1854), acompañada a menudo de resabios kantianos, influyó poderosamente en la teología de algunos autores, como el benedictino Marian Dobmayer (1753-1805), autor de un *Systema Theologiae catholicae*⁴¹, en ocho volúmenes que se publicó póstumamente, y que se manifestó de una forma aún más clara en la *Theologia christiana specialis et theoretica*⁴², de su correligionario Patritius Benedikt Zimmer (1752-1820), profesor en Ingolstadt y Landsdhut. Según Zimmer, la teología era una forma de filosofía: para que la teología fuera una ciencia, era necesario un razonamiento previo sobre las condiciones de su conocimiento. Con ello, desaparecía en la escolástica el carácter ancilar de la filosofía, pues solo a ella le competía seriamente determinar –de acuerdo con las ideas kantianas– las condiciones de posibilidad del quehacer teológico⁴³.

3.1.2. Europa meridional y América

En cambio, frente a este tránsito hacia el kantismo e idealismo, en otras latitudes permanecían restos de la “segunda escolástica”, adaptados a las realidades de cada Estado. Existían manuales más novedosos, como, por ejemplo, el *Cursus philosophicus*⁴⁴ del abad Giuseppe Capocasale (1754-1828), profesor en la Universidad de Nápoles, que introdujo algunas ideas de los *moderni*⁴⁵, al igual que hizo en España el capuchino Francisco de Villalpando (1740-1797)⁴⁶,

40 P. Muth, *Ueber die Wechselseitigen verhältnisse der Philosophie und Theologie nach kantischen Grundsätzen*, Erfurt, bey Johann Christoph Görling, 1791.

41 M. Dobmayer, *Systema theologiae catholicae*, Solisbaci, sumptibus ac typis Seidelianis, 1807-1819, 8 vols.

42 P. B. Zimmer, *Theologia christiana specialis et theoretica*, Landishuti, in officina libraria Weberiana, 1802-1806, 4 vols.

43 P. Schäfer, “De la Ilustración al Romanticismo: el Círculo de Dillingen y Landshut”, en *FCPC*, Vol. 1, pp. 69-85, especialmente, pp. 75-78.

44 Manejamos la edición: G. Capocasale, *Cursus Philosophicus sive universae philosophiae Institutiones studiosae iuventute scientifica methodo propositae*, Neapoli, typis Caietani Raimundi, 1815, 3 vols.

45 E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Vol. 3, Torino, G. Einaudi, 1966, p. 995.

46 Véase G. Zamora Sánchez, *Universidad y filosofía moderna en la España ilustrada: labor reformista de Francisco de Villalpando (1740-1797)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989.

en su curso filosófico⁴⁷. La unión de la filosofía y la matemática, siguiendo las ideas de Locke y de Condillac⁴⁸, puede verse en la obra de Antonio Eiximeno (1729-1808)⁴⁹, sacerdote valenciano.

La archidiócesis de Lyon impulsó la publicación, en cinco tomos, de las *Institutiones philosophicae* del oratoriano Joseph Valla (1720-1790), un autor que, siguiendo el método escolástico, se mostró bastante refractario hacia la filosofía tradicional y abrazó el cartesianismo, al defender la distinción entre las ideas adventicias, facticias e innatas⁵⁰ y al seguir sin ambages a “*Cartesius, eximius ille Philosophiae recentioris parens*”⁵¹. En cambio, en el ámbito de la teología, en Francia se siguió el manual de Louis Bailly (1730-1808), de orientación galicana, de factura bastante tradicional en cuanto a la exposición de la dogmática, y rigorista en la moral, que tuvo una amplia circulación hasta 1850⁵².

Hubo, a finales del siglo XVIII, especialmente en España, algunos cursos de escotismo, si bien dependían claramente del período anterior, como sucedía con los dos últimos tomos de la *Theologia scotica dogmatica*⁵³, preparados por el observante Antonio Heras (fl. 1775-1782), que trataban acerca de los sacramentos. Sin embargo, otros franciscanos asumieron claramente las directrices de Carlos III, y elaboraron una teología sistemática, con un enfoque histórico-crítico, a partir de los lugares teológicos de Melchor Cano, que tuvieron una segunda vida en España, doscientos años después. Esa escolástica franciscana modernizada puede verse en la *Theologia fundamentalis*⁵⁴ de Antonio López Muñoz (fl. 1778-1800), obsevante de la Provincia de Car-

47 F. a Villalpando, *Philosophia ad usum scholae FF. Minorum S. Francisci Capuccin. Provinciae utriusque Castellae accommodata*, Matriti, apud Joachimum Ibarra, 1778, 3 vols.

48 M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. 3, pp. 238-239.

49 A. Eiximenus, *De studiis philosophicis et mathematicis instituendis*, Matriti, ex Typographia Regia, 1789.

50 [J. Valla], *Institutiones Philosophicae, auctoritate D. D. Archiepiscopi Lugdunensis, ad usum Scholarum suae Diocesis editae*, Lugduni, apud Fratres Perisse, 1782, p. 47.

51 *Ibidem*, p. 299.

52 L. Bailly, *Theologia dogmatica et moralis ad usum seminariorum*, Divione, apud L. N. Frantin, 1789, 8 vols.

53 A. Heras, *Theologia scotica dogmatica in quartum sententiarum magistri ad mentem subtilis doctoris explanata*, Pompelone, ex Typographia Benedicti Cosculluela, 1782, 2 vols.

54 A. Lopez et Muñoz, *Theologia fundamentalis seu apparatus eruditionis ad theologiam positivo-scholasticam*, Matriti, ex Typographia Blasii Román, 1776-1777, 3 vols.

tagena, o en el *Cursus dogmatico historico: polemico scholastico theologicus*⁵⁵, de Juan de Consuegra (fl. 1778-1782), pensado para los observantes de la Provincia de Castilla.

Como era y es propio de los jesuitas, incluso tras la extinción de la Compañía, cada uno siguió su camino. Francisco Javier Alegre (1729-1788), jesuita de Veracruz, escribió unas *Institutionum theologicarum*⁵⁶, que son parangonables a la obra de Juan Bautista Gener por su exhaustividad y como culminación de todo el saber de la “segunda escolástica”, atento a la Sagrada Escritura, y con sensibilidad histórica y lingüística. El autor, con todo, pasó de un eclecticismo inicial a un acercamiento a la causa tomista, sin dejar de ser un pensador independiente⁵⁷. Hay que llamar la atención sobre la aproximación a Tomás por parte de una facción de los jesuitas disueltos, que luego tuvo importantes consecuencias.

A diferencia de Alegre, Andrés de Guevara (1748-1801), natural de Guajuato, fue un completo abanderado de la filosofía secular moderna. Prototipo de jesuita modernista e ilustrado, era un defensor acérrimo de la filosofía y de la ciencia de su tiempo: no solo se limitaba a alabar a Descartes, Newton y Leibniz, sino a Euler, D’Alambert y muchos más. En sus *Institutionum elementarium philosophiae* –a diferencia de muchos tratados escolásticos– defendió una historia acumulativa de la filosofía, en la cual los autores modernos superaban ampliamente a los medievales⁵⁸. Su exposición sistemática de la filosofía, en cuatro tomos, atendía especialmente los problemas de la física moderna y, en metafísica, asumía posiciones cercanas a las de Leibniz⁵⁹.

3.1.3. La recuperación del tomismo

En Italia, según afirma la historiografía más asentada, la renovación del

55 J. de Consuegra, *Cursus dogmatico historico: polemico scholastico theologicus*, Matriti, apud Joachim Ibarra, 1778-1782, 3 vols.

56 F. X. Alegrius, *Institutionum theologicarum libri XVIII. In quibus omnia catholicae Ecclesiae dogmata, praecepta, mysteria, sacramenta, ritus adversus paganos, haereticos, et recentiores philosophos asseruntur, et explicantur*, Venetiis, typis Antonii Zattae, et Filiorum, 1789, 7 vols.

57 J. I. Saranyana (dir.) y otros, *Teología en América latina*, Vol. II/1, Madrid, Iberoamericana, 2005, pp. 534-538.

58 A. de Guevara et Basoazabal, *Institutionum elementarium philosophiae*, Tomus I, Venetiis, apud Thomam Bettinelli, 1800, pp. 13-54.

59 J. I. Saranyana (dir.) y otros, *Teología en América latina*, Vol. II/1, pp. 581-584.

tomismo empezó con el canónigo Vincenzo Buzzetti (1777-1824)⁶⁰, profesor en el Seminario de Piacenza. Para algunos autores, Buzzetti fue más bien autodidacta, mientras que, para otros, es clara la influencia de Roselli⁶¹, de modo que seguiría una cadena ininterrumpida de tomistas. Batllori⁶² insistió mucho en el papel que tuvieron los jesuitas expulsos en Italia en la configuración de lo que él llamaba la “neoescolástica” (y que aquí denominamos primer período de la “tercera escolástica”). Para Batllori, la figura que conectaría a los jesuitas expulsos en Italia con Buzzetti sería el jesuita catalán Baltasar Masdeu (1740-1821), que –a diferencia de muchos correligionarios suyos– sentía un verdadero amor por Santo Tomás, que había aprendido de los dominicos catalanes⁶³. Recordemos que el gran revitalizador del tomismo había sido el barcelonés Joan Tomàs de Boixadors, Maestro General de la Orden durante más de veinte años (1756-1777).

Existirían así conexiones subterráneas entre la Orden de Predicadores y la Compañía, que podrían explicar el regreso de algunos jesuitas italianos al tomismo durante el siglo XIX. En España, hasta la desamortización de Mendizábal, la bandera del tomismo fue sostenida por los dominicos, quienes, en 1824 decidieron que la enseñanza de la filosofía se hiciera a través del manual de Puigserver, ya que el de Roselli contenía demasiados errores⁶⁴.

La escolástica, tanto en Italia como en España, perdió peso en los estudios universitarios, pues solamente quedó en la Facultad de Teología, y rodeada de muchas otras asignaturas. Desapareció la filosofía escolástica de las universidades, y se quedó solamente en algunos colegios y conventos. Como hemos visto, ante el advenimiento de la sociedad liberal, la escolástica era un elemento del pasado, que aún coleaba, aunque se sumía progresivamente en una época de hibernación.

Los restos de la “segunda escolástica” fueron desapareciendo, y puede decirse más bien que, solamente gracias al impulso de los Estados Pontificios,

60 Véase H. Schmidinger, “El debate sobre los comienzos de la neoescolástica italiana: Salvatore Roselli (1722-1784), Vincenzo Buzzetti (1777-1824) y Gaetano Sanseverino (1811-1865)”, en *FCPC*, Vol. 2, pp. 69-78.

61 A. Masnovi, *Il neo-tomismo in Italia*, Milano, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1923, p. 68.

62 M. Batllori, “Balthasar Masdeu y el Neoscolasticismo italiano”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 18 (1942), pp. 172-202; 19 (1943), pp. 241-294.

63 *Ibidem*, pp. 275-289.

64 J. Salvador y Conde, *Historia de la Provincia Dominicana de España: De 1800 a la exclaustación*, Salamanca, San Esteban, 1989, p. 627.

en los que vivieron muchos jesuitas expulsos, se fue reanimando una escolástica crítica que, junto con el tomismo de los dominicos, puso las bases de la renovación de la filosofía y la teología escolar.

3.2. El segundo período (1830-1879)

Los trabajos de Masnovo y Dezza⁶⁵ mostraron en su momento el itinerario de la configuración de este período. No merece la pena prolongar estas páginas con la síntesis apretada de unos años cada vez mejor estudiados, que supusieron la revivificación del tomismo; sin embargo, a fin de concretar nuestra propuesta historiográfica, haremos algunas observaciones.

El castillo escolástico había quedado devastado, si bien jesuitas y dominicos habían visto la necesidad de reconstruirlo. Había dos formas distintas de hacerlo. Por un lado, se podían tomar las mismas piedras, que habían sido zarandeadas, partidas y desechadas, y volver a colocarlas con tesón, para rehacer los muros, pensando que no había otros materiales mejores. Por otro, a la vista del poderío de los enemigos, cabía tomar las aquellas piedras, aunque también utilizar nuevos materiales, a fin de dar mayor robustez a la construcción. Los partidarios de la primera opción quisieron una impugnación completa de la Modernidad, y una reconstrucción del castillo sin asumir ningún otro material que no se hallara en la cantera de la tradición del Angélico, mientras que los segundos creyeron que se tenía que conservar al máximo todo lo aprovechable, si bien las piedras tomistas que se habían revelado inútiles debían ser reemplazadas por otras mejores.

Este período, que dio inicio tras los procesos revolucionarios de 1830⁶⁶, y con la renovación del tomismo en Nápoles y Roma, se caracterizó por elaborar una filosofía y una teología replegada en las universidades confesionales, pontificias o en los seminarios. Geográficamente, tuvo su esplendor en Italia y, secundariamente, en España. Frente a la hostilidad del mundo secular, solamente algunos profesores aislados hicieron sus contribuciones desde las cátedras de las universidades estatales. En cambio, abundaron los clérigos que asumieron que la escolástica debía regresar a los campamentos de invierno para rearmarse. En este sentido, puede afirmarse que la sintonía de jesuitas y dominicos, que facilitó en el siglo XVI el auge de la “segunda escolástica”,

65 P. Dezza, *Alle origini del Neotomismo*, Milano, Fratelli Bocca, 1940.

66 Para J. E. Gurr, “Scholasticism: Modern and Middle Scholasticism”, p. 1158, la escolástica moderna o media acababa en 1830.

permitió también el asentamiento de la “tercera”, y un revival del tomismo en el XIX⁶⁷.

Hay que pensar que los jesuitas habían sido restaurados en 1814 y que se había perdido prácticamente el testimonio de la experiencia acumulada hasta 1773. Eran muy pocos (como Baltasar Masdeu) los que habían sobrevivido y la mayoría, por decirlo de algún modo, eran “neojesuitas”, que tuvieron que ahondar en sus raíces de la mano de otras corrientes de la Iglesia. En Italia, los nuevos jesuitas se formaron en el tomismo, de la mano de presbíteros seculares y dominicos.

La difusión de las doctrinas del Doctor Común por parte de dos hermanos, Domenico (1790-1880) y Serafino Sordi (1793-1865), jesuitas y discípulos de Buzzetti, puede ser considerado el punto de partida de este período. Entre ambos, promovieron el tomismo en diferentes puntos de Italia, especialmente en Nápoles⁶⁸, y ganaron para la causa del Aquinate a otros correligionarios, como Luigi Taparelli d’Azeglio (1793-1862) o Carlo Maria Curci (1809-1881), fundador y primer director de *La Civiltà cattolica*. El núcleo napolitano influyó poderosamente en el canónigo Gaetano Sanseverino (1811-1865), quien hizo una defensa de la filosofía tomista contra la moderna⁶⁹, y demostró haber analizado a fondo de los sistemas filosóficos. Esta sucesión de jesuitas y canónigos tomistas italianos, en colaboración con algunos dominicos, como Tommaso Maria Zigliara (1833-1893), se dedicó, sobre todo, a la gestación de obras generales y de manuales⁷⁰. Había que cimentar las bases del castillo, a fin de reconstruir el alicaído sistema escolástico, en lo que pueden considerarse los fundamentos del “neotomismo”, que fue cultivado en el período siguiente.

No hay que pensar que toda la Compañía fuera afecta al tomismo dominico. La mayoría volvió, a su manera, al Aquinate, pero también tuvieron interés en rescatar a Suárez⁷¹. Los jesuitas estaban de acuerdo en reconstruir el castillo

67 Seguimos a A. Walz, “Il tomismo del 1800 al 1879”, *Angelicum*, 20 (1943), pp. 300-326.

68 Seguimos a P. Orlando, “L’Accademia tomista a Napoli, storia e filosofia”, en VVAA, *Saggi sulla rinascita del tomismo*, Roma, Ed. Pontificia Accademia Teologica Romana, 1974, pp. 141-219.

69 C. Sanseverino, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, Neapoli, typis Vincentii Manfredi, 1862-1866, 5 vols.

70 T. M. Zigliara, *Summa philosophica in usum scholarum*, Romae, ex Typographia Polyglotta, 1876, 3 vols.

71 E. Coreth, “Tendencias de escuela de la filosofía neoescolástica”, en *FCPC*, Vol. 2, pp. 361-374.

escolástico, pero había unanimidad en el plan a seguir. No se conformaban con ser los monaguillos de los dominicos, sino que aspiraban a una síntesis tomista-suareciana, es decir, a tener su propio tomismo. En buena parte de los colegios de la Compañía y, especialmente en el Colegio Romano, denominado luego Universidad Gregoriana, se siguieron las doctrinas de Suárez, aunque de forma algo libre. En efecto, promovieron la edición y el estudio de las obras del Doctor Eximio, y se movieron en sus coordenadas. Entre los profesores del Colegio Romano, cabe destacar a Joseph Kleutgen (1811-1883), el renovador de la escolástica en Alemania y uno de los padres de la *Aeterni patris*. Una pléyade de jesuitas españoles, profesores en la Gregoriana, como José Fernández Cuevas (1816-1864), José Mendive (1836-1906) o Juan José Urráburu (1844-1904), defendió la armonización de Suárez y Santo Tomás, con una cierta apertura a la ciencia moderna: pusieron los fundamentos del “neosuarismo”⁷², que floreció en el seno de la Compañía hasta mediados del siglo XX.

En España, tras la figura de Puigserver, hallamos a muy pocos tomistas relevantes⁷³: la desamortización acabó asestando un duro golpe a la Orden de Predicadores y, por ende, a la escolástica. La excepción fue el dominico Ceperino González (1831-1894)⁷⁴, quien asimiló algunas novedades científicas, asumió una visión histórica que coadyuvó a la recuperación de la obra del Aquinate y fue el maestro de toda una generación de tomistas⁷⁵.

Se debe añadir que, en el ámbito germánico, comenzó un análisis histórico de la teología, lo cual dio frutos muy destacados en el período siguiente. En este sentido, hay que subrayar la figura señera de Karl Werner (1821-1888), estudioso de la escolástica medieval y la del siglo XVI.

Este período tiene que entenderse como una época de rearme y de preparación para la reconstrucción completa del edificio escolástico, que se llevó a cabo mediante la “neoescolástica”, el sistema de pensamiento auspiciado por la Iglesia hasta la crisis del Concilio Vaticano II. El tomismo era cada vez

72 Para J. Hellín, “Suarezianismus”, p. 193, desde la expulsión de los jesuitas y la disolución de la Compañía, el suarismo entró en decadencia. Cabe añadir que fue una decadencia formal, como escuela independiente, pues muchas de las tesis “suaristas” fueron aceptadas por muchos “tomistas”.

73 E. Forment, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Madrid, Encuentro, 1998, p. 15.

74 Una visión crítica puede verse en G. Bueno Sánchez, *La obra filosófica de Fray Zeferino González*, Tesis doctoral, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1989.

75 Z. Gonzalez, *Philosophia elementaria ad usum academicae ac praesertim ecclesiasticae juventutis*, Matriti, apud Polycarpum Lopez, 1868, 3 vols.

más metafísico, con una fuerte separación material entre filosofía y teología. La proclamación del dogma de la Inmaculada, en 1854, significó la definitiva incorporación de esa verdad revelada, vindicada desde hacía siglos por los seguidores de Escoto y otros autores, y que se había llegado a infiltrar paulatinamente en no pocos autores que se proclamaban “tomistas”.

De hecho, el tomismo del siglo XIX, para concitar la adhesión de muchos jesuitas y de las demás órdenes, fue desdibujándose cada vez más en una especie de doctrina escolástica común, que poseía también algunos elementos escotistas, suaristas e incluso nominalistas. Había derrotado sociológicamente a las demás escuelas, y se había hecho casi con el monopolio, pagando el precio de incluir muchas de las ideas de las otras vías, en un “tomismo” pensado para contentar un poco a todos.

3.3. El tercer período: la “neoescolástica” (1879-1965)

La “neoescolástica” empezó oficialmente cuando el papa León XIII, en su encíclica *Aeterni Patris* (1879), afirmó que la doctrina de Santo Tomás debía ser la base de toda la filosofía y la teología católica. Con ello, el Papa recogió los esfuerzos de los autores antes mencionados⁷⁶, y brindó el apoyo incondicional de la Iglesia al “neotomismo”, como forma de exponer y defender un pensamiento racional, abierto a la ciencia, y acorde con la Revelación.

Con todo, ¿de qué pasta estaba hecho el “neotomismo”? ¿Qué Tomás había llegado hasta finales del siglo XIX? Bien visto, lo que pasaba por “tomismo” distaba de ser unitario: había muchas lecturas posibles, entre las que brillaban las iniciadas por Cayetano, Javelli, Suárez y Juan de Santo Tomás. Para Tourpe, el olvido del ser tomasiano, que comenzó ya en el siglo XIV, hizo que el tomismo adquiriera los rasgos de la abstracción, el esencialismo o el conceptualismo⁷⁷. En este sentido, y llevándolo hasta el extremo, puede decirse que el tomismo moderno, en su diversidad de autores y corrientes, acentuó una tendencia intelectualista hacia la especulación y el aislamiento de la filosofía teórica con respecto de la razón práctica. Y por ello, el “neotomismo” puede ser considerado más heredero de los tomistas de los siglos XVI a XVIII que del propio Tomás.

⁷⁶ Véase C. Basevi, “León XIII y la redacción de la *Aeterni Patris*”, *ST*, 11 (1979), pp. 491-533.

⁷⁷ E. Tourpe, “Thomas et la modernité. Un point de vue spéculatif sur l’histoire de la métaphysique thomiste”, *RSPT*, 85 (2001), pp. 433-460, especialmente, pp. 437.

La “neoescolástica” fue más filosófica que teológica⁷⁸, en el sentido de que intentaba revitalizar una filosofía cristiana, capaz de alumbrar a la teología. Para lograrlo, quiso retomar el contacto directo con las fuentes medievales, a fin de releerlas de acuerdo con los problemas del momento. De este modo, la “neoescolástica” pretendió defender la compatibilidad entre la filosofía y la ciencia experimental, el valor de la objetividad frente al subjetivismo y al relativismo, abogar por el realismo frente al idealismo y promover la dignidad del ser humano, a partir del personalismo.

Para ello, el “neoescolasticismo” buscó restaurar las doctrinas orgánicas fundamentales de la escolástica del siglo XIII. Sostuvo que las verdades de la filosofía y la teología no variaban con el decurso de la historia, y que continuaban siendo ciertas perpetuamente: si los grandes pensadores medievales (especialmente Santo Tomás, aunque también San Buenaventura y Escoto) lograron construir una síntesis filosófica y teológica sólida sobre los datos suministrados por el pensamiento griego, especialmente por Aristóteles, debería ser posible –siglos después– extraer de la especulación medieval el fundamento perenne de verdad que contenía⁷⁹.

León XIII creó, en 1880, una comisión encargada de preparar la edición crítica de las obras del Aquinate y de sus principales comentaristas (la edición leonina), mientras que los franciscanos elaboraron en Quaracchi (Florencia) la edición crítica de las obras completas de San Buenaventura (10 vols., 1883-1902), y después, en Roma, siguieron trabajando en la de las obras de Duns Escoto. Las órdenes volvieron tímidamente a sus Doctores de cabecera, aunque acomodados a las directrices papales. Los capuchinos, por ejemplo, de acuerdo con las ordenaciones de 1889, tenían que volver al estudio de San Buenaventura y de Santo Tomás “*secundum mentem Leonis XIII*”⁸⁰. La historia, *mutatis mutandis*, se volvía repetir.

En la “neoescolástica”, cabría distinguir entre dos corrientes, que provenían del período anterior: 1) la tradicional, que solamente aceptaba ciertas ideas de la ciencia moderna cuando Aristóteles y Santo Tomás tenían concepciones contrastadamente erróneas, y combatía todas las demás ideas modernas; y 2) la crítica, que pretendía entablar un diálogo

78 J. Schmutz, “From Theology to Philosophy: The Changing Status of the *Summa Theologiae*, 1500-2000”, pp. 233-241.

79 Seguimos a M. De Wulf, “Neo-Scholasticism”, *Catholic Encyclopedia*, Vol. X, New York, Robert Appleton, 1911, pp. 746-749.

80 B. ab Amsterdam, “Sanctus Bonaventura ‘magister’ proprius...”, p. 93.

constructivo con la filosofía y la ciencia moderna, así como también con la historia⁸¹.

Para quienes eran partidarios de abrir el tomismo, fue necesario asumir de una forma muy progresiva la filosofía y la ciencia modernas, el historicismo y otros elementos, a fin de establecer una nueva escolástica, que quería ver en Aristóteles el origen de todos los descubrimientos físicos, químicos, psicológicos... Asimismo, la teología tenía que integrar plenamente los problemas del historicismo y del criticismo, y darles una respuesta desde la atalaya de Santo Tomás. Era necesario depurar la filosofía de los elementos novedosos y extemporáneos que se le habían añadido, aunque sin renunciar a los avances científicos, sino integrarlos y concordarlos con aquello que podía ser salvado de Aristóteles, que no era poco, y del Angélico, que era mucho. De ahí los primeros intentos de actualizar los fundamentos cosmológicos y metafísicos sobre los que se asentaba la filosofía medieval, como, por ejemplo, la división entre el mundo sublunar y supralunar (la influencia de las estrellas en la generación de los seres terrenales, la incorruptibilidad de los cuerpos celestes...).

Antes de entrar en la teología, lo importante era afianzar bien la filosofía, que era, ciertamente, *ancilla*, aunque llevaba a la teología en volandas. De la robustez de los brazos filosóficos dependía que la *domina* teología pudiera llegar a las alturas, segura del sostén que le proporcionaba aquella *serva* filosofía, que en la Ilustración se había emancipado de su dueña y había devenido madre ubérrima de todos los saberes, incluída la teología. Era necesario recalcar el carácter ancilar de la filosofía, sin dejar de proclamar su dignidad, y cuán necesaria era para construir una teología sólida.

3.3.1. La corriente tradicional

La mayoría de defensores de esta posición eran pensadores originarios de Francia, próximos a *Action française*, herederos doctrinales del tomismo italiano, quienes consideraban que la metafísica era el fundamento de todas las ciencias, de toda la filosofía y de la teología, y que los principios ontológicos eran susceptibles de ser “demostrados”. Escribieron especialmente en latín, adoptaron una actitud beligerante y desafiante frente a los “errores” de la filosofía y la ciencia moderna, y tomaron el tomismo como antídoto infalible contra ellas. No solo se posicionaron contra Descartes, Kant y toda la filosofía moderna, sino también manifestaron su oposición a los autores contemporáneos,

81 Una visión crítica puede verse en C. Colombo, “La metodologia teologica dal 1900 al 1950”, *La scuola cattolica*, 80 (1952), pp. 453-479.

desde Edmund Husserl (1859-1938) a Martin Heidegger (1889-1976), pasando por Maurice Blondel (1861-1949) y Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), por haber influido negativamente en la teología, y haber contribuido al nacimiento de la *nouvelle théologie*. Este último movimiento, también francés, mostraba un fuerte distanciamiento de la escolástica, y vindicaba una vuelta a las fuentes del cristianismo, especialmente a través de los Padres de la Iglesia, mediante la obra de los jesuitas Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), Henri-Marie de Lubac (1896-1991), Jean Daniélou (1905-1974), y los dominicos Marie-Dominique Chenu (1895-1990) e Yves Marie-Joseph Congar (1904-1995).

El momento de apogeo de la corriente tradicional fue la promulgación de las veinticuatro tesis tomistas en 1914⁸². Pío X prescribió el 29 de junio de 1914 que se enseñasen los “*principia et pronuntiata maiora doctrinae S. Thomae*”. Era importante defender un tomismo unificado, frente a las diversas formas de interpretarlo. Algunos tomistas, profesores en diversos ateneos y universidades, propusieron entonces a la Sagrada Congregación de Estudios veinticuatro tesis fundamentales, que fueron aprobadas por el Papa. Benedicto XV preceptuó que la *S. Th.* tenía que ser el libro de texto a seguir en los seminarios y universidades, y que las veinticuatro tesis debían ser propuestas como reglas seguras de dirección intelectual, rubricadas en el Código de derecho canónico de 1917⁸³. De este modo, el método, los principios y la sana doctrina de Santo Tomás quedaban sancionados como las bases más seguras para la enseñanza católica.

Ahora bien, era un tomismo que había aceptado muchos elementos del suarismo⁸⁴, de modo que más bien podríamos hablar de un tomismo “suarista” o “suareciano”, que afectaba a muchos elementos esenciales de la filosofía y la teología. Pese a que hubiera formalmente un enfrentamiento entre tomistas y suaristas⁸⁵ (que, en muchos casos, era un embate entre dominicos y jesuitas, que volvieron a reproducir –de forma mitigada– escaramuzas de otras

82 F. Canals Vidal, “Génesis histórica de las XXIV tesis tomistas: Una investigación importante para la historia de la Iglesia”, *Sapientia*, 53 (1998), pp. 97-110.

83 C.I.C., can. 1366, §2: “Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sanete teneant”.

84 Por ejemplo, en el tema de la infinitad de Dios, según I. Agostini, *L’infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, p. 384, “il suárezismo continuava a sopravvivere in un modo differente: nel cuore della sedicente ortodossia tomista”.

85 F. Rodríguez Barbero, “Suarismo”, *DHCI*, IV, pp. 3658-3662, especialmente pp. 3659-3661.

épocas, como el debate *de auxiliis*⁸⁶), se trataba de una confrontación que se jugaba en el mismo campo de batalla, con una transacción entre ambos: los dominicos consiguieron el monopolio tomista, si bien los jesuitas lograron que no pocos temas clave se leyeran con sus lentes. Todos tenían motivos para estar satisfechos, pero lo cierto es que nadie lo estaba, y los debates cada vez eran más estériles.

Aunque sean muchos los representantes de esta corriente, citaremos solo a cuatro, tres franceses y un italiano. El primero es el jesuita Louis Billot (1846-1931), profesor de la Gregoriana, quien mostró sus distancias contra el “neosuarismo” de la Compañía, participó en la redacción de las veinticuatro tesis tomistas, y fue un crítico implacable del modernismo. El segundo es el sulpiciano Albert Farges (1848-1926), que escribió un manual de filosofía tomista contra los errores de Kant y del modernismo⁸⁷. El tercero fue tal vez el último de los grandes neoescolásticos, el dominico Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), profesor en el *Angelicum*, un destacado apologeta, enemigo del inmanentismo de Henri Bergson (1859-1941), defensor de ontología frente a la fenomenología, y delador de la *nouvelle théologie*⁸⁸ como nueva forma de “modernismo”. Escribió una síntesis tomista⁸⁹, que puede ser considerada uno de los mayores legados de la “neoescolástica”. Por último, nos referimos a uno de los discípulos de Garrigou-Lagrange, el estigmatino Cornelio Fabro (1911-1995), que llevó a cabo una crítica severa no solo a la filosofía contemporánea, de la cual reconoció algunos méritos, sino también a la obra del jesuita Karl Rahner (1904-1984), de quien censuró su aplicación del pensamiento de Heidegger a la teología, que había dado lugar a una lectura descontextualizada y errónea de Santo Tomás⁹⁰.

3.3.2. La corriente crítica

Junto con la corriente tradicional, que escribió mayoritariamente en latín, hubo otra de carácter más renovador, abierta a las lenguas vernáculas

86 J. Sagüés, “La suerte del bañecianismo y del molinismo”, pp. 412-431.

87 A. Farges – D. Berbadette, *Philosophia scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis exposita et recentioribus scientiarum inventis aptata necnon instructa contra Kantismum et modernismum*, Parisiis, apud Baston, Berche et Pagis, 1924, 2 vols.

88 R. Garrigou Lagrange, “La nouvelle théologie, où va-t-elle?”, *Angelicum*, 23 (1946), pp. 126-147.

89 R. Garrigou Lagrange, *La synthèse thomiste*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946.

90 C. Fabro, *L'avventura della teologia progressista*, Milano, Rusconi Editore, 1974.

y al diálogo con la filosofía y la ciencia secular. Poseyó dos vertientes muy diferenciadas, aunque complementarias⁹¹: por un lado, la historicista, y por otro, la sistemática. Ambas se desarrollaron en ciertas universidades alemanas y en las universidades “católicas” fundadas en aquellas décadas (Lovaina, Friburgo, Católica de Milán...), que dieron lugar a la publicación de algunas revistas de pensamiento “neoescolástico”: *Revue néo-scholastique*, *Revue néo-scholastique de philosophie*, *The New Scholasticism*, *Rivista di filosofia neoscolastica*...

Hubo autores que siguieron una visión histórica y sistemática al alimón, auspiciados por el cardenal Désiré Mercier (1851-1926)⁹², fundador del Instituto de Filosofía en la Universidad Católica de Lovaina, un centro que contribuyó notablemente al florecimiento del “neotomismo”, aunque con una apertura hacia la filosofía y la ciencia moderna⁹³, particularmente hacia Kant. En este sentido, el autor más destacado fue el jesuita Joseph Maréchal (1878-1944), con su obra *Le point de départ de la métaphysique*⁹⁴.

El diálogo con la filosofía secular moderna y contemporánea quería eliminar vestigios y doctrinas inútiles de la escolástica medieval y, sobre todo, repensar el papel de la teología y de la filosofía en relación con las demás ciencias y saberes, cada vez más autónomos. En particular, en un sentido doctrinal, la neoescolástica tenía que hacerse cargo, por ejemplo, de los avances en etnografía, antropología e historia de las religiones, a fin de enhebrar un discurso sobre Dios y demostrar su existencia; enjuiciar críticamente las inyectivas del empirismo y del positivismo, para explicar la validez de nociones metafísicas como causa, potencia, acto, esencia o sustancia; en cosmología, no podía seguir con la tradicional teoría hilemórfica, sino que tenía que explicar la realidad, prestando atención a los descubrimientos de la física, la química, la geología o la biología; en psicología, podía defender la teoría de la unión sustancial del cuerpo y el alma, aunque de acuerdo con la interpretación de los hechos biológicos, psíquicos y psicofisiológicos; desde un punto de vista epistemológico, era necesario construir una nueva criteriología, pues

91 P. Jaccard, “La renaissance thomiste dans l’Église: du Cardinal Mercier à M. Jacques Maritain”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 15 (1927), pp. 134-161.

92 L. De Raeymaeker, *Le Cardinal Mercier et l’Institut supérieur de philosophie de Louvain*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1952.

93 D. Mercier, “La Philosophie Néo-Scholastique”, *Revue néo-scholastique*, 1 (1894), pp. 5-18.

94 J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Bruxelles, Éditions universelles – Paris, Desclée de Brouwer, 1922-1926, 5 vols.

la certeza no podía ser construida únicamente desde un punto de vista deductivo... Y asimismo era necesaria, entre otras tareas, una renovación de la estética, la ética y la política.

Es decir, se buscaba poner al día el aristotelismo medieval, fundamentado casi siempre en el Aquinate, aunque abierto a la ciencia del momento, a fin de demostrar que, debidamente modificado, el tomismo era la doctrina (el sistema) que mejor podía explicar la realidad. Por ejemplo, a la luz de los trabajos de psicología experimental de Wilhelm Wundt (1832-1920), algunos autores “neoescolásticos”, como Konstantin Gutberlet (1837-1928), Armand Thiéry (1868-1955) o el propio cardenal Mercier⁹⁵, consideraron que quedaba rechazado tanto el materialismo como el dualismo (platónico o cartesiano) y que solo el aristotelismo “tomista”, que ponía la psicología en conexión con la biología, podía ofrecer una interpretación metafísicamente satisfactoria.

Uno de los autores que mejor conjugó la vertiente de historiador con la de sistematizador de las doctrinas medievales y el pensamiento contemporáneo fue Étienne Gilson (1884-1978), defensor incansable de la filosofía cristiana, y de la superioridad del aristotelismo sobre las otras concepciones hodiernas que explicaban la realidad⁹⁶. Hay que citar asimismo a Jacques Maritain (1882-1973), que intentó conjugar el tomismo con problemas contemporáneos, especialmente de filosofía práctica, y alumbró el llamado “humanismo integral⁹⁷”, el cual, influyó sobremanera en Pablo VI y en muchos teólogos posteriores al Concilio Vaticano II, y contribuyó a socavar la “neoescolástica” tradicional.

Hubo autores que se consagraron meramente a la historia de la filosofía y de la teología, con aportaciones señeras sobre la “primera” y la “segunda escolástica”. En este sentido, cabe destacar las obras de Franz Ehrle (1845-1934), Pierre Mandonnet (1858-1936), Maurice De Wulf (1867-1947), Martin Grabmann (1875-1949), Alois Dempf (1891-1982) o Carlo Giacon (1900-1984), muchos de los cuales hemos citado ya en los capítulos precedentes, y que fueron los historiadores de la escolástica. Con ello, cerramos el círculo que hemos iniciado en el primer capítulo, en el que se presentaba el alcance de la noción de “segunda escolástica” y de otras similares.

95 L. De Raeymaeker, *Le Cardinal Mercier....*, pp. 154-163.

96 Véase, entre otras, É. Gilson, *Le thomisme, introduction au système de saint Thomas*, Vrin, Paris, 1919; É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1924; y É. Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour*, Vrin, Paris, 1971; y otras obras ya citadas.

97 J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Fernand Aubier, 1936.

3.4. El final de la escolástica

El Concilio Vaticano II no rechazó la escolástica, aunque tampoco la alentó. Más que referirse al método, incidió en la importancia de estudiar la Biblia, a los Santos Padres y a Santo Tomás⁹⁸. Los demás escolásticos fueron ladeados. La interpretación del Aquinate, en muchos casos, no se hizo siguiendo las sendas de la escolástica ya citada, sino a partir de las ideas de Rahner y otros, que fraguaron una lectura kantiana o heideggeriana del tomismo. El diálogo de la filosofía y la teología con el pensamiento secular, la ciencia y la teología reformada coadyuvaron a un rápido abandono de la escolástica, y a la adopción de otros métodos.

Hay que pensar que la *nouvelle théologie*, que había ido ganando adeptos, se pudo instaurar de una forma oficiosa a partir de 1965. Tres años después de la conclusión del Concilio, se produjeron los movimientos contestatarios de 1968, que asestaron el golpe de gracia a muchos fundamentos de la Iglesia preconiliar, como la escolástica, la cual fue rechazada por muchos obispos y por la mayoría de las órdenes religiosas, que prefirieron abrirse al pensamiento secular, a la teología reformada y al ecumenismo⁹⁹. La filosofía y la teología, después de tantos años de vida comunitaria en el mismo castillo, separaron sus caminos, y desde entonces se tejió, a menudo, una teología afilosófica, no solo muy alejada de la escolástica, sino incluso de la obra del Aquinate¹⁰⁰.

98 Concilio Ecueménico Vaticano II, *Decreto Optatam Totius* (1965), n. 16: “Ordénese la teología dogmática de forma que, ante todo, se propongan los temas bíblicos; expóngase luego a los alumnos la contribución que los Padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente han aportado en la fiel transmisión y comprensión de cada una de las verdades de la Revelación, y la historia posterior del dogma, considerada incluso en relación con la historia general de la Iglesia; aprendan luego los alumnos a ilustrar los misterios de la salvación, cuanto más puedan, y comprenderlos más profundamente y observar sus mutuas relaciones por medio de la especulación, siguiendo las enseñanzas de Santo Tomás”.

99 Véase R. Armerio, *Iota Unum. Studio delle variazioni della Chiesa Cattolica nel secolo XX*, Milano-Napoli, R. Ricciardi, 1985.

100 Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio* (1998), n. 61. “Si en diversas circunstancias ha sido necesario intervenir sobre este tema, reiterando el valor de las intuiciones del Doctor Angélico e insistiendo en el conocimiento de su pensamiento, se ha debido a que las directrices del Magisterio no han sido observadas siempre con la deseable disponibilidad. En muchas escuelas católicas, en los años que siguieron al Concilio Vaticano II, se pudo observar al respecto una cierta decadencia debido a una menor estima, no sólo de la filosofía escolástica, sino más en general del mismo estudio de la filosofía. Con sorpresa

Prácticamente lo mismo que había sucedido a partir de 1773, al final de la “segunda escolástica”, volvió a repetirse, especialmente desde 1968, en lo que supuso el fin de la “tercera escolástica”. Muchas órdenes desertaron y, finalmente, no pocos dominicos, como Edward Schillebeeckx (1914-2009), por citar un caso emblemático, la rechazaron. No solo se desechó la escolástica, sino que la Iglesia católica cambió bruscamente: hubo una crisis del fundamento de la vida cristiana, que se tradujo en un abandono masivo de la vida clerical, el vaciamiento de los seminarios y una progresiva desafección del pueblo fiel.

Entre quienes quedaron en el estado religioso, muchos probaron otras vías. El castillo de la escolástica fue prácticamente desmantelado y sus habitantes partieron hacia otros lugares. Había a la sazón una renovada ilusión por irse lo más lejos posible. Quedaron en el castillo algunos, por convicción, y otros, porque no sabían adónde ir. Con el tiempo, prácticamente fue desalojado y convertido en un museo, mantenido con celo por algunos conservadores y guardianes. Desde entonces hasta hoy, muchos teólogos y filósofos, hastiados de aquella escolástica que aprendieron un día en los seminarios y los conventos, no han querido poner los pies en él, como muestra de protesta y descontento.

Con todo, algunos historiadores de la filosofía y de la teología, que no estudiaron ya la escolástica como sistema, visitan el castillo con asiduidad, y una minoría de clérigos y seglares, que reivindican ciertas raíces, sigue acudiendo a él a menudo. No tiene moradores permanentes, pues sus estancias son frías e incómodas para la actual sensibilidad, si bien hay gente que concurre a diario y que se halla muy a gusto en él. ¿Son reaccionarios, que imposibilitan el cambio de pensamiento; nostálgicos, soñadores de un pasado que no volverá; o personas previsoras, que piensan que las nuevas modas no resistirán el paso de las décadas?

A lo largo de los siglos, el castillo de la escolástica, como hemos visto, ha sido construido, destruido, reconstruido, habitado, deshabitado y rehabilitado. La escolástica es también historia y tiene su historia, que hemos intentado compendiar aquí. La visita ha terminado.

y pena debo constatar que no pocos teólogos comparten este desinterés por el estudio de la filosofía”.

CONCLUSIONES

[Las conclusiones I-IX se desprenden directamente de la estructura de los capítulos anteriores, mientras que las X-XV son unas reflexiones finales].

I.- Tras examinar las diversas posturas historiográficas y las diferentes nomenclaturas, definimos la “segunda escolástica” como la expresión del pensamiento escolar católico de la época moderna (siglos XVI-XVIII). Junto con la “escolástica reformada”, conforma la “escolástica moderna”.

Escolástica moderna (siglos XVI-XVII)	}	Segunda escolástica = Escolástica católica
		Escolástica reformada

El rasgo característico de la “segunda escolástica” es su catolicidad y su privilegiada relación con la “primera escolástica”, que también se puede denominar “escolástica medieval”. Por ello, la “segunda escolástica” sigue (o incluso “resucita”, quizá algo artificialmente) a autores medievales, para constituir escuelas (o vías) propias, durante la época moderna. La “segunda escolástica” está compuesta básicamente de escuelas, así como también de algunas voces autónomas o eclécticas, que optaron por elaborar un pensamiento independiente de las escuelas, o de refundir algunos aspectos de las mismas.

A partir de Kuhn y de MacIntyre, entendemos que estas escuelas eran tradiciones de un mismo paradigma, en las que se producían debates *ad intra* y *ad extra*. Así, por ejemplo, un tomista discutía *ad intra* con otro tomista, mientras que lo hacía *ad extra* con un escotista o un nominalista. En cambio, un escolástico discutía *ad intra* con otro escolástico, y lo hacía *ad extra* con un humanista, un filósofo secular o un teólogo reformado. Existe una complejidad multinivel, dependiendo del punto de vista adoptado.

Aunque intentamos mantener un equilibrio entre la sociología de la ciencia (un análisis externo) y la historia de las ideas filosóficas y teológicas (interno), en nuestra exposición se privilegia la perspectiva sociológica e institucional, por ser la menos trabajada, y en la que podemos ofrecer mayor novedad.

Para explicar la “segunda escolástica” en su ámbito cronológico, tenemos en cuenta tres dimensiones: los autores, los temas, y las escuelas. Nuestra división contempla tres grandes períodos, lapsos con una unidad interna, y

se muestra su dinamismo y evolución mediante las etapas, que explican las lentas transformaciones:

I. PRIMER PERÍODO: 1512/1517-1607/1617

Primera etapa: 1512/1517-1545

Segunda etapa: 1545-1563

Tercera etapa: 1563-1607/1617

II. SEGUNDO PERÍODO: 1607/1617-1665/1670

Primera etapa: 1607/1617-1637

Segunda etapa: 1637-1665/1670

III. TERCER PERÍODO: 1665/1670-1773

Primera etapa: 1665/1670-1705

Segunda etapa: 1705-1740

Tercera etapa: 1740-1773

II.- Las causas de la crisis de la “primera” escolástica (en el siglo XV) son, esencialmente: 1) el auge del nominalismo, 2) las ideas conciliaristas, y 3) la lucha de escuelas. Esta situación conllevó no pocas consecuencias para la filosofía y la teología, que contribuyeron al debilitamiento de la escolástica: 1) la ausencia de equilibrio entre lógica y metafísica, 2) el progresivo relativismo teológico, 3) la rigidez de las vías, la carencia de grandes figuras y la floración de los maestros eclécticos, 4) la dificultad de integrar la cultura clásica grecolatina y los saberes no universitarios, y 5) la incuria del estilo literario.

Entendemos que la “segunda escolástica” nació durante el lustro que abarca desde 1512 a 1517, en el cual se produjeron algunas transformaciones decisivas tanto en el ámbito de la Iglesia como en el universitario. En el primero, hay que recalcar: 1) el V Concilio de Letrán (1512-1517); 2) la consumación de la división de la Orden franciscana (1517) y la renuncia de los observantes a la vida universitaria; y 3) la defensa de las 95 tesis de Lutero, que han sido entendidas como el origen de la Reforma (1517). En el contexto universitario, hay que subrayar: 1) la desaparición del albertismo; 2) el fortalecimiento del tomismo, especialmente a través del cardenal Cayetano, 3) la publicación de las obras de Erasmo y de otros humanistas, y 4) la *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), de Lutero.

III.- El primer período de la “segunda escolástica” abarca desde 1512/1517 a 1607/1617. La primera etapa comprende desde 1517 hasta la convocatoria del Concilio de Trento, cuyos rasgos más sobresalientes son: desde un prisma geográfico, 1) el deslizamiento de los núcleos del pensamiento escolástico desde el Norte hacia el Sur de Europa; desde la perspectiva intelectual, 2) la asunción de las críticas humanistas a través de la enseñanza de la teología positiva, y 3) la réplica a los reformados, con el nacimiento de la teología de la controversia; y desde el ámbito de la evolución de las escuelas, 4) la crisis del escotismo, 5) el declive del nominalismo, y 6) el progresivo afianzamiento del tomismo, con dos grandes vertientes: el italiano (Javelli) y el salmantino (con Vitoria y Soto).

La segunda etapa abarca el Concilio de Trento, y tiene las siguientes características: 1) el debate acerca de la filosofía aristotélica, 2) la apuesta por la teología escolástica –frente a la teología humanística– en Trento, 3) la difusión del tomismo salmantino en la Monarquía Hispánica, 4) el afianzamiento del pensamiento jesuítico y la enseñanza en el Colegio Romano de la Compañía de Jesús, 5) el carácter esencialmente tomista de los decretos tridentinos, y 6) la crisis de las otras manifestaciones de la teología (especialmente, la espiritual), debido a la primacía de la escolástica.

La tercera etapa comprende desde 1563 hasta 1607-1617. Se originaron algunas metamorfosis en las corrientes tardomedievales: 1) se asistió al desvanecimiento del averroísmo y del nominalismo, 2) prosiguió en el desarrollo del tomismo italiano y salmantino, y 3) se produjo la recuperación del escotismo, el bonaventurismo y la escolastización del lulismo. El platonismo universitario solo fue defendido en algunos lugares de Italia y no prosperó. Las novedades más destacadas fueron las diversas escuelas y autores en la Compañía de Jesús: especialmente, Fonseca y los Conimbricenses, Molina, Bellarmino, Valencia, Vázquez y Suárez. Durante esta etapa se produjo nacimiento de las nuevas disciplinas, que cada vez cobraron más independencia del conjunto de la filosofía y de la teología: la metafísica, la filosofía natural, la teología de la controversia, el origen de la mariología sistemática y el estudio independiente de los sacramentos, así como el desarrollo de los casos de conciencia y la autonomía de la moral, que conllevó la hipertrofia de la moral económica y la teología jurídica, así como también la eclesiología y la teología política. En esta etapa asimismo se produjo una mayor constricción de la Sagrada Escritura y la mística frente a la escolástica, así como dos grandes polémicas: la de Miguel Bayo y la Universidad de Lovaina; y la *de auxiliis*, entre Molina y Báñez.

A finales de este período, se había llevado la escolástica a su límite en la querrela externa con los humanistas y los reformados, y a su máxima tensión interna en los equilibrios de los jesuitas entre lo natural y lo sobrenatural.

IV.- El segundo período abarca desde 1607/1617-1665/1670. Hay cuatro causas extrínsecas que motivaron un cambio de ciclo, las cuales se mantuvieron a lo largo de todo el período: 1) la crisis de la filosofía natural peripatética y el impacto de la nueva ciencia, 2) la pujanza de los nuevos métodos filosóficos, 3) el auge de la teología histórica en Francia, y 4) la conformación de una filosofía y una teología escolástica reformada de gran hondura y finura especulativa.

Como consecuencia de lo anterior, los rasgos que marcaron el período son: 1) la crisis del aristotelismo como sistema holístico, 2) la configuración de tres grandes escuelas (tomista, escotista y jesuítica), 3) el establecimiento de los cursos escolásticos *iuxta mentem* de algún autor medieval, 4) la diferenciación regional (transalpina vs. meridional) de la escolástica, 5) el nacimiento de la escolástica en lengua vernácula, 6) la prolongación del debate *de auxiliis* y el estatus de la “ciencia media”, 7) la compleja asunción del legado agustiniano, y 8) los inicios de la “escolastización” de la mística.

La primera etapa comprende desde 1607/1617 a 1637. Se consolidaron las escuelas tomista, franciscana y jesuítica, así como florecieron algunos maestros eclécticos. En esta etapa, cabe destacar que: 1) la mayor contribución al tomismo fue el *Cursus Theologicus* de los carmelitas descalzos de Salamanca, si bien tienen que tenerse en cuenta aportaciones de dominicos y de miembros de otras órdenes y el clero secular; 2) un ramillete de jesuitas se ocupó de comentar al Aquinate, con soluciones a menudo dispares; 3) las doctrinas de Escoto fueron desarrolladas por los franciscanos conventuales y progresivamente recuperadas por los observantes; y 4) se pusieron las bases para la escolástica bonaventuriana, a la que los capuchinos dedicaron sus esfuerzos.

La segunda etapa comprende desde 1637 a 1665-1670. Se produjo desde entonces un cambio importante, jalonado por la publicación de las obras de Descartes, Jansenio y Hobbes. Frente a ellas, se hicieron varias propuestas de renovación, que pretendieron explorar otras vías: 1) la llevada a cabo por la Congregación de los Mínimos; 2) la que hicieron algunas figuras aisladas (Gassendi, Magni, Caramuel...); y 3) la que tomó el lulismo como alternativa. En cuanto al pensamiento escolar, 1) el tomismo salmantino, desde Juan de Santo Tomás a Godoy, siguió teniendo preeminencia; 2) el pensamiento

jesuítico se bifurcó en una gran cantidad de autores y escuelas; 3) el escotismo alcanzó una gran madurez con las obras de Mastri y Belluto, así como con las publicaciones auspiciadas por Wadding y sus colaboradores; 4) hubo una recuperación de la escuela egidiano-agustiniana; y 5) el pensamiento nominalista mantuvo unas pocas cátedras, aunque influyó indirectamente en algunos jesuitas.

V.- El tercer período comprende desde 1665 a 1773. No hubo unas causas extrínsecas que motivaran un cambio de ciclo, sino más bien una concatenación de factores, que produjeron un agotamiento del tomismo. Los rasgos característicos son: 1) el carácter epigonal de las grandes vías, 2) el florecimiento de nuevas escuelas (San Agustín y Gil de Roma, San Buenaventura, Baconthorp, San Anselmo, Enrique de Gante y Ramón Llull), 3) la creación de las cátedras *pro auctore* y *pro religione*, 4) la multiplicación de los cursos internos, 5) el surgimiento de las escuelas locales y el pensamiento ecléctico en el Centro de Europa, 6) el desarrollo de la filosofía *vetero-nova*, 7) la insistencia en el debate sobre la teología moral y el empobrecimiento de la teología jurídica, 8) la preocupación por el método teológico y la proliferación de tratados *de locis*, y 9) la unificación sistemático-racionalista de la filosofía y la teología, el eclecticismo y el agotamiento final de la escolástica.

La primera etapa comprende desde 1665/1670 hasta 1705. Los rasgos más significativos de la misma fueron: 1) la pérdida de la centralidad y decadencia del tomismo, 2) la transformación del escotismo, con figuras significativas (Frassen, Sannig, Dupasquier...), 3) la aparición del suarismo y su consolidación como vía universitaria, 4) el afianzamiento de las escuelas nuevas y el auge del eclecticismo, 5) el desarrollo de la filosofía *novo-antiqua* en Francia (Du Hamel), y 6) la pugna, en teología moral, entre el probabilismo y el probabiliorismo.

La segunda etapa abarca desde 1705 a 1740 y está marcada por el triunfo del mecanicismo y de la filosofía de Wolff. Los rasgos más sobresalientes son: 1) la crisis de la escolástica moderna (que hizo mella tanto en católicos y reformados) debida a su falta de credibilidad, y a los conflictos entre Roma y los emergentes Estados; 2) el debate entre escolásticos y *recentiores*, que involucró a mínimos y a oratorianos, en Francia, Italia y España, y que dio lugar a un pensamiento ecléctico en el Centro de Europa (la *philosophia neutristica* y la *philosophia pollingana*); 3) la triple respuesta de la Compañía de Jesús (la senda tradicional, el suarismo y el intento de conciliación con las ideas

seculares modernas); y 4) el declinar del tomismo y el escotismo, que solo mantuvo vigor en el Centro de Europa (Baviera, Austria y Bohemia).

La tercera etapa abraza desde 1740 a 1773. Desde 1740 se produjeron una serie de causas que coadyuvaron al fin de la “segunda escolástica”: 1) la incapacidad, por parte de los autores, de seguir manteniendo las tesis tradicionales; 2) la insistencia tanto de los poderes laicos –como incluso de ciertos papas– en la necesidad de un *aggiornamento* filosófico y teológico; 3) la conformación –por influencia racionalista– de “sistemas” teológicos que comprendieran la historia, la dogmática y la crítica, lo que supuso una progresiva desvirtuación de la escolástica; 4) la reactivación del tomismo dominico, especialmente después de 1757; y 5) la voluntad de lograr una escolástica ecléctica, con ideas seculares modernas, auspiciada por los jesuitas y por autores de otras órdenes, que preludiaban un final de época.

Históricamente, esta etapa final puede ser resumida en tres movimientos: 1) la introducción de las ideas modernas entre los escolásticos (los *moderni* y los eclécticos), 2) la reacción de la escolástica tradicional (con el escotismo, en declive, y la reactivación del tomismo), y 3) la tentativa de adaptación de los jesuitas a las exigencias de cada territorio, y la síntesis histórica final, con la *Scholastica vindicata*, de Gener, que coincidió con la expulsión de la Compañía de muchos Estados y su disolución en 1773.

VI.- En el “epílogo” reflexionamos sobre el tránsito de la “segunda” a la “tercera escolástica”. Hay cinco causas principales que motivaron la desaparición de la “segunda escolástica”: tres de ellas, de carácter extrínseco, 1) la extinción de la Compañía de Jesús, 2) la progresiva penetración de las ideas ilustradas, 3) el triunfo del regalismo, la primacía del poder secular y el intervencionismo regio en los planes de estudio; y dos, intrínsecas, 4) el agotamiento de la filosofía y la teología escolar, y 5) la rápida desafección de las órdenes religiosas. Las principales consecuencias fueron: 1) la desaparición de las vías escolásticas, 2) la expulsión y desamortización de las órdenes religiosas, para afianzar ora el absolutismo, ora el incipiente liberalismo, y 3) la consolidación del tomismo como vía protegida de reyes y papas.

VII.- Asumimos la noción de “tercera escolástica”, como la propia del pensamiento escolar de la época contemporánea (1773-1965). No la estudiamos en detalle, sino para entender mejor la “segunda”. Sin embargo, nos atrevemos a proponer una periodificación:

I. PRIMER PERÍODO: 1773-1830

II. SEGUNDO PERÍODO: 1830-1879

III. TERCER PERÍODO: 1879-1965 (“neoescolástica”)

El primer período de la “tercera escolástica” abarca desde 1773 hasta 1830, cuando muchas congregaciones fueron expulsadas de los países católicos, y los jesuitas, tras su restauración en 1814, regresaron a la escolástica y a una convergencia con el tomismo. Fue un postfacio de la “segunda escolástica”, caracterizado por dos corrientes: 1) la de ciertos escolásticos, que empezaron haciendo equilibrios entre escolástica y Modernidad, y acabaron escribiendo en lengua vernácula, y aceptando plenamente las ideas ilustradas o idealistas; 2) la de los dominicos y algunas voces independientes, que reivindicaron una vuelta al Aquinate, como único remedio ante los “despropósitos” de la Ilustración y el liberalismo.

El segundo período, comprendido entre 1830 y 1879, se caracteriza por la unión de jesuitas, dominicos y algunos presbíteros seculares en pro de la escolástica, a partir de Santo Tomás. Los jesuitas se debatieron entre dos opciones: 1) una vuelta al tomismo dominicano, y 2) una proyección hacia un “neosuarismo”. Este período tiene que entenderse como una época de rearme, y de reconstrucción de la escolástica, mediante manuales y obras propeutéicas.

El tercer período, que puede ser considerado la época de la “neoescolástica”, comenzó oficialmente cuando León XIII, en su encíclica *Aeterni Patris* (1879), brindó su apoyo completo al tomismo renovado (el “neotomismo”), que duró hasta el Concilio Vaticano II. En la “neoescolástica”, hubo dos corrientes, que prolongaron el período anterior: 1) la tradicional, que solo aceptaba ciertas ideas de la ciencia moderna cuando Aristóteles y el Aquinate suscribían concepciones inequívocamente erróneas, y en lo demás combatía las ideas modernas; y 2) la crítica, que quería establecer un diálogo constructivo con la ciencia y la filosofía moderna, así como también con la historia. La “tercera escolástica” finalizó con la clausura del Concilio Vaticano II y fue sepultada a consecuencia de los hechos contestatarios de 1968.

VIII.- En cuanto a la presentación de los temas, durante el primer período se elaboraron comentarios a los textos medievales, es decir, a Aristóteles, a Pedro Hispano y a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, a Santo Tomás o a Escoto (estos dos últimos, de forma progresiva). Empezaron a aflorar algunos

tratados independientes de materias como la teología moral o la metafísica. Para la exégesis de las obras completas o de algunas de ellas, se escribían los “comentarios”, mientras que, para las materias más debatidas, a partir de la *quaestio disputata*, se preparaban las *disputationes*.

El segundo período se caracterizó por la coexistencia de los comentarios a los autores (sobre todo, a Aristóteles, Santo Tomás y Escoto) con la aparición de los “cursos” filosóficos y teológicos institucionales, *iuxta mentem* de algún maestro medieval. En estos “cursos” no se seguía tanto el orden de los autores medievales, cuanto una organización más pedagógica, a fin de que el estudiante pudiera estudiar todo el “sistema” filosófico y teológico en su integridad (lógica, física, ética, metafísica, y luego la teología, desde los fundamentos dogmáticos hasta la moral y los sacramentos). De todas formas, estos “cursos” estaban basados, esencialmente, en *quaestiones*, con una gran prolijidad en la argumentación y el uso de las autoridades. Asimismo, los comentarios y las *disputationes* alcanzaron una gran sofisticación.

El tercer período tuvo como rasgo esencial la multiplicación de estos cursos y de las vías escolásticas. Una corriente siguió con el sistema de las *quaestiones*, cada vez más extensas y con mayor número de autoridades. Otra corriente, al compás de las ideas racionalistas, quiso transformar los cursos en una suerte de “manuales”, en los que las tesis fundamentales se siguieran de una forma axiomática, dejando solamente las *quaestiones* para algunos temas muy selectos.

Esta corriente manualística es la que se impuso en la “tercera escolástica”, en la cual prácticamente se abandonó el comentario a los autores medievales y la *disputatio*, y se prepararon manuales o tratados de carácter sistemático, organizados de manera orgánica y pedagógica, siguiendo el modelo de la filosofía secular.

IX.- De acuerdo con Gurr, más allá de las variaciones de cada escuela, pueden enumerarse cinco rasgos propios de la “segunda escolástica”: 1) se sostenía que el mundo era aprehendido de forma inmediata como algo desigual de la mente cognoscente individual, y que los sentidos y el intelecto eran dos modos diversos de conocer; 2) la filosofía y la psicología natural se definían (en oposición al monismo) por una defensa del pluralismo, el dinamismo teológico operativo en el mundo natural, y la libertad y la responsabilidad en el hombre, quien gozaba de un alma inmortal; 3) se reafirmaba la metafísica, así como una ética normativa y no meramente descriptiva, no autónoma en

el sentido racionalista, sino dependiente de la ley y de un legislador cognoscible por el hombre, sin tener que recurrir a la Revelación; 4) se consideraba que podía ser demostrada la existencia de un Dios, infinito en ser y poder, un Creador libre que conservaba el universo por su voluntad todopoderosa; 5) el conocimiento mantenía la separación epistemológica de los órdenes filosófico y teológico, aunque entendía la revelación cristiana como un auxilio necesario para la razón y la integridad moral.

Añadimos unas notas propias para la teología: 6) se pensaba que gozaba de una tarea de supervisión de todos los demás saberes, puesto que formaban parte de la creación divina; 7) se consideraba que, una vez edificada sobre la filosofía, podía explicar casi toda la realidad, natural y sobrenatural, de forma racional, y con un criterio de verdad garantizado por la Revelación; 8) se produjo una progresiva autonomía de las materias teológicas y una penetración de la teología en ámbitos antes reservados al derecho civil y canónico; 9) se ocasionó un desarrollo de la teología práctica, a través de un despliegue de la antropología (el hombre como *imago Dei*) y de la ética (no solo en moral fundamental, sino también en los ámbitos de la moral económica y de la teología jurídica); y 10) se operó una progresiva “escolastización” de todos los ámbitos de la teología, entre los que también se encontraban la apologética o la mística.

X.- Sentado lo anterior, desde la sociología de la ciencia, hay que indicar que, sin duda, el “tomismo” fue la escuela dominante y hegemónica durante toda la “segunda” y la “tercera escolástica”. Las causas son: 1) la defensa cerrada que hizo la Orden de Predicadores del Aquinate, 2) la protección de papas y de los poderes seculares, 3) el apoyo formal de la Compañía de Jesús y de muchas órdenes y congregaciones; 4) el carácter casi completo de la síntesis filosófico-teológica de Tomás, y 5) la seguridad de su doctrina y la claridad de la misma. El tomismo triunfó tan notoriamente también porque los franciscanos tuvieron una relación ambivalente con la vida académica, y no siempre protegieron con ardor a Escoto y a San Buenaventura. En cambio, los jesuitas estuvieron obligados a seguir (o a inspirarse) en Aristóteles y el Aquinate.

La “segunda escolástica” empezó con la desafección de escotistas, nominalistas y albertistas, algo que dejó expedito el camino al tomismo, que se impuso progresivamente en todos los ámbitos, incluso en la mística. Los jesuitas fueron el caballo de Troya del tomismo, pues introdujeron en sus obras

muchos elementos escotistas y nominalistas, y coadyuvaron a que los franciscanos retomaran el escotismo, así como ayudaron a otras órdenes y congregaciones a rebelarse contra el tomismo dominicano, defendido por la Orden de Predicadores, los carmelitas descalzos, mercedarios...

Los jesuitas y los agustinos, que se declaraban “tomistas”, acabaron propiciando la crisis del tomismo en el tercer período, algo que se manifestó con el apoyo al suarismo de los primeros, y el retorno a la síntesis egidio-agustiniana de los segundos. Ello no hizo sino reforzar la pluralidad de vías, que luego acabaron vindicando los benedictinos, trinitarios, carmelitas calzados...

El escotismo anduvo siempre a remolque del tomismo, si bien logró, en el segundo y en el tercer período, un desarrollo singular de las doctrinas de su Doctor. Sin embargo, carecieron los franciscanos del tesón de los dominicos y, al final de la “segunda escolástica”, desertaron, al igual que la mayoría de congregaciones. En cambio, los dominicos, que habían sucumbido ante la presión de jesuitas, franciscanos y muchas otras congregaciones, y habían padecido casi un siglo de crisis (1665-1757), lograron revitalizar el tomismo, justo en el momento en el que casi todas las otras órdenes abandonaban la escolástica.

Por lo tanto, sociológicamente, el tomismo fue la doctrina que mejor resistió los embates, y que fue capaz de rehacerse justo antes del colapso de la “segunda escolástica”, lo que le permitió entrar con ventaja en la “tercera”. El apoyo no solo de los dominicos, sino también de los monarcas y pontífices, permitió que la escolástica tuviera una tercera vida.

XI.- Desde la historia de las ideas, cabe preguntarse sobre el contenido doctrinal de las grandes escuelas. Podemos concluir que, lejos de la monocromía con las que suelen ser descritas, hallamos una gran vitalidad y mutación en cada una de ellas, en permanente diálogo con su pasado y su presente. Dentro de las mismas vías hubo muchos debates *ad intra*, de modo que las escuelas tuvieron grandes diferencias entre sí. Asimismo, las discusiones *ad extra* (con otras escuelas, con la filosofía secular o con la escolástica reformada) hicieron que la “segunda escolástica”, pese a dialogar formalmente con las ideas medievales, tenga que ser considerada indudablemente una parte del pensamiento “moderno”.

Tres son los grandes rasgos de la “segunda escolástica” desde la historia de las ideas: 1) la constricción formal a los autores medievales, y las formas de mostrarles fidelidad o de contradecirles sin que se notara excesivamen-

te; 2) la progresiva vindicación de la subjetividad del comentarista frente al “Doctor” que estaba glosando, y 3) la “modernidad”, a saber, la necesidad de discutir –con más o menos disimulo– los problemas del momento (el ente de razón, el vacío, el movimiento de la Tierra, la transubstanciación...).

Hay que insistir en que los autores de la “segunda escolástica”, tanto los más notorios como los menos conocidos, forman parte del pensamiento moderno, y que es un craso error no reconocerles ese rasgo. Unos fueron más dependientes que otros de la herencia medieval, pero es equivocado entender la “segunda escolástica” como un mero apéndice de la “primera”. En los capítulos anteriores hemos intentado mostrar la imbricación de la filosofía y la teología escolástica con el saber de su tiempo, con el que tuvieron una relación compleja. Durante el primer período (de Cayetano y Vitoria hasta Molina y Suárez), la escolástica estuvo en la vanguardia, mientras que en el segundo (hasta 1670), algunos autores buscaron, sin éxito, formas alternativas, en un equilibrio de fuerzas, que se quebró definitivamente en el tercer período, cuando la escolástica fue a remolque del pensamiento y la ciencia secular.

Desde la sociología de la ciencia hay que subrayar asimismo el papel esencial de la escolástica en la cultura moderna. Debe recordarse que cualquier universitario europeo –especialmente, el que vivía en un lugar católico– tenía que estudiar un ciclo bienal o trienal de filosofía escolástica, de modo que no solo los teólogos estaban familiarizados con el método escolástico, sino también los juristas (legistas o canonistas) y los médicos. Las disputas entre tomistas, escotistas o suaristas empezaron en las universidades, colegios y conventos, y luego –muchas veces a través de los alumnos– pasaron a las banderías populares.

Escribir una historia del pensamiento moderno sin tener en cuenta la influencia de la escolástica es un error, pues da a entender que existía un divorcio entre la escolástica y la filosofía secular (elaborada, esta última, por autores aislados, que solo se relacionaban entre sí en ciertos cenáculos de intelectuales). La universidad no vivía al margen de la sociedad, sino que la escolástica influía en todos los alumnos que pasaban por ella, de forma que, directamente, influía en su formación y era el marco de referencia intelectual para la sociedad letrada.

XII.- Igualmente, hay que reconocer que no puede hablarse de unidad en las escuelas, y que –si lo hacemos– es por comodidad y economía del lenguaje. Es más adecuado referirse a los “escotismos” que al “escotismo”, pues

fueron varios, y con diferencias entre sí. De igual modo, hubo diversos “tomismos”, y casi nunca excesivamente “tomasianos”.

En efecto, si descendemos a estudiar las tesis de los principales “tomismos”, tanto el italiano (de Cayetano y Javelli) como el salmantino, podemos constatar que incluían concesiones al escotismo, al nominalismo o al humanismo. En muchas cuestiones clave, como la metafísica, la cristología o la mariología, muchos tomistas fueron aquiescentes con algunas tesis clave del escotismo, e incluso los jesuitas desarrollaron una *tertia via* entre el tomismo y el escotismo. Es cierto el abrumador predominio sociológico de la escuela tomista, aunque igualmente verdadero es que, bajo las filas del “tomismo”, había también no poco escotismo y nominalismo infiltrado. En el fondo, es posible que tuviera cierta razón Caramuel al afirmar que, al menos en el siglo XVII, los escotistas eran más que todos los demás juntos. Ciertamente, el “escotismo implícito” es mucho mayor del que se percibe a primera vista.

Desde la sociología de la ciencia, hay que concluir que los diversos “tomismos” tuvieron que hacer concesiones a las tendencias rivales para lograr la hegemonía. Dicho de otra manera: Cayetano, Javelli, Vitoria o Soto cedieron en algunos puntos *ad extra* a fin de lograr un tomismo que pudiera ser una escolástica *koiné*, que luego pasó a Trento: un tomismo desdibujado, ya desde la metafísica, aunque con vocación de abrazar todas las esferas de la filosofía y la teología, incluyendo la mística. El tomismo tridentino no era incompatible con el escotismo y era lumbre para la escolástica de la Compañía de Jesús, que ya nació ecléctica.

Los dominicos italianos supieron conquistar la hegemonía gracias a la inclusión de elementos humanistas (especialmente, platónicos), escotistas y nominalistas, y los salmantinos tejieron una alianza con los agustinos, a fin de lograr un tomismo agustiniano, que fuera también un paraguas para mercedarios y, sobre todo, para los nacientes carmelitas descalzos. Lo importante era ofrecer un producto exportable, que pudiera llegar a América y a todo el orbe, y que todas las órdenes afectas al tomismo se sintieran cómodas.

Los jesuitas no hicieron otra cosa que explicitar el rebajamiento metafísico del *esse* que se había desarrollado con Cayetano, y que se había vuelto moneda común entre los “tomistas”. Báñez quiso reaccionar frente al esencialismo que se había impuesto en el tomismo *koiné*: pretendió vindicar una vuelta a la doctrina del acto de ser, frente al vino aguado que se había escanciado en el Renacimiento.

Hay que pensar que, tanto el humanismo, con su vindicación de la ética y

la política, como el escotismo, con la primacía del bien, habían reconducido el debate hacia su terreno: el ámbito de la moral, que luego pasó a controlar con puño de hierro la política y el derecho. Si se renunciaba a una metafísica del ser y si se desdibujaba la analogía, era mejor concentrar los esfuerzos en una teología moral autónoma, que invadiera el derecho canónico y el civil, en un revoltijo de elementos variados, destinados solo a la cura de las almas. Evidentemente, por el desacuerdo en los fundamentos metafísicos, cada vez hubo más discrepancia en materia moral, y se tuvo que recurrir a un abuso de la casuística.

En realidad, los tomistas ensancharon sus bases y concedieron tesis a las otras vías, a fin de cimentar su victoria sociológica que, a finales del segundo período, había generado ya muchos enemigos. Los jesuitas y los franciscanos capitanearon un movimiento de rebelión, y cada orden pudo establecer su vía propia, lo que supuso un fracaso de la estrategia de los dominicos, y una crisis profunda del tomismo. Al fallar esa escolástica *koiné* como modelo universal que servía para unificar los esfuerzos, afloraron las diversas vías y mostraron, por un lado, ser una algarabía de voces sin orden ni concierto y, por otro lado, la imposibilidad de labrar una escuela sin contar con el respaldo del tomismo. Al parecer, los árboles, sin el tutor del Aquinate, crecían tocidos. No se podían escribir manuales completos *iuxta mentem* de San Buenaventura o San Anselmo sin la falsilla del tomismo. Ello supuso el desánimo de todas estas órdenes, al ver que sus vías, cuya implantación exigía un gran esfuerzo, no eran ya más que una extravagancia sin valor alguno, la cual no contribuía a cimentar su prestigio, sino justo al contrario. Después de gastar tantas energías para desbancar el tomismo, al final descubrieron que casi nadie hacía caso a Baconthorp, Enrique de Gante o Gil de Roma.

La filosofía y la teología del siglo XVIII estaban ya en otras luchas. Los jesuitas pretendían librarlas todas, y querían apostar a caballo ganador, por lo antiguo y por lo moderno, según conveniera. Unos siguieron el tomismo *koiné*, otros el suarismo –que, al fin y al cabo, era la escolástica *koiné* de los jesuitas y una forma sociológica de marcar el territorio de la Compañía en ciertas universidades– y un grupo se dedicó a confraternizar con los *moderni*. Los escotistas gozaron de cierto empuje hasta mediados del siglo XVIII, cuando se acabaron desencantando. La influencia de Descartes, Wolff y del deísmo había calado muy fuerte: el Dios trinitario que se desplegaba en la historia cada vez fue interpretado por los escolásticos de forma más abstracta, a partir de una metafísica que seguía los patrones de la filosofía secular. Las ciencias

naturales experimentaban grandes avances, que los escolásticos intentaban integrar en sus obras con gran dificultad. Parecía que la filosofía y la ciencia secular estaban ganando la partida, y que tanto los papas como los reyes se daban cuenta de que la escolástica ya no daba más de sí.

En aquel entonces, todos estaban dispuestos a abandonar el castillo de la escolástica: solo quedaban los jesuitas –unos ataviados de tomistas, otros de suaristas y un grupo de paisano infiltrados entre los enemigos– y los dominicos, con su *koiné*. Cuando expulsaron y extinguieron a los hijos de San Ignacio, solo quedó allí la Orden de Predicadores. La “segunda escolástica” terminó porque todos, de grado o a la fuerza, abandonaron el castillo, y quedaron en él los dominicos, que no pudieron resistir el asedio de tantos enemigos, entre los que se encontraban incluso no pocos frailes de otras órdenes. La “segunda escolástica” había tocado a su fin.

La Orden de Predicadores, sin embargo, estaba allí, dispuesta a continuar y era el único ejército disponible. No es que el tomismo fuera la panacea, sino que los demás escolásticos se fueron o los echaron. Reyes, papas y obispos volvieron a proteger la *koiné*, que fue renovada por Roselli y Puigserver. Había que volver a reconstruir el edificio, y los tenaces dominicos se prestaron a ello. Mientras los franciscanos, carmelitas o agustinos se mofaban de aquellos abnegados hijos de Santo Domingo de Guzmán, escolásticos de cuerpo entero, estos restauraron tímidamente el tomismo, con la ayuda de algunos sacerdotes seculares italianos.

La “tercera escolástica” fue predominantemente tomista, como premio a la fidelidad de la Orden de Predicadores. Cuando la Compañía de Jesús fue restaurada, buena parte de ella se puso codo con codo a trabajar con los dominicos para la restauración del castillo escolástico. Era –como en los siglos precedentes– un tomismo *koiné*, en el que unos y otros podían sentirse más o menos cómodos. Sin embargo, no todos los jesuitas se encontraron a gusto, sino que un grupo –para marcar la diferencia– quiso labrar un “neosuarismo”: ello dio lugar a numerosas pugnas entre jesuitas y dominicos, que reverdecieron los laureles de sus antiguas disputas en los siglos XVI y XVII, ante la atónita mirada de los filósofos seculares y los teólogos reformados.

El tomismo “neoescolástico” fue, sobre todo, una metafísica abstracta, que quería corregir la tendencia práctica de la “segunda escolástica” y abrirse a la ciencia, a fin de demostrar que todas las innovaciones en física o en biología, en el fondo, habían sido anticipadas por Aristóteles y el Aquinate. Los dominicos, fautores de una *koiné* puesta al día, por lo general, fueron críticos de la

Modernidad, mientras que los jesuitas, en su tónica, quisieron jugar a dos o tres bandas y confrontarla con la escolástica.

El tomismo que llegó hasta el Concilio Vaticano II era una mezcla heterogénea de materiales variados. Muchos jesuitas, a mediados del siglo XX, estaban ya alejados de la escolástica y algunos dominicos empezaron a dudar que aquella *koiné* pudiera servir mucho más tiempo. Finalmente, con el desdén de los Padres Conciliares, los dominicos renunciaron a seguir en el castillo.

XIII.- Entre la “segunda escolástica” y la “tercera” encontramos una serie de analogías que no deben pasar inadvertidas. Los dos movimientos nacieron en un momento de crisis de la escolástica anterior, de desafección por parte de diferentes vías (escotismo, nominalismo) y de vigorización del tomismo. El sostenido empeño de los dominicos para asentar un tomismo hegemónico les llevó a aceptar algunos elementos externos. El éxito de este tomismo se debió, en los dos movimientos, a la colaboración de los jesuitas con el tomismo, si bien pronto surgieron las diferencias. Volvieron a revivirse en la “tercera escolástica”, aunque fuera historiográficamente, algunos debates, como la controversia *de auxiliis*, y las pugnas metafísicas. Los jesuitas no se conformaban con ese tomismo *koiné*, sino que querían una tercera vía entre el tomismo y el escotismo, con algunos elementos humanistas y nominalistas propios. En ambos movimientos hubo una lucha contra las ideas humanistas: las del Renacimiento fueron asumidas en la “segunda escolástica”, mientras que la *nouvelle théologie* acabó imponiéndose sobre la “tercera escolástica”.

Hay, sin embargo, algunas diferencias remarcables. El papel sociológico del escotismo fue mucho menor en la “tercera escolástica” que en la “segunda”, al igual que la pluralidad de vías fue cercenada casi completamente. El bonaventurismo, por ejemplo, a caballo entre los siglos XIX y XX, fue meramente testimonial. Cabe recordar que la “segunda escolástica”, especialmente hasta 1617, fue el sistema hegemónico de pensamiento en toda Europa, mientras que la “tercera” quedó simplemente restringida a un marco eclesial, con muy escasa influencia en el ámbito secular.

Es importante subrayar lo anterior, porque la historiografía de la “segunda escolástica” se trazó desde la “tercera”, abundando, sobre todo, en las similitudes y en el carácter sociológico. Mucho más que la de Grabmann, siempre más rica, ponderada y matizada, la obra de Giacon enfatizó el carácter tomista y jesuítico de la “segunda escolástica” y tendió a desestimar el escotismo, el

nominalismo y las escuelas “menores”, pues –en el fondo– quería legitimar la “neoescolástica”.

Hay que advertir, por lo tanto, que la “segunda escolástica” no puede ser leída con los lentes de la “tercera”, pues hay diferencias sustanciales que deben ser tenidas en cuenta. Por esa razón, hemos intentado mostrar la pluralidad de escuelas y el papel desempeñado por el escotismo, que es muy superior al que admitió Giacon. Incluso cabría hablar no solo del “escotismo explícito” de los franciscanos, sino de un “escotismo implícito”, presente en muchos jesuitas e incluso en algunas doctrinas de ciertos autores que se consideraban “tomistas”. De ahí que, con Blum y Leinsle, tengamos que mostrar la pluralidad y variedad sociológica de escuelas, con orientación ideológica diversa, y recalcar la importancia del eclecticismo, tanto dentro de las escuelas como fuera de él.

XIV.- El tomismo se hizo hegemónico porque reveló su mayor capacidad de adaptación, mediante la absorción de las críticas humanistas, así como de nociones escotistas y nominalistas. Sin embargo, su alejamiento de Tomás fue cada vez más evidente. Los exégetas “tomasianos” y los expertos en Escoto de nuestro tiempo enfatizan que se operó una traición velada a ambos autores, indicando que no los entendieron (o no quisieron entenderlos). Escoto, por ejemplo, no solo sustuvo la univocidad, sino que dejó margen a la analogía: la radicalización univocista de ciertos franciscanos respondía al diálogo con los tomistas de Cayetano en adelante.

Cayetano desdibujó al Aquinate, y Suárez y Juan de Santo Tomás a Cayetano, mientras que los escotistas como Punch, Matri o Belluto, a la vista del debate, reescribieron a Escoto. Y así podríamos seguir. En efecto, a los ojos del lector contemporáneo, los “tomismos” y los “escotismos” fueron una visión rebajada, adaptada y cambiante del pensamiento “genuino” del Doctor Angélico y del Doctor Sutil. Es cierto que el fracaso de la “segunda escolástica” radica, en parte, en que sus autores no aprovecharon a conciencia los recursos que Tomás y Duns Escoto (así como San Buenaventura y otros) ponían a su disposición. Han subrayado muchos expertos de nuestros días que la falta del “auténtico” Tomás y del “verdadero” Escoto impidió una y otra vez una discusión seria con Valla, Descartes, Hobbes, Wolff, Kant..., a quienes hubieran podido rebatir mucho mejor.

En parte, tienen razón, pues no pocas ideas de los maestros medievales fueron oscurecidas y limitadas. Pero no todo se debía –como se insinúa tan

a menudo— a la incomprensión. No es que Cayetano, Soto, Molina, Suárez o Mastri fueran incapaces de comprender —incluso históricamente— la mentalidad de Tomás o de Escoto. Al contrario, creemos que la comprendían —en la mayoría de casos— muy bien, pero ellos, a partir de los escolásticos del siglo XIII, querían elaborar su propio pensamiento y participar en el debate del momento. Consideraron que, para actualizar el pensamiento de Tomás o de Escoto a la altura de los siglos XVI y XVII, tenían que recortarlo de una parte, hacerle añadidos en otra, coser algunos extremos... Y, evidentemente, ya no era Tomás ni Escoto, sino una canción basada en su letra, aunque versionada según los gustos del intérprete y del público.

Los autores de la “segunda escolástica” no eran los abnegados constructores de un castillo medieval, sino filósofos y teólogos que habían asumido —guste o no, y en mayor o menor medida— los ideales del humanismo renacentista. Pese a ser guardianes de un castillo, se sintieron con libertad para reconstruir muros y paredes, erigir nuevas columnas, redecorarlo por dentro... Eran, en definitiva, autores que tenían sus propias opiniones, que dejaban deslizar con elegancia, dejando aflorar su subjetividad. No solo por cronología, sino por la voluntad de actualizar unas ideas, con un ojo puesto en la Edad Media y otro en la época Moderna, eran, en definitiva, autores “modernos”.

No podían decirlo abiertamente, pues tenían que seguir a Tomás, a Escoto o a otro Doctor. Sin embargo, hay que concluir que eran “modernos”, tanto como lo puedan ser Lutero, Ramus, Descartes o Leibniz, aunque en otro paradigma y con otro estilo. No tenemos por qué creernos el relato de los autores escolásticos, que tendían a rebajar la “novedad” de su propuesta, ni el de los filósofos seculares o los reformados, que los creyeron meros acólitos de los medievales. La filosofía y la teología moderna no se construyó a partir del Maestro de las Sentencias, de Pedro Hispano, de Tomás o de Escoto. Se hizo a partir de una mutante adaptación de estos pensadores a los problemas de la Modernidad, llevada a cabo por los autores de la “segunda escolástica”, sin los cuales luego Descartes, Gerhard, Calov, Locke o Leibniz no hubieran forjado así sus ideas.

Si la filosofía moderna, para Ortega, era bizca, porque se miraba a sí misma y a las ciencias particulares, la “segunda escolástica” también lo era, porque tenía un ojo en lo medieval y otro en lo moderno. El decorado de la película del pensamiento moderno no puede seguir teniendo a unos frailes de cartón piedra. No eran fósiles de otra época o un ejército de alienados que vivían en sus conventos aislados de los acontecimientos, poniendo trabas a los “verda-

deros” protagonistas, que vestían traje secular. Los escolásticos eran, en gran medida, los profesores de las universidades, los principales transmisores del conocimiento superior, que tenían que hacer frente a la realidad y no podían permanecer ajenos a las transformaciones del mundo.

Hay que recalcar, así pues, que la “segunda escolástica” fue un fenómeno cultural vivo, cambiante y complejo. En la evolución de la escolástica, pese a que tantos escolásticos de diversas épocas lo hayan negado, se produce exactamente el mismo proceder sociológico y epistemológico que en la filosofía secular o en la teología reformada. En todas las tradiciones intelectuales hay un movimiento de adaptación histórica al medio cultural. Por ejemplo, el rarnismo se inició siendo una tendencia antiaristotélica, y fue cambiando hasta convertirse en una renovación del Estagirita y, cuando entró en crisis, tuvo que abrirse a una síntesis con el aristotelismo escolar reformado, con Melanchthon o Lull, hasta que sus ideas fueron absorbidas e incorporadas por otras corrientes, como el cartesianismo, que recogió su herencia, junto con la escolástica jesuítica y el lulismo, y se fundió luego con otras doctrinas.

Las sucesivas crisis del tomismo o del escotismo hicieron que se mezclara con elementos heterogéneos, en su finalidad de adaptación al medio y en su voluntad de explicar la realidad, teniendo en cuenta los problemas de cada momento. Al ser la escolástica un paradigma institucionalmente muy fuerte y bien arraigado en las universidades, al contar con el respaldo de la Iglesia y de los poderes seculares hasta el siglo XVIII, sus crisis fueron menos llamativas, pero su comportamiento fue muy similar al de las otras corrientes. Que los escolásticos negaran una y otra vez que estaban innovando, no quiere decir que, en muchos casos, no lo hicieran. No hay por qué seguir creyéndose el relato del *semper eadem*. Muchos de ellos fueron autores sutilísimos y sus libros están sembrados de pequeños subterfugios y grandes sorpresas.

XV.- En fin, el objetivo de este libro era “historizar” la “segunda escolástica”, para entender que fue un paradigma mucho más rico y heterogéneo de lo que convencionalmente se ha dicho. Hubo una variedad de escuelas, con diversas sensibilidades y, sobre todo, partícipes –en mayor o menor medida– en la construcción del pensamiento moderno. La “segunda escolástica” no tiene que quedar fuera de ninguna historia de la filosofía ni de la teología, como tampoco del derecho, de la ciencia o de otras manifestaciones culturales, alegando que era una mera repetición inútil de los autores medievales. Esos tópicos, asentados desde Thomasius en adelante, son falsos, y deberían ser desterrados.

De la misma manera que se ha superado el paradigma historiográfico decimonónico de la física, que iba desde las tinieblas del aristotelismo al sol de la nueva ciencia, soslayando las innovaciones de los autores medievales, los elementos herméticos, el paracelsismo, la voluntad de establecer una ciencia cristiana..., debe hacerse lo propio con la escolástica. No puede caerse en el hegelianismo, según el cual la filosofía (y la teología) “moderna” nació como una victoria de Descartes, que logró desembarazarse de la sofocante e inútil tutela de los autores medievales, sino más bien al contrario: mostrar hasta qué punto la “segunda escolástica” es, *de facto*, tan “moderna”, por derecho propio, como lo puedan ser el humanismo renacentista, el racionalismo, el empirismo... y que todas estas corrientes deben mucho al pensamiento escolar, como este a ellas. Son vasos comunicantes, y no compartimentos estancos.

Si entraron en crisis el escotismo, el nominalismo y el tomismo, al igual que el bonaventurismo, el agustinismo o el suarismo..., no fue porque se tratara de doctrinas medievales absurdas, sostenidas solo desde el poder y destinadas a desaparecer cuando la Iglesia y el Antiguo Régimen sucumbieran. Lo hicieron por la propia evolución misma del conocimiento, como lo han hecho todas las doctrinas filosóficas, teológicas y científicas desde Grecia a nuestros días. Su crisis no fue distinta de la del lulismo, el ramismo, cartesianismo, el empirismo, el sensualismo, el kantismo... Y si sus autores son recuperados, en nuestros días, es porque siguen aportando algo, hermenéuticamente, a los lectores actuales.

La interpretación de Tomás y de Escoto de nuestro tiempo depende mucho de Heidegger, Gadamer y de otros autores, que han sabido enfocarlos desde otro ángulo. No hay por qué reñir a Cayetano, Vázquez o Juan de Santo Tomás por no haber sido suficientemente “tomasianos” o a Suárez, Punch o Frassen por haber malinterpretado a Escoto. Hasta ahora hemos valorado a menudo a los autores de la “segunda escolástica” por su fidelidad o infidelidad hacia los medievales y por la anticipación de algunas de las ideas de los siglos venideros.

Si en este libro hemos subrayado el carácter sincrético de la “segunda escolástica”, y las luchas *ad intra* y *ad extra* de las diferentes corrientes, no es para desautorizar a los autores, ni menospreciar las escuelas, sino para mostrar que siguieron un comportamiento similar al de otros paradigmas en la historia del pensamiento. Así como hay, en nuestros días, una firme voluntad de recuperar al Tomás, al Buenaventura y al Escoto “original”, más allá de

las adherencias de los siglos (al igual que al Erasmo, al Valla, al Descartes, al Locke o al Wolff “verdadero”), conviene asimismo hacer lo propio con los autores de la “segunda escolástica”: fueron autores “modernos”, que –pese a las dificultades formales y materiales– intentaban pensar los problemas de su tiempo y que influyeron sobremanera en la evolución de muchas ideas que han llegado hasta hoy. Y no hay que centrarse solo en las cumbres, sino en todas las escuelas, pues todas ellas conforman y explican la originalidad y riqueza de la “segunda escolástica”, así como sus debilidades y carencias. Para ello, hay que entender las escuelas como una parte (más o menos interesante) del pensamiento moderno, y no como una mera rémora medieval, desconectada de la realidad. Si el primer período y parte del segundo de la “segunda escolástica” fecundaron buena parte de la nueva ciencia y el racionalismo, no menos cierto es que los escolásticos intentaron (con más tesón que éxito) integrar, a partir de entonces, las novedades que estas dos tendencias aportaban. Fue, en definitiva, un diálogo crítico permanente, que luego se extendió al empirismo y a otras corrientes.

Hay que insistir, pues, en la historicidad de la escolástica y que, más allá de su propio relato antihistórico y la visión negativa aportada por historiografía reformada y secular, tiene un papel relevante en la configuración del pensamiento moderno. La “segunda escolástica” nació, en fin, como contestación a la crítica humanista y reformada, y asimiló buena parte de sus reproches (la pluralidad de vías, eclecticismo y excesos verbosistas). Quedó moribunda a causa de esos mismos males, tres siglos después, tras haber seguido el juego a la filosofía secular y a una filosofía y teología reformadas que, en buena medida, ella había amamantado. Sobrevivió con dificultad y gozó aún de una tercera vida, algo más breve que las anteriores, y sin el mismo predominio cultural que había tenido en los siglos precedentes.

Lo más importante, en definitiva, es concluir que la “segunda escolástica” no puede quedar al margen de una explicación holística de la evolución de las ideas de los siglos XVI a XVIII. Es un movimiento cultural de la época moderna, con una evolución y dinamismo propios, que no se restringe solo a dominicos y jesuitas de Cayetano a Suárez, sino que abarca muchas escuelas, cuyos rasgos y autores merecen ser conocidos, para una comprensión más exacta de la historia del pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Afonseca, P., *Institutionum dialecticarum libri octo*, Olyssippone, apud haeredes Ioannis Blauui, 1564.
- Agostini, I., *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Roma, Editori Riuniti, 2008.
- Agostini, I., *La démonstration de l'existence de Dieu. Les conclusions des cinq voies de Thomas d'Aquin et la preuve a priori dans le thomisme du XVIIe siècle*, Turnhout, Brepols, 2016.
- Agostini, I., “La fortuna della Scuola di Salamanca nella scolastica seicentesca”, en *QES*, pp. 185-212.
- Aho, T., “The Status of Psychology as Understood by Sixteenth-Century Scholastics”, en S. Heinämaa – M. Reuter (eds.), *Psychology and Philosophy. Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought*, Dordrecht, Springer, 2009, pp. 47-66.
- Akasoy, A. – Giglioli, G. (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht, Springer, 2013.
- Alamanius, C., *Summa totius philosophiae e D. Thomae Aquinatis doctoris angelici doctrina*, Papiae, excudebat Io. Baptistam Rubeum, 1618.
- Alberigo, G. – Camaiani, P., “Reforma católica y contrarreforma”, en K. Rahner (ed.), *Sacramentum Mundi, enciclopedia teológica*, Brescia, Morcelliana, 1977, pp. 38-69.
- Alegrius, F. X., *Institutionum theologiarum libri XVIII. In quibus omnia catholicae Ecclesiae dogmata, praecepta, mysteria, sacramenta, ritus adversus paganos, haereticos, et recentiores philosophos asseruntur, et explicantur*, Venetiis, typis Antonii Zattae, et Filiorum, 1789, 7 vols.
- Alexandrus, N., *Theologia dogmatica et moralis. Secundum ordinem catechismi Concilii Tridentini*, Parisiis, apud Antonium Dezallier, 1694, 10 vols.
- Alfaro, J., “Sobrenatural y pecado original en Bayo”, *RET*, 12 (1952), pp. 3-75.
- Alfaro, J., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1554)*, Madrid, CSIC, 1952.
- Alfieri, F., *Nella camera degli sposi. Tomas Sanchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI-XVII)*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- Altenstaig, J., *Vocabularius Theologie complectens vocabulorum descriptiones, diffinitiones et significatus ad theologiam utilium*, Hagenaw, in officina industrii Henrici Gran, 1517.
- Althusius, I., *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Herbonae Nassioviotorum, s.e., 1603.
- Álvarez de las Asturias, N., “Il matrimonio, ‘realità mondana’: la perdita della sacramentalità creaturale in Lutero e la risposta cattolica”, en A. Diriart – M.

- Gegaj (eds.), *Il matrimonio, cardine dell'economia sacramentaria*, Siena, Cantagalli, 2017, pp. 35-76.
- Alvarez, D., *De incarnatione Divini Verbi disputationes LXXX, in quibus explicantur et defenduntur, quae in III parte summae theologiae docet S. Thomas a quaestione usque ad 24*, Romae, apud Guilielmum Facciottum, 1612.
- Amort, E., *Philosophia Pollingana ad normam Burgundicae*, Augustae Vindelectorum, sumptib. Philippi, ac Marrtini Veith, et Johannis Fratris haeredum, 1730, 5 vols.
- Amsterdam, B. ab, "Sanctus Bonaventura 'magister' proprius a superioribus ordinis capuccinis designatur", *Laurentianum*, 2 (1961), pp. 79-121.
- Andersen, C. A., *Metaphysik im Barockscotismus. Untersuchungen zum Metaphysikwerk des Bartholomaeus Mastrius. Mit Dokumentation der Metaphysik in der scotistischen Tradition ca. 1620-1750*, Amsterdam, John Benjamins Publishing, 2016.
- Andersen, C. A., "Javelli and the Reception of the Scotist System of Distinctions in Renaissance Thomism", en T. De Robertis – L. Burzelli (eds.), *Chrysostomo Javelli. Pagan Philosophy and Christian Thought in the Renaissance*, Cham, Springer, 2023, pp. 143-170.
- Andreae, A., *ac Ioannis Scoti doctoris subtilis discipuli celeberrimi, In quatuor Sententiarum libros opus longe absolutissimum*, Venetiis, apud Damianum Zenarum, 1578.
- Andreatta, E., "Lutero contro Aristotele: le tesi e prove filosofiche della disputa di Heidelberg", *Studia Patavina*, 37 (1990), pp. 28-62.
- Andrés, M., *La teología española en el siglo XVI*, Tomo I, Madrid, BAC, 1976.
- Andrés, M., "Los centros de estudio de teología desde 1700 a 1970", en *HTE*, pp. 311-357.
- Andrés Martín, M., *Pensamiento teológico y cultura. Historia de la teología*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1989.
- [Anónimo], *Oración Funebre dicha en las exequias del Ente de Razón*, Málaga, en la Imprenta de los Herederos de D. Francisco Martinez de Aguilar, 1787.
- Aparisi Miralles, Á., *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Victoria*, Granada, Comares, 2007.
- Apeldoorn, L. van – Douglass, R. (eds.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, OUP, 2018.
- Appold, K. G., "Academic Life and Teaching in Post-Reformation Lutheranism", en R. Kolb (ed.), *Lutheran Ecclesiastical Culture: 1550-1675*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 65-115.
- Aquarius, M., *Annotationes super quatuor libros Sententiarum, Ioannis Capreoli, quibus doctissime corroborantur eius Defensiones pro doctrina S. Thomae, auctoritatibus Sacrae Scripturae conciliorum, et sanctorum patrum, quam-*

- plurimisque aliis opinionibus theologorum tum antiquorum tum neotericum. Adiecto quoque pulcherrimo tractatu de Controversiis inter D. Thomam, et caeteros theologos ac philosophos, Venetiis, apud Hieronymi Scoti, 1589.*
- Aquarius, M., *Formalitates iuxta doctrinam angelici doctoris D. Thomae Aquinatis*, Neapoli, apud Constantinum Vitalem, 1605.
- Aranha, S., *Disputationum Physicarum Adversus Atomisticum Systema quod defendendum suscepit R. P. Thomas Vincentius Tosca*, Conimbricae, ex Typ. in Regio Artium Collegio Societ. Jesu, 1747.
- Araujo, F., *Commentariorum in universam Aristotelis metaphysicam tomus primus, quinque libros complectens*, Burgi et Salmanticae, ex officinis typographicis Joannis Baptistae Varesii, 1617.
- Ariew, R., “Scipion Duplex et l’anti-thomisme au XVIIe siècle”, *Corpus*, 20/21 (1992), pp. 295-302.
- Ariew, R., “Augustinisme cartésianisé: le cartésianisme des Pères de l’Oratoire à Angers”, *Corpus*, 37 (2000), pp. 67-89.
- Ariew, R. – Gabbey, A., “The scholastic background”, en M. Ayers – D. Garber (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, Vol. I, Cambridge, CUP, 1998, pp. 425-453.
- Armerio, R., *Iota Unum. Studio delle variazioni della Chiesa Cattolica nel secolo XX*, Milano-Napoli, R. Ricciardi, 1985.
- Armogathe, J.-R., *Theologia Cartesiana: L’Explication physique de l’Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977.
- Armogathe, J.-R., “L’enseignement de Pierre Gassendi au Collège Royal d’Aix-en-Provence et la tradition philosophique des Grand Carmes”, en S. Murr (éd.), *Gassendi et l’Europe (1572-1792)*, Paris, Vrin, 1997, pp. 9-20.
- Arnauld, A., *De la fréquente communion où Les sentiments des pères, des papes et des Conciles, touchant l’usage des sacrements de pénitence et d’Eucharistie, sont fidèlement exposés*, Paris, chez Antoine Vitre, 1643.
- [Arnauld, A.], *Theologie morale des jesuites. Extraict fidellement de leurs livres. Contre la morale chrestienne en general*, s.l., s.e., 1643.
- Arnu, N., *Clypeus philosophiae thomisticae. Veridica S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, et Alberti Magni doctrina exornatus*, Biterris, Henricus Martel, 1670-1672, 6 vols.
- Arpe, A. M., *Summa Theologiae Aegidii Columnae Ordinis Eremitarum S. P. Augustini, Doctoris Fundamentarii, ac S. R. E. Cardinalis*, Vol. I, Bononiae, Apud Pisarrum – Vols. II-V, Genuae, typis Antonii Casamarae, 1701-1704.
- Arriaga, R. de, *Cursus philosophicus*, Antuerpiae, ex officina Plantiniana Balthasar Moreti, 1632.
- Arriaga, R. de, *Disputationes theologicae*, Antuerpiae, ex Officina Plantiniana Balthasar Moreti, 1643-1655, 8 vols.

- Artium Cursus, sive Disputationes in Aristotelis Dialecticam et Philosophiam naturalem. Juxta Angelici Doctoris D. Thomae doctrinam et scholam*, Compluti, apud Ioannem de Orduña, 1624.
- Arzubialde, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio: Historia y análisis*, Bilbao, Mensajero-Sal Terrae, 2009.
- Asselt, W. J. van, *Introduction to Reformed Scholasticism*, Grand Rapids, Reformation Heritage Books, 2011.
- Aubert, R., “La Iglesia católica y la Revolución”, en H. Jedin (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1978, pp. 43-165.
- Audisio, G., “L’enciclica del 4 agosto”, *La Rassegna Nazionale*, Vol. 1 (1879), p. 457.
- Augustijn, C., *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996.
- Avendaño, D. de, *Problemata theologica*, Antuerpiae, apud Engelbertum Gymnicum, 1668, 2 vols.
- Aversa, R., *Philosophia metaphysicam physicamque complectens quaestionibus contexta*, Romae, apud Iacobum Mascardum, 1625, 2 vols.
- Aversa, R., *Sacra theologia cum doctore Angelico in tres partes distributa quaestionibus contexta*, Romae, typis Jacobi Mascardi, 1631.
- Ayala, M. ab, *Dilucidarium quaestionum super quinque uniuersalia Porphyrii iuxta tres vias in scholis receptissimas*, Garnatae, s.e., 1537.
- Aymerich, M., *Systema antiquo-novum Jesuiticae Philosophicae*, Cervariae in Lacetanis, excudebat Emmanuel Ibarra, 1747.
- Aymus, H., *Io. Bachonis Angli doctoris resoluti ordinis Carmelitarum philosophia. Ex scripto eiusdem doctoris super quatuor libros sententiarum collecta, in ordinem digesta, et explicata*, Augustae Taurinorum, typis Bartholomaei Zapatae, 1667-1669, 3 vols.
- Azorius, J., *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte, aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, Romae, apud Aloysium Zannettum, 1600-1611, 3 vols.
- Azpilcueta, M. de, *Manual de confesores, y penitentes: que clara y brevemente contiene la uniuersal, y particular decision de quasi todas las dubdas [sic], que en las confesiones suelen ocurrir de los peccados, absoluciones, restituciones, censuras, et irregularidades*, Medina del Campo, en casa de Ioan Maria da Terranova, y Iacobo de Liarcari, 1554.
- Babenstuber, L., *Philosophia Thomistica Salisburgensis, sive cursus philosophicus secundum doctrinam D. Thomae Aquinatis doctoris angelici*, Augustae Vindelicorum, sumptibus Georgii Schlüteri, 1706, 4 vols.
- Babenstuber, L., *Ethica supernaturalis salisburgensis sive cursus theologiae moralis*, Augustae Vindelicorum, sumptibus Georgii Schlüter, et Martin Happach, 1718.

- Baciero, C., “Rodrigo de Arriaga, filósofo metafísico”, *Berceo*, 132 (1997), pp. 169-183.
- Bail, L., *La théologie affective ou Sainct Thomas en méditation*, Paris, s.e., 1659.
- Bailly, L., *Theologia dogmatica et moralis ad usum seminariorum*, Divione, apud L. N. Frantin, 1789, 8 vols.
- Bak, F., “Scoti schola numerosior omnibus aliis simul sumptibus”, *FS*, 16 (1956), pp. 144-165.
- Baldini, U., *Legem Impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia, 1540-1632*, Roma, Bulzoni, 1992.
- Baldini, U., “Fortunato da Brescia (al secolo Girolamo Ferrari)”, en *Dizionario biografico degli italiani*, Vol. 49, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1997, pp. 239-243.
- Bañes, D., *De iure et iustitia decisiones*, Salmanticae, apud Ioannem et Andream Renaut fratres, 1594.
- Baptista, J., *Philosophia Aristotelica Restituta, et Illustrata qua experimentis, qua ratiociniis nuper inventis*, Ulyssippone, typis Regalibus Sylvianis, 1748.
- Barbay, P., *In universam Aristotelis philosophiam introductio*, Parisiis, apud Georgium Josse, 1675.
- Barberis, B. de, *Flores, et fructus philosophici ex Seraphico Paradiso excerpti*, Lugduni, sumptibus Laurenti Arnaud, Petri Borde, Ioan. et Petri Arnaud, 1677, 3 vols.
- Barberis, B. de, *Cursus theologicus, ad mentem seraphici doctoris S. Bonaventurae*, Lugduni, sumptibus Francisci Comba, 1687, 2 vols.
- Baronius, V., *Theologia moralis aduersus laxiores probabilistas, pars prior vera mens D. Thomae et eius scholae...*, Parisiis, sumptibus Simeonis Piget, 1665.
- Barrientos García, J., “Bartolomé de Medina y la Universidad de Salamanca”, *Ciencia tomista*, 107 (1980), pp. 251-286.
- Barrientos García, J., “Los Tratados ‘De Legibus’ y ‘De Iustitia et Iure’ en la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII”, *Salamanca: revista de estudios*, 47 (2001), pp. 371-415.
- Barrientos García, J., “La Teología de la Universidad de Salamanca en los siglos XVI y XVII”, en L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares – J. L. Polo Rodríguez (eds.), *Miscelánea Alfonso IX, 2004. Saberes y disciplinas en las Universidades Hispánicas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005, pp. 51-96.
- Barrientos García, J., *Repertorio de moral económica (1526-1670): la Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, Eunsa, 2011.
- Barrientos García, J., *La Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca a través de los Libros de Visitas de Cátedras (1560-1641)*, Madrid, Síndesis, 2018.
- Barroso Fernández, Ó., “Los entes de razón en Suárez. Una concepción barroca de la realidad”, *ASHF*, 28 (2011), pp. 135-161.

- Bartis, M., *Philosophia rationalis, sive Logica Aristotelico-neutristica, methodo scholastica in tractibus v. comprehensa*, Pragae, typis Wolffgangi Wickhart, Archi-Episc. nec non Inclyt. Reg. Boh. Statuu[m] Typ., 1724.
- Bartis, M., *Nucleus Theologiae Scholasticae, ex prima parte secundae partis Summae D. Thomae Aquinatis Desumptae, in Tractatibus IV comprehensae*, Pragae, in Aula Regia, Typis Josephi Antonii Schilhart, Archi-Episcopalis Typogr., 1727.
- Baschera, L., “Ethics in Reformed Orthodoxy”, en H. Selderhuis (ed.), *A Companion to Reformed Orthodoxy*, Leiden, Brill, 2013, pp. 519-552.
- Basevi, C., “León XIII y la redacción de la *Aeterni Patris*”, *ST*, 11 (1979), pp. 491-533.
- Batllori, M., “Balthasar Masdeu y el Neoscolasticismo italiano”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 18 (1942), pp. 172-202; 19 (1943), pp. 241-294.
- Bauer, B., *Theologia universa dogmatica, historia, critica, genio Puriori adcommodata, et pro usu praelectionum systematico*, Virceburgi, sumtibus Abbatiae Ebracensis, 1786-1792, 4 vols.
- Bauer, E. J., *Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg: Darstellung and Interpretation einer philosophischen Schule des 17./18. Jahrhunderts*, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1996.
- Bäumer, R., “Die Erforschung des Konziliarismus”, en R. Bäumer (ed.), *Die Entwicklung des Konziliarismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, pp. 3-56.
- Bayer, B., *Caelum philosophicum ad contemplanandum philosopho propositum, seu universa philosophia*, Pragae, typis Wolffgangi Wickhart, Archi-Episcopalis, et Inclytorum Regni Bohemiae Statuum Typographi, 1721.
- Bayón, A., “La escuela jesuítica desde Suárez y Molina hasta la Guerra de Sucesión”, en *HTE*, pp. 39-74.
- Bazán, B. C., “Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie”, en B. C. Bazán et alt., *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de Théologie, de Droit et de Médecine*, Turnhout, Brepols, 1985, pp. 25-48.
- Becanus, M., *Summa theologiae scholasticae*, Lugduni, sumptibus Antonii Pillehote, 1620, 2 vols.
- Bekker, B., *De philosophia Cartesiana admonitio candida et sincera*, Vesaliae, ex Officina Andreae ab Hoogenhuysen, 1668.
- Belda Plans, J., “Domingo de Soto y la defensa de la Teología escolástica en Trento”, *ST*, 27/2 (1995), pp. 423-458.
- Belda Plans, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la Teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000.
- Bellarminus, R., *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus*

- hujus temporis hereticos*, Ingolstadii, ex Typographia Davidis Sartorii, 1587-1590, 3 vols.
- Bellellus, F. – Bertus, J. L., *Augustinianum systema de gratia ab iniqua Bajani, et Janseniani erroris insimulatione vindicatum, sive Refutatio librorum, quorum titulus Bajanismus, et Jansenismus redivivi in scriptis*, Romae, apud Io. Mariam Salvionum, 1747, 2 vols.
- Bellemare, L., “Authenticité de deux commentaires sur la Physique attribués à Henri de Gand”, *Revue Philosophique de Louvain*, 63 (1965), pp. 545-571.
- Beltrán de Heredia, V., “Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca”, en *MBH*, Tomo I, pp. 497-525.
- Beltrán de Heredia, V., “El Maestro Mancio de Corpus Christi, O.P.”, en *MBH*, Tomo II, pp. 363-446.
- Beltrán de Heredia, V., “La Facultad de Teología en la Universidad de Osuna”, en *MBH*, Tomo IV, pp. 357-386.
- Beltrán Marí, A., *Talento y poder: Historia de las relaciones entre Galileo y la Iglesia católica*, Pamplona, Laetoli, 2006.
- Bertus, J. L., *Librorum De theologicis disciplinis*, Romae, excudebat Antonius de Rubeis, 1739-1745, 8 vols.
- Bertus, J. L., *Theologia historico-dogmatico-scholastica, seu libri, de theologicis disciplinis*, Pedeponti, sumptibus Joannis Gastl, bibliopolae, 1749, 8 vols.
- Bérubé, C., “Les Capucins à l’école de saint Bonaventure”, *CF*, 44 (1974), pp. 275-330.
- Beuchot, M., “La doctrina tomista clásica: sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás”, *Crítica*, 12 (1980), pp. 39-60.
- Beuchot, M., *Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo*, México, UNAM, 1987.
- Beuchot, M., “Bartolomé de Ledesma y su suma de sacramentos”, *Estudios de Historia Novohispana*, 11 (1991), pp. 252-265.
- Beuchot, M., *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1996.
- Bianchi, L., “‘Aristotele fu un uomo e poté errare’: sulle origini medievali della critica al ‘principio di autorità’”, en L. Bianchi, *Studi sull’aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 101-124.
- Bianchi, L., “Continuity and change in the Aristotelian tradition”, en *CCRP*, pp. 49-71.
- Bianco, B., “Le Wolffianisme et les Lumières Catholiques. L’Anthropologie de Storchenau”, *Archives de Philosophie*, 66/3 (1993), pp. 353-388.
- Billuart, C. R., *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata, sive cursus theologiae*, Leodii, apud Everardum Kints, 1746-1751, 19 vols.
- Biocchi, I., *Causa e categoria generale del contratto, Un problema dogmati-*

- co nella cultura privatistica dell'età moderna*, Vol. I, Il Cinquecento, Torino, Giappichelli, 1997.
- Blasco, D., *Cursus philosophicus iuxta gravissimam, et reconditam Ioannis Baconii, doctoris resoluti [...] doctrinam*, Caesar-Augustae, apud Ioannem de Ybar, 1672-1676, 2 vols.
- Blasco, D., *Theologiae scholasticae Bachoneae suscitatus amnis et restitutus, purioris aquae sacrae sophiae, perpetuo erumpentis e fonte Montis-Carmeli*, Lugduni, sumpt. Ioannis Maffre, 1680.
- Blum, P. R., “Der Standardkurs der katholischen Schulphilosophie im 17. Jahrhundert”, en E. Kessler – C. H. Lohr – W. Sparn (eds.), *Aristotelismus und Renaissance: In memoriam Charles B. Schmitt*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1988, pp. 127-148.
- Blum, P. R., “Giordano Bruno, Mattias Aquarius und die eklektische Scholastik”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 72 (1990), pp. 275-300.
- Blum, P. R., *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie - Typen des Philosophierens in der Neuzeit*, Wiesbaden, Steiner, 1998.
- Blum, P. R., *Studies on Early Modern Aristotelianism*, Leiden, Brill, 2012.
- Bocxe, W., “Introduction to the teaching of the Italian Augustinians of the 18th Century on the nature of actual grace”, *Augustiniana*, 8/3 (1958), pp. 356-396.
- Bodin, J., *Les six Livres de la Republique*, Paris, chez Jacques du Puys, 1578.
- Bolado, G., “Fray Diego De Zúñiga O.S.A.: una filosofía como enciclopedia de las ciencias y las artes en el siglo XVI”, *Revista Agustiniiana*, 26 (1985), pp. 105-150.
- Bonae Spei, F., *Commentarii tres in universam Aristotelis philosophiam*, Bruxellae, apud Franciscum Vivienum, 1652.
- Bonaventura, *In quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, Romae, apud Haeredes Antonii Bladii, 1569-1580, 4 vols.
- Bonet, A., *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona, Imprenta Subirana, 1932.
- Bonherba, R., *Utriusque philosophiae nimirum methaphisicae et naturalis disputationum una cum quaestionibus, his nostris temporibus agitari solitis. Thomi duo in quibus omnes methaphisicae, ac philosophice, sibi inuicem repugnantes sententiae; concordantur et quicquid pro logicis, physicis, ac methaphisicis, desiderari potest, iuxta doctrinam. Fundatissimi cardinalis Aegidii Columnae Romani. Noua methodo disputatur*, Panormi, apud Decium Cyrillum, 1643.
- Bonherba, R., *Totius naturalis philosophiae disputationes, in duplici parte per quatuor tractatus distributae. Pars prima. De octo phisicorum libris, et de caelo, et mundo. In quibus omnes philosophicae inter D. Thomam, et Scotum controversiae principales ita cum doctrina aeremitarum luminis cardinalis Aegidii illustrantur*, Panormi, apud Iosephum Bisagni, 1661.

- Bonino, S. T., “La scuola tomista nel secolo XV”, en I. Biffi – C. Marabelli (eds.), *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive. Atti del XIII Colloquio internazionale di teologia di Lugano. Lugano, 28-29 maggio 1999*, Milano, Istituto di storia della teologia della Facoltà di Teologia di Lugano-Editoriale Jaca book, 2000, pp. 57-70.
- Bonino, S. T., “Le thomisme parisien au XV siècle”, *RT*, 107 (2007), pp. 625-653.
- Bontempus, G., *Palladium theologicum, seu tota theologia scholastica [...] ad intimam mentem D. Bonaventurae*, Lugduni, sumptibus Laurenti Arnaud, Petri Borde, Ioan. et Petri Arnaud, 1676, 7 vols.
- Borobio, D., *El sacramento de la penitencia en la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo Soto*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.
- Borobio, D., *Sacramentos en general: bautismo y confirmación en la Escuela de Salamanca: Fco. Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007.
- Bos, E. P. – Krop, H. A. (eds.), *Franco Burgersdijk (1590-1635): Neo-Aristotelianism in Leiden*, Amsterdam, Rodopi, 1993.
- Boschus, J., *Theologiae sacramentalis scholasticae et moralis [...] ad mentem doctoris subtilis Ioannes Duns Scoti, D. Augustino conformem*, Lovanii, typis Hieronymi Nempaei, 1665-1678, 5 vols.
- Bossuet, J. B., *Histoire des variations des eglises protestantes*, Tome I, Paris, chez la veuve de Sebastien Mabre-Cramoisy, 1688.
- [Bostocke, R.], *The Difference Betwene the auncient Phisicke; first taught by the godly forefathers, consisting in vnitie, peace and concord: and the latter Phisicke proceeding from Idolaters, Ethnikes, and Heathen: as Gallen, and such other consisting in dualitie, discorde, and contrarietie. And Wherein the Naturall Philosophie of Aristotle doth differ from the trueth of Gods worde, and is iniurious to Christianitie and sounde doctrine*, London, Robert Vvally, 1585.
- Bottin, F. – Longo, M., “The History of Philosophy from Eclecticism to Pietism”, en G. Piaia – G. Santinello (eds.), *Models of the History of Philosophy*, Vol. 2, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 301-385.
- Boulnois, O., *Généalogie de la liberté*, Paris, Seuil, 2021.
- Boyvin, J. G., *Theologia Scoti a prolixitate et subtilitas eius ab obscuritate libera et vindicata*, Parisiis, apud Edmundum Couterot, 1665-1671, 4 vols.
- Brading, K. – Stan, M., *Philosophical Mechanics in the Age of Reason*, Oxford, OUP, 2023.
- Bragagnolo, M. (ed.), *The Production of Knowledge of Normativity in the Age of the Printing Press. Martín de Azpilcueta’s ‘Manual de Confessores’ from a Global Perspective*, Leiden-Boston, Brill, 2024.

- Brants, V., “La création de la chaire de théologie scolastique et la nomination de Malderus à l’Université en 1596”, *Analectes pour servir à l’histoire ecclésiastique de la Belgique*, 4 (1908), pp. 46-54.
- Braun, H. E., *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*, Aldershot, Ashgate, 2007.
- Brett, A., “Authority, reason and the self-definition of theologians in the Spanish ‘second scholastic’”, en G. H. Tucker (ed.), *Forms of the Medieval in the Renaissance. A multidisciplinary exploration of a cultural continuum*, Charlottesville, Rookwood, 2000, pp. 63-90.
- Brieskorn, N., “Lex und ius bei Francisco Suárez”, en A. Fidora – M. Lutz-Bachmann – A. Wagner (eds.), *Lex und Ius. Lex and Ius*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2010, pp. 397-424.
- Brinkmann, A., *Theologia Universa Speculativa, Moralis, Polemica*, Wetzlariae, typis Nicolai Ludovici Winckleri, 1733.
- Brixia, F. a, *Dissertatio physico-theologica de qualitatibus corporum sensibilibus*, Brixiae, excudebat Joannes Maria Rizzarda, 1741.
- Brixia, F. a, *Philosophia mentis, methodice tractata atque ad usus academicos accommodata*, Brixiae, excudebat Joannes Maria Rizzarda, 1741, 2 vols.
- Brixia, F. a, *Philosophia sensuum mechanica methodice tractata atque ad usus academicos accommodata*, Brixiae, excudebat Joannes Maria Rizzarda, 1745-1748, 4 vols.
- Brochmand, C. E., *Universae theologiae systema*, Hafniae, typis Martzanianis, sumptibus Ioachimi Moltken, 1633.
- Broggio, P., *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze, Leo S. Olschki, 2009.
- Brufau Prats, J., *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989.
- Brundell, B., *Pierre Gassendi: from Aristotelianism to a new natural philosophy*, Dordrecht-Boston, D. Reidel, 1987.
- Bruno, G., *De Gl’heroici Furori*, Parigi, apresso Antonio Baio, 1585.
- Brunori, L., “Late Scholasticism and Commercial Partnership: Persons and Capitals in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, en D. De Ruyscher – A. Cordes – S. Dauchy – H. Pihlajamäki (eds.), *The Company in Law and Practice: Did Size Matter? (Middle Ages-Nineteenth Century)*, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 49-62.
- Bruxellensis, F. M., *Cursus theologiae capucino-seraphicae tripartitus secundum inconcussa, tutissimaque dogmata sanctorum Augustini, Bonaventurae ac Thomae breviter collectus et compendio traditus*, Gandavi, typis Haeredum Maximiliani Graet ad signum Angeli, 1698-1701, 3 vols.

- Bucerus, M., *Defensio adversus axioma catholicum id est criminationem Roberti episcopi Abrincensis...*, Argentorati, per Matthiam Apiarium, 1534.
- Bueno Sánchez, G., *La obra filosófica de Fray Zeferino González*, Tesis doctoral, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1989.
- Burgio, S., “Filosofia e Controriforma in Sicilia nel secondo Seicento”, *Archivio storico per la Sicilia orientale*, 92 (1996), pp. 109-181.
- Burgus, H. A. (ed.), *Henrici Gandauensis [...] Paradoxa theologica et philosophica*, Bononiae, apud Clementem Ferronium, 1627.
- Burrieza Sánchez, J., “Las cátedras pro religione en la Universidad de Valladolid”, *Revista de Historia Moderna*, 20 (2002), pp. 149-186.
- Buzzi, F., “Il tema de iure belli nella Seconda Scolastica”, en F. Arici – F. Todescan (eds.), *Iustus ordo e ordine della natura. Sacra dottrina e sapere politico fra XVI e XVIII secolo*, Padova, CEDAM, 2007, pp. 73-135.
- Caberletti, G., *L’oggetto essenziale del consenso coniugale nel matrimonio canonico: Studio storico-giuridico sul pensiero di Tomás Sánchez*, Brescia, Morcelliana, 1986.
- Calatayud, V., *Divus Thomas cum patribus ex prophetis locutus Priscorum ac recentium errorum spurcissimas tenebras, Mysticam theologiam obscurare molientes Angelice dissipans sive Dissertationes theologicae scholastico-dogmaticae et mystico-doctrinales ad sensum et litteram divi Thomae*, Valentiae, apud viduam Hieronymi Conejos, 1750, 5 vols.
- Calovius, A., *Systema Locorum Theologicorum: e Sacra potissimum Scriptura, et Antiquitate, nec non adversariorum confessione, Doctrinam, Praxin, et Controversiarum Fidei, Cum Veterum, tum imprimis recentiorum pertractationem luculentam exhibens*, Witebergae, sumptibus Andreae Hartmanii, 1655.
- Campanella, T., *De sensu rerum et magia*, Francofurti, apud Egonolpum Emmellium, 1620.
- Camporeale, S. I., “Lorenzo Valla tra medioevo e Rinascimento. Encomion s. Thomae – 1457”, en S. I. Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo, Riforma e Controriforma. Studi e Testi*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 2002, pp. 221-330.
- Canali, B. A., *Cursus philosophicus ad mentem doctoris solemnibus Henrici De Gandavo ordinis servorum B.M.V. digestus*, Parmae, typis Pauli Montii, 1715.
- Canals Vidal, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
- Canals Vidal, F., “Génesis histórica de las XXIV tesis tomistas: Una investigación importante para la historia de la Iglesia”, *Sapientia*, 53 (1998), pp. 97-110.
- Canisius, P., *De Maria virgine incomparabili, et dei genitrice sacrosancta, libri quinque*, Ingolstadii, excudebat David Sartorius, 1577.
- Cantù, C., *Storia Universale*, Libro XI, Torino, Presso Gli Editori Giuseppe Pomba, 1842.

- Canus, M., *De locis theologicis libri duodecim*, Salmanticae, excudebat Mathias Gastius, 1563.
- Capocasale, G., *Cursus Philosophicus sive universae philosophiae Institutiones studiosae iuventute scientifica methodo propositae*, Neapoli, typis Caietani Raimundi, 1815, 3 vols.
- Caponi à Porrecta, S., *Elucidationes formales totius Summae Theologiae S. Thomae de Aquino*, Venetiis, apud Iuntas, 1588.
- Capozzi, M. – Roncaglia, G., “Logic and Philosophy of Logic from Humanism to Kant”, en L. Haaparanta (ed.), *The Development of Modern Logic*, New York, Oxford University Press, 2009, pp. 78-158.
- Cappellini, P., “Sulla formazione del moderno concetto di ‘Dottrina generale del diritto’ (a proposito di M. Lipp, Die Bedeutung des Naturrechts für die Ausbildung der allgemeinen Lehren des Deutschen Privatrechts)”, *QF*, 10 (1981), pp. 323-354.
- Cappiello, A., *Un tomista dissidente. Tommaso de Vio Gaetano e ‘L’analogia dei nomi’*, Bari, Edizioni di Pagina, 2020.
- Caramuel, J., *Theologia intentionalis. De reali, morali, et virtuali; divino, angelico, et humano [...] Theologia fundamentalis*, Tomus III, Lugduni, sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guillelmi Barbier, 1664.
- Caramuel, J., *Theologiae moralis fundamentalis*, Lugduni, ex officina Anissoniana, 1676.
- Carbonus, L., *Tractatus de legibus amplissimus, in quo omnium Diuinarum humanarumque; legum, hoc est legis, universae, aeternae, naturalis, humanae, ecclesiasticae, ciuilibus, municipalibus, consuetudines, et diuinae, tum veteris, tum nouae fundamenta, caussae, proprietates, effectusque tractantur; dum quae Theologi, Philosophi, I. V. Periti, et alii scriptores de legibus docuere, distincte ac breuiter colliguntur planeque explicantur*, Venetiis, apud Ioannem Guerilium, 1600.
- Carbonus, L., *Compendium absolutissimum totius Summae theologiae D. Thomae Aquinatis*, Coloniae Agrippinae, sumptibus Petri Cholini et Conradi Butgenii, 1620.
- Cardanus, H., *De subtilitate libri XXI*, Lugduni, apud Gulielmum Rouillium, 1550.
- Cardillus Villalpandus, G., *Summa summularum*, Compluti, ex officina Ioannis Brocarii, 1557.
- Cargnoni, C., “Cultura bonauenturiana nei Cappuccini tra ‘500 e ‘600”, en A. Maggioli – P. Maranesi (eds.), *Bartolomeo Barbieri da Castelvetro (1615-1697): un cappuccino alla scuola di San Bonaventura nell’Emilia del ‘600*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1998, pp. 81-122.
- Carleton, T. C., *Philosophia universalis*, Antuerpiae, apud Iacobum Meursium, 1649.

- Carpnedolo, M. A. de, *Summa totius dialecticae ad mentem s. Bonaventurae doct. seraph. ex eiusdem scriptis maiori, qua fieri potuit, diligentia excerptae, et in quatuor libros distributae*, Romae, apud Andream Phaeum, 1634.
- Carpnedolo, M. A. de, *Summa totius philosophiae aristotelicae ad mentem s. Bonaventurae doct. seraph. ex eiusdem Scriptis excerptae, et in tres Partes distributae*, Romae, apud Haeredes Iacobi Mascardi, 1635-1636, 3 vols.
- Carpintero, F., *La ley natural: Historia de un concepto controvertido*, Madrid, Encuentro, 2008.
- Carpintero, F., *La crisis del derecho en la escolástica española del siglo XVI*, Madrid-Porto, Síndéresis, 2018.
- Carrança de Miranda, B., *Comentarios sobre el catechismo Christiano*, Anvers, en casa de Martin Nucio, 1558.
- Cartier, G., *Philosophia eclectica ad Mentem et methodum celeberrimorum nostrae aetatis Philosophorum concinnata*, Augustae Vind. et Wiceburgi, sumptibus Ignatii Adami et Francisci Antonii Veith Fratrum, 1756.
- Cartier, G., *Theologia Universalis*, Tomus I. De locis theologicis, Augustae Vindellicorum, sumptibus Ignatii Adami et Francisci Antonii Veith, 1757.
- Caruso, E., *Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella Scolastica del Seicento*, Firenze, La Nuova Italia, 1979.
- Carvajal, L. de, *Apologia monasticae religionis diluens nugae Erasmi*, [Friburgi, s.e.], 1529.
- Carvalho, M. S. de, “Tra Fonseca e Suárez: uma metafísica incompiuta a Coimbra”, *Quaestio*, 9 (2009), pp. 41-59.
- Carvalho, M. S. de, *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense*, Coimbra, Palimage, 2020.
- Carvalho, M. S. de, “What is Second Scholasticism? A tentative answer from an Iberian and Portuguese Point of View”, en *QSE*, pp. 369-401.
- Casalini, C., *Aristotele a Coimbra. Il ‘Cursus conimbricensis’ e l’educazione al Collegium Artium*, Roma, Anicia, 2012.
- Cassirer, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951.
- Castellote, S., “Teoría epistemológica de Francisco Suárez, a la luz del manuscrito inédito *De Anima*”, *Anales Valentinus*, 28 (1988), pp. 251-274.
- Castilla Urbano, F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria: filosofía política e indio americano*, Barcelona-México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.
- Castilla, I. de, *Speculum theologiae Bacconicae et commentaria quodlibetica in libros sententiarum Joannis Bacconii carmelitae anglici*, Cordubae, ad Sacras Aedes Monialium Cisterciensium – Hispali, ex Regali Typographia D. Didaci Lopez de Haro, 1731-1758, 6 vols.

- Castillo, F. del, *Subtilissimi Scoti doctorum super tertium sententiarum librum*, Tomus I, Antuerpiae, apud Petrum Bellerum, 1641.
- Castro, A. a, *De potestate legis poenalis libri duo*, Salmanticae, excudebat Andreas de Portonariis, 1550.
- Castro, J. de San Pedro de Alcántara, *Apología de la Theología Escolástica*, Segovia, Imprenta de Espinosa, 1796, 6 vols.
- Castro, M., “La enseñanza de San Buenaventura en las Universidades españolas”, en AA.VV., *San Buenaventura*, Madrid, FUE, 1976, pp. 7-68.
- Céard, J., “Les transformations du genre du commentaire”, en J. Lafond – A. Stegmann (ed.), *L’Automne de la Renaissance (1580-1630). XXII Colloque international d’études humanistes, Tours, 2-13 Juillet, 1979*, Paris, Vrin, 1981, pp. 101-115.
- Celenza, C. S., *The Italian Renaissance and the Origins of the Modern Humanities: An Intellectual History, 1400-1800*, Cambridge, CUP, 2021.
- Cellotius, L., *De hierarchia et hierarchis libri IX*, Rothomagi, Apud Joannem Le Boulenger, 1641.
- Cenacchi, G., *Tomismo e Neotomismo a Ferrara*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1975.
- Cendejas, J. L., “Justicia, mercado y precio en Francisco de Vitoria”, *Revista Empresa y Humanismo*, 21/2 (2018), pp. 9-38.
- Centeno, P. *Apéndice á la primera salida de don Quixote el Escolástico*, Madrid, por D. Antonio Espinosa, 1789.
- Ceñal, R., “La filosofía de Emmanuel Maignan”, *RF*, 13 (1954), pp. 15-68.
- Cessario, R., “Sixteenth-Century Reception of Aquinas by the Council of Trent and Its Main Authors”, en *OHRA*, pp. 159-172.
- Ceva, T., *Carmina. Videlicet philosophia nouo-antiqua*, Mediolani, ex Officina Ghisulphiana, 1704.
- Champaignac, I. de, *Sommaire des quatre parties de la philosophie, logique, ethique, phisque et metaphisique*, Paris, chez Iean Gesselin, 1606.
- Charmes, T. ex, *Theologia universa ad usum sacrae theologiae candidatorum*, Augustae Videlicorum, sumptibus Matthaei Rieger, Bibliopolae, 1760, 7 vols.
- Chenu, M. D., *La théologie est-elle une science?*, Paris, Fayard, 1957.
- Chenu, M. D., “Escolástica”, en H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, Vol. 1, Madrid, Cristiandad, 1979, pp. 436-451.
- Cienfuegos, A., *Aenigma theologicum, seu potius aenigmatum et obscurissimarum quaestionum compendium typis*, Viennae Austriae, typis Joann. van Ghelen, 1717, 2 vols.
- Cienfuegos, A., *Vita abscondita sub speciebus eucharistis velata*, Romae, typis Antonii de Rubeis è Foro Rotundae, 1728.
- Claburgius, J., *Initiatio philosophi sive dubitatio cartesiana, ad metaphy-*

- sicam certitudinem viam aperiens*, Lugduni Batavorum, ex Officina Adriani Wyngaerden, 1655.
- Cocq, F.de, *Principia totius theologiae moralis et speculativae, ex S. Scriptura, conciliis, sanctis patribus, maxime S. Augustino, et aliis probatis auctoribus compendiosè deprompta*, Coloniae Agrippinae, sumptibus Balthazaris ab Egmond, 1682, 3 vols.
- Cognet, L., *Le Jansénisme*, Paris, PUF, 1968.
- Cognet, L., “La vida de la Iglesia en Francia”, en H. Jedin (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo VI, Barcelona, Herder, 1978, pp. 39-181.
- Colish, M. L., *Peter Lombard*, Vol. 1, Leiden, Brill, 1994.
- Collegii Salmanticensis ff. Discalceatorum [...] Cursus theologicus juxta miram D.D. Thomae praeceptoris angelici doctrinam*, Tomus X, Coloniae Agrippinae, sumptibus Fratrum Huguetan, 1691.
- Collegii Salmanticensis, fratrum Carmelitarum, Cursus theologiae moralis*, Salmanticae, apud Melchiorem Estevez – Matriti, ex Officina Regia, apud Iosephum Rodriguez de Escobar, 1665-1724, 6 vols.
- Collegii Sancti Thomae Complutensis Dialecticae institutiones sive Logica parva in duas partes diuisa. Quarum prima textum, secunda quaestiones exhibet hac tempestate solitas exagitari*, Compluti, typis Francisci Garcia Fernandez, typographi Uniuersitatis, 1675.
- [Collet, P.], *Continuatio praelectionum theologicarum Honorati Tournely*, Parisiis, apud Viduam Raymundi Mazieres, et Joannes Bapt. Garnier, 1733-1761, 17 vols.
- Colombás, G., “Historia de la fundación de tres cátedras de teología en la Universidad de Salamanca (1692)”, *HS*, 13 (1960), pp. 305-394.
- Colombo, C., “La metodología teologica dal 1900 al 1950”, *La scuola cattolica*, 80 (1952), pp. 453-479.
- Columbus, B., *Novus cursus philosophicus Scotistarum, complectens universam philosophiam, rationalem, naturalem et transnaturalem*, Lugduni, sumt. Laur. Arnaud, et Petri Borde, 1669.
- Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae, Typis Antonii à Mariz, 1591.
- Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, in universam dialecticam Aristotelis Stagiritae Conimbricae*, ex Officina Didaci Gomez Loureyro, 1606.
- Compendio historico do estado da Universidade de Coimbra no tempo da invasao dos denominados Jesuitas e dos Estragos*, Lisboa, na Regia Officina Typografica, 1771.
- Conceptione, E. à, *Cursus philosophici trinitarii*, Vienna Austriae, per Leopoldum Kaliwoda, 1735, 3 vols.
- Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna, Istituto per le scienze religiose, 1973.

- Concina, D., *Della Storia del probabilismo e del rigorismo dissertazioni teologiche, morali, e critiche, nelle quali si spiegano, e dalle sottigliezze de' moderni probabilisti si difendono i principi fondamentali della teologia cristiana*, Luca, s.e., 1743, 2 vols.
- Concina, D., *Theologia christiana dogmatico-moralis*, Romae, s.e., 1749-1751, 12 vols.
- Conforti, P., “La tradizione scolastica tomista fra Umanesimo e Rinascimento. Trecento e Quattrocento”, en D. Lorenz – S. Serafini (eds.), *Istituto S. Tommaso, Studi 1995*, Roma, Pontificia Università S. Tommaso d’Aquino, 1995, pp. 259-281.
- Consuegra, J. de, *Cursus dogmatico historico: polemico scholastico theologicus*, Matriti, apud Joachim Ibarra, 1778-1782, 3 vols.
- Contenson, V., *Theologia mentis et cordis, seu Speculatio universae sacrae Doctrinae, pietate temperata; è Patribus, doctore potissimum Angelico derivata*, Lugduni, sumptibus Laurentii Arnaud, Petri Borde, Joannis, et Petri Arnaud, 1681, 10 vols.
- Contreras, S., “La recepción de la doctrina tomista de la determinación del derecho en la segunda Escolástica”, *RFC*, 45 (2013), pp. 113-146.
- Copenhaver, B., “Translation, Terminology and Style in Philosophical Discourse”, en *CHRP*, pp. 77-110.
- Copernicus, N., *De revolutionibus orbium coelestium libri VI*, Norimbergae, apud Ioh. Petreium, 1543.
- Copleston, F., *A History of Philosophy. Vol. 3: Late Medieval and Renaissance Philosophy*, Westminster, MD, The Newman Press, 1953.
- Cordeyro, A., *Cursus philosophicus conimbricensis*, Ulyssipone, ex Officina Regia Deslandesiana, 1714, 3 vols.
- Coreth, E., “Tendencias de escuela de la filosofía neoescolástica”, en *FCPC*, Vol. 2, pp. 361-374.
- Corniero, A. de, “Capuchinos precursores del P. Bartolomé Barberis en el estudio de S. Buenaventura”, *CF*, 1 (1931), pp. 184-214, 360-374.
- [Corsini, E.], *Institutiones philosophicae ac mathematicae ad usum Scholarum piarum*, Florentiae, typis Bernardi Paperini, 1731, 5 vols.
- Costa, F., *Il primato assoluto di Cristo secondo Bonaventura Belluto O.F.M. Conv., 1603-1676*, Roma, Editrice Miscellanea francescana, 1971.
- Costa, R., *Biblia Divi Thomae*, Barcinone, ex Typographia Hyacinthi Andreu, 1676.
- Cottret, M., *Histoire du jansénisme*, Paris, Perrin, 2016.
- Coujou, J. P., *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie: étude et traduction de l’Index détaillé de la Métaphysique d’Aristote de F. Suárez*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l’Institut supérieur de Philosophie, 1999.

- Coujou, J. P., *Droit, anthropologie et politique chez Suárez*, Perpignan, Artège, 2012.
- Coulon, R., “Le mouvement thomiste au XVIIIe siècle. Le Révérendissime P. Antonin Cloche et le cardinal Casanate”, *RT*, 19 (1911), pp. 421-444.
- Courtenay, W. J., *Ockham and Ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*, Leiden-Boston, Brill, 2008.
- Courtine, J.-F., *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.
- Coutinho, E. I., *Compendium philosophico-theologicum pro diverso, et eodem ad tyrones Baconistas utilissimum juxta scripta doctoris resoluti Joannis Baconii*, Ulyssipone Orientali, ex Typographia Augustiniana, 1734.
- Coutinho, E. I., *Ars syllogistica, sive Commentaria in libros Aristotelis [...], tyronibus baconistis necessaria et perutilis*, Ulussipone Occidentali, apud Haeredes Antonii Pedrozo Galram, 1739.
- Couzinet, M. D., “Aspetti dell’eredità di Pietro Ramo nell’opera di Jean Bodin”, en S. Caroti – V. Perrone Compagni (eds.), *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli*, Firenze, Olschki, 2012, pp. 331-349.
- Couzinet, M. D., “L’encyclopédie comme programme éducatif chez Pierre Ramus: Conjonction ou réduction?”, en N. Correard – A. Teulade (eds.), *Questions sur l’encyclopédisme. Actes du colloque international de Nantes 5-6 juin 2014*, en *Epistémocritique*, 2018, pp. 70-79.
- Coxito, A. A., “Método e ensino em Pedro da Fonseca e nos Conimbricenses”, *RPF*, 26 (1980), pp. 88-197.
- Coxito, A. A., “O Curso Conimbricense”, en P. Calafate, *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. II, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 503-543.
- Crane, M., “A Scholastic response to Biblical Humanism Noël Beda against Lefèvre d’Etaples and Erasmus”, *Humanistica lovaniensia*, 59 (2010), pp. 55-81.
- Crevola, C., “La interpretación dada a San Agustín en las disputas *de auxiliis*”, *ATG*, 13 (1950), pp. 5-171.
- Cruz Cruz, J., “Analítica de la relación de verdad”, introducción a J. Poinso, *Verdad transcendental y verdad formal (1643)*, Pamplona, Eunsa, 2002, pp. 9-142.
- Cruz Cruz, J., “La presencia de la ley natural en el *ius gentium* según Francisco de Vitoria”, en J. Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos: Lecturas sobre Santo Tomás*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2007, pp. 9-22.
- Cuddy, C., “Sixteenth-Century Reception of Aquinas by Cajetan”, en *OHRA*, pp. 144-158.
- Cursus philosophici per R. P. Fr. Cosmam de Lerma [...] ex doctrina sapientissimi M. F. Dominici de Soto [...]*, Tomus V, Matriti, Ex Typographia Regia, 1666.

- Cursus philosophicus iuxta miram doctrinam et scholam D. Thomae*, Matri, apud Blasium à Villa-Nova, 1716-1718, 3 vols.
- Cursus theologicus in gratiam et utilitatem fratrum religiosorum S. Galli impressus*, [S. Gallen], typis Monasterii S. Galli, 1666-1670, 10 vols.
- Czechura, H. (Praes.), *Mare Philosophicum Thalassophilis ad Perscrutandum Propositum, seu Universa Philosophia Aristotelico-Neutristica, Universi Anatomia Maris...*, Pragmae, typis Wolffgangi Wickhart, Archi-Episcopalis, et Inclutorum Regni Bohemiae Statuum Typographi, 1724.
- D. Thomae Aquinatis ex praedicator familia Summa contra gentiles. Commentariis [...] Francisci de Sylvestris, Lugduni, ad Salamandreae, in vico Mercato, 1567.
- D'Abra de Raconis, C. F., *Summa totius philosophiae, id est, logica, ethica, physica, metaphysica: et horum omnium compendium*, Coloniae Agrippinae, ex Officina Choliniana, 1629.
- Danaeus, L., *In Petri Lombardi Episcopi Parisiensis (qui Magister Sententiarum appellatur) librum primum Sententiarum, qui est de vero Deo, essentia quidem uno: personis autem trino Commentarius triplex*, Genevae, apud Eustathium Vignon, 1580.
- Darge, R. – Krauth, W. H. – Maihold, H., “Spätscholastik”, en *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, (online).
- De Franceschi, S. H., *Entre saint Augustin et saint Thomas. Les jansénistes et le refuge thomiste (1653-1663): à propos des 1^{re}, 2^e et 18^e Provinciales*, Paris, Nolin, 2009.
- De Franceschi, S. H., “Agustinismo y molinismo. Del uso que los *Salmanticenses* (1631) hicieron de las enseñanzas de San Agustín contra las tesis de Luis de Molina”, *Criticón*, 118 (2013), pp. 81-97.
- De Franceschi, S. H., *Thomisme et théologie moderne. L'École de saint Thomas à l'épreuve de la querelle de la grâce (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Perpignan, Artège-Lethielleux, 2018.
- De Raeymaeker, L., *Le Cardinal Mercier et l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1952.
- De Wulf, M., “Neo-Scholasticism”, *Catholic Encyclopedia*, Vol. X, New York, Robert Appleton, 1911, pp. 746-749.
- Dear, P., *Revolutionizing the Sciences-European Knowledge and Its Ambitions, 1500-1700*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- Debus, A. G., *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, México, FCE, 1985.
- Decker, B., “Augustinismus”, *LThK*, Vol. I (1957), pp. 1092-1094.
- Decock, W., *Theologians and Contract Law. The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500-1650)*, Leiden-Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2013.

- Decock, W., *Penser le droit et l'économie avec Léonard Lessius*, Bruxelles, Zones sensibles, 2019.
- Decock, W. – Birr, C., *Recht und Moral in der Scholastik der Frühen Neuzeit 1500-1750*, Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2016.
- Delgado Jara, I., “Manuscritos de las reportaciones de los Comentarios a la *Prima Pars* de Francisco de Vitoria”, *Helmantica*, 192 (2013), pp. 265-288.
- Demelemestre, G., “Althusius et l’adaptation de la méthode ramiste à la politique: approfondissements et subversions”, *Revue historique de droit français et étranger*, 97 (2020), pp. 483-507.
- Descamps, A. I., *Vida del Venerable Padre Francisco Suarez, de la Compañía de Jesus, Cathedratico de Theologia en Roma, Salamanca, y Alcalá, etc. y finalmente, de Prima, iubilado en la insigne y real Universidad de Coimbra Doctor eximio, pio, y eminente en la Iglesia de Dios por la divina Gracia, renombre, que aun viviendo le dio, en sus Letras Apostolicas, la Santidad de Paulo Quinto*, Perpiñán, por Iuan Figuerola, 1671.
- Descartes, R., *Discours de la Methode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences*, Leyde, De l’Imprimerie de Ian Maire, 1637.
- Des-Cartes, R., *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, Parisiis, apud Michaellem Soli, 1641.
- Deza, D., *Nouarum deffensionum doctrine Angelici Doctoris beati Thome de Aquino super quarto libro Sententiarum questiones profundissime ac utilissime*, Hispali, arte et ingenio Jacobi Kronberger, 1517.
- Dezza, P., *Alle origini del Neotomismo*, Milano, Fratelli Bocca, 1940.
- Di Napoli, G., *L’immortalità dell’anima nel Rinascimento*, Torino, S.E.I., 1963.
- Di Napoli, G., “Duns Scoto nel Rinascimento”, *SF*, 73 (1976), pp. 345-368.
- Di Vona, P., *Studi sulla scolastica della Controriforma. L’esistenza e la sua distinzione metafisica dall’essenza*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- Di Vona, P., “La Scolastica dell’età post-tridentina e del Seicento”, en M. Dal Pra (dir.), *Storia della Filosofia. La Filosofia Moderna dal Quattrocento al Seicento*, Vol. VII, Milano, Vallardi, 1976, pp. 755-777.
- Di Vona, P., *I concetti trascendenti in Sebastián Izquierdo e nella Scolastica del Seicento*, Napoli, Loffredo, 1994.
- Diana, A., *Resolutionum moralium pars prima, secunda et tertia*, Madriti, apud viduam Ildephonsi Martin de Balboa, 1638.
- Díaz, G., “La Escuela agustiniana desde 1520 hasta 1560”, *CD*, 176 (1963), pp. 189-234.
- Diderot, D. – D’Alembert, J., “Etymologie”, en *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers*, Vol. 6, Paris, chez Briason, 1756.
- Dinis, A., “Tradição e Transição no ‘Curso Conimbricense’”, *RPF*, 47 (1991), pp. 535-560.

- Divo Petro Alcantarensi, D. a, *Cursus philosophici iuxta subtilis, Marianique Doctoris mentem*, Matriti, s.e., 1729-1734, 4 vols.
- Dobmayer, M., *Systema theologiae catholicae*, Solisbaci, sumptibus ac typis Seidelianis, 1807-1819, 8 vols.
- Domingo, R., “Thomas Sanchez”, en J. Witte, Jr. – G. S. Hauck (eds.), *Christianity and Family Law: An Introduction*, Cambridge, CUP, 2017, pp. 229-244.
- Domínguez Asensio, J. A., “La obra eclesiológica de Gregorio de Valencia”, *AA*, 33 (1986), pp. 11-157.
- Domínguez Asensio, J. A., “Cayetano y la Controversia Inmaculista”, *AA*, 65 (2022), pp. 93-148.
- Domínguez Reboiras, F., *Gaspar de Grajal (1530-1575): Frühzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition*, Aschendorf, Münster, 1998.
- Domínguez Reboiras, F., “Raimundus Lullus in der Martinus-Bibliothek. Ivo Salzinger und sein Vermächtnis”, en H. Hinkel (ed.), *Bibliotheca S. Martini Montinguntina. Alte Bücher - Neue Funde*, Mainz-Würzburg, Bistum Mainz & Echter Verlag, 2012, pp. 165-191.
- Domínguez Reboiras, F., “Martín Martínez de Cantalapiedra (1518-1579). Figura singular del hebraísmo español”, en M. A. Pena – I. Jara (eds.), *Humanistas, helenistas y hebraístas en la corte de Carlos V*, Salamanca, UPSA, 2019, pp. 159-182.
- Domínguez Reboiras, F., “Biblical criticism”, en *CSS*, pp. 165-198.
- Domínguez Carretero, E., “La escuela agustiniana de Salamanca”, *CD*, 167 (1956), pp. 638-685.
- Du Pleix, S., *Corps de philosophie contenant la logique, la physique, la mataphysique, et l'ethique*, Geneve, per Iehan Dupré, 1627.
- Duns Scotus, I., *Opera omnia*, Ed. cura Fr. Minorum Hibernorum Regularis Observantiae Collegii S. Isidori Romae, Lugduni, sumptibus Laurentii Durand, 1639, 12 vols.
- Dupasquier, S., *Summa philosophiae scholasticae et scotisticae*, Lugduni, sumpt. Antonii Briasson, 1692-1693, 4 vols.
- Dupasquier, S., *Summa Theologiae Scotisticae*, Camberii, apud Marinum Blondet, 1698, 8 vols.
- Durand, B., *Clypeus scoticae theologiae contra novos ejus impugnatores*, Massiliae, apud Carolum Brebion, 1685-1686, 4 vols.
- Durantes, C., *Criterium novorum systematum philosophiae per duodecim demonstrationes*, Romae, ex Typographia Generosi Salomoni, 1754.
- Duwallus, A., *Commentarii in primam secundae partis Summae D. Thomae*, Parisiis, sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1636.
- Duve, T., “Pragmatic Normative Literature and the Production of Normative

- Knowledge in the Early Modern Iberian Empires (16th-17th Centuries)", en T. Duve – O. Danwerth (eds.), *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 1-39.
- Duve, T. – Egío García, J. L. – Birr, C. (eds.), *The School of Salamanca. A Case of Global Knowledge Production*, Leiden, Brill, 2021.
- Dvořák, P. – Machula, T. (eds.), "Explorations in Late Scholasticism", *Filosofický časopis*, Special Issue, 2016, pp. 81-102.
- Egío, J. L., *El siglo de la experiencia: estrategias de traducción de conocimiento normativo en los albores de la Nueva España*, Madrid, Dykinson, 2022.
- Egoávil, J. C., "Los virreinos de Nueva España y del Perú: ejes americanos de la filosofía virreinal durante los siglos XVI y XVII. Una propuesta historiográfica", en P. Hernández Vargas – F. Quiles García – J. R. Rodríguez Mateo (eds.), *Relaciones intervirreinales en América. 1521-1821*, Sevilla, Enredars, 2023, pp. 169-190.
- Ehrle, F., "Die vatikanischen Handschriften der Salmantizenser Theologen des sechszehnten Jahrhunderts. Von Vitoria bis Bañez", *Der Katholik*, 64/2 (1884), pp. 495-522, 632-654; 65/1 (1885), pp. 85-107, 161-183, 405-424, 503-522.
- Eijl, E.J.M. van, "La controverse louvaniste autour de la grâce et du libre arbitre à la fin du XVIe siècle", en M. Lamberigts – L. Kenis (eds.), *L'augustinisme à l'ancienne Faculté de Théologie de Louvain*, Louvain, LUP, 1994, pp. 207-298.
- Eiximenus, A., *De studiis philosophicis et mathematicis instituendis*, Matriti, ex Typographia Regia, 1789.
- Elizalde, M. de [= A. Celladei], *De Recta doctrina morum*, Lugduni, sumpt. Petri Chevalier, 1670.
- Elorduy, E., "Las perfecciones relativas de la Trinidad en la doctrina suareciana", *ATG*, 7 (1944), pp. 187-219.
- Erasmus, "Ratio seu methodus verae theologiae", en *Opuscula*, Lipsiae, apud Melchiorem Lotterum, 1519.
- Erasmus, *Μωρίας Εγκώμιον, id est Stultitiae laus*, [1511], Argentinae, apud Ioannem Knoblochum, 1521.
- Errera, A., *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale. Storia di una rivoluzione scientifica*, Torino, Giappichelli, 2006.
- Eschweiler, K., "Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts", *SFGG*, 1 (1928), pp. 251-325.
- Eschweiler, K., "Roderigo de Arriaga S.J. - Ein Beitrag zur Geschichte der Barockscholastik", *SFGG*, 1/3 (1931), pp. 253-285.
- Escobar et Mendoza, A. de, *Liber theologiae moralis viginti quatuor Societatis Iesu doctoribus reseratus*, Lugduni, sumptibus Haered. Pet. Prost, Philoppi Borde et Laurentii Arnaud, 1644.

- Escobar et Mendoza, A. de, *Universae Theologiae moralis, receptiores abusque lite sententiae nec non Problemati disquisitiones*, Lugduni, sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud et Claudii Rigaud, 1652-1653, 10 vols.
- Esposito, C., “Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà”, *AF*, 47 (2014), pp. 119-148.
- Esposito, C., “La ‘seconda scolastica’ come filosofia barocca. Linee fondamentali di un’ipotesi storiografica”, en *QSE*, pp. 485-508.
- Expectatione, J. ab, *Systema theologicum ad mentem S. Anselmi*, Conimbricae, ex Architypographia Academico-Regia, 1765.
- Expositiones quaestionum doctoris subtilis Ioannis Duns Scoti, in uniuersalia Porphyrii*, Venetiis, apud Franciscum Franciscum, 1583.
- Faber, H., *Dialogi physici*, Lugduni, apud Antonium Molin, 1669.
- Fabro, C., “L’obscurcissement de l’esse dans l’école thomiste”, *RT*, 2 (1958), pp. 443-472.
- Fabro, C., “Neotomismo e Neosuarismo. Una battaglia di principi”, en C. Fabro, *Esegesi tomistica*, Roma, Ed. Pontificia Università Lateranense, 1969, pp. 137-228.
- Fabro, C., *L’avventura della teologia progressista*, Milano, Rusconi Editore, 1974.
- Fabrus, P., *Philosophia naturalis Io. Duns Scoti, ex quatuor libris sententiarum, ex quodlibetis collecta; in theoremata distributa, et contra aduersarios omnes tam veteres, quam recentiores, impugnationibus, et defensionibus illustrata, ac dilucidata*, Venetiis, apud Iohannem Baptistam Bertonum, 1602.
- Fabrus, P., *Disputationes theologicae librum primum Sententiarum complectentes*, Venetiis, ex Officina Bartholomei Ginami, 1618.
- Fabrus, P., *Expositiones, et disputationes in XII lib. Arist. metaphysicorum; quibus doctrina Io. Duns. Scoti magna cum facilitate illustratur, et contra aduersarios omnes tam veteres, quam recentiores defenditur*, Venetiis, typis Marci Ginammi, 1637.
- Falà, J. F., “A ‘ontologia’ de um mestre carmelita conimbricense do século XVIII”, *RFC*, 49 (2016), pp. 173-252.
- Fantappiè, C., *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia, Marcianum Press, 2015.
- Fantappiè, C., “Modernizzare la tradizione. La rifondazione dell’ordine etico-giuridico nella scolastica barocca”, en A. Cascetta – D. Zardin (ed.), *Giustizia e ingiustizia a Milano fra Cinque e Settecento*, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni Editore, 2016, pp. 13-53.
- Faraco, C., *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, Milano, Franco Angeli, 2013.
- Faraco, C., *Suapte natura. L’intrinseca forma razionale della natura: Gabriel Vazquez*, Milano, Franco Angeli, 2017.

- Faraco, C., “La noción de ley de Gabriel Vázquez de Belmonte”, *BP*, 26 (2021), pp. 239-254.
- Farges, A. – Berbadette, D., *Philosophia scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis exposita et recentioribus scientiarum inventis aptata necnon instructa contra Kantismum et modernismum*, Parisiis, apud Baston, Berche et Pagis, 1924, 2 vols.
- Farinonius, G., *Conciliatio prima controuersiarum theologicarum inter D. Thomam Aquinum, et Aegidium Columna Romanum S.R.E. cardinalem*, Patavii, typis Laurentii Pasquati, 1614.
- Feijóo, B. J., *Theatro critico universal; o discursos varios en todo genero de materias para desengaño de errores comunes*, Tomo II, Madrid, en la villa de la Viuda de Francisco del Hierro, 1733.
- Felipo Orts, A., *La Universidad de Valencia durante el siglo XVI (1499-1611)*, Valencia, Universidad de Valencia, 1993.
- Felix, F., *Tentativae Complutensis tomus posterior. In duas divisas partes. In quo subtilis doctoris Joannis Duns Scoti mens accuratissime elucidatur, comprobatur, defenditur*, Compluti, ex officina Mariae Fernandez, 1645.
- Feller, F. X. de [=Flexier de Reval], *Cathéchisme philosophique, ou recueil d'observations propres à défendre la religion chrétienne contre ses ennemis*, Liège, chez J. F. Bassompierre, 1773.
- Fellina, S., *Platone allo Studium Fiorentino-Pisano (1576-1635). L'insegnamento di Francesco de' Vieri, Jacopo Mazzoni, Carlo Tomasi, Cosimo Boscagli, Girolamo Bardi*, Verona, Scripta Edizioni, 2019.
- Ferchius, M., *Vita Ioannis Dunsii Scoti Franciscani Doctoris Subtilis. Et Apologiae pro eodem*, Bononiae, 1622. Et iterum Neapoli ex typographia Io. Dominici Roncalioli, 1629.
- Fernández Luzón, A., *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2005.
- Ferrari, J. A., *Philosophia peripatetica adversus veteres, et recentiores praesertim philosophos firmioribus propugnata rationibus Joannis Dunsii Scoti subtilium principis opera et studio*, Venetiis, apud Modestum Fentium, 1746-1747, 3 vols.
- Ferraro, D., “L'uso delle auctoritates nella Seconda Scolastica”, en G. Canziani – Y. C. Zarka (ed.), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 83-101.
- Ferrater Mora, J., “Suárez and modern philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, 14 (1953), pp. 528-547.
- Ferre, V., *Tractatus theologici in Primam partem D. Thomae a quaestione prima, usque ad quartam decimam inclusiue*, Salmanticae, ex Officina Melchioris Estevez, 1675.

- Flores, S. de, *María madre de Jesús. Síntesis histórico-salvífica*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002.
- Florez, H., *Theologia Scholastica iuxta principia scholae Augustiniano-Thomisticae*, Matriti, ex typographia Augustiniana Venerabilis patris Fr. Alfonsi ab Orozco, 1738, 5 vols.
- Fois, M., *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma, Università Gregoriana, 1969.
- Fonseca, F. Taveira da, “A Teologia na Universidade de Coimbra”, en VVAA., *História da Universidade em Portugal*, Coimbra-Lisboa, Universidade de Coimbra-Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, pp. 781-816.
- Fonseca, P., *Commentaria in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, I-II, Romae, apud Franciscum Zanettum et Bartholomeum Tosium socios, 1577; 1589; III, Coloniae, impensis Lazari Zetzneri Bibliopolae, 1604; IV, Lugduni, sumptibus Horatii Cardon, 1612.
- Fonzo, L. di, “Lo studio del Dottore Serafico nel ‘Collegio di San Bonaventura’ in Roma (1587-1873)”, *Miscellanea Francescana*, 40 (1940), pp. 153-186.
- Forestus, T., *De almae, ac sanctissimae Trinitatis mysterio in Seraph. D. Bonaventuram cardinalem Ordinis Minorum*, Romae, ex typographia Iacobi Mascardi, 1633.
- Forlivesi, M., “Le edizioni del ‘Cursus theologicus’ di João Poinot (1589-1644)”, *DT*, 93/3 (1994), pp. 9-56.
- Forlivesi, M., “Materiali per una descrizione della disputa e dell’esame di laurea in età moderna”, en A. Ghisalberti (ed.), *Dalla prima alla seconda Scolastica*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000, pp. 252-279.
- Forlivesi, M., *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*, Padova, Centro Studi Antoniani, 2002.
- Forlivesi, M., “A Man, an Age, a Book”, en “*Rem in seipsa cernere*”. *Saggi sul pensiero di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, Padova, Il Poligrafo, 2006.
- Forlivesi, M., “L’età delle “scuole”: la filosofia universitaria tra Quattrocento e Seicento”, en U. Eco (ed.), *Il Medioevo*, Milano, Federico Motta Editore, 2009, pp. 55-68.
- Forlivesi, M., *La filosofia universitaria tra il XV e il XVII secolo*, Padova, CLEUP, 2013.
- Forlivesi, M., “Il problema storiografico della nozione di ‘filosofia scolastica’ e la genesi della nozione di ‘seconda scolastica’”, *Trans/Form/Ação*, 37 (2014), pp. 169-208.
- Forlivesi, M., “The Historical Development of the Notion of ‘Scholastic Philosophy’: An Underestimated Historiographical Problem”, en *QSE*, pp. 83-132.
- Forment, E., *Ser y persona*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 1983.

- Forment, E., *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Madrid, Encuentro, 1998.
- Foxius Morzillius, S., *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione libri V*, Lovanii, apud Petrum Colonaenum, 1554.
- Fransen, G., “Derecho canónico y teología”, *Revista Española de Derecho Canónico*, 58 (1965), pp. 37-46.
- Frantz, I., *Annus primus Philosophiae Pragensis ad Gustum Hodierni Seculi Methodo Recentiorum Pertractatus*, Praga, typis Academicis, 1752.
- Frasen, C., *Philosophia academica, quam ex selectissimis Aristotelis et Doctoris Subtilis Scoti rationibus ac sententiis*, Parisiis, apud Edmundum Couterot, 1668, 4 vols.
- Frasen, C., *Scotus academicus, seu universa doctoris subtilis Theologica dogmata*, Parisiis, apud Edmundum Couterot, 1672, 4 vols.
- Frey, J., *Quasi philosophicum bipartitum*, Constantiae, typis Leonardi Parcus, 1720.
- Friedlieb, P. H., *Florilegium Theologicum Exhibens omnes Locos, Per Thesin, Confirmationem, Exceptiones, Quaestiones et Praxin: in I. Stoicheiologia et Theologia II. Angelologia et Anthropologia III. Christologia et Ecclesiologia IV. Mysteriologia et V. Eschatologia*, Stralsundii, typis et impensis Michaelis Mederi, 1645.
- Fuertes Herreros, J. L., *La lógica como fundamentación del arte general del saber en Sebastián Izquierdo*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca-Instituto de Estudios Albacetenses, 1982.
- Gabriel, F., “Réalisme politique et rationalité: Juan de Mariana entre royauté et republica”, en A. Molinié – A. Merle – A. Guillaume-Alonso (eds.), *Les jésuites en Espagne et en Amérique, Jeux et enjeux du pouvoir (XVIe-XVIIe siècles)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, pp. 141-159.
- Gabriellius, F., *Theologicae disputationes de fide, spe, et charitate ad mentem diui Bonaventurae, et Scoti*, Romae, Typis Ignatii Lazari, 1656.
- Gaetano, M. T., “Renaissance Thomism at the University of Padua, 1465-1583”, Tesis doctoral, Philadelphia, University of Pennsylvania, 2013.
- Gaetano, M. T., “The Catholic Reception of Aquinas in the De auxiliis Controversy”, en *OHRA*, pp. 255-279.
- Gago Fernández, L., *Trayectoria Histórica de la Escuela Agustiniiana*, Bogotá, Pontificia Universidad Católica Javeriana, 1963.
- Galeota, G., *Bellarmino contro Baio a Lovanio. Studio e testo di un inedito bellarminiano*, Roma, Herder, 1966.
- Gallego Salvadores, J., “La aparición de las primeras metafísicas sistemáticas en la España del XVI: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)”, *Escritos del Vedat*, 3 (1973), pp. 91-162.

- Gallego Salvadores, J., “La metafísica de Diego de Zúñiga y la reforma tridentina de los estudios eclesiásticos”, *Estudio Agustiniiano*, 9 (1974), pp. 3-60.
- Gallego Salvadores, J., “La metafísica en España durante el siglo XVI”, *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, VII, Salamanca, UPSA, 1979, pp. 149-234.
- Gama Caeiro, F. da, “O Pensamento Filosófico do século XVI ao século XVIII em Portugal e no Brasil”, *RPF*, 38/4 (1982), pp. 51-90.
- Gamacheus, P., *Summa Theologica*, Parisiis, apud Martinum Lasnier, 1627, 2 vols.
- Garber, D. – Roux, S. (eds.), *The Mechanization of Natural Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2012.
- García Cuadrado, J. Á., *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1999.
- García Cuadrado, J. Á., “La tarea del teólogo según Domingo Báñez: entre la metafísica y la mística”, *Cauriensia*, 16 (2021), pp. 55-69.
- García de Vera, J., *Cursus philosophicus juxta praescriptam prouinciae Aragoniae Societatis Jesu dictandi methodum, et ad mentem Eximii Doct. Francisci Suarez compendio digestus*, apud Joachim Estevan, 1759, 3 vols.
- García Oro, J., *La Universidad de Alcalá en la etapa fundacional (1458-1578)*, Santiago de Compostela, Independencia Editorial, 1992.
- García Suárez, A., “¿El Catecismo de Bartolomé de Carranza, fuente principal del Catecismo Romano de San Pío V?”, *ST*, 2 (1970), pp. 341-423.
- García Villoslada, R., “Un teólogo olvidado: Juan Mair”, *EE*, 15 (1936), pp. 83-118.
- García Villoslada, R., *Storia del Collegio Romano dal suo inizio alla soppressione della Compagnia di Gesù*, Roma, Università Gregoriana, 1954.
- García, E., *Cursus philosophicus, juxta mentem Joannis Baconii*, Romae, novis Typis Georgii Plachi, 1701-1704, 2 vols.
- García, E., *Quaestiones Theologicae Morales juxta Sacros Canones, Summorum Pontificum, ac Conciliorum, Tridentine potissimè Decreta Scholastica methodo ordinata in quartum Sententiarum librum Joannis Baconii*, Romae, typis Georgii Plachi, 1710, 2 vols.
- Garin, E., *Storia della filosofia italiana*, Vol. 3, Torino, G. Einaudi, 1966.
- Garin, E., *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981.
- Garin, E., *Vita e opere di Cartesio*, Roma-Bari, Laterza, 1984.
- Garin, E., *La educación en Europa, 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987.
- Garrigou Lagrange, R., “La nouvelle théologie, où va-t-elle?”, *Angelicum*, 23 (1946), pp. 126-147.
- Garrigou Lagrange, R., *La synthèse thomiste*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946.
- Garzi, J., *Compendium totius theologiae moralis [...] Bartholomaei Mastrii*, Brunae, in Moravia, apud Georgium Lehmannum, 1706.

- Gaud, L., *Dissertatio theologica, historica, dogmatica, scholastica et moralis de intentione in sacramentorum ministro necessaria*, Avenione, apud Paulum Offray, 1729.
- Gauggi, P. A. (ed.), *Enchiridion Theologicum Scholastico-Dogmaticum iuxta mentem Ioannis de Baccone*, Romae, ex typographia Hermatheniana, 1764-1767, 8 vols.
- Gavardus, F. N., *Theologia Exantiquata iuxta Orthodoxam Beatissimi Ecclesiae Magistri Augustini Doctrinam a Doctore Fundatissimo B. Aegidio Columna*, Neapoli, in Officina Typographica Antonii Gramignani – Romae, in Officina Typographica Io. Francisci Buagni, 1683-1696, 6 vols.
- Gavardus, F. N., *Philosophia vindicata ab erroribus philosophorum gentilium iuxta doctrinam beatissimi P. Augustini Ecclesiae doctoris, et beati Aegidii Columnae*, Romae, ex tipografia Ioannis Francisci de Buagnis, 1701.
- Gay, J. P., *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705)*, Farnham, Ashgate, 2012.
- Gazzaniga, P. M., *Praelectiones theologicae*, Vindobonae, typis Joannis Thomae Nob., 1771-1775, 5 vols.
- Gener, J. B., *Scholastica vindicata, seu Dissertatio historico-chronologico-critico-apologetica pro theologia scholastica vel speculatrice adversus obtrectatores*, Genuae, apud Bernardum Tarigum, 1766.
- Gener, J. B., *Theologia dogmatico-scholastica*, Romae, in Typographeo S. Michelis ad Ripam, 1767-1777, 6 vols.
- Gennari, T., *Dies intelligibilis Scoticus in XII horas theologicas diivisus*, Venetiis, apud Ioannem Baptistam Cataneum, 1674.
- Gerbert, M., *De recto et perverso usu theologiae scholasticae*, s.l., Litteris San-Blasianis, 1758.
- Gerhardus, J., *Loci Theologici cum pro Adstruenda Veritate, tum pro Destruenda quorumvis contradicentium falsitate, per Theses nervose, solide et copiose explicati*, Jenae, Typis et Sumtibus Tobiae Steinmanni, 1610-1622, 9 vols.
- Giacon, C., *La seconda scolastica*, [1944-1950], Torino, Nino Aragno Editore, 2001, 3 vols.
- Giblin, C., “Hugh MacCaghwell, O.F.M., and Scotism at St. Anthony’s College, Louvain”, en *DIDS*, pp. 375-397.
- Gilson, É., *Le thomisme, introduction au système de saint Thomas*, Vrin, Paris, 1919.
- Gilson, É., *La philosophie au Moyen-Âge*, Paris, Payot, 1922, 2 vols.
- Gilson, É., *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1924.
- Gilson, É., *D’Aristote à Darwin et retour*, Vrin, Paris, 1971.
- Gilson, É., *Index scolastico-cartésien*, Paris, Vrin, 1979.

- Gioberti, V., *Della protologia*, Vol. 1, Torino-Paris, Preso gli Editori Eredi Botta, 1857.
- Giralt, S., “El galenismo y la construcción de la medicina escolástica, del siglo XIII al XIV”, en *La medicina nel basso medioevo. Tradizioni e conflitti. Atti del LV Convegno storico internazionale Todi, 14-16 ottobre 2018*, Spoleto, Centro italiano di studi sul alto medioevo, 2019, pp. 169-187.
- Glorieux, P., *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1971.
- Godoy, P. de, *Disputationes theologicae in tertiam partem divi Thomae*, Burgii Oxomensis, in *Aedibus Episcopalis*, 1666-1672, 7 vols.
- Gómez Camacho, F., “Introducción”, en L. de Molina, *La teoría del justo precio*, Madrid, Editora Nacional, 1981, pp. 11-105.
- Gonet, I. B., *Clypeus theologiae thomisticae contra novos eius impugnatores defensae*, Burdigalae, apud G. de la Court typog. regium, 1659.
- Gonet, I. B., *Clypeus theologiae thomisticae*, Coloniae Agrippinae, sumptibus Joannis Wilhelmi Friessem junioris, 1671.
- Gonzalez, T., *Fundamentum Theologiae moralis*, Venetiis, sumptibus Gasparis de Stortis, 1694.
- Gonzalez, Z., *Philosophia elementaria ad usum academicae ac praesertim ecclesiasticae juventutis*, Matriti, apud Polycarpum Lopez, 1868, 3 vols.
- Gonzalez de Apodaca, I., *Theologia scholastica ex puris fontibus M. P. N. Augustini et Angelici praeceptoris deprompta*, Salmanticae, ex Officina Eugenii Garcia de Honorato et S. Miguel, 1764-1768, 4 vols.
- González Rodríguez, J., “La cátedra de Escoto en México. Siglo XVIII”, *Estudios de historia social y económica de América*, 9 (1992), pp. 261-289.
- Gordon, A., *Philosophia utilis et jucunda*, Pedeponti prope Ratisbonam, impensis Johannis Gastl, 1745, 3 vols.
- Gordon, A., *Varia philosophiae mutationem spectantia*, Efordiae, sumptibus I. H. Nonni, 1749.
- Goris, H., “Thomism in Fifteenth-Century Germany”, en P. van Geest – H. Goris – C. Leget (eds.), *Aquinas as Authority*, Leuven, Peeters, 2002, pp. 1-24.
- Gosius, M. A., *Summae philosophicae ad mentem Henrici Gandauensis*, Vol. 1, Romae, ex Typographia Haeredum Francisci Corbelletti, 1641.
- Gotti, V. L., *Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Thomae Aquinatis ad usum discipulorum ejusdem angelici praeceptoris*, Bononiae, ex typographia Bononiensi Sancti Thomae Aquinatis, 1727-1735, 16 vols.
- Goudin, A., *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata*, Lugduni, apud Antonium Jullieron, 1670, 4 vols.
- Grabmann, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1909-1911, 2 vols.

- Grabmann, M., *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1933.
- Grabmann, M., *Historia de la teología católica. Desde fines de la era patristica hasta nuestros días*, Madrid, Espasa Calpe, 1940.
- Gracia, J. E., *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1998.
- Granada, M. Á., “Agostino Steuco y la ‘perennis philosophia’”, *Δαίμων*, 8 (1994), pp. 23-38.
- Grandus, B. M., *Cursus theologicus in quo principales theologici tractatus discutuntur iuxta mentem Thomae Aquinatis in tres tomos distributus*, Ferrariae, ex Typographia Hieronymi Filoni, 1692, 3 vols.
- Grane, L., *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam*, Copenhagen, Gyldendal, 1962.
- Grange, J. B. de la, *Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes, Descartes, Rohault, Regius, Gassendi, le P. Maignan, etc.*, Paris, chez Georges Josse, 1675.
- Grant, E., *A History of Natural Philosophy: From the Ancient World to the Nineteenth Century*, Cambridge, CUP, 2007.
- Gravina, D., *Totius Summae theologiae S. Thomae Aquinatis compendium rhythmicum*, Neapoli, ex typographia Lazari Scorigii, 1625.
- Gregory, T., “Pensiero medievale e modernità”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 75 (1996), pp. 149-173.
- Grendler, P. F., *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 2002.
- Grendler, P. F., *The Jesuits and Italian Universities, 1548-1773*, Washington, CUA Press, 2017.
- Gres-Gayer, J. M., *Le jansénisme en Sorbonne 1643-1656*, Paris, Klincksieck, 1996.
- Gres-Gayer, J. M., “Tradition et modernité. La réforme des études en Sorbonne (1673-1715)”, *RHEF*, 88 (2002), pp. 341-389.
- Grice-Hutchinson, M., *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- Grossi, P. (ed.), *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, Milano, Giuffrè, 1973.
- Grossi, V., *Baio e Bellarmino interpreti di S. Agostino nelle questioni del soprannaturale*, Roma, Studium Theologicum Augustinianum, 1968.
- Grotius, H., *De iure belli ac pacis libri tres*, Amsterdami, apud Guilielmum Blaeuw, 1630.
- Guelluy, R., “L’évolution des méthodes théologiques à Louvain. D’Érasme à Jansénius”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, 37 (1941), pp. 31-144.

- Guerinois, J. C., *Clypeus philosophiae thomisticae contra veteres et novos ejus impugnatores*, Burdigalae, apud Viduam G. de la Court, 1703, 6 vols.
- Guevara et Basoazabal, A. de, *Institutionum elementarium philosophiae*, Tomus I, Venetiis, apud Thomam Bettinelli, 1800.
- Gufl, V., *Confutatio theologica philosophiae neotericae in duas partes distributa*, Ratisbonae, Litteris Zunkelianis, 1760.
- Gufl, V., *Philosophia scholastica universa principiis S. Thomae D. A. apprime conformata et contra neotericos praecipue defensa*, Ratisbonae, typis et sumptibus Christiani Theophili Seiffarti, 1750-1753, 4 vols.
- Guidi, S. – Carvalho, M. S. de (eds.), *Pedro da Fonseca: Humanism and Metaphysics*, Turnhout, Brepols, 2022.
- Guitart, R., *Compilatio praecipuarum disputationum, et quaestionum: cum suis probabilioribus opinionibus theologiae moralis a R.P.M. Bartholomaei Mastrii...*, Gerundae, apud Hieronymum Palol – Barcinone, Apud Antonium Ferrer et Balthasarem Ferrer, 1680-1687, 4 vols.
- Gurr, J. E., “Scholasticism: Modern and Middle Scholasticism”, en *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 12, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 1158-1165.
- Gusman, J. F., *Dissertationes Philosophicae, quibus Philosophia Rationalis, et Naturalis, nuper usibus Academicis accommodata ex Magni Patris, et Ecclesiae Doctoris D. Aurelii Augustini [...]*, Graecii, typis Haeredum Widmannstadii, 1755-1761, 5 vols.
- Gusman, J. F., *Magni Doctoris Gratiae S. Aurelii Augustini Episcopi Hipponensis De Divina Gratia, Praedestinatione, ac reprobatione Systema*, Graecii, sumptibus Josephi Mauriti Lechner, 1770.
- Gutiérrez, D., “Del origen y carácter de la Escuela teológica Hispano-Agustiniana de los siglos XVI y XVII”, *CD*, 153 (1941), pp. 227-255.
- Guzmán Brito, A., *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*, Madrid, Iustel, 2009.
- Hamel, I. B. du, *De consensu veteris et novae philosophiae*, Parisiis, apud Carolum Savreux, 1663.
- [Hamel, I. B. du], *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata in regia Burgundia*, Parisiis, apud Stephanum Michallet, 1676, 4 vols.
- Hamel, I. B. du, *Theologia speculatrix et practica. Juxta SS. Patrum dogmata pertractata et ad usum scholae accomodata*, Parisiis, apud Stephanum Michallet, 1690-1691, 7 vols.
- Hankins, J., *Plato in the Italian Renaissance*, Vol. I, Brill, Leiden, 1990.
- Hankins, J., “The Myth of the Platonic Academy of Florence”, *Renaissance Quarterly*, 44 (1991), pp. 429-475.
- Hauser, B., *Elementa philosophiae, ad rationis et experientiae ductum cons-*

- cripta, atque usibus scholasticis accommodata*, Augustae Vind. et Oeniponti, sumptibus Josephi Wolff, 1755-1764, 7 vols.
- Hauzeur, M., *Anatomia totius Augustissimae doctrinae B. Augustini episcopi*, Parisiis, apud Michaellem Soly, 1646, 2 vols.
- Hauzeur, M., *Collatio totius theologiae inter maiores nostros*, in conventu Leodiensi et Namurcensi, typis eiusdem Provinciae, 1652, 2 vols.
- Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, [1935], Madrid, Ediciones Pegaso, 1975.
- Hegyí, J., *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin: Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan*, Pullach bei München, Verlag Berchmanskolleg, 1959.
- Heider, D., *Universals in Second Scholasticism: A comparative study with focus on the theories of Francisco Suárez S.J. (1548-1617), João Poinso O.P. (1589-1644) and Bartolomeo Mastri da Meldola O.F.M. Conv. (1602-1673) / Bonaventura Belluto O.F.M. Conv. (1600-1676)*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2014.
- Heider, D., *Aristotelian Subjectivism: Francisco Suárez's Philosophy of Perception*, Dordrecht, Springer, 2021.
- Heider, D., "Suárez vs. Mastri and Belluto on Species in the Internal Sense", en D. Heider – C. A. Andersen (eds.), *Cognitive Issues in the Long Scotist Tradition*, Basel-Berlin, Schwabe Verlag, 2023, pp. 33-64.
- Heilbron, J. L., *Elements of Early Modern Physics*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1982.
- Hellín, J., "Lineas fundamentales del sistema metafísico de Suárez", *Pensamiento*, 14 (1948), pp. 123-168.
- Hellín, J., "Sobre la congruencia de la gracia eficaz en Vázquez y Suárez", *ATG*, 44 (1981), pp. 63-94
- Hellín, J., "Suarezianismus", *ATG*, 63 (2000), pp. 191-197.
- Hellyer, M., *Catholic Physics: Jesuit Natural Philosophy in Early Modern Germany*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005.
- Heno, G., *Scientia media historice propugnata*, Lugduni, Sumpt. Philippi Borde, Laurentii Arnaud et Claudii Rigaud, 1655.
- Hennus, F., *Tractatus moralis in Decalogi praecepta opus principii Thomisticis et Scotisticis accomodatum...*, Duaci, ex Typographia Michaelis Mairesse, 1706.
- Hennus, F., *Theologia Dogmatica ac Scholastica De Deo Uno et Trino, Opus Principiis Thomisticis et Scotisticis, quantum licuit, accomodatum...*, Duaci, ex Typographia Michaelis Mairesse, 1711, 8 vols.
- Henriquez, H., *Theologiae moralis summa tribus tomis comprehensa*, Salmanticae, ex officina Ioannis Ferdinandez, 1591-1593, 2 vols.

- Heras, A., *Theologia scotica dogmatica in quartum sententiarum magistri ad mentem subtilis doctoris explanata*, Pompelone, ex Typographia Benedicti Cosculluela, 1782, 2 vols.
- Heras, J., “Los franciscanos en la Universidad de San Marcos”, *Archivo Iberoamericano*, 60 (2000), pp. 243-258.
- Herce, M. de, *Tractatus theologici juxta miram par. Anselmi et D. Thom. doctrinam*, Matriti, apud Joachim Ibarra typographum, 1759? – ex Officina Emmanuelis Martin, 1760, 3 vols..
- Herinx, G., *Summa theologica scholastica et moralis in quatuor partes distributa*, Antuerpiae, apud Petrum Bellerum, 1660, 4 vols.
- Hermann, A., *Sol triplex in eodem universo id est, universae philosophiae cursus integer, trium solemnissimorum doctorum, (quorum Doctrina in utraque Ecclesia triumphante, et Militante, ut splendor solis, relucet, fulgetque); Autoritate fulcitus, roboratus textu, et menti genuina conformatus: nempe Augusti et magni Augustini; melliflui et lactei Bernardi; atque subtilissimi doctoris Joannis Duns Scoti. Tribus Sacris, ac in Vinea Domini Sabaoth Emeritissimis Religionibus, Augustinianae, Cisterciensi et Franciscanae, dedicatus, consecratus et oblatus*, Sultzbacii, sumptibus Michaelis et Joannis Friderici Endteri, 1676.
- Hermann, A., *Ethica sacra, scholastica, speculativo-practica [...] ad mentem Joannis Duns Scoti*, Herbipoli, typis Jobi Hertzii, 1698, 2 vols.
- Hernández, R., “El famoso parecer de Domingo Báñez sobre la enseñanza de la metafísica en Salamanca”, *EF*, 25 (1976), pp. 3-16.
- Hernández, R., “Tomás de Lemos y su interpretación agustiniana de la eficacia de los divinos auxilios”, *Augustinus*, 26 (1981), pp. 97-138.
- Hervada, J., “Lo nuevo y lo viejo en la hipótesis ‘etiamsi daremus’ de Grocio”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 7 (1982), pp. 351-368.
- Heuschen, B., *Philosophiae Aegidianae*, Coloniae Agrippinae, sumptibus Jacobi Meyner, 1748.
- Heynck, V., “A controversy at the Council of Trent concerning the doctrine of Duns Scotus”, *FS*, 9/3 (1949), pp. 181-258.
- Heynck, V., “Der Einfluss des Skotismus auf dem Konzil von Trent (Bonaventura Pio da Costacciaro, O.F.M. Conv., der Führer der skotistischen Gruppe in der ersten Tagungsperiode, 1545-1547)”, en *DIDS*, pp. 259-290.
- Hidalgo Pego, M., “Fundación de la cátedra de Suárez en la facultad de teología de la Real Universidad de México, 1723-1725”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, 2 (2019), pp. 36-60.
- Hidalgus, J., *Cursus Philosophicus, ad mentem B. Aegidii Columnae Romani*, Cordubae, per Petrum Arias-per Ferdinandum de Ros (Vol. IV), 1736-1739, 4 vols.

- Hill, B. – Lagerlund, H. (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford, OUP, 2012.
- Hirnhaim, H., *De typho generis humani, sive Scientiarum humanarum, inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, praesumptione, incommodis, et periculis*, Pragae, typis Georgii Czernoch, 1676.
- Hobbes, T., *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, London, printed for Andrew Crooke, 1651.
- Hödl, L., “Summa”, *LThK*, Vol. 9 (1986), pp. 1164-1166.
- Hoenen, M.J.F.M., “Thomismus, Skotismus und Albertismus. Das Entstehen und die Bedeutung von philosophischen Schulen im späten Mittelalter”, *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 2 (1997), pp. 81-103.
- Hoenen, M.J.F.M., “Scotus and the Scotist School. The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period”, en E. P. Bos (ed.), *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy (1265/66-1308)*, Amsterdam, Rodopi, 1998, pp. 197-210.
- Hoenen, M.J.F.M., “Albertism”, en H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Dordrecht, Springer, 2018, pp. 44-51.
- Honnfelder, L., “Scotus und der Scotismus. Ein Beitrag zur Bedeutung der Schulbildung in der mittelalterlichen Philosophie”, en M.J.F.M. Hoenen – J.H.J. Schneider – G. Wieland (eds.), *Philosophy and Learning Universities in the Middle Ages*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995, pp. 249-262.
- Höpfl, H., *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge, CUP, 2004.
- Hotson, H., *Commonplace Learning: Ramism and its German Ramifications, 1543-1630*, Oxford, OUP, 2007.
- Huarte, I., *Examen de ingenios para las ciencias*, Valencia, en casa de Pedro de Huete, 1580.
- Huerga, Á., “Teología espiritual y teología escolástica”, *RET*, 26 (1966), pp. 3-34.
- Huerga, Á., “Un problema de la segunda escolástica: la oración mística”, *Angelicum*, 44/1 (1967), pp. 10-59.
- Huerga, Á., “Precursores de la ‘Aeterni Patris’: el Cardenal Juan Tomás De Boxadors (1703-1780)”, *Angelicum*, 58/1 (1981), pp. 3-20.
- Huerga, Á., “Del alumbradismo al molinismo”, *Angelicum*, 67/4 (1990), pp. 483-508.
- Huetus, P. D., *Censura philosophiae cartesianae*, Lutetiae Parisiorum, apud Danielem Horthemels, 1689.
- Hugon, H., “De la division de la Théologie en spéculative, positive, historique”, *RT*, 18 (1910), pp. 652-656.

- Hurtadus de Mendoza, P., *Disputationes a summulis ad metaphysicam*, Vallisoleti, apud Ioannem Godinez de Millis, 1615.
- Hurtadus de Mendoza, P., *Disputationum Philosophicarum. Tomus tertius*, Tolosae, apud Dominicum Bosc, 1618.
- Huygens, G., *Breves observationes de doctrina sacra et locis theologicis, item de Deo Opt. Max. et attributis divinis*, Leodii, typis Henrici Hoyoux, 1694.
- Iavellus, C., *Civilis philosophie ad mentem Platonis dispositio*, Venetiis, s.e., 1536.
- Iavellus, C., *Super tres libros Arist. De anima quaestiones subtilissimae*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1555.
- Iavellus, C., *Totius rationalis, naturalis, divinae ac moralis philosophiae compendium*, Vol. I, Lyons, apud haeredes Iacobi Iunctae, 1568.
- [Ignatius], *Exercitia spiritualia*, [Roma, apud Antonium Bladum], 1548.
- Iribarren, A., *Cursus philosophici*, Caesar-Augustae, apud Emmanuelem Roman, 1695-1701, 4 vols.
- Israel, J. I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, OUP, 2001.
- Izquierdo Arroyo, J. M., “Lógica escolástica postsumulista (1550-1950) I”, *Boletín Millares Carlo*, 6 (1982), pp. 337-458.
- Izquierdo, S., *Pharus scientiarum*, Lugduni, Suntibus Claudii Bourgeat et Mich. Lietard, 1659, 2 vols.
- Jaccard, P. “La renaissance thomiste dans l’Église: du Cardinal Mercier à M. Jacques Maritain”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 15 (1927), pp. 134-161.
- Jacobus, B. a, *Santissimi Patriarchae Aurelii Augustini [...] Axiomata Metaphysica Scholiis*, Ferrariae, typis Julii Bulzoni Lili, 1668.
- Jacobus, B. a, *Santissimi Patriarchae Augustini [...] Axiomata theologica quibus explicantur ea, quae de sacra doctrina, et quibusdam diuini perfectionibus in scholis controuertuntur, dubiis ex illis ortis breuiter disputatis, et resolutis*, Ferrariae, apud Iulium Bulzonum Lili, 1673.
- Jacquart, D., “La scolastica medica”, en M. D. Grmek (dir.), *Storia del pensiero medico occidentale, I: Antichità e Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 261-322.
- Jacquier, F., *Institutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accommodatae*, Romae, apud fratres Paelearinos, 1759-1762, 4 vols.
- Jansen, B., “Deutsche Jesuiten-Philosophen des 18. Jahrhunderts in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung”, *ZkTh*, 57/3 (1933), pp. 384-410.
- Jansen, B., “Quellenbeiträge zur Philosophie im Benediktiner-orden des 16./17. Jahrhunderts”, *ZkTh*, 60/1 (1936), pp. 55-98.
- Jansen, B., “Zur Philosophie der Scotisten des 17. Jahrhunderts”, *Franziskanische Studien*, 23 (1936), pp. 28-58, 150-175.

- Jansen, B., “Die distinctio formalis bei den Serviten und Karmeliten des 17. Jahrhunderts”, *ZkTh*, 61/4 (1937), pp. 595-601.
- Jansen, B., “Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts”, *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 50 (1937), pp. 401-444.
- Jansen, B., “Zur Phänomenologie der Philosophie der Thomisten des 17. Und 18. Jahrhunderts”, *Scholastik*, 13 (1938), pp. 49-71.
- Jansen, B., “Die philosophia pollingiana des Eusebius Amort”, *ZkTh*, 62/4 (1938), pp. 569-574.
- Jansen, B., “Die scholastische Psychologie vom 16. bis 18 Jahrhundert”, *Scholastik*, 26 (1951), pp. 342-363.
- Jansen, L., *Theologia moralis universa ad mentem praecipuorum theologorum et canonistarum [...] et per casus practicos exposita*, Coloniae Agrippinae, apud Servatium Noethen bibliopolam, 1725.
- Jansen, N., “Restitution”, en *CSS*, pp. 448-471.
- Jansenius, C., *Augustinus*, Lovanii, typis et sumptibus Jacobi Zegeri, 1640.
- Jedin, H., “Origen y penetración de la Reforma Católica hasta 1563”, en H. Jedin (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo V, Barcelona, Herder, 1972, pp. 594-679.
- Jesu, L. à *Controversiarum scholastico-polemico-historico-criticarum*, Mediolani, ex Typographia Petri Francesci Malatestae, 1743-1754, 7 vols.
- Jésus, C. de, *La perfection et la mystique selon les principes de saint Thomas*, Bruges, Charles Beyaert, 1932.
- Jindráček, E., *Paolo Barbò da Soncino. La vita ed il pensiero di un tomista rinascimentale*, Roma, Angelicum University Press, 2017.
- Jindráček, E., “The Western Reception of Aquinas in the Fifteenth Century”, en *OHRA*, pp. 93-102.
- Kaluza, Z., “La crise des années 1474-1482: l’interdiction du nominalisme par Louis XI”, en M. Hoenen – J. Schneider – G. Wieland (eds.), *Philosophy and Learning: Universities in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1995, pp. 293-327.
- Kaluza, Z., “Late Medieval Philosophy, 1350-1500”, en J. Marenbon (ed.), *Medieval Philosophy. The Routledge History of Philosophy III*, London-New York, Routledge, 1998, pp. 426-451.
- Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1793.
- Karchne, S., *Dissertationes juridico-theologicae de jure et justitia ad proxim fere omnium statuum directae, plurimisque rarioribus quaestionibus instructae*, Augustae Vindelicorum, impensis Philippi Jacobi Veith, 1714.
- Kick, D., *Universa Theologia dogmatico-scholastica pro sacrae scientiae studiosis et amatoribus concinnata*, Augustae Vindelicorum et Oeniponti, sumptibus Josephi Wolff, 1765-1768, 5 vols.

- Kircherus, A., *Ars magna sciendi, in XII libros digesta*, Amstelodami, apud Joannem Janssonium a Waesberge, 1669, 2 vols.
- Klüpfel, E., *Institutiones theologiae dogmaticae in usum auditorum*, Vindobonae, apud Ioan. Paul Kraufs, 1789, 2 vols.
- Knebel, S. K., *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2000.
- Knebel, S. K., “Entre logique mentaliste et métaphysique conceptualiste: la *distinctio rationis ratiocinantis*”, *EtPh*, 61/2 (2002), pp. 145-168.
- Knebel, S. K., *Suarezismus: Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla (1624-1705). Abhandlung und Edition*, Amsterdam, John Benjamins Publishing, 2011.
- Koellin, C., *Expositio commentaria in Primam Secundae*, [Coloniae, Quentell, 1512].
- Köndig, R. – Hueber, B., *Harmonia Theologico-Philosophica, et Philosophico-Theologica, Doctrinae D. Thomae Doct. Angelici et Thomistarum Consona: ex Praecipuis Totius Philosophiae, et Theologiae Scholasticae Quaestionibus et Difficultatibus combinata et concinnata*, Formis Salemitanis, per Jacobum Müller Typographum, 1718.
- Koyré, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, México, Siglo XXI, 1979.
- Kranabiter, I., *Melchior Canus de locis theologicis abbreviatus*, Tridenti, ex nova typographia civica Christophori Molinari, 1756.
- Krenzer, S., *Cursus theologiae scholasticae per principia lulliana cum principiis aliarum scholarum comparata pro veritatis bravio susceptus et consumatus a discipulo Doctoris Illuminati et Martyris B. Raymundi Lulli et amatore veritatis*, Maguntiae, apud haered. Haeffner per Eliam Petrum Bayer, 1751, 2 vols.
- Krisper, C., *Theologia scholae scotisticae*, Augustae-Vindelicorum, sumptibus Mattiae Wolff, 1728-1729, 4 vols.
- Krisper, C., *Philosophia scholae scotisticae*, Augustae vindelicorum, sumptibus Matthiae Wolff, 1735.
- Kristeller, P. O., *Renaissance Thought, the Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, New York, Harper, 1961.
- Kristeller, P. O., *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montreal-Paris, Institut d'études médiévales-Vrin, 1967.
- Kristeller, P. O., “Il Rinascimento nella storia del pensiero filosofico”, en *VVAA, Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, Bari, Laterza, 1979, pp. 149-170.
- Kuhn, T. S., *The structure of scientific revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.
- Kutarňová, K., “Philip of the Blessed Trinity’s *Summa Theologiae Mysticae*: A Commentary on the Works of Teresa of Avila”, *Teresianum*, 74/1 (2023), pp. 119-143.

- Labat, P., *Theologia Scholastica Secundum Illibatam D. Thomae Doctrinam. Sive Cursus Theologicus*, Tolosae, apud Arnaldum Colomerium, 1658-1661, 7 vols.
- Lacca, E., “The *Institutiones minoris dialecticae* of Domingo Bañez. An interpretation of aristotelic logic”, *REFM*, 23 (2016), pp. 327-337.
- Lacca, E., “Alcune considerazioni sulla Guerra nel ‘De Bello’ di Francisco Suárez”, *CSF*, 47 (2020), pp. 81-96.
- Lafosse, F., *Augustinus theologus sive theologia secundum genium divi Augustini, et discipulorum ejus interpretationem*, Tolosae, excudebat Bernardus Bosc, 1676-1683, 4 vols.
- Lalemandet, J., *Decisiones Philosophicae*, Vol. 1, Monachii, Typis Haredum Cornelii Layserii, 1644.
- Landau, P., “Spanische Spätscholastik und kanonistische Lehrbuchliteratur”, en F. Grunert – K. Seelmann (eds.), *In Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, Tübingen, Niemeyer, 2001, pp. 403-425.
- Lang, A., “Theologische Erkenntnis und Methodenlehre”, *LThK*, Vol. 3 (1959), pp. 1003-1012.
- Langella, S., *Teologia e legge naturale: studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria*, Genova, G. Brigati, 2007.
- Langella, S., “L’apporto della filologia nello studio del pensiero della seconda Scolastica”, *RFNE*, 104/1 (2012), pp. 175-187.
- Langella, S., *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos*, Salamanca, San Esteban, 2013.
- Langella, S., “La Segunda Escolástica: una categoría historiográfica que reconsiderar”, en *QSE*, pp. 19-32.
- Lanza, L. – Toste, M., “The Sentences in Sixteenth-Century Iberian Scholasticism”, en P. W. Rosemann (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Vol. 3, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 416-503.
- Lanza, L. – Toste, M., “The Commentary tradition on the ‘Summa Theologiae’”, *SUM*, pp. 3-93.
- Lardito, I. B., *S. Anselmi archiepiscopi Cantuariensis [...] scholiis et commentariis illustratus*, Salamanticae, ex Officina Mariae Estevez, 1699-1703, 3 vols.
- Latomus, I., *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus*, Antuerpiae, per Michaelem Hillenium Hoochstratanum, 1519.
- Latomus, I., *Articulorum doctrinae fratris M. Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum ratio ex sacris litis et veteribus tractatoribus*, Antuerpiae, per Michaelem Hillenium, 1521.
- Lavenia, V., “The Catholic Theology of War Law and Religion in an Eighteenth Century Text”, en W. Decock et al. (ed.), *Law and Religion. The Legal Tea-*

- chings of the Protestant and Catholic Reformations*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, pp. 133-148.
- Lázaro Pulido, M., “Gracia y redención en el pensamiento escotista barroco: Fr. Francisco de Sto. Agostinho de Macedo”, *Comprendre*, 20/1 (2018), pp. 45-54.
- Lázaro Pulido, M., “Alfonso de Castro, inter theologos iuriconsultissimus: De justa haereticorum punitione, libri tres. Una introducción”, *Cauriensia*, 15 (2020), pp. 483-504.
- Lázaro Pulido, M., “¿Qué es la Segunda Escolástica? Modernidad y límites”, en *QSE*, pp. 133-158.
- Le Seur, T. – Jacquier, F., *Elemens de calcul integral*, Parme, Chez les Heretiers Monti, 1768, 2 vols.
- Leccisotti, T., “Il Collegio S. Anselmo dalla fondazione alla prima interruzione (1687-1810)”, *Benedictina*, 3 (1949), pp. 1-53.
- Lecrivain, P., “La ‘Somme théologique’ de Thomas d’Aquin aux XVIe-XVIIIe siècles”, *Recherches de Science Religieuse*, 91/3 (2003), pp. 397-427.
- Leff, G., *William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse*, Manchester, Manchester University Press, 1975.
- Legendre, P., “L’inscription du droit canon dans la théologie: Remarques sur la Seconde Scholastique”, en *Proceedings of the V International Congress of Medieval Canon Law*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1980, pp. 443-454.
- Lehner, U. L., “Trinitarian Thought in the Early Modern Era”, en G. Emery – M. Levering (eds.), *Oxford Handbook of Trinitarian Theology*, Oxford, OUP, 2011, pp. 240-253.
- Lehner, U. L., *Enlightened Monks: The German Benedictines 1740-1803*, Oxford, OUP, 2011.
- Lehner, U. L., “The Rhetoric of Innovation and Tradition in Early Modern Catholicism”, en *IEMC*, pp. 1-8.
- Lehner, U. L. – Printy, M. (eds.), *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Leiden, Brill, 2010.
- Leibnüzius, G. G., *Dissertatio de arte combinatoria*, Lipsiae, apud Joh. Simon. Fickium et Joh. Polycarp. Seuboldum, 1666.
- Leinkauf, T., *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350-1600)*, Vol. 1, Hamburg, Meiner, 2017.
- Leinsle, U. G., “Abt Hieronymus Hirnhaim: Zur Wissenschaftskritik des 17. Jahrhunderts”, *Analecta Praemonstratensia*, 55 (1979), pp. 171-195.
- Leinsle, U. G., *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg, Maro Verlag, 1985, 2 vols.

- Leinsle, U. G., *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1995.
- Leinsle, U. G., “La escolástica desde la Edad Moderna hasta la Ilustración”, en *FCPC*, pp. 51-68.
- Leinsle, U. G., “Scuole Locali – Dottrina universale”, en *QSE*, pp. 357-368.
- Lepage, S., *Thesis augustiniana seu S. P. Augustini Triumphus, de Cornelio Iansenio episcopo Iprensi, Pictavii*, apud Ioannem Fleuriau, 1657.
- Lértora Mendoza, C. A., “Los géneros de producción escolástica: algunas cuestiones histórico-críticas”, *REFM*, 19 (2012), pp. 11-22.
- Lessius, L., *De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus libri IV*, Lovanii, ex Officina Ioannis Masii, 1605.
- Lessius, L., *De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata*, Antuerpiae, ex Officina Plantiniana, 1610.
- Lessius, L., *De Summo Bono et Aeterna Beatitudine Homini*, Antuerpiae, ex Officina Plantiniana, 1616.
- Lewalter, E., *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburg, Ibero-Amerikanisches Institut, 1935.
- Lezama, I. B. de, *Consulta varia Theologica, Iuridica et Regularia pro Conscientiarum instructione, circa controversias in alma urbe, etiam apud Sacra Tribunalia agitatas*, Venetiis, apud Franciscum Baba, 1651.
- Lines, D. A., “Teaching Physics in Louvain and Bologna: Frans Titelmans and Ulisse Aldrovandi”, en E. Campi et alt. (eds.), *Scholarly Knowledge: Textbooks in Early Modern Europe*, Genève, Droz, 2008, pp. 183-203.
- Lines, D. A., “Humanistic and Scholastic Ethics”, en *CCRP*, pp. 304-318.
- Lingonensis, B., *Bonaventurae Bonaventura et Thomas seu Unica geminaque theologiae summa*, Lugduni, sumptibus Laurentii Anisson, 1655, 3 vols.
- Lipsius, J., *Manuductionis ad Stoicam philosophiam libri tres*, Parisiis, ex Officina Plantiniana, 1604.
- Liso, S. di, *Domingo de Soto. Dalla logica alla scienza*, Bari, Levante Editori, 2000.
- Llamas, E. [= E. del Sagrado Corazón], *Los salmantenses, su vida y su obra*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1955.
- Llamas Martínez, E., *Bartolomé de Torres. Teólogo y Obispo de Canarias*, Madrid, CSIC, 1979.
- Llamas Roig, V., “Metafísica corrompida del ‘quo est’. Examen comparativo del actus essendi a la luz de la composición ‘cum his’ en las exégesis de Cayetano y Capreolo”, *ASHF*, 38/2 (2021), pp. 255-265.
- Llamazares, T., *Cursus philosophicus, sive Philosophia scholastica, ad mentem Scoti*, Lugduni, sumptibus Ioan. Anton. Huguetan, et Guillielmi Barbier, 1670.
- Llamazares, T., *Quaestiones sive disputationes theologicae, scholasticae, dog-*

- maticae et morales ad mentem Scoti*, Lugduni, sumptib. Floridi Anisson bibliopolae Madritensis, 1679.
- Lluís Font, P., “Introducció”, en B. Pascal, *Provincianes*, Martorell, Adesiara, 2023, pp. 9-33.
- Lobato, A., “Juan de S. T. defensor del tomismo”, *Angelicum*, 66, 1/2 (1989), pp. 125-150.
- Locke, J., *An Essay Concerning Humane Understanding*, London, printed by Eliz. Holt, 1690.
- Lohner, T., *Institutio Practica sexta. Institutiones Quintuplicis Theologiae, Positivae videlicet, Asceticae, Polemicae, Speculativae, et Moralis complectens: Una cum Appendice Methodum compendiarum reformationis Ecclesiasticae a Concilio Tridentino factae continente; In usum et utilitatem Iuniorum praecipue Sacerdotum composita*, Dilingae, typis et sumptibus Johann. Caspari Bencard, 1679.
- Lohr, C. H., “Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors A-B”, *Studies in the Renaissance*, 21 (1974), pp. 228-289.
- Lohr, C., “Jesuit Aristotelianism and sixteenth-century metaphysics”, en H. G. Fletcher III – M. B. Schulte (ed.), *Paradosis: studies in memory of Edwin A. Quain*, New York, Fordham University Press, 1976, pp. 203-220.
- Lohr, C. H., “Metaphysics”, en *CHRP*, pp. 537-638.
- Longus a Coriolano, F., *Sancti Bonaventurae S. R. E. Cardinalis et doctoris Summa theologica ad instar Summae D. Thomae Aquinatis*, Romae, ex Typographia R. Camerae Apostolicae, 1622.
- Lopes, F. F., “O ensino das doutrinas de Escoto na Universidade de Coimbra”, *Itinerarium*, 12 (1966), 193-264.
- Lopez et Muñoz, A., *Theologia fundamentalis seu apparatus eruditionis ad theologiam positivo-scholasticam*, Matriti, ex Typographia Blasii Román, 1776-1777, 3 vols.
- Loptick, O. (Praes.), *Annus Philosophicus, Scholastico-Bellicus*, Salisburgi, typis Johannis Josephi Mayr, 1734, 2 vols.
- Lorca, P. de, *Commentariorum et disputationum in primam secundae Sancti Thomae*, Tomus alter, Compluti, ex officina Ioannis Gratiani, apud viduam, 1609.
- Lortz, J., *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, Vol. II, Madrid, Cristiandad, 2008.
- Lossada, L. de, *Cursus philosophici regalis collegii salmanticensis Societatis Iesu in tres partes divisi*, Salmanticae, ex typ. Francisci Garcia ab Honorato et San Miguel, 1724, 3 vols.
- Lubac, H. de, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Aubier, 1965.
- Lugo, I. de, *Disputationes scholasticae, et morales, de sacramentis in genere*,

- de venerabili eucharistiae sacramento et de sacrosancto missae sacrificio*, Lugduni, sumpt. Iacobi et Petri Prost, 1636.
- Lugo, I. de, *Disputationes de iustitia et iure*, Lugduni, sumptibus Petri Prost, 1642.
- Luijk, B.A.L. van, “Le controversie teologiche nei secoli XVII-XVIII e gli Agostiniani”, *Augustiniana*, 13 (1963), pp. 201-225.
- Lullus, R., [*Proverbiorum liber*], Venetiis, per Ioannem Tacuinum de Tridino, 1507.
- Luther, M., “Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum”, en *Werke* [WA], Vol. I, Weimar, Hermann Böhlau, 1883, pp. 229-238.
- Luther, M., “Disputatio contra scholasticam theologiam”, en *Werke* [WA], Vol. I, pp. 221-228.
- Lynch, R.M., “Eighteenth-Century Catholic Reception of Aquinas”, en *OHRA*, pp. 295-312.
- Macedo, F. à S. A., *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti cum differentiis inter utrumque*, Patavii, typis Petri Mariae Frambotti, 1671-1673, 2 vols.
- Machiavelli, N., *Il Precipio*, [Venetiis], Aldus, 1540.
- MacIntyre, A., “Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science”, *The Monist*, 60 (1977), pp. 453-472.
- Magaz, J. M., “Posiciones teológicas en torno al conciliarismo de Constanza”, *RET*, 58 (1998), pp. 141-180.
- Magnus, V., *Philosophiae Virgini Deiparae dicatae*, Varsaviae, in Officina Petri Elert, 1648.
- Magnus, V., *Principia et Specimen philosophiae*, Coloniae Agrippinae, apud Jodocum Kalcovium, 1652.
- Mahoney, E., “Saint Thomas and the School of Padua at the End of the Fifteenth Century”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association: Thomas and Bonaventure, A Septicentenary Commemoration*, 48 (1974), pp. 277-285.
- Maignan, E., *Cursus philosophicus concinnatus ex notissimis cuique principiis*, Tolosae, apud Raymundum Bosc, 1653, 4 vols.
- Majchrzak, C., *A Brief History of Bonaventurianism*, Pulaski, Franciscan Publishers, 1957.
- Malderus, I., *In primam partem D. Thomae commentaria, de sancta Trinitate, creatione in genere, et angelis*, Antuerpiae, ex officina Plantiniana Balthasari Moreti, 1634.
- Malebranche, N., *De la recherche de la verité, ou l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences*, Paris, chez André Pralard, 1678.
- Mamianus, A. V., *Concordia doctrinae probabilistarum cum doctrina probabilistarum, tractatus theologo-moralis*, Romae, typis Georgii Plachi, 1708.

- Mancia, A., “La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù, 1547-1599”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 54 (1985), pp. 3-43, 209-266.
- Mangold, J., *Philosophia rationalis et experimentalis hodiernis discentium studiis accomodata*, Ingolstadii et Monachii, sumptibus Joan. Franc. Xav. Cratz, 1755, 3 vols.
- Manser, G., *La esencia del tomismo*, Madrid, CSIC, 1947.
- Mansus, P., *Cursus philosophicus ad mentem B. Aegidii Romani*, Cordubae, ex typ. August., 1709-1724, 5 vols.
- Mantovani, M., *An Deus sit: (Summa Theologiae 1., q.2): los comentarios de la ‘primera Escuela’ de Salamanca*, Salamanca, Editorial San Esteban, Salamanca, 2007.
- Mantovani, M., *La discussione sull’esistenza di Dio nei teologi domenicani a Salamanca dal 1561 al 1669. Studio sui testi di Sotomayor, Mancio, Medina, Astorga, Báñez e Godoy*, Roma-Salamanca, Angelicum U.P.-Editorial San Esteban, 2011.
- Mantovani, M., “‘Metafísica jurídica’ y ‘metafísica teológica’: su intrínseca conexión en Suárez”, *Revista Jurídica Digital UANDES*, 2 (2018), pp. 15-33.
- Manzo, M., “Early capuchin-franciscan attitude towards studies”, *FS*, 3/3 (1943), pp. 241-258.
- Marçal, F., *Dialecticum Certamen Artis Lullianae singulare defensorium in Caramuelem anti-peripateticum*, Palma, Typis Raphaëlis Moya et Tho., 1666.
- Marcellius, H., *Armamentarium scientificum, in quo reposita ordinate et breviter illustrata continentur axiomata, pronunciata, dicta philosophica in primis et theologica, deinde etiam iuridica, medica et moralia*, Parisiis, apud Michaellem Soly, 1635, 2 vols.
- Maréchal, J., *Le point de départ de la métaphysique*, Bruxelles, Éditions universelles – Paris, Desclée de Brouwer, 1922-1926, 5 vols.
- Maresius, S., *De abusu philosophiae cartesianae, surrepente et vitando in rebus theologis et fidei dissertatio theologica*, Groningae, apud Tierck Everts, 1670.
- Margolin, J.-C., *Érasme précepteur de l’Europe*, Paris, Julliard, 1995.
- Mariales, X., *Amplissimum artium scientiarumque omnium amphitheatrum, hoc est de Rebus universis celeberrimae quaestiones disputatae ab orbis oraculo D. Thoma Aquinate Ecclesiae Doctore*, Bononiae, ex typographia HH. de Duciiis, 1658, 2 vols.
- Mariales, X., *Bibliotheca interpretum ad universam summam theologiae Divi Thomae Aquinatis ecclesiae doctoris*, Venetiis, sumptibus Combi et La Nou, 1660, 4 vols.
- Mariana, I., *De Rege et regis institutione Libri tres*, Toleti, apud Petrum Rodericum, 1599.

- Maritain, J., *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Fernand Aubier, 1936.
- Marletta, G., *Commentariorum seu scholasticarum controversiarum ad primam partem D. Thomae*, Neapoli, apud Castaldum-apud Hieronymum Fasolum, 1662-1667, 7 vols.
- [Martin, A.], *Philosophiae christianae. Ambrosio Victore theologo collectore*, Parisiis, apud Federicum Leonard, 1671, 5 vols.
- Martin, C., *Subverting Aristotle: Religion, History, and Philosophy in Early Modern Science*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014.
- Martínez Fernández, L., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Tomo II, Granada, Facultad de Teología, 1973.
- Martínez Marzoa, F., *Historia de la Filosofía*, Vol. 1, Madrid, Istmo, 1994.
- Martinus Cantapetrensis, M., *Libri decem Hypotyposeon theologiarum siue regularum ad intelligendu[m] scripturas diuinas*, Salmanticae, excudebat Ioan. Maria a Terranoua, 1565.
- Maryks, R. A. – Senent de Frutos, J. A. (eds.), *Francisco Suárez (1548–1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*, Leiden-Boston, Brill, 2019.
- Masius, D., *Metaphysica disputatio de ente et eius proprietatibus in quinque libros distributa*, Valentiae, apud viduam Petri Huete, 1587.
- Masnovi, A., *Il neo-tomismo in Italia*, Milano, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1923.
- Massoulié, A., *Traite de la veritable oraison, ou les erreurs des quietistes sont refutées, et les maximes des saints sur la vie interieure sont expliquées selon les principes de Saint Thomas*, Paris, chez Edme Couterot, 1699.
- Mastrius, B., *Disputationes theologicae. In primum quartum librum Sententiarum. Quibus ab aduersantibus, tum veterum, tum recentiorum iaculis, Scoti theologia vindicatur*, Vol. I, Venetiis, apud Paulum Balleonium, 1675.
- Mastrius, B., *Tomus quartus continens disputationes ad mentem Scoti in duodecim Aristotelis Stagiritae libros Metaphysicorum pars prior*, Vol. 4, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana, 1678.
- Mastrius, B. – Bellutus, B., *Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis*, Romae, typis Ludovici Grignani, 1637.
- Mastrius, B. – Bellutus, B., *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana, 1678.
- Mauro, S., *Quaestionum theologiarum*, Romae, apud Angelum Bernabò, 1676-1679, 6 vols.
- Mayes, B.T.G., “Seventeenth-Century Lutheran Reception of Aquinas”, en *OHRA*, pp. 255-279.
- Mayr, A., *Theologia Scholastica*, Ingolstadii, sumptibus Joannis Andreae de la Haye, 1730-1732, 12 vols.

- Mayr, A., *Philosophia peripatetica antiquorum principiis, et recentiorum experimentis conformata*, Ingolstadii, sumptibus Viduae Joannis Andreae de la Haye, 1739, 4 vols.
- Mazzonius, I., *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludia*, Venetiis, apud Ioannem Guerilium, 1597.
- Medulla theologiae moralis R. P. Hermanni Busembaum Societatis Jesu theologi; cum adnotationibus per reverendum patrem D. Alphonsum de Ligorio*, Neapoli, apud Alexium Pellechium, 1748.
- Meersseman, G., *Geschichte des Albertismus*, Roma, Institutum Historicum F.F. Praedicatorum Romae, 1933-1935, 2 vols.
- Meirinhos, J., “Les manuscrits et l’attribution d’œuvres à Petrus Hispanus”, en J. Meirinhos – O. Weijers (coord.), *Florilegium mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l’occasion de son éméritat*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2009, pp. 349-377.
- Meisnerus, B., *Philosophia Sobria, hoc est: Pia Consideratio Quaestionum Philosophicarum, in Controversiis Theologicis, quas Calviniani moverunt Orthodoxis, subinde occurrentium*, Witebergae, Typis Martini Henckelii et Andreae Rüdingeri, 1611.
- Melanchtonus, F., *Compendiaria Dialectices Ratio*, Vuittenbergae, apud Melchiorum Lottherum iuniorem, 1520.
- Melanchtonus, F., *Loci Communes rerum theologicarum, seu hypotyposes theologicae*, Vvitembergae, s.e., 1521.
- Melanchtonus, P., *In Ethica Aristotelis commentarius*, Vvitembergae, per Iosephum Clug, 1529.
- Meliadò, M., *Sapienza Peripatetica. Eimerico di Campo e i percorsi del tardo albertismo*, Münster, Aschendorff Verlag, 2018.
- Menéndez Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. 3, Madrid, Librería Católica de San José, 1881.
- Mercado, T. de, *Summa de tratos y contratos*, Sevilla, en casa de Hernando Diaz, 1571.
- Mercier, D., “La Philosophie Néo-Scholastique”, *Revue néo-scholastique*, 1 (1894), pp. 5-18.
- Merinero, I., *Cursus integer philosophiae iuxta Doctoris Subtilis Ioannis Duns Scoti mentem*, Matriti, apud Matthaeum Fernandez, 1659, 5 vols.
- Mestre Sanchís, A., “La Facultat de Teologia: De la decadència a la reforma Il·lustrada”, en M. Peset Reig (coord.), *Història de la Universitat de València*, Vol. 2, València, Universitat de València, 2000, pp. 283-303.
- Mezger, P., *Theologia scholastica secundum viam et doctrinam D. Thomae Aquinatis, doctoris angelici, in celebri archiepiscopali benedectina universitate Salisburgensi*, Augustae Vindellicorum et Dilingae, sumptibus Joannis Caspari Bencard, 1695, 4 vols.

- Michael, A., *Jus et justitia juridico-theologice tractata*, Augustae Vindelicorum et Dilingae, sumptibus Joannis Caspari Bencard, 1697.
- Migeot, A., *Philosophiae elementa quinque distincta partibus*, Carolopoli, apud Raucourt, Serenissimi Principis Condae, Urbisque Typographum et Bibliopolam, 1784, 2 vols.
- Millot, [C.], *Éléments d'histoire générale*, Tome VIII, Paris, chez Durand neveu, libraire, 1788.
- Mindán, M., “La filosofía española en la primera mitad del XVIII”, *RF*, 12 (1953), pp. 427-443.
- Minnucci, G., “La Riforma, il diritto canonico e i giuristi protestanti: qualche spunto di riflessione”, *Historia et Ius*, 15 (2019), pp. 1-23.
- Molina, L., *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis diuina praescientia, prouidentia, predestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, Olyssipone, apud Antonium Riberium, 1588.
- Molina, L., *De iustitia. Complectens tractatum primum, et ex secundo disputationes 251 usque ad ultimas voluntates inclusive*, Tomus I, Conchae, ex Officina Ioannis Masselini, 1593.
- Moneda, A. de la, *Cursus utriusque philosophiae tam rationalis quam naturalis*, Burgos, por Miguel de Azpilcueta, 1660-1661, 4 vols.
- Moneda, A. de la, *Cursus utriusque theologiae, tam scholasticae, quam moralis*, Lugduni, sumptibus Laurenti Arnaud, [et] Petri Borde, 1672 (Vol. 1) – Matriti, in Officina Melchioris Alvarez, 1681 (Vol. 2).
- Monfasani, J., “Francesco de’ Vieri”, en J. Kraye (ed.), *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts. Vol. 1, Moral Philosophy*, Cambridge, CUP, 1997, pp. 166-176.
- Monshein, J., *Theologia Dogmatico-Speculativa*, Augustae Vindelicorum, impensis Fratrum Ignatii et Ant. Wagner, 1763-1766, 8 vols.
- Montagna, D. M., “I Servi ed Enrico di Gand (†1293): inchiesta sui manoscritti”, *Studi storici dell’Ordine dei Servi di Maria*, 32 (1982), pp. 197-204.
- Montagnolius, I. D., *Defensiones theologiae angelicae, ac Thomisticae a recentioribus theologis, uniuersam theologiae diuinae Thomae Summam complectens*, Neapoli, ex typographia Io. Iacobi Carlini, et Constantini Vitalis, 1610.
- Montalbanus, S., *Opus Theologicum, Tribus Distinctum Tomis, in Quibus Efficacissime ostenditur, Immaculatam Dei Genitricem*, Panormi, typis Gasparis Bavona, 1723, 3 vols.
- Monte Santo, G. da, *Gesta e dottrina del serafico dottore S. Buonaventura*, Macerata, dalla nuova stamperia di Antonio Cortesi, 1793.
- Montecchi, G., “Itinerari editoriali delle opere di padre Bartolomeo Barbieri”, en A. Maggioli – P. Maranesi (eds.), *Bartolomeo Barbieri da Castelvetro (1615-*

- 1697): un cappuccino alla scuola di San Bonaventura nell'Emilia del '600, pp. 131-162.
- Montefortino, H. de, *Joannis Duns Scoti [...] Summa theologica ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem, et dispositionem Summae angelici doctoris S. Thomae Aquinatis*, Romae, typis, et sumptibus Georgii Plachi, apud S. Marcum, 1727-1738, 5 vols.
- Monteiro, I., *Philosophia libera seu eclectica, rationalis, et mechanica sensuum ad studiosae juventutis institutionem accommodata*, Venetiis, typis Antonii Zatta, 1766, 8 vols.
- Mooney, C., "The writings of father Luke Wadding, O.F.M.", *FS*, 18, 3/4 (1958), pp. 225-239.
- Morán, A., "El primer catedrático jesuita de Prima de Teología (1668) en la antigua Universidad de Salamanca, Juan Barbiano", *MC*, 14 (1950), pp. 87-142.
- Morasch, J. A., *Philosophia atomistica [...] Pars Prima seu Metaphysica*, Ingolstadii, typis Viduae Grassianae Typogr., 1727.
- Morasch, J. A., *Philosophia atomistica [...] Pars secunda, seu Physica universalis*, Ingolstadii, Typis Godefridi Zipper, 1731.
- More, T., "More to Dorp", en *The Complete Works of Thomas More*, Vol. 15, ed. Daniel Kinney, New Haven, Yale University Press, 1986, pp. 2-127.
- Morestellus, P., *Enkyklopaideia sive Artificiosa ratio et via circularis*, [Rouen], in Collegio Salicetano, 1646.
- Morinus, I., *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae tredecim primis seculis in ecclesia occidentali, et huc usque in orientali obseruata, in decem libros distinctus*, Parisiis, sumptibus Gaspari Meturas, 1651.
- Motta, F., *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005.
- Muccillo, M., "La dissoluzione del paradigma aristotelico", en C. Vasoli (ed.), *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, Mondadori, 2003, pp. 505-533.
- Mullinger, J. B., *The University of Cambridge from the earliest times to the royal injunctions of 1535*, Cambridge, CUP, 1873.
- Mündelheim, N. à, *Philosophia Magni Patris et Ecclesiae Doctoris Augustini*, Vienna, s.e., 1650-1654, 2 vols.
- Muñoz Delgado, V., "La lógica de Gabriel de la Concepción y su incorporación en el 'Cursus Philosophicus Ripensis'", *Estudios*, 24 (1968), pp. 3-38.
- Muñoz Delgado, V., "Cardillo de Villalpando y la lógica renacentista en Alcalá", *Estudios*, 21 (1971), pp. 511-555.
- Muñoz Delgado, V., "Lógica hispano-portuguesa hasta 1600", en *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, IV, Salamanca, UPSA, 1972, pp. 9-122.

- Muñoz Delgado, M. “El ‘Curso de Filosofía’ de la Universidad de Salamanca (1772-1784)”, *Estudios*, 32 (1976), pp. 215-242.
- Muñoz Delgado, V., *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, Madrid, CSIC, 1980.
- Muñoz Delgado, V., “Lógica hispano-portuguesa e iberoamericana en el siglo XVII”, *CSF*, 9 (1982), pp. 279-390.
- Muñoz Delgado, V., “La obra lógica de Agustín de Esbarroya (c. 1495-1554)”, *Azafea*, 1 (1985), pp. 45-87.
- Muñoz Delgado, V., “Los mercedarios en el Perú durante el período español. Colaboración hispano-peruana en estudios, profesores, colegios, universidades y escritos”, en A. Heredia Soriano (coord.), *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986, pp. 77-173.
- Muñoz Delgado, V., “La crítica de los humanistas a la ciencia y lógica de la escolástica tardía”, en VVAA., *Filosofía y ciencia en el Renacimiento*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1988, pp. 341-358.
- Muñoz Delgado, V., “Francisco Zumel y la ética en Salamanca de 1578-1607”, *CSF*, 17 (1990), pp. 143-157.
- Muñoz, C.P.D., *Objetividad y ciencia en Cayetano. Una prefiguración de la Modernidad*, Santiago de Chile, RIL editores, 2016.
- Muralt, A. de, *La estructura de la filosofía política moderna*, Madrid, Istmo, 2002.
- Muth, P., *Ueber die Wechelseitigen verhältnisse der Philosophie und Theologie nach kantischen Grundsätzen*, Efurt, bey Johann Christoph Görling, 1791.
- Nardi, B., *Saggi sull’aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni, 1958.
- Natorp, P., *Untersuchungen über die Erkenntnistheorie Descartes’*, Habilitationsschrift, Marburg, Universitäts-Buchdruckerei, 1881.
- Nauert, C. G., “Humanism as method: roots of conflict with the scholastics”, *The Sixteenth Century Journal*, 29 (1998), pp. 427-438.
- Nauert, Jr., C. G., *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, Cambridge, CUP, 1995.
- Nauta, L., “The critique of scholastic language in Renaissance humanism and early modern philosophy”, en C. Muratori – G. Paganini (eds.), *Early modern philosophers and the Renaissance legacy*, Dordrecht, Springer, 2016, pp. 59-80.
- Neubauer, G. [= P. Le Roy], *Philosophia radicalis eclecticica inter peripateticos et antiperipateticos media, ex selectissimis auctoribus compilata et nova methodo iuxta ordinem alphabeticum digesta*, Antuerpiae, apud Ioannis Meursii Haeredes, 1713.

- Neubauer, I. (Pres.), *Philosophiae universae systema recentius*, Mannhemii, ex Typographo Electorali Aulico, 1763.
- Neveu, B., “De la gloire à la survie: les Facultés de Théologie en France du XIIIe siècle au XIXe siècle”, *Revue des sciences religieuses*, 78 (2004), pp. 91-104.
- Newton, I., *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Londini, jussu Societatis Regiae ac Typis Josephi Streater, 1687.
- Newtonus, I., *Philosophiae naturalis principia mathematica*, T. Le Seur – F. Jacquier (comp.), Genevae, Typis Barrillot et Filii, 1739, 3 vols.
- Nieremberg, I. E., *Curiosa filosofia y tesoro de maravillas de la naturaleza*, Madrid, en la Imprenta del Reyno, 1630.
- Nierembergius, I. E., *Historia naturae, maxime peregrinae, libris XVI distincta*, Antuerpiae, ex officina Plantiniana Balthazaris Moreti, 1635.
- Nigidus, N., *Summae sacrae Mariologiae pars prima*, Panhormi, apud Ioannem Antonium de Franciscis, 1602.
- Niphus, A., *De immortalitate anime libellus*, Venetiis, impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum, 1518.
- Noël, F., *Theologiae R. P. Doctoris Eximii Francisci Suarez, e Societate Jesu, summa, seu compendium*, Matritii, ex Officina Antonii Sanz, 1732, 2 vols.
- Noone, T. B., “Juan Iribarne e Uraburu on the voluntary, will, and nature”, *AF*, 47/1 (2014), pp. 103-118.
- Noris, H. de, *Vindiciae augustinianae*, Bruxellis, typis Lamberti Marchant, 1675.
- Novotný, D. D., “Prolegomena to a study of beings of reason in post-suarezian scholasticism, 1600-1650”, *SN*, 3 (2006), pp. 117-141.
- Novotný, D. D., “In defense of Baroque scholasticism”, *SN*, 6 (2009), pp. 209-233.
- Novotný, D. D., *‘Ens rationis’ from Suárez to Caramuel. A Study in Scholasticism of the Baroque Era*, New York, Fordham University Press, 2013.
- Novus Cursus Philosophiae, ad usum Gymnasiorum PP. Societatis Jesu Accommodatum*, Bruxellis, è typographia Foppens, 1761, 4 vols.
- Oberhauser, B., *Biennium Philosophicum Peripatetico-Thomisticum*, Salisburgi, typis et sumptibus Johannis Josephi Mayr, 1725, 4 vols.
- Oberman, H. A., “Some Notes on the Theology of Nominalism with Attention to its Relation to the Renaissance”, *Harvard Theological Review*, 53 (1960), pp. 47-76.
- Oberman, H. A., *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, Harvard University Press, 1963.
- Oberndorffer, C., *Theologia dogmatico-historico-scholastica*, Frisingae, formis Philippi Ludovici Böck-sumptibus Sebastiani Moesmer, 1762-1780, 12 vols.
- Olivares, E., “Juan de Lugo (1563-1660). Datos biográficos, sus escritos, estudios sobre su doctrina y bibliografía”, *ATG*, 47 (1984), pp. 5-119.

- Olivares, E., "Derecho canónico", *DHCI*, II, pp. 1090-1093.
- Olivares, I., *Commentarii in universos Sancti doct. Anselmi*, Vallis-Oleti, in Typographia Thomae Santander, 1776-1779, Vols. 1-2.
- Olivares, I., *Commentarii in universos S. Doctoris Anselmi*, Salmanticae, in typographia Andreae Garcia Rico, 1785, Vol. 3.
- Olpensis, H., *Cursus philosophicus ad mentem seraphici Doctoris Bonaventurae*, Tomus I, Barcinone, ex Typ. Martini Gelabert, 1691.
- Omnibus Sanctis, H. ab, *Universa Theologia Scholastica iuxta ordinem et mentem D. Thomae Aquinatis [...] in compendium redacta; cum adiuncta ubique mente [...] Joannis de Bachone, Carmelitae Anglici*, Noribergae, sumptibus Johannis Christophori Lochneri, 1715.
- Oñate, P. de, *De contractibus. Tomi tres. Primus de contractibus in genere. Secundus de singulis contractibus lucrativis. Tertius de singulis contractibus onerosis. Noua methodo ex iuris utriusque legibus, et theologorum, et iurisperitorum placitis concinnati*, Romae, ex typographia Francisci Caballi, 1646-1654, 4 vols.
- Orlando, P., "L'Accademia tomista a Napoli, storia e filosofia", en *VVAA, Saggi sulla rinascita del tomismo*, Roma, Ed. Pontificia Accademia Teologica Romana, 1974, pp. 141-219.
- Ossinger, J. F., *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum, impensis Joannis Francisci Xaverii Craetz, 1768.
- Overfield, J. H., *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Oviedo, F. de, *Integer Cursus Philosophicus ad unum corpus redactus, in summas, logicam, physicam, de coelo, de generatione, de anima, et metaphysicam distributus*, Lugduni, sumptibus Iacobi et Petri Prost, 1640.
- Palacio, M. de, *In Primum Librum Magistri Sententiarum, Disputationes grauissimae, abstrusos quaestionum Theologicarum sensus enodantes*, Salmanticae, in aedibus Gasparis à Portonariis, 1574.
- Palanco, F., *Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores sive Thomista contra atomistas*, Matriti, ex typis Blasii de Villa-Nueva, 1714, 4 vols.
- Panger, M. – Kazenberger, K., *Philosophia Aristotelica universa, juxta mentem doctoris subtilis Joannis Duns Scoti*, Ingolstadii, sumptibus Viduae Johannis Andreae de la Haye, 1739, 4 vols.
- Panger, M., *Theologia Scholastica Morali-Polemica juxta mentem Doctoris Subtilis Joannis Duns Scoti*, Augustae Vindelicorum et Graecii, sumptibus Philippi, ac Martini Veith, et Johannis Fratris Haredum, 1732, 4 vols.
- Parisinus, Y., *Digestum sapientiae*, Lutetiae Parisiorum, sumptibus Dionysii Thierry, 1648.

- Parmentier, B., *Le Siècle des moralistes: de Montaigne à La Bruyère*, Paris, Seuil, 2000.
- [Pascal, B.], *Les Provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères*, Cologne, chez Pierre de la Vallee, 1657.
- Pasqualigus, Z., *Disputationes metaphysicae*, Romae, ex Typographia Andreae Phaei-Typis Francisci Caballi, 1634-1636, 2 vols.
- Patricius, F., *Nova de universis philosophia*, Ferrariae, apud Benedictum Mammarellum, 1591.
- Peinado, J., “Evolución de las fórmulas molinistas sobre la gracia eficaz durante las controversias de auxiliis”, *ATG*, 31 (1968), pp. 5-191.
- Pereira Gomes, J., “Joao Baptista e os Peripateticos”, *Brotéria*, 39 (1944), pp. 121-137.
- Pererius, B., *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim*, Parisiis, apud Thomam Brumennium, 1579.
- Pérez Goyena, A., “Controversias teológicas de los padres benedictinos de la Observancia”, *RyF*, 49 (1917), pp. 308-317.
- Pérez Goyena, A., “La escuela baconiana en la Teología española”, *EE*, 2 (1923), pp. 351-372.
- Pérez Goyena, A., “Las escuelas teológicas españolas”, *RyF*, 65 (1923), pp. 50-72, 215-235.
- Pérez Magallón, J., *Construyendo la modernidad: la cultura española en el tiempo de los Novatores (1675-1725)*, Madrid, CSIC, 2002.
- Peroli, E., *Niccolò Cusano. La vita, l'opera, il pensiero*, Roma, Edizioni Carocci, 2022.
- Perrone, F., “I Dioscuri dello Scotismo extra-accademico nel mezzogiorno d'Italia nel secolo XVII: Clemente Brancasi (†1657) e Gregorio Scherio (†1642)”, *SF*, 82 (1985), pp. 271-305.
- Petavius, D., *Theologicorum dogmatum*, Lutetiae Parisiorum, sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1644-1650, 5 vols.
- Peyrous, B., “Un grand centre de thomisme au XVIIe siècle: le couvent des Frères Prêcheurs de Bordeaux et l'enseignement de Jean-Baptiste Gonet”, *DT*, 77, 3/4 (1974), pp. 452-473.
- Pfliger, C. (praes.), *Academia Catharinaea, in qua [...] Magni Suarezii placita ex universa Aristotelis philosophia [...]*, Olomucii, typis Joannis Josephi Kylian, 1702.
- Piana, C., “Gli inizi e lo sviluppo dello Scotismo a Bologna e nella regione Romagna-Flaminia (sec. XIV-XVI)”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 40 (1947), pp. 1-32.
- Pich, R. H. – Culleton, A. S. (eds.), *Scholastica colonialis: Reception and De-*

- velopment of Baroque Scholasticism in Latin America, 16th–18th Centuries*, Barcelona, FIDEM, 2016.
- Picus Mirandulae, I., “De ente et uno”, en *Opera omnia*, [Venetiis], Bernardinus Venetus, 1498.
- Picus, I., “Conclusiones nongentae”, en I. Picus, *Omnia quae extant opera*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1557.
- Pier, S., *Universa Philosophia Aristotelico-Thomistica, hoc est, Logica, Physica, Metaphysica et Ethica*, Cervariae Lacetanorum, typis Acad. apud Antoniam Ibarra, 1758.
- Pink, T., “Final Causation”, en *CSS*, pp. 277-305.
- Piro, F., “The Philosophical Impact of Molinism in the 17th Century” en A. Aichele – M. Kaufmann (eds.), *A Companion to Luis de Molina*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 365-403.
- Plano dos Estudos para a Província dos Religiosos Trinitários de Portugal ordenado segundo o Methodo dos novísimos Estatutos Regios da Universidade de Coimbra do anno de 1772*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1776.
- Pobladura, M. de, “El P. Pedro Trigoso de Calatayud promotor de los estudios buenaventurianos (1533-1593)”, *CF*, 5 (1935), pp. 45-67, 370-417.
- Pomplun, T., “John Duns Scotus in the History of Medieval Philosophy from the Sixteenth Century to Étienne Gilson (†1978)”, *Bulletin de philosophie médiévale*, 58 (2016), pp. 355-445.
- Pomplun, T., “Duns Scotus and the making of Modern Catholic Theology”, en *IEMC*, pp. 165-181.
- Pomplun, T., “Baroque Catholic Theologies of Christ and Mary”, en *OHEMT*, pp. 104-118.
- Pomponatus, P., *Tractatus de immortalitate animae*, Bononiae, per Magistrum Iustinianum Leonardi Ruberiensem, 1516.
- Ponce Bacca, I., *Incipit artium cursus, et primo, quas sumulas dicunt, institutiones ex Aristotelicis libris de promptae, iuxta mentem N. Resoluti doctoris, et ad formam isagogicam redactae*, Matriti, ex Typographia Mercurii, 1748.
- Poncela González, Á., “Aristóteles y los jesuitas. La génesis corporativa de los *Cursus Philosophicus*”, *Cauriensia*, 6 (2011), pp. 75-111.
- Poncius, I., *Integer philosophiae cursus ad mentem Scoti*, Romae, sumptibus Hermanii Scheus, 1642-1643, 3 vols.
- Poncius, I., *Integer theologiae cursus ad mentem Scoti*, Parisiis, sumptibus Antonii Bertier, 1652.
- Popkin, R. H., *The History of Scepticism: from Erasmus to Descartes*, New York, Harper, 1964.
- Poppi, A., “Lo scotista patavino Antonio Trombetta (1436-1517)”, *Il Santo*, 2 (1962), pp. 349-367.

- Poppi, A., *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padova, Antenore, 1970.
- Poppi, A., *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Padova, Antenore, 1972.
- Poppi, A., *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2001.
- Poppi, A., “Professori scotisti nell’*universitas theologorum*’ dello studio di Padova (1510-1806)”, *Il Santo*, 43 (2003), pp. 461-493.
- Porro, P., “An Historiographical Image of Henry of Ghent”, en W. Vanhamel (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, Leuven, LUP, 1996, pp. 473-503.
- Portalié, E., “Augustinisme”, *DTC*, Vol. I, col. 2501-2561.
- Postioma, A. da, “P. Giovanni Zamoro da Udine è uno scotista nella dottrina sulla conoscenza di Dio?”, *CF*, 27 (1957), pp. 52-87.
- Pozo, C., “San Ignacio de Loyola y la teología”, *ATG*, 53 (1990), pp. 5-47.
- Pozo, C., “La Facoltà di Teologia del Collegio Romano nel XVI secolo”, *Archivum historiae pontificiae*, 29 (1991), pp. 17-32.
- Prado García, N., *Cardenal Aguirre (1630-1699). De la celda a la púrpura*, Madrid, FUE, 2004.
- Prieto, L., “Hechos e ideas en la condena del Parlamento de París de la *Defensio fidei* de Suárez: poder indirecto del Papa *in temporalibus*, derecho de resistencia y tiranicidio”, *Relectiones*, 7 (2020), pp. 37-53.
- Prieto López, L. J. – Cendejas Bueno, J. L., “Introduction: Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought: New Horizons in Politics, Law, and Rights”, en L. J. Prieto López – J. L. Cendejas Bueno (eds.), *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought*, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 1-60.
- Prodi, P., “Il Concilio di Trento e il diritto canonico”, en G. Alberigo – I. Rogger (ed.), *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Brescia, Morcelliana, 1977, pp. 267-285.
- Prodi, P., *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Madrid, Katz, 2008.
- Prosperi, A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.
- Prouvost, G., *Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes*, Paris, Les Editions du Cerf, 1996.
- Ptolomaeus, J. B., *Philosophia mentis, et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum pertractata metaphisyce*, Romae, ex typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1696.
- Puigserver, P., *Philosophia S. Thomae Aquinatis, omnibus huius temporis acommodata*, Matriti, in Typographia Michaëlis Burgos, 1824-1826, 3 vols.

- Quaglioni, D., “Giuramento e sovranità: il giuramento come limite della sovranità nella République di Jean Bodin e nelle sue fonti”, en P. Prodi (ed.), *Glaube und Eid: Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München-Wien, Oldenbourg, 1993, pp. 97-111.
- Quaglioni, D., “Quale modernità per la ‘Politica’ di Althusius?”, *QF*, 39 (2010), pp. 631-647.
- Quantin, J.-L., “Le Rigorisme: sur le basculement de la théologie morale catholique au XVIIe siècle”, *RHEF*, 89 (2003), pp. 23-43.
- Quantin, J.-L., “L’Oratoire et la culture française aux XVIIe et XVIIIe siècles”, en Y. Krumenacker – M.-F. Pellegrin – J.-L. Quantin (eds), *L’Oratoire de Jésus: 400 ans d’histoire en France (11 novembre 1611-11 novembre 2011)*, Paris, Éd. du Cerf, 2013, pp. 67-90.
- Rábade Romeo, S., “La metafísica suareciana y la acusación de esencialismo”, *Anales de la Cátedra de Francisco Suárez*, 3 (1963), pp. 73-86.
- Rabelais, F., *La Vie inestimable du grand Gargantua*, Lyon, chés Francoys Juste [sic], 1537.
- Ractius, S., *De locis theologicis praelectiones quibus reuerendissimi domini Melchioris Cano...*, Perusiae, typis Vincentii Columbarii, 1603.
- Rada, I. de, *Sancti Thomae, et Scoti controversiarum theologicarum quaestionum resolutio*, Parisiis, Apud Arnoldus Sittart, 1589.
- Ramírez González, C. I., “La fundación de la cátedra de Santo Tomás en la Real Universidad de México (1617)”, en L. Alvarado (coord.), *Tradición y reforma en la universidad de México*, México, CESU-UNAM, 1994, pp. 33-56.
- Ramírez González, C. I., *Grupos de poder clerical en las universidades hispánicas. Los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad, 2002.
- Ramírez, C. A. – Egío, J. L., *Conceptos, autores, instituciones. Revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2008-19) y bibliografía multidisciplinar*, Madrid, Dykinson, 2020.
- Ramis Barceló, R., “En torno al escoto-lulismo de Pere Daguí”, *Medievalia*, 16 (2013), pp. 235-264.
- Ramis Barceló, R., “Las cátedras lulianas de la Universidad de Mallorca (1692-1824)”, *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 70 (2014), pp. 185-205.
- Ramis Barceló, R., “Los márgenes de la Reforma: Petrus Ramus, el calvinismo y la autonomía del saber político”, *HS*, 141 (2018), pp. 51-63.
- Ramis Barceló, R., “La configuración y el desarrollo universitario del suarismo en el siglo XVII”, en J. L. Fuertes – M. Lázaro Pulido – Á. Poncela González – M. I. Zorroza (eds.), *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, Madrid-Porto, Síndesis, 2018, pp. 267-291.

- Ramis Barceló, R., “En torno al surgimiento de la noción moderna de ‘cristología’”, *Gregorianum*, 100/1 (2019), pp. 27-47.
- Ramis Barceló, R., “Antoni Bellver y el lulismo del siglo XVI”, *ASHF*, 38 (2021), pp. 41-56.
- Ramis Barceló, R., “La Escuela de Salamanca y el método teológico”, en *QES*, pp. 87-118.
- Ramis Barceló, R., “La segunda escolástica: definición, etapas y propuesta de estudio”, en *QSE*, pp. 57-82.
- Ramus, P., *Aristotelicae Animadversiones*, Parisiis, excudebat Iacobus Bogardus, 1543.
- Ramus, P., *Dialecticae institutiones*, Parisiis, excudebat Iacobus Bogardus, 1543.
- Rassler, C., *Norma Recti seu Tractatus Theologicus*, Ingolstadii, sumptibus Joannis Andreae de la Haye, 1713.
- Ray, J., *The Wisdom of God manifested in the Works of the Creation*, London, printed for Samuel Smith, 1691.
- Raynaudus, T., *Theologia naturalis, sive Entis increati et creati, intra supremam abstractionem, ex naturae lumine, investigatio*, Lugduni, sumptibus Claudii Landri, 1622.
- Regiensis, M., *Summa seraphica in qua S. Bonaventurae, Doctoris Seraphici seraphica theologia per eius in Magistrum sententiarum libros dispersa dilucide est enodata et accurate redacta in Scholae methodum*, Massiliae, apud Carolum Brebion et Ioannem Penot, 1669, 2 vols.
- Reiser, M., “The history of Catholic Exegesis, 1600-1800”, en *OHEMT*, pp. 75-88.
- Renan, E., *Averroes et l’Averroïsme. Essai historique*, Paris, Auguste Durand Libraire, 1852.
- Renwart, L., “Fulgence Lafosse OESA représentant méconnu de l’école augustinienne”, *Augustiniana*, 42 (1992), pp. 173-206.
- Renz, P., *Philosophia Aristotelico-Thomistica ac quantum in Schola D. Thomae Licet Problematica*, Augustae et Lincii, sumptibus Francisci Antonii Ilger, 1740, 4 vols.
- Riccus, J., *Fundamentum theologiae moralis, seu de conscientia probabili: opus in quo summa concordia et doctrinae uniformitas maxima inter omnes Doctores catholicos tam probabilistas quam probabilioristas in assignanda proxima regula honestatis et formanda conscientia in materia opinativa seu probabili, ob oculos proponitur, et solum rem esse cum novatoribus*, Neapoli, ex Typographia Michaelis Aloysii Mutio, 1702.
- Richardson, K., “Averroism”, en *RCSC*, pp. 137-155.
- Rico, F., *El sueño del humanismo: de Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza, 1993.
- Rijk, L. M. de, *La philosophie au moyen âge*, Leiden, Brill, 1985.

- Rijk, L. M. de, “Contenido de los tractatus”, en Pedro Hispano, *Tractatus llamados después Summule logicales*, México, UNAM, 1986.
- Risse, W., *Die Logik der Neuzeit*, I: 1540-1640, Vol. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1964.
- Ritter, G., *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts*, Darmstadt, Wiss. Buchges, 1963.
- Riva, F., “La dottrina suareziiana del concetto e le sue fonti storiche”, *RFNE*, 71 (1979), pp. 686-699.
- Riva, F., *Analogia e univocità in Tommaso de Vio ‘Gaetano’*, Milano, Vita e Pensiero, 1995.
- Rivalier, J., *Propugnatio philosophiae Thomisticae. Contra Cartesium, Gassendum, Cabeum, Maignanum, caeterosque recentioris philosophiae propagatores*, Tolosae, apud J. Pech, 1683-1684, 4 vols.
- Rivera de Ventosa, E., “Significación de Juan de S. Tomás en la historia del pensamiento”, *RPF*, 38/4 (1982), pp. 581-592.
- Roca, M., “El problema de los orígenes y evolución del pensamiento teológico de Miguel Bayo”, *AA*, 5 (1957), pp. 417-492.
- Rodríguez Barbero, F., “Suarismo”, *DHCI*, IV, pp. 3658-3662.
- Rodríguez Cruz, Á. M., “Juan de Lorenzana, universitario salmantino y catedrático de la Universidad de San Marcos de Lima”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre Los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1990, pp. 381-401.
- Roegiers, J., “L’Augustinisme de l’école de Louvain au XVIIIe siècle”, en M. Lamberigts – L. Kenis (eds.), *L’Augustinisme à l’ancienne Faculté de Théologie de Louvain*, Leuven, KUL, 1994, pp. 333-360.
- Rohault, I., *Traité de physique*, Paris, chez la Veuve de Charles Savreux, 1671.
- Romeyer, B., *La philosophie chrétienne jusqu’à Descartes*, Vol. III, Paris, Bloud & Gay, 1937.
- Romeyer, B., “Libre arbitre et concours selon Molina”, *Gregorianum*, 23 (1942), pp. 169-201.
- Rondet, H., “Wirceburgenses”, *DTC*, Vol. XV, cols. 3556-3561.
- Rosellus, S. M., *Summa philosophica ad mentem angelici doctoris S. Thomae Aquinatis*, Romae, apud Antonium Fulgonium, 1783, 6 vols.
- Rossi, P., *Clavis Universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*, México, FCE, 1989.
- Rougier, L., *Histoire d’une faillite philosophique, la scolastique*, Paris, J.-J. Pauvert, 1966.
- Rovira Belloso, J. M., *Los sacramentos, símbolos del espíritu*, Barcelona, Centro de Pastoral Litúrgica, 2001.
- Rubius, A., *Logica Mexicana sive Commentarii in Universam Aristotelis Lo-*

- gicam*, Coloniae Agrippinae, Sumptibus Arnoldi Mylii Birkmanni, 1605, 2 vols.
- Ruedorffer, E., *Salisburgensis Thomista Philosophus, seu Universa Philosophia Peripatetico-Thomistica ad mentem Aristotelis, et D. Thomae Doctoris Angelici Elucubrata*, Salisburgi, typis Joannis Josephi Mayr, 1732, 5 vols.
- Ruerk, A., *Cursus theologiae scholasticae in via venerab. P. Subtilisque doct. Joannis Duns Scoti, decursus per quatuor eiusdem sententiarum libros*, Vallis-Oleti, ex Typographia Athanasii et Gregorii Figueroa, 1746-1764, 6 vols.
- Ruiz de Montoya, D., *Commentarii ac disputationes de scientia, de ideis, de veritate, ac de vita Dei. Ad primam partem Sancti Thomae, a quaestione 14 usque ad 18*, Lugduni, sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1629.
- Ruiz de Montoya, D., *Commentarii, ac disputationes ad quaestionem 22. et bonam partem quaestionis 23. ex prima parte S. Thomae, De Providentia praedefiniente, ac praebente praedestinationis exordium*, Lugduni, sumptib. Jacobi, Andreae, et Matthaei Prost, 1631.
- Rutkin, H. D., "Astrology", en K. Park – L. Daston (eds.), *The Cambridge History of Science*, Vol. 3, Cambridge, CUP, 2008, pp. 541-561.
- Rutkin, H. D., *Sapientia Astrologica: Astrology, Magic and Natural Knowledge, ca. 1250-1800*, Vol. 1, Cham, Springer, 2019.
- S. Alexio, J. à, *Philosophia historico-dogmatica*, Posonii, typis Royerianis, 1746, 3 vols.
- S. Brocardo, N. di, "Il profilo storico di Giovanni Baconthorp", *Ephemerides carmeliticae*, 2 (1948), pp. 431-543.
- S. Catharina, P. a – S. Joseph, T. a, *Cursus philosophicus ad usum studentium totius ordinis minorum*, Venetiis, apud Paulum Balleonium, 1697, 3 vols.
- S. Ignatio, H. a, *Theologia veterum fundamentalis, speculativa et moralis ad mentem resoluti doctoris Ioannis De Bachone carmeliticae scholae principis, adjuncto ei lumine angelici solis divi Thomae Aquinatis*, Leodii, apud Guilieum Henricum Streel, 1677.
- S. Io. Baptista, N. a, *Philosophia Augustiniana, sive Integer Cursus Philosophicus*, Genuae, ex Typographia Antonii Casamarae, 1687, 6 vols.
- S. Stephano, E. a, *Philosophia Thomistica iuxta Ordinem et Doctrinam Collegii Complutensis P.P. Carmelitarum Discalceatorum*, Ratisbonae, typis Joannis Baptistae Lang, 1729, 4 vols.
- S. Theresia, B. a, *Philosophia curiosa, quae pro oblectandis animis viam pandit ad novam rerum naturalium disquisitionem*, Francofurti, apud Frideric. Knochium, 1698.
- Saenz de Aguirre, J., *Philosophia rationalis nov-antiqua sive Disputationes selectae in Logicam et Metaphysicam Aristotelis*, Salmanticae, apud Lucam Perez, 1675.

- Saenz de Aguirre, J., *S. Anselmi archiepiscopi cantuariensis, primatis angliae, ordinis S. Benedicti, [...] Theologia, commentariis et disputationibus, tum dogmaticis, tum scholasticis illustrata*, Romae, ex Typographia Dominici Antonii Herculis, 1688-1690, 3 vols.
- Sagnes, J., *L'Université de Perpignan au XVIIIe siècle*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1996.
- Saguens, J., *Philosophia Maignani scholastica sive in formam concinniore et auctiorem scholasticam digesta et coordinata*, Tolosae, apud Antonium Pech, 1703, 4 vols.
- Saguens, J., *Atomismus demonstratus et vindicatus ab impugnationibus philosophico-theologicis reuerendi admodum patris Francisci Palanco*, Tolosae, ex typis Dominici Declassan, 1715.
- Sagüés, J., “La suerte del bañecianismo y del molinismo”, *MC*, 34-35 (1960), pp. 393-431.
- Saitta, G. *La scolastica del secolo XVI e la politica dei Gesuiti*, Torino, Bocca, 1911.
- Salabert, I., *Philosophia nominalium vindicata*, Parisiis, apud Sebastianum Cra-moisy, 1651.
- Salas, I. de, *Disputationum in primam secundae diui Thomae*, Barcinone, expensis Ioannes Simon, 1607, 2 vols.
- Salas, I. de, *Tractatus de legibus, in primam secundae S. Thomae Lugduni*, ex Officina Ioannis de Gabiano, 1611.
- Salas, V. M. – Fastiggi, R. (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston 2015.
- Salvador y Conde, J., *Historia de la Provincia Dominicana de España: De 1800 a la exclaustración*, Salamanca, San Esteban, 1989.
- San Christophoro, S. a, *Theologia canonico-moralis ex sacra Tridentina synodo, sacris canonibus, ss. patribus, et auctoribus probatissimis*, Herbipoli, typis Marci Antonii Engmann, 1735, 4 vols.
- San Christophoro, S. a, *Theologia juridico-canonico polemico moralis*, Wirceburgi, typis et sumptibus Marci Antonii Engmann, 1740, 3 vols.
- San Hilario, H. J. a (praes.), *Tractatus Theologiae Scholasticae Augustiniano-Thomisticae*, Viennae, ex typographia Kaliwodiana, 1742-1748, 8 vols.
- Sanchez, T., *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Vol. I, Genuae, apud Josephum Pavonem, 1602, Vol. II – Vol. III, Madrid, Praelo et expensis Ludovici Sanchez, 1605.
- Sánchez-Blanco, F., *El absolutismo y las luces en el reinado de Carlos III*, Madrid, Marcial Pons, 2002.
- Sancti Thoma, I. a, *Artis logicae, prima pars de dialecticis institutionibus, quas summulas vocant*, Compluti, apud Viduam Ioannis de Villodas, 1631.

- Sancti Thoma, I. a, *Cursus theologicus in primam partem Divi Thomae*, Tomus I, Compluti, apud Antonium Vazquez, 1637.
- Sanctissima Trinitate, P. a, *Summa philosophica ex mira principis philosophorum Aristotelis et Doctoris angelici D. Thomae doctrina iuxta legitimam Scholae Thomisticae intelligentiam composita*, Lugduni, sumptibus Antonii Iullieron, 1648.
- Sanctissima Trinitate, P. a., *Disputationes theologicae*, Lugduni, sumptibus Antonii Iullieron, 1649-1650, 4 vols.
- Sanctissima Trinitate, P. a, *Summa theologiae mysticae*, Lugduni, Sumpt. Philip Borde, 1656.
- Sancto Antonio, I. a, *Necrologium religiosorum, et monialium pietate, aut scientia, vel alia praerogativa insignium, Ordinis Sanctissimae Trinitatis Redemptionis Captivorum Martyrologice accomodatum*, Aquis-Sextiis, typis Joannis Adibert, 1707.
- Sancto Paulo, E. a, *Summa philosophiae quadripartita. De rebus dialecticis, moralibus, physicis, et metaphysicis*, Parisiis, apud Carolum Chastelain, 1609, 4 vols.
- Sancto Paulo, E. a, *Summa theologiae tripartita de Deo, rebusque diuinis ac supernaturalibus*, Parisiis, apud Carolum Chastelain, 1613-1616, 2 vols.
- Sanguineti, J. J., *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*, Buenos Aires, EDUCA, 1991.
- Sannig, B., *Schola theologica scotistarum, seu Cursus theologicus completus, ad mentem doctoris subtilis*, Vetero-Pragae, typis Urbani Balthasari Goliash, 1675-1681, 4 vols.
- Sannig, B., *Schola philosophica scotistarum, seu cursus philosophicus completus, ad mentem Doctoris Subtilis Joannis Duns Scoti*, Vetero-Pragae, typis Catharinae Czernochianae Viduae, 1684-1685, 3 vols.
- Sanseverino, C., *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, Neapoli, typis Vincentii Manfredi, 1862-1866, 5 vols.
- Santamaría, Á., *La promoción universitaria en Mallorca: época de Fernando el Católico (1479-1516)*, Palma, Annals, 1983.
- Santinello, G., “Jakob Thomasius e il Medioevo”, *Medioevo*, 4 (1978), pp. 173-216.
- Saranyana, J. I. (dir.) y otros, *Historia de la teología latinoamericana. Primera Parte: Siglos XVI y XVII*, Pamplona, Ediciones Eunata, 1996.
- Saranyana, J. I., “La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoya (1786)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 19 (2010), pp. 55-71.
- Saranyana, J. I., *Historia de la Teología cristiana*, Pamplona, Eunsa, 2020.
- Sarmiento, A., *La eclesiología de Mancio*, Pamplona, Eunsa, 1976, 2 vols.
- Sartolo, B., *El eximio doctor y venerable padre Francisco Suarez de la Compa-*

- ñía de Iesus en la fiel imagen de sus heroicas virtudes*, Salamanca, por Andres Garcia de Castro, 1693.
- Satorre et Carbonell, F., *Suaristica, aristotelea, contentiosa, et experimentalis philosophia*, Valentiae, Chalcographia Josephi Thomae Lucas, 1755.
- Saxius, A., *Catastrosis Philosophica, ac Theologica; Peripateticae videlicet, Scoticae atque universalis Doctrinae Explicatio*, Bononiae, typis Iacobi Montii et Caroli Zeneri, 1640-1642, 2 vols.
- Saxlová, T., “Das Seiende als solches in Arriagas Metaphysik”, en T. Saxlová – S. Sousedík (eds.), *Rodrigo de Arriaga († 1667), Philosoph und Theologe*, Praha, Karolinum, 1998, pp. 141-168.
- Sbarroya, A., *Dialectice introductiones trium viarum placita Thomistarum videlicet ac scotistarum necnon nominalium complectentes*, Hispali, in aedibus Joannis Cromberger, 1535.
- Scapin, P., “La metafísica scotista a Padova dal XV al XVII secolo”, en A. Poppi (ed.), *Storia e cultura al Santo. Fonti e studi per la storia del Santo di Padova*, Vol. III/1, Vicenza, Neri Pozza, 1976, pp. 485-538.
- Scarparius, H. (ed.), *Magistri Henrici Goethals a Gandavo ordinis Servorum [...] Summa in tres partes praecipuas digesta*, Ferrariae, apud Franciscum Succium, 1642-1646, 3 vols.
- Scattola, M., “Domingo de Soto e la fondazione della Scuola di Salamanca”, *Veritas*, 54 (2009), pp. 52-70.
- Scattola, M., “Natural Law Part I”, en *RCSC*, pp. 561-579.
- Schäfer, O., “Einige skotistische Werke des 17. und 18. Jahrhunderts”, *Antonianum*, 45 (1970), pp. 198-212.
- Schäfer, P. “De la Ilustración al Romanticismo: el Círculo de Dillingen y Landshut”, en *FCPC*, Vol. 1, pp. 69-85.
- Schauthet, F., *Controversiae philosophicae inter scholasticorum principes D. Thomam, Ioanem Scotum, et Gregorium Ariminensem*, Antuerpiae, apud Iacobum Mesium, 1660.
- Schiara, A. T., *Theologia bellica, omnes fere difficultates ad Militiam tum Terrestrem, tum Maritimam pertinentes complectens; atque Canonice, Juridice, Moraliter, nec non Historice dilucidans*, Romae, ex Typographia Joannis Francisci de Buagnis, 1702, 8 vols.
- Schmaltz, T. M. (ed.), *Receptions of Descartes: Cartesianism and Anti-Cartesianism in Early Modern Europe*, London, Routledge, 2005.
- Schmidinger, H., “El debate sobre los comienzos de la neoescolástica italiana: Salvatore Roselli (1722-1784), Vincenzo Buzzetti (1777-1824) y Gaetano Sanseverino (1811-1865)”, en *FCPC*, Vol. 2, pp. 69-78.
- Schmitt, C. B., “Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz”, *Journal of the History of Ideas*, 27/1 (1966), pp. 505-532.

- Schmitt, C. B., "Filippo Fabri's *Philosophia naturalia Io. Duns Scoti* and Its Relation to Paduan Aristotelianism", en C. Berubé, *Regnum hominis et Regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis Patavii, 24-29 septembris 1976*, Vol. II, Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1978, pp. 305-312.
- Schmitt, C. B., *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1983.
- Schmutz, J., "Les paradoxes métaphysiques d'Henri de Gand durant la seconde scolastique", *Medioevo*, 24 (1998), pp. 89-149.
- Schmutz, J., "Bulletin de scolastique moderne (I)", *RT*, 100 (2000), pp. 270-341.
- Schmutz, J., "L'héritage des subtils. Cartographie du scotisme de l'âge classique", *EtPh*, 1 (2002), pp. 51-81.
- Schmutz, J., "Dieu est l'idée: la métaphysique d'Antonio Pérez (1599-1649) entre néo-augustinisme et crypto-spinozisme", *RT*, 103/3 (2003), pp. 495-526.
- Schmutz, J., *La Querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540-1767*, Tesis doctoral inédita, Bruxelles-Paris, Université Libre de Bruxelles-École Pratique des Hautes Études, 2003.
- Schmutz, J., "Bellum scholasticum. Thomisme et antithomisme dans les débats doctrinaux modernes", *RT*, 109 (2008), pp. 131-182.
- Schmutz, J., "Medieval Philosophy after the Middle Ages", en J. Marenbon (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford, OUP, 2012, pp. 245-266.
- Schmutz, J., "From Theology to Philosophy: The Changing Status of the *Summa Theologiae*, 1500-2000", en J. Hause (ed.), *Aquinas's Summa Theologiae: A Critical Guide*, Cambridge, CUP, 2018, pp. 221-241.
- Schmutz, J., "Second Scholasticism as History of Philosophy", en *QSE*, pp. 33-54.
- Schneemann, G., *Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse: dogmengeschichtliche Studie*, Freiburg im Briesgau, Herder, 1879.
- Schnell, A., *Cursus Philosophiae Aristotelico-Thomisticae Abbreviatus*, Augustae Vindelicorum, sumptibus Francisci Antonii Strötter, 1737, 4 vols.
- Schuessler, R., *The Debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition*, Leiden, Brill, 2019.
- Schumpeter, J. A., *Historia del análisis económico*, Barcelona, Ariel, 1994.
- Schwalm, M. B., "Les deux Théologies: la Scolastique et la Positive", *RSPT*, 2 (1908), pp. 674-703
- Schwartz, D., "Suarez on Just War", en D. Schwartz (ed.), *Interpreting Suarez: Critical Essays*, Cambridge, CUP, 2011, pp. 185-204.
- Sellés, J. F., "El intelecto agente según Capreolo y Cayetano", *Scripta Mediaevalia*, 7/2 (2014), pp. 161-176.
- Selvaggi, F., "Cosmología", *DHCI*, II, pp. 1436-1439.

- Senffleben, J., *Philosophia Moralis ad Politico-Christianae Conversandum*, Praegae, typis et sumptibus Univers. Carolo-Ferdinande, 1683.
- [Señeri, P.], *Conversaciones de Cleandro y de Eudoxio sobre las Cartas al provincial*, Barcelona, en la imprenta de Rafael Figuerò y Juan Iolis, 1696.
- Serra de Manresa, V., *Aportació dels framenors caputxins a la cultura catalana: des de la fundació a la Guerra Civil (1578-1936)*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 2009.
- Serra Pérez, M. A., “La actualidad del esse en la metafísica tomista: perspectivas críticas”, *Trans/Form/Ação*, 45/3 (2022), pp. 129-152.
- Sfondrati, C., *Cursus philosophicus Monasterii S. Galli*, [S. Gallen], ex Typographia eiusdem Monasterii S. Galli, 1696, 3 vols.
- Sgarbi, M., “Francisco Suárez and Christian Wolff. A Missed Intellectual Legacy”, en M. Sgarbi (ed.), *Francisco Suárez and His Legacy: The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Milano, Vita e Pensiero, 2010, pp. 227-241.
- Shapin, S., *La revolución científica: una interpretación alternativa*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Sichrowsky, B. (ed.), *Theologia Scholastica Aegidio-Augustiniana*, Norimbergae, sumptibus Joannis Christophori Lochneri Bibliopolae, 1716-1720, 20 vols.
- Simón Rey, D., *Las Facultades de Artes y Teología de la Universidad de Salamanca en el siglo XVIII*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981.
- Simon, J., *Parvulus tyro magni philosophi Augustini in schola veritatis magistri redivivi mundum philosophicum perlustrans*, Constantiae, typis Josephi Antonii Labhatt, 1746.
- Simon, R., *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris [Amsterdam], s.e., 1680.
- Siri, J., *Universa Thomistica theologia dogmatico-speculativa, veterum, nuperorumque placita non segniter excutiens*, Bononiae, ex Typographia Bononiensi S. Thomae Aquinatis, 1727-1728, 4 vols.
- Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. II, Cambridge, CUP, 1978.
- Smith, B., “The birth of ontology”, *Journal of Knowledge Structures & Systems*, 3/1 (2022), pp. 57-66.
- Smith, G., “The Analogy of Being in the Scotist Tradition”, *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 93/4 (2019), pp. 633-673.
- Soggia, G. (Praes.), *Assertiones ex universa theologia [...] ad mentem doctoris solemniss Henrici Gandauensis*, Roma, ex typographia Ignatii de Lazaris, 1669.
- Sotorchenau, S., *Institutiones Logicae*, Vindobonae, Typis Ioan. Thom. Nob. de Trattern, 1769.
- Sotorchenau, S., *Institutiones metaphysicae*, Vindobonae, Typis Ioan. Thom. Nob. de Trattern, 1769, 4 vols.

- Sotus, D., *De natura et gratia*, Venetiis, apud Iuntas, 1547.
- Sotus, D., *Summularum*, Salmanticae, excudebat Andreas à Portonariis, 1554.
- Sotus, D., *De iustitia et iure libri decem*, Salmanticae, excudebat Andreas a Portonariis, 1556.
- Sotus, D., *Super octo libros Physicorum Aristotelis subtilissimae quaestiones*, Venetiis, apud Franciscum Zilettum, 1582.
- Sousedík, S., *Valerianus Magni 1586-1661: Versuch einer Erneuerung der christlichen Philosophie im 17. Jahrhundert*, Sankt Augustin, Hans Richarz, 1982.
- Sousedík, S., “Der Scotismus in den böhmischen Ländern”, *CF*, 60 (1990), pp. 494-503.
- Sousedík, S., *Philosophie der frühen Neuzeit in den böhmischen Ländern*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2009.
- [Spinoza, B. de], *Opera posthuma*, s.l., s.e., 1677.
- Spiritu Sancto, I. de, *Medulla theologiae*, Pampilonae, ex officina et sumptibus Iosephi Ioachim Martinez, 1738, 3 vols.
- Spiritu Sancto, J. a, *Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae, in tres Tomos divisus; in quo abditissima dubia Mystica explanantur, methodo Scholastica juxta miram, solidamque Doctrinam Angelici Praeceptoris, D. Thomae*, Hispali, et denuo Neapoli ex Typogr. Stephani Abbatis, 1724, 2 vols.
- Spruit, L., “The Pomponazzi Affair: The Controversy over the Immortality of the Soul”, en *RCSC*, pp. 225-246.
- Spruit, L., “Psychology”, en *CSS*, pp. 252-273.
- Stebler, F.A.F., *Aristoteles Atomista, seu explicari solitis apud Atomistas principiis non difformis, sed conformis omnino Aristotelis doctrina*, Ingolstadii, Joannes Paulus Schleg, 1740.
- Stegmüller, F., *Geschichte des Molinismus*, Vol. 1, Münster, Aschendorff, 1935.
- Stegmüller, F., “Barock II (Theologie)”, *LThK*, Vol. 2 (1957), pp. 1260-1265.
- Stegmüller, F., *Filosofia e Teologia nas universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1959.
- Steuchus, A., *De perenni philosophia libri IX*, Basileae, per Nicolaum Bryling et Sebastianum Francken, 1542.
- Straforellus, N. A., *Theoremata theologica Aegidianae Scholae conformia*, Florentiae, ex Typographia Ioannis Gugliantini, 1679.
- Stunica, D. a, *Philosophiae prima pars, qua perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rhetorica, et Physica declarantur*, Toleti, apud Petrum Rodriguez, 1597.
- Suarez, F., *Metaphysicarum disputationum: in quibus et uniuersa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*, Salmanticae, apud Ioannem et Andream Renaut Fratres, 1597, 2 vols.

- Suarez, F., *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore in decem libros distributus*, Conimbricae, apud Didacum Gomez de Loureyro, 1612.
- Suarez, F., *Operis De Divina Gratia tripartiti*, Lugduni, sumptibus Iacobi Cardon et Petri Cavellat, 1620-1621, 3 vols.
- Suarius, F., *Defensio fidei Catholicae et apostolicae aduersus Anglicanae sectae errores*, Conimbricae, apud Didacum Gomez de Loureyro, 1613.
- Supplementi ad cursum theologicum patris magistro Joseph Zagaleae de Ferraria*, Parmae, ex typographia Joseph Rosati, 1706 (Vol. 1) – Ferrariae, typis Bernardini Pomatelli impressoris episcopalis, 1725 (Vol. 2.).
- Swiezawski, S., “La philosophie a l’Université de Cracovie des origines au XVIe siècle”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 30 (1963), pp. 71-109.
- Syri, J., *Universa philosophia aristotelico-thomistica, veterum, recentiumque, praesertim Maignani, Cartesii, Gassendi, etc. placita non segniter excutiens*, Venetiis, sumptibus Andreae Poleti, 1719, 4 vols.
- Sytsma, D. S., “Sixteenth-Century Reformed Reception of Aquinas”, *OHRA*, pp. 121-143.
- Tannerus, A., *Uniuersa theologia scholastica, ad methodum S. Thomae quatuor tomis comprehensa*, Ingolstadii, thypis Guilhelmi Ederi, 1626-1627, 4 vols.
- Tattay, S., “Francisco Suárez as the forerunner of modern rationalist natural law theories?”, *Cauriensia*, 12 (2017), pp. 191-211.
- Tavuzzi, M., *Prierias: The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456-1527*, Durham, Duke University Press, 1997.
- Tavuzzi, M., “Chrysostomus Javelli OP (c. 1470-1540): A Biographical Introduction”, en T. De Robertis – L. Burzelli (eds.), *Chrysostomo Javelli. Pagan Philosophy and Christian Thought in the Renaissance*, pp. 3-28.
- Tedeschi, N. M. (praes.), *Scholae Divi Anselmi doctrina. Sive Mille, et octoginta theses*, Romae, apud Joseph de Martiis, typis Jo. Francisci Chracas, 1705.
- Telesius, B., *De natura iuxta propria principia liber primus, et secundus*, Romae, apud Antonium Bladum, 1565.
- Tellkamp, J. A. (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden-Boston, Brill, 2020.
- Theologia Dogmatico-Polemico-Scholastica*, Wiceburgi, typis Joannis Jacobi Stahel, 1766-1771, 14 vol.
- Theses theologicae speculativae, ac polemicae juxta mentem resoluti Joannis Baconii scholae Carmeliticae principis, quas provincia Terrae Laboris pro comitiis provincialibus Beneventi congregata*, Benaventi, ex Typographia Archiepiscopali, 1725.
- Thomas Aquinas, Sanctus, *Opera omnia*, Parisiis, apud societatem Bibliopolarum, 1660, 23 vols.

- [Thomasius, C.], *Paulo Plenior Historia Juris Naturalis*, Halae Magdeburgicae, impensis Christophori Salfedii Viduae, 1719.
- Thomassinus, L., *Dogmatum Theologicorum*, Parisiis, excudebat Franciscus Muguet, 1684, 3 vols.
- Thorndyke, L., “The cursus philosophicus before Descartes”, *Archives internationales d’Histoire de la Science*, 4 (1951), pp. 16-24.
- Timplerus, C., *Metaphysicae systema methodicum libris quinque comprehensum*, Steinfurthi, excudebat Theoph. Caesar, 1604.
- Titelmannus, F., *Compendium naturalis philosophiae libri duodecim. De consideratione rerum naturalium earumque ad suum Creatorem reductione*, Parisiis, apud Ioannem Roigny, 1540.
- Todescan, F., *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*, Padova, Cedam, 1973.
- Toletus, F., *Introductio in dialecticam Aristotelis*, Romae, in officina Vincentii Lucchhini, 1561.
- Toletus, F., *Commentaria, una cum quaestionibus, in tres libros Aristotelis de anima*, Venetiis, apud Iuntas, 1575.
- Toletus, F., *Commentaria, una cum quaestionibus, in octo libros Aristotelis de physica auscultatione*, Venetiis, apud Iuntas, 1583.
- Torres, B., *Commentaria in decem et septem quaestiones primae partis Sancti Thomae de ineffabili Trinitatis mysterio, ubi disputantur triginta tres distinctiones primi Magistri sententiarum*, Compluti, excudebat Andreas de Angulo, 1567.
- Torrijos Castillejo, D., “Báñez frente a Suárez acerca de la libertad”, *BP*, 26 (2021), pp. 179-200.
- Torrijos Castillejo, D., “Belarmino y las disputas ‘de auxiliis’. Acerca de un manuscrito inédito sobre la ciencia media”, *EE*, 380 (2022), pp. 181-215.
- Tosca, T. V., *Compendium philosophicum*, Valentiae, ex Typographia Antonii Balle, 1721, 5 vols.
- Tournely, H., *Cursus theologicus scholastico-dogmaticus sive Praelectionum theologicarum*, Colonia Agrippinae, sumpt. viduae Wilh. Metternich, et filii, 1734-1754, 8 vols.
- Tourpe, E., “Thomas et la modernité. Un point de vue spéculatif sur l’histoire de la métaphysique thomiste”, *RSPT*, 85 (2001), pp. 433-460.
- Transfiguratione, D. a, *Introductio in universam philosophiam, veterem, et novam exegeticam, et dialecticam usui, et commodo studiosae iuventutis antehac edita, nunc secundis curis ab auctore recognita, aucta, et emendata, ac ordine paullo commodiore digesta*, [Campidonae], typographeo per Andream Stadler, 1754, 4 vols.
- Trias Mercant, S., “El lulismo barroco y Fray Francisco Marçal”, *CSF*, 16 (1989), pp. 107-125.

- Trias Mercant, S., *Diccionari d'escriptors lul·listes*, Palma-Barcelona, UIB-UB, 2009.
- Tropia, A., "Early Modern Scotists and Thomists on the Question on the Intellect's First and Adequate Object (15th-17th Centuries)", *REFM*, 26 (2019), pp. 69-91.
- Tropia, A., "Francisco de Toledo: Setting a Standard for Jesuit Philosophy", en C. Casalini (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Leiden, Brill, 2019, pp. 251-269.
- Tropia, A., *La teoria della conoscenza di Francisco Macedo. Un filosofo a confronto con Tommaso e Scoto*, Roma, Carocci, 2020.
- Turretinus, F., *Institutio theologiae elencticae*, Genevae, apud Samuelem de Tournes, 1679-1685, 3 vols.
- Turrianus, L., *Disputationes in secundam secundae D. Thomae. Tomus primus de fide, spe, charitate et prudentia*, Lugduni, sumptibus Iacobi Cardon, 1617.
- Turrianus, L., *Tractatus de Angelis*, Matriti, apud viduam Ludouici Sanchez, 1630.
- Turrianus, L., *Selectarum disputationum in theologiam scholasticam positivam et moralem, partes duae*, Lugduni, sumptibus Iacobi Cardon, 1634.
- Ulloa, J. de, *Theologia scholastica quinque tomis comprehensa*, Augustae Videlicorum et Graecii, sumptibus Philippi, Joannis et Martini Veith, Fratrum, 1719, 5 vols.
- Valentia, G. de, *Commentariorum Theologorum Tomi quatuor, in quibus omnes materiae, quae continentur in Summa Theologica Divi Thomae Aquinatis ordine explicantur*, Tomus I, Ingolstadii, excudebat David Sartorius, 1592.
- [Valla, J.], *Institutiones Philosophicae, auctoritate D. D. Archiepiscopi Lugdunensis, ad usum Scholarum suae Diocesis editae*, Lugduni, apud Fratres Perisse, 1782.
- Valla, L., *Repastinatio totius dialectice et philosophie*, G. Zippel (ed.), Padova, Antenore, 1982, 2 vols.
- Valla, L., "Encomium of St. Thomas Aquinas", en P. Baker (ed.), *Christianity, Latinity, and Culture. Two Studies on Lorenzo Valla. With Lorenzo Valla's Encomium of Saint Thomas Aquinas*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 297-315.
- Vallgornera, T. a, *Mystica Theologia Divi Thomae, utriusque Theologiae scholasticae et mysticae principiis*, Barcinone, apud Antonium Lacavalleria, 1662.
- Van Hal, T., "Institutionalizing Trilingual Learning: The foundation of Hebrew and Greek Chairs at European Universities in the Early 16th Century", en R. Van Rooy – P. Van Hecke – T. Van Hal (eds.), *Trilingual Learning. The Study of Greek and Hebrew in a Latin World (1000-1700)*, Turnhout, Brepols, 2023, pp. 79-107.
- Van Kley, D. K., *Reform Catholicism and the International Suppression of the Jesuits in Enlightenment Europe*, New Haven, Yale University Press, 2018.

- Van Sichen, G., *Integer Cursus Philosophicus brevis, clara et ad docendum descendendumque facili methodo digestus*, Antuerpiae, apud Petrum Bellerum, 1666, 2 vols.
- Van't Spijke, W., "Early reformation and scholasticism", *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*, 81/3 (2001), pp. 290-305.
- Vanneste, A., "Nature et grâce dans la théologie de Baius", en *Facultas S. Theologiae Lovaniensis 1432-1797. Bijdragen tot haar geschiedenis*, Louvain, E. van Eijl, 1977, pp. 327-350.
- Vasoli, C., *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, Feltrinelli, 1968.
- Vasoli, C., "Les débuts de l'humanisme à l'Université de Paris", en Z. Kaluza – P. Vignaux (eds.), *Preuve et raisons à l'Université de Paris: logique, ontologie et théologie au XIVe siècle*, Paris, Vrin, 1984, pp. 269-286.
- Vasoli, C., "La prima polemica antiaristotelica di Pietro Ramo", en K. Meerhoff – J.-C. Moisan (eds.), *Autour de Ramus: Le Combat*, Paris, Honoré Champion, 2005, pp. 47-105.
- Vasoli, C., "Il metodo ne La République", en *Armonia e Giustizia. Studi sulle idee filosofiche di Jean Bodin*, Firenze, Leo S. Olschki, 2008, pp. 79-101.
- Vasoli, C., "I tentativi umanistici cinquecenteschi di un nuovo 'ordine' del sapere", en C. Vasoli (ed.), *Le filosofie del Rinascimento*, pp. 398-415.
- Vázquez Janeiro, I., "I tabù della storia dello scotismo", *Antonianum*, 59 (1984), pp. 337-392.
- Vázquez Janeiro, I., "La enseñanza del escotismo en España", en *DIDS*, pp. 191-220.
- Vazquez, G., *Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae*, Compluti, ex officina Ioannis Gratiani, apud viduam, 1598.
- Vazquez, G., *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae, tomus secundus*, Compluti, ex Officina Iusti Sanchez Crespo, 1605.
- Veglensis, M., *De angelis ad mentem sancti Bonaventurae*, Tomus I, Patavii, typis Pasquati, 1658.
- Velarde Lombrana, J., *Juan Caramuel, vida y obra*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1989.
- Vera Cruz, A. de la, *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, edición crítica, traducción y notas de Roberto Heredia Correa, México, UNAM, 2007.
- Vercruysse, J., "L'umanesimo e la teologia", en G. Occhipinti (ed.), *Storia della Teologia, II. Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, Roma, Edizione Dehoniane, 1996, pp. 339-368.
- Vereecke, L., *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna, 1300-1787*, Milano, Ed. Paoline, 1990.

- Verulamio, F. de, *Instauratio magna*, Londini, Apud Joannem Billium Typographum Regium, 1620.
- Vesalius, A., *De humani corporis fabrica libri septem*, Basileae, ex officina Ioannis Oporini, 1543.
- Vicente Burgoa, L., “Abstracción e intuición en Guillermo de Ockham o la encrucijada entre el pensamiento medieval y la filosofía moderna (I)”, *EF*, 51 (2002), pp. 223-256.
- Vidal, M., *Historia de la teología moral*, Vol. 5, Madrid, Editorial El Perpetuo Socorro, 2014.
- Vignaux, P., *Nominalisme au XIVE siècle*, Montréal, Institut d'Études médiévales, 1948.
- Vignaux, P., “Nominalisme”, *DTC*, Vol. 9/1, cols. 717-784.
- Viguerius, I., *Ad naturalem et christianam philosophiam, maxime vero ad scolasticam (quam vocant) Theologiam, Institutiones, sacrarum litararum universaliumque conciliorum auctoritate, nec non Doctorum Ecclesiasticorum, praesertim D. Thomae Aquinatis eruditione confirmatae*, Parisiis, apud Guglielmm Thibout, 1550.
- Villalpando, F. a, *Philosophia ad usum scholae FF. Minorum S. Francisci Capucinin. Provinciae utriusque Castellae accommodata*, Matriti, apud Joachimum Ibarra, 1778, 3 vols.
- Villanova, J. de, *Cursus philosophicus ad mentem Aegydi Romani*, Valentiae, apud Franciscum Mestre – Compluti, apud Franciscum Gartiam Fernandez, Typographum Universitatis, 1677-1680, 3 vols.
- Vio, T. de, “De nominum analogia”, en *Opuscula de diversis materiis tam practicas quam speculativis*, Parisius, in vico divi Jacobi, 1511.
- Vitoria, F. de, *Obras de Francisco de Vitoria, Relecciones teológicas*, Madrid, BAC, 1960.
- Viva, D., *Cursus theologicus ad usum Tyronum elucubratus*, Patavii, ex Typographia Seminarii, 1712, 8 vols.
- Vives, J.L., *Adversus pseudodialecticos*, Selestadii, apud Lazarum Schurerium, 1520.
- Vizmanos, F., “La apologética en los autores escolásticos postridentinos”, *EE*, 13 (1934), pp. 418-446.
- Vulpis, A., *Sacrae theologiae summa Joannis Duns Scoti, doctoris subtilis et commentaria*, Neapoli, apud Lazarum Scorigium, 1622-1646, 12 vols.
- VVAA, *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris, PUF-Éditions Françaises d'Amsterdam, 1951.
- VVAA, *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, Treviso, Fondazione Cassamarca & Angelo Colla Editore, 2005-2010, 6 vols.
- VVAA, “Theologie”, en *Meyers Konversations-Lexikon. Eine encyklopädie des*

- allgemeinen wissens*, Vol. XV, Leipzig, Verlag des Bibliographischen Instituts, 1878.
- Vveberus, A., (Praes.), *Philosophia augustiniana*, Oeniponti, typis Michaelis Wagneri, 1662.
- Wagner, A., “International Law”, en CSS, pp. 413-431.
- Walz, A., “Il tomismo del 1800 al 1879”, *Angelicum*, 20 (1943), pp. 300-326.
- Wappler, A., *Geschichte der Theologischen Facultät der K.K. Universität zu Wien: Festschrift zur Jubelfeier ihres fünfhundertjährigen Bestehens*, Wien, Braumüller, 1884.
- Watson, R. A., *The Downfall of Cartesianism, 1673-1712: A Study of Epistemological Issues in Late 17th Century Cartesianism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966.
- Weijers, O., *Quaeritur utrum. Recherches sur la ‘disputatio’ dans les universités médiévales*, Turnhout, Brepols, 2009.
- Weis, U., *Liber de emendatione intellectus humani*, s.e., typis Christiani Starck, 1747.
- Werner, K., *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, Regensburg, Druck and Verlag von Georg Joseph Manz, 1861, 2 vols.
- Werner, K., *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, Wien, Wilhelm Braumüller, 1887, 2 vols.
- Wessels, G., “P. Joannes de Bachone O.C. et eius Schola”, *AOC*, 3 (1914), pp. 84-90, 109-115.
- Whitmore, P.J.S., *The Order of Minims in Seventeenth-Century France*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1967.
- Wiest, S., *Institutiones Theologiae dogmaticae*, Ingolstadii, apud Ioan. Wilhelm. Krüll, 1791, 2 vols.
- Wietrowsky, M. (Praes.), *Philosophia disputata, in qua comprehenduntur conclusiones ex universa philosophia Aristotelis*, Vetero-Pragae, Universitas Carolo-Ferdinandaea, 1697.
- Wiggers, I., *In secundam secundae diui Thomae Aquinatis commentaria*, Louanii, apud Ioannem Oliuerium, et Cornelium Coenestenum, 1630.
- Winter, E., *Der Josefismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740-1848*, München-Wien, Brünn, 1943.
- Wissingh, A., *Medulla totius theologiae scholasticae, ad mentem Doctoris Subtilis*, Augustae Trevirorum, typis Jacobi Reulandt, 1695.
- Witte, Jr., J., *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge, CUP, 2002.
- Wittichius, C., *Consensus Veritatis in Scriptura Divina et infabillibili revelatae cum veritate Philosophica a Renato Descartes detecta*, Neomagi, apud Adrianum Wyngaerden, 1659.

- Wolfius, C., *Philosophia Prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francofurti et Lipsiae, in Officina libraria Rengeriana, 1730.
- Xiberta, B., “De Institutis Ordinis Carmelitarum quae ad doctrinas philosophorum et theologorum sequendas pertinent”, *AOC*, 5 (1929), pp. 337-379.
- Yribarne et Yraburu, I., *Commentarii in quartum librum sententiarum Ioannis Duns Scoti*, Caesaraugustae, apud Petrum Cabarte – Tirasonae, apud Didacum de la Torre, 1614-1615.
- Yribarne et Yraburu, I., *Tractatus de actibus humanis iuxta mentem Scoti*, Caesaraugustae, in Typographica Officina Regii Nosocomii, 1643.
- Ysambertus, N., *Disputationes in primam partem S. Thomae*, Lutetiae Parisiorum, sumptibus Dionisii de la Noüe, 1643.
- Zagalea, J., *Cursus theologici de Deo secundum mentem et germanam doctrinam Ioannis Baconi, Carmelitae Anglici, Doctoris Resoluti*, Ferrariae, ex typographia Iulii Bulzoni Lillii, 1671.
- Zahnd, U., “The genesis of a genre? Late Medieval Commentaries on the Summa Theologiae”, en *SUM*, pp. 127-157.
- Zallinger, J., *Interpretatio Naturae, seu Philosophia Newtoniana Methodo*, Augustae Vindelicorum, sumptibus Josephi Wolff, 1773-1775.
- Zamora Sánchez, G., *Universidad y filosofía moderna en la España ilustrada: labor reformista de Francisco de Villalpando (1740-1797)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989.
- Zamorus, I. M., *Disputationes theologicae de Deo Uno, et Trino [...] omnes controversiae inter D. Bonaventuram, D. Thomam, et Scotum*, Venetiis, ex typographia Jacobi Sarcinae, 1626.
- Zaragoza Pascual, E., “Abadologio del Monasterio de San Vicente de Salamanca (Siglos XIII-XIX)”, *Salmanticensis*, 59/2 (2012), pp. 366-367.
- Zigliara, T. M., *Summa philosophica in usum scholarum*, Romae, ex Typographia Polyglotta, 1876, 3 vols.
- Zimmer, P. B., *Theologia christiana specialis et theoretica*, Landshuti, in officina libraria Weberiana, 1802-1806, 4 vols.
- Zimmermann, A. (ed.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, Berlin-New York, De Gruyter, 1973.
- Zorroza, M. I., “Supuestos antropológicos en el tratamiento de la usura según Francisco de Vitoria”, *Cultura Económica*, 86 (2013), pp. 19-29.
- Zorroza, M. I. (ed.), *Antropología del Dominio y la propiedad en la Escuela de Salamanca*, Madrid-Salamanca, Sínderesis-Universidad Pontificia de Salamanca, 2023.
- Zuccolius, M. V. (ed.), *M. Henrici Goethals [...] Aurea quodlibeta*, Venetiis, apud Iacobus de Franciscis, 1613.

ÍNDICE GENERAL

Abreviaturas y siglas	13
Introducción	15
Capítulo 1. El debate historiográfico y la propuesta de estudio	27
1. La noción de “segunda escolástica” y otros sintagmas similares	27
2. Discusión	36
3. Propuesta de estudio	42
3.1. Definición	43
3.2. El paradigma epistemológico	45
3.2.1. Las tradiciones	45
3.2.2. La sociología de la ciencia y la historia de las ideas	48
3.3. El problema de la historicidad	48
3.3.1. La cronología	49
3.4. Las tres dimensiones	51
3.4.1. Los autores	51
3.4.2. Los temas	51
3.4.3. Las escuelas	52
Capítulo 2. Los antecedentes de la “segunda escolástica”	55
1. El método escolástico	56
1.1. La <i>quaestio</i>	58
1.2. La <i>quaestio disputata</i> y las <i>disputationes</i>	59
1.3. Los géneros expositivos: la <i>summa</i> y el comentario	60
2. Las escuelas	61
2.1. Origen y desarrollo de las escuelas	62
2.2. El averroísmo y el alejandrismo	66
3. La crisis de la escolástica	67
3.1. Causas	67
3.1.1. El nominalismo	67
3.1.2. El conciliarismo	68
3.1.3. La lucha de escuelas	68
3.2. Consecuencias	69
3.2.1. La falta de equilibrio entre lógica y metafísica	69

3.2.2. El relativismo teológico	70
3.2.3. La rigidez de las vías, la ausencia de grandes figuras y la floración de los maestros eclécticos	70
3.2.4. La incapacidad de integrar la cultura clásica grecolatina y los saberes no universitarios	71
3.2.5. La despreocupación por el estilo literario	71
4. La crítica del humanismo al escolasticismo	71
4.1. Los ideales del humanismo	72
4.2. El platonismo	76
4.3. La reacción de los escolásticos	77
Capítulo 3. El primer período (1507/1517-1607/1617)	79
1. Los inicios de la “segunda escolástica”	79
1.1. La desaparición del albertismo	80
1.2. El cardenal Cayetano y el fortalecimiento del tomismo	81
1.2.1. Cayetano de Vío	82
1.2.2. La difusión del tomismo	84
1.3. Las críticas de Erasmo y los humanistas	86
1.4. La publicación de <i>Disputatio contra scholasticam theologiam</i> (1517), por parte de Lutero	88
2. La primera etapa: 1512/1517-1545	91
2.1. El desplazamiento del Norte al Sur de Europa	91
2.2. La enseñanza de la teología positiva	93
2.3. El nacimiento de la teología de la controversia	94
2.4. La crisis del escotismo	96
2.5. El declive del nominalismo	97
2.6. El afianzamiento del tomismo	99
2.6.1. El tomismo italiano: Crisostomo Javelli	99
2.6.2. Francisco de Vitoria y la “Escuela de Salamanca”	100
a) Francisco de Vitoria	101
b) Domingo de Soto	103
3. La segunda etapa: 1545-1563	104
3.1. El debate acerca de la filosofía aristotélica	105
3.2. La apuesta por la teología escolástica en Trento	107
3.3. La difusión del tomismo salmantino	109
3.3.1. Los discípulos de Vitoria	109
3.3.2. <i>De Locis Theologicis</i> , de Melchor Cano	110
3.4. San Ignacio y la enseñanza en el Colegio Romano de la Compañía de Jesús	111
3.5. El tomismo en el Concilio de Trento	114

3.6. La pugna de la escolástica con las otras manifestaciones de la teología	115
4. La tercera etapa: 1563-1607/1617	117
4.1. Las metamorfosis de las vías medievales y la escuela jesuítica	117
4.1.1. El desvanecimiento del averroísmo y del nominalismo	118
a) El averroísmo	118
b) El nominalismo	118
4.1.2. El desarrollo del tomismo	119
a) El tomismo italiano	119
b) El tomismo salmantino	120
4.1.3. La recuperación del escotismo y del bonaventurismo, y la escolastización del lulismo	123
a) El escotismo	124
b) El bonaventurismo	125
c) El lulismo	126
4.1.4. La configuración de las tendencias en la Compañía de Jesús	127
a) Fonseca y los Conimbricenses	127
b) Luis de Molina	129
c) Roberto Bellarmino y el Colegio Romano	130
d) Gregorio de Valencia	131
e) Gabriel Vázquez	131
f) Francisco Suárez	132
4.1.5. El platonismo universitario	135
4.2. El nacimiento de las nuevas disciplinas	137
4.2.1. La metafísica	137
4.2.2. La filosofía natural y la psicología	142
4.2.3. La ética y la política	145
4.2.4. La teología de la controversia	148
4.2.5. La mariología y los sacramentos	149
4.2.6. El desarrollo de los casos de conciencia y la autonomía de la moral	151
4.2.7. La moral económica y la teología jurídica	154
a) El derecho	156
b) La moral económica	158
4.2.8. La eclesiología y la teología política	159
4.3. La escolástica frente a la Sagrada Escritura y la mística	161
4.4. Las polémicas	164
4.4.1. El bayanismo	164
4.4.2. La controversia <i>de auxiliis</i>	165

Capítulo 4. El segundo período (1607/1617-1665/1670)	169
1. Los límites de la escolástica	169
1.1. La contienda contra los humanistas y los reformados	170
1.2. La tensión de la escolástica jesuítica entre lo natural y lo sobrenatural	172
2. Las causas externas	174
2.1. La crisis de la filosofía natural aristotélica y la nueva ciencia	175
2.2. Los nuevos métodos filosóficos	176
2.3. El auge de la teología histórica en Francia	177
2.4. La conformación de una filosofía y una teología escolástica reformada	178
3. Las consecuencias para la escolástica católica	180
3.1. La crisis del aristotelismo	180
3.2. La configuración de tres grandes escuelas	181
3.3. El establecimiento de los cursos escolásticos <i>iuxta mentem</i>	182
3.4. La diferenciación regional de la escolástica	183
3.5. El nacimiento de la escolástica en lengua vernácula	184
3.6. La prolongación del debate <i>de auxiliis</i> y el estatus de la “ciencia media”	184
3.7. La asunción del legado agustiniano	186
3.8. La progresiva “escolastización” de la mística	187
4. La primera etapa: 1607/1617-1637	188
4.1. El tomismo	188
4.1.1. Los dominicos	189
4.1.2. Los Salmanticenses	190
4.1.3. El tomismo entre otras congregaciones y el clero secular	191
4.2. Los jesuitas y su “tomismo”	193
4.3. El escotismo y el bonaventurismo	196
4.3.1. El escotismo entre los franciscanos conventuales	196
4.3.2. El escotismo entre los observantes	198
4.3.3. El bonaventurismo	199
4.4. Los maestros eclécticos	201
5. La segunda etapa: 1637-1665/1670	203
5.1. Las causas de un cambio	203
5.1.1. El cartesianismo	204
5.1.2. El jansenismo	206
5.1.3. La filosofía hobbesiana	208
5.2. La alternativa de renovación	208
5.2.1. La Congregación de los Mínimos	209
5.2.2. La exploración de otras vías	211

5.2.3. El lulismo como alternativa	213
5.3. El desarrollo de las escuelas	215
5.3.1. El tomismo: de Juan de Santo Tomás a Godoy	215
5.3.2. El pensamiento jesuítico	219
5.3.3. El escotismo	222
a) Mastri y Belluto	223
b) Wadding y los franciscanos observantes	224
5.3.4. La escuela egidio-agustiniana	226
5.3.5. El nominalismo y las cátedras de Durando	229
Capítulo 5. El tercer período (1665/1670-1773)	231
1. Rasgos del período	232
1.1. El carácter epigonal de las grandes vías	232
1.2. La floración de nuevas escuelas	233
1.2.1. San Agustín y Gil de Roma	233
1.2.2. San Buenaventura	239
1.2.3. John Baconthorp	242
1.2.4. San Anselmo	246
1.2.5. Enrique de Gante	250
1.2.6. Ramón Lull	253
1.3. Las cátedras <i>pro auctore</i> y <i>pro religione</i>	254
1.4. La proliferación de los cursos internos	255
1.5. Las escuelas locales y el eclecticismo en el Centro de Europa	257
1.6. El desarrollo de la filosofía vetero-nova	258
1.7. El debate sobre la teología moral y la decadencia de la teología jurídica	260
1.8. El método teológico y la proliferación de tratados <i>de locis</i>	262
1.9. La unificación sistemático-racionalista de la filosofía y la teología, el eclecticismo y agotamiento de la escolástica	264
2. La primera etapa (1665/1670-1705)	266
2.1. La pérdida de la centralidad del tomismo	267
2.2. La transformación del escotismo	271
2.3. La aparición del suarismo	274
2.4. La consolidación de las nuevas escuelas y el eclecticismo	277
2.5. El auge de la filosofía novo-antiqua en Francia	279
2.6. La pugna entre las escuelas morales	281
2.6.1. El curso moral salmanticense	282
2.6.2. Las pugnas entre dominicos y jesuitas	283
3. La segunda etapa (1705-1740)	285
3.1. La crisis de la escolástica moderna	285

3.1.1. La falta de credibilidad de la escolástica	286
3.1.2. La escolástica, la dogmática y el galicanismo	287
3.2. El debate entre escolásticos y <i>recentiores</i>	288
3.2.1. Mínimos y oratorianos	288
3.2.2. La <i>philosophia neutristica</i> y la <i>philosophia pollingana</i>	289
3.3. La triple respuesta de la Compañía de Jesús	291
3.3.1. La escolástica tradicional de la Compañía	291
3.3.2. El suarismo	292
3.3.3. La conciliación con las ideas modernas	293
3.4. El declinar del tomismo y el escotismo	294
3.4.1. El tomismo de la Universidad de Salzburgo	295
3.4.2. Otras manifestaciones del tomismo	297
3.4.3. El escotismo	299
4. La tercera etapa (1740-1773)	301
4.1. La introducción de las ideas seculares modernas entre los escolásticos	301
4.1.1. Los <i>moderni</i> : François Jacquier y Fortunato da Brescia	302
4.1.2. Los eclécticos	303
4.2. La reacción de la escolástica tradicional	305
4.2.1. El escotismo	305
4.2.2. El tomismo	307
4.3. La adaptación de los jesuitas y el final de la escolástica	309
4.3.1. El suarismo	310
4.3.2. Los jesuitas y el pensamiento secular moderno	310
4.3.3. La <i>Scholastica vindicata</i> , de Juan Bautista Gener	312
Epílogo: De la “segunda escolástica” a la “tercera escolástica”	315
1. Causas de la desaparición de la “segunda escolástica”	315
1.1. La extinción de la Compañía de Jesús	315
1.2. La penetración del pensamiento ilustrado	316
1.3. El regalismo, la primacía del poder político y el intervencionismo regio	317
1.4. El agotamiento de la filosofía y la teología de la “segunda escolástica”	318
1.5. La desafección de las órdenes religiosas	319
2. Consecuencias	321
2.1. La desaparición de las vías escolásticas	321
2.2. La expulsión y la desamortización de las órdenes religiosas	311
2.3. La consolidación del tomismo	323
3. La “tercera escolástica”: propuesta de estudio	324

LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA

3.1. El primer período (1773-1830)	326
3.1.1. Europa Central	328
3.1.2. Europa meridional y América	330
3.1.3. La recuperación del tomismo	332
3.2. El segundo período (1830-1879)	334
3.3. El tercer período: la “neoescolástica” (1879-1965)	337
3.3.1. La corriente tradicional	339
3.3.2. La corriente crítica	341
3.4. El final de la escolástica	344
Conclusiones	347
Bibliografía	367
Índice general	437

PROGRAMA HISTORIA DE LAS UNIVERSIDADES
PUBLICACIONES
ISSN: 1886-0710

1. *Estado de la Universidad de Alcalá (1805)*, estudio preliminar de José Luis Peset, edición de Diego Navarro, Madrid 1999, 120 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/7875>
2. *La investigación en la universidad*, edición de Carmen Merino, Madrid 1999, 217 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/7876>
3. Aurora Rivière Gómez, *Orientalismo y nacionalismo español. Estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)*, Madrid 2000, 143 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/7905>
4. Manuel Martínez Neira, *El estudio del derecho. Libros de texto y planes de estudio en la universidad contemporánea*, Madrid 2001, 318 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/7877>
5. Daniel Comas Caraballo, *Autonomía y reformas en la Universidad de Valencia (1900-1922)*, Madrid 2001, 334 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/7878>
6. Carolina Rodríguez López, *La Universidad de Madrid en el primer franquismo: ruptura y continuidad (1939-1951)*, Madrid 2002, 490 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/7879>
7. Ramon Aznar i Garcia, *Cánones y leyes en la universidad de Alcalá durante el reinado de Carlos III*, Madrid 2002, 349 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/7880>
8. Enrique Villalba Pérez, *Consecuencias educativas de la expulsión de los jesuitas de América*, Madrid 2003, 246 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/7881>
9. *Archivos universitarios e historia de las universidades*, edición de José Ramón Cruz Mundet, Madrid 2003, 345 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/7882>
10. *La enseñanza del derecho en el siglo XX. Homenaje a Mariano Peset*, edición de Adela Mora Cañada, Madrid 2004, 578 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/7883>

11. Manuel Martínez Neira/José M.^a Puyol Montero/Carolina Rodríguez López, *La universidad española 1889-1939. Repertorio de legislación*, Madrid 2004, 389 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/7884>
12. *Hacia un modelo universitario: la Universidad Carlos III de Madrid*, edición de Adela Mora Cañada y Carolina Rodríguez López, Madrid 2004, 365 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/7885>
13. *Manuales y textos de enseñanza en la universidad liberal*, edición de Manuel Ángel Bermejo Castrillo, Madrid 2004, 750 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/7886>
14. Susana Guijarro González, *Maestros, escuelas y libros. El universo cultural de las catedrales en la Castilla medieval*, Madrid 2004, CD + 349 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/7887>
15. *Filosofía para la universidad, filosofía contra la universidad*, edición de Faustino Oncina Coves, Madrid 2008, 360 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/3506>
16. Manuel Martínez Neira/José María Puyol Montero, *El doctorado en derecho. 1930-1956*, Madrid 2008, 340 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/3386>
17. Germán Perales Birlanga, *El estudiante liberal. Sociología y vida de la comunidad escolar universitaria de Valencia. 1875-1939*, Madrid 2009, 326 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/4376>
18. Alfons Aragoneses, *Un jurista del Modernismo. Raymond Saleilles y los orígenes del derecho comparado*, Madrid 2009, 259 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/5778>
19. Antonio López Vega, *Biobibliografía de Gregorio Marañón*, Madrid 2009, 187 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/6178>
20. Pio Caroni, *La soledad del historiador del derecho. Apuntes sobre la conveniencia de una disciplina diferente*, Madrid 2010, 225 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/6560>
21. Francisco Crosas López, *De enanos y gigantes. Tradición clásica en la cultura medieval hispánica*, Madrid 2010, 169 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/8346>
22. Manuel Martínez Neira/Natividad Araque Hontangas, *El marqués de Morante y la Universidad de Madrid*, Madrid 2011, 277 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/10578>

23. Antonio Planas Rosselló/Rafael Ramis Barceló, *La facultad de leyes y cánones de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca*, Madrid 2011, 186 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/11325>
24. Francisco Ayala/Eduardo L. Llorens/Nicolás Pérez Serrano, *El derecho político de la Segunda República*, estudio preliminar, edición y notas de Sebastián Martín, Madrid 2011, CLXXXIX + 396 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/11365>
25. Pablo Campos Calvo-Sotelo, *La evolución histórica del espacio físico de la universidad. Impulsos conceptuales, paradigmas arquitectónicos, estrategias institucionales y propuestas recientes de innovación*, Madrid 2011, 236 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/12017>
26. Andry Matilla Correa, *Los primeros pasos de la ciencia del Derecho Administrativo en Cuba. José María Morilla y el Breve tratado de Derecho Administrativo (1847)*, Madrid 2011, 329 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/12033>
27. José María Puyol Montero, *La autonomía universitaria en Madrid (1919-1922)*, Madrid 2011, 545 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/12289>
28. Manuel Cachón Cadenas, *Historias de procesalistas, universidades y una guerra civil (1900-1950)*, Madrid 2012, 681 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/14588>
29. María Paz Alonso Romero, *Salamanca, escuela de juristas. Estudios sobre la enseñanza del derecho en el Antiguo Régimen*, Madrid 2012, 722 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/15129>
30. Carlos Nieto Sánchez, *San Clemente de Bolonia (1788-1889): el fin del Antiguo Régimen en el último colegio mayor español*, Madrid 2012, 480 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/15708>
31. Natividad Araque Hontangas, *Manuel José Quintana y la Instrucción pública*, prólogo de Jean-Louis Guereña, Madrid 2013, 427 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/17196>
32. *La Universidad Central durante la Segunda República: Las Ciencias Humanas y Sociales y la vida universitaria*, edición de Eduardo González Calleja y Álvaro Ribagorda, Madrid 2013, 376 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/17394>
33. Manuel Martínez Neira, *La creación del cuerpo de catedráticos de universidad (1812-1857). Estudio histórico-jurídico*, Madrid 2013, 358 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/18077>

34. Luis Enrique Otero Carvajal (dir.), *La Universidad nacionalcatólica. La reacción antimoderna*, Madrid 2014, 1098 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/18911>
35. Manuel Martínez Neira, *La regulación de las oposiciones a cátedras universitarias: 1845-1931*, Madrid 2014, 146 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/19338>
36. Leoncio López-Ocón (ed.), *Aulas modernas. Nuevas perspectivas sobre las reformas de la enseñanza secundaria en la época de la JAE (1907-1939)*, Madrid 2014, 364 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/19883>
37. María Ángeles Longás Lacasa, *Historia de la Biblioteca de la Universidad de Mallorca (1767-1829)*, Madrid 2015, 437 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/21552>
38. Fernando Liendo Tagle, *Pablo de Olavide y la nueva planta de los estudios*, Madrid 2016, 176 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/23895>
39. Rafael Ramis Barceló, *Doctores hispanos en leyes y cánones por la Universidad de La Sapienza de Roma (1549-1774)*, Madrid 2017, 274 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/24015>
40. Julián Gómez de Maya, *De Al-Ricotí al rector Sabater: estudios históricos sobre la Universidad de Murcia y sus antecedentes*, Madrid 2017, 388 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/24848>
41. Luigiaurelio Pomante, *A Great Research Lab on University History and Higher Education in Spain: Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad (1997-2009)*, Madrid 2017, 253 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/25309>
42. Pablo Campos Calvo-Sotelo/Laura Luceño Casals, *Las formas de la educación. Vínculos entre dimensión docente y dimensión arquitectónica en disciplinas creativas, como expresión de innovación universitaria*, Madrid 2018, 169 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/26594>
43. Rafael Ramis Barceló/Pedro Ramis Serra, *Los primeros grados de la Universidad de Baeza (1549-1580)*, Madrid 2018, 234 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/27079>
44. Víctor Guijarro Mora, *Artefactos y acción educativa. La cultura del objeto científico en la enseñanza secundaria en España (1845-1930)*, Madrid 2018, 273 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/27200>

45. *Oposiciones a cátedras de derecho (1847-1943)*, edición de Javier Carlos Díaz Rico, Madrid 2018, 486 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/27454>
46. Rafael Ramis Barceló, *Estudios sobre la Universidad de Lérida (1561-1717)*, Madrid 2018, 190 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/27465>
47. Leoncio López-Ocón/Víctor Guijarro/Mario Pedrazuela (eds.), *Aulas Abiertas. Profesores viajeros y renovación de la enseñanza secundaria en los países ibéricos (1900-1936)*, Madrid 2018, 561 pp. + ilustraciones.
<http://hdl.handle.net/10016/27684>
48. Dámaso de Lario, *Escuelas de imperio. La formación de una elite en los Colegios Mayores (siglos XVI-XVII)*, Madrid 2019, 465 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/28127>
49. Natividad Araque Hontangas, *El Instituto Femenino Isabel la Católica: un centro modélico del CSIC*, Madrid 2019, 455 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/29046>
50. Rafael Ramis Barceló/Pedro Ramis Serra, *Las Ordenaciones de la Universidad de Barcelona de 1638*, Madrid 2019, 254 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/29070>
51. Enrique Gudín de la Lama/Javier Voces Fernández, *El Duque de Rivas y la Instrucción pública*, Madrid 2019, 80 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/29150>
52. Manuel Martínez Neira/Rafael Ramis Barceló, *La libertad de enseñanza. Un debate del Ochocientos europeo*, Madrid 2019, 476 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/29808>
53. Francisco Javier Rubio Muñoz, *La República de sabios. Profesores, cátedras y universidad en la Salamanca del siglo de Oro*, Madrid 2020, 289 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/29856>
54. Celia Alejandra Ramírez Santos/José Luis Egío, *Conceptos, autores, instituciones. Revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2008-19) y bibliografía multidisciplinar*, Madrid 2020, 333 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/30100>
55. Rafael Ramis Barceló/Pedro Ramis Serra, *Estudios sobre la Universidad de Tortosa (1600-1717)*, Madrid 2020, 288 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/30367>

56. Rafael Ramis Barceló/Pedro Ramis Serra, *Actos y grados de la Universidad de Alcalá (1523-1544)*, Madrid 2020, 563 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/30817>
57. Rafael Ramis Barceló/Pedro Ramis Serra, *Los grados de la Universidad de Ira-che (1613-1700)*, Madrid 2020, 680 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/31395>
58. María José Torres Parra, *El ministro Lora Tamayo y la universidad*, Madrid 2021, 224 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/33131>
59. Dámaso de Lario, *Establecemos y ordenamos. Un análisis comparado de los estatutos y constituciones de los siete Colegios Mayores españoles (siglos XIV-XVII). Con una transcripción de las constituciones y estatutos del Colegio de Santa Cruz de Valladolid*, Madrid 2021, 209 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/33361>
60. Rafael Ramis Barceló/Pedro Ramis Serra, *La Universidad de Gerona (1561-1717)*, Madrid 2022, 317 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/34275>
61. Francisco Giner de los Ríos, *Sobre reformas en nuestras Universidades*, Madrid 2022, 93 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/34590>
62. Rafael Ramis Barceló/Pedro Ramis Serra, *Estudios sobre la Universidad de Tar-ragona (1572-1717)*, Madrid 2022, 188 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/35178>
63. Miguel de Unamuno, *De la enseñanza superior en España / La enseñanza del latín en España*, Madrid 2022, 79 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/35557>
64. Rafael Ramis Barceló/Pedro Ramis Serra, *La Universidad de Vic (1599-1717)*, Madrid 2022, 307 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/35891>
65. Álvaro Ribagorda/Leoncio López-Ocón (eds.), *La Universidad Central duran-te la Segunda República: las facultades de ciencias y su contexto internacional*, Ma-drid 2022, 449 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/36057>
66. Miguel José López-Guadalupe Pallarés, *Redes y estrategias de ascenso en la Monarquía Hispánica. La familia Malvezzi y el Colegio de España en Bolonia (siglos XV-XVI)*, Madrid 2023, 332 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/36487>

67. Rafael Ramis Barceló/Pedro Ramis Serra, *Actos y grados de la Universidad de Orihuela en el siglo XVIII*, Madrid 2023, 395 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/36607>
68. Marcelino Menéndez y Pelayo, *Informe sobre reformas universitarias*, Madrid 2023, 44 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/36815>
69. Daniel Marías/Álvaro Ribagorda (eds.), *Viajes en la década de 1930: prácticas culturales y experiencias intelectuales durante la Segunda República española*, Madrid 2023, 264 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/37271>
70. Mario Francisco Quirós Soro, *El Hospital de Pobres Estudiantes del Estudio General de Valencia (1540-1847)*, Madrid 2023, 148 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/37289>
71. Belinda Rodríguez Arrocha/María del Pilar Hernández Limonchi (coord.), *Los pueblos indígenas en la contemporaneidad: la vinculación comunitaria en la educación jurídica intercultural en México*, Madrid 2023, 209 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/37422>
72. Gregorio González Roldán, *Depuración republicana y franquista de los catedráticos de universidad: antecedentes, contexto y legislación*, Madrid 2023, 819 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/37518>
73. Natividad Araque Hontangas, *La economía política y sus primeras cátedras en el University College London*, Madrid 2023, 302 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/38021>
74. Rafael Ramis Barceló/Pedro Ramis Serra, *La Universidad de Barcelona en el siglo XVII*, Madrid 2023, 483 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/38328>
75. Rafael Ramis Barceló/Pedro Ramis Serra, *La Universidad de Zaragoza a finales del siglo XVII*, Madrid 2023, 535 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/38680>
76. Rafael Ramis Barceló/Pedro Ramis Serra, *Los grados de la Universidad de Irache en el siglo XVIII (1701-1824)*, Madrid 2024, 729 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/39389>
77. Carlos Fernando Teixeira Alves, *Nature, Enlightenment, and University Reforms in the Iberian Peninsula: A Comparative Analysis of the Universities of Salamanca and Coimbra (1766-1820)*, Madrid 2024, 215 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/43752>

78. Rafael Ramis Barceló, *La Segunda Escolástica: una propuesta de síntesis histórica*, Madrid 2024, 443 pp.

<http://hdl.handle.net/10016/43755>