

Conclusiones

Leopoldo José Prieto López y José Luis Cendejas Bueno

Las once contribuciones que se presentan en este volumen nos muestran cómo algunos autores jesuitas españoles, tales como José de Acosta (1540–1600), Francisco Suárez (1548–1617), Pedro de Ribadeneira (1526–1611) o Juan de Mariana (1536–1624) han tenido un influjo considerable en pensadores británicos de la talla de Francis Bacon (1561–1626), John Locke (1632–1704), el también jesuita Robert Persons (1546–1610), Algernon Sidney (1623–1683) o, más tarde, William Robertson (1721–1793), Thomas de Quincey (1785–1859) e Hillaire Belloc (1870–1953); un influjo a veces escondido, o quizás mejor, disimulado, y siempre controvertido.

Creemos que los trabajos que integran este volumen monográfico representan una valiosa aportación para una comprensión más pormenorizada de aquella parte de la historia del pensamiento referida especialmente a los siglos XVI y XVII en Gran Bretaña y España. No es infrecuente encontrar en la literatura al respecto generalizaciones sobre la historia del pensamiento que, aunque en rigor no son falsas, carecen de la información que solo el conocimiento de las fuentes primarias puede procurar y sin la que toda teoría resulta inexacta e insuficiente. En tal sentido los presentes trabajos aportan una valiosa información tomada toda ella de fuentes primarias poco conocidas o incluso preteridas. Ahora bien, el descuido de fuentes primarias relevantes es una suerte de pecado contra la luz, inadmisibles en un investigador verdaderamente científico. En tales fuentes se contienen los hechos y las ideas a los que una historia del pensamiento debe atenerse. Pues bien, los trabajos presentados en este volumen monográfico nos proporcionan una información de gran valor para el conocimiento del estado real de las relaciones intelectuales y del comercio de ideas (especialmente en filosofía natural, moral, jurídica, política y economía) entre la España y la Inglaterra de los siglos XVI y XVII, dos actores decisivos en el mapa de fuerzas reales de la Europa de esos siglos.

Aunque las respectivas orientaciones intelectuales de España e Inglaterra caminarán por derroteros bien distintos, el siglo XVII es todavía un siglo en el que la discusión *pro* o *contra* Aristóteles está viva en Europa. Así, mientras España, donde las diversas escuelas escolásticas eran predominantes, permanecía en general bajo la inspiración de un aristotelismo renovado en el Renacimiento, Inglaterra se convertía en uno de los focos principales del antiaristotelismo bajo el impulso de la filosofía corpuscular y mecanicista, tan característica de los pioneros de la *Royal Society* y sus *virtuosi*, todos ellos

seguidores del programa de investigación natural de Bacon. Desde luego en ningún ámbito había ganado tanto terreno el antiaristotelismo en el siglo XVII como en la filosofía natural. En tal sentido, la filosofía natural de Aristóteles (aquella parte de la filosofía del Estagirita más profundamente sometida a revisión) era la línea temática en la que los autores de España e Inglaterra más difícilmente podían llegar a entenderse. A pesar de ello, como demuestran los trabajos de Del Pino y Castilla sobre la recepción de la obra del jesuita José de Acosta por parte del escocés William Robertson en el siglo XVIII y del inglés Francis Bacon en el siglo XVII respectivamente, el valor científico reconocido en Gran Bretaña al trabajo experimental e interpretativo de un aristotélico como Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590) es indudable. Bacon, decidido antiaristotélico, aunque prisionero en realidad de no pocas ideas de Aristóteles aún no superadas (como la idea de inducción o de abstracción de la forma, etc.), no puede dejar de reconocer el enorme valor de las observaciones experimentales y datos que José de Acosta (que hace suya desde las primeras líneas de su obra la filosofía de Aristóteles) presenta en su obra sobre los fenómenos naturales y etnográficos del Perú y México antiguos. Robertson, por su parte, se declara admirador de la precisión científica y veracidad de los datos de la historiografía americana conservada en los archivos y bibliotecas españoles. El valor del trabajo del naturalista jesuita, de Acosta queremos decir, es reconocido en el siglo XVIII por F. J. Clavijero (1731–87), otro estudioso jesuita de la historia del México antiguo en buena medida seguidor de Acosta. Clavijero es autor de la encomiable *Storia antica del Messico, cavata dai migliori storici spagnuoli* (Historia antigua de México, escrita a partir de los mejores historiadores españoles [1780–81]) donde, con la expresión *migliori storici*, se refiere a los historiadores más veraces y fiables, entre los cuales se halla ante todo Acosta. Pues bien, el hecho de que la misma *Encyclopaedia britannica* en su segunda edición prefiera en su voz “América” la documentación de Clavijero a la de la *History of America* de Robertson nos da una idea de la inequívoca seriedad científica de estos naturalistas hispánicos, Acosta y Clavijero, uno español y aristotélico y el otro mexicano e ilustrado. También la historiografía norteamericana prefirió desde el siglo XIX las presentaciones de Acosta y Clavijero más sobrias y atentas a los hechos que las interpretaciones a veces forzadas desde posiciones filosóficas que, desde Locke, se habían impuesto tanto en Gran Bretaña (Robertson, por ejemplo, en Escocia) como en el continente (Georges Louis Leclerc, conde de Buffon [1707–88], y Cornelius de Paw [1739–99]). Solo los nuevos aires del romanticismo del siglo XIX llevados por Alexander von Humboldt a la investigación sobre América ayudarán a la superación de los patrones interpretativos afectados por ciertas deficiencias teóricas.

Si el comercio de ideas entre estas dos naciones en un campo perteneciente a la filosofía natural, tan distinta en España e Inglaterra, no se había interrumpido, tanto menos había de serlo en los otros campos abordados por los trabajos de este volumen referidos a cuestiones éticas y políticas. En este sentido el trabajo de Schwartz aporta interesante información sobre el flujo de ideas morales entre estos dos países y en particular sobre la nueva valoración de la casuística en ámbito inglés. Se trata, como puede verse, de una información de gran utilidad para matizar los estereotipos al uso en las grandes presentaciones de la historia del pensamiento. Schwartz pone de manifiesto cómo la casuística cultivada por teólogos anglicanos del siglo XVII (en particular, por Jeremy Taylor [1613–67] y Robert Sanderson [1587–1663]) mantenía reconocibles vínculos, a pesar de las críticas, con la casuística católica de los grandes tratadistas morales católicos, sobre todo españoles e italianos. Sin embargo, la revalorización de la Escolástica en ámbito inglés es promovida sobre todo en el ambiente del romanticismo literario inglés del siglo XIX. En tal ambiente, De Quincey reivindica el valor de una casuística renovada que sea capaz de superar las estrecheces y errores de aquella casuística de no pocos teólogos católicos y anglicanos de los siglos precedentes. Más aún, el hecho de que De Quincey recurra a la teoría del juicio de Immanuel Kant (1724–1804), tal como se expone en la *Crítica de la razón pura* (1781), para justificar la necesidad de la casuística para la filosofía moral demuestra que la idea matriz de la casuística, lejos de ser absurda, es valiosa. En efecto, sin un conocimiento de las circunstancias particulares presentes en los problemas de la vida moral nunca será posible un juicio moral adecuado, porque la moralidad de una acción solo puede establecerse determinando en concreto los principios generales de la moral o subsumiendo bajo los principios generales los aspectos particulares de cada caso.

Con todo, el campo en el que las relaciones intelectuales entre la España e Inglaterra del siglo XVII fueron más intensas fue con diferencia el de la filosofía política. También aquí persistía en ambas naciones un sustrato de ideas políticas, en parte de origen aristotélico, de profunda raigambre histórica, no alterado por la reforma protestante. Al campo de la filosofía política se dedican los trabajos de Baciero, Gómez y Prieto. Un aspecto común a estas tres contribuciones es que el pensamiento político de los autores españoles, una parte importante de los cuales fueron jesuitas, se constituye claramente como una de las fuentes del pensamiento británico republicano antiabsolutista, tanto de los autores británicos previos a la guerra civil inglesa (1642–51) como posteriores a la misma, ya en la época de la restauración monárquica. Así, buena parte de los estímulos intelectuales antiabsolutistas, especialmente en la época de los Estuardo, son obra de autores españoles tales como Mariana, Suárez, etc. En

este contexto, el hecho de que las ideas antiabsolutistas de Roberto Belarmino (1542–1621) y Suárez (y en general de la escuela jesuita) fueran acogidas en suelo inglés no solo por el jesuita Robert Persons (1546–1610), sino también, como prueban los escritos de Baciero y Prieto, por autores tan relevantes del bloque puritano y del partido *whig* como Locke y Sidney muestra hasta qué punto fue intenso el comercio de ideas políticas, frecuentemente subterráneo y siempre disimulado, en la época de la restauración de la monarquía inglesa. En tal sentido, es indicativa de este estado de cosas que la publicación póstuma de *Patriarcha* de Filmer en 1680, como Baciero cree, fue la reacción a la precedente publicación del *De legibus* de Suárez (en 1679) promovida por el partido republicano o *whig*, dada su afinidad ideológica con Suárez. Prieto, por su parte, muestra que la semejanza entre la filosofía política de Suárez contenida en el *De legibus* (1612) y la *Defensio fidei* (1613) y los *Discourses concerning Government* de Sidney va más allá de la coincidencia en algunos rasgos particulares entre ambos autores. Se trata, en realidad de una semejanza estructural o arquitectónica en los principios políticos que conforman las teorías políticas de Suárez y Sidney. Gómez, a su vez, presenta la obra de tres jesuitas de finales del siglo XVI e inicios del XVII, a saber, Ribadeneira, Suárez y Persons (este último, bajo el pseudónimo de Doleman), que hacen frente a la crisis espiritual y política causada por la apropiación de la potestad religiosa por parte del gobierno de los Tudor y de los Estuardo, a la vez que reivindican la libertad espiritual y política de todos los súbditos, también de los católicos, ante la corona inglesa en el contexto de la persecución religiosa desatada. Gómez sostiene, creemos que con razón, que en aquella hora de tribulación para los católicos ingleses las posiciones más serenas y razonadas de Suárez habrían sido de mayor provecho que las más radicales de Persons.

No solo la política, también los fundamentos del derecho y la economía (*los tratos y contratos* de la Escuela de Salamanca) ocuparon un lugar relevante en la reflexión escolástica tardía como parte de una teología moral preocupada por todos los aspectos de la convivencia humana. El pensamiento escolástico jesuita, continuando la tradición escolástica que combinada la herencia aristotélica de la *Ética* y la *Política* con el derecho romano, acabó proporcionando una teoría sobre el origen y legitimidad de las instituciones que hacen viable la vida en sociedad (el gobierno civil y la propiedad privada) que influyó poderosamente en el pensamiento político y jurídico moderno. Podríamos afirmar que, desde el escolasticismo de Suárez, Locke y otros autores *whigs*, actualizaron y renovaron una tradición que pasó a leerse desde ese momento en clave moderna.

Como destaca el capítulo de Cendejas, tanto Suárez como Locke, para legitimar la existencia del gobierno civil, recurren a sendos argumentos de tipo

histórico genético que explican, en el plano lógico, y legitiman, en el plano moral, el surgimiento de dicha institución. Ambos autores presuponen una *potestas* o *facultas*, que reside en el conjunto de un cuerpo político previamente constituido, gracias a la cual la cesión de poder al soberano es legítima. Dicha *potestas*, luego denominada soberanía nacional, se traslada al soberano para que la administre conforme a una legalidad preexistente que debe respetar. Por su parte, los miembros del cuerpo político individualmente considerados son portadores de un conjunto de derechos innatos que el gobernante debe respetar y proteger. Sin un desarrollo previo de una concepción subjetivista del derecho, difícilmente Suárez o Locke podrían haber elaborado sus explicaciones pactistas del poder político con la coherencia con que lo hicieron. Bajo el nombre de *dominium*, la teoría de los derechos naturales subjetivos, desarrollada por Francisco de Vitoria y que Suárez conocía, sirvió por tanto de sustrato necesario para explicar, tanto el paso del estado de libertad natural al estado civil, como también de la propiedad común a la propiedad privada. En Locke ambos procesos de cambio institucional, político y económico, se implican mutuamente tanto en términos lógicos como históricos. La propiedad que se adquiere legítimamente aplicando el propio trabajo sobre aquellos bienes aún no apropiados (la tierra inculca) y la acumulación de propiedad que el uso del dinero permite, nos están hablando de actividad empresarial y crecimiento económico. El arte de la crematística que persigue la acumulación de riqueza está claramente presente en la narración de Locke, aunque no la subsiguiente condena aristotélica. La crematística ha de estar al servicio de la casa: más allá de lo necesario, la acumulación de riqueza como fin en sí mismo resulta anti-natural. Locke prescinde de estas consideraciones en lo que a la acumulación de propiedad y dinero se refiere, lo que habría ido en contra del signo de los nuevos tiempos.

La influencia de Suárez en el pensamiento *whig* inglés continuó más allá del siglo XVII. Como Díaz Vera nos muestra en su trabajo, partiendo de dicha tradición, Hilaire Belloc encontró en Suárez la teoría política que completaba su ideal de estado distributista por lo que, a su juicio, tenía algo importante que aportar aún en pleno siglo XX. Belloc veía en Suárez cómo organicismo político (i.e. aristotelismo político) y consentimiento moral podían ser entendidos como las dos caras de una misma moneda, lo que lo alejaba de perspectivas puramente contractualistas. Por su parte, para Gómez Rivas el concepto suareciano, y voluntarista, de ley podía dar lugar a consecuencias indeseables en lo que a la imposición de impuestos se refiere pues el gobernante no precisaría del consentimiento para aprobar todas y cada una de sus leyes; es así porque, para Suárez, el gobierno legítimo es fundamentalmente legislador legítimo. En coherencia también con la visión suareciana de la ley, el trabajo de Velasco

muestra cómo el moderno concepto de ciudadanía se prelude en Suárez: el *ius civile*, el derecho específico de una comunidad política establece las obligaciones de ciudadanos y extranjeros, donde lo relevante es la adscripción a la jurisdicción de un determinado legislador, no consideraciones de tipo lingüístico o cultural.

Para otros jesuitas, más cercanos a la tradición medieval como Juan de Mariana, el consentimiento debía extenderse, no solo al nombramiento del gobernante, sino también a la imposición de nuevos tributos, incluso si estos adoptaban el disfraz del envilecimiento monetario. La teoría monetaria, cuyos orígenes encontramos en la *Política* aristotélica, experimentó un avance definitivo (aún no superado en lo esencial) de manos de la Escuela de Salamanca. El trabajo de Font muestra cómo Mariana y Locke, bien porque continuaban una misma tradición, bien debido a influencias españolas sobre el inglés, coincidían en lo fundamental: el envilecimiento monetario provoca inflación y, de modo oculto, detrae riqueza de los súbditos para entregarla al gobierno. No obstante, como asesores del gobierno, su suerte fue opuesta, pues los consejos de Mariana no se tuvieron en cuenta, mientras que los de Locke dieron fruto en vida de este.