



## Sobre Segunda Escolástica, Modernidad y Compañía de Jesús. Un diálogo con Rafael Ramis Barceló<sup>1</sup>

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ\*

Fecha de recepción: septiembre 2024.

Fecha de aceptación: marzo 2025.

### Sumario:

Este artículo presenta y valora el libro de reciente publicación de Rafael Ramis, titulado *La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica*. Además de ello, el artículo aventura nuevas hipótesis en diálogo con dicho libro referidas en concreto a qué es la Escolástica *segunda*, dando por seguro que este carácter de segunda no se debe únicamente al simple hecho de su posterioridad histórica; a la intrínseca modernidad de esta Escolástica, dada la matriz escotista y ockhamista de la que nace en los albores del siglo XIV; y al relevante papel que a lo largo del desarrollo de esta Escolástica segunda desempeñaron los autores de la Compañía de Jesús, una orden característicamente moderna, de un modo particularmente intenso en las ciencias prácticas (ética, derecho, política y economía).

### Palabras clave:

Escolástica, Escoto, Ockham, Suárez.

### On Second Scholasticism, Modernity and the Society of Jesus. A dialogue with Rafael Ramis Barceló

#### Abstract:

This article presents and evaluates the recently published book by Rafael Ramis, entitled *La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica*. In addition, the article ventures new hypotheses in dialogue with said book, referring specifically to what Second Scholasticism is, assuming that this second character is not only due to the simple fact of its historical posteriority; to the intrinsic modernity of this Scholasticism, given the Scotist and Ockhamist matrix from which it was born at the dawn of the 14th century; and to the relevant role that throughout the development of this Second Scholasticism was played by the authors of the Society of Jesus, a characteristically modern order, in a particularly intense way in the practical sciences (ethics, law, politics and economics).

#### Keywords:

Ockham, Scholasticism, Scotus, Suárez.

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de investigación “Salvación, política y economía. El comercio de ideas entre España y Gran Bretaña en los siglos XVII y XVIII” (2022-2025) (Programa de generación de conocimiento 2021, referencia: PID2021-122994NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, la Agencia Española de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER), del que el autor es el IP primero.

\* Catedrático de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea. Universidad Francisco de Vitoria. leopoldojose.prieto@ufv.es. <https://orcid.org/0000-0002-0990-6445>.

## 1. Introducción

Un estupendo libro de Rafael Ramis Barceló, recientemente publicado, de título *La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica*,<sup>2</sup> nos da la ocasión de estudiar algunos aspectos de historia de la filosofía y la teología, particularmente relacionados con los orígenes de la Modernidad, que creo son de no poco interés para la historia del pensamiento. Más allá de los tópicos ambientales, de los que en absoluto está exenta la cultura académica, y de las simpatías (o antipatías) más o menos justificadas, es necesario abordar serenamente el estudio sobre el fenómeno, de dimensiones que creo no exagerar considerándolas extraordinarias, de la llamada segunda Escolástica. Desde luego, es necesario saber, primero, qué es *Escolástica*. También, por qué a un determinado periodo de la evolución de esta Escolástica se le llama *segunda* (dando por seguro, como veremos, que no lo es únicamente por criterios de posterioridad histórica). Finalmente querríamos preguntarnos si esta segunda Escolástica es una simple reliquia del Medievo que pervive con más o menos vigor en la Modernidad o, si por el contrario, como sostengo, se trata de un actor relevante en la génesis de dicha Modernidad.

Cuestiones relacionadas con estas preguntas se han tratado de algún modo en un reciente libro, del que quien escribe estas líneas es coautor y coeditor, de título *Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico. Nuevos horizontes en la política, el derecho y la ley*.<sup>3</sup> En él se aborda y se responde a la primera cuestión, a saber, qué es la *Escolástica*. Nos remitimos por ello a sus páginas iniciales, donde en sustancia se dice que la Escolástica es, además de un método racional de investigación teológica y filosófica, una tradición de pensamiento fundada principalmente en Aristóteles, pero de ningún modo exclusivamente, en la precisa medida que dicha tradición, además del aristotelismo, recoge y hasta un cierto punto unifica corrientes y escuelas de autores de origen platónico, neoplatónico, agustiniano, aviceniano, etc.<sup>4</sup> Por ello, congratulándonos por la publicación de la obra de Rafael Ramis, de temática afín, querríamos, tras la presentación y valoración de su obra, presentar unas breves reflexiones sobre las cuestiones segunda y tercera mencionadas, a saber: el carácter de *segunda* y la *modernidad* de esta Escolástica.

---

<sup>2</sup> Rafael Ramis Barceló, *La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica* (Madrid: Dykinson, 2024), 444.

<sup>3</sup> Leopoldo J. Prieto López y José Luis Cendejas Bueno (eds.), *Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico. Nuevos horizontes en la política, el derecho y la ley* (Leiden-Boston: Brill, 2024), 363.

<sup>4</sup> Cf. Leopoldo J. Prieto López y José Luis Cendejas Bueno (eds.), *Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico*, 1-6.

Así lo haremos en la conclusión de este trabajo. Será entonces el momento de hacer también una consideración sobre la aportación de indiscutible envergadura para la teología y la filosofía de los autores de la Compañía de Jesús a la empresa intelectual de la llamada *segunda Escolástica*. Se trata, como veremos, de la contribución de unos autores cuyos intereses son inequívocamente modernos.

Rafael Ramis Barceló (Palma de Mallorca, 1983) es Catedrático de Historia del Derecho en la Universidad de las Islas Baleares. Además de Doctor en Derecho por la Universidad Pompeu Fabra, es licenciado en Derecho, Filosofía, Literatura Comparada, Ciencias Políticas y Sociología, y Graduado en Ciencias Religiosas. La especialidad científica por la que Rafael Ramis es más reconocido es el estudio de la Historia de las Universidades españolas, sin dejar por ello de ser estimado por sus estudios sobre los inicios de la Modernidad, especialmente hispánica, y sobre la historia del lulismo. Su producción científica es de vastas dimensiones. Tantos frutos en tan corta andadura académica nos hablan de un estudioso dotado y consagrado intensamente a la investigación y la vida científica.

La obra que presentamos se divide en las siguientes diez secciones: *Introducción* (pp. 15-26); Cap. 1º: *El debate historiográfico y la propuesta de estudio* (pp. 27-54); Cap. 2º: *Los antecedentes de la Segunda Escolástica* (pp. 55-78); Cap. 3º: *El primer período (1507/1517-1607/1617)* (pp. 79-168); Cap. 4º: *El segundo período (1607/1617-1665/1670)* (pp. 169-230); Cap. 5º: *El tercer período (1665/1670-1773)* (pp. 231-314); *Epílogo: De la 'Segunda' a la 'Tercera' Escolástica* (pp. 315-346); *Conclusiones* (pp. 347-366); *Bibliografía* (pp. 367-436); *Índice General* (pp. 437-444).

El autor se propone con el presente libro dar cuenta de una historia más bien sociológica e institucional de la segunda Escolástica, algo menos refinada conceptualmente quizás de lo que un historiador de la Escolástica hubiera deseado (cf. p. 16). Como historiador de las Universidades, Ramis Barceló tiende a “ver la Escolástica no tanto como un sistema de grandes autores, sino como un conjunto de Escuelas”, en el que “el análisis de las cátedras universitarias y de los cursos escolásticos colegiales y conventuales proporciona otra mirada, de corte más sociológico que filosófico-teológico” (p. 16). De ahí que la obra no se adentre en el estudio pormenorizado filosófico-teológico de los más eminentes autores escolásticos de esta época, como por ejemplo, en una secuencia de autores presentada por el propio autor, son: “Cayetano, Javelli, Vitoria, Soto, los *Conimbricenses*, Báñez, Molina, Vázquez, Lessius, Suárez, Mastri, Belluto, Juan de santo Tomás” (p. 16); ni en la reflexión sobre los grandes temas ni las escuelas más prominentes, cuales el tomismo, el escotismo y el pensamiento de la Compañía de Jesús (cf. p. 16).

Por otro lado, este libro, que ha sido elaborado con el explícito propósito de presentar las fuentes primarias, contiene la relación de una gran cantidad de obras de alto valor de los siglos XVI a XVIII, injustamente preteridas, cuando no abiertamente atacadas por no pocos pensadores modernos, de entre los cuales sólo Leibniz, como es bien sabido, supo apreciar la gran aportación científica de la Escolástica. En unas palabras del inicio del *Discours de metaphysique* dijo Leibniz: “Nuestros modernos no hacen justicia suficiente a santo Tomás [de Aquino] y a otros grandes hombres de aquellos tiempos, pues en las opiniones de los filósofos y teólogos escolásticos hay más solidez de la que suele imaginarse”.<sup>5</sup> Bien distinta era la opinión sobre la Escolástica, por ejemplo, de David Hume, quien en el famoso párrafo conclusivo de la *Investigación sobre el intelecto humano*, dando muestras de una poco elegante actitud intelectual, afirmaba:

Si repasáramos los libros de una biblioteca persuadidos por estos principios, qué no deberíamos destruir. Si cayera en nuestras manos *algún volumen*, por ejemplo, *de teología o de metafísica escolástica*, preguntémoslo: ¿contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho o de existencia? No. *Entonces, arrojémoslo a las llamas, porque no contiene más que sofismas y engaños.*<sup>6</sup>

Junto a Hume podrían multiplicarse las citas de autores modernos que no tuvieron en gran aprecio el pensamiento de aquellos filósofos y teólogos así llamados escolásticos. Pero no es el caso de añadir más citas que nos apartan del objeto de nuestro estudio ahora.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> G. W. Leibniz, “Discours de Métaphysique”, en *Philosophischen Schriften*, Bd. IV (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1880), 435. Traducción propia.

<sup>6</sup> David Hume, “An Enquiry concerning Human Understanding”, en *The Philosophical Works of David Hume*, vol. IV, edited by T.H. Green and T.H. Grose in four volumes (London: Longmans, Green and Co., 1875), 135: “When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames: For it can contain nothing but sophistry and illusion”. Traducción y cursivas mías.

<sup>7</sup> Sirvan si acaso, como nueva muestra de esta displicencia, cuando no antipatía confesada hacia la Escolástica, las palabras de Descartes, tomadas de la carta a Ciermans, de 23 de marzo de 1638 (AT II, 74), donde expresándose sobre la naturaleza de la luz a partir de bases teóricas de su física *plenista* y *mecanicista*, manifiesta el más decidido rechazo del recurso de aristotélicos y escolásticos a las *cualidades* y *formas* que Descartes dice aborrecer (*qualitates omnes et formas, a quibus abhorreo*). Dice Descartes en concreto: “neque ob metum quem D. vestra se habere dicit, scilicet ne *qualitates omnes, et formas, a quibus abhorreo*, non effugiam, ab instituto meo me dimoveri”. Podríamos traducir así: “No me apartará de mi propósito el temor, que vuestra Señoría dice nutrir, de que acaso no consiga evitar todas las cualidades y las formas, que aborrezco”. Al respecto, cf. René Descartes, *Tutte le lettere (1625-1650). Testo latino, francese e olandese*, a cura di Giulia Belgioioso (Milano:

El profesor Ramis procede ulteriormente a la delimitación del objeto de investigación, poniendo así de manifiesto qué entiende por “segunda Escolástica”. En tal sentido sostiene que la noción de “Segunda Escolástica” se equivale con “Escolástica católica de la época moderna” y se reserva la noción de “Escolástica moderna” para adoptar una perspectiva interconfesional en la que se integran no sólo los autores católicos, sino también los escolásticos reformados en general (cf. p. 17).

Por lo que se refiere a la periodización de esta segunda Escolástica, que seguiremos en la presentación del libro, Ramis, de la mano de Martin Grabmann<sup>8</sup> y Carlo Giacon<sup>9</sup> acoge una división tripartita de la segunda Escolástica que va desde 1512 a 1773. Afirma en tal sentido nuestro autor que el primer período (1507-1617 [muerte de Francisco Suárez]) se corresponde con la fase más creativa, en la cual la Escolástica intentó dar respuesta al Humanismo y la Reforma. El segundo periodo (1617-1670) es el lapso en el que esta segunda Escolástica se vio cercada por la nueva ciencia (es decir, por la ciencia mecanicista de la revolución científica) y la filosofía racionalista, así como también por una escolástica reformada de gran nivel intelectual.<sup>10</sup> El tercer periodo (1670-1773 [extinción pontificia de los Jesuitas]), nos dice el autor, es una época de repetición y de dispersión, una vez constatado que la filosofía escolástica no podría hacer frente a los avances de la filosofía empirista, la ciencia experimental y la crítica histórica (cf. p. 18). Con todo, concluido el ciclo histórico de la segunda Escolástica en 1773, Ramis sugiere la continuación de ésta en lo que, con palabras de Carlo Giacon, se caracteriza como una “tercera Escolástica” (1773-1965 [clausura del Concilio Vaticano II]).

Aunque el propósito de la obra es dar a conocer una historia sociológica de las Escuelas capaz de demostrar que “la segunda Escolástica es mucho

---

Bompiani, 2005), 608. Traducción y cursivas mías.

<sup>8</sup> Cf. Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1909-1911). Además de esta obra, Ramis nos presenta una interesante síntesis de otra obra de Grabmann, relevante en lo que concierne a la periodización de la segunda Escolástica, a saber, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1933). En ella dividía Grabmann la teología de la Edad moderna, la *Theologie der Neuzeit*, en tres períodos, de los cuales el primero era la preparación del Concilio de Trento; el segundo, un “siglo de oro” de la teología (*Blütezeit*), desde finales de Trento hasta 1660; y, finalmente, un tercero, una época de decadencia (*Niedergang der Scholastik*). Al respecto, cf. Ramis Barceló, *La Segunda Escolástica*, 29.

<sup>9</sup> Cf. Carlo Giacon SJ, *La seconda Scholastica*, 3 volumi (Milano: Fratelli Bocca editori, 1943-1950). Esta obra ha sido reeditada por Nino Aragno editore, Torino, 2004.

<sup>10</sup> El autor no siempre indica claramente a qué acontecimientos refieren tales fechas. Ocurre en varias ocasiones a lo largo de esta obra que de las fechas de la periodicización propuesta de la segunda Escolástica no se ofrece inmediatamente la correspondencia con los hechos referidos. Sugerimos que una obra de tanto valor como ésta sea mejorada en una posterior edición evitando el referido escollo de unas fechas sin referencia clara a los hechos indicados.

más que el tomismo”, sin embargo Ramis reconoce que en lo fundamental “el debate de la segunda Escolástica se produjo entre el tomismo y el escotismo, aderezado con la salsa del nominalismo” (p. 20). A este concurso de escuelas y corrientes se incorporó más tarde, tras la fundación de la Compañía de Jesús (1540), la Escolástica jesuítica que, al decir de nuestro autor, “basculó entre esos dos polos” (p. 20), es decir, el escotismo y el tomismo. La afirmación nos parece ajustada a la historia del pensamiento, hechas quizás algunas salvedades, como, por ejemplo, que la “salsa del nominalismo” es un elemento inequívoco de la Modernidad, presente en buena parte de la segunda Escolástica que, desde sus orígenes en el siglo XIV, resultaría inexplicable sin él, como indicaremos al final del trabajo; que la Escolástica jesuita desarrolló (dentro de un cuadro de referencia más aristotélico que tomista, como en efecto exigía la *Ratio studiorum* de la Compañía) un escotismo particular, por así decir, en consonancia con los grandes intereses teóricos de la Compañía de Jesús en la defensa de la libertad, admitida, como no podía ser de otro modo, la intervención de la gracia divina en el obrar humano; finalmente, que la Modernidad tiene una profunda deuda, cada día más reconocida, sobre todo en ámbito alemán, con Escoto, principalmente en teoría del conocimiento, antropología, ética y filosofía del derecho.

## 2. Sobre el primer período de la Segunda Escolástica

Por lo que respecta al primer período (1507-1617) resultante de la división histórica ofrecida por Ramis, más allá de algunas figuras de dominicos, afectados de un tomismo de compromiso con no pocos elementos voluntaristas y nominalistas (como Cayetano [pp. 81-84], Javelli [pp. 99-101], Vitoria [pp. 101-103] y Soto [pp. 103-104] y una generación posterior que reivindica un tomismo menos ecléctico (como Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina y Báñez), la atención de Ramis Barceló se centra principalmente en un buen número de autores de la Compañía de Jesús, como Francisco de Toledo (p. 113), Fonseca y los *Conimbricenses* (pp. 127-129), Molina (pp. 129-130), Belarmino (p. 130), Gregorio de Valencia (p. 131), Gabriel Vázquez (pp. 131-132) y Francisco Suárez (pp. 132-135). Por lo que respecta a Suárez, después de una brevísima noticia biográfica, se refieren sus dos grandes obras, las *Disputationes metaphysicae*, considerada “una obra maestra de sistematización de los materiales filosóficos anteriores”, y el *De legibus*, “la más alta expresión de la teología jurídica de este período”. Ramis Barceló presenta después algunos de los principios de Suárez en metafísica (primacía del individuo y la característica noción de ente como *essentia realis*, tal como se recoge en la

DM 2), psicología, epistemología (con comentarios y valoraciones de Hellín, Elorduy, etc.) y ética. La importantísima teología política de Suárez, tal como se contiene en el *De legibus*, la *Defensio fidei* y el *De opere sex dierum*, no es estudiada en este libro. Es precisamente éste uno de los campos más fecundos teóricamente y de mayor proyección histórica en el campo del pensamiento antiabsolutista europeo, principalmente durante el siglo XVII en la Gran Bretaña de los Estuardo, antes, durante y después de la revolución inglesa, como venimos estudiando desde hace algunos años, pero también en los Países Bajos, donde el eco de las doctrinas jurídico-político hispánicas y suarecianas, netamente a favor de la libertad humana y de los derechos de la comunidad política (la *multitudo hominum* de Belarmino y Suárez), era lógicamente, dada la vinculación histórica con España, muy vívido, comenzando por el teólogo arminiano Grocio (1583-1645) y por el otro teólogo reformado, pero rigorista, Altusio (1557-1638).

Más adelante, estudiando “La moral económica y la teología jurídica” (pp. 154-161), Ramis Barceló nos pone al corriente del interés de los Escolásticos de esta época en el género de los tratados *De iustitia et iure* (por ejemplo, los de Soto, Báñez, Molina, Lessio, etc.), *De legibus* y *De contractibus*. Se trata de un aspecto decisivo que, común a todas las corrientes y escuelas de la época, demuestra hasta qué punto un “escotismo implícito” (siguiendo la acertada expresión empleada por el propio Ramis Barceló) domina intelectualmente toda la segunda Escolástica. He aquí un innegable aspecto de modernidad de esta Escolástica segunda. En efecto, el énfasis de Escoto sobre la voluntad, la libertad y, sobre todo la *praxis* humana, debía manifestarse en la típica orientación práctica concedida a la teología y filosofía de la época. No por casualidad los análisis filosóficos del *acto humano* alcanzaron con la segunda Escolástica un grado de finura nunca antes igualado. Asimismo la teología de esta época bascula preferentemente a la teología práctica. Tal nos parece en realidad el rasgo decisivo que distingue a la “segunda” de la “primera” Escolástica, haciendo de aquella el verdadero inicio de la Modernidad, como se dirá después. Interesante y certera es asimismo la observación de Ramis Barceló acerca del interés despertado en la época por la doctrina de la *restitutio*, de la que procede una de las principales líneas de reflexión de la teología moral y de la filosofía del derecho de la época, a saber, las investigaciones sobre la propiedad o el *dominium*, según la expresión de la época *omnis restitutio fundatur in dominio* (cf. pp. 155-156).

Un oportuno e interesante epígrafe prosigue el estudio de la *teología práctica* en relación con la eclesiología (pp. 159-161), ciencia de gran relevancia en la época, dadas las pretensiones regalistas de los monarcas absolutistas sobre la Iglesia, así como el creciente conciliarismo tras Avignon que, proveniente del espíritu democratista inspirado en Marsilio de Padua y Guillermo

de Ockham, se aplica ahora a las estructuras del gobierno eclesiástico, particularmente a la relación del Concilio con el Papa, una vez que la doble (y triple) obediencia pontificia menoscabó la autoridad y el prestigio de la sede pontificia.

### 3. Sobre el segundo período

Del segundo periodo (1617-1670) nos dice Ramis que se trata “del último momento del predominio epistemológico de la segunda Escolástica en el pensamiento europeo” (p. 169). En este período se nos advierte entre otros aspectos de “la tensión de la escolástica jesuítica entre lo natural y lo sobrenatural” (p. 172). En concreto, nos dice el autor, “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” (p. 172). La observación nos parece de importancia, pero hemos de decir que en el libro que estamos estudiando no hemos encontrado la referencia a la obra de Suárez en la que se acepta tal *hipótesis*. Añadimos por nuestra parte que, en efecto, en el *Tractatus de gratia Dei, Prolegómeno IV*, se refiere Suárez al “estado de naturaleza pura” como una *hipótesis* sugerida por el dominico Cayetano y otros *moderni*. Es claro, pues, que la hipótesis no es de autoría de Suárez, sino de la teología de la época (Cayetano y los *moderni*), a la que Suárez, es verdad, se suma. Dice, en efecto, el doctor Eximio: “Admitimos conjeturalmente [*supponimus*] un estado distinto de aquellos [el estado de inocencia e integridad y el estado de naturaleza caída], que es el estado de naturaleza pura”, llamado así por Suárez “porque considera *ex se*, puramente [*praecisive*], la naturaleza humana, es decir, sin añadirle nada (sea la elevación sobrenatural y la gracia que la acompaña, sea el pecado y su reato).<sup>11</sup>

Oportunamente también se refieren como pertenecientes a este segundo período determinadas tendencias como, entre otras, “la crisis de la filosofía natural aristotélica y la nueva ciencia” y “la conformación de una filosofía y una teología escolástica reformada”. De la escolástica reformada Ramis presenta, a modo de ejemplo, la interesante obra de Abraham Calov titula-

<sup>11</sup> Cf. Francisco Suárez, *Tractatus de gratia Dei*, en *R. P. Francisci Suarez e Societate Jesu opera omnia*, vol. VII (Parisiis: Apud L. Vivès, 1857), 179. Traducción propia. Sobre esta cuestión cf. unas oportunas consideraciones en Leopoldo Prieto López, “Natura humana *sive pura, sive integra, sive lapsa*. Estudio crítico y traducción de un breve tratado suareciano de teología política: *De opere sex dierum V, 7*”, *Araucaria* 43 (2020): 593-624, especialmente 597-599.

da *Systema locorum theologorum* (Wittemberg, 1655), una reelaboración luterana inspirada en la obra de Melchor Cano, *De locis theologicis* (Salmanticae, 1563). De particular interés de este periodo nos parece la información referida por Ramis sobre el *Collegii Salmanticensis Fr.[atrum] Discalceatorum Cursus theologicus* (Ludguni, 1647), un curso en doce tomos y catorce volúmenes, “sin duda el más importante de cuantos se escribieron en este período y probablemente uno de los más relevantes de toda la Escolástica” (p. 191). También nos lo parece igualmente el epígrafe sobre “Los jesuitas y su tomismo”. Al decir de Ramis, “lo más interesante de esta generación fue el conjunto de voces propias [de la Compañía de Jesús]”, las cuales “siguiendo la *Ratio studiorum*, comentaban a Aristóteles y santo Tomás, aunque las soluciones eran casi siempre diferentes” (p. 193). Entre tales voces destacaron los jesuitas Leonardo Lessio (1554-1623), profesor en Douai y Lovaina, particularmente próximo a Molina; Juan de Salas (1552-1612), profesor en el Colegio Romano, además de otras instituciones, autor de sendos tratados, uno en forma de *Disputationes* sobre la *prima secundae* de Tomás de Aquino (Barcinonae, 1607) y otro, un *Tractatus de legibus* (Ludguni, 1611); Martin Becanus (1563-1624), controversista flamenco, impugnador de la teorías políticas absolutistas, profesor en diversas Universidades y autor de una *Summa Theologiae Scholasticae* (2 vols., Ludguni, 1620); Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1641), profesor en Salamanca y autor de unas *Disputationes a summulis ad metaphysicam* (Vallisoleti, 1615); Luis de Torres (1562-1655), profesor en Alcalá; Adam Tanner (1572-1632), profesor en Múnich, Praga, Viena e Ingolstadt, autor de una *Universa theologia scholastica, speculativa, practica* en cuatro tomos (Ingolstadii, 1626-1627); Diego Ruiz de Montoya (1562-1632), profesor en Sevilla y Córdoba, que formó parte de la “escuela sevillana”, junto con su discípulo Diego Granada (1571-1632), destacando en teología de la gracia, con ciertas ideas asumidas y popularizadas después por Leibniz (cf. p. 195); Théophile Raynaud (1587-1663) célebre jesuita en la Francia de su tiempo, profesor en Lyon, donde combatió el bañecismo así como ciertas tendencias nominalistas, autor de una *Theologia naturalis, sive Entis increati et creati, intra supremam abstractionem, ex naturae lumine, investigatio* (Ludguni, 1622). Aunque Ramis no lo indica, en el título de esta obra nos parece percibir, límpida, la inspiración de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, elaboradas precisamente a partir de la contraposición del ente finito (creatura) e infinito (Creador) a partir de la noción abstracta de ente suareciana que, inspirada en Avicena y Escoto, se aleja de toda perspectiva física en el estudio del *Ens Summum*.

Todavía en este segundo período encontramos un epígrafe sobre “El tomismo de Juan de santo Tomás”, donde se nos presenta la figura del dominico

João Poinset o Juan de santo Tomás (1589-1644), “un dominico portugués, formado en Coimbra y Lovaina, que había enseñado en Alcalá” (p. 215), autor de un famoso *Cursus philosophicus thomisticus, secundum exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem* (Compluti, 1631), con el que se pretendían reprimir las tesis fundamentales del pensamiento del Aquinate, lejos de las concesiones escotistas introducidas en el tomismo de los siglos XIV-XVI, “consagrando un tomismo funcional, dirigido a las necesidades teológicas de la Contrarreforma y caracterizado por la exigencia de ortodoxia teológica”.<sup>12</sup> Considerado por algunos el gran sistematizador de la renovación del tomismo y el punto final de la Escuela de Salamanca (cf. p. 215), Juan de santo Tomás, nos recuerda Ramis, fue también autor de un *Cursus theologicus* (Compluti, 1637), inacabado, concluido por su discípulo Diego Ramírez.

En el epígrafe “El pensamiento jesuítico” se continúa el atento estudio sobre los jesuitas de este período, en particular de Juan de Lugo (1583-1660), cardenal y profesor en el Colegio Romano, autor de unas *Disputationes Scholasticae et Morales* (Ludguni, 1636), así como de unas *Disputationes de iustitia et iure* (Ludguni, 1642); Antonio Pérez (1599-1649), sucesor de Lugo e impulsor de la corriente agustiniana auspiciada en el seno de la Compañía por la “escuela sevillana” que defendía el optimismo teológico, de la que que tanto tomó Leibniz (cf. p. 219);<sup>13</sup> Rodrigo de Arriaga (1592-1667), discípulo de Juan de Lugo y Hurtado de Mendoza, “de quien tomó la inclinación nominalista” (p. 220), profesor en la Universidad de Praga y autor de un *Cursus philosophicus* (Antuerpiae, 1632) de gran difusión en la Europa central del momento. Finalmente, Francisco de Oviedo (1601-1651), profesor en Alcalá y en el Colegio Imperial de Madrid, fue autor de un *Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus, in summulas, logicam, physicam, de coelo, de generatione, de anima et metaphysicam distributus* (Ludguni, 1640), un curso completo de filosofía “muy leído” (p. 221), dice Ramis, elaborado, como puede verse, según la preceptiva aristotélica al estilo de la época. Con Novotny, Ramis se refiere a Hurtado de Mendoza, Arriaga y Oviedo como “el trío nominalista de la Compañía de Jesús” (p. 221).<sup>14</sup>

El análisis del segundo periodo se cierra con el estudio de las principales figuras del escotismo (cf. pp. 222-226) de esta época. Aparecen aquí, como no

<sup>12</sup> Leopoldo Prieto López, “La crítica de Juan de santo Tomás del concepto suareciano de *materia prima*”, *Scientia et fides* 6/1 (2018): 263-284, aquí 265.

<sup>13</sup> A propósito de la interesante figura del jesuita Antonio Pérez ha sido publicada recientemente en Italia por Gian Pietro Soliani la monografía *L'apparire del bene. Metafisica e persona in Antonio Pérez S.J. (1599-1649)* (Bari: Edizioni di Pagina, 2018).

<sup>14</sup> Cf. Daniel Novotny, “Prolegomena to a study of beings of reason in post-suarezian Scholasticism, 1600-1650”, *Studia Neoaristotelica* 3 (2006): 117-141, aquí 119.

podría ser de otro modo, las figuras de los franciscanos conventuales Bartolomeo Mastri (1602-1673), Bonaventura Belluto (1600-1676) y del observante irlandés Luke Wadding (1558-1657). Ramis apunta certeramente que “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” (p. 223). De la pluma de ambos autores franciscanos salió el *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer* (Venetiis, 1678), “un curso que sobresale por la exacta comprensión histórica de la evolución del escotismo” (p. 223).<sup>15</sup> Al grupo de franciscanos observantes organizado por el irlandés Luke Wadding pertenece el gran mérito de haber preparado la primera edición completa de las obras de Escoto en doce volúmenes, la *Ioannis Duns Scoti opera omnia a PP. Hibernis, Collegii Romani S. Isidori Professoribus* (Lugduni, 1639).<sup>16</sup>

#### 4. Sobre el tercer período

Ya en el tercer período (1670-1773) afirma nuestro autor, con Grabmann, que en él la segunda Escolástica se muestra “decadente y epigonal” (p. 231). La filosofía moderna, frecuentemente llamada por Ramis “secular”, tanto en su ámbito racionalista como empirista, era para entonces la tendencia dominante en diversas Universidades reformadas, a la vez que se había convertido en un fenómeno imparable en los países católicos (cf. p. 231). Los escolásticos tuvieron entonces dos opciones, aunque con matices y grados: aceptar la filosofía moderna o secular con mayor o menor intensidad o repudiarla con más o menos contundencia. Se constatan así, de un lado, los intentos de síntesis de Escolástica y filosofía moderna en la que Ramis llama la *filosofía vetero-nova*, ya en el tiempo de la Ilustración; del otro, el repudio de la filosofía secular y la perseverancia en las viejas sendas de la Escolástica.

Nos interesan particularmente de este tercer período cuestiones como la aparición del suarismo; el auge de la *filosofía novo-antiqua*, sobre todo en la Francia del siglo XVII, o lo que es igual, el intento de una síntesis entre Esco-

<sup>15</sup> Sobre Mastri, cf. Marco Forlivesi, *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo* (Padova: Centro Studi Antoniani, 2002).

<sup>16</sup> R. P. F. *Ioannis Duns Scoti, Doctoris subtilis, Ordinis Minorum, Opera Omnia, quae hucusque reperiri potuerunt [...] a PP. Hibernis, Collegii Romani S. Isidori Professoribus*, 12 vols. (Lugduni: sumptibus Laurentii Durand, 1639), obra dedicada al rey Felipe IV de España (“Philippo IV, Catholico Hispaniarum et Indiarum Monarchae, Magno, Pio, Glorioso”), con un breve prefacio *Ad Lectorem* del propio Wadding en el primer volumen. De esta edición pionera para el estudio sistemático de Escoto, conocida como la “edición de Wadding”, hay una reimpresión realizada por Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1968.

lástica y cartesianismo; la asunción de las ideas modernas entre los escolásticos del siglo XVIII, tanto en los llamados *moderni* como en los eclécticos; y la aparición de un tomismo de resistencia a la filosofía moderna en la escuela benedictina de algunas universidades austriacas, especialmente Salzburgo, y otras bávaras.

Con el término de *suarismo* se entendió de ordinario aquella doctrina teológica que para armonizar la libertad y la gracia hacía una interpretación moderada de la *ciencia media* y negaba la *promoción física* de los dominicos. En Francia, con el apoyo real a los jesuitas, el suarismo llegó a ser una doctrina muy difundida en sus colegios. Suárez llegó a ser así, por vía de hecho, nunca por vía de mandato de los superiores, un doctor común de la Compañía en Francia. También en España, durante la regencia de la reina Mariana de Austria (1665-1675) y el reinado de Carlos II (1675-1700), la Compañía pasó a ocupar algunas cátedras en Valencia y Alcalá, iniciándose así la consagración absoluta de Suárez, que en pocos años pasó a ser el autor seguido de ordinario por los jesuitas de Alcalá, Salamanca y de casi toda la Compañía en España. En tal sentido, afirma Ramis, “no es de extrañar que pocos años después, en 1671, apareciese una biografía de Suárez firmada por Antonio Ignacio Descamps (1630-1672), 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 XVIII” (p. 276). Esta obra del jesuita Descamps, titulada *Vida del Venerable Pradre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús* (Perpiñán, 1671), fue clave para el asentamiento definitivo de Suárez como autoridad escolástica máxima de la Compañía” (p. 276). Asimismo, el Prepósito General González de Santalla (1624-1705) confió al jesuita navarro Bernardo Sartolo (1654-1700) la elaboración de una biografía de Suárez. Apareció así la obra *El eximio doctor y venerable padre Francisco Suárez de la Compañía de Jesús en la fiel imagen de sus virtudes heroicas* (Salamanca, 1693). La reputación de Suárez llegaba así al cénit en las universidades hispánicas. Ahora bien, afirma Ramis, este suarismo consistía en una suerte de *koiné*, una doctrina común para buena parte de los miembros de la Compañía, “que abarcaba cuestiones apenas tratadas por Suárez (como la lógica y la física), así como una conciliación de lo esencial del molinismo (es decir, la “ciencia media”) con la predestinación *ante praevisa merita* y las predefiniciones formales de los actos meritorios, fundamentados en el carácter “congruo” de la gracia bajo la “ciencia media” (p. 277).

En lo que respecta al intento de conciliación de la Escolástica con la filosofía moderna, particularmente con el cartesianismo, hay que decir que se inició sobre todo en Francia en el siglo XVII con la llamada *filosofía novo-antiqua*. Entre los autores que intentaron este camino se cuentan sobre todo sacerdotes

oratorianos y benedictinos. Entre ellos destacó el oratoriano Jean-Baptiste Du Hamel (1624-1706), autor de un *De consensu veteris et novae philosophiae* (Parisiis, 1663), “el primer intento de presentación de un cartesianismo escolástico en ámbito católico” (p. 279), donde se pretendía la difícil armonización de Descartes con Platón, Aristóteles y Epicuro, aunque con abundantes referencias a los autores escolásticos. Du Hamel publicó más adelante una *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata in regia Burgundia* (4 vols., Parisiis, 1676) para ser usada como libro de texto en los colegios eclesiásticos. Finalmente publicó una *Theologia speculatrix et practica* (Parisiis, 1691), una obra ecléctica concebida para su uso en los seminarios, en la que se conjugaba el racionalismo con una particular atención a la teología positiva, pero sin abandonar las formas escolásticas (cf. p. 280). Particularmente destacó en este contexto el oratoriano Nicholas Malebranche (1678-1715), campeón del *ocasionalismo*, filósofo de inspiración agustiniana de enorme talento y elegancia literaria, decisivo en el pensamiento moderno por la síntesis de Descartes con san Agustín y la nueva ciencia.<sup>17</sup> Asimismo, el benedictino y cartesiano Robert Desgabets (1610-1678), aún con ciertos matices empiristas, defendió la doctrina cartesiana contra las *formas sustanciales* con la intención de explicar la *transubstanciación* eucarística. Aunque no resulta referido por Ramis, nos permitimos introducir en esta relación de autores al benedictino François Lamy (1636-1711), cuyo pensamiento nos parece de gran importancia en el giro hacia Descartes de los escolásticos franceses. Con ocasión de la publicación de Maria G. Zaccone de *La corrispondenza di François Lamy, benedettino cartesiano* (Firenze, 2007), publicamos en 2008 una reseña de la que querríamos consignar en nota de pie de página alguna información que creemos de valor en lo relativo al naciente cartesianismo en la abadía francesa de San Mauro, a la que perteneció este ilustre benedictino.<sup>18</sup> Junto a

<sup>17</sup> Con todo, nos cuesta aceptar la idea de que Malebranche intentó elaborar una síntesis entre Modernidad y Escolástica. En nuestra opinión, su posición frente a la Escolástica es de un claro rechazo, sea por razones tomadas de su metafísica, como de su teoría del conocimiento, tal como se ve con claridad en su *Recherche de la vérité* (Paris: André Pralard, 1674) y sus *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort* (Rotterdam: Reinier Leers, 1688).

<sup>18</sup> Cf. Leopoldo Prieto López, “Reseña de Maria G. Zaccone, *La corrispondenza di François Lamy, benedettino cartesiano* (Leo Olschki, Firenze, 2007)”, *Alpha Omega* 11/2 (2008): 343-346. En concreto, en las páginas 343-344 de esta reseña, se presentaba la siguiente información sobre la orientación filosófica de Lamy tal como a su muerte fue indicado por algunos monjes panegiristas de la Congregación de san Mauro. Se decía, en efecto, en aquella reseña: “Di particolare interesse per la conoscenza dell’autore e del suo cartesianesimo sono le appendici appena descritte. *L’Appendice A* contiene due biografie. La prima è un breve profilo di quattro pagine che ha per titolo *D. François Lamy-[mort] le 10 Avril 1711*, composto probabilmente immediatamente dopo la morte del monaco. L’anonimo autore ci racconta che Lamy fu “il primo dei professori della Congregazione che, scuotendo il giogo della Scuola, intraprese il compito di insegnare la filosofia in una forma più elevata”. Quale fosse questa forma più elevata di insegnare la filosofia lo apprendiamo dal secondo resoconto

ellos Ramis también se refiere al obispo Pierre Daniel Huet (1630-1721) que había sido cartesiano en su juventud, aunque luego se mostró crítico con las ideas filósofo francés. De otra parte, tales intentos de conciliación escolástico-cartesiana fueron denunciados por el también oratoriano Jean-Baptiste de la Grange (1641-post 1680), enemigo de los excesos de la filosofía de Descartes, Rohault, Régis, Gassendi, etc., así como por Joseph Rivalier (1683-1711), profesor en Toulouse, que reivindicó a su vez el tomismo contra Descartes, Gassendi, Cabeo y Maignan.

En cuanto a la defensa de la tradición escolástica sin compromisos con la filosofía moderna la institución que más destacó en tal propósito fue la Universidad de Salzburgo, “el centro en el que más se defendieron las doctrinas del Aquinate” (p. 295). Continuando las investigaciones iniciadas por el benedictino Paul Mezger (1637-1702), autor de una *Theologia scholastica Salisburgensis* (5 vols., Augustae Vindelicorum et Dilingae, 1695), Ludwig Babenstuber (1660-1726) publicó una *Philosophia Thomistica Salisburgensis* (4 vols., Augustae Vindelicorum, 1706) en la que “a un cierto regusto escotista, se unía la crítica de Suárez y los jesuitas” (p. 296). Babenstuber publicó también una *Ethica supernaturalis Salisburgensis* (Augustae Vindelicorum, 1718). En la misma línea el también benedictino salisburgense Bernhard Oberhauser (1694-1739) publicó un *Biennium philosophicum peripatetico-thomisticum* (4 vols., Salisburgi, 1725) en el que destacaba el peso de una metafísica ajustada a la tradición tomista. A todas estas obras se sumaron las de otros benedictinos bávaros y austriacos, como Eberhard Ruedorffer (1701-1765), Oddo Koptick (1692-1755), Anselm Schnell (†1751), Placidus Renz (1692-1748). Según el parecer de Ramis, “a diferencia de los benedictinos de Italia y de la Península ibérica, los benedictinos bávaros fueron mucho más tomistas que anselmianos” (p. 297). También los cistercienses suizos de la abadía de Salem se comprometieron con el tomismo, como demuestran las obras de Raphael Köndig (1681-1758), *Harmonia Theologico-Philosophica et Philosophico-Theologica (Formis Salemitanis, 1718)* y Benedikt Hueber (1684-1724).

Interesa finalmente consignar alguna información sobre la recepción de las ideas modernas entre los escolásticos que en el siglo XVIII fueron llamados *moderni* y eclécticos. Entre tales *moderni* destacaron Fortunato da Brescia

---

biografico, intitolato 1711. *Notice de la vie de Dom Lami. Venant des Archives de la Congregation de St. Maur*, elaborado più dettagliatamente tra il 1711 e il 1712 e composto in forma di panegirico da dom Martène (1654-1739) e posteriormente rimaneggiato nel Novecento nella *Vie des Justes* e nell'*Histoire de la Congregation de Saint-Maur* [...]. Nella *Vie des Justes* si dice anche che “dom François Lamy studiò le filosofie, e avendo trovato Cartesio nella biblioteca, lo lesse, gli piacque e fu il primo a insegnarlo nella Congregazione, abbandonando tutti i pregiudizi che aveva avuto prima a favore dei Tomisti”.

(1701-1754), franciscano reformado, y François Jacquier (1711-1788), fraile mínimo. Fortunato da Brescia, matemático y físico, además de filósofo y teólogo, escribió una *Philosophia mentis* (2 vols., Brixiae, 1741), completada con una *Philosophia sensuum mechanica* (4 vols., Brixiae, 1741) en la que se mostraba decidido partidario de Newton. Por su parte, François Jacquier, profesor de matemáticas y física, publicó un extenso comentario a la obra de Newton *Philosophiae naturalis principia mathematica* (3 vols., Genevae, 1739), si bien su obra más importante en el ámbito estrictamente filosófico fueron las *Institutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accommodatae* (4 vols., Romae, 1759-1762). Esta obra, que contó con el apoyo papal, fue pensada como un curso filosófico para los seminarios con el fin de elaborar a partir de ella una teología más atenta a la nueva ciencia (cf. p. 303). La obra obtuvo una considerable difusión y muchos clérigos educados en la segunda mitad del siglo XVIII fueron instruidos en aquellas ideas que preludivan la disolución de la Escolástica. Asimismo entre los autores considerados *eclécticos* destacaron el oratoriano portugués João Baptista (1705-1761), autor de una *Philosophia Aristotelica Restituta* (Ulyssippone, 1748), donde se intentaba una armonización del Estagirita con Descartes, Newton y Gassendi, y el escolapio Donatus a Transfiguratione (1703-1783), que pretendió una aproximación del aristotelismo a Descartes, Wolff y Newton.

## 5. ¿Una tercera Escolástica?

El último capítulo del libro lleva el título de “Epílogo: De la segunda Escolástica a la tercera Escolástica”. En él, tras un estudio sobre las causas de la desaparición de la segunda Escolástica (entre las que se enuncian la extinción de la Compañía de Jesús en 1773, la penetración del pensamiento ilustrado;<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Tiene interés indicar el tipo de crítica que la Ilustración hacía de la Escolástica. Siguiendo la información de Ramis, sirva para ello el artículo “Etymologie”, preparado por Turgot, de la *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. VI (Paris: Chez Briasson, David l’aîné, Le Breton et Durand, 1756, 108: “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...*”. Como puede verse, la sustancia de la crítica está tomada del espíritu sensista impreso por Guillermo de Ockham y su crítica a la metafísica precedente, tal como se expresa en el principio de economía del pensamiento, conocido también como la famosa “navaja de Ockham”. No se olvide, con todo, que Ockham es un escolástico tardío, rebelde si se quiere, pero claramente escolástico. Más aún, es junto con Escoto, uno de los autores que dan origen a la nueva orientación de la Escolástica llamada con razón ahora *segunda*, en cuanto contradistinta de la *primera*. No es casualidad que Turgot cite inmediatamente después a Locke, uno de los autores en los que la recepción de Ockham es más completa e integral. Nos permitimos referir las palabras siguientes de esta voz de la *Encyclopédie*, no recogidas en el

el regalismo, la primacía del poder político y el intervencionismo regio; el agotamiento de la filosofía y la teología de la segunda Escolástica y, finalmente, la desafección de las órdenes religiosas) y sobre las consecuencias de la misma, se trata la cuestión “La tercera Escolástica: propuesta de estudio”. Siguiendo a Giacon, quien habló de la *tercera Escolástica* como la propia de la época contemporánea (1773-1965), aunque con algunas salvedades, Ramis entiende 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” (p. 324). Dividida esta “tercera Escolástica” por Ramis en tres periodos (1773-1830, 1830-1879 y 1879-1965), se reserva el nombre de *neoescolástica* al tercer período, caracterizado por la “consagración definitiva de Santo Tomás” (p. 325). Sobre esta así llamada *neoescolástica* nos dice el autor: “Hubo entonces una corriente que quiso un retorno a la tradición del Aquinate como crítica sin fisuras a la Modernidad y otra que tomó [al Aquinate] 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” (p. 325). A esta neoescolástica, añade nuestro autor, dio inicio oficialmente la encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII, en donde se establecía que “la doctrina de santo Tomás debía ser la base de toda la filosofía y la teología católica” (p. 337). Se brindó así un 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 (cf. p. 337). En 1880 León XIII creó una Comisión encargada de preparar la edición crítica de las obras del Aquinate y de sus principales comentaristas. De ella fueron saliendo los sucesivos volúmenes de la actual *edición leonina*. Los franciscanos, por su parte, elaboraron en Quaracchi (Florencia) la edición crítica de las obras completas de san Buenaventura (10 vols., 1883-1902) y, posteriormente, en Roma, la *Commissio Escotistica* emprendió los trabajos de la edición crítica de las obras de Duns Escoto (20 vols., 1950-2004). Esta *neoescolástica*, última forma de esta *tercera* Escolástica, habría pervivido hasta los inicios del Vaticano II, que, al decir de nuestro autor, “no rechazó la Escolástica, aunque tampoco la alentó” (p. 344).

---

volumen de Ramis, porque nos permiten poner de manifiesto la inequívoca matriz nominalista del pensamiento ilustrado: “Rien, je parle d’après Locke, n’est plus propre à en détromper, qu’un examen suivi de la manière dont les hommes sont parvenus à donner des noms à ces sortes d’idées abstraites ou spirituelles, et même à se donner de nouvelles idées par le moyen de ces noms”.

## 6. A modo de conclusión

Como acabamos de ver, *La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica* representa un valioso trabajo en el que se hace acopio de información, valoraciones y bibliografía de gran valor para el estudio y el juicio científico de la segunda Escolástica, además de un justo reconocimiento del inmenso trabajo de aquellos teólogos y filósofos y una invitación a estudiar la obra de aquellos autores que, en buena medida, se encuentran en los orígenes de la Modernidad.

Por nuestra parte, como dijimos al inicio, querríamos, antes de concluir, considerar algunos aspectos tratados de algún modo en el libro de Ramis, como son: la *modernidad* de esta segunda Escolástica, el carácter de *segunda* de esta Escolástica y la particular y bien justificada atención concedida a la Escolástica jesuita en sus diversas formas y períodos. Como dijimos entonces, tomamos para ello en consideración también algunas ideas y criterios filosóficos e historiográficos dados a conocer en nuestro libro, ya referido, *Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico. Nuevos horizontes en la política, el derecho y la ley*.

En primer lugar, el libro de Ramis Barceló sitúa con buen criterio la segunda Escolástica como una corriente de importancia notoria en el curso de la filosofía moderna. Añadiríamos, por nuestra parte, que es precisamente en esta segunda Escolástica donde, en realidad, creemos se encuentra en buena medida el inicio de la Modernidad filosófica, particularmente en dos autores de la escuela franciscana: Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham. En efecto, una cuestión de no poca relevancia sobre la filosofía moderna es la determinación histórica de su inicio. La manualística al uso nos presenta habitualmente dicho inicio en los siglos XVI o XVII, en figuras tan relevantes como René Descartes o Francis Bacon, si acaso precedida de varios siglos de transición desde la así llamada Baja Edad Media. Por nuestra parte creemos con buenas y bien fundadas razones que el comienzo de la filosofía moderna debe más bien ser establecido a inicios del siglo XIV, considerando a Juan Duns Escoto (1266-1308) y Guillermo de Ockham (1285-1347), no por casualidad dos teólogos escolásticos franciscanos, plenamente imbuidos de la mentalidad agustiniana y antiaristotélica, los iniciadores de un profundo giro filosófico (antropológico, teológico y metafísico) que, creemos, da inicio a la Modernidad filosófica. Desde luego, Ramis acierta presentando el devenir del pensamiento de la segunda Escolástica en sus múltiples relaciones con el pensamiento moderno. Se ha dicho con verdad que Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant, etc. no pueden ser entendidos cabalmente prescindiendo de la gran tradición de pensamiento aristotélico-escolástica.

Más aún, creemos, en segundo lugar, que en virtud del profundo giro filosófico ya referido, emprendido por Escoto y Ockham, que da inicios a la Modernidad filosófica, podemos hablar con propiedad y rigor de tal cosa como una *segunda* Escolástica, que es una Escolástica ya moderna. De acuerdo con ello debemos preguntarnos qué diferencia a la *primera* de la *segunda* Escolástica. Desde luego, estos adjetivos caracterizados en cursiva no indican una cuestión únicamente cronológica. Creemos que no se trata de que la *primera* es tal por ser medieval, mientras que la Escolástica posterior en el tiempo, más tardía, es *segunda* por este sólo hecho. La cuestión más bien es la profunda diferencia entre ambos períodos de la Escolástica, diferencia fundada en razones filosófico-teológicas, no sólo históricas. Naturalmente, preguntarse por las razones que caracterizan y diferencian a la segunda de la primera Escolástica es una cuestión que escapa por fuerza a una mirada institucional o sociológica. Se ve aquí claramente hasta qué punto es acertada aquella caracterización según la cual la *historia de la filosofía* como un saber *formalmente filosófico* y *materialmente histórico*. Pues bien, tales razones son en lo esencial que la *primera* Escolástica, apoyada fundamentalmente (no exclusivamente) en Aristóteles, aunque armonizado con la fe cristiana y con otras escuelas filosóficas, se interesaba ante todo por la indagación teórica o especulativa de la realidad y, siguiendo el ideal griego de la *theoria*, privilegiaba la facultad humana que ponía en práctica dicha teoría: la razón. Frente a esa Escolástica antigua, o primera, la llamada *segunda* Escolástica nace de una verdadera revolución conceptual. Con términos platónicos, podríamos decir que nació de una nueva, de una suerte de segunda navegación, de un *deuteros plous*. Tal revolución, tal “segunda navegación” consistió en alterar profundamente el cuadro conceptual aristotélico, replazándolo por nuevos conceptos sobre el mundo, el hombre y Dios. He aquí la obra de Escoto y de Ockham. Al primero cupo el mérito (o la culpa, según se prefiera) de trastornar el centro de gravedad en la comprensión del hombre y en el psiquismo humano, poniendo en primer lugar como facultad diríamos motriz no la *ratio*, sino la *voluntas* (y con ella la *libertas* y con ella la *praxis*). *Voluntad, libertad, praxis* (es decir, las acciones humanas) y *charitas*: he aquí el mundo intelectual inaugurado por Escoto. Dígase a modo de ejemplo que es tan frecuente el uso del término *praxis* en Escoto (particularmente en el *Prologus* de la *Ordinatio*) que uno cree a veces estar leyendo más bien a autores como Marx o Feuerbach acerca de si la verdadera naturaleza de la filosofía es comprender la realidad o más bien transformarla. He aquí el *voluntarismo*, la quintaesencia de la filosofía moderna, que, inaugurada por Escoto, pone el centro de atención sobre la voluntad, el bien y la acción humana, en detrimento de la razón, la verdad y la contemplación. He aquí el *homo volens*, el *animal liberum* que, desde Escoto,

prepara el advenimiento del *homo faber*, que encuentra en Bacon su profeta y en Descartes su primer gran teórico. Al segundo, es decir, a Ockham, correspondió presentar una nueva imagen de la realidad y del mundo. En opinión de este filósofo inglés, lo real es siempre algo concreto y, en tal sentido, es individuo. Ahora, del individuo en rigor no cabe *scientia* (ciencia), sino solo *experientia* (experiencia), según el viejo principio de la lógica de Aristóteles: *De individuo non est scientia*. He aquí el *nominalismo*. Así, acompañado de un reconocido escepticismo respecto de las facultades cognoscitivas humanas y de las grandes categorías filosóficas (*sustancia* y *causa*), Ockham y su escuela renunciaban a la metafísica, dedicándose predominantemente al lenguaje, a la lógica (sobre todo a la lógica de la argumentación probable, a lo que entonces, sobre todo después de la obra de Pedro Hispano, se llamó *dialéctica*, no a la lógica apodíctica o lógica de la demostración, en la que, dada la nueva actitud metafísica, ya no cabía creer, como demostró Michalski [1879-1947] en una serie de memorables escritos), y a la física experimental. De la mano de Ockham, la metafísica comenzaba así el proceso de decadencia que llega hasta nuestros días.

He aquí la *segunda* Escolástica, nacida de aquella profunda reorientación de la ciencia cristiana a partir de los mencionados focos intelectuales del siglo XIV (escotismo y ockhamismo). La segunda Escolástica no nace con Cayetano, ni con Vitoria, ni con Suárez, que si acaso comienzan la cosecha de sus frutos. Nace con la siembra de Escoto y Ockham, quienes, aunque sea de un modo implícito, han sido los padres intelectuales de los grandes escolásticos *segundos*. En el caso del pensamiento de Suárez es paradigmática la presencia de ambos pensadores franciscanos, por encima del tomismo, que únicamente procura un encuadramiento teórico a su pensamiento y casi nunca una *ratio decidendi*. El profesor Ramis se refiere lúcidamente en varias ocasiones a un “escotismo implícito”, es decir, a aquella tonalidad que en general se percibe en la filosofía y la teología de la *segunda* Escolástica, fuertemente volcada en la *praxis* humana y en las ciencias que la cultivan, a saber, la ética, el derecho, la política, la economía, etc.

Por último, no queremos dejar de señalar que la especial atención prestada por Ramis Barceló a la Escolástica jesuita en sus diversas formas y escuelas se funda en buenas razones. Desde luego, una orden moderna, renacentista, como era la Compañía de Jesús, fundada en 1540, nacía ya envuelta, por así decir, y entroncada en el pensamiento de la *segunda* Escolástica con una orientación específicamente *moderna*. Prueba de ello es el interés por la acción humana, el énfasis sobre la causalidad eficiente, en especial por la causalidad eficiente humana que, en cuanto racional, es no necesitada, sino libre. Paradigmática es en tal sentido la DM XIX de Suárez, titulada *De causis necessario et libere seu*

*contingenter agentibus*. He aquí la gran cuestión de la libertad humana, puesta de continuo como punto focal de la filosofía y la teología de sus miembros. Pensemos en la intensa disputa *de auxiliis*, sobre la conciliación de la gracia divina y la libertad humana, sostenida entre finales del siglo XVI e inicios del XVII entre dominicos y jesuitas, una orden medieval y la otra moderna. Los nuevos aires corrían a favor de la libertad, de cuya reivindicación serán campeones los teólogos y filósofos de la recién fundada Compañía de Jesús. Dichos teólogos hacen suyo, de un modo siempre peculiar, aquel escotismo, muy difundido en la época, que bien se puede llamar “escotismo implícito”, como se deja ver con claridad, por ejemplo, en la obra de Francisco Suárez en general. De otro lado, desde el inicio, como se puede ver en la *Ratio studiorum* (1599), los jesuitas se decantaron por “un *aristotelismo renovado* [un “aristotelismo jesuita” lo llama Ramis], que también había absorbido funcionalmente muchas ideas del *humanismo*” (p. 112), como el gusto por las buenas letras y por Cicerón. Prueba de esta nueva sensibilidad filológico-humanista es el interés en la fijación crítica de los textos de Aristóteles comentados y estudiados por los jesuitas *conimbricenses* (Manuel Gois [1543-1597], Sebastião Couto [1567-1639], Baltasar Álvares [1560-1630] y Cosme Magalhaes [1551-1624]). Todos estos aspectos se perciben nítidamente en los primeros grandes autores y escuelas jesuitas, como en Fonseca y la tradición aristotélica conimbricense, Luis de Molina, Roberto Belarmino y el Colegio Romano, Gregorio de Valencia, Francisco Suárez, etc. No falta tampoco un decidido interés en el cultivo de las ciencias morales y prácticas (jurídicas, políticas, económicas, etc.) en jesuitas de gran peso científico, como Mariana, Molina, Lessio y Lugo, etc. Nos parece por todo ello certero el lema que presenta en síntesis el trabajo editorial de la serie *Jesuit Studies*, de la cual nuestra monografía *Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico* forma parte, y que suena así: *Modernity through the Prism of Jesuit History*.

Concluimos ya, reiterando nuestra convicción de que hay una Escolástica *primera*, antigua y medieval, de la que Tomás de Aquino es su síntesis más lograda. Tras él, y en pugna con sus ideas, nace una *segunda* Escolástica, de orientación menos especulativa, más afectiva (como era común en toda la tradición agustiniano-franciscana) y, sobre todo, más interesada en cuestiones prácticas, es decir, en cuestiones éticas, jurídicas, políticas y económicas), cuyos inspiradores principales fueron Juan Duns Escoto, un franciscano escocés, y Guillermo de Ockham, franciscano inglés, autores ambos de la primera mitad del siglo XIV. Siguiendo los pasos de estos dos ilustres mendicantes, en cuyo pensamiento resonaban con fuerza aquellos reproches al intelectualismo de Aristóteles que habían jalonado todo el siglo XIII, la llamada *segunda* Escolástica, nacida en los albores del siglo XIV, se orientaba decididamente

hacia las *cuestiones prácticas e individuales*, que eran sin duda las que suscitaban mayor interés en los albores de la modernidad e indicaban las nuevas sendas de la cultura y de la ciencia occidentales.

## Bibliografía

- Descartes, René. *Tutte le lettere (1625-1650). Testo latino, francese e olandese*. A cura di Giulia Belgioioso. Milano: Bompiani, 2005.
- Forlivesi, Marco. *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*. Padova: Centro Studi Antoniani, 2002.
- Giacon, Carlo. *La seconda Scholastica*. 3 volumi. Milano: Fratelli Bocca editori, 1943-1950 (reeditada por Nino Aragno editore Torino: 2004).
- Grabmann, Martin. *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1933.
- Grabmann, Martin. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. 2 vols. Freiburg im Breisgau: Herder, 1909-1911.
- Hume, David. "An Enquiry concerning Human Understanding". En *The Philosophical Works of David Hume*, vol. IV, editado por T. H Green and T. H. Grose in four volumes. London: Longmans-Green and Co., 1875.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Discours de Métaphysique". En *Philosophischen Schriften*, vol. IV. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1880.
- Malebranche, Nicholas. *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort*. Rotterdam: Reinier Leers, 1688.
- Malebranche, Nicholas. *Recherche de la vérité*. Paris: André Pralard, 1674-75.
- Novotny, Daniel. "Prolegomena to a study of beings of reason in post-suarezian Scholasticism, 1600-1650". *Studia Neoaristotelica* 3 (2006): 117-141.
- Prieto López, Leopoldo José y José Luis Cendejas Bueno, eds. *Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico. Nuevos horizontes en la política, el derecho y la ley*. Leiden-Boston: Brill, 2024.
- Prieto López, Leopoldo. "La crítica de Juan de santo Tomás del concepto suareciano de *materia prima*". *Scientia et fides* 6/1 (2018): 263-284.
- Prieto López, Leopoldo. "Natura humana sive pura, sive integra, sive lapsa. Estudio crítico y traducción de un breve tratado suareciano de teología política: *De opere sex dierum V, 7*". *Araucaria* 43 (2020): 593-624.
- Prieto López, Leopoldo. "Reseña de Maria G. Zaccone, *La corrispondenza di François Lamy, benedettino cartesiano* (Firenze: Leo Olschki, 2007)". *Alpha Omega* 11/2 (2008): 343-346.
- Ramis Barceló, Rafael. *La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica*. Madrid: Dykinson, 2024.

- Soliani, Gian Pietro. *L'apparire del bene. Metafisica e persona in Antonio Pérez S.J. (1599-1649)*. Bari: Edizioni di Pagina, 2018.
- Suárez, Francisco. *Tractatus de gratia Dei*. En *R. P. Francisci Suarez e Societate Jesu opera omnia*, vol. VII. Parisiis: Apud L. Vivès, 1857.
- Turgot, Anne Robert Jacques. “Etymologie”. En Diderot-D’Alembert, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. VI. Paris: Chez Briasson, David l’aîné, Le Breton et Durand, 1756.
- Wadding, Luke. *R. P. F. Ioannis Duns Scoti, Doctoris subtilis, Ordinis Minorum, Opera Omnia, quae hucusque reperiri potuerunt [...] a PP. Hibernis, Collegii Romani S. Isidori Professoribus*, 12 vols. Lugduni: sumptibus Laurentii Durand, 1639. Reimpresas por Hildesheim: Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.