

INTRODUCCIÓN AL TRATADO DE *HOMINE* DE DOMINGO BÁÑEZ

(COMENTARIO A LA *SUMA TEOLÓGICA*, Q75-Q102)

José Ángel García Cuadrado

El filósofo Xavier Zubiri en la presentación a los comentarios suarecianos al *De anima*, nos relata un recuerdo personal de su estancia en Alemania: “Todavía yo he podido escuchar de Heidegger que Suárez es el gozne sobre el que la filosofía medieval da su giro decisivo hacia la moderna: *Der ist der Mann* (‘éste es el hombre’) solía decir”¹. Esta opinión es en la actualidad ampliamente compartida por los estudiosos de la obra suareciana². Sin restar importancia a la genialidad del Doctor Eximio sería preciso añadir que la obra filosófica (y teológica) de este autor no fue el resultado del azar o de la casualidad, sino de un ambiente especulativo propicio, donde la síntesis escolástico-medieval debe enfrentarse a una situación social, cultural y religiosa del todo nueva.

A lo largo del siglo XVI se produce en la Península Ibérica un auge artístico y literario sin precedentes, por lo que esos años han sido bautizados con el nombre de Siglo de Oro. Pero el Siglo de Oro de las Artes es sólo una manifestación de la pujante actividad cultural que venía desarrollándose en nuestras fronteras y que cristalizó en una vasta producción intelectual. Una buena muestra de ello es el volumen de obras publicadas entre 1500 y 1650 en la Península Ibérica³. Todo esto hace posible afir-

¹ X. Zubiri, “Presentación” a la edición del *De anima. Francisco Suárez (Tomo I)*, introducción y edición crítica de S. Castellote, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978, p. VII.

² Cfr. C. Esposito, “Ritorno a Suárez. Le *Disputationes Metaphysicae* nella critica contemporanea”, en *La Filosofia nel siglo de Oro*, (a cura di A. Lamacchia), Levante Editori, Bari, 1995, pp. 465-573; J. E. Gracia, “Francisco Suárez: The Man in History”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1991 (65), pp. 262-265. Esta influencia ya fue advertida por J. Iriarte en “La proyección sobre Europa de una gran metafísica o Suárez en la filosofía en los días del Barroco”, *Razón y Fe*, 1948 (138), pp. 229-263.

³ En el trabajo *La filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650: repertorio de fuentes impresas* (Junta del Centenario de Suárez, Madrid, 1948), se recogen más de 1200 obras, y la lista está incompleta.

mar que existió también un Siglo de Oro filosófico y teológico. Se puede decir que durante la segunda mitad del siglo XVI la Escolástica ibérica ejerció una amplia función de liderazgo en Europa, y más profundamente en el Nuevo Mundo⁴. El principal motor de ese liderazgo se focalizó en la Universidad de Salamanca.

En efecto, la Escuela teológica de Salamanca fue el centro aglutinador de la escolástica medieval y de las nuevas corrientes humanísticas donde se fraguaron los principales logros de ese periodo. Allí se lleva a cabo no sólo una renovación de la teología⁵, sino también se asientan las bases doctrinales del Derecho Internacional y de la Carta de los Derechos Humanos⁶; se comienza a configurar la teoría económica moderna⁷; y se

⁴ Cfr. J. Gracia, *Filosofía hispana. Concepto, origen y foco historiográfico*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998; “Hispanic Philosophy: its beginning and Golden Age”, *Review of Metaphysics*, 1993 (46), pp. 475-502; J. A. Trentman, “Scholasticism in the Seventeenth Century”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 818-837.

⁵ Acerca de las aportaciones de la Escuela salmantina al discurso teológico, puede consultarse el libro de J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid, 2000, y el de J. L. Illanes / J. I. Saranyana, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid, 1995, así como los textos ya clásicos de M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI (II)*, BAC, Madrid, 1977; M. Andrés (dir.), *Historia de la teología española*, v. I: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1983; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, v. II, Herder, Barcelona, 1989.

⁶ La bibliografía es abundante; apunto sólo algunos trabajos recientes: M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003, pp. 326-368; A. Brett, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 123-164; B. Tierney, *L'Idea dei diritti naturali: diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Società Editrice il Mulino, Bologna, 2003, pp. 326-368; M. Fazio, *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau*, Armando, Roma, 1998; N. Martínez Morán, “Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 2003 (30), pp. 491-520; V. Abril Castello, “Bartolomé de las Casas y la Escuela de Salamanca en la historia de los derechos humanos”, *Studium*, 1998 (38), pp. 372-401.

⁷ Entre otra bibliografía, cfr. F. Gómez Camacho, *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*, Síntesis, Madrid, 1998; J. Barrientos García, *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629)*, Publicaciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1985; A. del Vigo Gutiérrez, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español*, BAC, Madrid, 1997.

abren nuevas perspectivas para el desarrollo de la ciencia, etc.⁸. Por otro lado, en Salamanca cursaron sus estudios los autores de las tres primeras metafísicas sistemáticas de la filosofía occidental (entre ellas, las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez)⁹. Sin duda también en Salamanca convivieron autores y escuelas mediocres o faltas de originalidad, pero sería injusto no reconocer las aportaciones de esos pensadores en la configuración de los mejores logros de la Modernidad.

La Escuela salmantina se vincula fuertemente con la tradición patristica y la escolástica medieval, especialmente con las enseñanzas de santo Tomás de Aquino. Pero hemos de tener en cuenta que desde el esplendor de la escolástica medieval hasta el XVI han transcurrido casi tres siglos y los problemas antropológicos planteados no eran exactamente los mismos que aquellos con los que se tuvo que enfrentar el Aquinate y sus contemporáneos. No olvidemos las críticas nominalistas a la existencia de naturaleza humana; la cuestión de la demostración racional de la inmortalidad del alma humana (cuestionada por Escoto y el aristotelismo paduano); el problema de la libertad y del libre arbitrio, que se encontraba en la raíz de la teología inaugurada por Lutero; y de manera mucho más perentoria, la cuestión de la igualdad y dignidad del hombre, surgida a raíz del descubrimiento de América. Todas estas cuestiones se encuentran en la base especulativa de la Modernidad que comenzaba a abrirse paso en las Universidades europeas.

Los escolásticos salmantinos se proponen resolver los nuevos problemas suscitados en la época renacentista con las herramientas conceptuales legadas por la tradición (medieval, patristica, y también clásica). El resultado de sus enseñanzas es una concepción del hombre deudora de la tradición, pero más rica en sus planteamientos especulativos. Los autores de la Escuela de Salamanca (Vitoria, Soto y sus discípulos) no quisieron elaborar una “nueva” antropología *in recto*, pero al hilo de su propia lectura de la tradición teológica medieval (particularmente la tomista) se plantean nuevos problemas y perspectivas que suponen una aportación original con respecto a la tradición recibida; y lo que es más importante, constituyen una clave interpretativa para comprender de manera cabal el

⁸ Un interesante elenco de las aportaciones de la escolástica española al pensamiento moderno puede encontrarse en K. White (ed.), *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, The Catholic University Press, Washington D. C., 1997.

⁹ Cfr. J. Gallego Salvadores, “La aparición de las primeras metafísicas sistemáticas en la España del XVI: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)”, *Escritos del Vedat*, 1973 (3), p. 159.

“salto” entre el mundo medieval y el giro antropológico de la Modernidad.

Lo más cercano a la sistematización de la antropología de ese momento lo constituye la tradición de comentarios al *De anima* de Aristóteles, que desde la Edad Media se venían realizando en las diversas cátedras universitarias. Paralelamente, la síntesis teológica de entonces cristalizó en numerosos comentarios a la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, en donde se consagran muchas cuestiones al hombre dentro de un contexto eminentemente teológico. Con el tiempo, esas cuestiones de la *Summa* fueron agrupadas bajo el título de “Tratado del hombre”, y comprendía las cuestiones 75 hasta la 102 de la *Prima Pars*. Esas cuestiones constituían por sí mismas una buena sistematización de la antropología escolástica: el alma humana (y su inmortalidad), los sentidos externos e internos, las potencias intelectuales, la voluntad y libertad humanas, el origen y término del alma humana, etc.

En este contexto de tránsito del mundo intelectual de la Edad Media a la Modernidad, se sitúa la obra de Domingo Báñez: un dominico dotado de una profunda formación metafísica, ligado estrechamente a la tradición tomista y espectador del nacimiento de las nuevas corrientes humanistas que se habían extendido por Europa. El comentario de Báñez a las cuestiones de la *Suma* sobre el hombre puede considerarse como la primera síntesis completa de la antropología salmantina¹⁰.

1. Del comentario al *De anima* al *Tratado sobre el hombre*

Los maestros dominicos de la Escuela de Salamanca, al hilo de la lectura y comentario de la *Suma Teológica*, realizaron una imponente tarea de renovación escolástica y humanística, pero no llegaron a editar sus enseñanzas de manera sistemática. Los superiores de la Orden Dominicana, advirtieron el valor de los comentarios que se conservaban a través de los apuntes tomados por los alumnos que asistían a las lecciones¹¹,

¹⁰ Para la presentación de la vida y obra de este autor, me remito a la síntesis de J. A. García Cuadrado, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.

¹¹ Recuérdese que a partir de Vitoria se introdujo en la praxis académica salmantina el sistema del dictado, en virtud del cual el profesor dictaba con cierta lentitud para que los alumnos pudiesen copiar con exactitud lo que el profesor explicaba. Gracias a este mo-

y encargaron a Bartolomé de Medina recopilarlos para ser editados en forma de comentarios. Medina sólo pudo editar dos voluminosos comentarios: *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis* y la *Expositio in Tertiam D. Thomae Partem usque ad quaestionem sexagesimam, complectens tertium librum Sententiarum*, impresos en Salamanca en 1577 y 1578, respectivamente. El resto del material con los comentarios a la *Suma Teológica* debió caer en manos de Domingo Báñez¹², hacia 1580, año del fallecimiento de Bartolomé de Medina. En 1584 se publicaron los comentarios a la *Prima Pars* hasta la cuestión 64, y en 1588 Báñez terminó de publicar las restantes cuestiones donde se encuentran las dedicadas al “Tratado del hombre”. Podemos afirmar, por tanto, que esos comentarios son la cristalización de las enseñanzas de los maestros salmantinos pero sin olvidar que esas cuestiones son fruto también –y en gran medida– de la propia especulación de Báñez¹³. Así lo manifiesta de manera explícita en uno de los prólogos al Comentario de la *Suma Teológica*, cuando después de reconocer su deuda con Tomás de

do de proceder se pudo asegurar una elevada fidelidad crítica a las enseñanzas de los Maestros salmantinos.

¹² “La costumbre de tomar los discípulos apuntes de las lecciones que explicaban los catedráticos, hizo que los cuadernos susodichos constituyeran un instrumento científico de valor grande. Los superiores de la Orden Dominicana, advirtiendo que las explicaciones de los insignes escolásticos que habían enseñado en Salamanca podían servir de comentario a la *Summa Theologica*, reunieron los cuadernos que contenían las lecciones de estos egregios profesores de la dinastía dominicana de San Esteban: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano [...]; Pedro de Sotomayor [...]; Juan de la Peña [...]; y Mancio de Corpore Christe, sucesor en la cátedra de *prima* de Fray Pedro de Sotomayor [...]. Acopiados los materiales, buscaron los dominicos un teólogo apto para ordenar, completar y perfeccionar todo ese enorme tesoro de ciencia; y sin vacilación se fijaron en Fray Bartolomé de Medina [...]. Aunque no limados y concluidos como para darlos a las prensas [...] dejó preparados nuestro autor otros comentarios a la primera parte y a la sección segunda de la segunda parte de la *Summa*. De ellos parece que se aprovechó Fray Domingo Báñez, lo mismo que de todo el resto del material científico que tuvo en sus manos Medina”, M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (siglo XVI)*, t. III, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1941, pp. 152-153.

¹³ Así lo reconoce Erhle: “Gran mérito de Báñez es el haber continuado con toda tenacidad los comentarios a la *Suma*, empezados por Medina y Soto. En los tomos que publicó debemos ver no solamente el fruto de sus propios estudios, sino la síntesis depurada de las obras con que llenaron de gloria a S. Esteban aquella larga serie de excelentes teólogos desde tiempos de Vitoria [...]. Él [Báñez] tenía a la vista los materiales preparados por ellos y los menciona con frecuencia”, F. Erhle, “Los manuscritos vaticanos”, *Estudios Eclesiásticos*, 1930 (9), p. 161.

Aquino y sus maestros afirma: “Aunque es bueno que se sepa que escribo mis propias ideas y reflexiones, pensadas y escritas a mi manera; es decir, algo personal”¹⁴. Estas palabras son particularmente aplicables al comentario del tratado *De homine*, porque son el fruto de sus explicaciones del tratado *De anima* durante su docencia en Artes en el convento de San Esteban.

En 1585 Báñez publica su comentario a los libros de Aristóteles *Sobre la generación y corrupción*, pero hay razones para pensar que su elaboración se remonta a las explicaciones leídas entre 1552 y 1555 durante su magisterio en San Esteban de Salamanca¹⁵. En esos comentarios al *De generatione* aristotélico, Báñez nos da noticia en diversos pasajes (libro I, cuestión 3, artículo 4 y en otros pasajes de forma más velada) de la próxima aparición del comentario al *De anima*, que también sería fruto de su docencia en ese convento dominicano. Sin embargo, esos comentarios al *De anima* no se editaron nunca. Como apunta Ramírez, en su lugar nuestro autor los incorporó a los comentarios de la *I Pars* que aparecieron en 1588¹⁶.

A juzgar por la comparación con el comentario al *De generatione*, en donde no se propone un comentario detenido de las palabras del texto aristotélico, cabe pensar que seguramente la obra inédita de Báñez sobre el alma no sería un comentario literal de la obra aristotélica, sino un elenco de *dubia* o cuestiones suscitadas a raíz de la lectura del *De anima*¹⁷. De la lectura del comentario bañeciano se desprende que no sigue estrictamente

¹⁴ D. Báñez, *Scholastica commentaria super Primam partem Divi Thomae a quaestione 65 usque in finem Commentariorum. Tomus ultimus*, S. Esteban, Salamanca, 1588, I, p. XXIII.

¹⁵ Cfr. J. M. López Piñero, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Labor, Barcelona, 1979, p. 235.

¹⁶ “Otra obra de Psicología, que tenía preparada en forma de comentario a los tres libros *De anima* de Aristóteles y deseaba publicar, fue incorporada a sus Comentarios sobre el tratado *De homine* de la *Suma Teológica* de santo Tomás e integrada en ellos (Salamanca, 1588)”, S. Ramírez, “Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos (Un índice de la producción filosófica de los dominicos españoles)”, *Estudios filosóficos*, 1951-1952 (1), p. 12.

¹⁷ Algo similar sucede con los comentarios de Suárez al *De anima*, que se acabó publicando como comentario a la *Suma Teológica*, pero que constituye una unidad propia. Cfr. Francisco Suarez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima: Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el alma*, introducción y edición crítica por Salvador Castellote, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978 (el segundo volumen de este comentario apareció en 1981 en la editorial Labor, y el tercero en 1991, editado por la Fundación Xabier Zubiri).

tamente el esquema aristotélico; de hecho, casi todo el libro I del *De anima* no se encuentra comentado, mientras que se detiene con gran atención en la definición del alma y la cuestión de la inmortalidad (q75), la unión del alma y cuerpo (q76); las potencias del alma en general (q77); de los sentidos externos, los sentidos internos (q78) y los potencias intelectivas (q79) con las que ocupa más de la mitad del tratado del hombre. Resulta muy notoria la brevedad de los comentarios de las restantes cuestiones (hasta la q102)) donde los *dubia* son menos y de menor extensión: esas cuestiones coincidirían con las que no tenía elaboradas en su inédito comentario al *De anima*. En todo caso, Ramírez no duda en afirmar que “es la mejor obra filosófica de Báñez, y la que hizo con más cariño y competencia”¹⁸.

2. Ediciones de los comentarios bañecianos

Como apunté anteriormente, Báñez fue el continuador de la tarea compilatoria encomendada a Bartolomé de Medina. Tuvieron que transcurrir siete años desde la publicación de los comentarios de Medina, hasta la edición de los comentarios bañecianos a la *I Pars*. El primer volumen apareció en Salamanca con el título de *Scholastica commentaria in Primam Partem Angelici doctoris D. Thomae ad sexagesimam quartam quaestionem*, en el año 1584. El resto del comentario a la *I Pars*, en donde se encuentran las cuestiones que componen el tratado *De homine* (desde la cuestión 75 a la 102), fue editado en 1588. En tan sólo cuatro años (periodo que media entre los primeros comentarios bañecianos a la *Summa* y la aparición del segundo volumen) ya se había editado cinco veces el primer volumen de sus comentarios a la *Prima Pars*, y también cinco ediciones de los comentarios a la *II-II* (*De fide, spem et charitatem*), junto a dos ediciones al *De iure et iustitia*. Estos datos ya dan idea, por sí solos, de la rápida aceptación de los comentarios bañecianos. Las cuestiones dedicadas al tratado *De homine* conocieron cinco ediciones, que son las siguientes:

1^a) Se publicó con el título de *Super primam partem divi Thomae a quaestiones sexagesimaquinta usque in finem commentariorum tomus ultimus* (1588). Los hermanos parisinos Ioannes et Andreas Renaut fueron los responsables de la edición de este volumen que se imprimió en el

¹⁸ S. Ramírez, “Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos”, p. 12.

convento de San Esteban, donde el mismo Báñez había hecho instalar la imprenta unos años antes¹⁹.

2ª) El mismo año 1588 aparecieron en Lyon los *Scholastica commentaria in d. Thomam*. La edición corrió a cargo de Stephanus Michael y socios. Se trata de tres volúmenes en donde se encontraban los comentarios completos a la *Prima Pars* y a la *Secunda Secunde (fidem, spem et charitatem)*. Las cuestiones sobre el hombre se encontraban en el segundo volumen.

3ª) En 1591 aparecen en Venecia los *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis: a quaestione LXV usque ad CXIX, & ultimam*, impresa por los Herederos de Melchioris Sessae. A diferencia de las anteriores ediciones tiene un tamaño menor (en cuarto). Llama la atención el hecho de que este volumen se haya editado todavía de manera independiente al primero.

4ª) En el año 1602, también en Venecia, se publicaron los *Scholastica commentaria in universam primam partem Angelici Doctoris D. Thomae in duos tomos divisa*. Parece que en realidad se trata de dos ediciones simultáneamente impresas por Damián Zenarius y Pedro M. Bertanus respectivamente.

5ª) La última edición de los comentarios a las cuestiones *De homine* fueron editados en 1614 en Douai (Francia)²⁰, junto con el resto de los *Scholastica commentaria in S. Thomam*. En total, la obra ocupaba cuatro tomos. Esta edición corrió a cargo de Petrus Borremanus.

3. Estructura del tratado *De homine*

La estructura de los comentarios bañeciaños es típicamente escolástica, no exenta de un cierto barroquismo. A diferencia de la estructura propia de la *Suma Teológica* de los escolásticos del XIII, es preciso advertir que al final de cada artículo se añade un resumen (*summa articuli*);

¹⁹ Cfr. L. Ruiz Fidalgo, *La imprenta en Salamanca (1501-1600)*, v. I, Arco/Libros, Madrid, 1994, pp. 122-125.

²⁰ Douai (lat. Duacum), es una ciudad del Norte de Francia, y durante la Edad Media fue una de las principales ciudades del condado de Flandes. En 1562 Felipe II creó la Universidad de Douai, para defender la ortodoxia católica frente al luteranismo. En esa Universidad se cursaban estudios de Teología, Derecho Canónico, Derecho Civil, Medicina y Artes Liberales; acudían estudiantes de todos los Países Bajos, e incluso de Inglaterra.

se introducen otras cuestiones en el seno de las cuestiones ya debatidas dentro de cada artículo; se incluyen amplias síntesis históricas sobre el problema planteado, etc. En definitiva, se alcanza un mayor grado de complejidad en la estructura expositiva, al tiempo que se abandona progresivamente el comentario literal del texto. Se trata, por tanto, de una técnica de comentario muy distinta a la desarrollada por santo Tomás y los escolásticos medievales. Los comentarios bañecianos cuentan con la siguiente estructura:

a) *Texto de la Suma Teológica*. Después de la introducción de la *Suma Teológica* como texto académico (en sustitución del comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo), fueron proliferando las ediciones comentadas al texto de santo Tomás. Así, por ejemplo, se venía editando desde unos años antes el texto de la *Summa* comentado por Cayetano. Al igual que sucede en la edición de Báñez, la misma disposición tipográfica indicaba la centralidad del texto tomista. El tamaño de letra es claramente mayor con respecto al comentario. Se introducen en los márgenes del texto de la *Summa* las referencias concretas a autores y obras que en el cuerpo están mencionados de manera poco precisa. Además, cada artículo viene precedido con una indicación en los márgenes de los lugares paralelos donde santo Tomás trata esas mismas cuestiones. Esas referencias a lugares paralelos están numeradas correlativamente y no coinciden con las ediciones modernas del texto tomasiano: hay numerosos errores y lagunas; pero tienen el valor de mostrar el propósito de exponer de manera sistemática el pensamiento de Tomás de Aquino relacionándolo con toda su obra.

b) *Summa articuli* o breve síntesis del contenido del artículo de la *Suma*. Es un resumen bastante breve (no suele sobrepasar las doce o quince líneas), expuesto en forma de conclusiones. Resulta, sin duda, encomiable el esfuerzo por presentar de manera clara la síntesis de las tesis tomistas y las pruebas demostrativas. Desde el punto de vista tipográfico es fácil identificar la *Summa articuli* porque está impresa en letra cursiva.

c) *Commentarium* propiamente dicho. Su extensión es muy variable. En ocasiones, se omite; otras veces se limita a una breve explicación o referencia a otros autores. Pero en otros muchos casos, dentro del comentario se plantean los *dubia*. Estos *dubia* constituían otras tantas cuestiones disputadas de mayor o menor extensión, situadas dentro del comentario, y eran cuestiones suscitadas a nivel académico a raíz de la lectura del texto de santo Tomás. Entonces Báñez utiliza el método escolástico de su tiempo: propuesta de la cuestión en forma de duda; objeciones contra la opinión que se va a defender; advertencias y explicaciones necesarias sobre la cuestión; presentación de las diversas opiniones; con-

clusión o conclusiones del autor con sus correspondientes pruebas; solución de las razones en contra propuestas al principio.

Este esquema se ve alterado en ocasiones, con disertaciones más extensas bajo el título *Opinio auctoris*. También hay que destacar el pequeño tratado insertado en el comentario a la cuestión 78, en el que trata separadamente cada uno de los sentidos externos. Comparando el comentario a la *Summa* con los comentarios a las obras aristotélicas hay que advertir que en esa época el texto de Aristóteles está suprimido en la mayor parte de las ediciones. De hecho, en los comentarios a las obras aristotélicas no se trata en sentido estricto de un comentario a las palabras del Estagirita, sino de plantear cuestiones (o *dubia*) al hilo de los textos. Esas cuestiones fueron ganando autonomía con respecto al texto aristotélico, que llegó a ser únicamente un marco válido para ordenar y estructurar las diversas cuestiones. En el comentario de Báñez es posible advertir en líneas generales este mismo método. Las cuestiones planteadas guardan una relativa autonomía con respecto al texto tomasiano, aunque no faltan algunas explicaciones más pegadas al texto de la *Summa*.

4. Filosofía y teología en los comentarios bañecianos

Antes de proceder a analizar las fuentes del Maestro salmantino, es preciso apuntar brevemente la cuestión sobre la naturaleza de la doctrina expuesta en estas páginas; es decir, ¿estamos ante una obra teológica o filosófica? ¿Es posible descubrir aportaciones relevantes desde el punto de vista filosófico?

El prólogo al comentario de las cuestiones sobre el hombre nos puede ayudar a enmarcar adecuadamente la lectura de estas cuestiones. El contexto doctrinal en el que se sitúa nuestro autor es el mismo en que se posiciona santo Tomás, es decir, un marco eminentemente teológico: “Esta doctrina (sobre el hombre) es muy necesaria a los teólogos, no sólo para profundizar en las verdades especulativas y teológicas, sino también es muy útil para la vida cristiana. Puesto que la edificación de la vida cristiana se funda en el conocimiento de Dios y de sí mismo, necesariamente la ignorancia acerca de uno mismo genera muchas dificultades en la práctica de la vida cristiana. Pues como dice San Agustín en los *Soliloquios* (c15), lo primero que hay que conocer es el alma misma, y a través de ella puede conocerse el resto. Incluso también el mismo Aristóteles en

el *De anima* (I, justo al principio) asegura que tal conocimiento ayuda mucho para alcanzar cualquier verdad”²¹.

A pesar de tratarse de una perspectiva teológica, llama la atención que Báñez recurra a la autoridad de un filósofo pagano como Aristóteles, para enmarcar su exposición, junto a la autoridad de santo Tomás y san Agustín. Da la impresión de que el dominico salmantino no se preocupa tanto de separar el ámbito filosófico y teológico (y por tanto las fuentes teológicas y filosóficas), sino que le interesa sobre todo alcanzar la verdad sobre el hombre. Tendremos ocasión de comprobar cómo Báñez distingue el ámbito de la revelación cristiana y el de la razón filosófica, pero no los concibe como dos mundos yuxtapuestos, sino complementarios. A este propósito puede ser oportuno recordar la descripción que Juan Pablo II establece al tratar de los distintos estados de la filosofía en relación con la fe cristiana²²:

1) Un primer estado es el de la *filosofía totalmente independiente de la revelación evangélica*, es decir, una filosofía pagana que no ha entrado en contacto con la fe cristiana. En esta situación, la filosofía manifiesta una legítima aspiración de encontrar la verdad procediendo de acuerdo con sus propios principios, sirviéndose de la sola fuerza de la razón. La argumentación filosófica guiada por el amor a la verdad y siguiendo rigurosos criterios racionales es capaz de alcanzar resultados con una validez universal.

2) Una segunda posición de la filosofía es aquella que ha venido a denominarse “filosofía cristiana”. Con este término se quiere indicar un modo de filosofar en unión vital con la fe, de tal modo que el pensamiento filosófico se ha visto enriquecido por conocimientos que no se hubieran alcanzado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana. Así sucede, por ejemplo, con el concepto de un Dios personal, libre y creador, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo de la filosofía del ser; el pecado y el mal. También la concepción de la persona como ser espiritual es una noción original de la fe cristiana. Y como consecuencia, las nociones de dignidad, igualdad y libertad de los hombres ha influido ciertamente en la reflexión filosófica que los modernos han llevado a cabo. Estos temas suscitados en contacto con la revelación sobrenatural han ampliado el ámbito de lo racional, pero los filósofos no se han convertido en teólogos, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe a partir de la Revelación, sino que han trabajado en su

²¹ Prólogo comentario a las qq75-102, col. 315-316.

²² Cfr. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, nn. 75-77.

propio campo y con una metodología racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad.

3) Por último, encontramos desarrollos filosóficos también cuando *la teología misma recurre a la filosofía*. Siendo obra de la razón crítica a la luz de la fe, el trabajo teológico presupone y exige la razón filosófica. La teología, por otra parte, necesita de la filosofía como interlocutora para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aserciones. No es casual, afirma Juan Pablo II, que los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales adoptaran filosofías no cristianas para dicha función.

Desde esta perspectiva es posible advertir también en los comentarios teológicos bañecianos contenidos estrictamente filosóficos, ya sea a través de los filósofos paganos (principalmente Aristóteles, pero también otros autores, como Averroes), ya sea a través de autores cristianos que hacen filosofía en contacto vital con la fe; o bien a través del discurso teológico. No se trata de tres estados separados; en realidad son más bien tres modos de hacer filosofía que se encuentran entrelazados en estas páginas. Por esta razón, creo justificado afirmar la existencia de una verdadera aportación a la antropología filosófica en la doctrina contenida en la *Suma Teológica* y en sus comentarios posteriores.

Por lo que respecta a Báñez, la mayoría de los estudios se han centrado preferentemente en su pensamiento teológico. Si exceptuamos los manuales ya clásicos de Marcial Solana y del dominico Guillermo Fraile (con la revisión de Teófilo Urdánoz)²³, son pocos los tratados de Historia de la Filosofía que dedican apenas unas páginas a comentar los contenidos filosóficos de la obra bañeciana. En mi opinión todavía está por realizarse el estudio de las doctrinas filosóficas de la Escuela de Salamanca. La cuestión es que al igual que sucedió en la Edad Media –como demostró, por ejemplo, Gilson– al amparo de las especulaciones teológicas se desarrolló una verdadera filosofía fruto de reflexión filosófica iluminada por la fe, pero con una coherencia racional que hace posible el diálogo con filósofos no cristianos. También en los comentarios a la *Suma Teológica* llevados a cabo por la Escuela de Salamanca se encuentran

²³ M. Solana, *Historia de la filosofía española*, t. III; *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la historia de la filosofía*, Imprenta de J. Ratés, Madrid, 1928; G. Fraile, *Historia de la Filosofía española*, t. I: *Desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, BAC, Madrid, ²1985. A estos textos habría que añadir el libro de M. Fartos Martínez / L. Velázquez Campo (eds.), *La filosofía española en Castilla y León: de los orígenes al Siglo de Oro*, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1997.

presentes desarrollos estrictamente filosóficos. Báñez y los salmantinos eran conscientes del valor primacial de la sabiduría teológica, pero no por ello renunciaron a desarrollos filosóficos tendiendo puentes con la filosofía pagana. A título de ejemplo, podemos citar la afirmación de Báñez de que la idea del hombre como imagen y semejanza de Dios es una noción accesible a la razón natural (q93); o la amplia explicación acerca de la demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma humana (q76), y si Aristóteles llegó a afirmar la inmortalidad del alma desde su filosofía (q76). Estos temas, entre otros, son abordados por Báñez desde una perspectiva metafísica que le permite tender puentes para el diálogo entre la filosofía y teología por un lado; y entre pensamiento pagano y cristiano, por otro. De este modo es fácil comprender que a la hora de determinar las fuentes que nuestro autor empleó en la redacción de sus comentarios, sea preciso referirse a obras filosóficas (pensadores paganos y cristianos) y teológicas (Sagrada Escritura, Magisterio).

5. Fuentes del *Tratado sobre el hombre*

Los historiadores de la Escuela salmantina coinciden en señalar la existencia de dos períodos bien diferenciados. El primero, ligado al fundador de la Escuela (Francisco de Vitoria) más humanista y atento a los problemas prácticos de la existencia cristiana. Este periodo se caracterizaría por cultivar una teología positiva, muy ligada a las fuentes bíblicas y patrísticas. El maestro preferido es santo Tomás, pero se trata de un tomismo “abierto” a las corrientes nominalistas, escotistas y humanistas. El segundo periodo de la Escuela de Salamanca –posterior al Concilio de Trento– se caracterizaría por un método rígidamente escolástico (seguidor de la silogística aristotélica), con cierto regusto racionalista y metafísico, más “abstracto”, donde se opta por un “tomismo cerrado” a las nuevas corrientes (nominalismo, escotismo, humanismo). Este giro puede explicarse, al menos en parte, por el cambio de contexto intelectual donde las cuestiones éticas derivadas de la Conquista de América han pasado a un segundo plano. El referente intelectual de esta segunda etapa será el Cardenal Cayetano, defensor de la ortodoxia aristotélico-tomista. En Salamanca el mejor exponente de ese periodo es el dominico Domingo Bá-

ñez. Aceptando en líneas generales esta descripción bastante extendida²⁴, sería preciso entrar a valorar de modo más crítico estas afirmaciones.

La lectura directa de la obra bañeciana nos revela un panorama un tanto diferente a lo que cabría esperar. Una simple descripción de las fuentes citadas en sus comentarios nos muestra un pensamiento más complejo de lo expuesto ahora. Los comentarios de Báñez –recordémoslo una vez más– son fruto tanto de su trabajo de comentador como de la tradición salmantina. La fuente principal es la obra de santo Tomás, así como de la tradición aristotélica muy del gusto del “cayetanismo” de la época. No obstante, a pesar de lo que se viene afirmando, el tomismo de Báñez no se cierra a otras influencias. La Sagrada Escritura y los Padres (especialmente san Agustín) siguen siendo una fuente prioritaria. Cita como autoridades a autores clásicos paganos, así como a teólogos medievales (ya sean tomistas, escotistas, averroístas o nominalistas). Conoce también a los humanistas, aunque discrepe de ellos en algunas cuestiones. Sigue a Cayetano (pero no mucho más que a Silvestre de Ferrara), pero disiente de él abiertamente en muchas cuestiones centrales, como tendremos ocasión de comprobar al hilo de la lectura de estas páginas.

Por otro lado, Báñez comparte el interés humanista por identificar críticamente las fuentes, de tal modo que nuestro autor es bastante escrupuloso a la hora de indicar si se trata de referencias directamente consultadas, o si se trata de afirmaciones recogidas de los autores consultados. De este modo resulta relativamente sencillo reconstruir la Biblioteca que el Mondragoniense tenía delante cuando redactaba sus comentarios a la *Suma Teológica*.

a) *Sagrada Escritura*

La tradición humanista de la Escuela de Salamanca está muy atenta a la lectura crítica de las Sagradas Escrituras. Por eso, no es de extrañar que en los comentarios de Báñez las citas bíblicas (tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento) sean abundantes, y constituyan muchas

²⁴ Cfr., a título de ejemplo, R. de Almeida Rolo, “Duas linhas de restauração tomista na segunda Escolástica do século XVI”, en *Atti del Congresso Internazionale nell VII centenario*, Edizione Domenicane Italiane, Napoli, 1976, pp. 230-241, además de los ya citados anteriormente de M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*; J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*.

veces el punto de partida de los *dubia*. El Mondragoniense no elude el análisis filológico de los textos bíblicos: conoce bien el griego y el hebreo, como él mismo manifiesta frente a los que critican por su falta de método filológico²⁵. Durante su estancia en Alcalá (desde 1567 a 1569) Báñez pudo entrar en contacto directo con el ambiente humanista de la Universidad Complutense. En la redacción de sus comentarios tendría delante la Biblia Políglota Complutense elaborada en Alcalá bajo los auspicios del Cardenal Cisneros. Fue ésta la primera Biblia políglota de la historia (en hebreo, griego y latín), fruto de una concepción moderna de los estudios bíblicos. Constituyó un verdadero trabajo de equipo que duró unos quince años (de 1502 a 1517).

b) Tradición patristica

La renovación teológica promovida por los humanistas, que Vitoria y sus discípulos adoptaron, incluye la vuelta a las fuentes patristicas. Las ediciones de los Padres de la Iglesia se suceden con rapidez en la imprenta salmantina así como en las de los principales focos humanistas (Venecia, Lyon, Roma, Alcalá). Báñez no es ajeno a esta tendencia y el recurso a la autoridad de los Padres es asidua. Es más, la enseñanza de los Padres es una guía imprescindible para su trabajo teológico. Como él mismo reconoce ha decidido seguir a santo Tomás en todas sus doctrinas, porque él siguió siempre la doctrina de los Santos Padres²⁶.

Entre los Padres de la Iglesia el más citado es, sin duda, san Agustín: el tratado *De immortalitate animae* es una fuente importante para las cuestiones donde Báñez trata del alma humana; es muy frecuente también el recurso a los comentarios agustinianos a las Sagradas Escrituras (especialmente al *Génesis*), y es notoria la presencia del *De Trinitate* y *De civitate Dei*. Pero en realidad todas las obras agustinianas encuentran su acogida en los comentarios bañecianos. La obra del obispo de Hipona supone además una fuente de información privilegiada para hacerse eco de las opiniones de filósofos antiguos (Porfirio, Plotino y otros autores neoplatónicos, así como maniqueos, escépticos, etc.) y de antiguas herejías cristianas (donatismo, pelagianismo, arrianismo, priscilianismo, etc.).

²⁵ Cfr. J. Belda Plans, *La escuela teológica de Salamanca*, p. 792.

²⁶ “Ego statui per omnia et in omnibus sequi doctrinam Sancti Thomae, quoniam ipse secutus semper doctrinam sanctorum patrum”. *Scholastica commentaria*, II-II, q. 24, a. 6.

Por las citas marginales al texto de la *Summa* podemos incluso determinar la edición de las obras agustinianas que Báñez utilizó²⁷.

Muy presentes también en la argumentación bañeciana se encuentran los grandes Padres orientales y occidentales: san Juan Crisóstomo (especialmente las homilías con comentarios a la Biblia), san Juan Damasceno, san Gregorio Niseno, san Bernardo, Orígenes, Tertuliano, san Gregorio Magno, san Ambrosio, san Basilio, etc. Otros Padres son menos citados, como Dídimo el Ciego, Teodoreto [de Ciro], Juan Casiano, san Jerónimo, san Justino, san Ireneo, san Atanasio, Dionisio Areopagita, san Cirilo, san Epifanio, etc. Interesante es constatar también las citas a Padres hispanos, como san Isidoro, u Orosio. Constituyen también fuentes privilegiadas para transmitirnos el pensamiento de los filósofos antiguos los testimonios de otros autores eclesiásticos citados ya sea directamente (Lactancio, Eusebio de Cesarea, Claudiano), ya sea a través de otros autores (Arato, Euquerio o Filastro). No se puede ignorar, por tanto, la fuerte presencia de los Padres en la reflexión antropológica de Báñez.

c) Magisterio eclesiástico

Dentro de las fuentes estrictamente teológicas es preciso apuntar el recurso a los documentos conciliares en donde se abordan cuestiones centrales de la antropología cristiana. Así, por ejemplo, es frecuente la cita a las formulaciones emanadas del Concilio de Vienne (donde se determina la unidad sustancial del hombre acudiendo a la explicación hilemórfica del alma como forma del cuerpo); la cita a los decretos de los diversos Concilios Lateranenses, así como los de Lyon, Nicea, o Trento. También Báñez se refiere a diversos Sínodos Generales como fuentes de autoridad.

Estos documentos magisteriales se encuentran recogidos en diversos libros como las Clementinas²⁸ y el *Decreto de Graciano* (Báñez cita el comentario del Cardenal Juan de Torquemada) que durante esos años tuvieron diversas ediciones y comentarios. En este apartado conviene mencionar también las recopilaciones de herejías que habían sido reco-

²⁷ *D. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi, Omnia opera*, en diez volúmenes, editados en Lyon (apud Sebastianum Honoratum) entre 1561-63.

²⁸ Las Clementinas son recopilaciones de textos decretales que forman parte del Cuerpo de Derecho Canónico que el Papa Clemente V (1305-1314) se propuso reunir en una colección, y que fueron promulgados por Juan XX en 1317. Dichas Clementinas fueron editadas con comentarios en numerosas ocasiones en esa época.

gidas en libros que en la época tuvieron una gran difusión, como son el *Adversus haereses* de Alfonso de Castro²⁹, y el *Sancta de Bibliotheca* de Sixto de Siena³⁰.

d) Filósofos antiguos

El humanismo renacentista volvió sus ojos con avidez a los autores clásicos, tanto griegos como romanos. En esa época comienzan a imprimirse las obras de Cicerón, Séneca y otros autores latinos, así como las traducciones latinas de los comentaristas a Aristóteles. En Báñez es posible advertir también el gusto humanista por la vuelta a las fuentes clásicas del pensamiento, sin dejar de lado a los filósofos paganos.

La autoridad de Aristóteles es invocada a cada paso, y viene a ser –después de santo Tomás– el autor más citado con diferencia. Báñez conoce y cita de primera mano todo el *corpus aristotelicum* haciéndose eco de la corriente cayetanista de la época. El Estagirita es sin duda la gran autoridad de los filósofos antiguos. En esa época las traducciones latinas de las obras aristotélicas son editadas en innumerables ocasiones, y comienzan a aparecer ediciones en griego y latín³¹. Se podría apuntar que quizás la adhesión de Báñez a Aristóteles aparece demasiado incondicional, como se manifiesta en la cuestión acerca de la inmortalidad del alma humana. El Mondragoniense estudia las diversas interpretaciones, las compara y sopesa; finalmente se inclina a pensar que Aristóteles sí intuyó la inmortalidad personal, aunque de manera todavía oscura e imperfecta.

²⁹ Alfonso de Castro (1492-1558). El *Adversus omnes haereses libri 14* fue editado por vez primera en 1534 a la que siguieron otras diez ediciones más en diversas ciudades europeas. Esta obra es una especie de enciclopedia de herejías (se recogen más de 400) clasificadas por voces o conceptos fundamentales.

³⁰ Sixto de Siena (1520-1569), autor del monumental tratado *Sancta de Bibliotheca* publicado por vez primera en Venecia (1566) reeditada en diversas ciudades europeas (Frankfurt, Lyon, Nápoles). Se trata de una enciclopedia de enorme erudición sobre la Biblia. Está compuesta de ocho partes, y la que Báñez cita con relativa frecuencia es aquella que trata de las herejías y falsas interpretaciones realizadas a partir de algunos pasajes del Antiguo Testamento.

³¹ Por las referencias marginales es posible identificar casi con toda seguridad que Báñez utilizó la edición de *Aristotelis Stagiritae Opera omnia*, en 7 volúmenes, Génova, 1580.

El conocimiento del mundo clásico no se limita al pensamiento aristotélico. Conoce y cita como autoridades a Platón (“divino Platón” llega a calificarlo en alguna ocasión) y a filósofos neoplatónicos (Plotino, Porfirio) y a los comentadores de Aristóteles (Juan Filopón, Simplicio, Iamblicus, Temistio, Alejandro de Afrodisia, etc.). De hecho, los comentarios al *De anima* elaborados por estos autores fue editado en su versión latina en esa época humanista; estos comentarios fueron consultados directamente por el dominico salmantino. También cita a otros muchos autores griegos (Empédocles, Demócrito, Pitágoras, Sócrates, Epicuro, Arquelaos, Orfeo, Seusipo, Arato, etc.) aunque no a través de su lectura directa, sino basándose en las citas de autores latinos, o de los Padres.

Entre los autores latinos el más citado es Cicerón del que más que doctrinas concretas Báñez aprovechará el enorme caudal de información que nos proporciona del mundo griego y latino. Muy interesante también es la referencia a otros autores paganos: poetas (como Virgilio, Horacio, Ovidio), oradores (Quintiliano), filósofos (Séneca), historiadores (Plutarco o Valerio Máximo), médicos (Galeno es muy citado en las cuestiones de fisiología humana, Hipócrates). La *Naturalis historiae* de Plinio el Viejo constituye una gran fuente de información sobre la historia de los animales. Otro libro citado es el *Asclepius* de Mercurio Trimegisto, una obra de la mística hermética que gozó de cierta fama en la época humanista. En definitiva, sin tratarse de una fuente principal, se advierte en los comentarios bañecianos todavía muy presente la pervivencia del mundo clásico pagano como fuente de autoridad.

e) *Filósofos medievales*

La obra de santo Tomás constituye la fuente principal de los comentarios bañecianos. En efecto, a lo largo de la historia se ha reconocido en Báñez a un intérprete fiel de la doctrina del Doctor Angélico. Así lo reconoce su maestro Diego Chaves, censor de los comentarios bañecianos: “Me parece que al Angélico doctor Tomás de Aquino le ha nacido un intérprete digno de él. Un doctor máximo ha conseguido también un máximo comentador”³². Y en sus comentarios manifiesta su interés por presentar de manera diáfana la doctrina tomasiana, desprendiéndola de las adherencias ajenas a su pensamiento. Esta fidelidad al Doctor Angélico

³² Censura preliminar, *Scholastica commentaria I Pars*. Puede encontrarse también en la edición de L. Urbano, F.E.D.A., Valencia, 1934, p. XIV.

marcará decisivamente toda su producción filosófica y teológica, y será una de las claves interpretativas para comprender la actitud de Báñez frente a la tradición clásica y a la doctrina heredada de los comentaristas precedentes.

Como apunté anteriormente, se ha afirmado que Báñez representa un tomismo cerrado a otras escuelas medievales. Sería aventurado en estas páginas revisar esta interpretación, que puede resultar aplicable a algunas obras del Mondragoniense, sobre todo las relacionadas con la controversia *de auxiliis*. Pero la lectura del comentario a las cuestiones *De homine* nos revelan un cuadro bien diverso. Resulta ciertamente difícil examinar la cantidad de obras y autores medievales citados por nuestro autor, y no admitir que conoce de cerca los planteamientos de otras escuelas, y que adopta frente a ellas una actitud de apertura en lo que éstas tienen de compatible con las ideas que él mismo sostiene. Desde luego, conoce bien a los escolásticos medievales de la escuela tomista (Herveo Natalis, Egidio Romano, Enrique de Gante), pero también a los antitomistas como Durando de San Porciano (no olvidemos que ocupó durante algunos años la cátedra de este autor en Salamanca), a los teólogos de la escuela franciscana (san Buenaventura, Alejandro de Hales, Duns Escoto). Echa mano con frecuencia de argumentos y doctrinas de san Anselmo. San Alberto Magno es una de sus principales fuentes, sobre todo en lo referente a los datos biológicos. Y lo que puede ser más desconcertante, es que citará muy frecuentemente como autoridades a autores nominalistas (Gabriel Biel, Guillermo de Ockham, Roberto Holkott, Marsilio de Inghen, Juan Buridán, Alberto de Sajonia, Cayetano de Thiene, Marsilio de Padua, Juan Gerson, Juan Major, etc.). Los filósofos medievales no cristianos tienen también cabida en su exposición: la opinión de Avicbrón, Avicena, Algazel, Avempace y, sobre todo, Averroes son citadas y debatidas. De hecho, es muy frecuente el recurso a autores de la escuela averroísta: el comentario al *De anima* de Juan de Jandún es un punto de referencia de muchas cuestiones debatidas, al igual que el comentario de Agustín Nifo. Y son reseñables también las abundantes referencias a autores medievales poco conocidos como Pedro de Palude, Nicolás de Lyra, Godofredo de Fontaines, Hugo de San Caro, Agustín Eugubino o Ricardo de Mediavilla.

Sería preciso subrayar que Báñez no sólo conoce y cita a estos autores (la mayoría de las veces de modo directo) sino que toma de cada uno de ellos lo que estima válido; y no tiene inconveniente en citarlos como autoridades en sus argumentos porque en definitiva, es consciente del peso de la autoridad de dichos autores, aunque muchas veces desestime sus opiniones o las critique abiertamente.

f) Autores renacentistas

El elenco de fuentes de los comentarios de Báñez se debe completar con una referencia especial a los autores renacentistas y a sus contemporáneos. Los autores más seguidos son los pertenecientes a la Escuela Tomista, particularmente Tomás de Vío (el cardenal Cayetano). Por aquel entonces Cayetano figuraba como el intérprete oficial de la doctrina de santo Tomás dentro de la orden dominicana, de la que había sido Maestro General. Después del Aquinate y de Aristóteles, es sin duda el autor más citado como autoridad reconocida. Incluso en alguna ocasión se limita a reproducir casi con sus mismas palabras el comentario cayetanista (así lo hemos comprobado en la q118); otras veces, se remite a las soluciones aportadas por él. Pero sería erróneo quedarse en esa consideración: el Mondragoniense se aparta de él abiertamente en algunas cuestiones centrales del tomismo³³, y polemiza con él abiertamente en algunas cuestiones antropológicas (como es la demostración racional de la inmortalidad del alma, la función del intelecto agente, etc.).

Otros autores tomistas ocupan un lugar muy destacado en la argumentación de Báñez. Así por ejemplo, es muy frecuente encontrar junto a la de Cayetano la opinión de Silvestre de Ferrara (el “Ferrariense”), cuyo comentario a la *Suma Contra Gentes* constituye sin duda una fuente principalísima de los comentarios de Báñez. Otros autores tomistas citados frecuentemente son Capreolo, Pablo Barbo (“agudísimo Soncinas”, como le califica alguna vez nuestro autor), Javelli, etc. Además, el mismo interés de interpretar fielmente el pensamiento del Aquinate le llevará a juzgar la tarea de sus maestros y predecesores en la cátedra salmantina. Citará con admiración y respeto a los dominicos salmantinos Francisco de Vitoria y “al muy sabio Maestro Soto”, a su discípulo Bartolomé de Medina, a su maestro Melchor Cano, Diego de Astudillo, al Doctor Navarro (Martín de Azpilcueta), etc. También acude al maestro parisino de Vitoria, el dominico Pedro de Crockaert (Bruselensis). Sin embargo, no

³³ Así sucede, por ejemplo, entre otros muchos pasajes, cuando Báñez sostiene que la razón de eternidad no es razón de duración (I, q10, a2); o al tratar de la definición de verdad (I, q16, a3); o al reafirmar que el acto de ser es el acto primero de los entes (I, q3, a4) y unida a ésta, la cuestión sobre la posibilidad de la demostración racional de la inmortalidad del alma (I, q75, a6). Sobre éste último asunto, cfr. E. Gilson, “Cajétan et l’humanisme théologique”, *Archives d’histoire doctrinale e litteraire du Moyen Age*, 1955 (22), p. 118, n. 3. En este artículo Gilson llama la atención sobre el gran valor que tendría una reedición de los comentarios de Báñez que los hiciera nuevamente asequibles al público filosófico.

tendrá inconveniente en discrepar de ellos en algunas cuestiones centrales. Es cierto que Báñez se sirvió de los materiales utilizados por sus predecesores, pero también lo es que guardó una cierta independencia intelectual dentro del marco general tomista.

Por otra parte está al corriente de las obras de los humanistas renacentistas. Sin constituir una fuente principal, el maestro salmantino tiene delante las obras de Guillermo Budé, Erasmo de Rotterdam, Juan Wicleff, Lorenzo Valla, Thomas Netter [Waldense], Pomponazzi, Juan Luis Vives, Juan Huarte de San Juan, Alfonso de Madrigal (Abulensis), Alfonsus Conradus, y de otros autores menos conocidos como Juan Arbóreo, Offredo Apollinaris, Caelis Rhudoginus, Antonio Montecatinus, etc. Cita las traducciones latinas de Ioannes Argyropoulus, Angelus Politianus y Rodolfo Agrícola, con las que lleva a cabo interesantes disquisiciones filológicas. Muy interesante también son los testimonios que recoge de los médicos renacentistas como Andreas Vesalios. Y todavía hay autores citados por Báñez a los que por el momento no hemos podido identificar.

6. Características de la presente edición

La edición que ahora presentamos recoge la traducción castellana de los comentarios de Báñez a la *Prima Pars* (desde la q75 a la q102) de la *Suma Teológica* de santo Tomás, junto al texto latino facsimil de los mismos. La edición latina reproducida³⁴ es la *editio princeps*, es decir, la impresa en Salamanca en 1588 bajo el título *Super primam partem divi Thomae a quaestiones sexagesimaquinta usque in finem commentariorum tomus ultimus*³⁵. Hemos escogido esta edición porque, a pesar de contener algunos errores de paginación, presenta el texto de manera más legible que las otras ediciones consultadas. Cada página se encuentra dividida en dos columnas numeradas de forma correlativa, y cada columna se encuentra subdividida a su vez con letras.

La edición latina del comentario propiamente dicho viene precedido por el texto del artículo completo de la *Suma Teológica* que se va a comentar. El tipo de letra es sensiblemente más grande que el del comenta-

³⁴ Agradecemos a la Biblioteca General de Navarra la reproducción fotográfica del ejemplar que se encuentra en dicha Biblioteca.

³⁵ Según consta en la documentación de la época se imprimieron 1230 ejemplares de esta obra; L. Ruiz Fidalgo, *La imprenta en Salamanca*, v. III, p. 1281.

rio. En los márgenes se encuentran unas notas en las que recogen las referencias a las obras indicadas en el cuerpo del texto. En la edición facsimil que reproducimos hemos debido eliminar esas notas marginales pues su lectura resulta difícil incluso en el mismo original. Sin embargo, en la traducción castellana hemos respetado esas referencias marginales colocándolas dentro del texto entre corchetes.

Las notas marginales son de dos tipos:

a) Unas vienen numeradas correlativamente (cada artículo cuenta con una numeración propia) y se encuentran después del encabezamiento del artículo. En esas notas se recogen los lugares paralelos donde santo Tomás trata de esas mismas cuestiones. Ese tipo de notas marginales era ya utilizado en las ediciones de la *Summa* de la época: se puede encontrar, por ejemplo, en la edición de Lyon de 1575 con los comentarios de Cayetano. Con respecto a las ediciones actuales se puede apreciar que esas referencias son a menudo incompletas, o tienen numerosos errores, pero son un buen testimonio del interés crítico de la época. Por esta razón hemos mantenido esas indicaciones en la traducción castellana tal como se encuentran en el original latino, sin completarlas con los lugares paralelos de las ediciones modernas.

b) Un segundo tipo de referencias marginales corresponden a indicaciones bibliográficas donde se precisan más las referencias a autores y obras indicadas en el cuerpo del texto.

En el texto latino se pueden apreciar dos tipos de separación entre los párrafos. Por un lado, la tradicional separación de punto y aparte, dejando en blanco el resto de la línea. Pero también hay separaciones en donde al punto que indica el final de la frase se le añade un signo de imprenta característico (¶). En la traducción castellana lo hemos interpretado también como punto y aparte para presentar de modo más claro algunos párrafos que de otra manera resultarían demasiado extensos y farragosos.

En el original latino dentro de cada columna numerada se introducen divisiones por letras mayúsculas de la A a la E (cada división abarca unas 13 ó 14 líneas generalmente); de esta forma se facilita la cita precisa de cada texto. En la edición castellana hemos mantenido la numeración con la letra correspondiente entre corchetes. Por ejemplo: [386a-c]; o bien [386e-387b]. De este modo resultará más sencillo comparar rápidamente el texto latino con la traducción castellana. A veces en la edición castellana hemos introducido entre paréntesis el término latino, para mostrar de manera más precisa el sentido de la traducción que proponemos.

Por otro lado, en la edición castellana hemos introducido algunas notas a pie de página con el fin de facilitar la lectura del lector actual. Esas anotaciones son principalmente de tres tipos.

a) Las notas más frecuentes son las que se proponen identificar las fuentes citadas por Báñez. A lo largo de la exposición, nuestro autor hace gala de un rasgo típicamente humanista, como es la referencia precisa del autor, título de la obra, capítulo y en caso de las obras aristotélicas el “texto” concreto. En nuestra edición esos datos los hemos puesto entre paréntesis dentro del cuerpo del artículo, para facilitar la lectura y no recargar excesivamente el número de notas a pie de página. Remitimos al lector a las notas a pie de página sólo en el caso de algunas referencias que de otro modo resultarían difíciles de identificar (como es el caso de las referencias al *corpus aristotelicum*). Las referencias a los Padres de la Iglesia (en las que Báñez indica de modo expreso el título, libro y capítulo) nos han parecido suficientemente claras y que no precisaban la referencia a una edición moderna (como la edición de la *Patrología latina* de Migne).

b) Un segundo tipo de notas se refiere a breves indicaciones de tipo biográfico y bibliográfico de los autores citados por Báñez. En algunos casos esas indicaciones se refieren a autores suficientemente conocidos para los lectores familiarizados con los comentarios de la época (Cayetano, Capreolo, Silvestre de Ferrara, etc). Pero en otras ocasiones nos ha parecido oportuna la aclaración para no confundir al lector. Por ejemplo, en alguna ocasión Báñez se refiere a Ricardus, pero sin especificar más (seguramente es Ricardo de Mediavilla). De igual modo cuando cita a Mirandulanus, no se refiere a Pico de la Mirándola, sino a Bernardo de la Mirándola, sin duda mucho menos conocido. O cuando cita un comentario aristotélico al *De anima* de Alejandro no se refiere a Alejandro de Hales, sino a Alejandro de Bonini.

c) En tercer lugar se han introducido algunas breves explicaciones acerca del contenido, explicitando algunas doctrinas escolásticas que Báñez ya supone. Pero no siempre la terminología y las clasificaciones escolásticas son familiares al lector actual, y hemos visto conveniente añadir alguna breve explicación.

En la traducción castellana hemos introducido entre corchetes y en negrita las *dubia* o cuestiones que se van a disputar. Esas dudas vienen numeradas siguiendo el enunciado y la numeración de la tabla de dudas que se encuentra en las primeras páginas del libro. De este modo se proporciona una formulación más clara y precisa de las diversas dudas, al tiempo que posibilita dar continuidad a la edición de los comentarios bañecianos que en el futuro puedan realizarse. Se ha de tener en cuenta

que el volumen empieza con el comentario a la q65 de la *Prima Pars* de la *Summa*; por lo tanto al llegar a la q75 (donde comienza propiamente el comentario al tratado *De homine*) la numeración de las dudas en nuestra edición no comienza por el número 1, sino por el número 42. A su vez, en el comentario a cada artículo cada duda posee una numeración propia, correlativa a esa cuestión.

Desde el punto de vista tipográfico la edición latina presenta el texto de la *Summa* con una letra más grande que con respecto al comentario propiamente dicho, mientras que la síntesis del artículo (*Summa articuli*) de autoría bañeciana aparece en letra cursiva. En la edición castellana mantenemos el texto de santo Tomás con letra más pequeña, pues en realidad ese texto puede ser consultado en otras muchas ediciones modernas; sin embargo el comentario bañeciano presenta un tipo de letra más grande. Por otro lado, hemos respetado la letra cursiva del original latino.

Para la traducción castellana de la *Suma Teológica* nos hemos servido, adaptándolas, de las diversas traducciones publicadas al castellano. Principalmente hemos seguido la edición de Ubeda Purkiss editada por la BAC en 1959, pero con modificaciones personales teniendo en cuenta también otras traducciones.

* * *

Como editor me ha correspondido redactar esta introducción, pero soy consciente de que no hubiera sido posible sacar a la luz esta obra sin la colaboración de otros colegas investigadores. En primer lugar es preciso mencionar al profesor Alfonso C. Chacón (Pontificia Università della Santa Croce, Roma) y a la Doctora M^a Idoia Zorroza (Universidad de Navarra) por su labor de traducción. A ésta última, además, le agradezco su cuidadosa revisión del texto. Quiero mencionar también el trabajo de digitalización del texto latino del investigador Ignacio Pérez Constanzó (Universidad de Navarra). Deseo dejar constancia también de mi agradecimiento a la Biblioteca de Navarra, especialmente al Bibliotecario Roberto San Martín, por facilitar la reproducción fotográfica del ejemplar de los *Scholastica Commentaria* de Báñez que se encuentra en dicha Biblioteca; y también a la Biblioteca del Seminario Conciliar de Pamplona.