

El concepto de «estado de naturaleza» en la escolástica española de los Siglos XVI y XVII

Por FRANCISCO CASTILLA URBANO

Madrid

I. INTRODUCCION

El «estado de naturaleza» es el concepto utilizado para designar un período de la historia de la humanidad, supuestamente real o imaginario, contrapuesto a la situación presente de la misma. Por sus propiedades, a medio camino entre la creación de la razón y la relación con el tiempo, se trata de un concepto fundamental en filosofía política y en numerosas filosofías de la historia.

La idea de estado de naturaleza que más se ha popularizado en el pensamiento occidental ha sido la que inspiró la filosofía moderna a partir de Hobbes, Locke, Rousseau y, en general, la Ilustración. Estos autores interpretaron el estado de naturaleza como una situación en la que imperaba la ausencia de normas, la falta de gobierno y la ley de la fuerza. No era un estado asocial si entendemos por tal que dentro del mismo no hubiera relaciones entre los hombres; sin embargo, no era un estado de sociabilidad plena, puesto que en su interior no se concebía una sociedad organizada capaz de ejercer por sí misma lo que Weber denominó el monopolio de la violencia. Aunque no era un estado de licencia absoluta, tampoco parecen haberlo entendido como sometido a las leyes de la obligación moral; más bien, el interés propio parece ser la regla que guía el comportamiento ético de los sujetos.

Existían opiniones opuestas entre sus mismos creadores sobre el carácter histórico o de mera especulación que cabía otorgar a este concepto. En el siglo XVII, Pufendorf, mantuvo que «nunca existió en realidad un estado de naturaleza, excepto en forma alterada o parcial, como cuando unos hombres se unieron con otros para formar un estado civil o un organismo semejante, pero conservaron una libertad natural contra el resto de la humanidad»¹. Esta matización provocó con posterioridad la crítica de Adam Smith; para éste, Pufendorf se equivocaba por la simple razón de que un estado semejante no existió jamás². También Rousseau manifiesta con cautela que el estado de naturaleza «quizá no haya existido»³. Probablemente esta línea de pensamiento haya influido en algunos autores para defender la ahistoricidad del concepto en Locke⁴, sin embargo, los ejemplos que utiliza éste remiten a casos históricos (la antigüedad pagana, los indios de América) o a relatos considerados ciertos (la Biblia)⁵.

El estado de naturaleza para estos autores es, en síntesis, la condición por la que hubieron de pasar los hombres antes de llegar a la formación de la sociedad civil o política. Esta última está adornada con los atributos por los que mayor aprecio ha sentido el pensamiento occidental desde el siglo XVII: ejercicio de la autoridad, imperio del orden, jerarquía social, leyes positivas, renuncia a la práctica de la violencia como fuente de resolución de los problemas internos y dominio de la razón como fundamento último de las conductas humanas. Por el contrario, el estado de naturaleza se consideraba una situación de la que era necesario escapar, bien por la lucha de todos contra todos que en el mismo tenía lugar (Hobbes), bien por la situación de amenaza e inseguridad colectiva que padecían sus integrantes (Locke). El paso de un estado a otro parece haberse concebido como un acto de voluntarismo racionalista que llevaría al contrato o pacto social y a la consiguiente instauración de una sociedad administrada por un gobierno civil (a veces, un monarca absoluto).

1. PUFENDORF, S., *The law of nature and nations*. N. York. Oceana Publications, 1964, p. 162, cit., en MEEK, R. L., *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*. Madrid. Siglo XXI, 1981, p. 18.

2. HONT, I., «The language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the theoretical foundations of the "Four Stages Theory"», en PAGDEN, A., ed., *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge. Cambridge University Press, 1987, pp. 253-276 (p. 256).

3. ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en ROUSSEAU, J.J., *Del contrato social. Discursos*. Madrid. Alianza, 1980, p. 195.

4. DUNN, J., *La pensée politique de John Locke. Une présentation historique de la thèse exposée dans les Deux traités du gouvernement*. Paris. PUF, 1991, pp. 106, 112, 119, 121, etc.

5. CASTILLA URBANO, F., «El indio americano en la filosofía política de John Locke», *Revista de Indias*, XLVI, 178 (1986), pp. 421-451, y «Una teoría del origen y desarrollo de la sociedad: el estado de naturaleza en John Locke», en VEGAS, S., dir., *En torno al Segundo Tratado del Gobierno Civil de John Locke*. Alcalá de Henares. M.E.C.-C.E.P. de Alcalá, 1994, pp. 135-163.

Antes de que esta concepción del estado de naturaleza llegara a ser tomada como la única relevante desde el punto de vista filosófico, existía una concepción diferente, pero no menos importante. Su trascendencia fue, si cabe, mayor que la de ninguna otra idea similar, y su vigencia se extiende durante bastantes más siglos. Me refiero al concepto de estado de naturaleza que, bajo influencia estoica, mantuvieron los Padres de la Iglesia, y que de la patrística habría de pasar a manifestarse, a través de Sto. Tomás, en la escolástica española de los siglos XVI y XVII⁶.

Para estos autores la situación histórica de los hombres es resultado directo de la caída. Se entiende, pues, por naturaleza caída el estado en el que queda el hombre en la tierra tras el pecado original. El estado anterior a éste es el estado de naturaleza, de naturaleza íntegra o de inocencia. La filosofía política y las filosofías de la historia inspiradas por esta doctrina de manifiesto corte teológico merecen la pena ser estudiadas para:

- 1) Aclarar el significado concreto otorgado al concepto de «estado de naturaleza».
- 2) Explicar la relación de éste con el estado actual.
- 3) Analizar la interpretación de la historia y de la política que se deriva de aquel hecho.

2. SIGNIFICADO DEL «ESTADO DE NATURALEZA»

La escolástica tardía, es decir, los escolásticos españoles comprendidos entre el dominico Francisco de Vitoria, desde el primer cuarto del siglo XVI, y el jesuita Francisco Suárez, fallecido en 1617, utilizaron el concepto de estado de naturaleza en un sentido no unívoco. Otorgaron tantos significados al mismo como contraposiciones quisieron señalar con el estado civil. De ahí que, en la mayor parte de las ocasiones, estos sentidos aparezcan en sus obras al discutir las cuestiones más variadas. Si reunimos sus citas hemos de suponer que para estos autores el estado de naturaleza íntegra compartía las siguientes propiedades:

- 1) Era un estado autosuficiente. La naturaleza, entendida como fuente de todo bien, producía los alimentos necesarios para el hombre

6. Como veremos, comete una simplificación Q., SKINNER, cuando afirma que los escolásticos españoles «poseen el concepto del estado de naturaleza aun cuando no posean la frase» (*Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*. México. F.C.E., 1986, p. 161).

por sí sola o, a lo sumo, con muy poco cultivo. En una época como el siglo XVI, en que las hambrunas y la carestía de los alimentos convertían la escasez en norma, el dominico Domingo de Soto alababa la fertilidad de la tierra en el estado de inocencia⁷. La consecuencia de esta situación era clara: el trabajo no existía todavía como una maldición, sino, más bien, como un entretenimiento; las disputas y los enfrentamientos que en él se originan perderían también su razón de ser en el estado de naturaleza.

La autosuficiencia, por otra parte, no afectaba sólo a lo que la naturaleza producía, sino también a la misma condición humana. Como explicaba fray Tomás de Mercado, los hombres que vivieron en el estado de inocencia podían prescindir de alimentos durante un cierto tiempo, sin que ello implicara percibirlo como una privación⁸.

2) Era un estado pacífico. En el estado de inocencia reinaba la mansedumbre entre los individuos. Las guerras eran desconocidas, y la falta total de necesidades y obligaciones las hacía innecesarias. Sólo tras perder aquella envidiable situación conoció el hombre lo que era la miseria, las desigualdades y la explotación de unos por otros. Todo ello habría de poner término a la paz. Como dice Soto, «del pecado original se siguió, efectivamente, la necesidad y se siguieron las guerras sin cuento, que reducen a los hombres a la esclavitud»⁹.

3) Era un estado de economía comunal. No existía la propiedad privada, ni «el mío ni el tuyo»; en el estado de inocencia todas las cosas eran comunes: los campos no conocían el dominio de los particulares, ni las cercas limitaban el territorio de cada uno. La propiedad privada fue producto de la caída, y la misma creación del dinero fue considerada una consecuencia del establecimiento de aquélla. Así lo expresó

7. DE SOTO, D., *De la Justicia y del Derecho*. Madrid. I.E.P., 1967-68 (1556), p. 296: «Porque en aquel tiempo la tierra, aún sin cultivarla, hubiera producido espontáneamente sus frutos, o hubiera necesitado muy poco cultivo, que nadie rehusaría. Así se han de entender aquellas palabras del Génesis, 2: "Tomó Dios al hombre y le colocó en un paraíso de delicias, para que lo cultivare y lo guardare". Además la ambición de riquezas en aquella ocasión no dominaría a nadie. Porque fue después del pecado cuando se dijo: "Con el sudor de tu frente comerás tu pan". La flor de aquella edad la olfateaba aquel pagano cuando dijo: "Y hasta la misma tierra libre, y sin que el rastrillo la tocara, ni el arado la abriera, producía todas las cosas, viviendo contentos voluntariamente con los bienes creados". De esta manera no habría peligro, ni de que faltaran los frutos de la tierra, ni de que se originara discordia alguna entre ellos, al sentirse felices».

8. DE MERCADO, T., *Suma de tratos y contratos*. Madrid. I.E.F., del M.º de Hacienda, 1977 (1569-71), p. 65: «Esta majestad verdadera tenían entonces los hombres, que eran en sí para sí tan bastantes y dependían tan poco o tan en nada de los bienes temporales, que aun sin el manjar y comida que realmente habían menester se podían pasar y sufrir muchos días».

9. DE SOTO, D., *op. cit.*, p. 290.

Tomás de Mercado¹⁰, poniendo de manifiesto lo que era un lugar común para todos los escolásticos.

La excepción de este comunismo económico, si se me permite citarlo —como hacían los escolásticos— dentro de la posesión de las cosas, era la comunidad de mujeres¹¹.

4) Era un estado dietético. La dieta vegetariana parece haber sido el alimento del que disfrutaron nuestros antepasados en el estado de inocencia. En esta cuestión los escolásticos fueron fieles seguidores de un tradición profana que se remontaba hasta el mismo Pitágoras. Francisco de Vitoria muestra su erudición al citar párrafos del *De consolatione*, de Boecio, y de las *Metamorfosis* de Ovidio, para mostrar cómo en la Edad de Oro los hombres se alimentaron de bellotas, fresas y moras. El mismo dominico burgalés expresó su convicción al respecto:

«Parece, efectivamente, cierto que no se comieron carnes en estado de inocencia, porque los árboles y las plantas les daban lo suficiente para la vida y porque es seguro que cumplirían lo establecido en el Génesis (c. 1): “Os he dado cuantas hierbas de semilla hay sobre la tierra y todos los árboles que producen fruto según su especie para que os sirvan de alimento”»¹².

Esta situación puede ponerse en conexión con la concepción de la naturaleza pacífica: matar animales hubiera significado alterar un equilibrio que era sinónimo de orden y felicidad.

10. DE MERCADO, T., *op. cit.*, pp. 64-65: «Cuando Dios creó al hombre, dióle un estado tan soberano en su misma persona que era señor absoluto de este orbe inferior y de todos los tesoros y frutos que en él hay y produce. Y fuéronlo también todos los hijos y descendientes, más pacíficamente que ahora lo es uno de su casa y hacienda, de tal modo que todo fuera de uno y todo de todos y no hubiera cosa de que cualquiera que pudiera usar y aprovecharse, a lo menos no repugnara a este universal señorío, al ser y disposición de su estado.

«Mas en pecado perdió este general y común imperio y se repartió por partes, aplicándose a cada uno la suya como legítima y herencia, y tuvo principio y origen la propiedad y començóse a introducir este lenguaje tan común de mío y tuyo, porque no tenían ya los hombres en sí aquella disposición, ingenio y virtud que era menester para una comunidad tan excelente y divina».

11. DE SOTO, D., *op. cit.*, p. 296: «era conforme con el estado de inocencia la posesión en común de todas las cosas, a excepción de las mujeres». Los escolásticos consideraron un error la comunidad de mujeres a la que aludió Platón (*República*, 424a y 449c). SOTO (*op. cit.*, p. 296) argumentó que ni siquiera en «la sencillez de la inocencia ... hubiera sido permitida esta absurda mezcla de mujeres, sino que cada uno tendría la suya».

12. DE VITORIA, F., *De temperantia*, pp. 1021-1022. Salvo referencia expresa, las citas de Vitoria remiten a la edición del P. Teófilo Urdánoz: DE VITORIA, F., *Obras. Relecciones teológicas*. Madrid. B.A.C., 1960.

5) Era un estado ainstitucional. Las organizaciones políticas superiores, como el Estado, que encarnaba el príncipe, no existían en su seno. Al ser innecesario dictar leyes, tampoco existían organismos jurídicos ni magistrados que hubieran de juzgar sobre su cumplimiento. Los escolásticos fueron conscientes, no obstante, de la dificultad de que una sociedad de estas características pudiera durar largo tiempo, e incluso admitieron la posibilidad de que, si el pecado no hubiera acabado con aquella situación, habrían terminado por hacer su aparición las leyes y normas que toda sociedad bien ordenada exige. Para poner solución a este vacío institucional, mantuvieron que en el estado de naturaleza la sociedad se estructuraba en torno a agrupaciones naturales como la familia o el gobierno patriarcal, y que, como Vitoria afirmó, tal vez existiese algún tipo de organización dedicada al culto ¹³.

6) Era un estado de eticidad. A pesar de la ausencia de leyes positivas y autoridades políticas, el hombre actuaba correctamente. Los seres humanos se dejaban llevar por sus impulsos, y éstos no implicaban acciones egoístas ni caer bajo la tiranía de la sensualidad. Sin la amenaza del pecado el hombre se comportaba de acuerdo con lo que exige la moral. La única ley existente, la natural, era cumplida en su integridad sin que Dios se viera obligado a escribirla fuera del alma humana. Los hombres la llevaban implícita, y la ejecutaban con la misma facilidad con la que actualmente satisfacen su sueño o su apetito: «porque, como ahora está inclinado y presto a comer, pudiendo y teniendo hambre, y a dormir, habiendo gana, y a conservar su vida con buenos medios, así tan propio y presto estaba entonces el hombre a todas las cosas de virtud y justicia natural» ¹⁴.

7) Era un estado de conocimiento integral. Es cierto que Vitoria, como hemos visto, hablaba de la potestad ejercida por los maestros sobre los jóvenes, pero la transmisión de conocimientos sólo debería concebirla durante la edad más temprana de los individuos. Entre los adultos ésta no debería ser necesaria, pues de lo contrario Domingo de Soto no habría afirmado que «sobreviviendo la inocencia, no hubiera habido lugar para la ignorancia, ya que ésta hubo de seguirse al pecado» ¹⁵.

13. DE VITORIA, F., *De potestate Ecclesiae prior*, p. 280: «Debe tenerse en cuenta que aunque no hubiera en el estado de inocencia ningún dominio ni potestad coercitiva ni coactiva..., habría habido, no obstante, alguna potestad directiva y gubernativa; como, por ejemplo, maestros para instruir a los jóvenes y jefes para dirigir en los negocios prácticos. De lo contrario, hubiese habido gran confusión y desorden, aunque obrasen todos rectamente, si cada uno vivía a su arbitrio, guardando usos y costumbres diversos de los demás; y por lo mismo le faltaría a la república, si cada uno honrase a Dios a su manera, el decoro y conformidad unánime en el culto divino. No cabe duda alguna de que, de haber perseverado en el estado de inocencia, se habrían dado leyes y reglas, tanto para la vida civil como sobre todo para la vida espiritual y para el culto divino».

14. DE MERCADO, T., *op. cit.*, pp. 40-41.

15. DE SOTO, D., *op. cit.*, p. 280.

Al menos en el caso de Adán este conocimiento íntegro cobra pleno sentido: él no tenía necesidad de ocuparse del estudio de las cosas que le rodeaban, pues, mediante el lenguaje, materializado en su capacidad para nombrar las cosas, era capaz de acceder a las propiedades naturales de éstas. Para el primer hombre el conocimiento se produce a la par que da nombre a las cosas, y nombrar no es otra cosa que hacerse eco de las propiedades naturales de aquéllas. En el estado de inocencia, «Adán tuvo conocimiento para nombrar según sus propiedades naturaleza a las cosas que le estaban sometidas, y (que) por tales nombres le obedeciesen naturalmente»¹⁶.

8) Como consecuencia de lo anterior podemos decir que para los escolásticos el estado de naturaleza era un estado temporal y como tal, tan válido como cualquier otra época de la historia. El tiempo donde se situaba se definía esencialmente por las características culturales que lo adornaban: era la feliz época de la inocencia adánica, un estado ideal en el que la naturaleza humana no precisaba de leyes ni costumbres para moverse con soltura en el dominio de la moral. Su cronología estaba limitada en su origen por la creación divina del primer hombre, y en su fin por el pecado de Adán y Eva. Como ya hemos dicho, la época que sigue a este último fue denominada por algunos autores estado de naturaleza corrupta¹⁷, aunque con frecuencia el nombre más utilizado fue el de edad de la ley natural¹⁸; ésta es, por cierto, la época que mejor se corresponde por sus características con lo que representa el estado de naturaleza entre los empiristas y los racionalistas ilustrados. En la construcción cronológica del mundo seguían a ésta la época de la ley escrita, a partir de Moisés, y la de la ley evangélica o de gracia, a partir de Cristo. De esta forma se encajaba la historia profana dentro de los esquemas explicativos cristianos.

Sin embargo, y por paradójico que pueda parecer, sus características principales lo convierten en un modelo de intemporalidad. Sólo dos acontecimientos tenían significado temporal dentro del estado de naturaleza: su comienzo, que venía dado por la aparición del hombre, y su final, que implicaba la expulsión de aquél del Paraíso. El resto de los hechos que allí tenían lugar estaban unidos entre sí por el nexo de la sucesión, pero nada había de destacable en el tiempo homogéneo en el que se insertaban. Por tanto, si los escolásticos, consideraron que el estado de naturaleza constituía una época por la que había pasado la humanidad en sus comienzos, no es menos cierto que, dentro de la misma, parece haber predominado lo que de estático hay en la naturaleza.

16. DE VITORIA, F., *De arte mágica*, p. 1241.

17. SUÁREZ, F., *De Legibus*, II, VIII, p. 134 (las citas pertenecen a la edición de Madrid. CSIC, 1971 y ss. [1612]); DE MERCADO, T., *op. cit.*, p. 609; DE SOTO, D., *op. cit.*, p. 44; etc.

18. DE VITORIA, F., *De temperantia*, p. 1019.

III. RELACION CON EL ESTADO ACTUAL

Para los escolásticos españoles era un hecho indiscutible que el motivo que justificó la expulsión del hombre del estado de inocencia fue el pecado original. En esta época, la Biblia gozaba todavía de una autoridad difícilmente cuestionable. Pero si el Texto Sagrado no dejaba lugar a dudas sobre las razones de la pérdida de aquella situación de privilegio, no explicaba de manera expresa cuál era la causa de que en el estado posterior a la caída hubieran surgido todo tipo de costumbres, instituciones y leyes inexistentes con anterioridad. Resolver esta cuestión se convirtió en algo de trascendental importancia; llevaba directamente a la discusión en torno a la legitimidad de las instituciones que no habían existido en el estado de naturaleza íntegra. Todas ellas se sintetizaron en tres: el gobierno, la propiedad privada y la esclavitud. Las opiniones acerca de la actitud a tomar con estas instituciones se pueden resumir en dos posturas contrapuestas:

- a) Los grupos que, al considerarlas ilegítimas, postulaban su desaparición.
- b) Los grupos que, considerándolas legítimas y necesarias, justificaban su existencia.

Los grupos que consideraban la propiedad privada y a los gobernantes, tanto civiles como eclesiásticos, ilegítimos, intentaron acabar de manera radical con estas instituciones. Sus reivindicaciones nunca tuvieron unos objetivos específicos y limitados. Se consideraban, más bien, parte de una lucha cuyo fruto habría de ser un mundo redimido, totalmente diferente del actual. En su ideología estaban presentes en igual medida la política y la religión, los aspectos revolucionarios y los salvacionistas. Estos movimientos son conocidos con el nombre de milenaristas¹⁹; solían estar formados por individuos pertenecientes a las clases más desfavorecidas de la sociedad: mendigos, vagabundos, trabajadores no especializados, campesinos sin tierra, etc. En definitiva, se adherían a ellos los marginados que además de ser pobres carecían de un lugar en la sociedad. Eran dirigidos generalmente por caudillos poco más cultos que sus seguidores y salidos frecuentemente de los estratos eclesiásticos más bajos. La característica común de estos líderes era su capacidad de atracción y el carisma que desplegaban. Se creían elegidos por Dios para llevar a cabo su misión, que tenía una importancia fabulosa y única.

19. COHN, N., *En pos del Milenio*. Madrid. Alianza, 1981, ha trazado la historia de estos grupos en Europa. Sus conclusiones (pp. 281-287) sobre el origen social de los milenaristas y de sus *prophetæ*, así como las motivaciones psicológicas y sociológicas que les llevaban a embarcarse en tales movimientos, son de gran interés.

Estos movimientos reunieron durante varios siglos y en distintos lugares de Europa, a grandes multitudes. Una y otra vez fueron derrotados por las autoridades políticas y eclesiásticas, pero de nuevo, con una continuada insistencia, volvieron a renacer sus ideales e intentaron ponerlos en práctica en otros lugares del continente. Apocalípticos, cruzadas de pobres, flagelantes, herejes del Libre Espíritu, amaurinos, anarquistas místicos y otros colectivos se levantaron bajo la bandera de un futuro mejor, pero sólo cuando los elementos escatológicos se fundieron con la doctrina del estado natural igualitario, la ideología resultante fue lo suficientemente fuerte como para convertir los movimientos de protesta más o menos organizados en auténticas revoluciones.

La Revolución inglesa de los Campesinos, a finales del siglo XIV, parece haber sido uno de los primeros movimientos inspirados por el ideal del estado en que vivieron Adán y Eva. Le siguieron los husitas y los taboritas de Bohemia, Thomas Müntzer en Alemania, los anabaptistas en el centro de Europa, y, ya en la segunda mitad del siglo XVII, los «diggers» y los «rangers» en Inglaterra. Todos ellos intentaron materializar en la tierra y en su época, el estado de naturaleza que supuestamente había existido al principio de los tiempos. Para sus miembros, el estado de naturaleza no era sólo una cuestión histórica, sino que su recuerdo se convertía en el principio básico que guiaba su actuación.

Frente a este tipo de interpretaciones se levantó la teoría del estado de naturaleza que mantuvieron los escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII. Éstos autores actuaron convencidos de que el estado de naturaleza llegaría al final de los tiempos, como consecuencia del juicio divino. De ahí que, confiados en que del futuro habría de venir necesariamente la redención de los justos (no sólo de los pobres), pusieran el máximo empeño en hacer soportable el estado actual de la humanidad. Contra la acusación de ilegitimidad a la que sometieron a las instituciones los grupos más radicales y frente al intento de acabar con su existencia, estos autores estimaron que tanto su origen como su mantenimiento estaban esencialmente unidos a la situación en que había quedado la naturaleza humana tras el pecado. De ahí que fuera necesario considerar que el gobierno, la propiedad privada y la esclavitud eran instituciones legítimas.

Para defender esta concepción, los escolásticos dejaron definitivamente de lado la idea, presente en los Padres de la Iglesia, según la cual las instituciones que conformaban la sociedad eran artificiales o convencionales, frente a lo natural, que era lo existente en el estado de inocencia. Por el contrario, para unos autores que estaban fuertemente influidos por el pensamiento aristotélico y por su cristianización tomista, no cabía entender que algo necesario a la naturaleza humana tal y como ésta había quedado tras la caída, pudiera ser considerado artificial. Hacía falta una teoría alternativa que podemos resumir de la siguiente forma:

1) Respecto al gobierno, los escolásticos hispanos defendieron no sólo su necesidad a partir de las características de la naturaleza humana, sino también su ordenación divina. Su argumento era que el hombre no puede mantenerse aislado, por lo que Dios le dotó del instinto de vivir en sociedad. Integrados en la sociedad, los hombres pueden ayudarse unos a otros. Sin embargo, una sociedad sin gobierno sería como un cuerpo sin cabeza. Ya hemos dicho que los escolásticos matizaron la inexistencia de autoridades en el estado de inocencia, pero consideraron inconcebible que éstas no existieran tras el pecado. Una sociedad sin gobierno era una multitud descontrolada. La sociedad y el Estado fueron para los escolásticos dos caras de la misma moneda²⁰. La sociedad necesita estar ordenada para poder proveerse de todo lo que conviene a los hombres; por tanto, hace falta una autoridad que administre el bien común. También el poder para gobernar la sociedad es de origen divino, sin que eso signifique que el gobernante lo sea; los gobernantes son elegidos por los hombres, bien directamente en el caso de una república, bien indirectamente en el caso de una monarquía hereditaria, pero es Dios, en última instancia, quien hace ver a los hombres la necesidad del gobierno. Domingo de Soto lo expresó de la siguiente forma:

«Dios proveyó naturalmente a cada cosa de poder para conservarse y hacer frente a sus contrarios, no sólo en lo que se refiere a la conservación de la salud temporal, sino también mediante su gracia, en lo que se refiere a la prosperidad de la espiritual. Como los hombres, aislados unos de otros, no podían hacer efectivo este poder, les dio por añadidura el instinto de vivir en sociedad, para que, unidos, se ayudasen unos a otros. Una vez formada así la sociedad, ésta no podría en manera alguna gobernarse, y rechazar a los enemigos y reprimir la audacia de los malhechores, si no eligiera magistrados a quienes traspasar su autoridad, pues de otro modo la sociedad entera, sin orden y sin cabeza, no formaría un solo cuerpo, ni podría proveer de todo lo que fuera conveniente. Por consiguiente, por la misma razón las sociedades, sabia y divinamente instruidas, unas pusieron al frente cónsules anuales, y otras escogieron otras formas de gobierno. Y con el mismo derecho cada una pudo y debió cuando hubiera conocido que convenía, transferir toda su autoridad y poder a un solo rey, que según Aristóteles es, en general, la mejor forma de gobierno»²¹.

20. Esta idea será ampliamente desarrollada por F. DE VITORIA, Véase CASTILLA, F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*. Barcelona. Anthropos, 1992, cap. III.

21. DE SOTO, D., *op. cit.*, p. 302.

Así pues, el gobierno y, en definitiva, el Estado, no es una institución convencional, fruto del carácter vicioso o de la pecaminosa condición humana, sino la expresión de la voluntad divina. Esta concepción no sólo permitía rechazar la ilegitimidad de la que era acusado el gobierno por los grupos más radicales, sino que vinculaba a éste directamente con la moral y con las características físicas de la naturaleza humana. Podía no haber existido en el estado de inocencia, pero, como creación divina, su legitimidad estaba fuera de duda. Como afirmó Suárez, «el poder político no es algo que haya nacido con la naturaleza, pero no se deduce que sea contrario a la naturaleza»²².

2) La propiedad privada no existía en el estado de inocencia, pero los escolásticos españoles defendieron que la naturaleza corrompida del hombre tras el pecado original la hace conveniente. Fueron varias las razones que dieron para apoyar esta afirmación, pero probablemente fue Domingo de Soto el que mejor sistematizó la mayor parte de ellas. La primera razón esgrimida para justificar la propiedad privada tiene que ver con la concepción antropológica de los escolásticos. Está estrechamente vinculada al carácter egoísta y ambicioso que atribuían al ser humano en el estado actual. De un lado, la tierra exige el trabajo humano para producir los frutos necesarios; de otro, si la propiedad fuera común, los encargados de su cuidado esperarían que fueran los demás quienes lo realizasen. El resultado sería que la productividad de la tierra se resentiría sin que, a la vez, se renunciase al dominio de lo producido. De esta forma se perturbaría la paz y la tranquilidad que deben existir entre los ciudadanos. Con la división de la propiedad se pone solución a ambos problemas²³. Tomás de Mercado profundizó en este primer argumento de Soto; llamó la atención sobre la distancia que mediaba entre el abandono al que se ven sometidas las cosas comunes y el cuidado que se da a las propias:

«Ahora no hay quien no pretenda su interés y quien no cuide más de proveer su casa que la república. Así vemos que las haciendas particulares, ésas van adelante y crecen; las de la ciudad y consejo se disminuyen, son mal proveídas y peor regidas, si no son ya rentas. Así dice Aristóteles, que es ine-

22. SUÁREZ, F., *op. cit.*, III, I, p. 17.

23. DE SOTO, D., *op. cit.*, pp. 296-297: «Ello se deduce de dos de las raíces de la vida humana corrompidas por el pecado, o sea, la negligencia y la ambición. Porque por una parte una vez que la tierra, rebelándose contra el hombre, por haberse éste rebelado contra Dios, comenzó a producir espinas y abrojos, y a necesitar del sudor del rostro del hombre para sostener al mismo hombre, y por otra, una vez también que el hombre, por haber comido de la fruta del árbol prohibido, se sintió lleno de codicias, hubo necesidad de que la propiedad se dividiera de forma que conviniera a ambas partes, es decir, al cultivo de la tierra, para que no escasearan sus frutos, y al freno de la avaricia humana tan difícil de contentar. Pues bien. Esto no se podía conseguir con la propiedad en común; luego fue necesaria su división».

fable el deleite que el hombre recibe de ocuparse en sus negocios propios. No se puede fácilmente explicar cuánto hace al caso, para hacer una cosa con alegría, considerar el hombre que es suya; al contrario, es gran tibieza con la que trata negocios comunes. De modo que, perdida aquella primera caridad, fue necesario que cada uno tuviese alguna parte en las temporalidades, en raíces o en muebles, para que ya que no el amor universal, a lo menos el particular interés le moviese a conservarlo, de manera que crecieran todos los bienes repartidos y divididos, que pudieran dejar de venir a muy menos si en montón —supuesto el pecado— se quedaran»²⁴.

El segundo argumento que utilizaron los escolásticos españoles para justificar la propiedad privada está vinculado a su propia concepción del gobierno de la comunidad. El mantenimiento del orden en la sociedad exige la existencia de jerarquías entre los hombres y la división del trabajo que éstos desempeñan. Domingo de Soto retoma la división en clases sociales de la *República* platónica²⁵; labradores, guardianes y gobernantes realizan tareas diferentes, pero todas ellas son útiles a la comunidad; a su vez, cada trabajo debe ser recompensado en su justa medida, lo cual exige la división de las propiedades:

«Si todas las cosas fueran comunes, todos rehusarían ser labradores y desearían ser soldados. Y en caso de amenaza de guerra todos se sustraerían a su peligro, a no ser que se establecieran premios propios, y cuantos pudieran buscarían con afán ser encumbrados al gobierno. Y como éstos de la clase suprema tendrían necesidad de muchos, se seguiría que a unos se les impondrían mayores cargas y a otros se les concederían mayores honores. Y esto no podía por menos de intranquilizar gravemente la sociedad, si el dominio no estuviera dividido»²⁶.

Un tercer argumento que proporciona Domingo de Soto a favor de la división de la propiedad puede ser considerado meramente retórico en su base, pero demostrativo de cómo las relaciones entre lo social y lo religioso no eran patrimonio de los grupos milenaristas. Se basa en la necesidad de practicar la caridad que afecta a todo cristiano. Si todas las cosas fueran comunes, se perdería la oportunidad de ganar el cielo mediante la limosna. De ahí que los defensores de la propiedad en común de los bienes, como John Wyclef y Juan Hus, a cuya reprobación en el concilio de Constanza alude Soto, fueran condenados por la Iglesia:

24. DE MERCADO, T., *op. cit.*, p. 67.

25. PLATÓN, *República*, 371e y ss.

26. DE SOTO, D., *op. cit.*, p. 297.

«Si hubiera comunidad de bienes, desaparecería la virtud de la liberalidad; lo cual no es pequeño esplendor para la nación. Porque quien no posee nada propio, no puede ser liberal; y el que lo posee todo, no tiene necesidad de la liberalidad ajena. Y de esta manera desaparecería la virtud de la hospitalidad, ni se atendería a los peregrinos, ni se socorrería a los necesitados; y como consecuencia desaparecería la virtud del agradecimiento por los beneficios recibidos. Por consiguiente, la afirmación de que los bienes deben de estar repartidos es tan segura que su negociación constituye una herejía» 27.

Los escolásticos españoles eran conscientes de que la propiedad particular de las riquezas no era una solución definitiva a la codicia humana, pero tal y como habían quedado los hombres después del pecado era la mejor alternativa de las posibles. Seguían existiendo tierras sin cultivar y personas que se adueñaban de lo que no era suyo, pero estos males se podían considerar de rango menor comparados con los que suponían que sobrevendrían en caso de que los bienes fueran comunes. En definitiva, las leyes que regulan la propiedad privada no solucionaban todos los conflictos, pero había coincidencia general en que se encaminaban a ese fin.

Sin embargo, a pesar de las continuas apelaciones a la conveniencia de la propiedad privada, ésta no fue nunca ensalzada al mismo nivel que la mitificada propiedad común; en realidad, fue considerada un mal menor. Una consecuencia fundamental de esta apreciación es que los escolásticos españoles se vieron obligados a distinguir entre lo que exige la naturaleza en sentido absoluto y lo que requiere según el fin determinado de las cosas. Considerada en absoluto, la naturaleza no exige la propiedad privada, pero atendiendo a las ventajas que acabamos de ver, la razón natural deduce la utilidad de la misma. Desde el punto de vista jurídico, esta distinción adoptó la forma de una separación entre derecho natural y derecho de gentes. En virtud del primero todas las cosas son comunes, pero por derecho de gentes, y atendiendo a los beneficios que ello reportaba, los hombres decidieron establecer la propiedad privada. El derecho de gentes se suponía que era una parte del derecho positivo o, lo que es lo mismo, una creación de los hombres desde los primeros tiempos posteriores a la pérdida del estado de inocencia. Al igual que vimos en el caso del gobierno, tanto la división de las propiedades como el dinero, no son de derecho natural, pero, atendiendo a las circunstancias en que se aplican, no van contra la ley natural. Así lo expresa Fray Luis de León:

27. *Ibidem.*

«Considerando la naturaleza del hombre, en cuanto ha degenerado en cierto sentido por el pecado del primer padre, y por consiguiente, inclinada y más propensa a lo propio que al bien común, fue necesario repartir los campos y las propiedades, y que no poseyeran en común. Esto también es de derecho de gentes: a saber, la división de campos y de las propiedades; y porque una vez hecha la división de las cosas entre los hombres era necesario que intercambiaran algunas cosas entre sí, y para este cambio era necesario el dinero, por esta causa fue introducida la moneda por derecho de gentes» 28.

La propiedad privada estaba, además, sujeta al cumplimiento de los deberes cristianos por parte de sus dueños. El primero y probablemente el más importante de éstos, era la práctica de la caridad. Esta era entendida no sólo como una actividad que debía fomentar la sociabilidad entre los hombres y la ayuda de los más ricos a los más pobres, sino también como una institución que acentuaba el uso social de lo que se poseía con exceso:

«Aunque sea conveniente que las riquezas por lo que se refiere a la propiedad y al dominio, se posean particularmente, a fin de que cada uno pueda conocer por ley de justicia lo que es suyo, y respete lo que es de los demás, sin embargo, en cuanto al uso, la misericordia y la liberalidad deben de hacerlas comunes, de modo que quien tiene de sobra, reparta con quien lo necesita, y quien lo necesita se muestre agradecido a quien se lo da. Por este procedimiento se estrecha más fácilmente la unión entre los hombres, que si todas las cosas estuvieran bajo dominio común. Pues de aquí ha brotado el axioma: Entre amigos todas las cosas son comunes» 29.

La caridad, al menos como la entendió Domingo de Soto, acaso el más radical de los escolásticos en asuntos sociales, no sólo implicaba un ejercicio de buena voluntad por parte de los ricos hacia los más necesitados. Era a la vez un acto de justicia pues, aunque reconocía que muchos de éstos debían su indigencia a sus propios vicios o incluso llegaban a fingirla, «también hay muchos a quien los ricos hicieron pobres» 30.

28. FRAY LUIS DE LEÓN, *De Legibus*. Edón. Crítica bilingüe de L. Pereña. Madrid. CSIC-CHP, 1963 (1571), p. 84.

29. DE SOTO, D., *op. cit.*, p. 297.

30. DE SOTO, D., *Deliberación en la causa de los pobres (y réplica de Fray Juan de Robles)*. Madrid. IEP, 1965 (1545), p. 82.

3) Los escolásticos españoles distinguieron dos tipos diferentes de esclavitud, la legal y la natural. La esclavitud legal fue considerada por estos autores una institución social de carácter similar a la propiedad privada, y que, como ésta, tenía su fundamento en el derecho de gentes. Desde esta perspectiva, tan lícito era el negocio de esclavos como la venta de propiedades, y, como dijo Tomás de Mercado ³¹, nunca faltaban buenas razones para practicarlo.

El esclavo legal había llegado a esa situación al cometer un delito penado con la esclavitud o como consecuencia de su derrota en una guerra justa. La servidumbre legal constituía un castigo para los que habían tenido un comportamiento pecaminoso en algún momento de su vida; pero era a la vez, una forma de hacerse perdonar el mismo. Fueron precisamente estos antecedentes los que permitieron a los escolásticos justificar la esclavitud basándose en un supuesto deber de caridad: «era el único medio que había para librar de la muerte al enemigo en la guerra» ³². Como la existencia del delito y la guerra sólo afectaban a la condición humana tras el pecado, resultaba bastante evidente que la esclavitud legal no existió en el estado de naturaleza:

«La servidumbre es contraria a la naturaleza, o sea, contraria a la primera intención de la naturaleza, que consiste en desear que todos los hombres sean virtuosos según la razón. Pero una vez que falta tal intención, del pecado se siguió el castigo que es conforme con la naturaleza corrompida; y uno de los géneros de castigo es la servidumbre legal. Del pecado original se siguió, efectivamente la necesidad y se siguieron las guerras sin cuento, que reducen a los hombres a la esclavitud» ³³.

La esclavitud natural tampoco había existido en el estado de naturaleza, pero su legitimación planteaba, además, un problema de ortodoxia. Si todos los hombres estaban hechos a imagen y semejanza de Dios ¿cómo justificar la natural esclavitud de unos y el dominio por parte de otros? Seguir las doctrinas aristotélicas sobre los esclavos por naturaleza equivalía a poner en duda la unidad de la especie humana. Esto contradecía la doctrina cristiana. Era necesario, por tanto, renovar el pensamiento aristotélico sobre esta cuestión para hacerlo más acorde con los principios cristianos.

31. DE MERCADO, T., *op. cit.*, p. 230: «cautivar o vender negros u otra cualquier gente es negocio lícito y de *jure gentium*, que dicen los teólogos, como la división y partición de las cosas, y hay bastantes razones y causas por donde puede ser uno justamente cautivo y vendido».

32. DE SOTO, D., *op. cit.*, (7), p. 45.

33. *Ibidem*, p. 290.

Los escolásticos no reconocieron la existencia de esclavos por naturaleza, en el sentido de individuos que hubieran de servir a otros; interpretaron que un esclavo natural es el que por su rudeza de entendimiento necesita ser educado por los más sabios, en su propio beneficio. Un individuo de estas características no pudo haber existido en el estado de naturaleza, pues allí nadie era ignorante al llegar a la edad adulta, pero era posible imaginarlo tras el pecado:

«La servidumbre natural no hubiera tenido lugar en el estado de inocencia, como existe ahora, porque entonces no había nadie ignorante y rudo, si bien los niños y jóvenes no supieran todo lo que supieran las personas mayores. Tampoco hubieran nacido todos con la misma viveza de ingenio. La servidumbre hizo, por tanto, su entrada en el mundo por el mismo pecado por el que, como dijo San Pablo, entró la muerte»³⁴.

IV. LA HISTORIA Y LA POLITICA COMO NATURALEZA

De las argumentaciones de los escolásticos emergía la necesidad del gobierno, la propiedad privada y la esclavitud para la vida humana después del pecado. Si la naturaleza humana tal y como se manifiesta fuera del estado de inocencia es el resultado del pecado, estas instituciones eran también un remedio para el pecado: permitían controlar las tendencias pecaminosas del hombre, y encauzarlas hacia los buenos fines. Tras el fin del estado de naturaleza íntegra, el pecado y su consecuencia, el sufrimiento, se habían adueñado del hombre. Lo que había en los escolásticos de religiosos y de burócratas preocupados por el mantenimiento de las instituciones, les hacía afrontar la cuestión del sufrimiento no tanto con la mirada puesta en evitarlo, como para convertirlo en algo que fuera soportable. Pero con esa perspectiva, aunque hacían tolerables los males, imposibilitaban no ya su eliminación radical, como pretendían los milenaristas, sino incluso la búsqueda de soluciones alternativas que se alejaran de las existentes.

La diferencia entre la teoría del sufrimiento tolerable defendida por los escolásticos y la del fin inmediato del dolor con el advenimiento del paraíso, que defendieron los milenaristas, se puede resumir en la diferencia entre una teoría del progreso moderada y una teoría apocalíptica. La teoría escolástica del progreso aceptaba el mundo tal y como era, y ponía todo su empeño en hacer la existencia humana un poco menos desgraciada de lo que a menudo se mostraba. Dentro de

34. *Ibidem*.

esta teoría el tiempo es concebido como un transcurso: adquiere sentido a partir de la existencia del mal y en tanto que perdura éste. Interpretar la historia equivale a comprender el sufrimiento que la caracteriza. Pero de la comprensión se pasó a la justificación, y el resultado fue la parálisis. Si mantener la necesidad de la autoridad gubernativa, la propiedad privada y la misma existencia de la esclavitud era una alternativa sensata frente al caos que parecía emanar de los profetas y visionarios, los escolásticos acabaron por convertir en dogma el ideal de la imperturbabilidad. De esta forma acabaron con la posibilidad de acceder a gobiernos más representativos, a concepciones de la propiedad más enriquecedoras y a vínculos entre los hombres menos reprobables:

1) De las tres formas de gobierno que Aristóteles había distinguido en el Libro III de la *Política*, los escolásticos mostraron sus preferencias por la monarquía. Ya hemos visto con anterioridad que Domingo de Soto expresó su convicción al respecto, pero también Vitoria, Tomás de Mercado y el mismo Suárez³⁵. Se opusieron con fuerza a cualquier opción de tipo republicano, e incluso se mostraron reacios a que se limitara el poder del monarca. Por tanto, otorgaron a éste poderes sin límite sobre toda la sociedad³⁶. La consecuencia de esta atribución del poder a una sola persona fue la de cancelar cualquier alternativa viable en caso de que se diera un gobierno desafortunado. De esta forma, la búsqueda de estabilidad que guiaba sus propuestas llevó a la inmutabilidad.

La teoría del tiranicidio es el ejemplo más expresivo de cómo los escolásticos equipararon cualquier tipo de cambio a la convulsión. Distinguieron dos tipos de tirano: el que alcanzaba el poder mediante un acto de fuerza y el monarca legítimo que desempeñaba incorrectamente su función. Ambos daban lugar a una situación de guerra con la comunidad. En el primer caso se podía recurrir al tiranicidio; en el segundo se exigían ciertas garantías antes de hacerlo³⁷, pero, en

35. CASTILLA, F., «El mito republicano en España y América en tiempos de Carlos V», en R. Mate y F. Niewöhner (Eds.), *El precio de la «invención» de América*. Barcelona. Anthropos, 1992, pp. 163 y ss.; SUÁREZ, F., *op. cit.*, III, IV, pp. 37-38.

36. DE SOTO, D., *op. cit.*, (7), p. 302: «el que gobierna tiene poder para dar leyes, a fin de someter con ellas a la sociedad. Y se sigue además que no es solamente superior de cada uno de los miembros de la sociedad, sino también cabeza de todo el cuerpo social; y es de tal manera superior a todo él, de manera que puede también juntamente castigarlo».

37. VITORIA apelaba a «los príncipes» para hacer la guerra al rey-tirano (*De bello*, pp. 219-221; incluido en DE VITORIA, F., *Relectio De Indis*. Madrid. CSIC, 1967 (1539); SOTO mantuvo que sólo se podía despojar al monarca-tirano «mediante juicio público, es decir, después de ser oído» (*op. cit.*, [7], p. 389), y SUÁREZ condicionaba la intervención a que la comunidad actúe «como un todo por decisión pública y general de todas sus ciudades y procuradores» (*De iuramento fidelitatis [Defensio fidei VI]*. Madrid. CSIC, 1978 [1613], p. 87).

última instancia, también era legítimo. El problema es que el cambio de un gobernante indigno implicaba una decisión traumática, con frecuencia imposible de llevar a la práctica, puesto que se exigía el acuerdo de «toda» la comunidad o de «todos» los príncipes para que fuera lícito. El resultado práctico era la conversión del organismo social en una naturaleza inalterable. Pero incluso si se hubiera producido el cambio del tirano por un nuevo monarca legítimo, la consecuencia hubiera sido la misma; la restauración del orden perdido.

La teoría política escolástica entronizó el orden como valor supremo de gobierno. Este era entendido no como el correcto funcionamiento de las distintas formas que iba adoptando la sociedad, sino como el mantenimiento de la misma estructura de autoridad a lo largo del tiempo. En otras palabras, su ideal de orden consistía en sustituir el dinamismo de la historia por la rigidez de la naturaleza. En última instancia a lo que aspiraban los escolásticos era a anular la influencia del tiempo en la sociedad civil. Como el mítico estado de naturaleza, ésta vendría a definirse por dos acontecimientos excepcionales: su nacimiento tras la caída del hombre, que daba origen a las instituciones, y su consumación, que sólo tendría lugar con el juicio final. Entre ambos estaría el vacío.

2) También en lo que respecta a la propiedad privada, que había de aportar buena parte del dinamismo del que saldría la burguesía de otros países, la teoría escolástica se convirtió en un instrumento de inmovilidad. El caso de Soto y su concepción de la pobreza es, a este respecto, representativo.

Domingo de Soto fue sensible a la pobreza creciente de las masas, pero su *Deliberación en la causa de los pobres* no es otra cosa que una argumentación encaminada a defender la existencia de un colectivo marginal cuyo número no decrecía. Se opuso tenazmente a la regulación de la petición de limosna, una postura que había defendido Luis Vives en la década de 1520 y que habría de mantener en 1545 Fray Juan de Robles dentro de España. En su polémica con este último, Soto utiliza con frecuencia un lenguaje más propio de un político extremista que de un confesor regio:

«Estas limosnas que los ricos hacen a los pobres no las hacen tan de sus haciendas ni son tan poco debidas a los pobres como piensan. Han de entender las gentes, como agora comenzábamos a decir, que Dios... no dejara entre tantos ricos desamparados tantos pobres ni permitiera que las haciendas estuviesen tan mal distribuidas, sino que las confió a los ricos para mantenimiento de los pobres. É hízolo así Su Majestad para trabarnos más en caridad y darnos a entender que todos éramos de un dueño y, por ende, nos habíamos de ha-

ber como miembros de un cuerpo, entre los cuales hay tan extrema amistad que nunca el uno tiene menester del otro que luego el otro no le socorra»³⁸.

Sin embargo, a pesar de la radicalidad de las expresiones utilizadas, la postura de Soto no deja de ser más conservadora que la de su opositor. El dominico convierte la práctica de la caridad en un bálsamo de momentáneos efectos dormitivos, pero niega toda posibilidad de acabar con la misma a través de una reforma de carácter político. El intento de poner fin a la existencia ociosa de una buena cantidad de pobres fingidos era criticado como un freno a una actividad con la que Cristo mismo se había comprometido. La necesidad de mano de obra que mostraba el incipiente capitalismo debería esperar soluciones mejores. Una vez más, por tanto, la rigidez de la naturaleza estática impone el anquilosamiento de cualquier efecto potencialmente dinamizador.

Lo que preocupaba a Soto no era tanto la regeneración social de los indigentes, como su salvación espiritual; lo primero implicaba cambios e innovaciones, lo segundo conservación e inmovilidad. La protección de los pobres por medio de la caridad iba unida, además, a la salvación de los ricos. Para que los pobres alcanzaran la gloria eterna les bastaba un comportamiento honesto y resignado, ajeno, por tanto, a cualquier intento de instaurar el estado de naturaleza en este mundo. Para los ricos, junto con la honestidad, se exigía la práctica de la limosna³⁹. La salvación del rico no pasaba, pues, por poner sus propiedades al servicio de las necesidades de los pobres, como parece sugerir en ocasiones el lenguaje socializante de Domingo de Soto. Se trataba, más bien, de practicar la caridad sin poner en cuestión el mantenimiento de la posición social de cada uno.

Esta conclusión nos permite apreciar la insuficiencia de la filosofía política escolástica. Al poner el acento en la caridad y la limosna, por más que éstas deban ser ejercidas sin limitación alguna, se renunciaba de hecho a cualquier intento de acabar con la situación de necesidad de los más pobres. Lo que en Vives y Robles comienza a ser visto

38. DE SOTO, D., *op. cit.*, (30), pp. 62-32.

39. *Ibidem*, p. 58: «Dios que como dice el salmista no tenía necesidad de nuestros bienes, halló cómo se hacer pobre y como tener menester de los ricos, que no le bastó decir que el bien, que hiciéramos al menor de los pobres lo hacemos por su causa y que El nos lo agradecerá aunque éste era harto encarecimiento, sino que la limosna y el beneficio que hiciéramos al menor dellos hacemos a su misma divina persona, el cual representa cualquier pobre. Y no solamente en este mundo, donde su divinidad tuvo estado de pobre, sino el día del juicio, donde ha de descubrir y manifestar la inmensidad de su poder, se honrará haber sido pobre».

como un problema social que precisa de soluciones políticas por parte de gobernantes e instituciones, en Soto se mantiene aún como una cuestión de amor al prójimo y de generosidad. De la propuesta de los primeros se desprendía la necesidad de innovar mediante un proceso de reformas; para Soto no era necesario acometer cambio alguno.

3) La legitimidad de la esclavitud nunca fue puesta en duda por los escolásticos. Cuando expresaron sus dudas respecto a la licitud de la esclavitud legal, como fue el caso de Vitoria, Soto y Mercado ⁴⁰, no fue tanto por la cuestión de fondo, esto es, por la existencia de ese tipo de servidumbre, como por la de forma. Sus reparos se basaban en el posible engaño utilizado por algunos traficantes portugueses para llenar sus barcos de gente y venderla con posterioridad. Por el contrario, si la esclavitud tenía su origen en una venta libremente realizada o con los prisioneros capturados en una guerra justa, consideraban que aquélla era legal.

También la esclavitud natural se justificó por la formación que el más sabio transmitía al que lo era en menor medida, y tampoco se puso en duda que:

«Esta servidumbre natural es justa y conveniente. Efectivamente, es natural al hombre vivir según la razón y estar sometido a ella. Por tanto así como la perfección del apetito sensitivo en el hombre consiste en obedecer a la razón, así también entre los hombres la perfección de los conocimientos en los torpes y rudos consiste en someterse a la dirección de los sabios» ⁴¹.

En conclusión, los escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII fueron contrarios tanto a las teorías de John Wyclif y Juan Hus, que consideraron heréticas, como a las de los milenaristas que en ellos se inspiraron. Su admiración por el estado de naturaleza íntegra no les impidió defender las instituciones propias del estado de naturaleza corrupta. Sostuvieron que el gobierno, la propiedad privada y la esclavitud eran instituciones legítimas. Sin embargo, tendieron a mirar a éstas bajo el modelo inalterable que ofrecía el mito del estado de naturaleza. La consecuencia fue su evaluación negativa de todo cambio o transformación del orden social. Las instituciones que éste incluía eran un producto de la historia, pero los escolásticos se empeñaron en entenderlas

40. VITORIA, «Carta al P. Bernardino de Vique, O.P.» (en BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Colección de dictámenes inéditos del maestro Fray Francisco de Vitoria». *La Ciencia Tomista*, XLIII (1931), pp. 173-174); DE SOTO, D., *op. cit.*, (7), p. 289; DE MERCADO, T., *op. cit.*, pp. 230 y ss.; etc.

41. DE SOTO, D., *op. cit.*, (7), pp. 288-289.

según el modelo de la naturaleza. En sus obras, asociaron insistentemente la idea de cambio a la de perturbación; el resultado fue que convirtieron su filosofía política en un paradigma de inmovilismo. Incluso la idea de progreso, que parece asomarse en la afirmación de Soto de que «ha pasado el género humano por todas las edades»⁴² hasta llegar a la plenitud en la etapa en que tuvo lugar la venida de Cristo, queda diluida cuando su culminación, el día del juicio, espera su realización en el futuro y acaba por no encontrar nada en el presente.

42. *Ibidem*, p. 83.