

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

UCOPress - EDITORIAL UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

Revista Española de Filosofía Medieval 33/1 (2026) — Córdoba 2026

ISSN: 1133-0902

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Fundada en 1993, publicación bianual desde 2019

Número 33/1. Año 2026

EQUIPO EDITORIAL | EDITORIAL TEAM

Editores | Editors

ALEXANDER FIDORA RIERA, ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona

NATALIA JAKUBECKI, CONICET – Universidad de Buenos Aires

Secretaria de redacción | Executive Editor

MARIA CABRÉ DURAN, Universitat Autònoma de Barcelona

Editor asistente para reseñas | Assistant Editor for Book Reviews

MÁRIO JOÃO CORREIA, Universidade do Porto

Editora de sección | Section Editor

MARÍA TRINIDAD ALCALÁ DÍAZ, Universidad de Córdoba

Gestión de redes sociales | Community Manager

LUCA BURZELLI, Universitat Pompeu Fabra

COMITÉ EDITORIAL | EDITORIAL BOARD

Martín González Fernández, Universidad de Santiago de Compostela, ES; *Katja Krause*, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, DE; *Andreas Lammer*, Ruhr-Universität Bochum, DE; *Jaume Mensa i Valls*, Universitat Autònoma de Barcelona, ES; *Paula Oliveira e Silva*, Universidade do Porto, PT; *Francisco O'Reilly*, Universidad de Montevideo, UY; *Cecilia Panti*, Università di Roma "Tor Vergata", IT; *Nicola Polloni*, Università degli Studi di Messina; *Rafael Ramis Barceló*, Universitat de les Illes Balears, ES; *Tianyue Wu*, Peking University, CN.

COMITÉ CIENTIFICO | SCIENTIFIC COMMITTEE

Mauricio Beuchot, Universidad Nacional Autónoma de México, MX; *Charles Burnett*, The Warburg Institute, UK; *Claudia D'Amico*, Universidad de Buenos Aires, AR; *Cristina D'Ancona*, Università di Pisa, IT; *Fernando Domínguez Reboiras*, Albert-Ludwigs-Universität, DE; *José Luis Fuertes Herreros*, Universidad de Salamanca, ES; *Ann Giletti*, University of Oxford; *Yehuda Halper*, Bar-Ilan University, IL; *Celia López Alcalde*, Universidad de Granada, ES; *Luis Xavier López Farjeat*, Universidad Panamericana, MX; *José Meirinhos*, Universidade do Porto, PT; *Juan Pedro Monferrer Sala*, Universidad de Córdoba, ES; *Gregorio Piaia*, Università di Padova, IT; *Rafael Ramón Guerrero*, Universidad Complutense de Madrid, ES; *Andrea Robiglio*, KU Leuven, BE; *María Jesús Soto-Bruna*, Universidad de Navarra, ES; *Richard C. Taylor*, Marquette University, USA.

La *Revista Española de Filosofía Medieval* está editada por la *Sociedad de Filosofía Medieval* (<https://sofime.eu/>) y distribuida a través de UCOPress. Editorial Universidad de Córdoba. Campus Universitario de Rabanales - Ctra. Nacional IV. Km.396-14071 Córdoba (España). T: +34 - 957 21 81 26 (Adm.), +34 - 957 21 81 25 (Producción), +34 - 957 21 21 65 (Distribución). Editorial Sindéresis, oscar@editorialsindereis.com

Precio del número: 30 Euros.

La *Revista* cuenta con la colaboración del Vicerrectorado de Investigación y el Área de Filosofía de la Universidad de Córdoba.

ISSN: 1133-0902

Depósito legal: Z-1262-93

Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Córdoba

Revista Española de Filosofía Medieval

Vol. 33/1 (2026)

**V CENTENARIO DE LA ESCUELA DE SALAMANCA (1526-2026) |
5TH CENTENARY OF THE SCHOOL OF SALAMANCA (1526-2026)**

Editado por | *Edited by* María Martín Gómez

ÍNDICE | CONTENTS

In memoriam: Julio Samsó (1942-2026), Charles Burnett 11

In memoriam: Claus A. Andersen (1976-2026),
Maria Cabré Duran 13

PRESENTACIÓN | PREFACE

Introducción, María Martín Gómez 17

ARTÍCULOS | ARTICLES

Lisa Tragbar, *Francisco de Vitoria on Humanitarian Intervention. A
Special Case of Just War* 25

David Jiménez Castaño, *Ius communicationis y defensa propia.
Fundamentos de la respuesta de Domingo de Soto al problema
americano* 45

José Luis Egío García, *A vueltas con nuestra tradición normativa.
Tratamiento de los casos de uxoricidio, violación y
sometimiento sexual en la escolástica salmantina* 63

Stefan Schweighöfer, <i>The Discovery of a New Science: Economy in the School of Salamanca</i>	85
Virginia Aspe Armella, <i>La Physica speculatio de Alonso de la Veracruz: una aproximación a las primeras tradiciones filosóficas americanas sobre la naturaleza</i>	109
Paulo Roberto Pereira, <i>Nóbrega, os indígenas do Brasil e a Escola de Salamanca</i>	127
RESEÑAS DE LIBROS BOOK REVIEWS	
Amalia Cerrito, <i>Albert the Great (c. 1193-1280) and the Configuration of the Embryo. Virtus Formativa</i> (Cham, 2023), Víctor Zorrilla Garza	149
Luis E. Bacigalupo, <i>Aristóteles en París. Cómo la filosofía aristotélica en la Edad Media puso las bases de la Modernidad</i> (Lima, 2022), Fernando G. Martin De Blassi	152
Luca Burzelli, <i>La natura e Aristotele insegnano. Studio sulla filosofia di Gasparo Contarini</i> (Venecia, 2022), Pietro B. Rossi	158
Mauro Mantovani y Rafael Ramis Barceló (eds.), <i>Escolástica y humanismo renacentista</i> (Madrid-Porto, 2025), Paula Sánchez Romero	162
Melchor Cano, <i>“Relectiones Theologicae”. Relecciones Teológicas. Edición, comentario y traducción al español por Juan Belda Plans</i> (Stuttgart-Bad Cannstatt, 2023), Miguel Navarro Sorní	165

Sergio Fernández López, <i>Fray Luis de León. Fieramente humano</i> (Madrid, 2025), Daniel Ocampo Frutos	168
Domingo Báñez, <i>Tratado sobre el hombre. Comentario a Suma Teológica I, q. 75-q. 102</i> , 5 vols. (Pamplona, 2007-2025), Lucas P. Prieto	171
María Martín Gómez (dir.), <i>Colección Escuela de Salamanca. Serie Minor</i> (Salamanca, 2026), Jorge Valle Álvarez	173
Antonio Rubio, <i>Lógica mexicana por Antonio Rubio</i> . Introducción, traducción y notas de Walter Redmond (Ciudad de México, 2025), Karen González Fernández	176
Luis Carlos Amezúa Amezúa, <i>La política del bien común en el pensamiento de Francisco Suárez. Reflexiones sobre caridad, trabajo y propiedad</i> (Granada, 2025), Pablo Nicolás Sánchez	178

IN MEMORIAM

Julio Samsó (1942-2026)

Julio Samsó Moya¹ was a leading scholar in the history of Islamic science, in particular, astronomy, and especially in the Maghreb and the Iberian Peninsula in the Middle Ages and early modern era. Hence his work was focused on the centre of the cauldron of learning that boiled over into the Latin (and, later, vernacular) translations that stimulated the growth of European science from the mid-twelfth century onwards. He was born in Barcelona 1942 and, whilst his academic contacts and his scholarly reputation spread throughout the world, his career remained rooted in Catalonia, where he took up a post in the Universitat Autònoma de Barcelona (1976-1982) before settling at the Universitat de Barcelona, where he was professor (1982) and professor emeritus (from 2012) in the Departamento de Árabe for the rest of his life. He had worthy predecessors here – above all in the person Josep Maria Millàs Vallicrosa (1897-1970) who, with his deep knowledge of Arabic, Hebrew and Latin, was able to put on the map, as it were, the rich activity in the science of the stars in Spain, and especially that concerned with Catalonia (e.g., his *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*). Samsó freely admitted that he did not know Hebrew (and he did not publish in Catalan), but his expertise in Arabic, in all its aspects, and his ability to collaborate with Hebrew scholars, such as David Romano and Shlomo Sela, amply compensated for this. He was generous in his praise of those from whom he had learnt his craft. In one dedication (*al-Qanṭara* 33 [2009], p. 321) he writes “in memory of my two masters and friends, who taught me to analyse a horoscope, Edward S. Kennedy and John D. North”. As a teaching member of staff of the Arabic faculty, he had to embrace a wide range of subjects, and it is not surprising that he produced an anthology of translations from the *1001 Nights*, just as his teacher in the history of Arabic science, Joan Vernet (1923-2011), had produced a translation of both the Qurʾān and the *1001 Nights*. He also wrote on the Christian polemic of Anselm Turmeda (1352-1423), a Majorcan convert to Islam. His heart, however, lay in the astral sciences. And what a rich field that is! He embraced the whole period of astral sciences in the Iberian peninsula and the Maghreb, in many articles, ranging from the earliest Arabic astronomer in Spain, ‘Abd al-Wāḥid ibn Ishāq al-ḡabbī (fl. ca. 788-ca. 852), through the Toledan community of astronomers in the eleventh century – Abū Marwān al-Istijī, al-Zarqālluh, Ibn al-Kammād and Ibn al-Hāʾim; through the Córdoba and Sevillian astronomers Maslama al-Majrīṭī (d. 1007), Jābir ibn Aflaḥ (ca. 1100-1150) and al-Bīṭrījī (d. ca. 1204); through the twelfth-century scholars working in the valley of the Ebro, Barcelona and Béziers – Abraham Bar ḥiyya (ca. 1065-ca. 1145), Plato of Tivoli (fl. 1134-1138) and Abraham Ibn Ezra (ca. 1089-1167); through the Alfonsine scholars in the entourage of Alfonso X el Sabio (1252-1284); until the Catalan scholars Ramon Llull (ca. 1232-1316), Bartomeu de Tresbens (fl. 1359-1374) and Abraham Zacut (1452-1515). He also dealt with the lesser-known Maghrebi tradition of learning, which was bound closely to that of al-Andalus (through travels of scholars, or of their writings): ‘Alī ibn Abī l-Rijāl (d. after 1037), Ibn Ishāq

¹ Julio Samsó never used the second part of his family name (Moya) in his publications.

al-Tūnisī (fl. 1193-1222), Ibn al-Raqqām of Murcia and Tunis (d. 1315), and Ibn Bannā al-Marrākushī (1256-1321). While the Islamic West developed a distinctive intellectual culture of its own, it was not entirely detached from central Islam (al-Mashriq), and Samsó also devoted articles to the astronomical tables of al-Khwārizmī (ca. 780-850) and al-Battānī (ca. 868-892), the *Letters* of the tenth-century Baṣran Ikhwān al-Safā', thirteenth-century contacts between al-Andalus and the Maragheh observatory of the Mongols, the astronomical tables of Ibn Ishāq al-Tūnisī which survived in a manuscript in Hyderabad, and the seventeenth-century recension of the Persian tables of Ulugh Begh made by Sanjaq Dār al-Tūnisī. Topics formed the subject matter of other articles, on the doctrine of *tasyīr*, the projection of rays of the planets, mediation, the *animodar*, the *dawr*, lunar mansions, astronomical instruments such as the Carolingian astrolabe of Destombes, the *saphea/azafea* of Azarquiel, the *azafea shakkāziyya* of Ibn ṭibugā (1359-1447)), astrometeorology and spherical trigonometry. For a substantial list of Samsó's articles one can consult <https://barcelona.academia.edu/JulioSams%C3%B3Moya>, where several of his works are available digitally. Many of his articles were collected in the volumes *Islamic Astronomy and Medieval Spain* (1994), *Astronomy and Astrology in al-Andalus and the Maghrib* (2007), *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus* (2011), and *Astrometeorología y astrología medievales* (no date). But the culmination of his life's work appeared in his final book: *On Both Sides of the Strait of Gibraltar: Studies in the History of Medieval Astronomy in the Iberian Peninsula and the Maghreb* (2020). This book, in over one thousand pages, covers the whole history of pre-modern Arabic astral sciences in the West, together with its European reception. After the historical first chapter it is divided by subject, into *mikāt* (timekeeping and the qibla); astrology, as the aim of the study of astronomy; astronomical instruments (astrolabes, quadrants, armillary spheres etc.), *hay'a* (cosmology), astronomical theory, and astronomical tables (*zīj*es). Along with the journal *Suḥayl*, an international journal for the history of the exact and natural sciences in Islamic Civilization, which he founded in 2000, this book will remain his most lasting contribution to scholarship.

Samsó passed on his learning to some distinguished students, including Emilia Calvo, the late Mercè Comes, Miquel Forcada, Roser Puig, Mònica Rius, Hamid Berrani and Àngel Mestres. He welcomed scholars to his office in the Departamento de Árabe, including Edward Kennedy, Bernard Goldstein, Keiji Yamamoto, John North, David King and myself. He valued his collaboration with other scholars, while freely admitting friendly disagreements. For example, in *On Both Sides of the Strait of Gibraltar*, p. 19, he states that "my friend David King disagrees with me on my interpretation of the Caroline astrolabe as an instrument "translated" from an Arabic original. He may be right, but I still stick to this hypothesis". His kindness and generosity were legendary, and he delighted in accompanying visitors to the most iconic monuments in Barcelona – the La Catedral de la Sagrada Família and other buildings of Gaudí, Mount Tibidabo (where he enjoyed the amusement park with my family). Perhaps his favourite companion, however, was his cat, who poses with him on most of his published portraits.

Charles Burnett
The Warburg Institute, London

Claus A. Andersen (1976-2026)

Hoy, 28 de junio, vigilia de San Pedro, me ha llegado el comunicado de defunción de Claus A. Andersen. He quedado conmocionada, como seguramente muchos de los que lo conocimos y no esperábamos una noticia así.

Claus me ha acompañado durante toda mi carrera, aunque nunca lo llegué a conocer en persona. De hecho, mi interés por Duns Escoto y el escotismo se debe, en gran parte, a él. Todo empezó con la magnífica y completa introducción que Claus escribió al *Tractatus brevis de modis distinctionum* del escotista Pere Tomàs (Obrador Edèndum, 2011), el texto al que dediqué mi trabajo de fin de grado. Esta edición, y concretamente la introducción de Claus, fue mi puerta de entrada al mundo de los llamados segundos escotistas, y he acudido a ella en diversas ocasiones.

Después, ya en la fase de investigación doctoral, me reencontré con Claus durante la preparación, para la misma colección, de la edición e introducción de dos textos del escotista Pere Daguí (Obrador Edèndum, 2018). A partir de ese momento, Claus y yo compartimos por correo electrónico invitaciones a congresos, propuestas para reseñar libros en los que habíamos participado y la alegría por nuestras publicaciones y éxitos académicos, como su *Formalitas Project*. Todos estos correos siempre llevaban implícitas dos cosas: por un lado, las ganas de conocernos en persona y poder discutir a fondo sobre escotismo (un encuentro que, me pesa escribirlo, desgraciadamente ya no podrá ser); por otro lado, su tácita preocupación por mi situación laboral en este mundo tan complicado que es la academia, que él bien conocía.

El recuerdo que me llevo de Claus es el de un académico exigente, preciso y riguroso, pero también el de una persona atenta, generosa y amable. Escribo estas líneas desde Riudecols, mi pueblo natal, que estos días celebra su fiesta mayor y donde, con la lectura de aquella introducción a Pere Tomàs, todo empezó. De una forma u otra, y paradójicamente, no podría haber mejor sitio desde donde recibir esta terrible noticia.

Claus, allá donde estés, te mando mi más sincero agradecimiento.

Maria Cabré Duran
Riudecols

PRESENTACIÓN | PREFACE

INTRODUCCIÓN

En el Prólogo a su egregio libro *El otoño de la Edad Media*, sostenía su autor, el filósofo e historiador holandés Johan Huizinga, que a la hora de abordar un fenómeno histórico resulta frecuente explorar las causas de su origen, mientras se desatienden las etapas finales que explicarían su declive. Por esta razón, para captar la idealización del Renacimiento europeo –que habría de dar paso a la Modernidad–, el historiador recomendaba fijarse en los últimos estadios de la Edad Media. Porque “el morir y el nacer van tan paso a paso en la historia como en la naturaleza”.¹

Verdaderamente se han ofrecido muchas explicaciones sobre el final –y el ocaso– de la Edad Media. Podríamos, incluso, poner en duda esta misma aseveración del “morir y el nacer” y afirmar decididamente que en la historia de la filosofía no hay finales definitivos porque tampoco hay procesos ni etapas premarcadas. En la historia de la filosofía, que en el fondo no es sino la historia de la humanidad, las ideas y los conceptos se entrelazan entre sí, y, como bien mostraron Schleiermacher o Dilthey (también Hegel: “lo verdadero es el todo”), todas las experiencias y vivencias humanas quedan integradas en un horizonte de expectativa común que nos hacen sentir miembros de una misma tradición. En este sentido, no sería descabellado admitir que todos nosotros, todavía hoy, seguimos manteniendo ciertos vestigios medievales. No en vano, la natural e ingenua pregunta sobre quién fue el último medieval y quién el primer moderno, sigue siendo discutida en nuestros días.

Con todo, si aceptamos la premisa y adoptamos el modelo historiográfico europeo, según el cual hubo una época antigua, otra medieval y otra moderna y renacentista, estaremos obligados a reconocer que en los siglos XV y XVI sucedieron una serie de acontecimientos de tal magnitud que es entendible que el corpus de las ideas tuviera que modificarse para adaptarse a ese *Nuevo Mundo*. Tómese como ejemplo de lo que decimos el éxito de la imprenta de Gutenberg y su influencia en la transmisión del saber, el auge de las ciencias, el matrimonio de los Reyes Católicos en España, la toma de Granada, la llegada y conquista de América, el avance de las tropas turcas hasta Viena, la aparición de la Reforma luterana, el origen del anglicanismo, el levantamiento de los comuneros, la construcción del Vaticano, el Concilio de Trento...

La Universidad de Salamanca, como centro fundamental del saber desde 1218 (año de su fundación), va a ser testigo privilegiado de todo lo que estaba aconteciendo. Gracias a la llegada en 1526 del maestro dominico Francisco de Vitoria a la universidad salmantina, se va a constituir, en sus aulas y claustros, un grupo de teólogos, “una escuela de pensamiento” que, con inusitada capacidad para enfrentarse a los problemas de su tiempo, va a analizar las cuestiones más acuciantes de su momento histórico. Según nos hacen saber los propios protagonistas, cada día recibían diversas solicitudes –ya fuera de parte de sus

¹ Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media* (Madrid: Alianza, 1982), 11.

superiores, compañeros o de sus propios estudiantes–, para que ofrecieran respuestas concretas a problemas cotidianos de índole moral, económica, política, jurídica o teológica. No pudieron, o no quisieron, rehuir la tarea de afrontar de una forma práctica y teórica todos estos cambios. Lo más sorprendente es que buena parte de las soluciones que estos autores aportaron en pleno siglo XVI han configurado algunos conceptos fundamentales para la Modernidad: precio ecuánime de las cosas, *ius gentium*, ordenación de una comunidad internacional, dignidad humana, limitación de los intereses económicos, guerras justas...

Por todo ello, en este año 2026, celebramos el quinto centenario de la llegada de Francisco de Vitoria a la Universidad de Salamanca y la conformación de esta importante corriente de pensamiento.² Puede que la Escuela no iniciara su andadura literalmente en 1526, pero tampoco debió hacerlo mucho más tarde. Según atestiguan historiadores de la orden de Santo Domingo tan reconocidos como Luis G. Alonso Getino o Vicente Beltrán de Heredia, Francisco de Vitoria poseía unas dotes pedagógicas extraordinarias por lo que es frecuente encontrar testimonios de la época alabando su labor docente desde el primer momento de su llegada a Salamanca.³ Su carisma personal, su formación en París, sus aires nuevos y abiertos, provocaron que los estudiantes de la Universidad de Salamanca abarrotasen las aulas del maestro Vitoria y vaciasen las del resto de sus compañeros.

A menudo se ha señalado la novedad metodológica que supuso que Francisco de Vitoria impusiese el dictado como forma de enseñanza, que cambiase la lectura de las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Suma Teológica* de santo Tomás y que dedicase las famosas relecciones académicas a problemas coetáneos. Según parece, los estudiantes se entusiasmaron con estas sencillas innovaciones. Tener unos apuntes fiables tomados al dictado y un manual al que acudir cuando no se ha entendido bien la lección, constituyen gestos académicos de agradecer todavía hoy. “La claridad es la cortesía del filósofo”, dejará establecido Ortega y Gasset años después, defendiendo a continuación que la responsabilidad ética del pensador es “hacerse entender”.⁴ ¿Significa esto que antes de 1526 en Salamanca y en España no había tomistas comprometidos ni autores claros que pensarán su propio tiempo? Si de la reivindicación de la Escuela de Salamanca se obtiene semejante conclusión, entonces algo ha fallado en el silogismo. Habrá que volver a repensar y repasar el concepto historiográfico de Escuela de Salamanca.

² Para conocer la celebración del IV Centenario en 1926, véase Ramón Hernández, “La célebre cátedra de Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca”, *Archivo Dominicano: Anuario* (2016): 637-692 o “La cátedra Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca”, en *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española: Salamanca, del 24 al 28 de septiembre de 1984*, editadas por A. Heredia Soriano, (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986): 335-383.

³ Véase, por ejemplo, el capítulo XI “Los discípulos” de Vicente Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria* (Barcelona: Labor, 1939), 176-187.

⁴ José Ortega y Gasset, *Obras completas* (Madrid: Fundación Ortega y Taurus, 2008), 238.

Porque desde hace años asistimos a una recuperación de la Escuela de Salamanca, que ha provocado una amplia producción bibliográfica al respecto.⁵ En esta nueva etapa, algunas voces han discutido el marco temporal clásico poniendo en duda que en 1526 aconteciera algo excepcional.⁶ Aunque yo misma he defendido la necesidad de revisar el alcance y los límites de la etiqueta “Escuela de Salamanca” y sostengo que un agustino como Alonso de la Veracruz y un jesuita portugués como Manuel da Nóbrega pueden formar parte, por derecho propio, de un monográfico sobre la Escuela de Salamanca como éste que estamos presentando, no por ello niego la importancia de 1526. Como venimos sosteniendo, aunque en la historia de la filosofía no haya rupturas abruptas, sin embargo, sí hay ilustres personalidades que verdaderamente encarnan un cambio de capítulo en las historias de la filosofía y personifican el ideal del sabio anhelado por los helenistas. En la época renacentista sería más conveniente referirnos a ellos como *polímatas* y *humanistas*. Polímatas porque cultivaron todos los *studia humanitatis* y humanistas porque nada de lo humano les fue ajeno. A este respecto, y con sincero afán humanista, Francisco de Vitoria enseñaba en sus clases que el oficio del teólogo, como estudioso que quiere aprehender toda la amplitud de Dios, es tan vasto y dilatado que ninguna disciplina resulta ajena a sus intereses.⁷ Dios, como creador de todas las cosas, se hace presente en cualquier ente o realidad, y por eso, en palabras del agustino fray Luis de León, “era menester sabello todo”.⁸ De esta entidad y profundidad de temas, que mostraron los teólogos de la Escuela de Salamanca, dan buena cuenta los artículos que conforman este monográfico.

En primer lugar, el monográfico se abre con un artículo, firmado por la investigadora de la Universidad de Viena, Lisa Tragbar, que examina un caso particular que acreditaría un conflicto armado como una guerra justa: que se actúe por intervención humanitaria. Determinar cuándo una guerra puede considerarse justa viene a ser, sin duda, una de las cuestiones más debatidas durante el siglo XVI. Francisco de Vitoria vivió momentos bélicos de gran agitación: la conquista de América, el avance de los turcos, las propias guerras *fratricidas* entre Príncipes cristianos, el levantamiento de los comuneros, la guerra de los campesinos en Alemania... ¿Podía un cristiano participar en esas guerras sin saltarse el quinto mandamiento? Francisco de Vitoria recoge la tradición agustina y tomista sobre la guerra, en el entendimiento de que, en ocasiones, la guerra puede ser un medio para conseguir la paz, pero a la vez matiza y amplía la doctrina medieval sobre la guerra justa. Como nos muestra Lisa Tragbar, la intención del agente es clave para el maestro dominico. ¿Se ha iniciado una guerra con la intención de ayudar al otro, de mejorar su bienestar o de salvaguardarle de un mal más cruel aún que el de la propia guerra? En este caso, una

⁵ Cf. Celia Alejandra Ramírez Santos y José Luis Egío, *Conceptos, autores, instituciones. Revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2008-19) y bibliografía multidisciplinar* (Madrid: Dykinson, 2020).

⁶ Simona Langella y Rafael Ramis, *¿Qué es la Escuela de Salamanca?* (Madrid: Sínderesis, 2021).

⁷ Francisco de Vitoria, *De la potestad civil*, en *Obras de Francisco de Vitoria* (Madrid: BAC, 1960), 150: “El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia parecen ajenos a su profesión”.

⁸ Fray Luis de León, *Escritos desde la cárcel* (Madrid: Ediciones Escorialenses, 1991), 138.

guerra declarada para proteger los intereses y preservar las vidas de los inocentes puede ser justa si la intención es verdaderamente legítima. Pero como señala la investigadora de la universidad austríaca, Vitoria conocía bien los peligros que podían desencadenarse si se aprovechaba este argumento para avalar conflictos que no se basaban en una recta intención. Por este motivo, Francisco de Vitoria matiza los casos en los que se puede apelar a la intervención humanitaria y que tan bien analiza Tragbar en este artículo.

Temática similar nos encontramos en el estudio dedicado a Domingo de Soto, firmado por David Jiménez Castaño, profesor de filosofía moderna en la Universidad de Salamanca. Normalmente, la crítica historiográfica, ha prestado más atención a la doctrina de la guerra justa en Vitoria que en otros autores de la Escuela de Salamanca como Domingo de Soto. Conocido especialmente por su vasta obra *De iustitia et Iure* o por ser pionero en la identificación del movimiento uniformemente acelerado en la caída libre de los graves, las enseñanzas de Domingo de Soto sobre la guerra han pasado más desapercibidas. Para contrarrestar esta situación, Jiménez Castaño aborda en su trabajo el empleo por parte de Soto del *ius communicationis*, especialmente en lo tocante al derecho que según Soto poseen los cristianos para predicar la palabra de Dios. Aunque desde el punto de vista teórico, Domingo de Soto manifiesta que alguien al que se le ha impedido difundir libremente sus convicciones puede sentirse injuriado y atacado, sin embargo, el dominico también entiende que vindicar con una guerra la conculcación de un derecho de estas características no respetaría el principio de proporcionalidad. Por ese motivo, Domingo de Soto reserva el uso de la guerra justa a aquellos casos en los que los gobernantes insulares ataquen gravemente a los castellanos o impidan violentamente a sus súbditos escuchar a los predicadores.

Sigue a este trabajo la original investigación del profesor de la Universidad Complutense, José Luis Egío. El autor de este estudio no elude las faltas y carencias temáticas que también podemos encontrar en la escolástica salmantina. Celebrar el quinto centenario de la Escuela de Salamanca no implica librar a sus autores de toda mancha. Y, en el caso de la reflexión sobre la mujer, también deben señalarse los límites de sus reflexiones. Egío lo hace analizando los casos de uxoricidio, violación y sometimiento sexual que, como él mismo señala, fueron tematizados desde los marcos normativos y conceptuales que les eran propios. Los siglos XV y XVI no fueron fáciles para las mujeres (tampoco los anteriores ni los posteriores). Sin posibilidad de acceder a la educación, sin derechos reconocidos y, en muchas ocasiones, siendo consideradas menos racionales que los hombres, las mujeres sufrieron maltratos y situaciones injustas, que, en palabras del investigador de la Universidad Complutense, todavía hoy nos interpelan. En todo caso, los autores de la Escuela de Salamanca fueron conscientes de esta situación de explotación y muestran cierta preocupación ante los abusos que, por ejemplo, sufrieron las mujeres que habían sido “desfloradas” por la fuerza al no permitírseles acceder a una de las únicas salidas decorosas que les quedaban: el matrimonio. El artículo abre, por tanto, nuevos caminos en las investigaciones sobre la Escuela de Salamanca y muestra que todavía quedan muchos temas que tratar en esta tradición.

El cuarto trabajo que presentamos, llevado a cabo por Stefan Schweighöfer, investigador en la Universidad Goethe de Frankfurt y uno de los miembros del amplio proyecto que, sobre la Escuela de Salamanca, comparten la Universidad de Frankfurt y el Instituto Max Planck de Historia del Derecho y Teoría del Derecho de esa misma ciudad, está dedicado a la ciencia económica. Algunos de los sucesos que han sido referidos en la presentación de este monográfico (guerras europeas, conquista americana, la llegada de materiales preciosos...) tuvieron un efecto inmediato en la economía internacional. Hoy, estamos acostumbrados a hablar de inflación, de la subida de precios o del valor del dinero, pero en aquel momento se necesitó un esfuerzo especulativo para nombrar y conceptualizar los procesos de transacción económica que se estaban produciendo. Stefan Schweighöfer se centra especialmente en el problema del precio justo y en su ineludible relación con la filosofía moral. Como muestra Schweighöfer, aunque la parte económica sigue siendo una de las vertientes más desconocidas y menos investigadas de la Escuela de Salamanca (en una nota al pie de su artículo evidencia el cambio de tendencia de esta actitud señalando las últimas y muy numerosas contribuciones), sin embargo, es también el ámbito donde la Escuela mostró buena parte de su originalidad.

Continúa nuestro monográfico con una investigación elaborada por la profesora de filosofía de la Universidad Panamericana de México, Virginia Aspe. Desde hace tiempo, Aspe, junto a otros colegas de Iberoamérica, viene reivindicando la necesidad de ampliar la extensión del concepto “Escuela de Salamanca” con el fin de albergar en esta clasificación histórica la producción bibliográfica de autores que no fueron profesores en Salamanca ni pertenecieron a la orden de Santo Domingo. Es el caso del agustino Alonso de la Veracruz, catedrático en México. Conocido especialmente por su relección *De dominio infidelium et iusto bello*, donde extiende, radicaliza e intensifica las relecciones vitorianas *Sobre los indios*, Virginia Aspe elige para su estudio una obra menos conocida: la *Physica speculatio*, constituida por los apuntes de los cursos que sobre filosofía natural Veracruz impartió en México. Como se comprobará, las enseñanzas de la Escuela de Salamanca fueron fundamentales a la hora de establecer los cursos en la Universidad de México, pero para demostrar esa proyección en las ideas, Aspe no se basa únicamente en la doctrina de Francisco de Vitoria, sino que lleva a cabo una comparación entre la obra de Veracruz y el *Super octo libros Physicorum Aristotelis* de Domingo de Soto. La conclusión es clara: los primeros catedráticos de América fueron discípulos (primero directamente y luego en la distancia) de la Escuela de Salamanca y tuvieron la capacidad de adaptar y mejorar la doctrina elaborada en los claustros salmantinos cuando esta se había quedado demasiado obsoleta para responder a los problemas concretos del continente americano.

Finalmente, este volumen de la *Revista Española de Filosofía Medieval* se cierra con un artículo sobre el jesuita Manuel da Nóbrega escrito por Paulo Roberto Pereira, editor de sus obras completas. Manuel da Nóbrega forma parte de estas figuras de la historia de la filosofía que, sin que sepamos muy bien la razón, han quedado relegadas al olvido, pese a que sus reflexiones resultan fundamentales para entender el pensamiento brasileño. Nacido en Portugal, muy joven se fue a estudiar a la Universidad de Salamanca y, según nos informa Paulo Roberto Pereira, allí se empapa del espíritu vitoriano, factor que será

decisivo para delinear su doctrina en favor de la paz y los derechos de los indios. La misión de Nóbrega no será fácil. Tendrá que hacer frente a la conquista de Brasil, las difíciles relaciones diplomáticas entre las monarquías ibéricas, los planes pedagógicos expansivos de la Compañía de Jesús y la fundación de ciudades tan importantes como São Paulo. Dedicarle un estudio dentro de un monográfico sobre la Escuela de Salamanca comporta un acto de justicia hacia su persona y nos demuestra, una vez más, la riqueza filosófica de los estudios brasileños y el importante legado, en muchas ocasiones todavía por descubrir, que alberga la filosofía iberoamericana.

No queremos cerrar esta presentación sin agradecer a todos los que generosamente firman una reseña dando cuenta de algunas de las últimas novedades que, sobre la Escuela de Salamanca, se han publicado. También queremos expresar nuestro agradecimiento más sincero a los editores de la Revista por la confianza que mostraron cuando se les preguntó por la viabilidad de esta publicación. Con toda seguridad los estudios sobre la Escuela de Salamanca seguirán avanzando. Ojalá el quinto centenario que ahora celebramos (1526-2026) sirva para impulsar y mostrar el patrimonio filosófico que atesoramos en estos importantes siglos.

María Martín Gómez
Universidad de Salamanca

ARTÍCULOS | ARTICLES

FRANCISCO DE VITORIA ON HUMANITARIAN INTERVENTION. A SPECIAL CASE OF JUST WAR

FRANCISCO DE VITORIA Y LA INTERVENCIÓN HUMANITARIA. UN CASO PARTICULAR DE LA GUERRA JUSTA

Lisa Tragbar

Universität Wien

Abstract

In his lecture *De Indis*, Vitoria advances a moral argument for justified violence against indigenous peoples in cases of humanitarian intervention. Here, he asserts the permissibility of intervening in the affairs of other peoples, if necessary, through military force, to protect human lives from immoral practices such as human sacrifice and cannibalism. This legal title is particularly notable because its legal foundation derives from natural law rather than from religious difference, as it seeks to address practices that violate the principles of the *ius gentium*.

This paper examines how Vitoria justifies humanitarian interventions within a normative framework that generally permits only defensive war as just. It addresses the nature of humanitarian intervention, its compatibility with the Just War tradition, and the extent to which it constitutes an exceptional case of just war.

Keywords

Just War; Humanitarian Intervention; Francisco de Vitoria; *De Indis*; Cannibalism

Resumen

En su elección *De Indis*, Vitoria presenta un argumento moral para justificar la violencia contra los pueblos indígenas en casos de intervención humanitaria. En este contexto, Vitoria afirma la legitimidad de intervenir en los asuntos de otros pueblos, si es necesario mediante el uso de la fuerza militar, con el fin de proteger vidas humanas frente a prácticas inmorales como el sacrificio humano y el canibalismo. Este título es particularmente relevante porque su fundamento jurídico se apoya en el derecho natural, y no en la diferencia religiosa, ya que busca abordar prácticas que vulneran los principios del *ius gentium*.

Este artículo examina cómo Vitoria justifica las intervenciones humanitarias dentro de un marco normativo que, por lo general, solo reconoce como justa la guerra defensiva. Se analiza la naturaleza de la intervención humanitaria, su compatibilidad con la tradición de la guerra justa y hasta qué punto constituye un caso excepcional de guerra justa.

Palabras clave

Guerra justa; intervención humanitaria; Francisco de Vitoria; *De Indis*; canibalismo

1. Introduction

Since the end of the twentieth century, humanitarian intervention has become a familiar concept for employing military force to protect civilian populations in territories that gravely violate human rights. But the idea of humanitarian intervention is not only a contemporary phenomenon, which started with UN and NATO operations e.g., in Kosovo, Libya or Central African Republic.¹ As early as the beginning of the sixteenth century, the legality of the Spanish conquests in Central and South America was highly debated among scholars of the School of Salamanca. Theologians and jurists discussed, among other issues, whether war might be waged lawfully.² Francisco de Vitoria, one of the founders of the school of thought, initiated certain moral debates at the time. In this article, I examine how Vitoria, situated within the legitimisation discourse of sixteenth-century Spain, provides the conceptual foundations for the later idea of humanitarian intervention.

¹ For an overview on humanitarian interventions of the 20th and 21st centuries, see Alex J. Bellamy, *Just Wars. From Cicero to Iraq* (Cambridge: Polity Press, 2008).

² In Just War Theory, the fundamental premise is that acts of war may, under certain conditions, be morally justifiable. The term “just” is understood not as morally ideal but as morally permissible, meaning it falls within the boundaries of what moral norms allow in situations of war. It designates an action that satisfies the moral criteria for permissibility. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York: Basic Books, 2006), 14-15.

Vitoria addressed the legality of the Spanish occupation in his lectures *De Indis recentior inventis*³ and *De iure belli*⁴ (1539). In these *relectiones*,⁵ he examined the question of whether Spain could claim dominion over the subjugated peoples of South and Central America. Vitoria first dismissed seven unjustified claims to Spanish sovereignty over indigenous peoples, such as the authority granted by papal bulls or the argument that indigenous populations lacked ownership of their land. In a second step, he articulated eight further claims, so-called legal titles of dominion. The fifth legal title he discusses in the latter deals with protection against tyranny and bears strong resemblance to today's notion of 'humanitarian intervention'.⁶ Intending to save innocent people from death, he justifies (violent) interference in cases of life-threatening customs such as cannibalism and human sacrifice. In doing so, he establishes the moral basis for intervention and makes a significant contribution to both historical and contemporary debates.⁷ His moral argument has been described as "an advance in the moral consciousness of mankind".⁸

In this paper I will address the permissibility of offensive war—if and how interventions can be justified according to Vitoria. Just wars are typically understood as

³ Abbreviated as *De Indis*. For the purposes of this paper, the Latin original as well as the English and German translations served as primary sources. Francisco de Vitoria, "On the American Indians", in *Political Writings*, edited by A. Pagden and J. Lawrance (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 231-292, abbreviated as *On the American Indians*; Francisco de Vitoria "De Indis. Über die Indianer", in *Vorlesungen II. Völkerrecht, Politik, Kirche = Relectiones*, translated by H. Ulrich, edited by Justenhoven and J. Stüben (Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1997), 370-541, abbreviated as *De Indis*.

⁴ Francisco de Vitoria, "On the Law of War", in *Political Writings*, edited by A. Pagden and J. Lawrance (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 293-327, abbreviated as *On the Law of War*; Francisco de Vitoria, "De iure belli. Über das Kriegerrecht", in *Vorlesungen II. Völkerrecht, Politik, Kirche = Relectiones*, transl. by H. Ulrich, edited by H.G. Justenhoven and J. Stüben (Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1997), 542-605, abbreviated as *De iure belli*.

⁵ While *lecturae* were part of the regular curriculum and primarily addressed theology students, *relectiones* at the University of Salamanca were extraordinary public lectures held on special occasions. These were open to a wider audience beyond the student body and often included contemporary debates around urgent legal, political, and moral questions. Anthony Pagden: "Conquest and the Just War", in *Empire and Modern Political Thought*, edited by S. Muthu (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 32; Anthony Pagden: "The School of Salamanca", in *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, edited by G. Klosko (Oxford: Oxford University Press, 2010), 248; Ulrich Horst, "Leben und Werke Francisco de Vitorias", in *Vorlesungen I. Völkerrecht, Politik, Kirche = Relectiones*, translated by H. Ulrich, edited by H.G. Justenhoven, J. Stüben (Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1995), 115.

⁶ Vitoria himself does not label the fifth legal title as humanitarian intervention, nor does he assign this argument any other specific name. The association with this concept emerged later, through the work of scholars such as James Muldoon, "Francisco de Vitoria and Humanitarian Intervention", *Journal of Military Ethics* 5/2 (2006): 128-143; Johann Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne* (Weilerswist: Velbrück, 2009).

⁷ Alex J. Bellamy, "Francisco de Vitoria (1492-1546)", in *Just War Thinkers. From Cicero to the 21st Century*, edited by D.R. Brunstetter and C. O'Driscoll (London: Routledge, 2017), 88.

⁸ Schelkshorn, *Entgrenzungen*, 294.

defensive wars. However, interventions, as the term suggests, involve active interference in another commonwealth's sovereignty. Such actions count as offensive wars, which Just War doctrine initially prohibits by specifically excluding them as a just cause. How, then, does Vitoria's notion of humanitarian intervention circumvent this difficulty? I first outline Vitoria's Just War framework, describing the criteria on how wars can be justified. Secondly, I will examine Vitoria's fifth legal title, the notion of humanitarian intervention, in more detail. Thirdly, I will delineate the similarities and differences between just wars and humanitarian interventions, highlight the distinctive characteristics of humanitarian interventions, and demonstrate how Vitoria navigates the problem of legitimising offensive violence.

1.1. *Francisco de Vitoria*

Francisco de Vitoria (1483-1546) was a sixteenth-century Dominican who held the academic chair of theology at the University of Salamanca from 1526 to 1546. Together with other theologians and jurists of the School of Salamanca, such as Domingo de Soto, Francisco Suárez, and Luis de Molina, he sought to clarify moral and political questions regarding engagement with indigenous populations overseas. These scholars debated various normative issues surrounding the colonial conquest of Latin America, including whether slavery was permissible, the extent to which missionary activity was allowed, and whether, as well as under which circumstances, violence could be used against indigenous peoples.⁹

Twentieth-century scholars were often concerned about whether Vitoria could be regarded as the father of modern international law.¹⁰ I do not wish to engage with that question here, but rather I focus on the innovation in his war ethics. He contributed significantly to the moral reflections on the justice of the Spanish conquests.¹¹ Referring to traditional Christian values, Thomas Aquinas' and Augustine's traditions of Just War, as well as applying scholastic methods,¹² sometimes obscured his novel ideas, such as

⁹ The legitimisation debate continued after Vitoria's death in 1546. At the Junta de Valladolid in 1550-51, Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda debated legal and moral guidelines for treating indigenous peoples in the New World. See Anthony Pagden, "Conquest and the Just War", in *Empire and Modern Political Thought*, edited by S. Muthu (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 33-35.

¹⁰ Andrew Fitzmaurice, "The Problem of Eurocentrism in the Thought of Francisco de Vitoria", in *At the Origins of Modernity. Francisco De Vitoria and the Discovery of International Law*, edited by J.M. Beneyto and V. Corti (Cham: Springer, 2017), 80; Bellamy, *Just Wars. From Cicero to Iraq*, 50; and Peter Haggemacher, "La place de Francisco de Vitoria parmi les fondateurs du droit international", *Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria*, edited by Antonio Truyol Serra et al. (Bruylant, Bruxelles, 1988), 128-142, provide overviews on this discussion.

¹¹ Bellamy, "Francisco de Vitoria (1492-1546)", 86.

¹² Joseph Höffner, *Kolonialismus und Evangelium* (Trier: Paulinus, 1969), 348.

humanitarian intervention.¹³ Although it is not necessary to see Vitoria as revolutionary, he uniquely applied Just War Theory and international law to the novel conditions of his age.¹⁴ Among Vitoria's lectures, through which he gained renown for his contributions to martial law, were *De Indis* and *De iure belli*, both delivered in 1539 at the University of Salamanca. In these highly topical lectures, he addressed Spanish dominion over indigenous peoples and political issues like the missionary enterprise, the rights of travel, causes of war, international law, and the doctrine of just war. The lectures are only one example of Vitoria bringing theology closer to the social and historical problems of his time.¹⁵ For example, while Cicero had already discussed *ius gentium*, Vitoria went further and applied it to the New World.¹⁶ The Dominican theologian extended international law to the territories subjected to European expansion. However, the scope of Vitorian doctrine on war was limited to the topicality of the sixteenth century.¹⁷ His ethics are far from secular, yet moral theology should seek to solve contemporaneous problems from an ethical perspective. Vitoria's significance thus lies in the systematic application of Just War Theory and *ius gentium* to the Spanish conquest of the Americas.¹⁸

2. Vitoria on the Justification of Violence

There are several moral problems with justifying violence.¹⁹ In this paper, I will only sketch two of them: first, the justification of violence *tout court*; second, the justification of *offensive* wars. The first moral problem concerns the long-standing Christian question of whether violence can ever be justified in the first place. Recall that the justification of force under Just War doctrine is by no means a blank cheque for its use—it can, without doubt, lead “to questionable justifications of military force”.²⁰ Violence and war are always sins: Christians, as a peaceful people, should not resort to force.²¹ So, how does Vitoria move from the Christian prohibition on violence to legitimising intervention?

In seeking to resolve this dilemma, Vitoria advances a realist claim:

¹³ Schelkshorn, *Entgrenzungen*, 291.

¹⁴ Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, 346–347.

¹⁵ María del Carmen Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre* (San Ángel: Mexico, 2004), 114–119.

¹⁶ Heinz-Gerhard Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden* (Köln: Bachem, 1991), 63.

¹⁷ António Truyol y Serra, *Die Grundsätze des Staats- und Völkerrechts bei Francisco de Vitoria* (Zürich: Thomas-Verlag, 1947), 94.

¹⁸ Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 81, 113.

¹⁹ For example, it has been argued that Just War Theory often serves instrumentally to uphold merely the appearance of morality, while in fact masking underlying imperialist ambitions (Anghie, “Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law”, *Social & Legal Studies* 5/3 (1996): 321–336).

²⁰ Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne*, 267.

²¹ Vitoria, *On the Law of War*, §1.1, 296.

It is a mark of utter monstrosity to seek out and rejoice in causes which lead to nothing but death and persecution of our fellow-men, whom God created, and for whom Christ suffered death. The prince should only accede to the necessity of war when he is dragged reluctantly but inevitably into it.²²

While not rejecting the prohibition of violence, he frames war as a sin against divine law.²³ Vitoria does not interpret this prohibition in the strictest sense. Drawing on Christian values such as charity, and by portraying war as a last resort available to a prince, he derives an exception to the ban on violence and permits the use of force under very strict conditions.

A second challenge Vitoria encounters in justifying violence lies in the fact that, within the exception-based framework, self-defence is generally recognised as the sole just cause for war. Consequently, only defensive wars would qualify as just. How, then, does Vitoria respond to this problem? He distinguishes between defensive and offensive wars: defensive wars are a response to an attack, while offensive wars initiate aggression. Defensive wars can be a potentially just reaction to injustice, since it is permissible to resist violence with violence.²⁴ Offensive wars, however, often serve the aggressor's self-interest,²⁵ seeking glory or territorial gain, and are unjust.²⁶ But when a ruler wages war to right a prior injustice and with the aim to restore peace,²⁷ that remains an offensive war, which may be waged for a good cause. Vitoria thus concludes that Christians may undertake both defensive and offensive wars,²⁸ provided that offensive wars are redressing an injustice.²⁹

Vitoria appears to strike a middle ground between an absolute renunciation of violence and a realist view that wars may be waged in a people's interest by placing clear limits on warfare: ordinarily, only defensive wars are legitimate. Yet, under exceptionally severe circumstances and subject to stringent conditions, even offensive wars can be justified. Reasons alone do not make a war just; several conditions posit normative grounds that make a war just.³⁰

²² Vitoria, *On the Law of War*, §60, 327.

²³ Vitoria, *De temperantia*, 7; VO II, 353.

²⁴ Vitoria, *De iure belli*, 1,2; VO II, 547.

²⁵ Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 88.

²⁶ Vitoria, *De iure belli*, 3,2-3; VO II, 557-559.

²⁷ Vitoria, *De iure belli*, 1,2; VO II, 547.

²⁸ Francisco de Vitoria, "De bello" in *Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der Spanischen Spätscholastik*, translated by U. Horst, edited by H.G. Justenhoven and J. Stüben (Stuttgart: Kohlhammer, 2006), 79.

²⁹ Vitoria, *De iure belli*, 3,4; VO II, 559.

³⁰ Fabre suggests distinguishing between varying degrees of the fulfillment of Just War criteria: a restrictive interpretation requires that all conditions be met, whereas a permissive interpretation demands that only the most crucial ones are satisfied. See Cécile Fabre, *Cosmopolitan Peace* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 13-14.

2.1. *The League of Nations During Times of War*

Humanitarian interventions are matters of martial law; closely tied to international law. This chapter will therefore examine in greater detail what international law entails and what role Vitoria's concept of a league of nations (*totus orbis*) plays within martial law. First, I will outline the fundamentals of Vitoria's notion of international law; then, I will explore its role regarding violations of that law.

A fundamental concept in Vitoria is the *totus orbis*, developed in his lecture *De potestate civili*³¹ and applied within his martial law. It is similar to a league of nations, but a better description would be a *natural community* that systematically includes all peoples, Spaniards and Non-Spaniards, thus, indigenous peoples as well.³² According to Vitoria, at the very beginning of human history, goods, land, seas, and natural resources were held in common with peace and security being the most important common goods.³³ Only with the emergence of private property did inequalities, political structures, and distinct commonwealths arise.³⁴ Yet these later differences never stripped any people of their original rights as members of the *totus orbis*.³⁵ Although this primordial unity is no longer apparent in the political structures of the sixteenth century, it nevertheless endures as a legal reality. Under their common origin in the Creation, all peoples remain equal and continue to form a legal community, united by common natural law.³⁶ The *totus orbis* is non-hierarchical, global, and bound by law and history, rather than a shared religion.³⁷

Vitoria assumes an “essential equality of human beings based on their community of nature and destiny”.³⁸ Human reason is the basic prerequisite of natural law—it applies

³¹ Francisco de Vitoria, “On Civil Power”, in *Political Writings*, edited by A. Pagden and J. Lawrance (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 1-44, abbreviated as *On Civil Power*; Francisco de Vitoria, “*De potestate civili*. Über die politische Gewalt”, in *Vorlesungen I. Völkerrecht, Politik, Kirche = Relectiones*. Translated by U. Horst, edited by H.G. Justenhoven and J. Stüben (Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1995), 114-161, abbreviated as *De potestate civili*.

³² Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne*, 281; Vitoria, *De Indis*, I,3,1; VO II, 461.

³³ Horst, “Leben und Werke Francisco de Vitorias”, 90; See the sixth and seventh proof on the purpose of war being peace and security, the common goods of the whole world. Vitoria, *On the Law of War*, §1, 298.

³⁴ Horst, “Leben und Werke Francisco de Vitorias”, 89f.

³⁵ Vitoria bases the first legal title, the right of free entry, in *De Indis* on this idea. He explains that Spanish rule in Latin America was based on the natural community of communication and was thus legitimate. Vitoria, *De Indis*, I,3,1; VO II, 461.

³⁶ Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 62.

³⁷ Kirstin Bunge, “Das Verhältnis von universaler Rechtsgemeinschaft und partikularen politischen Gemeinwesen. Zum Verständnis des *totus orbis* bei Francisco de Vitoria”, in *Die Normativität Des Rechts Bei Francisco De Vitoria. Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit*, edited by K. Bunge, A. Spindler and A. Wagner (Stuttgart: Frommann-holzboog, 2011), 202.

³⁸ Vitoria, *De potestate civili*, 5, 125-127.

where human beings possess reason.³⁹ Vitoria presupposes that every peoples can derive binding norms of international law through common, natural reason: “What natural reason establishes among all peoples is called international law.”⁴⁰ It follows that indigenous peoples are legally equal to Spaniards because of their common human nature.⁴¹

The *totus orbis* is not only the natural order of society, but is sometimes interpreted as a legal institution with decision-making power.⁴² It functions like a global legal institution; it can pass laws, has the power of command, and the capacity to act.⁴³ Although not understood as a global governance, this league of nations does become its own legislator when committing itself to peace and a common universal law. It is not necessary for all people to agree to the law.⁴⁴ The majority's consent is sufficient for binding decisions.⁴⁵

The *totus orbis* seeks to restore the original state of human history, in which peace and equality prevailed among all peoples. How does Vitoria ensure that every commonwealth is invested in this primordial peace? He endows the *totus orbis* with a restorative authority, empowering the universal community to punish violations of international law: A violation of international law endangers the order of the community of nations.⁴⁶ Therefore, punishing the communities that have previously violated international law may be legitimate to prevent further injustice, protect the *totus orbis*, retaliate for the crimes committed, and restore global peace.⁴⁷ Punishment also serves to deter further violations of international law. Martial law comes into play when international law is violated. The denial of international rights thus provides a reason for

³⁹ Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 65; Jeff L. Holzgrefe, “The Humanitarian Intervention Debate” in *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal, and Political Dilemmas*, edited by J. L. Holzgrefe and R. O. Keohane (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 26.

⁴⁰ Vitoria, *De Indis*, I,3,1; VO II, 461.

⁴¹ Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 60.

⁴² Norbert Campagna, *Francisco de Vitoria: Leben und Werk. Zur Kompetenz der Theologie in politischen und juristischen Fragen* (Münster: Lit, 2010), 60.

⁴³ Josef Soder, *Die Idee der Völkergemeinschaft. Francisco de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts* (Frankfurt am Main: Metzner, 1955), 55-56.

⁴⁴ Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 67; Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne*, 281.

⁴⁵ Vitoria initially discusses the theoretical force of majority consent in *De potestate civili* (see Vitoria, *On Civil Power*, §14, 30) and later applies this principle in *De Indis*, where he tests the validity of such laws in relation to the whole world: “But even on the occasions when it is not derived from natural law, the consent of the greater part of the world is enough to make it binding, especially when it is the common good of all men”, *On the American Indians*, 3.1, §4, 281.

⁴⁶ The natural community of nations is not a contractual community. It persists in times of war as well as in times of peace. Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 108; Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne*, 286; Vitoria, *De Indis*, I,3,3; VO II, 467.

⁴⁷ Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 72.

war.⁴⁸ According to international law, if A are entitled to free entry, in this case into the territories of B, and A is denied this right, then B is in violation of international law. A single violation may not be a sufficient reason for war, as a reasonable prince should not see war as a proportionate response. But if A is continuously treated unjustly, despite their amiability, they have the right to subjugate B. A, under martial law, is then allowed to apply violence. Vitoria does not place any restrictions on the types of violence permitted—permissible means extend as far as the occupation of cities, having the right to domination, captivity, and robbery.⁴⁹ To restore the original peace of the *totus orbis*, B must be punished for their wrongs; however, under Just War conditions.

2.2. Just War Conditions

Vitoria formulates strict conditions governing the *ius ad bellum*—the justification, conditions, and reasons to launch a war: several preconditions are to be examined to test the legitimacy of violence:⁵⁰ Firstly, just cause and right intention deal with the question what justifies going to war. Secondly, the legitimate authority condition questions who may legally wage war. Thirdly, the last resort and proportionality condition asks how to decide whether to launch a war and which kind of violence is permissible.

2.2.1. Just Cause and Right Intention

In the Just War doctrine before Vitoria, peace was an unconditional prerequisite for war. War could only be waged with the right intention—to create peace. At first glance, Vitoria agrees with Plato and Aristotle regarding their view of the goal of war when he says that peace is the goal of every war.⁵¹ On closer examination however, Vitoria takes the concept of peace further, as he strives towards a global peace. The right intention of applying violence is then the preservation of the original peace between all commonwealths of the *totus orbis*.

In the third part of *De Indis*, Vitoria deals with the just causes of war. He lists three reasons that do *not* constitute just causes for war. In the next step, Vitoria emphasises that only one reason justifies war—a received injustice:

⁴⁸ Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, 411.

⁴⁹ Vitoria, *De Indis*, I,3,5-6; VO II, 469-471.

⁵⁰ From a contemporary perspective, additional criteria such as a reasonable chance of success and public declaration of war are part of *ius ad bellum*, see Helen Frowe, *The Ethics of War and Peace. An Introduction* (New York: Routledge, 2015), 52. A public declaration of war reinforces *ultima ratio* by providing a final warning and an opportunity for peaceful resolution. The success condition aims to ensure justified and swift interventions; without it, action against a stronger power would needlessly endanger troops. Vitoria omits this condition, likely presuming Spain's military dominance over indigenous peoples.

⁵¹ Vitoria, *De iure belli*, I,2; VO II, 547.

First, *difference of religion cannot be a just cause*. [...] Second, *enlargement of empire cannot be a cause of just war*. [...] Third, *the personal glory of convenience of the prince is not a cause of just war*. [...] Forth, *the sole and only just cause for waging war is when harm has been inflicted*.⁵²

He therefore only legitimises defensive wars as possible just wars. As sketched earlier, humanitarian intervention stands in tension with the just causes for war. Under a narrow interpretation, it could not qualify as a just war, as it does not fulfil any of the recognised just causes. Under Vitoria's framework, offensive wars in forms of humanitarian interventions are permissible if they serve either to deter enemies from doing wrong or to punish wrongs done by enemies.⁵³ In other words, if another commonwealth has committed a wrong, it may be punished for it in the interest of the common good, so that global peace can be restored.⁵⁴

2.2.2. Legitimate Authority

Who has the legitimate authority to decide on entering a war? The *totus orbis*, as explained earlier, possesses a punitive power through which it can take action against violations of international law. However, due to the lack of a world monarch,⁵⁵ there is no institution to protect the universal common good. Therefore, princes are given the power to protect the community of nations—a punitive power of self-defence, by which they can ward off injustice, deter, and punish wrongdoers:⁵⁶

If, for example, one city attacks another in the same kingdom, or if a duke attacks another duke, and if the king fails, through negligence or timidity, to avenge the damage done, then the injured party, city or duke, may not only defend itself, but may also carry the war into its attacker's territory and teach its enemies a lesson, even killing the wrongdoers.⁵⁷

Legitimate authorities, thus the political rulers, have the task of restoring the order of nations.⁵⁸ The decision to initiate a war and in which manner war is to be waged are subject to political power.⁵⁹ Secular rulers, e.g., princes, dukes, and kings, bear the

⁵² Vitoria, *On the Law of War*, §10, 3,1; 302-303.

⁵³ Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 36.

⁵⁴ Vitoria, *De iure belli*, 1,2, VO II, 547.

⁵⁵ Since interventions are a matter of international law, the Pope is not listed as the world monarch, as he only has ecclesiastical and not secular power. Francisco de Vitoria, "I On the Power of the Church", in *Political Writings*, edited by A. Pagden and J. Lawrance (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 1.1, §3, 50.

⁵⁶ Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 73.

⁵⁷ Vitoria, *On the Law of War*, §9, 302.

⁵⁸ Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 71.

⁵⁹ Vitoria, *De iure belli*, 2,3; VO II, 551-553.

responsibility for waging war.⁶⁰ They have as their task both the defence against external attacks and the fight against crime.⁶¹

Rulers have to be the ones declaring war, and are allowed to use force if the intention of the fight is based on defence and the fight against crime.⁶² They may wage defensive wars and also have the power to declare aggressive wars that fight injustice,⁶³ but at the same time have the responsibility to maintain moral conditions: “Since princes have the authority to wage war, they should strive above all to avoid provocations and causes of war.”⁶⁴

Before making decisions about war, sovereigns are expected to consult those with expertise in moral matters. Vitoria states that priests or the church, as experts of morality, are the legitimate authority to decide on the legitimacy of a war: “one must consult reliable and wise men who can speak with freedom and without anger or hate or greed.”⁶⁵ Reasons for war must be examined by scholars for their justice and appropriateness: “First, in every case of doubt there is a duty to consult with those competent to pronounce upon it, since otherwise there can be no security of conscience, regardless of whether the action concerned is really lawful or unlawful.”⁶⁶ It is upon the theologians to determine the legitimacy of war.

2.2.3. Last Resort and Proportionality

Vitoria stresses that diligence is indispensable in moral matters: the reasons for war and justice must be scrupulously examined, because a mistake in matters of war is unforgivable.⁶⁷ First of all, one must try to solve conflicts with words before taking action.⁶⁸ Punishing wrongdoers by all means is not justified. Vitoria calls for a proper balance between the wrong and the punitive damage caused by war. The use of violence must thus be a last resort.⁶⁹ Not all violations of international law must be punished. The last resort condition includes that one must invoke the possibility of enduring the injustice committed and not going to war: “No war is just if it is established that it is waged

⁶⁰ Vitoria, *De bello*, 1,3, 81.

⁶¹ Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 31.

⁶² Truyol y Serra, *Die Grundsätze des Staats- und Völkerrechts bei Francisco de Vitoria*, 34-35.

⁶³ Vitoria, *De iure belli*, 2,3; VO II, 553.

⁶⁴ Vitoria, *On the Law of War*, §60.1, 327.

⁶⁵ Vitoria, *On the Law of War*, §20.1-2, 306.

⁶⁶ Vitoria, *On the American Indians*, Intro §1, 237.

⁶⁷ Although not stated explicitly, he likely has the Last Judgment in mind, argument see Truyol y Serra, *Die Grundsätze des Staats- und Völkerrechts bei Francisco de Vitoria*, 78.

⁶⁸ Vitoria, *De iure belli*, 4,6; VO II, 567.

⁶⁹ Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 86.

with greater harm than good and benefit to the community, however many legal titles and grounds for just war there may otherwise be.”⁷⁰

The last resort condition is present amongst other in *De iure belli*, where Vitoria states the example that force may only be used in the case of strong resistance under certain conditions, for example, after peaceful exertion of the natural right of communication, trade, or mission has proved fruitless—as an *ultima ratio*:⁷¹ “if one of the two claimants is willing to negotiate a division of the territory or compensation for part of it, then the other prince must accept the negotiation, even when he is stronger”⁷² This leaves a last option to reconcile by peaceful means before war is considered as a last resort.⁷³

Another condition linked to the last resort is proportionality—violence must be proportional to the degree of the injustice done.⁷⁴ It is not permitted to extend war arbitrarily. The severity of the injustice suffered and the expected war damage must be in proportion to each other.⁷⁵ Actions must be weighed against each other, by the consequentialist lesser evil principle: waging war should be the option where one achieves a lesser evil than if no war were waged. The use of force would fulfil the condition if the prince sees the necessity of averting greater damage. If, for example, the devastation of cities and the killing of people were necessary to regain a single city, the prince would be obliged to abstain from war by the proportionality condition, because the means are not justified or proportionate to achieving the goal of reimplementing global peace.⁷⁶ Or, another example: A must not immediately take up arms as soon as entering B’s territory, even if then threatened as an enemy. First, reason-based, peaceful resolution must be sought, through, for example, a trade. If B prevents A from exercising their legitimate universal rights, A has a just cause for starting war.⁷⁷ In summary, following the proportionality and last resort conditions, war must be the last necessary option to preserve the common good.

3. The Right to Intervene

In this chapter, I will first outline what Vitoria means by humanitarian intervention⁷⁸ and how he derives its moral and legal foundations from natural law. Then I will show

⁷⁰ Vitoria, *De potestate civili*, 13; VO I, 139.

⁷¹ Horst, “Leben und Werke Francisco de Vitorias”, 92.

⁷² Vitoria, *On the law of war*, §28, 310.

⁷³ Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 94.

⁷⁴ Vitoria, *De iure belli*, 3,5; VO II, 561.

⁷⁵ Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 87.

⁷⁶ Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 93.

⁷⁷ Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne*, 283-284; Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 104.

⁷⁸ While the scope of this article remains within the idea-historical conception of Vitoria’s notion of intervention, several philosophers have taken the next step by critically engaging with his thought in light of contemporary challenges: María Beneyto: *Empire, Humanism and Rights*:

how he integrates humanitarian intervention into his vision of a universal community, demonstrating how the right to protect innocents follows from the *totus orbis*.

3.1. Humanitarian Intervention

Vitoria in *De Indis* states two distinct forms of humanitarian intervention: firstly, direct interventions and secondly a more protective form of intervention. The first type is envisioned as a temporary measure designed to save lives and addresses urgent threats. The second type goes beyond the immediate relief of suffering by seeking to help indigenous peoples establish stable political institutions and a lasting framework for self-government. It aims to reshape the political order itself, making it a more enduring undertaking. Both target the polity of indigenous peoples, their customs and religious rites but not their religion per se, as I will explain in this chapter.

Vitoria lays the foundation for humanitarian intervention by defining the sins against nature in his lecture *De temperantia* 1537 – unfaithful sins such as sodomy or extramarital sex⁷⁹. He views these not sufficient grounds for war against indigenous peoples⁸⁰, because, as explained before,⁸¹ not all sins under the proportionality condition are sufficient to start a war. Then, he classifies stronger sins, referring to practices that put innocent people in danger, and mentions specifically the practice of cannibalism and human sacrifice⁸². He already addresses the idea that cannibalism could constitute a just cause for war in *De temperantia*, a point he would later revisit in *De Indis* in 1539:

Can the Christian rulers, by virtue of their position, make war on people who have the sacrilegious custom of eating meat of his kind, or of offering nefarious sacrifices of this kind, as do these barbarians who were encountered in the province of Yucatán.⁸³

Vitoria assumes that eating human flesh is not only harmful to the development of a people, but specifically a violation of an individual's right, which should not be done even in extreme need.⁸⁴ It not only disturbs the Christian idea of repose of the dead and the right to burial, but also violates the natural equality of mankind among themselves.⁸⁵ He thus sees cannibalism as contrary to natural law.⁸⁶

Collected Essays on Francisco de Vitoria (Cham: Springer, 2022); Peter Hilpold, *The Responsibility to Protect (R2P): A New Paradigm of International Law?* (Leiden: Brill-Nijhoff, 2013); Stefan Knauß, *Von der Conquista zur Responsibility while Protecting: die Debatte zur humanitär gerechtfertigten Kriegsführung aus lateinamerikanischer Perspektive* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016).

⁷⁹ Vitoria, *De temperantia*, 6; VO II, 341.

⁸⁰ Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, 290-291.

⁸¹ Bellamy, "Francisco de Vitoria (1492-1546)", 80.

⁸² Vitoria, *De temperantia*, 5, VO II; 337.

⁸³ Own translation, Vitoria, *De temperantia* 7; VO II, 353.

⁸⁴ Vitoria, *De temperantia* 7; VO II, 351.

⁸⁵ Vitoria, *De temperantia* 5; VO II, 339.

⁸⁶ Vitoria, *De temperantia* 6; VO II, 341.

In *De Indis*, Vitoria justifies intervention in rites such as cannibalism and human sacrifice based on natural law:

... this next title is also seriously put forward by those who say that,⁸⁷ although the barbarians may not be invaded because of their unbelief or their refusal to accept the Christian faith, war may nevertheless be declared on them for their mortal sins, which according to the proponents of this argument are manifold, and very serious to boot. [...] But others, such as cannibalism, incest with mothers and sisters, or sodomy, are [sins] against nature; and for these sins they [the barbarians] may be invaded and compelled to give them up.⁸⁸

Based on this concern, he states:

... in lawful defence of the innocent from unjust death, even without the pope's authority, the Spaniards may prohibit the barbarians from practising any nefarious custom or rite. [...] This applied not only to the actual moment they are dragged to death; they may also force the barbarians to give up such rites altogether.⁸⁹

Vitoria emphasises in this argument that indigenous rites and customs, more specifically human sacrifice and cannibalism, may be prevented to save human lives. Both are violations of natural law because the natural right to life is violated.⁹⁰ It serves to save innocent people from tyrannical deaths and does not constitute a punishment of indigenous peoples.⁹¹ However, it may also be carried out against the will of the potential victims.⁹² Vitoria advocates for humanitarian intervention if indigenous rulers fail to implement basic natural rights. In these cases, intervention to help the innocent is appropriate.⁹³

⁸⁷ By using the phrase “those who say,” Vitoria signals that the described customs are based on second-hand accounts rather than direct observation. The European narrative here reflects a selective and often distorted account of the facts. The historical reports of Spanish conquistadors such as Christoph Columbus and Hernán Cortés recount Aztec sacrificial practices, thereby reinforcing terrifying images of the alleged savagery of indigenous peoples. These accounts exhibit a considerable degree of imaginative exaggeration and contributed to a distorted perception of foreign cultures within Spain (Heidi Peter-Röcher, *Kannibalismus in der prähistorischen Forschung: Studien zu einer paradigmatischen Deutung und ihren Grundlagen* (Bonn: Habelt, 1994), 187). Vitoria relied on such reports in his writings. As he never visited Latin America himself, his moral assessments were based entirely on written testimonies from conquistadors and members of the religious orders.

⁸⁸ Vitoria, *De Indis*, I,3,21; VO II, 449.

⁸⁹ Vitoria, *On the American Indians*, §15, 288.

⁹⁰ Bunge, “Das Verhältnis von universaler Rechtsgemeinschaft und partikularen politischen Gemeinwesen. Zum Verständnis des totus orbis bei Francisco de Vitoria”, 220.

⁹¹ Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne*, 290.

⁹² Vitoria, *De Indis*, II,8; VO II, 503.

⁹³ Vitoria, *De Indis*, II, 2,2; VO II, 493.

He also elaborates on the more radical, protective type of intervention in the fifth title as well:

If there is no other means of putting an end to these sacrilegious rites, their masters may be changed and new princes set up. [...] It makes no difference that all the barbarians consent to these kinds of rites and sacrifices, or that they refuse to accept the Spaniards as their liberators in the matter.⁹⁴

Here, he states that out of charity, Spaniards must help indigenous peoples build a well-structured commonwealth in political matters.⁹⁵ Spaniards must help them in political matters so that they can build a functioning polity without rites and sacrifices and reach political maturity.⁹⁶ Vitoria sees the responsibility of civilised commonwealths to use their knowledge to teach political manners for the benefit of the 'uneducated'.⁹⁷ Muldoon notes that Vitoria was faced with the challenge of justifying the civilisation of non-Christians. He describes the title as permission to move inhabitants of another territory from a primitive to a civilised lifestyle. Intervention, he notes, also manifests itself in helping to build political structures. It is the moral responsibility of Christians to civilise the indigenous social order⁹⁸ for the benefit of the inhabitants.⁹⁹

3.2. *Humanitarian Intervention – A Demand of the Totus Orbis*

Vitoria derives this responsibility from natural law, specifically as a demand of the *totus orbis*. While Christian values such as love of one's neighbour and missionary right could form the motivation to intervene, they rather play a subordinate role in his argumentation, as he attempts to justify his theory of war outside of his Christian doctrine, in terms of natural law.¹⁰⁰

Following Vitoria, barbarism and cannibalism are not phenomena which only appear in indigenous cultures: "For it is reported that in the region of the Black Sea and the Danube there were savage people who delighted in meals made of human flesh."¹⁰¹ Because humanitarian intervention is claimed as a natural right that derives from *totus orbis*, it is a right of both sides. Just as the Spaniards can prosecute barbarity, the

⁹⁴ Vitoria, *On the American Indians*, §15, 288.

⁹⁵ Truyol y Serra, *Die Grundsätze des Staats- und Völkerrechts bei Francisco de Vitoria*, 66; Vitoria, *De Indis*, I,3,17; VO II, 485; Horst, "Leben und Werke Francisco de Vitorias", 92.

⁹⁶ Vitoria, *De Indis*, I,3,17; VO II, 485.

⁹⁷ Muldoon, "Francisco de Vitoria and Humanitarian Intervention", 132-136.

⁹⁸ Here, it was seemingly not taken into account that some indigenous societies had very complex communities.

⁹⁹ Muldoon, "Francisco de Vitoria and Humanitarian Intervention", 133.

¹⁰⁰ Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, 177.

¹⁰¹ With reference to examples such as the Sidonians along the Danube, the Indian Massagetae and indigenous peoples in Latin America, the latter referred to by Vitoria as 'barbarians'. Vitoria, *De temperantia* 5; VO II, 339.

indigenous peoples are (theoretically) equally allowed to prosecute the Christian princes if they violate natural law.¹⁰²

The fifth legitimate legal title derives its right of intervention from natural law: “To sacrifice men to God, as the barbarians do, is forbidden by divine as well as by natural law.”¹⁰³ Because of the common human nature, other peoples possess a responsibility towards the innocent. Since human sacrifice and cannibalism are, following Vitoria, tyrannical customs and therefore violations deriving from natural law,¹⁰⁴ someone is permitted to intervene in violations of natural law, to come to the aid of all innocent people. Interventions pursue the goal of reintegrating enemies into the *totus orbis*.¹⁰⁵ While following the principle of restorative justice, an intervention does not serve as a punishment as war does, but aims to serve to save the innocent in urgent matters.

Humanitarian Interventions do not serve to punish people for their religious practices, because wars whose reasons are based on differences in belief have been explicitly claimed unjust.¹⁰⁶ They do not serve to prevent indigenous peoples from their rites per se or to stop their religious customs in the first place.¹⁰⁷ However, although human sacrifice and cannibalism could be religious practices, Spaniards must not start a war for religious reasons. In doing so, Vitoria would be contradicting himself, as he insists earlier that war based on differences of religion is not a just cause for war.¹⁰⁸ Intervention does not punish the practice of religion, but “the barbarians for sins against nature”.¹⁰⁹

While religion is not a just cause for war, committed wrongs could be considered part of the indigenous religion and thus “proof of their godlessness”.¹¹⁰ While the cause

¹⁰² Carmen Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, 207.

¹⁰³ Vitoria, *De temperantia* 7; VO II, 353.

¹⁰⁴ From Vitoria’s perspective, interventions in religious and cultural practices are justified by universal natural law, a claim that can be challenged from a particularist standpoint. Practices he condemns as violent or barbaric may constitute meaningful elements of specific cultures, revealing how he applies ostensibly universal norms through an external Christian lens. Anghie criticizes Vitoria for legitimizing humanitarian interventions that punish cultural difference. While this reading overlooks key aspects of Vitoria’s reasoning, it nonetheless highlights the close link between natural law and Christianity in his account of universal law. Cavallar (2008) and Fitzmaurice (2017) pursue similar aims of viewing Vitoria as either a cosmopolitan or as an accomplice to colonialism, but offer more nuanced analyses. See Antony Anghie, “Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law”, 321-336; Georg Cavallar, “Vitoria, Grotius, Pufendorf, Wolff and Vattel: Accomplices of European Colonialism and Exploitation or True Cosmopolitans?”, *Journal of the History of International Law* 10/2 (2008): 181-209; Andrew Fitzmaurice, “The Problem of Eurocentrism in the Thought of Francisco de Vitoria”, 77-93.

¹⁰⁵ Muldoon, “Francisco de Vitoria and Humanitarian Intervention”, 135-137.

¹⁰⁶ Vitoria, *On the Law of War*, §10, 3,1; 302-303.

¹⁰⁷ Vitoria, *De Indis*, I,3,10; VO II, 475.

¹⁰⁸ Vitoria, *De iure belli*, 3,1; VO II, 557.

¹⁰⁹ Vitoria, *De Indis*, I,3,14; VO II, 479.

¹¹⁰ Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne*, 292.

cannot, the motives of the interveners may well be religious.¹¹¹ Charity and fraternal correction, for example, are religious motives for Christians to intervene to end human sacrifice.¹¹² Vitoria illustrates with reference to Prov 24:11: “deliver them that are drawn unto death, and forbear not to deliver those that are ready to be slain.”¹¹³ He urges moral action by referring to Christian values like charity, since every human being has a responsibility for their fellow human beings. While the rescue of the innocent is indeed derived from a religious-moral responsibility, intervention serves the goal to protect the innocent and is not based on religion, but on natural law solidarity.¹¹⁴

3.3. Humanitarian Intervention – A Special Case of Just War

Humanitarian interventions, while subject to most Just War criteria, represent a special case and therefore require a slightly different treatment to Just Wars. What, then, are the key similarities and differences between humanitarian interventions and Just Wars?

To Vitoria, wars are military actions with the primary purpose of punishing the perpetrators of injustice.¹¹⁵ Their primary purpose is to punish those who have committed prior injustices. Interventions, by contrast, follow a different logic. Rather than retribution, they are conceived as forms of guardianship rooted in moral concerns. Interventions are urgent matters in life-or-death situations, aiming to protect individuals from grave wrongdoing. While humanitarian interventions interfere in harmful practices; more radical interventions succeed by taking over local leadership structures.¹¹⁶ Both rights to intervene are grounded in moral law rather than in a strict obligation; they constitute a permissive, not a mandatory, norm. Nonetheless, because interventions rely on the use of force, they raise similar ethical concerns regarding the legitimacy, proportionality, and consequences of violent action. Therefore, even if their intent is protective, interventions must follow the same moral standards as any other use of force.

An important difference between humanitarian interventions and defensive just wars lies in the concept of legitimate authority. In the case of humanitarian intervention, this requirement becomes more flexible, as the urgency of protecting innocent lives outweighs the formal procedures required in conventional warfare. In interventions, every human being bears a moral responsibility to act. In fact, the fifth legitimate legal title marks an exception to the general rules of war: when it comes to rescuing the

¹¹¹ Vitoria, *De Indis*, I,3,14; VO II, 479.

¹¹² Vitoria, *De Indis*, I,3,8; VO II, 473-475.

¹¹³ Vitoria, *On the American Indians*, §15, 288.

¹¹⁴ Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne*, 289-291.

¹¹⁵ Vitoria, *De iure belli*, 1,2; VO II, 547.

¹¹⁶ Vitoria, *De Indis*, I,3,8; VO II, 473.

innocent, intervention does not have to wait for the authorisation of a sovereign.¹¹⁷ Rather, it is grounded in the conscience of the intervener. As Vitoria writes, “anyone, and especially princes, may defend them from such tyranny and oppression.”¹¹⁸ With this provision, Vitoria expands the responsibility to intervene beyond rulers to all individuals who recognise a moral right to act in the face of violations of natural law. Another difference concerns whose rights are at stake: interventions are grounded in individual rights to life, whereas justifications for war rest on collective reasoning. Just wars address the wrongs of an entire people, leading to the punishment of the collective rather than of individuals.¹¹⁹

A most significant similarity between just wars and humanitarian interventions lies in their function as responses to injustice. Vitoria famously stated that “there is only one reason for a just war, namely injustice received”.¹²⁰ The same logic applies to humanitarian interventions: they are triggered by severe violations of law and morality. In both cases, the use of force is only justified when a prior injustice has occurred. Preventive or pre-emptive strikes, in the absence of a concrete wrong suffered, cannot be legitimised within Vitoria’s framework.¹²¹ Vitoria emphasises, however, that while following the principle of restorative justice, unlike defensive wars, the right to intervene is not intended as a form of punishment against indigenous peoples.¹²² Wars and other violent means are, in his view, inappropriate tools for deterring people from sin or for encouraging religious conversion.¹²³ The aim of intervention is to protect and save the innocent rather than to penalize wrongdoing. If the use of force becomes necessary in such exceptional cases, violence may be tolerated, but only as short-term means of safeguarding those who are vulnerable.¹²⁴

An important feature of humanitarian intervention is its character of exceptionalism and urgency. It is important that intervention remain exceptional and limited to only serious violations of law, because intervening in a foreign political matter is also a legal violation. The principles of natural law would have to have been seriously abused for violent interventions to be proportionate, e.g., the case of a massive injustice such as mass

¹¹⁷ Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne*, 290.

¹¹⁸ Vitoria, *On the American Indians*, §15, 288.

¹¹⁹ Muldoon, “Francisco de Vitoria and Humanitarian Intervention”, 133-140 examines this argument in greater detail.

¹²⁰ Vitoria, *De iure belli*, 3,4; VO II, 559.

¹²¹ In *De iure belli*, Vitoria considers the example of Saracen children: though harmless and innocent, they will likely grow up to be soldiers and thus future enemies. He nonetheless concludes: “It is quite unacceptable that a person should be killed for a sin he has yet to commit”, *On the Law of War*, §38, 316.

¹²² Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne*, 290.

¹²³ Vitoria, *De temperantia* 7; VO II, 353-355.

¹²⁴ Carmen Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, 110.

killings.¹²⁵ Urgent responses must serve the only goal of saving innocent people.¹²⁶ They adopt a narrower understanding of moral laws such as the *proportionality* and *ultima ratio* condition. In line with these rules, they are at first not permitted to kill in enforcing the commandment.¹²⁷ Only “if there is no other means of putting an end to these sacrilegious rites”¹²⁸ may the interveners escalate: they could then employ greater force, wage war, or even proceed to the more radical form of intervention by establishing new political authorities.

4. Conclusion

In the legitimisation discourse, defensive war already constitutes an exception to the Christian imperative of nonviolence. Humanitarian interventions go even further, as they are by nature offensive in character. While Vitoria generally rejects offensive wars, he makes a notable exception for humanitarian interventions under strict conditions. Rather than asking “When may I employ force?”, Vitoria would reframe the question as “Under what circumstances may one make exceptions to the prohibition on force?”. Vitoria introduces this subtle but important shift when he discusses the second moral problem: humanitarian intervention as a morally exceptional case for offensive wars. My concern has been with Vitoria’s account of an offensive, yet morally justified warfare and whether this specific type of offensive war can qualify as an exceptional case of just war.

In summary, the fifth legal title from *De Indis* states that Spaniards may use military force, if necessary, to save innocent people from tyrannical rites such as human sacrifice and cannibalism. Humanitarian intervention is only permitted if almost all the conditions for a just war are met, but leaves room at the same time for a different legitimate authority due to its urgency. Interventions are also bound by Just War conditions. In order for interventions to be just, they must: firstly, have a just cause for entering war (*iusta causa*), secondly, be conducted by a legitimate authority (*legitima auctoritas*), and thirdly, force must only be the last resort (*ultima ratio*) after peace efforts have already been made. Additionally, they must also pursue the goal of restoring peace.

What makes humanitarian intervention a special case of war? I first argued that humanitarian intervention is a double exception: first, an exception from nonviolence, then an exception from the just causes for war, which usually only allow defensive wars. Secondly, I showed that humanitarian intervention rests on natural rights, not on punishments for religious rites. The *totus orbis* principle of restorative justice is different in humanitarian interventions because everybody can save innocents without having to wait for force to be legitimised by the right actors. Thirdly, I argued that all other conditions need to be met: last resort, proportionality, *ultima ratio*. What is distinctive

¹²⁵ Truyló y Serra, *Die Grundsätze des Staats- und Völkerrechts bei Francisco de Vitoria*, 67–68.

¹²⁶ Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne*, 298.

¹²⁷ Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne*, 291.

¹²⁸ Vitoria, *On the American Indians*, §15, 288.

about Vitoria's notion of humanitarian intervention is that he does not ground interventions in religious difference but in natural law. The legitimacy of this intervention derives from the broader context of the *totus orbis*, the universal community of peoples, which Vitoria conceptualizes as a foundation for mutual responsibility and shared moral obligation.¹²⁹ This universal framework creates a form of reciprocal legal standing, in which all peoples, regardless of origin, are both subjects and potential guarantors of justice. By extending the principle of solidarity beyond cultural and political boundaries,¹³⁰ Vitoria articulates an early form of global ethics that advocates for saving individuals in need, whether of Hispanic or indigenous origin.

Scholars have argued that Vitoria was among the first thinkers to conceptualize what we now call *humanitarian intervention*.¹³¹ His careful delineation of strict conditions for morally permissible offensive war makes him a valuable precursor of current debates.¹³² Since Vitoria, the ethical discussion surrounding humanitarian intervention has remained relevant. While his concern was with specific indigenous practices such as human sacrifice and cannibalism, contemporary interventions are generally aimed at preventing serious human rights violations and genocide. What remains ethically pressing, then as now, is the question of the scope and limits of moral responsibility. Vitoria's framework allows for offensive war, but limited, short-term humanitarian interventions on a strict moral basis of just war criteria, which must be distinguished from wars of interest or political expediency.

Lisa Tragbar
lisa.tragbar@univie.ac.at

Date of submission: 19/08/2025

Date of acceptance: 22/12/2025

¹²⁹ Johann Schelkshorn, *Rethinking European Modernity: Reason, Power, and Coloniality in Early Modern Thought* (London: Bloomsbury Academic, 2023), 175-177.

¹³⁰ Joseph Höffner, *Christentum und Menschenwürde* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2017), 493.

¹³¹ E.g., Muldoon, "Francisco de Vitoria and Humanitarian Intervention", 129.

¹³² See María Martín Gómez (ed.), *El pensamiento vivo de la Escuela de Salamanca. Filosofía y guerra* (Granada: Comares, 2024).

***IUS COMMUNICATIONIS* Y DEFENSA PROPIA.
FUNDAMENTOS DE LA RESPUESTA DE DOMINGO DE SOTO
AL PROBLEMA AMERICANO¹**

***IUS COMMUNICATIONIS* AND SELF-DEFENSE.
FOUNDATIONS OF DOMINGO DE SOTO'S RESPONSE
TO THE AMERICAN PROBLEM**

David Jiménez Castaño

Universidad de Salamanca

Resumen

En este artículo presentamos brevemente la solución ofrecida por Domingo de Soto al problema americano organizándola a partir de dos ejes fundamentales: el *ius communicationis* o derecho de los cristianos a difundir la palabra de Dios en todo el mundo y el derecho a la defensa propia de los españoles contra los que impidieran esta predicación. Al final de nuestra exposición se podrá comprobar que Soto defiende exclusivamente la evangelización pacífica de los indios y que reserva el uso de la guerra justa a aquellos casos en los que los gobernantes insulares ataquen a los castellanos o impidan a sus súbditos escuchar a los predicadores.

Palabras clave

Domingo de Soto; Escuela de Salamanca; Historia de la filosofía moderna; Teoría de la guerra justa

Abstract

In this article, we present the solution offered by Domingo de Soto to the American problem, organizing it around two fundamental axes: the *ius communicationis*, or the right of Christians to spread

¹ Este artículo ha sido elaborado en el marco de dos proyectos de investigación: “El *Parecer* de Melchor Cano acerca de la guerra entre Felipe II y Paulo IV (FS/9-2024)”, financiado por la Fundación Solórzano y la Universidad de Salamanca, y “La proyección política del concepto de guerra justa en la Escuela de Salamanca: de Vitoria a Báñez (PID2024-159428NB-C22)”, concedido por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

the word of God throughout the world, and the right of the Spaniards to self-defense against those who would impede this preaching. At the end of our exposition, it will be clear that Soto exclusively defends the peaceful evangelization of the Indians and reserves the use of just war for those cases in which American rulers attack the Castilians or prevent their subjects from listening to the preachers.

Keywords

Domingo de Soto; School of Salamanca; History of Early Modern Philosophy; Just War Theory

1. Introduction

La conquista de América por parte de los españoles, como toda conquista, no puede ser idealizada. Sería un error hacerlo, sobre todo si tenemos en cuenta que, prácticamente desde sus inicios, algunos protagonistas intentaron llamar la atención sobre las injusticias que allí se estaban cometiendo. El primer ejemplo es el famoso Sermón de Adviento, pronunciado por fray Antonio de Montesinos el 21 de diciembre de 1511, en el que se denunciaba el trato inhumano que los encomenderos daban a los indios de la isla de La Española. Tampoco faltaron voces que legitimaban la colonización con la excusa de cristianizar a unos pueblos culturalmente inferiores. Las distintas opiniones vertidas a favor de uno u otro partido a lo largo fundamentalmente del siglo XVI es lo que constituye el problema americano o la querella de la conquista.² Sus parámetros son también de sobra conocidos: por un lado, se trataba de saber si los indios eran legítimos dueños de sus tierras o si, por el contrario, se debían subordinar al poder universal del emperador o del papa; mientras que, por el otro, y suponiendo que los cristianos tenían derecho a predicar el Evangelio en todo el orbe, había que determinar si esto se podía hacer mediante el uso de las armas.

En medio de este debate surge con fuerza la voz de Francisco de Vitoria, aunque no estará solo. Otros teólogos se harán eco de sus ideas y, bajo su influjo, acabarán conformando lo que conocemos como la Escuela de Salamanca. De entre todos ellos, podemos destacar a Domingo de Soto, quien ayudó a difundir las ideas de Vitoria y de la Escuela mediante la publicación de varios tratados. Es ahí donde encontramos expuesta una doctrina americana que, siendo deudora de la de su maestro, se diferencia de ella en no pocos aspectos.³ Lo que vamos a hacer aquí es presentarla brevemente a

² Mauricio Beuchot, *La querella de la conquista. Una polémica del siglo XVI* (México: Siglo XXI, 1992), 129-138. En la conclusión del trabajo de Beuchot puede encontrarse un magnífico resumen de este tema y de las posturas adoptadas por los distintos protagonistas.

³ Las obras en las que Domingo de Soto hace referencia al problema americano son las siguientes: Domingo de Soto, *In Epistolam diui Pauli ad romanos commentarii* (Salamanca: Andreas de Portonariis, 1551), 340-345; Domingo de Soto, *In quartum librum Sententiarum comentaria tomus primus-secundus* (Medina del Campo: excudebat Franciscus à Canto et expensas Benedicti Boyerij,

partir de dos ejes: el *ius communicationis* o derecho de los cristianos a difundir el Evangelio en todo el mundo y el derecho a la defensa propia de los españoles contra aquellos que les impidan la predicación.

Para ello, dividiremos el texto en varias partes. En la primera ofreceremos un breve estado de la cuestión con el objetivo de clasificar algunos de los trabajos que sobre Soto y el problema americano se han publicado. El segundo apartado se dedicará a mostrar que, para nuestro autor, los indios poseen legítimo dominio sobre sus cosas y sobre sus reinos. Esto es así porque son seres racionales y están hechos a imagen y semejanza de Dios, cosa que les confiere los mismos derechos que tienen los españoles. En la tercera parte, trataremos de la única prerrogativa que pueden esgrimir los castellanos para justificar su presencia en América: la libre comunicación del Evangelio. Ahora bien, para Soto la conversión de los indios debe hacerse imitando a Cristo y a los apóstoles, es decir, a través de la caridad y no del engaño y del miedo. El uso de la violencia solo está legitimado para defenderse de los que impiden el ejercicio del *ius communicationis*, por lo que en el cuarto y último apartado nos centraremos en la teoría de la guerra justa de Soto para ver los límites del derecho a la defensa propia.

2. Breve estado de la cuestión

La aportación de Domingo de Soto al problema americano no es para nada equiparable a la realizada por Francisco de Vitoria. A nuestro modo de ver, este hecho ha tenido una doble repercusión en los trabajos publicados sobre el dominico segoviano y la conquista del Nuevo Mundo: que en comparación con los de Vitoria estos sean más bien escasos y que, además, una parte considerable de estos se limiten a presentar la postura del alumno como una mera reiteración de la del maestro.⁴ Con esta afirmación no queremos ni desacreditar este tipo de enfoques ni negar la importancia del pensamiento de Vitoria, pero sí es cierto que reducir la obra de Soto a una simple copia de la de este limita la verdadera comprensión de sus aportaciones.

En una línea similar, encontramos los trabajos que relacionan a Domingo de Soto con Bartolomé de las Casas.⁵ Dicha comparación es del todo pertinente si tenemos en

1581), 265-277; Domingo de Soto, *Relección "De dominio"*, editado y traducido por J. Brufau Prats (Granada: Universidad de Granada, 1964); Domingo de Soto, *De iustitia et iure libri decem*, editado y traducido por V. Diego Carro, 5 vols. (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967); Domingo de Soto, "Fragmento *An liceat*", en *Relecciones y opúsculos*, edición y traducción de J. Brufau Prats et al., 5 vols. (Salamanca: San Esteban, 1995-2005), 237-255.

⁴ Ramón Hernández, "The internationalization of Francisco de Vitoria and Domingo de Soto", *Fordham International Law Journal* 15/4 (1991): 1031-1059; Domingo Ramos-Lisson, "El respeto a la libertad personal de los indios en los iniciadores de la Escuela de Salamanca, Vitoria y Soto", en *Ética y teología ante la crisis contemporánea: I Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, editado por VV.AA. (Pamplona: Universidad de Navarra, 1980), 215-222.

⁵ Jaime Brufau Prats, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo* (Salamanca: San Esteban, 2024), 153-176; Ramón Hernández, "Americanismo lascasiano de Domingo de Soto", en

cuenta la participación de Soto en las Juntas de Valladolid y el resumen que realizó acerca de un debate que se desarrolló de forma desordenada y caótica. Los estudios mencionados se centran, por lo general, en explicar la intervención de nuestro autor en las Juntas y en confrontar su sumario con los textos de Sepúlveda y Las Casas.

Un tercer tipo de investigaciones serían las que analizan, no ya la influencia de otros autores sobre el pensamiento americanista de Soto, sino, por el contrario, la proyección de este en el posterior desarrollo de la tarea de evangelización.⁶ Lo más interesante de estas es que suelen incluir breves sinopsis de la solución dada por nuestro autor a la querella de la conquista que pueden ser de mucha utilidad a la hora de iniciarse en el estudio de este asunto.

Un cuarto tipo de trabajos lo constituirían aquellos que se centran exclusivamente en la exposición del problema americano en la obra de Soto.⁷ Como es de suponer, estos son los más interesantes para nosotros por dos motivos: porque recorren e interpretan aquellas fuentes en las que el dominico toca la cuestión de la evangelización del Nuevo Mundo y porque, en algunos casos, nos encontramos con transcripciones y traducciones de textos de los que todavía no disponemos de edición crítica. De entre todos ellos, consideramos que es de justicia subrayar la relevancia de varios. El primero es el libro *Domingo de Soto y su doctrina jurídica* de Venancio D. Carro. Aquí encontramos una primera exposición de las tesis americanas de Soto en la que, además, se manifiesta la originalidad de sus aportaciones en comparación con los del resto de los autores de la Escuela. La segunda obra digna de mención es *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, de Beltrán de Heredia. Continuador en cierto modo del trabajo de Carro,

Proyección y presencia de Segovia en América, editado por M. Cuesta Domingo (Segovia: Ayuntamiento de Segovia, 1992), 469-480.

⁶ Carlos Baciero, “Domingo de Soto y los primeros jesuitas del Perú”, en *Proyección y presencia de Segovia en América*, editado por M. Cuesta Domingo (Segovia: Ayuntamiento de Segovia, 1992), 483-598; Domingo Ramos-Lisson, “En torno al influjo de las ideas de Domingo de Soto en la evangelización de América. El primer *Catecismo* de Santa Fe de Bogotá”, en *Evangelización y teología en América: X Simposio internacional de teología la Universidad de Navarra*, 2 vols., editado por VV.AA. (Pamplona: Universidad de Navarra, 1980), II, 1013-1020.

⁷ Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1961), 237-274; Beuchot, *La querella de la conquista*, 41-50; Jaime Brufau Prats, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1960), 188-222; Brufau Prats, *La Escuela de Salamanca*, 219-244; Venancio Diego Carro, *Domingo de Soto y su doctrina jurídica* (Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1944), 301-394; Paulino Castañeda Delgado, “La ética colonial en Domingo de Soto”, en *Domingo de Soto en su mundo*, coordinado por M. Cuesta Domingo (Segovia: Colegio Universitario Domingo de Soto, 2008), 73-89; Miguel Ángel González Iglesias, “Domingo de Soto: su pensamiento político. Las dificultades planteadas con la conquista de América”, en *Culturalismo jurídico: São Paulo 450 anos: Seminário Brasil Espanha*, coordinado por C. Lembo (São Paulo: Manole, 2004), 191-220; Luciano Pereña, “Domingo de Soto y los derechos humanos en América”, en *Proyección y presencia de Segovia en América*, editado por M. Cuesta Domingo (Segovia: Ayuntamiento de Segovia, 1992), 459-466.

Heredia corrige algunas de sus tesis y amplía considerablemente la profundidad de su investigación. En tercer lugar, tendríamos los textos de Jaime Brufau Prats. Siguiendo la senda de Carro y Heredia, Brufau fue probablemente el último gran estudioso de la filosofía de Domingo de Soto y a él le debemos la edición completa de sus selecciones y opúsculos. Por último, estaría el capítulo de libro titulado “La ética colonial en Domingo de Soto” y escrito por Paulino Castañeda Delgado en 2004. Lo mencionamos fundamentalmente porque en poco más de quince páginas se explican de forma magistral las ideas de Soto sobre la conquista y porque, según creemos, la suya es la última investigación publicada acerca de este tema.

Ya para terminar, estarían aquellos estudios que, no versando directamente sobre el tema americano en Soto, contienen alguna aportación relevante para su estudio.⁸ Aquí incluimos, por ejemplo, trabajos centrados en los conceptos de dominio o de guerra justa, ya que ambos son esenciales para comprender el pensamiento internacionalista de nuestro autor.

3. La racionalidad y el legítimo dominio de los indios como punto de partida

La primera vez que Soto trata el problema americano lo hace a partir del concepto de dominio (*dominium*). Dicha aproximación no es azarosa, ya que en el caso de la conquista había que averiguar si los indios eran legítimos dueños de sus bienes y principados y, lo fueran o no, si los españoles estaban de alguna manera autorizados para arrebatarlos.⁹ Lo que vamos a hacer en este apartado es analizar el asunto a través de varias cuestiones: qué sea el dominio, quién es su sujeto y por qué, cuántos tipos de dominio existen y cuál es su origen y, finalmente, qué consecuencias tiene todo ello a la hora de entender la presencia castellana en el Nuevo Mundo.

Comenzando pues por la definición, Soto nos dice que el dominio “es el poder o la facultad próxima para apropiarse de las cosas, poniéndolas a su disposición y uso lícito según las leyes establecidas conforme a la razón”.¹⁰ Tal idea encaja perfectamente con el método utilizado por la Escuela a la hora de analizar cuestiones prácticas: para los

⁸ Óscar Cruz Barney, “Notas sobre el concepto de rapiña según Domingo de Soto”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 7 (1995): 51-72; María del Pilar Cuesta Domingo, “La obra literaria de Domingo de Soto: *Qui scit Sotum scit totum*”, en *Domingo de Soto en su mundo*, coordinado por M. Cuesta Domingo (Segovia: Colegio Universitario Domingo de Soto, 2008), 239-289; Rigoberto Gerardo Ortiz Treviño, “Domingo de Soto en el debate indiano. La defensa del *dominio infidelium*”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 19 (2007): 291-323; Jörg Alejandro Tellkamp, “Esclavitud, dominio y libertad humana en Domingo de Soto”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 11 (2004): 129-137; María Idoia Zorroza Huarte, “Fundamentos morales del contrato y de la propiedad en Domingo de Soto”, en *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*, editado por J. Cruz Cruz (Pamplona: EUNSA, 2007), 199-222.

⁹ Además de en algunas de las que acabamos de mencionar, se puede encontrar una magnífica exposición del tema del dominio en Soto en: Brufau, *La Escuela de Salamanca*, 119-151.

¹⁰ Soto, *De iustitia et iure*, 279.

teólogos salmantinos, será lícito todo aquello a lo que nos autorice la ley, bien sea esta divina, natural o humana. Según las dos primeras, Dios permite al ser humano hacer uso de la naturaleza para mantenerse en la existencia, cosa que lo convierte en señor de la creación.¹¹ Eso es lo que consta en los primeros capítulos del Génesis y en el salmo octavo del Libro de los Salmos, pero esa es también la forma de actuar que tienen grabada en el corazón todas las criaturas para garantizar la autoconservación de su especie. Ahora bien, esto no quiere decir que para Soto las plantas y las bestias tengan dominio sobre lo que consumen para vivir. Según nuestro autor, “dominar es propio solamente de los que gozan de entendimiento y de libre albedrío; y por tanto a ellos solos también les conviene el dominio de las cosas”.¹² Ese es el motivo por el que los niños y los amentes no tienen dominio sobre sus bienes o acciones, sino que requieren de la tutela de personas que hayan llegado a la mayoría de edad como sus progenitores o sus tutores legales. Nuestro autor todavía lanza otra afirmación importante para el tema que nos ocupa:

Dijo efectivamente, Dios, según el Génesis, I: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y domine sobre los peces del mar, y sobre las aves del aire y sobre las bestias, etc. Es decir: Hagámosle semejante a nosotros en esto, en que domine a todas las demás criaturas, que carecen de nuestra imagen. Pues bien, hacer al hombre a imagen y semejanza de Dios, es hacerlo libre por su inteligencia y voluntad, porque tal es la imagen de Dios [...] Por tanto, como estas dos facultades, inteligencia y voluntad, fueron comunicadas al hombre, debido a ello fue también creado a imagen y semejanza de Dios, por donde le cupo asimismo en suerte el derecho de dominar sobre los demás animales, que carecen de razón.¹³

Las implicaciones de todo lo que llevamos dicho para el problema americano están bastante claras: todo el que llega a uso de razón, es decir, todo el que está capacitado por la naturaleza para dirigir racional y libremente sus acciones, está también legitimado por Dios para apropiarse de los bienes que necesite para garantizar su supervivencia. Aquí debe incluirse a los insulares, ya que Soto no pone nunca en cuestión que sean tan racionales como los occidentales y, por lo tanto, que estén hechos también a imagen y semejanza de Dios.¹⁴ Esta idea de nuestro autor coincide con la defendida por Vitoria en su relección *Sobre el que llega al uso de razón* de 1535 y anticipa lo que aprobaría Paulo III en la bula *Sublimis Deus* de 1537: que los indios tienen derecho a la libertad y a la propiedad y que no pueden ser desposeídos de ello para que acepten la fe.¹⁵

¹¹ Soto, *De iustitia et iure*, 283-285.

¹² Soto, *De iustitia et iure*, 284.

¹³ Soto, *De iustitia et iure*, 284.

¹⁴ Soto, *In quartum*, 265-266.

¹⁵ Ortiz Treviño, “Notas sobre el concepto de rapiña”, 312-315. El autor del texto relaciona la relección sobre el dominio de Soto con la promulgación de la bula de Paulo III. A nuestro modo

En segundo lugar, Soto distingue dos tipos de dominio: el dominio de propiedad y el dominio de jurisdicción. El primero es el que se ejerce sobre las cosas y el que nos autoriza, tal y como acabamos de decir, a utilizarlas a conveniencia para mantenernos en la existencia. Su origen reside en el derecho natural y es perfeccionado por el derecho de gentes.¹⁶ Ahora bien, este tipo de dominio también se puede ejercer sobre otros seres humanos, de tal manera que podemos hablar de esclavos legales y de prisioneros de guerra que, para garantizar su vida, ceden el dominio que tienen sobre sí mismos a su nuevo señor.¹⁷ En este caso, y a diferencia de lo que sucederá con el dominio de jurisdicción, el amo puede usar de sus siervos y esclavos en su propio beneficio sin considerar el de aquellos. Pero esta justificación de la esclavitud y del sometimiento por la fuerza de los otros tiene a su vez condiciones, ya que, en el caso de los primeros, tiene que darse libremente y sin engaños y, en el de los segundos, el conflicto que los convirtió en reos debe tener una causa justa. Teniendo esto en cuenta, no se puede afirmar que los españoles tengan dominio de propiedad sobre los indios porque no se les han entregado voluntariamente como esclavos y porque tampoco parece que haya existido ningún motivo para hacerles guerra justa.

El otro tipo de dominio, el de jurisdicción, tiene su origen en la sociabilidad natural del hombre. Siguiendo a Aristóteles, Soto cree que los seres humanos son animales sociales por naturaleza y que, después de la expulsión del paraíso, sintieron la necesidad de agruparse para conservar mejor su libertad, su vida y su propiedad privada.¹⁸ Es así como nace la república o comunidad política. Sin embargo, para un mejor gobierno de esta, se decidió adoptar después como propia la voluntad de un único gobernante que pasó a convertirse en príncipe. Es él quien tiene el poder para dar normas comunes de convivencia y para castigar por la fuerza cualquier tipo de transgresión contra la república. En esto consiste el dominio de jurisdicción, que también tiene su origen en el derecho natural, pero que se diferencia del de propiedad en que el príncipe ejerce su poder sobre la sociedad en beneficio de esta y no en beneficio propio.¹⁹ Todas las sociedades y todos los poderes políticos, cristianos o paganos, comparten el mismo fundamento y, por lo tanto, están legitimados por derecho natural. En consecuencia,

de ver, y aunque exista cierta coincidencia de contenido, creemos que la afirmación es un tanto excesiva.

¹⁶ Soto, *De dominio*, 115-125.

¹⁷ Soto, *De iustitia et iure*, 288-299. Me atengo a estas páginas para exponer este tema, si bien tengo también en cuenta la siguiente fuente: Ramos-Lissón, “El respeto a la libertad”, 219-220.

¹⁸ Soto, *De iustitia et iure*, 301-303. Además de estas páginas, en las que me baso para tratar todo lo relacionado con el origen del dominio de jurisdicción, se puede consultar la siguiente referencia: David Jiménez Castaño, “Origen y legitimación del poder político en el *De iustitia et iure* de Domingo de Soto: una lectura contractual”, en *La Universidad de Salamanca en la historia del pensamiento*, editado por J. Fuertes et al. (Salamanca: Sindéresis, 2020), 231-254.

¹⁹ Soto, *De iustitia et iure*, 389-390. Soto está de acuerdo en que cualquier gobernante que toma a sus súbditos por siervos o esclavos se convierte en tirano y, muy condicionalmente, puede ser resistido.

resulta imposible usurpar la jurisdicción de los reyes americanos sin cometer injuria contra la ley de la naturaleza y contra Dios.²⁰

Pasando ya a las consecuencias que tiene todo lo anterior para la cuestión americana, nuestro autor se pregunta si podría ser que por pecado de idolatría o por los crímenes contra natura que cometen los insulares fueran ser castigados por los castellanos y desposeídos justamente de sus dominios.²¹ Soto aduce varios motivos para desechar esto. En primer lugar, que tales tesis son heréticas y que, de ser ciertas, sería igualmente motivo de desposesión entre los cristianos, ya que estos también pecan y perderían su dominio hasta que fueran absueltos de sus faltas. Pero el principal argumento de nuestro autor para deslegitimar este título es el de que la fe no anula la naturaleza, sino que la perfecciona. Siguiendo a santo Tomás, Soto considera que, si los indios son dueños de sus cosas y de sus gobiernos por naturaleza, la gracia no puede ser el fundamento que justifique la pérdida de sus libertades y derechos. El yugo de Cristo es suave y ligero, pero acciones como estas convertirían nuestra religión en odiosa para los insulares y serían un lastre para su conversión. Por último, tampoco podrían ser castigados por los crímenes contra la naturaleza que cometen, ya que para ello están precisamente sus príncipes o, en última instancia, el propio Dios. En este sentido, ningún gobernante tiene jurisdicción sobre los súbditos ajenos y actuar de forma contraria sería actuar como un usurpador.

Esto nos lleva inevitablemente a plantear la posibilidad de que existan poderes universales que estén por encima de todos los gobiernos particulares, como sería el caso del imperio y del papado, y que pudiesen desposeer a los indios en favor de los europeos.²² Acerca del primer caso, Soto dice que “el Emperador no es señor del orbe, ni tiene jurisdicción tan universal que se extienda a todo el orbe [...] Si el Emperador fuese de esta manera señor del orbe, esto pertenecería al derecho de naturaleza, o al divino, o al humano. Ninguno de estos es. Por consiguiente”.²³ Como se ha señalado antes, por derecho natural todos los hombres nacen libres y libremente pueden elegir a los gobernantes de sus repúblicas. Para tener el emperador este tipo de jurisdicción debería constar que todos los pueblos de la tierra se la hubieran otorgado, pero, no existiendo registro de tal suceso, los indios no pueden considerarse tampoco súbditos suyos. Además, aunque lo fueran, este no podría desposeerlos arbitrariamente de sus bienes sin convertirse en tirano, como sucede con los turcos.

Pero el caso más importante es el del papa, ya que generalmente se justificaba el dominio de América mediante las distintas bulas pontificias otorgadas a los españoles.

²⁰ Soto, *In quartum*, 272.

²¹ Soto, *An liceat*, 237-255. Si bien esta idea está presente en todas las obras en las que nuestro autor trata tal asunto, es aquí donde más detalladamente la expone. Nos atenemos a dicha elección en lo que sigue.

²² Soto, *De dominio*, 135-165; Soto, *De iustitia et iure*, 300-307. En adelante, sigo estos pasajes y me apoyo también en: Castañeda, “La ética colonial”, 74-75.

²³ Soto, *De dominio*, 141.

Sin embargo, Soto es igual de tajante en este caso: “ni el mismo Cristo fue rey por algún título temporal, ni tuvo dominio temporal no solo sobre el orbe sino ni siquiera de alguna aldea; sino que solamente tuvo potestad sobre las cosas temporales en orden al fin espiritual, o sea, en orden a la redención”.²⁴ Según nuestro autor, el papa solo habría recibido de Dios jurisdicción espiritual sobre su propio rebaño, es decir, sobre los cristianos; mientras que, en el ámbito temporal, solo tendría dominio sobre sus territorios y, excepcionalmente, sobre los de los príncipes cristianos cuando la salvaguarda de la fe así lo requiriese. En consecuencia, no habiendo conocido los reyes americanos la fe, el papa carece de autoridad para deponerlos o para entregar sus territorios a los españoles.

¿Qué sucede entonces con las bulas papales? ¿Actuó el papa abusivamente cuando se las otorgo a los españoles? La respuesta de Soto nos llevará directamente al siguiente apartado de nuestro artículo y consiste en circunscribir la donación del pontífice a la exclusividad de la evangelización del Nuevo Mundo.²⁵ Desconociendo los indios la fe cristiana y siendo una obligación humana el preocuparse por el bien de nuestros semejantes, la Iglesia tiene el deber de convertir a los paganos a través de la predicación. Como esta es una empresa costosa y los españoles ya han invertido mucho esfuerzo en sus viajes a América, Alejandro VI les habría concedido el privilegio de organizar la cristianización de los nuevos territorios y de velar por su justo desarrollo. Por lo tanto, de lo que se trata a continuación es de explicar en qué se basa y cómo se deben ejercer el *ius communicationis* y el derecho a la evangelización.

4. Justificación de la presencia española en América: amistad, caridad e *ius communicationis*

Llegados a este punto, y por utilizar términos propios de la Escuela, parece que los españoles carecen de títulos legítimos que avalen sus conquistas. ¿Qué derecho tienen entonces a permanecer allí? Un famoso fragmento de la relección *De Dominio* de Soto resume a la perfección su postura y nos sirve para introducir las ideas que vamos a desarrollar en las dos secciones que nos quedan.

Por tanto, ¿con qué derecho retenemos el Imperio ultramarino que ahora se descubre? En verdad, yo no lo sé. En el Evangelio tenemos: *Id, predicad el Evangelio a toda criatura* (Mc 16); donde nos es dado el derecho de predicar en todo lugar de la tierra y, consiguientemente, nos es dado el derecho a defendernos de cuales quiera que os impidiesen la predicación. Por lo cual, si no estuviésemos seguros, podemos defendernos de ellos a sus expensas; pero tomar más allá de esto sus bienes o someterlos a nuestro imperio, no veo por dónde nos venga tal derecho. Mayormente cuando el Señor, enviando a los discípulos a predicar, no los envió como leones, sino como ovejas en medio de los

²⁴ Soto, *De dominio*, 161.

²⁵ Soto, *In quartum*, 272. Sobre la interpretación que hace Soto acerca de las bulas papales puede consultarse: Brufau, *El pensamiento político*, 205-218.

lobos, no solamente sin armas, sino sin bastón, sin bolsa, sin pan, sin dinero y añadió: *En cuanto a aquellos que no os recibieren, saliendo de aquella ciudad, incluso el polvo de vuestros pies sacudíos en testimonio contra ellos* (Lc 9 y Mt 10). No dijo que en contra de su voluntad les predicásemos, sino que, saliendo, dejásemos la vindicación a Dios. No digo estas cosas para condenar todo aquello que se hace en estos insulares, porque los juicios de Dios son insondables, y quizá quiera Dios convertir así tantas gentes por una vía desconocida para nosotros.²⁶

El punto de partida está claro y coincide con lo que hemos visto hasta ahora: Soto no encuentra ningún derecho, entre los esgrimidos habitualmente para ello, que acredite el dominio de propiedad y de jurisdicción que los españoles han adquirido por la fuerza sobre los insulares. Ahora bien, esto no quiere decir que no puedan viajar a América y permanecer allí bajo ningún concepto. Repitiendo la idea con la que acabamos el apartado anterior, nuestro teólogo afirma que existe un derecho que legitima a los cristianos para predicar el Evangelio en toda la tierra. Lo que vamos a hacer a continuación es explicar de dónde surge tal derecho y cómo debe ser ejercido para marcar, de esta manera, los límites de toda actuación justa de los castellanos en los territorios de ultramar.

Comenzando por lo primero, se podría decir que el *ius communicationis* y el derecho de evangelización son una y la misma cosa.²⁷ La diferencia residiría en el tipo de derecho que utilicemos para respaldarlos: si hablamos de la mera ley natural, entonces estaremos tratando del derecho de comunicación; mientras que, si enfocamos el asunto desde el derecho divino, deberíamos utilizar el concepto de derecho de evangelización. Siendo aún más precisos, habría que añadir que, si la fe perfecciona la naturaleza, el *ius praedicandi* tiene simultáneamente fundamento natural y divino. Explicemos esto de forma más detallada.

Como vimos, los seres humanos son criaturas esencialmente sociales. Gracias a la palabra y a la razón, es decir, por derecho natural, pueden organizarse en repúblicas y darse reyes con el objetivo de garantizar de forma eficiente la conservación de su vida, su libertad y su propiedad privada. Esta división del género humano en distintas comunidades políticas se hace simplemente por comodidad, ya que, como sostenía Aristóteles, una ciudad demasiado grande o demasiado pequeña no sería autosuficiente y su gobierno sería complicado. Sin embargo, la amistad natural que lleva a los seres humanos a juntarse con sus semejantes y a socorrerse los unos a los otros en caso de necesidad no desaparece con la creación de los Estados y las fronteras. La humanidad sigue siendo una y, en caso de necesidad, tenemos la obligación de socorrernos los unos a los otros bien aceptando a los extranjeros en nuestras tierras bien viajando nosotros a las suyas para surtirles de aquello de lo que carecen.

²⁶ Soto, *De dominio*, 163-165.

²⁷ Soto, *In quartum*, 266-267. Sobre el importante papel que juega el *ius praedicandi* en las doctrinas de Soto y de la Escuela en general se puede consultar: Brufau, *La Escuela de Salamanca*, 60-65.

Es en este punto donde un texto aparentemente tan alejado de la querella de la conquista como la *Deliberación en la causa de los pobres* puede ser traído a colación y donde la amistad natural, traspasada por la fe, se convierte en caridad cristiana.²⁸ Analizando la imposición de la ley de pobres promulgada por el cardenal Tavera en 1540, la cual impedía que los pobres mendigaran fuera de su lugar de residencia, Soto señala que esto contraviene el derecho natural y divino por varios motivos.²⁹ Primero, porque las Escrituras señalan que para ejercer correctamente la caridad y la misericordia no debemos atender al lugar de procedencia de los pobres, sino a sus necesidades. Esto se ve completado, en segundo lugar, por la ley natural, ya que, si una nación no tiene recursos suficientes para socorrer a sus menesterosos, puede pedir ayuda al resto y aquellas tendrían la obligación de prestarles auxilio. Y, por último, por el precepto de hospitalidad, que es de derecho natural y divino, toda persona y toda sociedad debe acoger a los seres humanos que viajen a sus territorios. Soto remata esta tesis de la siguiente manera: “de derecho natural y de gentes, cada uno tiene libertad de andar por donde quisiere, con tal que no sea enemigo ni haga mal”.³⁰ Así pues, la libertad de movimiento y el derecho de comunicación deben mantenerse siempre que el huésped no viole ninguna ley de la ciudad. Pero, como el derecho humano debe perfeccionar el natural, no sería de justicia que existieran leyes para limitar el *ius communicationis*.

Hasta este momento hemos hablado del deber de socorrer al extranjero y de acogerlo en nuestra tierra siempre que venga en son de paz. Ahora bien, ¿tenemos nosotros alguna obligación de viajar a otros lugares y exponer nuestra vida y nuestros bienes cuando consideremos que el prójimo padece alguna necesidad? La respuesta a esta pregunta nos lleva de vuelta al dominio de propiedad sobre los seres humanos.³¹ A juicio de Soto, uno no tiene dominio sobre la propia vida para quitársela a capricho o arriesgarla temerariamente. Eso no quita para que, por ley natural y divina, no la demos por los demás. Así, “por derecho natural todos los hombres somos miembros de un mismo cuerpo; por tanto, así como un miembro del mismo cuerpo se expone por otro, a fin de defenderse mutuamente, así es lícito que se haga entre los hombres”.³² Esta es la amistad, dice nuestro autor, de la que hablaban los filósofos y la que transfigurada por la fe se convierte, por derecho divino, en la virtud de la caridad: “el prójimo, en cuanto a lo espiritual merece ser más amado que el cuerpo propio, de manera que si nuestra vida fuera simplemente necesaria para su salud espiritual tenemos obligación

²⁸ Para una mejor comprensión de la participación de Soto en la consulta sobre la ley de pobres de Zamora y la posterior publicación de la *Deliberación* se puede consultar la magnífica obra de Garrán: José María Garrán Martínez, *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2004).

²⁹ Soto, *Deliberación*, 60-66. Me atengo a estas páginas para hablar del derecho de comunicación y de la obligación de hospedar a los extranjeros.

³⁰ Soto, *Deliberación*, 60.

³¹ Soto, *De iustitia et iure*, 393-399. En lo sucesivo me atengo a estas páginas para exponer el tema que nos ocupa.

³² Soto, *De iustitia et iure*, 398.

de emplearla en ello; en lo cual se pone de manifiesto cuándo el orden de la caridad nos obliga por necesidad de precepto”.³³ He aquí la justificación del *ius praedicandi* de los cristianos: ¿qué hay más necesario para la salud espiritual del prójimo que el conocimiento de la fe verdadera y la salvación de su alma? Los predicadores deben, siguiendo el ejemplo de Cristo y de los apóstoles, poner incluso en riesgo su vida para llevar la buena nueva a aquellos que la desconocen.

Sin embargo, el mismo ejemplo que ampara el derecho de evangelización es también el que, pasando a la segunda cuestión de este apartado, lo limita.³⁴ Se dice en el extenso fragmento que hemos citado más arriba que el Señor envió a sus discípulos como ovejas entre lobos, lo cual quiere decir que los envió a predicar pacíficamente y con el ejemplo de la humildad, la pobreza y la mansedumbre. La fe, como reza el lema extraído por Soto de la Carta a los Gálatas para su escudo de armas, opera a través de la caridad y de ninguna otra forma puede florecer en el alma de los paganos.³⁵

Nada hay entonces más alejado de esto que la fuerza, la ira o la avaricia que hasta ese momento se habían empleado en América para convertir a los indios.³⁶ Y nada hay tampoco menos conveniente. Primero, porque como enseñó Tomás de Aquino, la fe es un don sobrenatural que únicamente puede surgir en nuestra alma por gracia divina.³⁷ En la mano de los predicadores está el emplear medios naturales para ablandar la razón y el espíritu de los indios, pero nada más. De ahí la necesidad de aparecer ante ellos como aparecían los apóstoles entre los gentiles: siendo prueba viviente del mensaje de Cristo para que ellos, como seres racionales hechos a imagen y semejanza de Dios, abracen libremente nuestra religión. En segundo lugar, la imposición forzosa del bautismo puede llegar a ser contraproducente si no hay aceptación sincera, ya que se cometería sacrilegio y se empeoraría el pecado de idolatría.³⁸ Tampoco ayuda aquí la imposición de este por ley civil que hacían algunos gobernantes porque esta solo obliga externamente y no tienen potestad sobre la conciencia de los súbditos. Por último, Soto desaconseja el uso en la predicación de cualquier medio que diera lugar al escándalo o que convirtiera en odiosa la religión cristiana para los insulares.³⁹ Si esto sucediera, los indios podrían asociar erróneamente el mensaje del Evangelio con las injurias que cometen los españoles y negarse a recibir el bautismo. Esto último, como veremos

³³ Soto, *De iustitia et iure*, 399.

³⁴ Soto, *In quartum*, 268.

³⁵ Soto, *In quartum*, 267. Acerca el blasón de Soto se puede consultar el estudio de Heredia, si bien creemos que su interpretación podría ser matizada en algunos aspectos: Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto*, 172-173.

³⁶ Soto, *In quartum*, 269.

³⁷ Soto, *In quartum*, 266-267. Para ampliar información sobre este argumento tan interesante se puede consultar: Ramos-Lissón, “El respeto a la libertad”, 220-221.

³⁸ Soto, *In quartum*, 265-266.

³⁹ Soto, *An liceat*, 255.

dentro de un momento, limita incluso el derecho a la predicación y a la defensa propia que ampararía a los españoles.

Nos quedaría por saber qué se puede hacer si los insulares se opusieran al *ius communicationis* por la fuerza o si no quisieran convertirse al cristianismo. Para ello tendremos que exponer la teoría de la guerra justa de Soto y el caso especial de la defensa propia, que es lo que haremos en el último apartado.

5. La defensa propia de los españoles como limitación de la guerra justa

Podríamos situar la doctrina sotiana acerca de la guerra a medio camino entre el humanismo pacifista de Erasmo y el humanismo jurídico-teológico de Vitoria.⁴⁰ A su modo de ver, ninguna guerra deja tras de sí rastro alguno de virtud, piedad o religión cristiana porque llevan aparejadas una serie de calamidades que las hace prácticamente inútiles a la hora de enmendar injusticias: devastaciones, saqueos, matanzas de inocentes, profanaciones, etc.⁴¹ Sin embargo, en algunas ocasiones los conflictos bélicos son la única forma de atajar un mal extremo. La primera de estas excepciones sería por motivo de fe y de religión, que es lo que sucede cuando se lucha contra los “herejes luteranos” o contra los “infieles musulmanes”. Ahora bien, en este segundo caso el uso de la fuerza solo sería lícito para recuperar territorios originariamente cristianos como Jerusalén o para defenderse de sus agresiones como sucede en el Mediterráneo. En el resto de los casos, como vimos más arriba, los gobernantes islámicos son tan dueños de sus principados como los nuestros y no podríamos atacarlos sin causarles injuria. La segunda situación en la que podríamos hacer uso excepcional y legítimo de la fuerza sería para hacer prevalecer nuestros derechos cuando estos son violados por otros individuos.

¿Podemos aplicar alguna de estas salvedades a las guerras contra los indios? Por lo que dijimos más arriba, el caso de los americanos es totalmente distinto al de los infieles, ya que ellos nunca han conocido las Escrituras ni la verdadera religión y su idolatría no nos sirve para desposeerlos de sus bienes ni de sus repúblicas. Tampoco podemos decir que las tierras que ocupan hayan estado nunca bajo jurisdicción cristiana porque acaban de ser descubiertas y ni el emperador ni el papa tienen derecho alguno sobre ellas. Así las cosas, solo nos quedaría el derecho a protegernos cuando se nos ataque injustamente. Pero para ello hay dos condiciones que deben cumplirse previamente si queremos hablar de legítima defensa: que el derecho que se nos viola sea un derecho existente y que no hayamos injuriado antes a nuestro adversario, ya que eso nos convertiría a nosotros en los agresores. Veamos si esto se da en el caso de los españoles.

⁴⁰ Cruz, “Notas sobre el concepto de rapiña”, 63-69. En estas páginas se puede encontrar una síntesis breve, pero muy completa, de la teoría de la guerra justa de nuestro autor.

⁴¹ Soto, *De iustitia et iure*, 430-431. Me centro en estas páginas para resumir la teoría de la guerra justa de Soto.

Si volvemos sobre lo que dijimos en la sección anterior, el derecho a la comunicación es doble porque los extranjeros tienen derecho a educar al resto de la humanidad en el bien y porque la sociedad receptora tiene el derecho de oír lo que los otros tienen que decirle.⁴² Esto genera, a su vez, una doble obligación en los gobernantes de las repúblicas: la de permitir a los extranjeros estar en sus territorios siempre que no violen ninguna ley justa y la de no coartar la libertad de sus súbditos para informarse. Dice Soto que siempre que un príncipe, sea o no cristiano, interfiera en el *ius communicationis* encarcelando a los extranjeros, expulsándolos, haciéndoles la guerra o impidiendo que sus ciudadanos escuchen sus opiniones, puede pagarse la violencia con la violencia. A esto es a lo que se refería nuestro autor en el texto que citamos al inicio del apartado anterior cuando decía que “si no estuviésemos seguros, podemos defendernos de ellos a sus expensas”. Ahora bien, esto último también debe ser matizado porque Soto distingue el dominio del simple uso diciendo que usuario es el que tiene el derecho a usar de la cosa, mientras que señor es el que la posee en propiedad. Esa defensa a expensas de los indios implicaría que podríamos utilizar sus bienes y recursos para repeler sus ataques, pero no justificaría nunca, como se vio, la pérdida de su dominio. Por ejemplo, en legítima defensa podríamos usar la madera de sus bosques para construir armas u ocupar temporalmente una parte de su territorio con fortificaciones. Pero una vez neutralizada la amenaza, el derecho natural a usar de las propiedades ajenas que tiene cualquier ser humano en caso de necesidad cesa y hay que regresar a la situación inicial.⁴³

Sin embargo, Vitoria y la mayoría de los teólogos de la Escuela de Salamanca incluyen dentro de la guerra defensiva la vindicación del mal sufrido, es decir, una suerte de reparación por daños de guerra que nos permitiría, aquí sí, apoderarnos de los bienes de los agresores.⁴⁴ Es cierto que esto debe hacerse de forma proporcionada y con el objetivo de dejar al agredido en la situación previa al ataque, pero está avalado por el derecho natural y, por lo tanto, es legítimo.

¿Acepta Soto las tesis de su maestro? Sí, pero con matizaciones muy importantes. Aunque nuestro autor defiende la vindicación como algo justo en la sociedad civil o en las guerras convencionales en las que un Estado es agredido por otro, a la hora de tratar el problema americano insiste constantemente en que la venganza no está en la mano de los extranjeros.⁴⁵ Así, en su comentario a la Carta de san Pablo a los Romanos señala el ejemplo de Cristo poniendo la otra mejilla y reprendiendo simplemente al agresor por hacer el mal.⁴⁶ Vuelve entonces a aparecer aquí la idea de predicar a través de la

⁴² Soto, *In quartum*, 266-267. En lo que sigue, me atengo a este texto para analizar las tesis de nuestro autor. Para profundizar en este tema puede consultarse también: Castañeda, “La ética colonial”, 81-89.

⁴³ Soto, *De dominio*, 95.

⁴⁴ Carro, *Domingo de Soto*, 389-393.

⁴⁵ Soto, *An liceat*, 245-246. Para ampliar este asunto puede consultarse: González, “Domingo de Soto”, 204-206.

⁴⁶ Soto, *In Epistolam*, 342.

mansedumbre y la caridad en tanto que esta es la mejor forma de vencer a los tiranos. Además, Soto añade como argumento que la primera venida del Señor fue para el perdón y la remisión de los pecados, por lo que la Iglesia debe operar de la misma manera cuando evangeliza a los indios, es decir, disculpando sus ofensas y mostrándose comprensiva con sus errores.⁴⁷ Es en la segunda venida, la de la ira y el juicio de Dios, cuando Cristo ejercerá su derecho a castigar a los idólatras y a los infieles, pero esta capacidad no ha sido dada ni a los príncipes católicos ni al papa. De ahí que en el texto que citábamos al inicio del apartado anterior se nos dijese que dejáramos la vindicación a Dios.

Nos falta por analizar un último asunto que es de vital importancia para el problema americano: ¿qué se puede hacer si, aun predicándoles pacíficamente, los indios no nos quisieran escuchar o no aceptarían la fe cristiana? ¿Podemos usar entonces la fuerza para obligarles como último recurso? En *In quartum Sententiarum*, Soto hace alusión a las teorías de Duns Scoto y Ginés de Sepúlveda que justificaban el uso de la violencia y el bautismo forzoso como un mal menor: aunque esto estuviera en contra de algunos pasajes de las Escrituras, las generaciones futuras acabarían convirtiéndose con el transcurso de los años en verdaderos cristianos y se conseguiría así el objetivo deseado.⁴⁸ El dominico segoviano pone este argumento en cuestión de muchas maneras. Por ejemplo, apelando a la historia, Soto nos recuerda que gran parte de los judíos y sarracenos que viven en España no se han convertido pese a estar bajo dominio cristiano o que, en América, muchos indios acabaron cayendo en la apostasía después de someterse a este tipo de bautismos forzosos.⁴⁹ Otro argumento es el que se recoge en el capítulo doce de la Carta de san Pablo a los Romanos y que nos obliga, sin excepción alguna, ya con amigos o enemigos, cristianos, judíos o paganos, a no devolver mal por mal.⁵⁰ De esta manera, si es censurable la permanencia en la idolatría, también atentan contra la ley natural y divina los daños que causan las guerras o la desposesión de los indios. Para acabar, podríamos traer como último ejemplo el argumento de santo Tomás sobre la imposibilidad de convertir a los paganos sin la gracia divina: aunque los predicadores puedan usar medios naturales para ablandar el alma de los indios, solo Dios es capaz de hacer aparecer la fe en sus corazones. En este sentido, el uso de la violencia en la evangelización sería un mal que ni siquiera podría generar el bien que promete.

Los escrúpulos de Soto a la hora de mezclar religión y guerra en el asunto indiano son tales que llega a ofrecernos en la relección *An liceat* el maravilloso alegato pacifista que citamos a continuación:

⁴⁷ Soto, *In quartum*, 268-269.

⁴⁸ Soto, *In quartum*, 270.

⁴⁹ Soto, *In quartum*, 270 y 273, respectivamente. Sobre la crítica de Soto a las teorías de Scoto y Sepúlveda puede verse también: Brufau, *El pensamiento político*, 200-205.

⁵⁰ Soto, *In Epistolam*, 340-341.

Esto es digno de profunda meditación para que, según la enseñanza de Cristo, al castigar los pecados tengamos cuidado de que, al erradicar la cizaña, no arranquemos a la vez el trigo. De ahí que, si para una tal protección perpetrarnos mil, más aún cien centenares de miles de funestísimas muertes, no solo no saldamos las exigencias de la caridad, sino que también nos hacemos odiosos e infectos a ellos y, por ende, ineptos para inducirles a aceptar nuestra fe. Conviene ciertamente que resplandezca en nosotros con toda suavidad y benignidad. Y, por consiguiente, tales guerras las llevamos a cabo contra las leyes divinas. Estamos lejos de atenernos a los cometidos de la fe.⁵¹

Desechado entonces el uso de la fuerza, lo único que nos quedaría sería la persuasión, la perseverancia y el ejemplo de Cristo. Si esto no funcionara, tenemos que seguir lo que nos dice el pasaje de san Mateo del que, como vimos, se hace eco el propio Soto: “Si no os reciben o no escuchan vuestras palabras, saliendo de aquella casa o de aquella ciudad, sacudid el polvo de vuestros pies. En verdad os digo que más tolerable suerte tendrán la tierra de Sodoma y Gomorra en el día del juicio que aquella ciudad”.⁵²

6. Conclusión

Después de todo este recorrido hemos podido comprobar que, efectivamente, el *ius communicationis* y la defensa propia son dos conceptos adecuados para exponer la solución al problema americano que elaboró Domingo de Soto. Partiendo de la racionalidad de los indios y de su teoría sobre el dominio, nuestro autor negó que los españoles tuvieran título alguno para arrebatarles sus territorios. Sin embargo, esto no impedía que, a los ojos de Soto, los europeos pudieran recorrer el Nuevo Mundo. Amparados por la amistad natural que se profesa todo el género humano y por su obligación de predicar el Evangelio en todo el orbe, los cristianos tenían derecho a intentar convertir pacíficamente a los indios en sus propios reinos. Es más, en caso de que sus gobernantes impidieran por la fuerza este derecho de evangelización, los castellanos estaban legitimados para hacerles guerra defensiva, si bien esto último nunca podía tomarse como excusa para apropiarse de los principados de los insulares. El rechazo de Soto a la guerra llega hasta el punto de desaconsejar la continuación de la evangelización de América si los indios se negaran repetidamente a recibir la fe o si el empleo de la fuerza por parte de los españoles pudiera causar escándalo y odio hacia el cristianismo.

Dicho esto, la reducida extensión de este artículo nos ha forzado a dejar sin tratar asuntos importantes que podrían ser retomados en futuras investigaciones. Uno sería el desarrollo en profundidad de la teoría de la guerra justa de Soto, ya que aquí nos hemos centrado solo en su aplicación al caso americano. Como dijimos, nuestro autor distingue entre el tipo de violencia que se puede emplear contra otros cristianos o

⁵¹ Soto, *An liceat*, 255.

⁵² Mt 10, 14-15.

contra los infieles de la que se puede usar contra unos insulares que no han conocido la verdadera religión y nos acogen en sus territorios. Otra posible investigación podría basarse en comparar la solución a la querella de la conquista elaborada por Soto con las de Vitoria y Las Casas. Por lo general, los estudiosos que han abordado este tema tienden a señalar la alineación de nuestro autor con su maestro y sus divergencias respecto al obispo de Chiapas, pero tras una revisión del asunto nosotros nos inclinamos más bien por lo contrario. A nuestro modo de ver, la participación de Soto en las Juntas de Valladolid marca un antes y un después en sus escritos en tanto que las tesis y las fuentes utilizadas allí coinciden prácticamente con las de Las Casas. Sin embargo, esto es algo que deberá dejarse para otra ocasión.

David Jiménez Castaño
djimenez@usal.es

Date of submission: 30/08/2025

Date of acceptance: 26/09/2025

A VUELTAS CON NUESTRA TRADICIÓN NORMATIVA. TRATAMIENTO DE LOS CASOS DE UXORICIDIO, VIOLACIÓN Y SOMETIMIENTO SEXUAL EN LA ESCOLÁSTICA SALMANTINA

CONFRONTING OUR NORMATIVE TRADITION. TREATMENT OF CASES OF UXORICIDE, RAPE AND SEXUAL SUBMISSION IN SALMANTINE SCHOLASTICISM

José Luis Egío García

Universidad Complutense de Madrid

Resumen

El artículo analiza cómo la escolástica hispánica de los siglos XVI y XVII, en la que la Escuela de Salamanca jugó un papel central, abordó problemáticas de moral sexual hoy vinculadas a la filosofía de género, como el feminicidio y la violación (en términos epocales propios como uxoricidio, *stuprum* y *coitus per vim*). Estudiando las perspectivas de autores como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, y atendiendo especialmente a la teología sacramental matrimonial, se examinan tratados como el de Pedro de Ledesma (1592) y se contrastan las perspectivas teológicas y filosóficas de la escolástica salmantina con enfoques jurídicos de Diego de Covarrubias. También se mencionan compendios teológico-morales posteriores, como el de Antonio de Escobar (1652), para mostrar la riqueza y vigencia histórica de esta tradición normativa hispánica, que sigue interpelando debates éticos actuales.

Palabras clave

Escuela de Salamanca; Francisco de Vitoria; patriarcalismo; violación; uxoricidio; matrimonio; honor; estupro

Abstract

The article analyses how 16th- and 17th-century Spanish Scholasticism—in which the School of Salamanca played a central role—addressed issues of sexual morality now linked to gender philosophy, such as femicide and rape (using the period's own terms, such as uxoricide, *stuprum* and *coitus per vim*).

By studying the perspectives of authors such as Francisco de Vitoria and Domingo de Soto, and paying particular attention to the sacramental theology of marriage, the article examines treatises such as that of Pedro de Ledesma (1592) and contrasts the theological and philosophical perspectives of the Salamanca scholastics with the legal approaches of Diego de Covarrubias. Later theological-moral compendia, such as that of Antonio de Escobar (1652), are also mentioned to demonstrate the richness and historical relevance of this Spanish normative tradition, which continues to inform current ethical debates.

Keywords

School of Salamanca; Francisco de Vitoria; Patriarchy; Rape; Uxoricide; Marriage; Honour; *Stuprum*

1. Introducción. La regulación escolástica de los abusos contra las mujeres en la era de la politización de lo doméstico

Más allá de las cuestiones metafísicas, teontológicas y escatológicas que aún predominan en los manuales al uso de la escolástica medieval y su renovación en los siglos XVI y XVII, la mirada al amplísimo y casi inabordable patrimonio textual escolástico, en especial a géneros y subgéneros como los comentarios a la *Summa theologiae* o a los *Libri quattuor sententiarum*, las sumas de sacramentos o los manuales para párrocos y confesores y la práctica totalidad de las obras de teología moral, nos permiten corroborar la presencia recurrente de complejas cuestiones hoy estudiadas por la filosofía de género. Es, en particular, en el subgénero teológico de la teología sacramental, en particular, en la matrimonial, en el que se encuentra un mayor número de reflexiones filosóficas sobre las relaciones entre los géneros de alcance universal. Tras el tratamiento pionero de algunas cuestiones centrales que a mediados del siglo XVI hicieron los teólogos principales de esta generación, en particular Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, el período de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII conoce la publicación de algunos de los grandes tratados sobre el sacramento del matrimonio por autores como Tomás Sánchez, Pedro de Ledesma o Basilio Ponce. Tiene lugar en estos tratados una marcada sistematización de la casuística matrimonial desarrollada en el período tardomedieval y en el siglo XVI. Junto a temas que hoy siguen manteniendo un interés particular para la historia de la teología, pero que han perdido relevancia epocal por la secularización contemporánea o no son propiamente objetos de la especulación filosófica, como las múltiples cuestiones relativas a la materia y forma del sacramento del matrimonio o la separabilidad entre el contrato jurídico y el sacramento teológico que encontramos en estas obras,¹ algunas de las

¹ Estanislao Olivares, “Discrepancias doctrinales entre teólogos postridentinos y Basilio Ponce en su tratado *De matrimonio*”, *Archivo Teológico Granadino* 63 (2000): 17-89.

cuestiones abordadas por la longeva tradición escolástica hispánica todavía nos interpelan hoy y siguen siendo debatidas desde perspectivas éticas seculares en la llamada filosofía de género.

Nos referimos a problemáticas como el asesinato por violencia machista, analizado y enjuiciado en los autores escolásticos desde categorías no equivalentes como el uxoricidio,² o las relaciones sexuales forzadas con violencia física o psicológica, incluyendo la violación (*≈ coitus per vim*) dentro del matrimonio. Junto a una serie de temáticas cuya actualidad es tan lamentable como innegable, las obras escolásticas nos permiten también acercarnos a problemáticas históricas como los frecuentes abusos patriarcales y estamentales cometidos por varones nobles y ricos contra mujeres campesinas, sirvientas domésticas o prostitutas, consideradas, de antemano, como féminas de vil condición y carentes de honor.³ Moneda común en un Antiguo Régimen donde la vida diaria estaba prácticamente determinada por una desigualdad social y de género naturalizada, también este tipo de abusos ‘históricos’, que la tradición escolástica juzga tanto en el foro externo, considerándolos crímenes, como en el interno, donde se evalúan como pecados⁴ constituyen, en cierto modo, lacras heredadas por una tradición normativa que se resiste a desaparecer, como demuestra la persistencia del acoso sexual en el trabajo o la violencia generalizada contra las trabajadoras sexuales.

En los códigos normativos del Antiguo Régimen este tipo de abusos se tematizan bajo marcos conceptuales propios como los de la seducción fraudulenta, el estupro y el uxoricidio, omnipresentes, como decíamos, en textos teológicos y jurídicos escolásticos adscritos a los géneros de teología sacramental –en particular, a tratados o exposiciones sobre la teología matrimonial–, en sumas de delitos y penas, prácticas criminales, etc. Se trata de géneros que, aunque claramente diferenciados en su época, resultan, en ocasiones, difíciles de clasificar para un lector contemporáneo al que la pluralidad jurisdiccional y el orden de los saberes propio del Antiguo Régimen le resultan distantes y extraños. Aunque esta diferenciación epocal entre géneros y subgéneros teológicos y jurídicos es importantísima y, de hecho, resulta clave para entender la forma específica en la que, en cada tipo de obras, eran enjuiciadas determinadas conductas, evaluadas bien desde criterios propios del foro interno (como pecados), bien desde criterios legales (como delitos susceptibles de un castigo a proporcionar por diversas autoridades seculares y eclesiásticas, quienes tampoco coincidían en sus criterios de juicio), se trata

² Véase, por ejemplo, para el análisis del uxoricidio en Francisco Suárez, Jesús Delgado Echeverría, “Las leyes irritantes en De legibus de Francisco Suárez como normas de competencia”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* 29 (2006): 405-421, esp. 409.

³ Un análisis histórico-filosófico pionero de este tipo de temáticas en Francisco Carpintero Benítez, *La prostitución en la Edad Moderna. Reglas morales* (Madrid: Europa Ediciones, 2021); id., “Los escolásticos sobre la prostitución”, *Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época* 7/1 (2006): 217-263.

⁴ Aniceto Masferrer, “La distinción entre delito y pecado en la tradición penal bajomedieval y moderna. Una propuesta revisionista de la historiografía española, europea y anglosajona”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 87 (2017): 693-756.

de un asunto que, por razones de espacio, solo podemos mencionar de pasada.⁵ Dejando a un lado la división tradicional de los géneros literarios, nos concentraremos en los contenidos normativos generales que las obras mencionadas ofrecen sobre los delitos y pecados que acabamos de mencionar.

Para no incurrir en anacronismos, resulta fundamental subrayar, en primer lugar, que, a pesar de que la antropología jurídica de autoras feministas contemporáneas como Rita Segato puede ofrecernos algunas claves diacrónicas de lectura con un gran potencial analítico respecto a los abusos arriba mencionados, la diferencia existente entre los regímenes normativos propios de la escolástica hispánica de los siglos XVI y XVII y nuestros marcos contemporáneos es muy grande. Esta diferencia no solo tiene que ver con el contenido de leyes y normas, sino, ante todo, con la marcada separación existente entre los espacios de la casa y la ciudad (o *res publica*), propia del Antiguo Régimen. También con la forma en la que en el Tardo medievo y la Primera Modernidad los derechos (prerrogativas, potestades, libertades, privilegios...) y deberes son diferenciados atendiendo a la calidad de las personas (*acceptio personarum*).⁶

A partir de estos fundamentos normativos específicos, se desarrollan regímenes normativos⁷ en los que, por ejemplo, determinados sujetos femeninos (la soltera ya desflorada, la prostituta y otras mujeres ‘marcadas’ en las que nos detendremos a continuación) quedan en una situación de desprotección jurídica casi completa respecto al abuso sexual. La separación radical entre *oikos* y *polis*, avalada ya por los grandes filósofos de la Grecia clásica y que encontró una codificación jurídica detallada en el Derecho romano, persistente por largos siglos en la Europa del *ius commune*, perpetuó también en al ámbito doméstico una situación de invisibilidad en la que las mujeres que

⁵ Véase, para un análisis pormenorizado de las características de los principales subgéneros de la llamada literatura pragmática en los campos de la teología y el derecho, Thomas Duve, “Pragmatic Normative Literature and the Production of Normative Knowledge in the Early Modern Iberian Empires (16th–17th Centuries)”, en *Knowledge of the Pragmatici*, editado por T. Duve y O. Danwerth (Leiden, Brill-Nijhoff, 2020), 1-39.

⁶ Una perspectiva sistemática sobre el tratamiento que los autores de la Escuela de Salamanca dieron a la *acceptio personarum* o la importancia de la Calidad de las personas a la hora de forjar criterios de juicio diferenciados, tanto en el foro externo como en el interno, en Florian König, “*Acceptio personarum*”, en *The School of Salamanca, A Dictionary of Its Juridical-Political Language*. URL: <https://id.salamanca.school/lemmata/L0002> (último acceso: 21 de marzo de 2026).

⁷ Tomamos el concepto de régimen normativo o régimen de normatividad de Thomas Duve, quien bajo este concepto (*Normativitätsregime, Regime of normativity*) se refiere a “more or less stabilized historical arrangements of discourses, practices, rules, norms, and principles [i.e. “knowledge of normativity”] and their contingent conditions that are relevant for the production, mediation, and enforcement of generalized behavioral expectations with respect to a particular area of life and field of action”, Thomas Duve, “Legal History as an Observation of Historical Regimes of Normativity”, *Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series 172* (2022): 1-11, 2.

sufrían abusos y violencia estaban prácticamente privadas de cualquier protección jurídica.⁸

Como es sabido, la distinción artificiosa que el régimen social griego estableció deliberadamente entre las esferas del *oikos* y la *polis* con el objetivo de convertir el gobierno de lo doméstico en una especie de administración dictada por leyes naturales y autoevidentes, al margen del común acuerdo entre los miembros de la comunidad del hogar, solo ha podido ser abolida en nuestros días. Solo tras las largas y sangrientas luchas libradas por el movimiento obrero y las distintas corrientes feministas desde la segunda mitad del siglo XVIII, se ha podido reubicar las normatividades domésticas en el terreno de la convención y convertirlas en objeto de análisis y crítica. Lejos de seguir siendo consideradas como naturales, evidentes y universalmente homogéneas, la antropología, la historia y la filosofía contemporáneas nos han revelado la fragilidad, historicidad y carácter coyuntural de las normas y costumbres de gobierno e interacción en el hogar. Al igual que otros tipos de leyes y normas, las que resultan aplicables al ámbito doméstico son consideradas hoy en día como el resultado y reflejo jurídico de una correlación de fuerzas históricamente favorable a la dominación patriarcal, lo que ha propiciado el incremento de demandas en pro de cambios sustanciales en nuestros ordenamientos jurídicos. Al mismo tiempo, desde las ciencias humanas se ha historizado también la conformación progresiva de los regímenes normativos patriarcales y su evolución y, por otro lado, se han rescatado regímenes normativos matriarcales vigentes tanto en el pasado como en el mundo contemporáneo. Ello ha contribuido a erosionar aún más la falacia o falacias naturalistas sobre las que se fundamentaba el patriarcalismo clásico.⁹

Todos estos grandes cambios filosóficos y normativos, realizados en abierta ruptura frente a la tradición de pensamiento de la que, entre otras corrientes, la escolástica hispánica era una clara representante, nos permiten problematizar hoy en día una amplia serie de temáticas que, para autores como Francisco de Vitoria (1483-1546) o Domingo de Soto (1494-1560) quedaban totalmente al margen de la política y del derecho. Ello no significa, sin embargo, que para estos y otros grandes exponentes de la tradición escolástica, conductas y acciones no recogidas como abusos o crímenes en los marcos jurídicos de la época, resultaran completamente indiferentes desde un punto de vista de la conciencia.

Pese a las denuncias morales que encontramos en algunas obras escolásticas, solo desde un horizonte de enunciación renovado y, en cierto modo, saneado, prácticas como

⁸ Una perspectiva de conjunto sobre la condición jurídica de la mujer en la Italia del Antiguo Régimen, en buena parte extrapolable a los reinos hispánicos, realizada con una gran clarividencia conceptual en Manlio Bellomo, *La condizione giuridica della donna in Italia. Vicende antiche e moderne* (Roma: Il Cigno Galileo Galilei, 1996; ed. orig. 1970), 1-67.

⁹ La obra de Amelia Valcárcel presenta una crítica sistemática a estas falacias naturalistas, muy abundantes en la historia de la filosofía. Un análisis de conjunto de las perspectivas de Valcárcel sobre la temática en Rosalía Romero Pérez, “Amelia Valcárcel: la naturalización del sexo”, *Alfa* 35 (2019): 377-398.

el coito forzado dentro del matrimonio (legitimado, como veremos, desde el marco normativo del *debitum*) o la comisión de todo tipo de violencias sexuales contra mujeres en situación de opresión y subalternidad se han convertido, propiamente, en abusos susceptibles de condena penal y reparación individual e institucional. En la llamada de atención de la escolástica hispánica –continuadora, en buena medida, de criterios de enjuiciamiento propios del cristianismo medieval, como tendremos ocasión de ver más adelante– a los pecados inexcusables en los que incurrieran los varones responsables de estos abusos, así no fueran conductas sancionadas por la ley, observamos una tímida, pero clara reacción al reinado fáctico de la arbitrariedad, la violencia y la impunidad patriarcal en los siglos XVI y XVII.

2. Perspectiva filosófica y jurídica sobre la mujer: razón imperfecta, sujeto de tutela

Para el aristotelismo escolástico medieval y moderno (Vitoria y sus discípulos incluidos) la regulación adecuada del orden doméstico tiene que ver tan solo con una correcta interpretación de una ley natural eterna, universal e inmutable que jerarquiza los géneros y naturaliza sus funciones y espacios. Esta jerarquización predeterminada por la misma ley natural tiene la virtud epistemológica (hoy denunciada como falaz y propiciadora de un sinfín de abusos e injusticias) de abortar de raíz cualquier problematización de la interpretación de la ley que pueda surgir en la casa, dejando en manos del *pater familias*, al que se supone dotado de esa virtud eminentemente masculina que es la prudencia, la resolución de cualquier conflicto o duda. Ni siquiera en caso de un grave desajuste del *oikos* –por falta de competencia racional efectiva por parte del varón, por mero desinterés hacia sus asuntos o porque en su conducta pesen tanto los vicios que anulen el juicio prudencial– se contempla la posibilidad de una mujer raciocinante e imperante. En los casos en los que el *pater familias* fallece, queda incapacitado o está ausente, ante la *imbecillitas* o debilidad racional que se atribuye naturalmente a la mujer,¹⁰ los regímenes de normatividad jurídicos y teológicos contemplan la llegada en auxilio de otras autoridades masculinas –varones adultos del entorno familiar, confesores, asesores teológicos o, en última instancia, jueces– que permitirán que ese organismo natural que es la familia –sobre el que el organismo de la ciudad se funda por agregación– continúe funcionando y viviendo sin que eche de menos su ‘cabeza’ natural. Incluso cuando el *pater familias* es funcional y eficiente, la perspectiva habitual en la teología escolástica sobre la mujer es que estas autoridades masculinas pueden ejercer una tutela complementaria que resulte en beneficio de la paz doméstica y social.

¹⁰ Dos perspectivas sistemáticas sobre la “imbecilidad” atribuida al sexo femenino desde la Roma clásica hasta el siglo XIX en los mundos ibéricos en: Enrique Gacto Fernández, “*Imbecillitas sexus*”, *Cuadernos de Historia del Derecho* 20 (2013): 27-66; António Manuel Hespanha, *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime* (San Pablo: Blume, 2010).

La perspectiva general que la Escuela de Salamanca o escolástica hispánica, fuertemente influida por Francisco de Vitoria, ofrece sobre la mujer se corresponde, en términos generales, con las ideas predominantes en su siglo: aun reconociendo la existencia de casos excepcionales, la mujer es considerada como un ser cuya capacidad racional es inferior a la del hombre y que requiere de una tutela masculina orientada a su propio bien. En este sentido, la mujer no se diferencia de la condición racional –en este caso no natural, sino temporal– que los escolásticos hispánicos atribuyeron en las primeras décadas del siglo XVI a los hombres indígenas americanos, como muestra un fragmento de la *Relectio de indis* (1539) de Francisco de Vitoria en el que pocas veces se repara. Es sabido que el objetivo que Vitoria se plantea en las secciones iniciales de su *relectio* consiste simple y llanamente en explicar al estudiantado de la Universidad de Salamanca de 1539, reunido para escuchar la lección solemne y extraordinaria con la que el maestro daba comienzo al curso académico en la Facultad de Teología,¹¹ que era esa realidad nueva y advenida en la historia sin previo aviso que es el indio de allende el Mar Océano. También se ha estudiado hasta la saciedad y desde perspectivas en ocasiones contrapuestas que en el dictamen antropológico, teológico y jurídico que ofrece Vitoria se encuentran las claves políticas que legitiman la dominación hispánica justificándola por el bien común de dominadores y dominados. El indio es, en la famosa *relectio* de Vitoria, un ser capaz de comprender con plenitud las leyes naturales y el derecho de gentes que obligan a todos los pueblos, así como de entender y recibir el Evangelio y las leyes divinas. Acontece, sin embargo, que esas facultades racionales en el indio americano no son aún disposiciones efectivas, sino capacidades en potencia, cuyo pleno desarrollo podrá tener lugar, precisamente, tras una fase de sometimiento a los cristianos europeos cuya duración resultaba aún imposible de prever y cuyo fin incontestable era enseñar a vivir a los naturales del Nuevo Mundo en lo que los autores de la época llaman la ‘policía cristiana’.¹²

Para explicar este fenómeno sin precedentes en la historia humana y ni siquiera prefigurado en la Biblia que es el nativo de las llamadas Indias Occidentales, Vitoria tiene que recurrir al comienzo de su *Relectio de indis* a comparaciones con seres racionales tutelados que resulten menos distantes y extraños a sus lectores: es aquí donde, de forma quizás sorpresiva para un lector o lectora modernos, hace irrupción la mujer, permitiendo a Vitoria trazar un útil paralelismo explicativo. En la escala de los seres dotados de razón,

¹¹ Sobre la distinción entre las lecciones ordinarias y las elecciones solemnes, véase Simona Langella, “La transmisión manuscrita de Francisco de Vitoria. Estado de la cuestión”, *Helmántica* 63/120 (2012): 343-353.

¹² Una interpretación clásica y aun plenamente vigente de la *Relectio de indis* como una reelaboración en clave civilizatoria de la teoría aristotélica de la esclavitud natural, según la cual la conquista y presencia hispánica en el Nuevo Mundo resultaba temporalmente necesaria para que los indios pudieran hacerse con marcos normativos capaces de dar a sus sociedades fundamentos acordes a la ley natural y evitaran prácticas como el canibalismo, contrarias a los fines de toda ‘policía’ bien ordenada, en Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 57-108.

la mujer se sitúa para Vitoria, en efecto, en un escalafón semejante al del nativo americano. Aunque, a diferencia de estos, la ‘debilidad’ mental de la mujer no es pasajera y tampoco se debe a un ‘atraso’ cultural y religioso propiciado por su aislamiento, sino connatural e invencible, resultando de su mismo género, lo cierto es que en las primeras décadas del siglo XVI se prescribe tanto a indios como a mujeres el mismo tipo de tutela benéfica. Incapaces de gobernarse a sí mismos sin poner en riesgo el orden social y sus propias vidas, requieren de un apoyo directivo constante por parte de uno o varios varones cristianos adultos que estén dotados de la prudencia necesaria para velar por sus intereses y por los de la comunidad política.

En el caso específico de la mujer esta jerarquización y tutela resulta útil en la medida en que evita de raíz cualquier tipo de desavenencia familiar y el escándalo social al que podría dar lugar la conducta de alguna de las mujeres de la casa, si por su carencia natural de criterios prudenciales de conducta, se maquillaran o vistieran con adornos superfluos. Este es el ejemplo concreto al que alude Vitoria subrayando los riesgos que la integridad y estabilidad del núcleo familiar tendrían que afrontar si se permitiera a una mujer imprudente excitar en hombres ajenos al hogar deseos e intenciones pecaminosos, causantes potenciales de adulterios, raptos y riñas mortales. Con esta posición, mencionada brevemente en su *Relectio de indis*, Vitoria contradecía explícitamente al Cardenal Cayetano (1468-1534), gran autoridad teológica de su época¹³ y reconocido intérprete de Tomás de Aquino que, además, había sido Maestro general de la Orden de Predicadores en fechas aun relativamente cercanas (1508-1518). Efectivamente, en sus comentarios a la *Summa theologiae*, Cayetano había considerado que ni este tipo de leves imprudencias femeninas podían ser consideradas como pecado mortal, ni tampoco el que la mujer desobedeciera a los predicadores y confesores cuando estos, por un excesivo rigorismo, la conminaban a abstenerse del uso de ciertos afeites y prendas.

Frente a la posición ‘liberal’ y flexibilizadora de Cayetano, la *Relectio de indis* de Vitoria, ilustrativa de una concepción tutelar de la mujer compartida por la práctica totalidad de la escolástica hispánica, señala en este punto que, así el vestido o maquillajes elegidos no resultaran pecaminosos *strictu sensu* y aunque los confesores y/o tutores espirituales de la mujer se equivocaran en su juicio prohibitivo por su excesivo rigorismo, la mujer que osaba desobedecer a sus tutores masculinos siempre cometía un pecado mortal. Dice Vitoria en concreto, oponiéndose explícitamente a Cayetano, que su parecer es “... peligroso, pues la mujer está obligada a creer a los peritos en aquellas cosas que son necesarias para la salvación, y se pone en peligro, actuando contra lo que según el juicio de los sabios es mortal”.¹⁴ A este choque de opiniones sobre un caso teológico-moral muy

¹³ Una perspectiva de conjunto sobre su vida y obra en Jared Wicks, “Between Renaissance and Reformation: The Case of Cajetan”, *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977): 3-91.

¹⁴ Francisco de Vitoria, *Relectio de indis*, en Francisco de Vitoria, *Relecciones jurídicas y teológicas* (Salamanca: San Esteban, 2017), II, 520-521: “*Exemplum ponit [Caietanus] ut quod feminae utantur viso <sic> et aliis ornamentis superfluis, quod revera non est mortale. Dato quod praedicatores et confessores dicerent esse mortale, si femina ex studio se ornandi non credit, sed putat illud esse licitum vel non esse*

acotado subyace, en realidad, una disputa más amplia suscitada entre Cayetano, Vitoria y otros teólogos dominicos sobre el grado de autonomía que cabía reconocer a los laicos – fueran hombres o mujeres– en su esfuerzo por legitimar sus propios criterios de acción mediante opiniones probables.¹⁵

3. La normatividad escolástica sobre uxoricidio, violación y seducción fraudulenta. Inexistencia conceptual del feminicidio y singularización del uxoricidio

Si pasamos ya a analizar la normatividad escolástica sobre violencia sexual desde un punto de vista histórico-conceptual, el primer elemento a destacar es la llamativa falta de concordancia existente entre los marcos conceptuales que se emplean para pensar y juzgar la misma en nuestra época y en los períodos tardomedieval y moderno.

En efecto, los términos histórico-jurídicos uxoricidio y estupro están emparentados, aunque no resultan coincidentes, con términos contemporáneos como los de feminicidio y violación. Mientras que la diferencia entre uxoricidio, que la RAE define, no sin problemas evidentes, como la “muerte causada a la mujer por su marido”, y feminicidio, definido por la RAE, como el “asesinato de una mujer a manos de un hombre por machismo o misoginia” es evidente, la diferencia histórico-conceptual entre el concepto clásico de estupro y el contemporáneo de violación es más compleja. Volveremos sobre ella más adelante.

Lo importante en el marco conceptual propio del *ius commune* y el derecho castellano del período tardomedieval, adoptado a la vez que debatido por el derecho y la teología

mortale, non peccat mortaliter ita se ornando. Hoc, inquam, periculosum est, nam femina tenetur credere in his quae sunt necessaria at salutem peritis et exponit se periculo, faciens contra illud quod secundum sententiam sapientium est mortale”.

¹⁵ Se trata, en realidad, de una disputa clave para entender los orígenes del probabilismo en la literatura teológico-moral sobre casos de conciencia que aún sigue abierta en la historiografía. El episodio no es tenido en cuenta en las recientes monografías sobre el probabilismo, que siguen hablando de una especie de big bang del probabilismo con origen en los comentarios académicos de Domingo Báñez a la *Summa theologiae*, en concreto su *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, impresa en Salamanca en 1577-78. Rudolf Schüßler, *The Debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition* (Leiden y Boston: Brill, 2019); Stefania Tutino, *Uncertainty in post-Reformation Catholicism: A History of Probabilism* (Oxford: Oxford University Press, 2018). Esta posición historiográfica resulta hegemónica desde hace casi tres siglos y repite, en líneas generales, el enfoque eurocéntrico y academicista de Daniele Concina, *Della Storia del Probabilismo, e del Rigorismo. Tomo Primo* (Venecia: Simone Occhi, 1743). Por otra parte, la historiografía no acierta a dar un juicio unánime sobre la posición que Cayetano habría sostenido en la disputa en torno al uso de la opinión probable. Trabajos clásicos de síntesis lo catalogan como probabiliorista, John Mary Harty, “Probabilism”, en *The Catholic Encyclopedia*, editado por C. G. Gerbermann et al. (Nueva York: Appleton, 1913), XII, 441-446, cit. 442. Estudios más recientes, hacen de él un tutorista, Daniel Schwartz, “Probabilism Reconsidered: Deference to Experts, Types of Uncertainty, and Medicines”, *Journal of the History of Ideas* 75/3 (2014): 373-393, cit. 377.

escolásticas,¹⁶ es tanto la ausencia del concepto de feminicidio, que no aparece diferenciado como un tipo específico de *homicidium*, como la presencia en la práctica totalidad de las prácticas criminales y en las sumas y tratados de derecho penal del delito de *uxoricidium* o asesinato de la propia esposa.

La omnipresencia del término refleja, por un lado, una realidad, la del asesinato frecuente de esposas a manos de sus propios maridos. Así lo considera todavía a mediados del siglo XVII, en una fase ya bastante avanzada de la Modernidad, el teólogo moral Antonio Escobar y Mendoza (1589-1669), cuya *Universae theologiae moralis receptiores* (1652-66) es representativa de las grandes obras de síntesis que se publican en el siglo XVII.¹⁷ El jesuita vallisoletano subraya tanto la frecuencia del uxoricidio como la ausencia del término “viricidio” en las fuentes legales y teológicas de la época, por tratarse de un crimen casi inexistente:

... no tiene sentido hablar del viricidio, ya que este es rarísimo y las esposas no son propensas a cometerlo, sino muy tímidas. Mientras que el uxoricidio es frecuente al ser los hombres más audaces y proclive a cometer ese delito. Así lo afirman Syluest. verb. Matrimonium, 7. qu. 6. dicto 1. Armil. verb. Matrimonium, num. 58. Tolet. lib. 7. c. 15. num. 3. Sà verb. Matrimonium, vbi de impedim. non dirim. num. 6. Ledesm. 2. p. 4. q. 62. art. 2. Sanchez lib. 7. d. 16. num. 6. Candid. & Bonacin quos affert, & sequitur Leand. tract. 9. d. 23. q. 4. de Vxorid.¹⁸

La tipificación del crimen de uxoricidio tiene como objeto, como muestra ya esta mención superficial de Escobar –quien en su *Universae theologiae moralis receptiores* no se

¹⁶ Véase respecto a los antecedentes de los marcos conceptuales y criterios de enjuiciamiento empleados por la escolástica: Iñaki Bazán Díaz, “La pervivencia de la venganza privada junto al *ius puniendi* real en los casos de contumacia, piratería y de *uxoricidio honoris causa* en la Corona de Castilla (siglo XIII al XV)”, en *La vengeance en Europe: XIIe-XVIIIe siècle*, editado por C. Gauvard, A. Zorzi (París: Publications de la Sorbonne, 2015), 209-226. A su vez, Tomás Mantecón ha rastreado la importancia de los distintos contextos sociales para que en la Primera Modernidad el asesinato de la propia esposa fuera juzgado o no como un uxoricidio, Tomás Mantecón, “Polisemia y mudanza del uxoricidio en una época barroca”, en *Violencia familiar y doméstica ante los tribunales (siglos XVI-XIX)*, editado por M. Torremocha (Madrid, Sílex, 2022), 291-325.

¹⁷ Obras, en su mayoría, de factura jesuita, como las famosas *Institutionum moralium* del murciano Juan Azor (1600-1612) o la no menos célebre *Medulla theologiae moralis, facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae* (1645) del alemán Hermann Busenbaum, que conoció unas doscientas ediciones hasta mediados del siglo XVIII. Un panorama general de estas obras en David Martín López, “Entre la tradición y la modernidad: los manuales de teología moral de la Compañía de Jesús y la obra de Juan Azor”, *Edad de Oro* 41 (2022): 221-240.

¹⁸ Antonio de Escobar y Mendoza, *Universae Theologiae Moralis receptiores*, IV (Lyon: Laurent Arnaud, Philippe Borde, Claude Rigaud y Guillaume Barbier, 1652), lib. 27, sect. 2, cap. 35, dub. 163, 281: “... nec est eadem de viricidio ratio, quia hoc est rarissimum, & vxores non sunt prone ad id, sed admodum timidae: at vxoricidium est frequens, virique sunt audaciores, ac procliuiores ad id delictum perpetrandum. Ita Syluest. verb. Matrimonium, 7. qu. 6. dicto 1. Armil. verb. Matrimonium, num. 58. Tolet. lib. 7. c. 15. num. 3. Sà verb. Matrimonium, vbi de impedim. non dirim. num. 6. Ledesm. 2. p. 4. q. 62. art. 2. Sanchez lib. 7. d. 16. num. 6. Candid. & Bonacin quos affert, & sequitur Leand. tract. 9. d. 23. q. 4. de Vxorid”.

interesa por el crimen en sí, sino por si como el uxoricidio, la comisión previa de un viricidio debía ser considerada como un impedimento para que la mujer viricida no pudiera contraer futuros matrimonios-, no sólo reflejar una realidad, sino naturalizarla según el modo de la filosofía clásica y escolástica. Vemos que, para Escobar, el crimen de uxoricidio es resultado de la naturaleza más audaz del hombre, que lo hace más proclive que la mujer, naturalmente tímida y apocada, a cometer ese delito.

Lo importante también es que, al naturalizar el crimen del uxoricidio y disociarlo de otros factores educativos, económicos o sociales, la escolástica procederá a justificarlo en determinadas circunstancias. Es decir, los distintos autores considerarán de forma unánime que, en determinados casos, aunque el asesinato de la propia esposa se tratara de un homicidio evidente, resultaba justo y comprensible que el uxoricida quedara exento de una pena legal por parte de las autoridades seculares. Tal es la *opinio communis* respecto al caso del asesinato llevado a cabo por “el esposo que mata a la esposa al sorprenderla en flagrante adulterio”, legitimado por la gravedad del crimen, el dolor del marido y la afrenta máxima a su honor. A finales del siglo XVI encontramos una defensa de tal posición por parte del dominico Pedro de Ledesma (1544-1616), una figura muy representativa de la escolástica hispánica por la importancia epocal que tuvo su *Tractatus de magno matrimonii sacramento super doctrinam Angelici doctoris*, una síntesis de la teología matrimonial salmantina en la que Ledesma sigue, fundamentalmente, la autoridad de Tomás de Aquino y de intérpretes cualificados como Medina, Báñez o Mancio, quienes habían sido maestros suyos en Salamanca y a los que cita profusamente. Para Ledesma la acción uxoricida instantánea era “permitida como un cierto mal orientado a mitigar el dolor del marido”.¹⁹

La división de los teólogos morales y juristas respecto a este punto es mínima, aunque no deja de ser significativa y reveladora del dilema moral y procesal que subyacía a un tipo de ejecuciones extrajudiciales y totalmente carente de garantías judiciales en las que, al saberse impune, el homicida podía actuar con una arbitrariedad casi total. El tema que constituye un objeto de debate entre los escolásticos españoles en la Primera Modernidad es si la comisión del acto uxoricida entrañaba un pecado mortal. Mientras que un teólogo moral como Domingo de Soto, que hoy consideraríamos algo más ‘garantista’, subrayaba en su *De iustitia et iure* de mediados del siglo XVI la importancia de que los adúlteros (es decir, la esposa y su amante) fueran juzgados antes de ser ejecutados por mano del verdugo o del propio marido, a quien las leyes de Castilla concedían este derecho, otros pretendían conservar íntegra la fuerza de una tradición que, al evitar el proceso jurídico, permitía que el supuesto marido traicionado recuperara su honor de inmediato e impedía, además, que se hicieran públicas informaciones que pudieran comprometer todavía más

¹⁹ Pedro de Ledesma, *Tractatus de magno matrimonii sacramento* (Salamanca: Jean y André Renaut, 1592), 575: “Secundo notandum quod in quarta conclusione intendit D.Tho. secundum ius commune ciuile permissum esse marito vt si reperiatur vxorem adulteram in ipso actu adulterij, ea interficiatur absque hoc quod inde incurrat pœnas positas in iure contra homicidas, & quod vere hoc non est licitum in conscientia sed tantum est permissum vt quoddam malum ad mitigandum dolorem mariti vt statim magis explicabitur”.

su honor (maltrato a la esposa adúltera, infidelidades del esposo, etc.). En el caso de no mediar juez alguno, sostenía Soto, se producía un pecado mortal, ya que “nadie debe atribuirse el derecho de matar a otro antes de que sea juzgado”.

Vemos que el pecado deriva en este caso no del acto uxoricida en sí, sino de este aspecto procedimental, destinado a que el crimen de adulterio fuera juzgado con el mismo tipo de garantías procesales que otros crímenes. Soto atestigua también en *De iustitia et iure* que, a diferencia de los reinos hispánicos, donde “la ley seguía la antigua” o romana, las perspectivas justificadoras del asesinato de la esposa adúltera estaban cada vez más en retroceso en Francia y otros reinos y repúblicas europeas, donde “ya los padres –con potestad también para asesinar a la hija adúltera en el derecho romano– habían abolido la costumbre”, y se procedía más bien a la reclusión de la mujer en un convento.²⁰

4. La regulación del estupro y el *coitus per vim*. Protección de la virginidad y el honor de casadas y viudas y desprotección del resto de mujeres

Observamos también diferencias significativas entre los marcos conceptuales y a la vez normativos que tipifican el delito contemporáneo de violación y los crímenes y pecados antiguos de *coitus per vim* y estupro. En efecto, mientras que la violación, de acuerdo al artículo 179.1 del Código Penal Español es “una agresión sexual consistente en acceso carnal por vía vaginal, anal o bucal, o introducción de miembros corporales u objetos por alguna de las dos primeras vías”, en la lógica jurídica del Antiguo Régimen, el estupro es definido por un jurista salmantino tan autorizado como Diego de Covarrubias

²⁰ Domingo de Soto, *De iustitia et iure* (Salamanca: Andrea de Portonaris, 1553), 390-391: “Subsequitur & de viro qui vxorem in flagranti adulterio enecat, de quo nemini aut Theologorum aut Iurisprudentum in dubium cadit, quin contra prohibitionem homicidij mortaliter peccet ratione iam dicta: quia nemo antequam iudicetur adiudicandus est morti, & eo casu intelligendus venit Canon Nicolai Papæ. Interfectores. 33. q. 2. vbi eiusmodi homines censentur homicidæ. At verò lege non puniuntur propter doloris grauitatem quem tunc ferre difficilimum est: vt habetur. l. Gracchus. C. ad. l. Iuliam de adul. & l. Marito. ff. eo. tit. Grauius autem dubium est, vtrum marito liceat vxorem sibi à iudice permissam occidere. Sunt enim qui hoc negant, propterea quod permissio illa non est præceptum, quali cogitur carnifex ad executionem iustitiæ. Accedit citatus canon, Interfectores. qui absque exceptione illos censet homicidas: & expressè canon proximus, Inter hæc. explicat quòd quanquam liceat marito secundum mundanam legem vxorem interficere, tamen sancta ecclesia non stringitur eisdem legibus: vbi glossa annuere videtur quod semper est peccatum. Duplex autem hîc implicatur quæstio. Prior de lege, an sit licita. Antiquitus enim licebat patri filiam in adulterio captam interficere: vt patet. l. patri. & l. neque in ea. ff. ad. l. Iuliam de adulter. & l. castitati. C. eodem titulo. Postea verò mutata est lex, vt patet. C. eodem titul. in Aucten. sed hodie. vt scilicet verberata in monasterium occluderetur. Et ista lex in vsu est nunc in Gallijs, & in alijs multis prouincijs respectu mariti: nam illa patris iam oboleuit ab vsu. Sed tamen lex Hispaniarum sequitur antiquam: non quidem cum illo rigore vt adultera necessaria morte damnetur, sed traditur marito cui facultas fit, si eam velit occidere. Et quòd lex sit iusta, non est cur dubitetur”.

(1512-1577) (en su *Summa de delictis et eorum poenis* de 1540) como “el coito ilícito mental o real a través del cual se desflora a un mujer virgen”.²¹

Como muestra la precisa y marcadamente ‘antigua’ definición de Covarrubias, la definición del delito de estupro en el Antiguo Régimen partía de una concepción filosófica y social de la mujer que consideraba su virginidad como su principal bien y tendía, esencialmente, a castigar la pérdida no intencionada de un bien tan preciado que, al serle arrebatado por el delincuente, dejaba a la mujer sin honra. Las implicaciones sociales y económicas de la injuria y afrenta eran tales que, una vez perdida la virginidad, resultaría muy difícil que la mujer pudiera casarse (o casarse con un hombre de su condición, en el caso de las mujeres nobles). El desfloramiento mediante estupro podía comprometer, llegado el caso, la misma supervivencia material de la joven que no pudiera probar que había sido desflorada contra su voluntad e identificar al responsable.²²

Con vistas al fin de la difícil restitución de la honra perdida, el derecho penal del Antiguo Régimen (tanto el canónico como el civil) intentaba forzar el matrimonio con el desflorador (si violada y violador consentían a ello) o hacer que este le entregara a la mujer que había desflorado una dote económica que le permitiera casarse en las mismas condiciones en las que se encontraba antes de ser injuriada. En casos extremos se podía llegar a castigar el delito con la pérdida de los bienes y la vida del causante de la injuria si la reparación, por diversos motivos detallados con escrupulosidad en las prácticas criminales y sumas de delitos, resultaba imposible por la gran diferencia social y económica existente entre estuprador y estuprada. Este sería, por ejemplo, el caso del siervo o criado que corrompe a una virgen. También se castigaba con la muerte, como indica Covarrubias en su *Summa de delictis* la corrupción de la virgen menor de doce años (edad señalada como el tránsito entre la niñez y la edad adulta), que hoy tipificamos como un crimen de pederastia, o abusos de poder y confianza como los que podía cometer un carcelero con una “mujer honesta” a la que estuviera custodiando o el tutor que estupraba a su pupila.²³

²¹ Diego de Covarrubias, *Summa de delictis et eorum poenis*. Año 1540 (*Primer tratado de Derecho penal, parte especial, de toda Europa*), editado por Justo García Sánchez, Beatriz García Fueyo (Oviedo, Salamanca y Granada: Universidad de Oviedo, Universidad de Salamanca, Universidad de Granada, 2018), 259.

²² Una perspectiva general sobre la naturaleza, consecuencias y castigo del estupro con colaboraciones de distintos expertos internacionales en *El estupro. Delito, mujer y sociedad en el Antiguo Régimen*, editado por M. Torremocha Hernández y A. Corada Alonso (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2018).

²³ Covarrubias, *Summa de delictis*, 262. Recordemos a título ilustrativo que este último fue, precisamente, el delito en el que Pedro Abelardo (1079-1142) incurrió al estuprar a su pupila Heloísa (1092-1164), crimen epocal que le valió ser castrado por la injuriada familia de Héloise. En este período, la naturaleza criminal del abuso cometido contra la joven y la justicia del castigo resultaban tan claros que ni los familiares de Héloise, responsables de esta bárbara castración, recibieron sanción legal alguna ni Abelardo llegó a formular una denuncia penal. Al contrario, al autobiografiarse en su *Historia calamitatum* (c. 1132), Abelardo lamenta compungido su conducta

Dentro de esta lógica jurídica y filosófica, la violación o *coitus per vim* (o *stuprum per vim*, como refieren las fuentes romanas introduciendo aún una mayor confusión conceptual),²⁴ es sólo uno de los casos de estupro que pueden ser cometidos contra la mujer virgen. El *coitus per vim* del que hablan ya las fuentes jurídicas romanas o el “yacer por fuerza”, como lo traducen las *Partidas*, no es, a su vez, un delito que se pueda cometer solo contra la mujer virgen, sino que también pueden ser víctimas de este tipo de delito, como también señala Covarrubias en su *Summa de delictis*, las mujeres viudas y las casadas de vida honesta. En todos estos casos, el criminal debía ser “castigado con la pena de muerte y sus bienes aplicados a la estuprada”. Así lo señala Covarrubias, apoyándose en el Derecho romano y en el Derecho castellano, en concreto en la *Lex Iulia* de la *Instituta* y en la ley tercera del título 20 de la *Séptima Partida*.²⁵

Es importante tomar en consideración que, al margen de estos tipos de mujeres ‘honradas’, quedaba un amplio abanico de categorías de mujeres como las solteras ya desfloradas –a quienes el lenguaje jurídico y teológico-moral de la época consideraba como mujeres que ya habían sido “corrompidas”– o las prostitutas. Considerando que estas mujeres habían perdido ya su virginidad y, por tanto, su honor, mediante acciones atribuibles a sus propias faltas, el derecho de la época las dejaba prácticamente desprotegidas frente a todo tipo de abuso sexual. En realidad, más que proteger a la mujer de la violencia física, sexual y los daños morales aparejados, la legislación penal y las normas teológico-morales del Antiguo Régimen parecen encaminadas a proteger un bien moral, su honor, que, por otra parte, no es exclusivamente suyo. El bien que se protege en la virginidad de la doncella es, en realidad, un patrimonio familiar²⁶ cuya gestión atañe especialmente a los hombres encargados de tutelar a la mujer en la casa: su padre y hermanos, en el caso de la virgen; su marido, en el caso de la casada; sus familiares masculinos, en el caso de la viuda.

Este régimen normativo tardomedieval y moderno, aunque superado, no es tan anacrónico como parecería, sino que parece fundamentarse en claves antropológicas universales. Así lo señaló Rita Segato en *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (2003). La antropóloga argentina señalaba en esta obra que una mujer “que se ha vuelto vulnerable” por “haber perdido la protección del padre o los hermanos” tenderá a ser la víctima reiterada de ese

pasada y acepta la castración como un castigo benigno y merecido. Edición castellana en Pedro Abelardo, *Historia calamitatum y otros textos filosóficos*, traducido por Vidal Peña et al. (Oviedo: Pentalfa, 1993).

²⁴ Covarrubias, *Summa de delictis*, 331.

²⁵ Covarrubias, *Summa de delictis*, 260.

²⁶ Sobre el estupro como un daño irreparable a la mujer en tanto que mercancía y la forma en la que podía comprometer seriamente el patrimonio y prosperidad de la familia de la víctima. José Pablo Blanco Carrasco, “Reflexiones en torno al estupro y mercado matrimonial en la Edad Moderna ¿Adónde irán los secretos?”, en *El estupro. Delito, mujer y sociedad en el Antiguo Régimen*, editado por M. Torremocha Hernández y A. Corada Alonso (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2018): 133-163.

“acto punitivo y disciplinador de la mujer” en el que, desde su perspectiva feminista, consiste la violación.²⁷

Aunque no nos podemos detener en ello por falta de espacio, resulta indudable que una lectura de las fuentes escolásticas sobre violación y estupro a la luz de esta moderna antropología jurídica en torno a la violencia machista que Segato ha venido construyendo en las primeras décadas del siglo XXI sería tan revolucionaria como la que a finales del siglo pasado llevó a cabo el jurista e historiador Bartolomé Clavero atendiendo a una multitud de fuentes tardoescolásticas sobre la usura y el préstamo antidoral.²⁸

Pensemos, por ejemplo, en la definición que ofrece Covarrubias de estupro como “el coito ilícito mental o real a través del cual se desflora a un mujer virgen”,²⁹ a partir de la importante consideración de Segato de que la violación no es necesariamente un acto sexual, sino que son muchas más las situaciones cotidianas en las cuales “no se produce un contacto que pueda calificarse de sexual pero hay intención de abuso y manipulación indeseada del otro”, violaciones alegóricas y metafóricas entre las que destaca, la “mirada fija masculina” como “depredación simbólica del cuerpo femenino fragmentado”.³⁰ Sin duda alguna, pese a todos los primitivismos o arcaísmos que, desde una mirada meramente interesada en legitimar el presente, se pudieran reprochar a los autores escolásticos, con su distinción entre el pecado/delito mental y el pecado/crimen real de desfloramiento, estos captaron ya en cierta medida la vinculación entre distintos tipos de abusos adscribibles a un mismo “horizonte de lo simbólico”.³¹ Aunque juristas y teólogos escolásticos tendieron a subrayar que el *Corpus iuris civilis*, las *Partidas* castellanas o el Derecho canónico sólo castigaban “el acto exterior”,³² las fuentes teológicas no dejaron nunca de advertir el peligro social incipiente que representaba el acto de pensamiento, susceptible de castigo en el foro de la conciencia mediante la dimensión correctiva que acompañaba a un ejercicio adecuado de la penitencia.

5. La violación o *coitus per vim* dentro del matrimonio. Un estatuto problemático

Otro tema que muestra la diferencia epocal entre los marcos normativos y conceptuales del Antiguo Régimen y contemporáneos es el de la violación dentro del matrimonio, que salvo en situaciones muy concretas –el primer acto sexual entre los cónyuges, considerado la consumación del matrimonio y que, idealmente, debe llevarse a cabo con el consentimiento de ambos cónyuges, o la relación sexual o débito exigido por

²⁷ Rita Segato, *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (Buenos Aires: Universidad de Quilmes, 2003), 25.

²⁸ Bartolomé Clavero, *Antidora. Antropología Católica de la Economía Moderna* (Milán: Giuffrè, 1991).

²⁹ Covarrubias, *Summa de delictis*, 259.

³⁰ Segato, *Las estructuras elementales de la violencia*, 41.

³¹ Segato, *Las estructuras elementales de la violencia*, 40.

³² Covarrubias, *Summa de delictis*, 252.

el cónyuge que pone en riesgo con ello la salud de su esposo o esposa– no es problematizada ni condenada en la literatura escolástica.

Los teólogos salmantinos suelen analizar estas cuestiones al comentar el Suplemento a la *tertia pars*, q. 64, de la *Summa theologiae*, donde Tomás de Aquino había, a su vez, abordado la temática de las relaciones sexuales forzadas dentro del matrimonio.³³ Para el Aquinate, quien, a su vez, seguía a Jerónimo de Estridón, Agustín de Hipona y otras autoridades teológicas del período paleocristiano y medieval, el consenso matrimonial era en sí mismo un consenso implícito sobre la cópula carnal (“*consensus matrimonialis est consensus in carnalem copulam*”). Así lo subraya Pedro de Ledesma en su importante tratado sobre el matrimonio.³⁴ Cita profusamente la *quaestio* mencionada de la *Summa theologiae* para considerar que, sin tal consenso para “la mutua entrega de los cuerpos”, ni siquiera podía hablarse de matrimonio. En tal acuerdo radicaba, precisamente, para Ledesma, la “esencia” del matrimonio y aquello en lo que el contrato matrimonial consistía. “Con él se entregaba a otro el dominio de una cosa y la potestad de usarla”, de ahí que, en su opinión, dentro del matrimonio no fuera considerado necesario “el consenso expreso y explícito para la cópula carnal”.³⁵

Como es sabido, el concepto más importante para entender la relación sexual entre los cónyuges dentro del marco escolástico es el de débito matrimonial, cargado de fuertes implicaciones antropológicas y normativas. Por el matrimonio los cónyuges se hacían señores del cuerpo del otro; la entrega del débito matrimonial era necesaria y obligada porque sólo así servía la institución del matrimonio a sus fines propios: calmar los deseos

³³ Para la perspectiva general del Aquinate sobre el sexo y el matrimonio, véase Philip Reynolds, “St. Thomas Aquinas”, en *Christianity and Family Law. An Introduction*, editado por J. Witte, Jr. y G. Hauk (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 179-194.

³⁴ Uno de los tratados sobre el matrimonio más importantes, aunque menos estudiado que el de escolásticos contemporáneos como el de Tomás Sánchez, objeto de estudios monográficos como el de Fernanda Alfieri, *Nella camera degli sposi. Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI-XVII)* (Bologna: Il Mulino, 2010).

³⁵ Ledesma, *Tractatus de magno matrimonio sacramentii*, 275: “*Essentia autem matrimonii consistit in societate coniugali diuinitus instituta, & in mutual traditione corporum, vt constat ex diffinitione matrimonii. Et ita ad matrimonium requiritur consensus in societatem coniugalem diuinitus institutam, & in mutuum traditionem corporum, & sine tali consensu non potest stare matrimonium. Secundo aduertendum est, quod ad matrimonium requiritur saltem consensus virtualis respectu propriarum passionum matrimonii, & respectu eorum quae consequuntur ad illud. Huiusmodi passiones sunt perpetuitas, & indissolubilitas matrimonii, potestas ad copulam carnalem, & tria illa bona iam dicta proles, fides, & sacramentum. Et ita virtualiter, & implicite debet consentire, & habere horum consensum virtualem, & implicitum [...]. Tertio. Aduertendum est, quod non est necessarius consensus expressus & explicitus in carnalem copulam. Hoc aduertit D. Tho. in hoc articulo & in.4.distin.28. quaestione.1.articul.4. Et Paludanus ibidem, Quaestione.1. & Caietan.tom.2. opusculorum quaestione.3. de matrimonio. & doctores Iuris Canonici super capit. Commissum.de sponsalibus. Vide Couarru. Capit.3. citato. §. 1. vel num. 1”.*

concupiscentes de ambos cónyuges, evitando la fornicación con terceros y, sobre todo, procurar la generación de la prole, fin esencial del matrimonio.³⁶

En términos generales, las obligaciones respecto al débito son definidas en la literatura escolástica en clave patriarcal, ya que mientras que al hombre se le conceden algunas excusas para no tener que satisfacer sexualmente a su esposa, a la mujer se la considera obligada casi en toda circunstancia y momento a satisfacer la pulsión sexual de su esposo. Como en muchas otras temáticas, Tomás de Aquino había sentado cátedra también en este asunto complejo. Su análisis general de las dudas que pudieran surgir al evaluar diversos casos en los que el débito se consideraba insatisfecho o no era correspondido, resultaba facilitado por el juicio diferencial del que partía el Aquinate, al distinguir con firmeza lo que, en su opinión, resultaba honesto solicitar a cada uno de los géneros. A diferencia del marido, por honestidad, y para no comportarse como una desvergonzada meretriz, la mujer no debía pedir explícitamente la satisfacción del débito a su marido. Este estaba obligado a dárselo si percibía signos de receptividad por parte de la esposa, pero la iniciativa de cuándo y cómo llevar a cabo el acto sexual debía provenir siempre del marido.

Al reproducir íntegramente la *quaestio* 64 del Suplemento a la *tertia pars* a finales del siglo XVI, entre otras perspectivas, Ledesma reivindicaba la actualidad normativa de resoluciones como aquella en virtud de la cual el Aquinate había determinado que, si el marido quedaba impotente tras el matrimonio y su consumación, la mujer no “tenía ningún derecho a pedir este débito” y debía postergar indefinidamente la satisfacción de sus deseos sexuales. Por el mero hecho de inquietar al marido con la manifestación de deseos que la mujer sabía de imposible o difícil satisfacción, la esposa “se mostraba más como meretriz que como cónyuge”.³⁷

Casos que hoy nos pueden parecer peregrinos, pero que resultan ilustrativos de la mentalidad de una época y se encuentran frecuentemente en los tratados matrimoniales son el de la esposa del varón leproso o sifilítico (morbo gálico), obligada a entregar a su marido el débito –aunque no a cohabitar con él– pese al riesgo evidente de contagio por la necesidad de evitar “el grave peligro de incontinencia” y de condena del alma del marido.³⁸ Desde una perspectiva médico-teológica marcadamente patriarcal, mientras

³⁶ Cf. Filippo Vassalli, *Del ius in corpus, del debitum coniugale e della servitù d'amore, ovverosia La dogmatica ludica* (Sala Bolognese: Forni 1981); Pedro Santonja Hernández, “La situación de las mujeres y el matrimonio en la Edad Media y en los siglos XVI y XVII”, *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica* 40 (2015): 268-269.

³⁷ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Supplementum tertiae partis, q. 64, a. 1 (citado en Ledesma, *Tractatus de magno matrimonii sacramento*, 617): “Ad tertium dicendum, quod si aliquis redditur impotens ad debitum soluendum ex causa ex matrimonio sequuta, puta cum prius debitum reddidit, & est impotens ad debitum soluendum ulterius, mulier non habet ius petendi, & in petendo ulterius se magis meretricem quam coniugem exhibet”.

³⁸ Ledesma, *Tractatus de magno matrimonii sacramento*, 621: “In casu tertii argumenti similiter tenebitur coniux qui bene valet reddere debitum aegroto etiam cum periculo contagionis, si aegroto imminet graue incontinentiae periculum”.

que los escolásticos salmantinos exigen una contención y autorrepresión del deseo sexual a la mujer que puede llegar incluso a la imposición de la castidad a una joven casada insatisfecha –algo paradójico si se considera que, en estos mismos textos, como subrayamos al comienzo del artículo, se suele ofrecer una imagen de la mujer como un ser dotado de una razón imperfecta, sometida a sus pasiones y voluble–, se tiende a considerar que el deseo sexual masculino resulta irrefrenable, especialmente en el “hombre de pasiones vehementes o de exuberante humor que no puede resistirse a sus pasiones más que con gran dificultad”.³⁹ Así lo indica Ledesma, en oposición abierta a Domingo de Soto, quien como Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Cayetano y, mucho antes, Tomás de Aquino y otros teólogos morales tardomedievales, había tendido a considerar exenta del débito matrimonial a la mujer cuando su frágil salud o la posibilidad de ser contagiada mortalmente por su marido resultaban evidentes.⁴⁰

Introduciendo en su argumentación un nuevo reclamo, que hoy nos resulta, sin duda, falaz y paradójico, pero que entra dentro de los discursos normativos de la época acerca del fin fundamental del matrimonio, Ledesma apela al bien común y la supervivencia de la comunidad política, posibilitada tan solo por la reproducción, como el criterio esencial que justifica el que se obligue a la mujer a arriesgar su vida entregando el débito al marido que puede transmitirle una enfermedad mortal.

El tratado matrimonial de Ledesma, con su radicalidad patriarcal y la elevación de la entrega del débito por la mujer a una cuestión de vida o muerte para la *res publica*, que llega a plantear en términos castrenses, representa una clara involución en el sometimiento sexual de la mujer si se interpreta a la luz de la evolución general de la literatura escolástica sobre el débito. El carácter radical de las resoluciones teológico-morales de Ledesma queda totalmente de manifiesto en el hecho de que todavía a finales del siglo XVI siguiera considerando –en oposición no explícita a maestros de la generación precedente como Francisco de Vitoria o Alonso de la Vera Cruz, cuyas perspectivas sobre la sexualidad, flexibles para la época y comprensibles con las expectativas de placer sexual por parte de ambos cónyuges, han sido ya estudiadas por la historiografía–⁴¹ la petición

³⁹ Ledesma, *Tractatus de magno matrimonii sacramento*, 621: “*Sed rogabit quispiam, quando praemittitur ipsa graui necessitate? Facile respondetur, tunc temporis praemissa graui necessitate coniux quando propter passionem vehementem, aut propter exuberantem humorem non nisi cum magna difficultate potest resistere passionibus*”.

⁴⁰ Ledesma, *Tractatus de magno matrimonii sacramento*, 620-621: “*Et idcirco recentiores Theologi Durand. Paludan. Soto in eadem distin. Sylvester, verbo, debitum coniugale. §. 1. & Caietan. verbo, matrimonium. cap. de vsu matrimonii, & D. Tho. interpretes, Vitoria, Cano, in additionibus ad.3.par.quaest.64. intelligent hos authores quoties ex redditione non imminet contagionis periculum. Quando vero sequitur hoc periculum, quando vero, non, cognoscat Theolog. ex sententia medici periti [...]. Ad rationem vero Magist. Sot. respondetur negando quod in ordine ad bonum commune tantum teneatur homo illud conseruare per conseruationem etiam ab intrinseco fine detrimenti propriae salutis & vitae, quoniam totum quod est homo tenetur quilibet referre ad bona publica, siue hoc, siue illo modo fiat boni publici conseruatio, siue ab intrinseco siue ab extrinseco*”.

⁴¹ José Luis de las Heras Santos, “Mujer, familia y matrimonio en Francisco de Vitoria”, en *Matrimonio, estrategia y conflicto: (ss. XVI-XIX)*, editado por M. Torremocha Hernández (Salamanca:

de débito por parte de la mujer durante los días de la menstruación como un pecado venial. En este caso, que ilustra mejor que cualquier otro de los dilucidados en el tratado sobre el matrimonio de Ledesma, la diferenciación por género a la que constantemente recurre el teólogo dominico, si parecen resultar relevantes las consideraciones médicas sobre el riesgo de enfermedad que la medicina patriarcal de la época atribuía a la “sangre contaminada” de la mujer, amenaza para la salud de la prole. Ledesma llega incluso a mencionar en favor del carácter pecaminoso de la petición del débito por parte de la mujer menstruante la prohibición fijada en Levítico 18, repositorio de preceptos morales y sexuales de los hebreos que la práctica totalidad de los tomistas salmantinos del siglo XVI consideraba puramente ceremoniales (y sin valor moral ni judicial alguno) tras el advenimiento de la Ley Nueva.⁴²

6. Epílogo. Superación estructural, pervivencia superestructural. El poso amargo de una tradición normativa omnipresente

Aunque el marco conceptual y normativo impuesto patriarcalmente a las mujeres ha quedado superado en nuestros días, donde los códigos legales vigentes no recogen ya ninguna referencia al débito ni hacen del espacio doméstico y las relaciones matrimoniales una especie de isla bajo el dominio arbitrario del marido, resulta debatible la cuestión de hasta qué punto las perspectivas antropológicas que fundamentaban los criterios de juicio diferenciales en la escolástica y en el Antiguo Régimen han quedado plenamente superados. Ya nos referimos al diagnóstico de Segato según la cual la violencia ejercida contra las mujeres es un fenómeno estructural ligado a las relaciones de poder y la organización social que prevalece en una determinada sociedad. Sin embargo, la mirada diacrónica a la historia hispánica tardomedieval, moderna y contemporánea arroja resultados desconcertantes y muestra una preocupante pervivencia de normas no escritas y criterios de juicio patriarcales en los regímenes jurídicos de España y sus antiguas colonias.⁴³ Contrariamente al diagnóstico neomarxista de Segato, parecería más bien que, aunque las estructuras económicas y sociales que caracterizaban el Antiguo Régimen fueron plenamente superadas, traducándose estos

Universidad de Salamanca, 2020), 15-32; Virginia Aspe Armella, “Análisis del placer y la sexualidad matrimonial en Alonso de la Veracruz”, *Euphyia. Revista de Filosofía* 10/19 (2016): 23-46.

⁴² Ledesma, *Tractatus de magno matrimonii sacramento*, 623: “Quarta conclusion est. Peccatum veniale est tempore menstrui regularis petere debitum. Hanc conclusionem concedimus testimoniiis Leuit. 18. & 20. testimoniis etiam Sanctorum quos allegauimus in vltimo argumento. Probatur aperta ratione. Tali tempore est praua dispositio & maligna ex parte foeminae ad generationis actum, ergo peccatum est veniale”.

⁴³ Las influencias del llamado derecho indiano, desarrollado a partir de los fundamentos coloniales y patriarcales arriba mencionados, en los códigos jurídicos aprobados por las naciones hispanoamericanas con posterioridad a su emancipación comenzaron a ser objeto de un interés creciente desde comienzos del siglo XXI. Uno de los hitos del comienzo de esta discusión historiográfica en *El Derecho de las Indias Occidentales y su pervivencia en los derechos patrios de América*. Actas del XVI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, editado por A. Guzmán Brito (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2010).

cambios revolucionarios en un nuevo estatus jurídico que iguala a ciudadanos y ciudadanas ante la ley o los dota a ambos de una plena libertad como personas jurídicas y agentes económicos, determinados criterios normativos que podríamos considerar como rémoras superestructurales de épocas pasadas no solo persisten, sino que siguen siendo hegemónicos. En el campo del Derecho penal, heredero en cierta medida de las prácticas criminales y obras de teología moral escolásticas que mencionamos en secciones anteriores de este artículo, parecen resistir con comodidad algunos de los viejos criterios de enjuiciamiento de la violencia machista en el ámbito familiar.

Por no mencionar, por razones de espacio, más que uno de los ‘casos’ escolásticos que hemos analizado en el artículo, al abrigo de la oscuridad y el silencio del hogar, que dificulta siempre la aportación de pruebas o la presencia de testigos, sigue perviviendo tanto la práctica aberrante de la violación dentro del matrimonio o la pareja como el no menos aberrante empleo de criterios de juicio diferenciados cuando la víctima de la violación es la esposa o pareja. Según un estudio reciente de Tamarit Sumalla,⁴⁴ que analizó más de un millar de casos de violaciones producidas dentro del marco de la relación de pareja o matrimonial, entre 2015 y 2022, en los casos en los que es la pareja o expareja quien ha cometido la violación “se condena menos, se castiga menos y se reconoce una menor indemnización”. A partir de los datos cuantitativos recogidos en su investigación, Tamarit llegaba a conclusiones estadísticas tan claras como perturbadoras: mientras que las acusaciones de violación hacia hombres sin relación afectiva previa con sus víctimas se saldaban con la condena del 79% de los acusados, sólo un 62% de los hombres acusados de violar a sus parejas o exparejas fueron condenados. Se trata de un porcentaje 17% menor. En cuanto a las penas de prisión dictadas en las sentencias condenatorias, fueron también sensiblemente inferiores cuando los violadores ostentaban la condición de parejas o exparejas de las víctimas en el momento de la violación (83,4 meses de media en los casos de una relación íntima preexistente, frente a los 95,1 meses de media en los demás contextos. En cuanto a las indemnizaciones, las violaciones a parejas o exparejas también salieron más ‘baratas’ a sus perpetradores, quienes tuvieron que pagar de media cerca de 12.600 euros frente a los 17.800 euros pagados de media por el resto de los violadores.

Frente a esta situación de clara aplicación diferenciada de las normas penales, Tamarit confiaba en que la situación evolucionaría a partir de la aprobación de la llamada popularmente *Ley del sólo sí es sí*, oficialmente conocida como *Ley orgánica 10/2022 o Ley de garantía integral de la libertad sexual*, aprobada en octubre del 2022. Tamarit cifraba su esperanza de cambio en que, “de acuerdo con la reforma, ahora los tribunales tienen que agravar la pena cuando las violaciones se producen dentro de la pareja, y probablemente

⁴⁴ Josep Maria Tamarit Sumalla, “How Criminal Is It to Rape a Partner According to the Justice System? Analysis of Sentences in Spain (2015-2022)”, *European Journal on Criminal Policy and Research* 30/4 (2004): 567-587.

habrá un cambio”.⁴⁵ Frente a la pervivencia ominosa de abusos patriarcales en el ámbito privado del hogar y de criterios de juicio transfretados diacrónicamente desde épocas distantes, que no solo no figuran escritos en el Código penal sino que contradicen sus mismos fundamentos normativos, sólo una reforma legal explícitamente dirigida contra las omnipresentes pervivencias espectrales que hemos mencionado podría servirnos para cortar, de una vez por todas, el férreo cordón umbilical que nos ata a nuestra problemática tradición patriarcal.

Mediante un análisis histórico-filosófico y teológico, hemos pretendido articular, en términos generales, una serie de cuestiones de moral sexual que durante los siglos XVI y XVII fueron problematizadas por la escolástica hispánica y que, en la actualidad, continúan siendo objeto de debate desde perspectivas éticas seculares en el ámbito de la filosofía de género. Alcanzamos este objetivo central trayendo a colación una selección de textos de autores representativos de dicha tradición –sin pretender, por supuesto, agotar la riqueza de las múltiples reflexiones de la escolástica hispánica moderna sobre las cuestiones que hoy denominamos de género–, en particular de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, quienes sentaron las bases de diversos enfoques en el siglo XVI.

Hemos mostrado cómo la escolástica hispánica tematizó, desde los marcos normativos y conceptuales que le eran propios –notoriamente alejados, en muchos casos, de los criterios con los que hoy en día catalogamos y enjuiciamos los abusos patriarcales–, algunas de las problemáticas que figuran actualmente en la agenda política y social más candente, en concreto el feminicidio y la violación dentro y fuera del matrimonio, bajo las categorías epocales del *uxoricidium*, el *stuprum* y el *coitus per vim*.

Para ello profundizamos, en particular, en el subgénero teológico que concentra un mayor número de reflexiones filosóficas sobre las relaciones entre los géneros con alcance universal: la teología sacramental y, de manera particular, la matrimonial. Ello nos permitió mostrar el proceso de sistematización de esta casuística matrimonial, que todavía hoy nos sigue interpelando en términos normativos.

Ante la imposibilidad de ofrecer una perspectiva exhaustiva sobre los muchos y amplísimos tratados dedicados al matrimonio y su casuística sacramental, moral y sexual, nos propusimos concentrarnos en obras que resultan particularmente representativas por la profundidad y claridad con la que abordan temáticas que aún hoy siguen siendo debatidas como el *uxoricidio*, el *coitus per vim* y el *stuprum*. Esta es la razón de que nos concentráramos en autores relativamente alejados en el tiempo como Vitoria, Soto, Covarrubias (tomado como autor representativo entre los juristas) o Ledesma.

Hemos pretendido también mostrar la riqueza y longevidad histórica de esta tradición normativa hispánica mediante algunas breves referencias a compendios de teología moral muy posteriores, como el publicado por Antonio de Escobar y Mendoza en

⁴⁵ Roser Reyner, “Los juzgados españoles castigan menos las violaciones si las ha cometido la pareja o expareja”, *News Universitat Oberta de Catalunya*, 2023. URL: <https://www.uoc.edu/es/news/2023/113-juzgados-violaciones-pareja> (última consulta: 31 de julio de 2025).

1652, lo que nos permitió evidenciar la continuidad, profundidad y vigencia histórica de la tradición de pensamiento escolástico sobre cuestiones que hoy consideramos propias de la filosofía de género.

José Luis Egío García
jegio@ucm.es

Fecha de recepción: 01/08/2025

Fecha de aceptación: 29/03/2026

THE DISCOVERY OF A NEW SCIENCE: ECONOMY IN THE SCHOOL OF SALAMANCA

EL DESCUBRIMIENTO DE UNA NUEVA CIENCIA: LA ECONOMÍA EN LA ESCUELA DE SALAMANCA

Stefan Schweighöfer
Goethe-Universität Frankfurt

Abstract

Since the writings of Grice-Hutchinson, interest in the economic insights of the School of Salamanca has grown steadily. Especially among representatives of the Austrian School, the Spanish authors of the early modern period are regarded as precursors of modern economics due to their economic achievements. This paper examines the methods and contexts in which the authors of the School of Salamanca addressed economic questions, describes the economic topics they discussed, and shows what conclusions they reached. Using the example of the just price, it outlines how economic theory emerged from moral philosophy. The paper also critically examines to what extent and in what ways later economists truly built upon the insights of the authors from Salamanca.

Keywords

Justice in Exchange; Economics; Just Price; Value; *Ens Morale*

Resumen

Desde los escritos de Grice-Hutchinson, el interés por las ideas económicas de la Escuela de Salamanca ha crecido de forma constante. Especialmente entre los representantes de la Escuela Austríaca, los autores españoles de la temprana Edad Moderna fueron considerados los precursores de la economía moderna debido a sus logros económicos. Este artículo examina los métodos y contextos en los que los autores de la Escuela de Salamanca abordaron cuestiones económicas, describe los temas económicos que trataron y muestra las conclusiones a las que llegaron. A través del ejemplo del precio justo, se expone cómo la teoría económica surgió de la filosofía moral. Asimismo, el artículo analiza críticamente hasta qué punto y de qué manera los economistas posteriores realmente se basaron en las ideas de los autores salmantinos.

Palabras clave

Justicia en el intercambio; economía; precio justo; valor; *ens morale*

1. Was There Anything Like “Scholastic Economics”?

Over the past several decades, the discussion of the economic insights of the School of Salamanca has undergone a remarkable renaissance. Although the teaching of the Salamancan authors, after their influence started to diminish in the 18th century, has never been completely forgotten, a new wave of scholarly engagement focusing on their economic theories first began with Marjorie Grice-Hutchinson's, pioneering work in the 1950s. Her meticulous archival research laid bare a tradition of scholastic inquiry into value, price formation, monetary theory and the ethics of exchange, areas later thought to belong exclusively to modern political economy. Since then, a steady stream of historians and economists have sought to recover and reassess the theoretical sophistication of figures such as Domingo de Soto, Diego de Covarrubias y Leyva, Luis Saravia de la Calle, Juan de Mariana, Luis de Molina, Juan de Lugo, among others.

However, this situation leaves us with a confusing problem. Why has the economic thought the Salamancans formulated in their teachings and writings had so little influence on later generations of economists? Can we, at all, speak of something like “scholastic economics”? Is there a unifying method or a unifying *explanandum*, an area of objects to be explained, that could serve as a criterion to speak of scholastic economics? By answering this question, it might also become clear how the relation between today's economic insights and those of the Salamancan authors should be understood. This is crucial because in many aspects the Salamancans arrived at a quite modern approach when discussing economic questions. Yet there remains an incredibly puzzling situation: It is easily shown that the first authors that conceive of themselves as economists, like François Quesnay or Adam Smith, are influenced both by the metaphysical teachings and the tradition of natural law as developed in the School of Salamanca, but (which is especially clear in the account of Smith) they make rarely use of the economic insights provided by the Salamancans. At times, they even develop economic ideas that are opposed to those of the Salamancan authors. Possibly the most prominent example is the development of the labour theory of value by Smith.¹ Later thinkers pointed out that this meant a falling back behind the teachings of the Salamancan authors, which had formulated an subjective theory of value, a theory that later was put forward against Smith by authors like Carl Menger and which is nowadays considered to be common sense among economists.² So are there any channels via which the insights of the Salamancan authors have been transmitted to modern economists?

In order to approach these questions, I will first describe the similarities between today's economics and the economic thoughts in the writings of the Salamancan authors. I will then give some examples on how the Salamancans tended to address economic questions. It can be shown that many aspects of their teachings are in concordance with

¹ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, edited by W. B. Todd (Indianapolis: Liberty Fund, 1981), 47–64.

² Jesús Huerta de Soto, *The Austrian School. Market Order and Entrepreneurial Creativity* (Cheltenham and Northampton: Edward Elgar, 2008), 29–37.

today's economic science. Finally, we can address something that could be called the scientific framework in which the Salamancans discussed economic problems. As can be shown there, it is not so much economic theory itself that influenced later generations, but a certain kind of framework that was able to foster the emergence of modern social sciences.

It should be mentioned here that when talking about “the School of Salamanca” one faces the problem of generalisation. There have been various different or even contradictory theological, philosophical and juridical positions among those authors we tend to address by the term “School of Salamanca”. Whether we can at all talk about a unified “school” is a question of its own. The term “School of Salamanca” will here be used as a heuristic concept to address those authors who developed their thoughts in the Iberian world of the 16th and 17th century, who discuss similar problems and who are referring to a common set of texts that form their shared heritage, especially the texts of Thomas Aquinas and their reception initiated by Francisco de Vitoria.

Against this background, the present paper pursues three aims. First, it proposes an ontological account of economic objects in the sense of an *ens morale*, i.e. an entity, whose existence and intelligibility depends on free agency, normative commitments and causal interaction, rather than on intrinsic physical properties or universalist conceptions. Second, it develops a micro-analytical reinterpretation of Molina's theory of the just price by tracing the causal mechanisms through which individual choices aggregate into market outcomes. Finally, it offers a reassessment of the channels through which the Salamancan authors may have influenced economic traditions since the 19th century, suggesting that their intellectual legacy is more plausibly transmitted through authors like Pufendorf, Carmichael, Hutcheson and Smith than through a direct lineage.

2. The School of Salamanca and Modern Economics

Over the last 50 years the economic theory of the Salamancan authors has been met with growing attention.³ Perhaps no group of twentiethcentury- thinkers has celebrated

³ Over the past two decades, the economic thought of the School of Salamanca has increasingly attracted interest among economists, philosophers, and theologians alike. The titles listed below may serve as a comprehensive starting point for engagement with the topic in light of the literature of the last 20 years: André Azevedo Alves, José Manuel Moreira, “Virtue and Commerce in Domingo de Soto's Thought: Commercial Practices, Character, and the Common Good”, *Journal of Business Ethics* 113 (2013): 627–638; Mohammadhosein Bahmanpour-Khalesi: “The scholastic perspective on the time value of money and the contribution of Martín de Azpilcueta (1491–1586)”, *Economic Affairs* 44/2 (2024): 320–337; José Barrientos García, Idoia Zorroza, “Moral y política en la escuela de Salamanca”, *Anuario Filosófico* 45/2 (2012): 241–253; Gabriela de los Ángeles Caram, “Martín de Azpilcueta. Aportes ético-económicos y su influencia en las teorías económicas posteriores”, *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 15 (2020): 201–220; Alejandro A. Chafuen, *Raíces cristianas de la economía de libre mercado* (Madrid: El Buey Mudo, 2009); Pedro J. Caranti, “Martín de Azpilcueta: The Spanish Scholastic on Usury and Time-Preference”, *Studia Humana* 9/2 (2020): 28–36; José Luis Cendejas Bueno, “Ciencia económica y pensamiento económico de la Escuela de

Salamanca", *Relecciones: Revista interdisciplinar de filosofía y humanidades* 7 (2020): 93-111; José Luis Cendejas Bueno, "Justice and just price in Francisco de Vitoria's *Commentary on Summa Theologica* II-II q. 77", *The Journal of Philosophical Economics* 14/1-2 (2021): 1-32; Anthony J. Cesario, "The School of Salamanca's Reconciliation of Economics and Religion", *Studia Humana* 9/2 (2020): 6-15; Alfredo Culleton, Marlo Do Nascimento, "Pensamento Económico na Idade Média", *Revista Portuguesa de Filosofia* 75/3 (2019): 1801-1824; Michael Thomas D'Emic, "The Price Revolution in Sixteenth-Century Spain. Interest Rates, Payments, and Deadweight Loss", *Journal of Markets & Morality* 25/2 (2022): 205-216; Alfonso Díaz, "Francisco Suárez and the 'Distributist Movement'", in *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought New Horizons in Politics, Law, and Rights*, edited by L. J. Prieto and J. L. Cendejas Bueno (Leiden, Boston: Brill, 2022), 235-256; Juan Manuel Elegido, "The Just Price: Three Insights from the Salamanca School", *Journal of Business Ethics* 90 (2009), 29-46; Ángel Manuel Fernández, "Juan de Mariana. Transmisión de las ideas de economía política de España hacia Inglaterra en el siglo XVII", *Iberian Journal of the History of Economic Thought* 2/2 (2015): 32-59; Cecilia Font de Villanueva, "Monetary Alterations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries in Castile and England: Juan de Mariana and John Locke", in *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism*, 291-313; Giuseppe Franco, "Die Wirtschaftsanalyse und die Wirtschaftsethik der Schule von Salamanca", in *Von Salamanca nach Freiburg: Joseph Höffner und die Soziale Marktwirtschaft*, edited by L. Roos, Ch. Müller, E. Nass and J. Zabel (Leiden, Boston: Brill, 2018), 35-104; Marjorie Grice-Hutchinson, *La escuela de Salamanca: una interpretación de la teoría monetaria española, 1544-1605* (Salamanca: Caja España, 2005), translated J. L. Ramos, edition and introduction by L. Perdices de Blas and J. Reeder; Carlos Arturo Gómez, "Los desarrollos teóricos de la Escuela Austriaca de Economía inspirados en la Escuela de Salamanca. Validez en el estudio de problemas contemporáneos", *Procesos de mercado: revista europea de economía política* 7/1 (2010): 123-156; León M. Gómez Rivas, "A Chronicle of Liberal Thought in Spain: From Salamanca to Vienna Through Madrid", in *The Emergence of a Tradition: Essays in Honor of Jesús Huerta de Soto, Volume II: Philosophy and Political Economy*, edited by D. Howden and P. Bagus (Cham: Palgrave Macmillan, 2023), 85-94; León M. Gómez Rivas, "Ethics, Money, and Finance in the Late Scholastics: Francisco Suárez on Taxation", in *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism*, 257-273; León M. Gómez Rivas, José Carlos Martín de la Hoz, *La Escuela de Salamanca: Cuando el pensamiento español iluminó al mundo* (Córdoba: Sektola, 2025); León G. Gómez Rivas, Cristóbal Matarán, "Modelos de difusión de ideas en la Historia del Pensamiento Económico: la Escuela de Salamanca y la Escuela Austriaca de Economía", *Journal of the sociology and theory of religion* 14/Extra 1 (2022): 103-133; Fernando Hernández Fradejas, "Derecho de propiedad privada y fiscalidad en Francisco Suárez", *Anuario Filosófico* 50/2 (2017): 269-296; Fernando Hernández Fradejas, "La Escuela de Salamanca como precursora de la economía moderna", *Procesos de mercado: revista europea de economía política* 8/2 (2011): 331-352; Jesús Huerta De Soto, "Juan de Mariana y los escolásticos españoles", *Dendra médica. Revista de humanidades* 12/1 (2013): 32-45; Juan Vicente Iborra Mallent, Luis Raúl Valdés Guerrero, "El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca y la esclavitud negra", *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 8 (2020): 87-117; Melisa J. Luc, "Periodization in Prehistory Transition and the History of Economic Thought in Latin America: An Expanded View", *Research in the History of Economic thought and Methodology* 39A (2019), 133-148; Daniel Marín, "La Escuela de Salamanca: ciencia, teología y economía", *Razón española: Revista bimestral de pensamiento* 220 (2020): 212-216; Daniel Marín, "La Escuela Hispánica de Economía y su relación con otras escuelas modernas de pensamiento", in *El Barroco Iberoamericano y la Modernidad: actas del VI Simposio internacional del Instituto de Pensamiento*, edited by I. Murillo (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2013), 341-353; Cristóbal Matarán, "La teoría de la imposibilidad del socialismo del padre Juan de Mariana", *Journal of the sociology and theory of religion* 17/1 (2025): 111-128; Rodrigo Muñoz de Juana, "La teología moral escolástica y los orígenes de la ciencia económica. El pensamiento de Martín de Azpilcueta", *Studia Humanitatis* 7/8 (2018): 1218-2018; Perdices de Blas and José Luis

the rediscovery of the economic theory found in the writings of the School of Salamanca more enthusiastically than the later Austrian School of economics. Friedrich A. Hayek, for instance, mentions the “Spanish Jesuits of the sixteenth century”,⁴ and among them especially Luis de Molina, as the first authors who correctly conceived the scientific object of economics. He even quoted two Salamancan authors, Luis de Molina and Juan de Lugo, in his speech after receiving the Nobel Prize for Economics in 1974.⁵ Joseph A. Schumpeter discusses at length authors like Tomás de Mercado, Luis de Molina or Juan de Lugo, who, as he argues, developed a “pure” system of economics on top of the system of moral theology they inherited from the tradition of the 13th century.⁶ Later on Murray Rothbard pointed to the Salamancan authors as forerunners of key concepts of the Austrian School and pointed to ideas like methodological individualism or subjective value theory.⁷ Contemporary Austrian scholars such as Jesús Huerta de Soto have even argued that it was the chief virtue of Carl Menger, who is considered the founder of the Austrian School of Economics, “to rediscover and encourage this continental, Spanish,

Ramos, “¿Existió una Escuela de Salamanca en asuntos económicos?”, *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 25/54 (2023): 519-541; Luis Perdiges de Blas and José Luis Ramos, “La imagen económica de la España del siglo XVIII. La mirada extranjera frente a la visión de los arbitristas”, *Hispanic Research Journal: Iberian and Latin American Studies* 16/3 (2015): 221-238; Perdiges de Blas and José Luis Ramos, “La moral económica de los comerciantes en las obras representadas en los corrales de comedias del Siglo de Oro”, *Studia historica. Historia moderna* 44/1 (2022): 77-113; Luis Perdiges Blas, “Marjorie Grice-Hutchinson (1909-2003) y sus investigaciones sobre historia del pensamiento económico”, in *Mujeres economistas: las aportaciones de las mujeres a la ciencia económica y a su divulgación durante los siglos XIX y XX*, edited by Perdiges de Blas and E. Gallego (Madrid: Ecobook, 2007), 525-556; Fermín del Pino-Díaz, “Traces of the Jesuit José de Acosta in the Scottish Enlightenment Thinker William Robertson”, in *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism*, 117-139; Antonio Sanchez-Bayón, “Acervo económico de la escuela de Salamanca: reconocimiento y relación con otras escuelas” *Estudios Económicos* 41/83 (2024): 5-32; Antonio Sánchez-Bayón, “La Escuela Económica Española y su relación con los enfoques heterodoxos”, *Semestre económico* 25/58 (2022): 1-28; Antonio Sanchez-Bayón, “La Escuela Económica Española: aportaciones de la Escuela de Salamanca a la economía política y la hacienda pública”, *Economía UNAM* 19/57 (2022): 164-191; Rudolf Schüssler, “The Economic Thought of Luis de Molina”, in *A Companion to Luis de Molina*, edited by A. Aichele and M. Kaufman (Leiden, Boston: Brill 2013), 257-288; Enrique Somavilla, “El pensamiento económico de fray Pedro de Aragón, OESA”, *Anuario jurídico y económico escorialense* 57 (2024): 335-394; Enrique Somavilla Rodríguez, *Una visión humanística de la economía española de los siglos XVI y XVII. La Escuela de Salamanca y fray Miguel Bartolomé Salón Ferrer*, OESA (Madrid: Universidad San Pablo, 2023).

⁴ Friedrich August Hayek, *Law Legislation and Liberty. A Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. (London and New York: Routledge, 1979), 21.

⁵ Friedrich August Hayek, *Prize Lecture. The Pretence of Knowledge*. (NobelPrize.org, 1989). URL: <https://www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/1974/hayek/lecture/> (accessed 31 May 2025).

⁶ Joseph Alois Schumpeter, *History of Economic Analysis* (London, Boston and Sydney: Allen & Unwin, 1954), 95-98.

⁷ Murray Newton Rothbard, “New Light on the Prehistory of the Austrian School”, in *The Foundations of Modern Austrian Economics*, edited by E. Dolan (Kansas City: Sheed and Ward, 1976), 52-74 (here 71).

Catholic tradition”,⁸ to complete and uphold it,⁹ and thus to overcome the “harmful effects on economics”¹⁰ that the English classical school seemed to have had.

Since the Middle Ages, the moral problem of justice and usury was not only at the core of every economic analysis, it was the primary reason why those matters had been discussed. In order to know what behaviour in exchanging goods is just or unjust, one needs to derive things like the just price, the just gain, the just wage, just exchange rates between currencies and so forth. The Salamancan authors basically continued on this path, which led them to touch on those topics in contexts of moral theology, philosophical ethics and juridical writings. Many of their concepts are based upon medieval doctrines, not only, but especially that of Thomas Aquinas. In consequence, the core concepts are typically matters of justice in exchange, that means, of the virtue of commutative justice (*iustitia commutativa*). In this view, just exchange is constituted by an exchange of equivalents. This presupposes that the goods exchanged possess an intrinsic value, and that, in a just exchange, two goods with identical intrinsic value are traded against one another. This model, however, raises several difficulties, particularly with regard to explaining how merchants may legitimately obtain a gain from trade. This problem is further intensified by the introduction of money, which serves to facilitate the exchange of very different kinds of goods, as the following example may illustrate: Imagine a producer who comes to the market intending to exchange a bull for chickens. He must first transport the animal, then look for someone who wants a bull and is willing to offer chickens in return and finally discover that the bull cannot be divided without destroying its value. He will, therefore, either abstain from exchange or purchase more chickens than he actually wants. Money, by contrast, is portable, divisible, and generally accepted. It allows the seller to convert the bull into a quantity of currency and, with that currency, to acquire various goods whose total intrinsic value is assumed to be equivalent to that of the bull. This reflects the classical Aristotelian view¹¹ underlying the scholastic doctrine: exchange is just only if the goods traded possess equal intrinsic value. As long as two producers simply swap what they have for what they lack, no profit arises, and the requirement of equivalence seems unproblematic. One good of intrinsic worth is given in return for another with the same intrinsic worth, with both sides ending the exchange content.

But the whole situation changes once merchants enter the scene. Their livelihood depends precisely on buying goods at a lower price than the one for which they can later sell them. From the Aristotelian standpoint, however, such a profit appears difficult to justify. If commutative justice requires equivalence of value in each exchange, then buying low and selling high violates the parity of intrinsic value that defines a just transaction. The traditional model thus strains to account for the merchant’s gain and

⁸ Huerta de Soto, *Austrian School*, 34

⁹ Huerta de Soto, *Austrian School*, 37.

¹⁰ Huerta de Soto, *Austrian School*, 35.

¹¹ Aristotle, *Politics*, 1256a-1258a.

ultimately points toward the later shift from an intrinsic-value framework to a subjective theory of value.

Aquinas, among others, is arguing that it depends on the nature of the gain achieved by the merchant and on his personal motives for trading. Obviously, societies are in need for merchants to guarantee that goods are transported from locations, where they are available in abundance, to locations, where they are scarce. On his way, the merchant might face costs or incur risks. To be compensated for this, as Aquinas puts it, he can pay himself a wage, under the just motive to sustain himself, his business and his family. But as soon as he maximises his profits, as soon as he takes as much as he can get out of his trades, his gain becomes unjust and usurious and, in consequence, sinful.¹²

But what if the buyer of a good can derive much more value from it than the merchant ever could? Can't the merchant then charge a higher price? Arguing this way is precisely what the Austrian economists call the subjective theory of value (and what, up to a certain degree, is put forward by Covarrubias).¹³ If a certain good is of higher value for a certain person than to the average person, this person is willing to pay more than the average price. Can it, then, be illegitimate to charge the higher price? After all, the buyer is not coerced and, since the good exchanged is of higher value to him than for other people, he buys it out of free will. This argument is denied by Aquinas. The reason he is giving us is this: Imagine that someone lends a hammer to another person. What does this person owe to the owner of the hammer? He precisely owes him the hammer he borrowed, in the same condition as he received it. If the one borrowing the hammer derives something of value from using the hammer, that, what he gains, is due to his own skill and his own labour. And since it is due to his own labour, the lender of the tool has no right at all to charge him of anything besides getting his hammer back. Aquinas offers both an explanation and an illustrative analogy to show why a subjective account of value would be inadmissible from his perspective. He notes that certain goods derive their entire usefulness from being consumed: wine through drinking, or grain through eating. In such cases, the use of the thing cannot be separated from the thing itself; granting someone the right to use such a good is effectively equivalent to transferring the good as such. In this line of reasoning, Aquinas treats use and substance as indistinguishable whenever consumption constitutes the very function of the object, and this framework undercuts the idea that value could be determined solely by subjective preference or individual estimation.¹⁴

But this still leaves us with the difficulty of how to determine the just price. Aquinas points to something we might call common knowledge, a knowledge consisting in a common estimation and that does not predict the just price to the point, but allows for a

¹² Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II-II, q. 77, a. 4.

¹³ Marjorie Grice-Hutchinson, *Early Economic Thought in Spain 1177-1740* (London: George Allen & Unwin, 1978), 100-101.

¹⁴ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II-II, q. 78, a. 1.

certain range.¹⁵ So if due to a lack of knowledge we do miss the just price by a little, while we attempt to act as best as we can, the act itself can still be considered virtuous. The just price represents the material side of the act, while the decision of the will to act justly represents the formal side. So, an act of selling or buying is completely just, when the material side is just (i.e. the just price is realized) and the formal side is just as well (i.e. both persons intend to trade justly).

This framework put forth by Aquinas is the starting point for the Salamancan theologians. The problem of usury and just prices was well known and formed a unifying concept that needed no introduction. In consequence the list of works that could be mentioned here is extensive. It includes in the first generation of the School of Salamanca Francisco de Vitoria's commentaries on Aquina's *Summa theologiae*, Domingo de Soto's *De iustitia et iure* and Juan de Medina's *De poenitentia, restitutione et contractibus*. In succession to those authors, we can find a discussion of the topic in the works of Diego de Avendaño, Martín de Azpilcueta, Domingo Báñez, Luis Saravia de la Calle, Juan de Castillo Sotomayor, Antonio de Escobar y Mendoza, Gregorio López, Luis López, Juan de Mariana, Tomás de Mercado, Luis de Molina and Juan de Salas, among others. But which of those authors argued in a way that could be described as anticipation of modern economics? There are a few fields of insights that can be summed up. I will add some of the most important authors in brackets.¹⁶ (Neither the list of topics nor that of the authors are meant to be exhaustive!)

1. Time preference, meaning that money or goods we can get right away are valued higher than goods that can only be had in the future (Luis de Molina and Martín de Azpilcueta).
2. The subjective theory of value (Luis Saravia de la Calle, Diego de Covarrubias, Luis de Molina, Juan de Lugo).
3. The insight that the just price cannot be derived from cost of production (Luis Saravia de la Calle, Juan de Salas).
4. The effects that money and banking have on prices (Martín de Azpilcueta, Diego de Covarrubias, Luis de Molina, Juan de Mariana).
5. The connection between credit, bank deposits and the value of money. (Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta, Luis de Molina, Tomás de Mercado, Domingo Báñez).
6. Insurance theory (Domingo de Soto).
7. The effects of monopolies (Martín de Azpilcueta, Luis de Molina, Bartolomé de Medina)

¹⁵ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II-II, q. 77, a. 1.

¹⁶ Some points of this list can also be gathered from: Grice-Hutchinson, *Economic Thought*, 98-107; Huerta de Soto, *Austrian School*, 29-41; Elias Huber, "Carl Menger and the Spanish Scholastics", *Procesos de Mercado: Revista Europea de Economía Política* 13/2 (2016): 87-141 (here 89-90).

8. The impossibility of economic central planning (Juan de Medina, Luis de Molina, Juan de Mariana).

3. Economic Analysis in the School of Salamanca: The Example of the Just Price

The School of Salamanca encompasses authors that were skilled theologians, philosophers and jurists. Needless to say, academic social sciences like economics did not exist in the form we are used to today, but were mostly treated upon in a theological, philosophical and juridical context. The economic thinking of the Salamancan authors, therefore, is not organised within a distinct disciplinary framework but finds itself dispersed across a large part of their writings. As Hülsmann has aptly noted, one often has to search through hundreds or even thousands of pages to locate specific economic passages, since these are embedded within moral treatises, natural law arguments, or legal commentaries.¹⁷ A further obstacle to systematic access lies in the sheer volume of texts. Authors of the period were extraordinarily prolific, due in part to the historical juncture at which manuscript culture coexisted with the emerging technology of the printing press. Printing thus helped to give birth to what we nowadays conceive as the “scholastic method” by enabling the production and circulation of voluminous works, often comprising numerous quotations of authorities, commentaries, casuistic analyses, treatises, and legal opinions.

Nevertheless, certain textual genres can be identified in which economic considerations appear more prominently. First and foremost are the natural law treatises, especially those bearing the title *De iustitia et iure* (*On Justice and Right*). These texts deal with fundamental questions concerning the relationship between rights, virtues and morality, addressing topics such as a theory of property, the formation of prices, justice in exchange, contractual relations, taxes, a theory of money and exchange rates and so forth. Secondly, economic questions are frequently addressed in works with titles as *Summa de poenitentia* or *Summa de confessionibus*, which were confession manuals intended for pastoral care. In those manuals, economic questions are touched frequently when the theologian has to judge whether a certain conduct in economic affairs was sinful or not. But in order to do so, the theologian had to understand—at least vaguely and in general—how certain economic problems were structured. One of the most famous confession manuals was Martín de Azpilcueta’s *Manual de Confesores y penitentes*, which was published the first time in 1553 in Coimbra and to which Azpilcueta steadily kept adding and revising new editions. The edition of 1556¹⁸ for instance is the one to include the first developed quantity theory of money and is one of those writings that Grice-Hutchinson

¹⁷ Jörg Guido Hülsmann, *Mises. The Last Knight of Liberalism* (Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2007), 112.

¹⁸ In 1556 Azpilcueta published a commentary with the title *Comentario resolutorio de usuras*, which was later added to the *Manual de Confesores y penitentes*. Martín de Azpilcueta, *Comentario resolutorio de usuras* (Salamanca: Andrea de Portonariis, 1556).

discussed in her famous evaluation of the Salamancan authors in 1952.¹⁹ Finally, economic reasoning can also be found in juridical and political treatises. One prominent example are the works of the above mentioned Diego de Covarrubias.²⁰ Of course the integration of economic content into a broader discursive context also determines the perspective from which such matters are treated. Economic phenomena are not examined for their own sake, but always in view of their moral or legal implications. They are either considered as objects of moral theology or within the framework of natural law, where the legitimacy of a law, a legal norm, or a prevailing economic custom is assessed in light of divine and natural justice.

Among the foundational concerns of economic thought, few are as persistent—and perhaps none as central—as the question of how a just price may be determined. Francisco de Vitoria takes up this problem already in his commentary on Aquinas. Drawing on the *Summa theologiae*, Vitoria argues that justice is the only virtue that essentially consists in a relation to another person, whereas all other virtues, such as temperance, are directed towards oneself.²¹ Justice thereby is defined as the virtue that grants everyone what is due to him. Commenting on the *Secunda Secundae* of Aquinas *Summa theologiae*, where unjust buying and selling and the different frauds connected with it are discussed,²² Vitoria uses Aquinas' concept of justice to show that two conditions must be met in order to trade justly. Firstly, the trade has to be conducted willingly by both sides, secondly, the exchange has to implement the just price. If, for example, one party is lying about the quality of the good exchanged, trading can not be conducted completely willingly, because it starts from a false assumption and thus happens under ignorance.²³ But how can we derive the just price? As Vitoria states, the just price is nothing that lies in the good itself, but what follows from human acts: Firstly, prices can be defined by public authority, meaning that pricing in this case is the result of positive laws. Secondly, prices can be the results of a common estimation of those people that are frequently trading.²⁴

As almost all of the Salamancan authors agree on, the public authority has the right to fix prices.²⁵ Of course, like any other positive law, also those laws fixing prices have to be just, meaning that not any price can be justly controlled by the authority. Two distinct

¹⁹ Marjorie Grice-Hutchinson, *Readings in Spanish Monetary Theory 1544- 1605* (Oxford: Clarendon, 1952).

²⁰ Diego de Covarrubias y Leyva, *Opera Omnia* (Frankfurt: Sigmund Feierabend, 1571-1573).

²¹ Francisco de Vitoria, *De Justitia*, edited by V. Beltrán de Heredia, Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria (Madrid: Medinaceli, 1934), 1-2 (no. 3).

²² Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II-II, q. 77.

²³ Francisco de Vitoria, *De Justitia*, 122-127 (no. 5-9).

²⁴ Francisco de Vitoria, *De Justitia*, 117 (no. 2).

²⁵ Examples can be (among others): Luis de Molina, *De iustitia et iure* (Conchae: Ioannis Masselini 1593-1609), tractatus II, disp. 341, n. 1; Luis López, *Instructorium negotiantium: in duobus contentum libris* (Salamanca: Cornelio Bornado, 1589), lib. 1 cap. 10, re, p. 10; Leonhardus Lessius, *De iustitia et iure caeterisque Virtutibus Cardinalibus Libri IV* (Löwen: Johannes Masius, 1605), lib. 2 sect. 3 cap. 21.

scenarios must be considered. Firstly, a price imposed by the authority may be introduced in cases where no prior price exists, such as when new goods are introduced to the market and thus no common estimation exists. Secondly, the state may intervene in existing markets by imposing a price despite the presence of a prevailing market price. In both situations, the challenge for public authorities lies in determining a price that may be called just. Such interventions become especially problematic when they result in adverse consequences, that is, when, for instance, the common good is compromised, general welfare is diminished, or individual market participants are treated unjustly or burdened beyond their economic capacity. The question of how prices should be set in the absence of a prior market valuation is of comparatively minor importance, as such cases do not occur frequently and not for goods of daily use.

Juan de Medina gives us some hints on how the public authorities can approach the valuation of a good with no prior price. If, for a new good, there is no law by which its price can be determined, we can look at the good from the perspective of the seller, the buyer or the good itself. In the first perspective, productions costs, costs of labour, costs for storage and incurred risk can be considered. From the perspective of the buyer the need for the good, the amount of other buyers and how much convenience a good can deliver might be taken into account. From the perspective of the thing itself it can be considered how common or rare the thing is, how productive or fertile it is and the advantages it offers.²⁶ Similar statements can be found in Molina's *De iustitia et iure*,²⁷ where he writes that:

When something new is brought into a province, its just price is to be determined and assessed according to the judgement of prudent persons, taking into account the quality, usefulness, abundance or scarcity of the item being brought in, as well as the expenses, risks, and difficulties involved in transporting it. The novelty of the item also makes it more valuable.²⁸

Far more common—and more problematic—is the second case, in which the authority intervenes in already functioning markets with an established system of prices. The concept of the just price becomes especially controversial wherever such imposed prices appear to produce negative effects. But when exactly does this occur? Several scenarios are worth considering. First, when scholars argue that certain prices, even if motivated by good intentions, ultimately harm the common good. Second, when individual economic actors are driven into hardship. Such hardship may be material, for example, when farmers are compelled to sell grain at such low prices that they can no

²⁶ Grice-Hutchinson, *Economic Thought*, 99.

²⁷ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 348, n. 1.

²⁸ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 348, n. 9: “Quando de novo aliquid in provinciam aliquam asportatur, pretium justum prudentium arbitrio est constituendum ac judicandum, attenta qualitate, utilitate, multitudine, aut paucitate rei, quae asportatur, attentisque expensis, & periculis, ac difficultatibus in ea afferenda, rei etiam novitas pretiosiores illam efficit.” (This and all further translations are my own.)

longer sustain their farm or their family. Or it may be moral hardship, whenever individuals are put under such pressure, that they feel they have no other choice but to circumvent or to transgress positive laws.²⁹

For the theologians of the School of Salamanca, this raises a particularly serious concern, as they are responsible for offering pastoral counsel in confession. They must advise the faithful on how to act without falling into sin, always bearing in mind that any violation of positive law is, by definition, considered sinful. But what if individuals had no viable alternative, or if it would be unreasonable to expect them to act in accordance with certain regulations? This is precisely where Jesuit casuistry comes into play. What is striking in many authors of the School of Salamanca is their reliance on a form of empirical social analysis that anticipates methods more commonly associated with modern social science. The authors of the School of Salamanca were acutely aware that, as academic theologians, jurists, and philosophers, they often lacked the practical experience of those actively participating in the market. Among Jesuit writers in particular, there is a marked tendency to compensate for this deficit through empirical inquiry. They often did so by engaging in case studies and interviews, by speaking with merchants, with farmers offering their goods, with state inspectors, with judges and lawyers involved in litigation, with administrative officials, with small-scale traders as well as international commercial agents. They asked how prices came to be, what the underlying mechanisms of price formation were, whether pricing would have been different under other circumstances, and what factors might justify a change in price. A particularly noteworthy figure in this context is the Jesuit Luis de Molina, who devotes substantial portions of his *De iustitia et iure* to precisely these issues.

4. The Just Price in Luis de Molina's *De iustitia et iure*

As noted, price theory is perhaps the most fundamental aspect of Salamancan thought, touching on nearly every major economic question, like credit, supply and demand, scarcity, time preference, technological development, the distinction between necessities and luxuries, valuation, and the architecture of markets. It also reveals how aggregated individual actions generate market prices through identifiable causal mechanisms. To make this structure explicit, I will refer to three argumentized steps:

1. Micro-level: Individual acts of buying, selling, and valuation.
2. Meso-level: Aggregation of individual acts, especially through categories as the "common estimation", resulting in socially recognised market prices.
3. Ontological level: Prices are interpreted as moral beings, that are stable and accessible to scientific analysis.

²⁹ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 364, n. 11.

This framework illustrates how economic facts emerge from action, crystallise into shared social realities, and acquire moral significance. Section 5 will examine why later authors rarely continued to use these analytical tools, whereas Section 6 reconstructs the ontological foundations.

Molina typically approaches price formation from what he calls a natural standpoint, referring to the price established by common estimation as the natural price. If this price is violated—for instance, through the influence of public authority or dominant commercial actors—distortion occurs, often with significant moral and social consequences. In situations of this kind, Molina seeks to describe every circumstance in detail.³⁰ Do we have any knowledge of the natural price or can we determine its amount? What are the effects of violating the just price? What are the motives in doing so? What effects can we expect if the natural price would be implemented?

In most of the reasons Molina gives for price formation, one can discern the assessment that pricing is primarily based on human valuation of goods.³¹ That a gemstone may be considered more valuable, for example, than a large quantity of grain or wine, even though, by its nature, grain is more useful than a gemstone, is solely due to human valuation. When Molina points out that different individuals may indeed have differing assessments of value, this anticipates the theory of subjective value. He argues, that:

There is a certain value that a thing has in itself, apart from any human law or public decree. This is what Aristotle [...] and others call the natural price—not because it does not depend heavily on human valuation, by which people may choose to value a gem more highly than twenty thousand gold coins, and more than many other things that are, by their nature, more excellent and more useful for human needs. Nor is it called natural because such a price is not highly variable and unstable, as will become clear. Rather, but it is called “natural” because it arises from the things themselves — that is, from the goods in light of their real circumstances and properties, apart from any human law or decree. By [those circumstances] it is varied, either regarding human desire and valuation, the comparison of various uses, or sometimes purely by human preference and will.³²

³⁰ See all the different case studies discussed by Molina, for example those in Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 345-359.

³¹ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 348, n. 3.

³² Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 347, n. 3: “Quoddam aliud est, quod res ipsa, seclusa quacunque lege humana ac publico decreto, habet. Atque hoc ab Aristotele [...] ab aliis pretium naturale nuncupatur; non quod non multum ab hominum aestimatione pendeat, qua res plus, vel minus, aestimare volunt, ut gemmam plus interdum quem viginti millia aureorum, & quam multas res alia ex sua natura excellentiores, atque at usus humanos utiliores; non item quod ejusmodi pretium valde inconstans non sit ac varium, ut patebit; sed naturale dicitur, quoniam ex ipsismet rebus, seclusa quacunque humana lege, ac decreto consurgit, dependentur tamen amultis circumstantiis, quibus variatur, atque ab hominum affectu, ac aestimatione, comparatione diversorum usum, interdum pro solo hominum beneplacito & arbitrio.”

With regard to moral evaluation, Molina adds that such valuation, taken in itself and without considering possible further effects, is neither good nor bad:

All these things, in fact, and many others like them, have come about solely through valuation, through the fact that people in various places have wished to value one thing or another highly. The exchanges that take place among them, according to the common valuation of things in those regions, should not be considered blameworthy, even if some of them might be laughable on account of the simplicity of mind or the customs of the people among whom they occur.³³

The natural price, that is the effect of a valuation of this kind, is not to be conceived as an exact point, but can justly be of a certain range.³⁴ It is interesting to see which reasons are given by Molina to determine just prices. Are there any circumstances that influence the common estimation and can thus be understood as causes of the just price? One of the first things that Molina mentions is value in use.³⁵ If a certain thing is of higher use than another or if goods that were originally of no or very little use become useful, for example due to new technological possibilities, this will surely effect the natural price. Besides that, the scarcity or abundance of goods is one of the main reasons for variations in the natural price.³⁶

Molina provides a rule that has gained acceptance: when the good seeks the buyer, the price is one third lower than under normal circumstances and vice versa.³⁷ But not only the level of supply and demand determines the price, also the interaction between buyers or sellers has likewise effects. Interestingly, Molina uses the word *concurrentium* for the side of the market made up of buyers, which can drive up prices if competing for scarce goods.³⁸ Molina here gives an interesting example of a Spanish colonial fleet loading fresh provisions on the Island of the Azores on their way between Europe and the Americas. One could observe that, if the ships were numerous and needed a large supply of goods, prices would quickly rise. This, however, affected only the purchasing ships, not the indigenous population, because the local goods are sufficient for everyone and the locals are not willing to trade among themselves if they do not meet the customary price.³⁹ But doesn't the fact that the prices for the local population are not rising imply that the sailors, that are in need of supplies, are treated unjust? If the price would be to rise for everyone, then a common scarcity could justify the rising prices, but in this case,

³³ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 348, n. 3: "Haec vero omnia et multa alia eis similia effecit sola aestimatio, qua homines variis in locis hoc vel illud aestimare multum voluerunt, nec videntur dammandae commutationes, quae inter illos, iuxta communem inibi rerum aestimationem eis in regionibus fiunt; tametsi quaedam sint ridendae ob ingenii ruditatem, atque hominum mores, apud quos fiunt."

³⁴ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 347, n. 2-5.

³⁵ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 348, n. 2.

³⁶ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 348, n. 4.

³⁷ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 348, n. 5.

³⁸ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 348, n. 4.

³⁹ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 346, n. 2.

it seems like the vendors act unjust and usurious. Molina also points at this but argues that he does not dare to condemn this circumstance as sinful. The sailors, he writes, ultimately travel to the New World in pursuit of great profit, and the food supplies, which serve as a necessary means for carrying out the journey, thus have a higher subjective value for them than for the locals. Moreover, the sailors were already aware before the voyage that the food would likely be sold to them at higher prices than to the locals. They therefore entered into the trade voluntarily, so that one cannot speak of the exploitation of a situation of necessity.⁴⁰ Besides those reasons also future expectations might be of effect on prices. If one must expect that a good will become scarce in the future, this leads to a rise in its price already today, even if in the present state neither the supply nor the valuation of the good has changed. Molina gives the example of horses, which become more expensive in times of impending war or even when war is merely a likely outcome.⁴¹

After addressing the general demand for goods, Molina begins to turn his attention to the role of money supply. In doing so, he particularly builds on the insights of Martín de Azpilcueta, when he notes that:

A lack of money in a certain place causes the prices of other goods to decrease, and an abundance of money causes them to increase. For the smaller the supply of money in a given place, the greater its value becomes, and therefore, with the same amount of money, many more things are purchased there, all else being equal. For example, if the yields of the land are proportionally equal in two provinces, but one has more money than the other, then the produce is sold at a lower price in the province with less money, and workers there are hired at lower wages than in the other.⁴²

What Molina adds besides this is, that also loans and credits can increase the amount of money and in consequence, prices.⁴³ Molina is aware of the commonly discussed influence that the import of precious metals from the Americas had on prices.⁴⁴ Additionally Molina seems to have observed on different occasions how large fleets of ships brought in far more goods than the local market, given the existing money supply, could possibly absorb. In such cases the market price ought to fall sharply, since the goods are now “seeking the seller”. However, in the case of desirable goods this might not occur. Here, demand may even increase, causing prices to rise despite limited monetary supply. Molina attributes this to credit, for credit gives rise to buyers where previously there were

⁴⁰ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 346, n. 2 – n. 3.

⁴¹ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 348, n. 4.

⁴² Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 348, n. 4: “Defectus item pecuniae in aliquo loco, facit pretium aliarum rerum, decrescere, & abundantia accrescere. Quo enim minor est pecuniae copia aliquo in loco, eo valor illius plus accrescit aequalique proinde copia pecuniae multo plura, caeteris paribus, emuntur. Ut, si terrae fructus aequales in sua proportionem sunt in duabus provinciis, & una maiorem pecuniae habeat, quam alia, minori pretio venduntur fructus illi in ea provincia, quae minorum copiam pecuniae habet, minorique pretio locantur operarii, quam in alia.”

⁴³ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 357.

⁴⁴ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 83, n. 13.

none.⁴⁵ Credit, Molina continues, indeed leads to a rise in prices that would not have been expected without it. But, as Molina concludes, loans and credits are not per se usurious or unjust, but can be justly granted in order to allow all participants to take part in the trade.⁴⁶ After discussing money supply, Molina also points to the role of money demand. For where there is no demand for money—that is, where a sufficiently large amount of money is available but not being spent—there is no observable inflationary effect of increasing money supply.⁴⁷

Under this perspective, what role does government or public authority play for just prices? Molina acknowledges that public authority has the right to intervene in price formation, including through the setting of prices. This follows from the simple principle that every citizen, including his property, is subject to the state insofar as the common good requires it. For Molina, however, a fixed price is only just if it falls within the range of the just natural price:⁴⁸

The price set by law is, by nature, secondary to the natural price, and in a certain sense presupposes it. For human law, based on the authority that resides in the prince or ruler to establish what is judged to be in the interest of the commonwealth, and to compel citizens accordingly, determines a fixed price within the range of the just natural price, which sellers must not exceed, so that the good of the commonwealth may be served and other evils are avoided.⁴⁹

Let us take a look at a quite common example, that is frequently used among the Salamanca authors: the taxation of the price for grain. Molina discusses this question at length in the disputation named “On the legitimate price, that is, the price fixed by law or public authority, especially with regard to grain”.⁵⁰ As Molina often does, he begins by describing a historical situation. He tells us, that in Portugal, following a failed harvest, a price cap was imposed that made grain cheaper than it would have normally been. It was observed that local merchants tried by all means to circumvent this price regulation, and that foreign traders were able to sell their goods at almost twice the price.⁵¹ Such laws come about because the government’s advisors are either too ignorant about the market situation or because parts of the administration are corrupt.⁵² Molina recognises the positive motive of the government in setting prices low to help the poor, but he describes

⁴⁵ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 357, no. 1-5.

⁴⁶ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 357, n. 2 – n. 3.

⁴⁷ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 406, n. 3.

⁴⁸ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 341, n. 1.

⁴⁹ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 347, n. 6: “Legitimum pretium ex natura rei posterius est naturali, illudque quodammodo praesupponit. Lex quippe humana, pro protestate, quae in Principe aut Rectore, est, statuendi, quod Reipublicae expedire judicaverit, ad idque cogendi cives, determinat certum pretium intra latitudinem iusti naturalis, quod vendentes non excedant, ut es ratione Reipublicae bono consulatur, vitenturque alia mala.”

⁵⁰ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 364.

⁵¹ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 364, n. 1.

⁵² Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 364, n. 5.

that these rules would have no significant effect. For even if the state enforces low prices that the poor could afford, sales at such prices would only happen very reluctantly.⁵³ Such price controls consequently harmed the farmers and at the same time worsened the situation of the poor.⁵⁴

Moreover, Molina observed at the large markets of Lisbon that foreign merchants could exploit the shortage of goods by selling their grain stocks at excessive prices and then leaving Spain with the illicit profits. Even more reprehensible, however, were the local officials who would forcibly take grain from the farmers at the low fixed prices, sell it themselves at the usual market prices, and finally charge additional fees for their services. Molina rarely speaks as passionate, as when he comments on that problem. He writes that he knows these most serious forms of abuse from his own work as a confessor, and points out that, since all this is happening under the disguise of aid for the poor, those public agents are in the state of mortal sin and are obliged to fully restitute the damage they have done.⁵⁵ Therefore, Molina suggests to help the needy in other ways than through price controls. The poor should rather be helped through grants from taxes or general welfare, instead of enforcing unjust prices in their name.⁵⁶

In addition to the reasons pointed out, fixing prices for grain might be unjust, because prices of related goods are not fixed: “It is doubtful whether the law of taxing grain is unjust on the grounds that it does not tax other things which farmers need, such as shoes, wine, oil, wages for workers, and so forth.”⁵⁷

The points above mentioned have given us just a short glimpse on how the Salamancan authors approached economic questions. What in regard of the theory of prices in Molina should have become clear by now is, that he is addressing economic causalities in order to later judge them morally. The requirement to facilitate and enrich moral analysis by economic insights thus leads to the creation of an early form of economics.

5. Was There a Lasting Influence of Salamancan Economics?

As shown in the previous sections, the authors of the School of Salamanca developed a remarkably modern understanding of economic problems. Yet even if, as in the case of subjective valuation, Salamancan thinkers reached conclusions shared by economists today, does this necessarily imply influence on later generations or make them forerunners of modern economic science? Such an interpretation is often encouraged, as

⁵³ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 364, n. 3.

⁵⁴ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 365, n. 9.

⁵⁵ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 365, n. 16.

⁵⁶ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 364, n. 3.

⁵⁷ Molina, *De iustitia*, tractatus II, disp. 364, n. 6: “Dubium est, utrum lex taxationis frumentii injusta ex eo sit, quid relinqua non taxentur, quib. agricolae indigent, ut calcei, vinum, oleum, stipendia operariorum, &c.”

the quotations from Huerta de Soto illustrate. But this elevated assessment prompts crucial historiographical questions: can we substantiate the claim that Salamancan economics exerted a lasting influence on subsequent thought?

Authors like Grice-Hutchinson or Rothbard suggested two channels for the spreading and the continuation of Salamancan economics: Firstly, via Italian authors like Pietro Catalano, Martino Bonacina, Antonino Diana, Giambattista de Luca, Clemente Piselli and from those authors to Ferdinando Galliani⁵⁸ or the French A. R. J. Turgot, Étienne Bonnot de Condillac or Jean Baptiste Say. Secondly via Germany and the Netherlands, especially by the very influential philosophers Hugo Grotius⁵⁹ and Samuel Pufendorf⁶⁰, which in turn influenced John Locke and Gershom Carmichael, the latter bringing the writings of Pufendorf to the philosophers of the Scottish Enlightenment via translating his works into English.⁶¹ Since the Italian authors tend to quote the Salamancans and since the Italians are later quoted by the French authors, it is safe to say that at least some connections exists. Grice-Hutchinson even states that the value-theory of Condillac and Turgot “is strongly reminiscent of the teachings of the School of Salamanca”.⁶²

Considering the fact that the scholars of the Austrian school, as mentioned above, speak of the Salamancans as their forerunners, it is interesting to take a look if they made use of those Italian or French authors in their writings. As for Menger, who is considered the founder of the Austrian school, they are almost not present in his works, as Huber has clearly shown.⁶³ The same holds for Menger’s contemporaries. What, on the other hand, is present in abundance, are references to German and British economists. Since about eighty percent of Menger’s library was sold in bloc to Japan and is now kept at the Hitotsubashi-University, we have a good idea what books Menger actually used.⁶⁴ He owned two works from the Salamancans, one from Molina and one from Covarrubias, with the work from Molina not being a monograph but a compilation from some of his text. Menger only cites Covarrubias once and he cites him disapprovingly.⁶⁵ On the other hand, he possessed 20 editions of Smith’s *Wealth of Nations* alone and he quotes them frequently. Besides that, he owned a huge collection of German and British economists. As Huber pointed out, we might justly assume that Menger (and, following him, the whole tradition of the Austrian School) is much more influenced by Classical British economists

⁵⁸ Grice-Hutchinson, *Economic thought*, 107-108; Murray Newton Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith* (Auburn: Edward Elgar, 1995), 131-133.

⁵⁹ Rothbard, *Economic Thought*, 110.

⁶⁰ Grice-Hutchinson, *Economic thought*, 112.

⁶¹ Rothbard, *Economic Thought*, 418.

⁶² Grice-Hutchinson, *Economic thought*, S. 110.

⁶³ Huber, *Carl Menger*, 125-132.

⁶⁴ Huber, *Carl Menger*, 102-103.

⁶⁵ Huber, *Carl Menger*, 100.

than by Italian or Spanish ones, even if Menger disagrees with the British authors quite often.⁶⁶

So, it seems that the second channel of transmission of Salamancon ideas via Grotius and Pufendorf might be more promising. Despite the growing rejection of Scholasticism by Protestant thinkers after the sixteenth century, Scholastic economic thought—particularly the emphasis on utility and subjective value—continued to exert significant influence, albeit often without proper attribution. Whereas Grotius is at times citing the Salamancon authors, Pufendorf almost drops citations entirely. The Importance of Pufendorf for the British Enlightenment is well known,⁶⁷ especially his influence that was exerted through the translations of his writings into English by Gershom Carmichael. Carmichael, who was a professor for moral philosophy in Glasgow and the teacher of Francis Hutcheson, not only brought Pufendorf to the Scottish Philosophy, but also tried to use his teachings as a basis to argue against Hobbes. When Francis Hutcheson succeeded his teacher in the chair of moral philosophy in Glasgow, Pufendorf's teachings already were quite well integrated into British philosophy. As Grice-Hutchinson has pointed out, we can still find traces of the scholastic theory of value in Hutcheson's writings.⁶⁸ But what Hutcheson added was a new theory of productive costs, meaning that the theory, that derives the value of a good from utility, was mixed with the idea that the costs of production determines value and thus prices.⁶⁹ Finally, when Hutcheson's pupil Smith wrote his *Wealth of Nations*, Smith argued that the value of every good can be derived from the amount of labour that has been used to create it. In this way, Smith argues, labour can be considered the most basic way to measure value.⁷⁰ Even if Smith is still aware of the differences between value-in-exchange and value-in-use, he thus paved the way for the economics of Ricardo and Marx, who exclusively refer to labour as the determinant of value.

As for the Salamancon doctrine of value and prices, it obviously did not find its way to modern economics via the Scottish authors. But is that true for the whole framework of philosophy, that the Spanish scholars developed to treat economic questions?

6. The Metaphysical Framework for Social Sciences and the Salamancon Heritage

How the economic achievements of the Salamancon authors are embedded into moral philosophy has been discussed throughout this article in various respects. What we have not touched upon is the question of why the authors of the School of Salamanca granted economic and sociological problems such an, compared to their predecessors,

⁶⁶ Huber, *Carl Menger*, 132-136.

⁶⁷ Arild Sæther, "Pufendorf and His Importance for the European Enlightenment in General", in *Samuel Pufendorf and the Emergence of Economics as a Social Science*, edited by J. G. Backhaus, G. Chaloupek and H. A. Frambach (Cham: Springer, 2021), 7-60.

⁶⁸ Grice-Hutchinson, *Economic thought*, 114-115.

⁶⁹ Rothbard, *New Light*, 65-66.

⁷⁰ Smith, *Wealth of Nations*, 48-49.

unusually broad analytical space, and why they treated them as contingent phenomena through casuistic reasoning. Economic questions had, of course, already been discussed extensively in the Middle Ages,⁷¹ but typically in a generalizing manner rather than through concrete case-based analysis. Scholars have rightly pointed to the unique historical circumstances of Spain's Siglo de Oro, which intensified concern with such issues. Yet for such inquiry to bear fruit, it presupposes a theoretical framework capable of addressing these questions in a methodologically productive way, i.e. in a way, that can show how categories like prices, that arise out of individual human actions can be conceived as stabilized social entities in an ontological way.

At this point one may draw upon a longer intellectual trajectory that originates in the theory of the will and in Scotus' characterization of theology as a practical science.⁷² The development of a theory of contingent causes made it possible to treat social phenomena not as necessary givens, but as effects of free human action. Within the School of Salamanca, this framework becomes especially visible in debates on free will, theories of volition, causality, and the treatment of contingent effects, most prominently in the doctrine of grace, which constituted one of the most contested topics in the early modern theological world. The conceptual apparatus elaborated here proved particularly apt for establishing historically contingent social realities as objects of scientific inquiry and for integrating them systematically as a subfield of moral theology.

From this emerges a methodological approach that would become constitutive of early modern legal and social philosophy, as well as of the Enlightenment thought of the seventeenth and eighteenth centuries. Once these developments are properly recognized, it is hardly surprising that we may observe the emergence of the social sciences, at the latest, in the context of the Scottish Enlightenment.

We may start with the question of what the objects of social sciences are in a metaphysical and ontological perspective. What are things like prices? What is it that gives a coin value? What are things like society or moral obligations, laws, customs and so forth? Obviously, those things are more than a mere fancy of imagination, more than what medieval philosophy called an *ens rationis*, because they actively govern and structure human behaviour. As for prices, the Salamancans conceived of them as results of either positive legislation or as something brought forth by a common estimation. But since a common estimation presupposes past experiences in buying or selling, it follows that both kinds of prices are a result of past actions. Either someone having the political authority defines and commands a certain price, or the actions of many people trading and exchanging lead to natural market prices. But those prices also act themselves as a

⁷¹ See for example: Diana Wood, *Medieval Economic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Odd Langholm, *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350* (Leiden, Boston: Brill, 1992), Karl Pribram, *Geschichte des ökonomischen Denkens* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998).

⁷² Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio (Opera Omnia, studio et cura Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950), Prol., pars. III, q. 1, a. 1.*

cause, because they influence and govern human behaviour, for example the choice to buy or not to buy certain goods. Since prices, then, are an effect of human actions and since they can be a partial cause of respective human behaviour, they must have a certain kind of reality. But what kind of reality is this?

Medieval philosophy distinguished between physical being (*ens physica*) and a being of reason (*ens rationis*), the latter being what we nowadays call a “mental state”, like a thought or a wish. While physical beings have a real existence outside the mind, the same does not hold for beings of reason. They are only real as long as we are thinking about them. They may even be of counterfactual content like imagining a unicorn. As for prices, they obviously are not real in a physical sense. A certain change in price does not change the physical properties of a good. To get a grasp on what things like prices are, the medieval writers introduced something they called a being of reason which is founded in physical things (*ens rationis cum fundamento in re*). This basis in physical things serves to guarantee a certain level stability within mental things, so that they exclude arbitrariness and can claim intersubjective validity. But there also was a different approach to things like prices, an approach mostly found in the Franciscan tradition, to which also Scotus belonged.⁷³ This approach added a third category besides physical beings and beings of reason, the so called moral beings (*ens morale*).

In the School of Salamanca, it is especially Francisco Suárez who is introducing the notion of moral beings.⁷⁴ An initial idea of what those beings are is conveyed by examples Suárez uses, such as the worthiness of an act for praise or blame,⁷⁵ the guilt of an agent, reward or punishment, the obligation arising from a promise, the bond of marriage, sin, or the value of a thing.⁷⁶ All these can produce real effects⁷⁷ and may be described with the adjective “moral” because they come into existence through moral human actions.⁷⁸ Human actions as moral actions always refers back to the capacity to bear a moral quality and thus to the freedom under which the action is brought forth. None of the mentioned examples can be conceived with respect to creatures that lack free will. And considering free will is precisely the reason why the notion of beings of reason with a basis in physical things should be abandoned in favour of moral beings. The reason is this: If it is argued that the basis in the physical things is needed for the beings of reason not to become arbitrary entities, this implies a kind of determinism. Because for the beings of reason not be arbitrary, we must agree that they can be derived out of their physical basis. Should we refuse this kind of derivation, the whole notion of a basis in the things would lose its function and we could as well just talk of beings of reason without any basis whatsoever. But this, in turn, is precisely not what we want to say when talking about things like prices

⁷³ Theo Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997), 37–43.

⁷⁴ Francisco Suárez, *De bonitate et malitia humanorum actuum* (Lyon: Iacobi Cardon, 1628).

⁷⁵ Suárez, *De bonitate*, disp. 1, sect. 3, no. 2.

⁷⁶ Suárez, *De bonitate*, disp. 1, sect. 3, no. 4.

⁷⁷ Suárez, *De bonitate*, disp. 1, sect. 2, no. 1.

⁷⁸ Suárez, *De bonitate*, disp. 1, 3, 1.

(or morals, laws, and obligations), because they serve to coordinate markets and thus obviously have to be intersubjectively valid.

From an economic point of view, moral beings thus serve as a possibility to describe and define the objects of economics. Those objects, like prices, have no physical being, but a moral one. This third kind of beings also allows for a third category of causation. While physical things are considered to be natural in the sense that they have not been caused by human action, things that have been deliberately designed by man and brought forth by human action are called artificial. But what about all those entities that are the result of human action, but not the execution of any human design?⁷⁹ The demand of a certain good, for instance, might rise because of a new trend or fashion, but it is certainly not the consumer's wish to drive up the price. Nevertheless, this is an effect of their aggregated actions. In this sense, the metaphysical framework that Suárez suggests serves as ontology of economics and implies certain consequences. One of its results can be seen in the rejection of what Hayek later on called the “false dichotomy of ‘natural’ and ‘artificial’”,⁸⁰ a dichotomy that denies the existence of those things that are unplanned but are yet the results of human action. Those philosophers, who adhere to this dichotomy, as Hayek puts it, believe in the possibility of “constructivist rationalism”,⁸¹ a belief that leads to the flawed assumption that man is able to plan the whole nexus of moral beings.

The foundation of moral beings lies in the theory of free causes, developed in continuity with Scotus. Scotus had already asked how contingent and non-necessary causation is possible at all:⁸² if the First Cause acts necessarily, then secondary causes would, by implication, produce their effects with equal necessity, leaving no room for freedom.⁸³ Suárez responds by locating contingency in a specifically rational faculty, i.e. one capable of choosing firstly if to act at all and secondly which act to bring about. This faculty as such is the free will.⁸⁴ Because free causes operate through choice, Suárez argues, their effects are always produced in the mode of freedom, that is, in a moral way.⁸⁵ This does not mean that their effects cannot also be physical; rather, it means that such acts are necessarily accompanied by a moral modality that vanishes if freedom is abstracted away. Just as necessary causes generate only necessary effects, free causes generate effects that can, in turn, result in further free acts.

⁷⁹ This is the expression used first Adam Ferguson and that later on, following the Austrian Economists, gained popularity. See: Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (London: T. Cadell, 1782), 90.

⁸⁰ Hayek, *Law*, 20.

⁸¹ Hayek, *Law*, 24-26.

⁸² Iñnes Duns Scotus, “Reportatio parisiensis examinata”, in *Reportatio Parisiensis examinata I 38-44. Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingen*, edited and translated by Joachim R. Söder (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2005), 74-114 (dist. 39-40).

⁸³ Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae* (Salamanca: J. & A. Renaut, 1597), disp. 19, sect. 2, n. 1-2.

⁸⁴ Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 19, sect. 2, n. 12-20.

⁸⁵ Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 17, sect. 2, n. 6.

A given promise illustrates this structure. From the act of promising arises an obligation; this obligation may be fulfilled or violated. Violation may produce guilt, which may evoke resentment in the one whom the promise was given. But it likewise might give rise to forgiveness. Forgiveness may then produce gratitude or remorse, and so forth. Concepts such as promise, obligation, guilt, forgiveness are all results of free actions and possess intelligible meaning only within the framework of free causation. What emerges is a network of moral beings, acting both as causes and succeeding effects. In economic reflection, this yields an theoretical model centered in an analysis of human action, in which fundamental economic concepts must be interpreted as free caused moral beings, rather than as deterministic outcomes like objects of the natural sciences.

The theory of moral beings thus forms the metaphysical framework of the practical moral economy that the Salamancans developed. Especially Samuel Pufendorf makes extensive use of that framework.⁸⁶ Unlike the Salamancan authors, he begins his major work *De jure naturae et gentium* with the concept of moral beings⁸⁷ and puts forward that his whole system is derived from this basis. When talking about prices, he describes them as moral entities.⁸⁸ Since, as mentioned above, Pufendorf was brought to Scotland by Carmichael, it is of no wonder that Hutcheson, Hume or Smith have shown so much interest in questions that nowadays belong genuinely to social sciences.

7. Conclusion: The School of Salamanca and the Origin of Social Sciences

Was there anything like scholastic economics? There was, of course. And it was more modern than one would expect it to be. But has it influenced modern economics? When talking about economic insights themselves, one has to be careful. As has been argued, a thin line, that clings to few citations, can be constructed between the Salamancan authors and French economists like Turgot. But a completely different story can be told about Metaphysics and the philosophy of natural law. The *Disputationes Metaphysicae* of Francisco Suárez, for instance, went through 17 editions. For over half a century it was used for metaphysical instructions both at Catholic as well as at Protestant universities.⁸⁹ If we take a look at the table of contents of Hutchesons work *A System of Moral Philosophy*, we can still see the dominant role that both the philosophy of the Iberian scholar as well as that of Pufendorf has played.⁹⁰ If we compare this work to those of Molina, Suárez or Pufendorf it cannot be denied that they emerge on common ground. But the economic insights themselves seem to have had much less influence. This is partly due to the

⁸⁶ Thomas Ahnert, "The Metaphysics of Moral Entities", in *The Cambridge Companion to Pufendorf*, edited by K. Haakonsen and I. Hunter (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 90-93.

⁸⁷ Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, edited by F. Böhling (Berlin: Akademie Verlag, 1998), lib 1, cap. 1.

⁸⁸ Pufendorf, *De jure*, lib. 5, cap. 1.

⁸⁹ José Pereira, Suárez. *Between Scholasticism & Modernity* (Milwaukee: Marquette University Press, 2006), 11.

⁹⁰ Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* (London: R.e and A. Foulis, 1755).

crippling of the scholastic method, by blaming it to be an antiquated and sterile method that was too closely related to theology and that one had to overcome. In consequence many authors stopped citing their sources so that later authors often have been unable to trace the origin of certain aspects. But in addition, another shift occurred: While the Salamancan authors addressed economic questions inside their moral theology and legal philosophy, the authors of the Scottish Enlightenment are doing this less and less. In the Austrian School of the 19th century, embedding economic issues into a moral framework has basically vanished. In consequence, the economic theory of the Salamancans seemed to these authors to be of no big interest, because the Scholastics asked what can be done in order to act justly and to avoid sin, while the Austrians asked how economic phenomena could be explained for their own sake. In doing so, they might have missed many of the achievements the Salamancan arrived at.

But what has to be kept in mind is that the framework used in the School of Salamanca, and what found its expression especially in the concept of moral beings, was highly influential and is one of the main factors that ultimately lead to the emergence of the Classical School of economics. This continuity is less due to the transmission of specific economic content but more to the fact that the conceptual framework was preserved—a framework, which almost necessitates to direct one's attention toward problems of the social sciences. The simple fact that the philosophy of moral beings points to economic categories seems to have influenced Pufendorf as much as Smith⁹¹ or Menger. As for Smith, it is his goal to show how such entities work and how they come to be, and he attempts to solve a structural similar problem when discussing the origin of languages⁹² or the origin of morals.⁹³ And also Menger argues across those lines, when he points out that the most startling problem of the social sciences consists in the seemingly paradox situation that institutions, that are of the greatest importance to the public good, can emerge without anyone consciously planning or constructing them.⁹⁴

Stefan Schweighöfer
Schweighoefer@em.uni-frankfurt.de

Date of submission: 01/06/2025

Date of acceptance: 30/01/2026

⁹¹ Frits van Holthoon “Pufendorf, Hume and Adam Smith: A Question of Influence”, in *Samuel Pufendorf and the Emergence of Economics as a Social Science*, edited by J. G. Backhaus, G. Chaloupek and Hans A. Frambach (Cham: Springer, 2021), 67–69.

⁹² Smith, *Wealth of Nations*, 47–82.

⁹³ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie (Indianapolis: Liberty Fund, 1982).

⁹⁴ Carl Menger, *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der Politischen Oekonomie insbesondere* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1883), 163.

LA *PHYSICA SPECULATIO* DE ALONSO DE LA VERACRUZ: UNA APROXIMACIÓN A LAS PRIMERAS TRADICIONES FILOSÓFICAS AMERICANAS SOBRE LA NATURALEZA

ALONSO DE LA VERACRUZ'S *PHYSICA SPECULATIO*: AN APPROACH TO EARLY AMERICAN PHILOSOPHICAL TRADITIONS ON NATURE

Virginia Aspe Armella

Universidad Panamericana de México

Resumen

Alonso de la Veracruz es considerado el primer filósofo del continente americano. En este artículo, exploro las tradiciones filosóficas de la Antigüedad y del Medievo que informaron su labor intelectual, especialmente en lo que respecta a su pensamiento sobre la naturaleza. Para ello hago un esbozo biográfico e histórico, después de lo cual discuto la relación entre su obra y la de Domingo de Soto. Posteriormente, describo la estructura y enfoque de la *Physica speculatio* de De la Veracruz. Finalmente, aludo a algunas argumentaciones específicas de esta para mostrar cómo De la Veracruz recupera a autores como Aristóteles y Tomás de Aquino, a la vez que se separa de ellos.

Palabras clave

Alonso de la Veracruz; Aristóteles; Tomás de Aquino; Domingo de Soto; América; naturaleza

Abstract

Alonso de la Veracruz is considered the first philosopher of the American continent. In this article, I explore the philosophical traditions of the ancient world and the Middle Ages that informed his intellectual work, especially regarding his thoughts on nature. To this end, I provide a biographical and historical sketch, after which I discuss the relationship between his work and that of Domingo de Soto. I then describe the structure and style of De la Veracruz's *Physica speculatio*. Finally, I allude to some specific arguments made in the latter to show how De la Veracruz both recovers and separates himself from authors such as Thomas Aquinas and Aristotle.

Keywords

Alonso de la Veracruz; Aristotle; Thomas Aquinas; Domingo de Soto; The Americas; Nature

1. Introducción: contexto histórico y biográfico

La filosofía novohispana se inicia con la fundación de la Real e Imperial Universidad de México por cédula real de Carlos V en 1551. Esto no quiere decir que no se haya enseñado filosofía previamente: desde 1523, cuando llegaron los primeros franciscanos a América y establecieron la red de “colegios de indios”, ya se impartieron clases de filosofía.

Al llegar Alonso Gutiérrez al continente para impartir cátedra de teología, religión y filosofía en la universidad, hubo de quedarse viviendo en Michoacán hasta que llegara la cédula de fundación. La espera resultó benéfica porque, en Michoacán, fray Alonso aprendió dialectos, conoció y documentó tradiciones indígenas y fundó colegios en la zona purépecha o tarasca –por ejemplo, en Tiripetío (1540) y Tacámbaro (1545)–. La labor del agustino en Michoacán fue también encomiable para su labor filosófica posterior. Mauricio Beuchot lo denomina “el fundador y patriarca de la filosofía en México”.¹

Michoacán produjo en fray Alonso respeto por los saberes y culturas “mechuacanas”. Importantemente, fue él mismo testigo de la situación de los indígenas frente a encomenderos. A su llegada a la Universidad de México, se convirtió en el primer filósofo de América: con él se abre oficialmente la cátedra de *prima theologia* y la de artes o filosofía en la Real Universidad.

Formado en la Universidad de Salamanca, obtuvo su título de bachiller en artes y teología en 1528 e impartió clases en la facultad de artes, bastión académico de agustinos. Los agustinos, quienes habían realizado reformas curriculares en Italia antes que las otras órdenes religiosas, tenían una impronta humanista destacable que puede rastrearse hasta el siglo XV hispánico con la primera etapa de la Escuela de Salamanca. Ahí se formó paulatinamente una mentalidad humanista basada en el estudio de la *Política* de Aristóteles, es decir, una educación que incluía las obras prácticas del Estagirita –ya no solo las lógicas o metafísicas, como era tradición–.²

Para el siglo XVI, la Escuela de Salamanca era la principal corriente intelectual de los frailes que llegaron a América, por lo que la atención a su currículo y la pertinencia de las temáticas que desarrollaban son importantes antecedentes de la filosofía americana. Empero, una particularidad distintiva de la Real Universidad de México frente a la de Salamanca es la preocupación por la naturaleza como tema de discusión filosófica y la atención a las culturas autóctonas del nuevo orbe americano. La clasificación del mundo natural, la descripción del cielo y el suelo, y los avances científicos debidos a las

¹ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial* (Barcelona: Herder, 1996), 124. Cf. Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España: en cuatro edades, desde el año de 1533 hasta el de 1592* (Ciudad de México: Imprenta de Juan Ruíz, 1624), 485.

² Cf. Cecilia Sabido Sánchez-Juárez, *Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal. El aristotelismo en la Escuela Humanista de Salamanca del siglo XV* (Pamplona: EUNSA, 2016); Virginia Aspe Armella y María Idoia Zorroza (eds.), *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España* (Pamplona: EUNSA, 2014).

navigaciones atlánticas, además del tema del “otro” (la alteridad americana, las distintas manifestaciones de la racionalidad) surgirán en América como un distintivo. La observación y el mapeo, la descripción y clasificación del nuevo orbe natural y celeste, se apoyaron en la tradición de los enciclopedistas ibéricos: Isidoro de Sevilla, Bartolomé Ánglico, Gil de Zamora y Pedro Mártir de Anglería. Esto se sabe gracias a los cronistas y enviados por los monarcas (como el médico Francisco Hernández o el padre Acosta), el libro XI del *Código florentino* o (*Historia general de las cosas de la Nueva España*) de Bernardino de Sahagún, y también, considero, por las *relecciones* –especialmente *De dominio infidelium e iusto bello* (1554) y *De decimis* (1555)– y comentarios a las obras de Aristóteles de Alonso de la Veracruz.

La *Physica speculatio* procede de los apuntes de cursos de filosofía natural de Alonso, que él mismo revisó y llevó a la imprenta mexicana en 1557. Los comentarios a las obras de Aristóteles se escribieron en la facultad de artes y seguían traducciones renacentistas como las de Argyropoulos y Vatablo y a comentaristas españoles de su tiempo; hay también noticia de que en Salamanca se leyeron las traducciones de Ginés de Sepúlveda a los tratados naturales del Estagirita y, desde luego, están los comentarios que hizo Tomás de Aquino. Además, entre 1562 y 1572, Alonso estuvo en España para responder a las acusaciones del obispo Montúfar por haber promovido, en su *relectio De decimis*, la suspensión del pago de diezmos por parte de los indígenas; también tuvo como objetivo realizar gestiones para privilegios de su orden religiosa.

Algunos autores enfatizan la relación que fray Alonso tuvo con Andrés de Urdaneta, agustino, descubridor de una ruta a China a través del océano Pacífico vía Filipinas y de regreso al puerto de Acapulco, y que publicó relaciones sumarias de sus viajes y *Ocho pareceres dados por este y otros cosmógrafos en 1566-1567 sobre si las islas Filipinas estaban comprendidas en el empeño que el emperador había hecho al rey de Portugal, y si las del Maluco y otras estaban comprendidas en la demarcación de Castilla*.³ Alonso también tuvo relación con Diego García de Palacio, ingeniero naval, explorador marítimo y militar, escritor de la *Instrucción náutica*, y con Martín de Rada, matemático y cosmógrafo, primer embajador de España en China y autor de una *Relación verdadera de las cosas del reino del Taibin, por otro nombre China*.⁴ Alonso atendió a lo descubierto en las exploraciones náuticas y a las observaciones sobre el cielo; sus ideas al respecto están reunidas en su *Physica speculatio*.⁵ La relación de Alonso con estos personajes nos permite acentuar que él no meramente

³ Cf. José de Arteche, *Urdaneta: el dominador de los espacios del océano Pacífico* (Madrid: Espasa-Calpe, 1943).

⁴ Cf. Juan Mario Garnier Morga, *El pensamiento cosmográfico y náutico en la Nueva España del siglo XVI* (Ciudad de México: Novohispania, 2018).

⁵ Cf. Garnier Morga, *El pensamiento cosmográfico*, 21; Ambrosio Velasco Gómez (ed.), *Fray Alonso de la Veracruz. Universitario, humanista, científico y republicano* (Ciudad de México: UNAM, 2009); Clara Inés Ramírez, “Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo”, *Salmanticensis* 3 (2007): 635-652; Juan Carlos Torchia Estrada, “Fray Alonso de la Veracruz: ensayo de síntesis”, *Cuyo: Anuario de Filosofía Argentina y Americana* 21-22 (2005): 145-189, 145.

comentó el tratado *De caelo* de Aristóteles, sino que contó con observaciones empíricas de su entorno y documentó el estado de la ciencia en América.

La *Physica speculatio*, que representa el primer curso de filosofía natural impartido en la facultad de artes de la universidad, apareció en 1557, tres años después de haber comenzado Alonso a impartir cursos de lógica –publicados en dos libros: *Recognitio summularum* y *Dialectica resolutio*, de 1554–.

La primera edición de la *Physica speculatio* fue publicada por la imprenta de Juan Pablos.⁶ En España hubo ediciones en Salamanca (1562, 1569, 1573; de estas, la de 1569 se considera la más representativa de los avances americanos), pero sigo aquí la edición de 1573 porque es la definitiva y revisada, aunque solo la edición mexicana contiene al final el tratado *De sphaera* de Campano de Novara –dado que el Concilio de Trento duró veinte años, algunas obras de Alonso (como el *Speculum coniugiorum* de 1556 y la *Physica speculatio* de 1557) fueron revisadas y modificadas en las ediciones españolas posteriores–.⁷ Sobre el tratado de Campano de Novara, se considera que Alonso lo ubicó primero al comienzo de la *Physica speculatio*; después lo colocó antes del tratado *Del cielo*; al final apareció como apéndice de la *Physica speculatio*. Los cambios de ubicación sugerirían que el propósito de Alonso era presentar el estado medieval de la ciencia previa a su tiempo (el *De sphaera* sintetizaría esa evolución), pero que, al publicar su obra, lo relega por no considerar ya necesaria la información.

¿Qué categorías y tradiciones sirvieron a estos pensadores para representarse el nuevo mundo y observarlo y clasificarlo adecuadamente? ¿Qué explicaciones eran esperables de ellos a partir de las tradiciones filosóficas y científicas que tenían? La hipótesis de mi investigación es que el surgimiento de la filosofía natural americana se apoyó en una pluralidad de tradiciones filosóficas que no se reducen a la salmantina. Ciertamente, la formación de los egresados salmantinos fue la escolástica de la escuela dominica vitoriana, y hay que decir que Domingo de Soto publica casi contemporáneamente al texto de De la Veracruz, una *Physica speculatio* en la que argumenta mediante el método del *sic et non* medieval propio de su época; pero, defiendo que debido a las circunstancias americanas, estos egresados llegados al nuevo continente adoptaron puntos del humanismo y del nominalismo, se acercaron a corrientes renacentistas diversas de las escolásticas, e incluyeron en ocasiones aportaciones y observaciones de la ciencia autóctona. Defiendo también que el caso de la *Physica speculatio* de Alonso es particularmente importante como tratado de pensamiento sobre

⁶ Cf. Alonso de la Veracruz, *Physica speculatio*, editado por M. de la P. Ramos Lara (Ciudad de México: UNAM, 2012); Alonso de la Veracruz, *Del cielo*, traducido por M. Beuchot (Ciudad de México: UNAM, 2012).

⁷ Cf. Manuel Ramos Medina, Josefina Moguel y José Gutiérrez Pérez (eds). *Tesoros mexicanos, siglos XVI a XX: manuscritos e impresos conservados en el Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX* (Ciudad de México: CONDUMEX, 1999); María Isabel Grañén Porrúa, *Los grabados en la obra de Juan Pablos* (Ciudad de México: FCE, 2010), 100-101 y 190.

la naturaleza y como testimonio de la historia de la idea de “ciencia” con que abre el continente americano en el siglo XVI.

La metodología que utilizo para analizar los textos es la de Quentin Skinner, por su utilidad para abordar textos históricos; me baso también en ideas de José Gaos, quien probó equívocos en interpretaciones sobre el pensamiento mexicano; igualmente acudo a textos de Mauricio Beuchot.⁸

2. Alonso de la Veracruz y Domingo de Soto

Para mostrar la complejidad de la metodología alonsina, así como para abrir la discusión de a qué tradiciones responde, en este apartado presentaré los temas abordados en el *Super octo libros Physicorum Aristotelis* de Domingo de Soto en comparación con la *Physica* de Alonso de la Veracruz. Puesto que, en secciones posteriores, discutiré sobre todo las aportaciones del segundo, en esta sección me enfocaré un poco más en el primero.

Las diferencias entre ambas obras se deben al distinto contexto de cada autor, a sus respectivos intereses intelectuales, y a sus maneras de abordar a Aristóteles. Ambos conocen bien la *Física*, confrontan los comentarios de Tomás de Aquino y están atentos a las aportaciones de los autores de su tiempo, pero de modos diversos. Soto sigue particularmente a Toledo, Javelli, Ninfo, Celaya y autores conimbricenses. Estos últimos están ausentes en Alonso, quien, por lo demás, presta notable atención a Escoto y a nominalistas como Gabriel Biel. Ambos citan a Titelmans.⁹

Domingo de Soto, como Francisco de Vitoria, hubo de esforzarse por instaurar un currículo salmantino cercano al realismo y que incluyera el saber teológico como faro de todo otro saber. Alonso de la Veracruz, en cambio, en cierto sentido no tenía un precedente de este tipo: no había universidad previa en América. Alonso organizó desde el inicio el currículo, ciertamente desde su propia formación salmantina, pero también en el marco contextual de la observación de un orden natural inédito: las navegaciones atlánticas, exploraciones, descubrimientos, adaptación de instrumentos náuticos, elaboración de mapas, etc.¹⁰

⁸ Cf. Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, en *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, editado por J. Tully (Nueva Jersey: Princeton University Press, 1988), 29-67; José Gaos, “En torno a la filosofía mexicana”, en *Obras completas. VIII* (Ciudad de México: UNAM, 1996), 267-279; Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica* (Ciudad de México: UNAM y Editorial Ítaca, 2009).

⁹ Ángel Álvarez Gómez, “Domingo de Soto: ¿novedades en la física”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 30 (2003): 203-225, 205.

¹⁰ Cf. Arthur Ennis, “The Contribution made to Humanistic Studies in Early Mexico by Fray Alonso de la Vera Cruz OSA (1507-1584)”, *Analecta Gregoriana* 70 (1954): 307-327; Carmen Mena García, “Conocer y dominar los astros. El piloto Andrés de San Martín y la expedición de Magallanes/Elcano”, *Temas Americanistas* 44 (2020): 97-131; José Antonio Cervera, “The School of Salamanca at the End of the Known World in the 16th Century: Martín de Rada, Domingo de

En efecto, una de las diferencias más destacables entre ambos textos es el uso conceptual que hace Alonso de las exploraciones náuticas y los hallazgos en el continente americano. No parece ser intención de Soto el utilizar en su argumentación la ciencia de su tiempo, sino explicar la naturaleza desde Aristóteles mismo. Por otra parte, el texto de Soto no se expresa únicamente al nivel de la razón natural. Desde el prefacio I a sus especulaciones físicas, Soto afirma que en su obra sigue a san Pablo y a Tomás de Aquino: subordina la filosofía a la teología e insiste en el carácter especulativo de las investigaciones sobre la naturaleza. Sobre la cuestión de la eternidad del mundo, parte de un argumento de conocimiento revelado: dice que se sabe por revelación que el mundo fue creado por Dios y que tiene comienzo y fin, y que es herética la idea aristotélica de que este no es el caso. Considera que Aristóteles, al no conocer la doctrina de la creación, careció de elementos para entender cómo el ser puede venir del no ser, es decir, que Dios pueda crear *ex nihilo*.¹¹ Similarmente, las consideraciones de Soto sobre la teleología sí toman en cuenta la esfera trascendente, es decir, el plan divino, mientras que el *De anima* de Aristóteles la aborda como inmanente al mundo: la naturaleza es un principio intrínseco.¹²

En el prefacio II, Soto menciona que no discutirá el tema de la existencia de los universales porque es un tema metafísico. De la Veracruz no inicia con señalamientos de este tipo, sino con una exposición directa del tema del ente móvil material desde Aristóteles; sobre los universales no habla sino hasta mucho después para caracterizarlos como un ente de razón –i.e., que está en la mente: es la representación de la especie en el entendimiento–.¹³ En cuanto a temas como el hado, la fortuna y la eternidad, Soto parecería más cercano a autores como san Agustín; Alonso de la Veracruz, a Aristóteles¹⁴. En la estructura de su obra, ambos siguen aquella de la *Física* de Aristóteles, si bien Soto sigue la traducción de Vatablo; Alonso, la de Argirópulo.

Soto, como Aristóteles, también considera que el objeto fundamental de estudio de la filosofía de la naturaleza es el ente móvil material. Empero, a su parecer, la ciencia que estudia la realidad física no es particularmente valiosa, pues no es especialmente útil cara a la bienaventuranza. Por lo demás, a su juicio, no todos los seres humanos están intelectualmente capacitados para adquirir este tipo de saber.¹⁵ Es destacable que Soto utilice el bienestar ultraterreno como criterio para valorar saberes terrenales, como lo es

Salazar and Juan Cobo in the Philippines, 1565-1594”, *The School of Salamanca: A Digital Collection of Sources and a Dictionary of its Juridical-Political Language. Working Paper Series*, (2019), 1-34.

¹¹ Cf. Domingo de Soto, *Super octo libros Physicorum Aristotelis commentaria*, I, cap. 1, text. 1.

¹² Cf. Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412a20-413a1-10.

¹³ Cf. Alonso de la Veracruz, *Tratado del alma. Libro III*, traducido por M. Á. Romero Cora (Ciudad de México: en prensa, s. f.), qq. 2 y 10.

¹⁴ Cf. Aristóteles, *Phys.*, II, 4, 196a1-30 y *Met.*, VI, 4, 127b15-25. Cf. también Álvarez Gómez, “Domingo de Soto”, 205-218, y José Manuel Díaz de Bustamante, “*De fato et fortuna*: acerca de los comentarios a la *Física* de Aristóteles de Domingo de Soto (Salamanca 1555) y de Pedro de Oña (Alcalá 1598)”, *Euphrosyne: Revista de Filología Clásica* 37 (2009): 211-226.

¹⁵ Cf. Domingo de Soto, *Super octo libros Physicorum Aristotelis commentaria*, I, cap. 3 text. 3.

también que no considere a todos los seres humanos aptos para la filosofía natural, idea contraria a las de Aristóteles, quien afirma en diversas obras que todos los humanos buscan el saber, están inclinados al bien y son capaces de conocer lo natural.¹⁶

Lo anterior no quiere decir, sin embargo, que el *Super octo libros Physicorum Aristotelis* de Domingo de Soto no haya sido relevante para la filosofía de la naturaleza de su tiempo. Famosamente, Soto presentó ideas importantes sobre el movimiento en esta obra:

[Soto] asocia el concepto de movimiento uniformemente acelerado (*uniformiter disformes*, según la expresión derivada de los *Calculatores* de Oxford) con la caída de los cuerpos, e indica que la distancia recorrida por el grave puede ser calculada a partir del tiempo transcurrido empleando el Teorema de la Velocidad Media del Merton College.¹⁷

Lo que muestra este recorrido es que en Domingo de Soto hay una tensión metodológica entre el conocimiento revelado y la investigación del mundo físico. Es, en general, un texto interesante por sus mezcolanzas; pretende ser un comentario a la *Física* de Aristóteles pero, en cuanto responde a la reforma curricular de la Universidad de Salamanca, busca contribuir al conocimiento científico de su época y emplea nuevas traducciones de Aristóteles (signo patente del humanismo salmantino). Es una obra representativa del siglo XVI hispánico, que es de transición; se trata de un momento en el que surge una filosofía que dialoga y aporta a su tiempo y que, como he sostenido en otros escritos, no debe ser vista como exclusivamente teológica, aunque aún supedita no pocos conocimientos al faro de la fe.¹⁸

3. De lo natural a lo humano: Alonso de la Veracruz y el criterio aristotélico de ir de lo complejo hacia lo simple

La *Physica speculatio* consta de cinco partes. La primera trata los temas del mundo natural (material y móvil) siguiendo la metodología aristotélica de proceder de lo más general y común a lo más específico, y de los seres compuestos hasta los simples. La *Physica speculatio* comienza con el ente móvil material y todo lo que de él pueda decirse en general, pasa a las investigaciones acerca del alma y cierra con el movimiento más simple en el tratado *Del cielo*; específicamente, su itinerario es el siguiente: 1) *Physica*, 2) *De la generación y la corrupción*, 3) *De los meteoros*, 4) *Investigación filosófico-natural*. Los libros del

¹⁶ Cf. Aristóteles, *Met.*, I, 1, 980a y IV, 3, 1005b15-20. Cf. también Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1094a1.

¹⁷ Juan José Pérez Camacho e Ignacio Solís Lucía, “Domingo de Soto en el origen de la ciencia moderna”, *Revista de Filosofía* 7/12 (1994): 455-475, 455. Esta apertura dominica encontró otro exponente en Diego de Zúñiga, cuyos textos sobre física y comentarios a Aristóteles discuten frontalmente las ideas de Copérnico; cf. Diego de Zúñiga, *Física*, traducido por G. Bolado (Pamplona: EUNSA, 2009).

¹⁸ Cf. Virginia Aspe Armella, “The Influence of the School of Salamanca in Alonso de la Vera Cruz’s *De dominio infidelium et iusto bello*: First relectio in America”, en *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, editado por T. Duve, J. L. Egío y C. Birr (Leiden: Brill, 2021).

alma y 5) *Del cielo*. No es claro si este orden se mantuvo en todos los manuscritos mexicanos; se dice frecuentemente que el último tratado es el *Del alma*, y esto cambia en las ediciones españolas. Sobre el motivo tampoco hay consenso. Algunos creen que Alonso podría querer terminar su texto con las investigaciones acerca del alma para mostrar el paso del mundo móvil material hacia los entes simples y en la secuencia priorizaría, como en Aristóteles, el enfoque de los movimientos imperfectos hasta el más perfecto, dejando al alma humana y el tema del intelecto agente hasta el final. Baste decir que los cambios en el orden son problemáticos y que, para trabajar el texto, escojo tomar en paralelo las argumentaciones *Del cielo* y el de *Los libros del alma*.

El texto *De la física en general* cuenta con ocho capítulos, como la *Física* de Aristóteles. En él, Alonso define lo físico o natural, el ente móvil material. Analiza los tipos de movimiento, el tema del infinito, la extensión, el continuo, el tiempo, el espacio; discute también el primer motor. En su comentario al *De la generación y la corrupción* (aún no publicado en traducción al castellano) analiza las trasmutaciones de los seres vivos, el ser mixto y el compuesto, así como las cualidades primarias de los seres, sus elementos y propiedades. *De los meteoros* muestra la libertad con que se mueve De la Veracruz cara al nuevo continente y sus necesidades. Más que ser solo un tratado sobre objetos móviles en el espacio, discute también la geografía y climas, los límites geográficos, los cometas y las observaciones sobre sus trayectorias, los fenómenos atmosféricos, las mareas e instrumentos y mapeos resultantes de observaciones, y la experiencia de las navegaciones.

Sus investigaciones acerca del alma siguen la partición del tratado del Estagirita.¹⁹ Destaca el tercer libro, por ser relevante en la teoría del conocimiento. Su tratamiento da cuenta de la manera que el agustino tiene de abordar los temas físicos desde la pluralidad de las tradiciones filosóficas y teológicas de su tiempo mediante once cuestiones o capítulos que, por su relevancia temática, aquí se mencionan: 1) si en el ser humano hay una sola alma o son tres (la vegetativa, la sensitiva y la racional); 2) si las potencias del alma residen en ella misma, tal que sea ella misma el sujeto propio de estas, y si residen las potencias del alma en ella sola, o solo en el cuerpo, o en ambos; 3) si el intelecto es una potencia pasiva; 4) si existe el intelecto agente; 5) si la memoria es una potencia distinta del intelecto o es lo mismo que él; 6) si acaso la razón es otra potencia que deba distinguirse del intelecto y si es distinta de él; 7) si la voluntad es una potencia del alma racional distinta del intelecto y más sobresaliente de él, y cuál es su naturaleza; 8) si puede probarse la inmortalidad del alma por medio de la luz natural de nuestro entendimiento; 9) si el libre albedrío es una potencia apetitiva, distinta de la voluntad, y si el libre albedrío es intelectual; 10) cómo hace el intelecto la abstracción de las cosas; 11) si el alma, una vez separada del cuerpo, conoce; y de ser así, si acaso conoce todas las cosas naturales y todas las que ocurren entre nosotros.

¹⁹ Alonso de la Veracruz, *Investigación filosófico-natural. Los libros del alma. Libros I y II*, traducido por Oswaldo Robles (Ciudad de México: UNAM, 1942). Miguel Ángel Romero Cora ha traducido la tercera parte del texto; esta traducción aún no se ha publicado. Las traducciones que empleo de dicha tercera parte son autoría de Romero Cora.

El tratado *Del cielo* discute su naturaleza y la de su movimiento como cuerpo. Cuenta con nueve cuestiones. Además de dos disquisiciones climatológicas, se pregunta si el cielo es perfecto y cuál es su naturaleza; si el universo es simple o compuesto; si los cuerpos celestes son simples; si es perpetuo el movimiento de los cuerpos celestes; diserta sobre el cielo y el ángel y sus relaciones, y sobre el tipo de causalidad extrínseca del ángel. Se pregunta si el cielo es animado, es decir, si tiene auto-movimiento. Discute si los cuerpos simples son de figura esférica.

En ediciones posteriores de la *Physica speculatio*, Alonso añade ocho especulaciones más: se pregunta si la Tierra es redonda (lo cual afirma); aporta datos nuevos gracias a los cosmógrafos de América y presenta las cinco zonas en las que supuestamente está dividida la Tierra, así como sus veinticuatro climas. Se pregunta si es habitable (toda) la Tierra y resalta que aun en la zona tórrida se encuentra la civilización de Perú. Describe lugares del continente recién descubierto; las especulaciones 12, 13 y 14 dan prueba de su geocentrismo –de especial relevancia es la especulación 14, porque menciona a los navegantes en cuyas observaciones y mediciones se apoyó: Andrés de Urdaneta, Martín de Rada, Diego de Herrera y Andrés de Aguirre. También menciona a Copérnico y el interés de la Corona española por el tema–. La última especulación añadida versa sobre el Paraíso; Alonso argumenta con geometría y descripciones por qué no puede estar ubicado en Oriente.

Es indudable que, para De la Veracruz, la estructura del cosmos es geocéntrica y que sigue el *De caelo* de Aristóteles. Empero, ciertos puntos lo apartan de los de criterios del Estagirita. Según Moreno Corral, esto puede verse en la especulación 13, donde Alonso expone el número de los cielos y la cercanía de los astros a la Tierra.²⁰ Novedoso es proponer que el quinto elemento, en vez del éter, sea el cielo mismo; también lo es, como he mencionado anteriormente, el orden del itinerario del curso –es decir, discutir al final el tema del cielo, después de hablar sobre el alma–, como claramente lo son también las alusiones a la geografía y climas de América. Si añadimos su alusión a Copérnico y a los modelos heliocéntrico y geocéntrico, así como la síntesis que realiza de la teoría geocéntrica priorizando modelos geométricos por sobre los matemáticos, entendemos mejor el estado inicial de la cátedra de filosofía de la naturaleza en el nuevo mundo.

Cara al tema de las tradiciones filosóficas, destaca la segunda especulación. Beuchot la sintetiza del siguiente modo:

[Versa sobre si] el cielo es un cuerpo simple o debe ser considerado como compuesto de materia y forma. Es compuesto como todos los cuerpos. Si no tuviere materia, sería pura forma, esto es, intelectual y espiritual. Los cuatro elementos (tierra, aire, agua y fuego) son compuestos de materia y forma, aunque sean simples en comparación con los mixtos, que se componen de ellos; el cielo es un quinto elemento, pero aun así tiene materia y forma.

²⁰ Arturo Moreno Corral, “Análisis científico de la *Physica speculatio* y sección del cielo”, en *Del cielo*, de A. de la Veracruz (Ciudad de México: UNAM, 2012), 67-81.

Tomás de Aquino decía que el cielo era la quinta esencia incorruptible, pero Alonso considera que es probable que sea de la misma materia que las cosas sublunares.²¹

Para Beuchot, este es un rasgo muy moderno de Alonso, pero –y aquí vemos la pluralidad de tradiciones filosóficas de las que bebe el agustino– tanto Platón como san Buenaventura y Ockham habían sostenido ideas similares. Alonso sigue la tradición medieval, cuyos autores ve como autoridades, pero la *Physica speculatio* prueba un seguimiento plural de fuentes. Es explícita la influencia de Tomás de Aquino, visible por ejemplo en el modo de argumentar mediante el *sic et non* del Medievo. Pero, al mismo tiempo, hay que decir que el interés explícito de fray Alonso está en seguir los criterios aristotélicos de la ciencia natural.

Similarmente, la sexta especulación aborda el tema de si el Cielo es animado, como ponderaron Platón, los neoplatónicos, Avicena, Tomás de Aquino y Cayetano. En cuanto al tema específico del cielo, destacan Ptolomeo, Campano de Novara y Johannes de Sacrobosco (agustino inglés, profesor en la Universidad de París, que estudió textos árabes y escribió un tratado *De sphaera mundi*, considerablemente popular en la época).²² Sin embargo, él elabora su propia interpretación adhiriéndose prioritariamente a Aristóteles, aunque apartándose de él en ocasiones, sobre todo cara a conocimientos adquiridos a través de la experiencia americana.

El siguiente apartado presenta el análisis puntual de algunas tesis y argumentos de la *Physica speculatio* para desentrañar el estado de la filosofía natural con que abre el curso de física de la Facultad de Artes en la Real Universidad de México.

²¹ Mauricio Beuchot, “Introducción”, en *Del cielo*, de A. de la Veracruz (Ciudad de México: UNAM, 2012): 14-20.

²² Cf. Lynn Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators* (Chicago: The University of Chicago Press, 1948); Olaf Pedersen, “In Quest of Sacrobosco”, *Journal for the History of Astronomy* 16/3 (1985): 175-221. Por lo demás, es interesante atender también al proemio de los *Meteorológicos* que hizo Tomás de Aquino, el cual seguramente habrá estudiado Alonso. En §1.4, Tomás de Aquino dice que “para completar una ciencia se requiere no quedarse en lo común sino que se llegue a lo específico” (*usque ad species*); en §2.2, que “hay que estudiar las trasmutaciones que padecen los elementos, en cada una de sus especies”. El reordenamiento de los tratados en Alonso parecería mostrar que estaba buscando un acercamiento similar: científico, desde lo particular; por eso colocaría quizás las investigaciones acerca del alma antes que el tratado *Del cielo*. Considerar así su metodología filosófica permite al intérprete adentrarse en la encrucijada que vive Alonso entre la doctrina de la creación divina del mundo y la aproximación racional y observacional.

4. Tradiciones y argumentos filosóficos en la *Physica speculatio*: Alonso de la Veracruz sobre el alma

Para evidenciar la pluralidad de tradiciones filosóficas que informan la *Physica*, en este apartado discuto cuestiones específicas y significativas ahí tratadas y muestro la multiplicidad de autores que configuran la aproximación de Alonso al problema del mundo natural. Me concentraré en las discusiones de Alonso sobre la inmortalidad del alma y su doctrina sobre esta en general.

Conviene iniciar con el seguimiento que hace Alonso de los comentarios de Tomás de Aquino, más puntualmente, el proemio del Aquinate al *De caelo* de Aristóteles. Aunque De la Veracruz, en el índice, lo coloca después de *Los libros del alma*, me parece que, en cuanto análisis de los cuerpos simples, este abre la discusión para la cuestión ocho de *Los libros del alma*, ya que sirve de criterio para saber si el alma humana es inmortal.²³

Dice Tomás de Aquino en su proemio al *De caelo*:

Encontramos un cuádruple orden de la razón especulativa. El primero según lo cual procedemos de lo común a lo menos común. A este orden corresponde proporcionalmente el primer orden que llamamos aprehensión. Y así las cosas universales son consideradas según la forma absoluta, mientras que las particulares son consideradas según la aplicación de la forma en la materia. Así lo dice Aristóteles en *De Caelo*, I, C. 9, que quien dice “cielo”, dice la forma, quien dice “este cielo”, dice la forma en la materia. [...] Este cuádruple modo es según el cual es necesario considerar también el proceso de las ciencias de la naturaleza. Hay un orden según la aprehensión, hay un orden según la intención, otro orden procede según de lo simple a lo compuesto, y un cuarto orden que va de lo principal a lo secundario.²⁴

Tomás considera que este cuarto orden aplica también para las ciencias de la naturaleza, y consiste en establecer primero los principios comunes. Así empieza Alonso la *Physica speculatio*, con un texto general sobre el ente móvil. El Aquinate también establece que “los cuerpos simples deben estudiarse antes que los cuerpos mixtos, diciendo qué cosas corresponden al universo total, cuales al cuerpo celeste y qué cosas corresponden a los cuerpos simples”.²⁵ Tomás, siguiendo a Aristóteles, piensa que las ciencias se dividen como las cosas, pues todos los hábitos se distinguen por los objetos de los cuales reciben su especificación; así, incluso en *De anima*, se ha de ir de lo común a lo específico o particular de los elementos.

²³ Los textos que informan mi juicio a este respecto son: Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden*, 485; Juan José de Eguiara y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca mexicana*, traducido por A. Millares Carlo (Ciudad de México: FCE, 1944), 191-192; Amancio Bolaño e Isla, *Contribución al estudio biobibliográfico de fray Alonso de la Veracruz*, (Ciudad de México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1947), 60.

²⁴ Tomás de Aquino, “[Proemio a] *De caelo*”, traducido por J. Morán, *Tópicos. Revista de Filosofía* 1 (1991): 207-213, §§2.5 y 3.1-3.2.

²⁵ Tomás de Aquino, “[Proemio a] *De caelo*”, §3.7.

Alonso de la Veracruz retoma este método para dirimir, en la cuestión 7 de sus *Los libros del alma*, cómo argumentar sobre la inmortalidad del alma, y si Aristóteles consideró correctamente tal inmortalidad. La empresa es complicada, ya que a Alonso no solo le interesaría defender que la inmortalidad del alma se prueba por la sola luz de la razón natural, sino si Aristóteles mismo lo pensaba así. En esto se palpa que Soto y De la Veracruz están en un momento filosófico distinto del de Tomás de Aquino.

Alonso emplea el característico método del *sic et non* medieval. Cita como autoridad a Cayetano, quien sostiene que Aristóteles no pensaba que el alma fuera inmortal. Además, argumenta que lo que surge naturalmente ha de terminar necesariamente así, por lo que parece que el alma humana, por la sola luz de la razón natural, no parece ser inmortal. Después presenta el argumento contrario, diciendo que en algunos pasajes Aristóteles sostuvo que el intelecto es lo único separado del cuerpo y que podría separarse del cuerpo como lo incorruptible de lo corruptible; se apoya en Dionisio el Areopagita. Después hace tres observaciones (aclarando que la duda es qué pensó Aristóteles sobre esto). En la primera resalta el “argumento de autoridad” católico: “Entre los católicos no está en duda que el alma racional es inmortal e incorruptible”. En la tercera emplea la *diaphora* aristotélica para afirmar que se puede ver el alma racional bajo dos aspectos, en cuanto forma natural de cuerpo organizado y en cuanto subsistente *per se* al ser creada por Dios.

Alonso defiende que hay razones y argumentos textuales para sostener que en Aristóteles se acepta por la luz de la razón natural que es posible que el alma humana sea inmortal. Dice que en Aristóteles lo que es completo y separado no se corrompe, y que lo corruptible es lo que tiene contrario. Alude a que en la parte III del *De anima* se afirma que al parecer el intelecto es cierta sustancia y no se corrompe; además reitera que, en *De anima*, Aristóteles dice que el intelecto no es un acto del cuerpo, y que las particularidades del intelecto se pueden apreciar también al compararlas con los sentidos. Después aborda otros textos, por ejemplo, *De la generación de los animales* (especialmente el libro II, capítulo 3), a partir de los cuales defiende que la acción del cuerpo nada comunica al alma racional en cuanto a su acción propia; alude a lo que pensaban al respecto Teofrasto, Alberto Magno, san Agustín, Plotino y Alejandro de Afrodisias.

Como ha resaltado Antonio Gómez Robledo, el principal problema que enfrenta Alonso de la Veracruz en su argumentación es el hilemorfismo, “un golpe mortal [...] a la inmortalidad del alma. Si el alma y el cuerpo, en efecto, sólo existen como dos coprincipios, el uno en razón del otro, ¿cómo podría sobrevivir el alma a la ruina del cuerpo?”.²⁶ El problema se manifiesta igualmente cuando Alonso diserta sobre el desarrollo del feto, el cual inicialmente tendría solo alma vegetativa; posteriormente surgiría la sensitiva y después, con la maduración plena del embrión, la racional. Esto es problemático cara a un planteamiento teológico porque entonces la creación divina ya no es intrínseca al individuo en un acto completo: este tipo de razonamiento parecería dar a

²⁶ Antonio Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz* (Ciudad de México: Porrúa, 1984), xxvi.

entender que la materia –el embrión– y el alma vegetativa preceden al alma racional. Aunado a ello, Alonso se enfrenta al problema textual de que, a su juicio, la inmortalidad del alma es demostrable a través de la mera razón natural desde Aristóteles, pero difícilmente podría afirmarse que el Estagirita acepta la inmortalidad del alma desde la psicología racional. No es seguro que, según Aristóteles, el alma sobreviva a la muerte del cuerpo.

Alonso abrió la primera parte de sus *Los libros del alma* preguntándose si el alma humana debe analizarse a la luz de la física o de la metafísica, y aclara allí que, en cuanto principio del cuerpo natural que tiene vida, debe analizarse desde la física; sin embargo, dado que en el alma humana racional hay un intelecto agente absolutamente separado de la materia, dice que cabe una argumentación metafísica desde la perspectiva del acto y la potencia: al concluir el libro III del *Tratado del alma*,²⁷ Alonso dice que el intelecto posible es mera capacidad para recibir la esencia de las cosas materiales y que el intelecto agente es acto incesante, que no es material ni forma de una materia, postulando así un acto separado, lo que podría sugerir, a partir de Aristóteles, que el ser humano no se agota en lo material. Con esto, Alonso de la Veracruz otorga un estándar de cientificidad a la cátedra americana al tiempo que mantiene la perspectiva metafísica. Resulta distintivo de su argumentación sobre la inmortalidad del alma que centre su argumento en una cuestión metódica en vez de subordinarla al conocimiento por la revelación, por mucho que acepte en otros ámbitos la validez de este.

La primera cuestión del libro III del *Tratado del alma* pregunta si en el ser humano hay una sola alma. Alonso responde, como esperaríamos, que sí. Ahora bien, lo que nos interesa de esta cuestión es la tensión o, mejor dicho, la articulación que busca Alonso entre razón y fe; en efecto, sus precisiones metódicas no solo no buscan subordinar uno de estos terrenos al otro, sino que intentan asegurar la autonomía de cada saber.

Alonso argumenta, como Tomás de Aquino, que debe haber una sola alma porque uno solo es el principio que gobierna al compuesto; de lo contrario, no habría congruencia en las operaciones y la movilidad. Ante la idea de que una diversidad de juicios podría implicar una diversidad de almas, responde que “no pueden darse simultáneamente diversos juicios respecto del mismo objeto y en la misma potencia, pero nada se opone a la existencia de juicios diversos y contrarios respecto del mismo objeto y consideración”.²⁸ Argumenta también contra aquellos que encuentran problemática la adaptación de la doctrina aristotélica de la generación a un marco cristiano –según Aristóteles, el ser

²⁷ Dada la diferencia entre los títulos de, por un lado, la traducción que utilizo de los dos primeros libros de este tratado y, por otro, la del tercero, para hablar del libro III me valgo del título *Tratado del alma*. Por claridad, explico que este sencillamente es el libro III del mismo texto al que antes me he referido como *Los libros del alma*, siguiendo el título que lleva la traducción disponible de las dos primeras partes de este texto. Por lo demás, recalco nuevamente que la traducción, aún sin publicar, del libro III del *Tratado del alma* se debe a Miguel Ángel Romero Cora.

²⁸ Alonso de la Veracruz, *Tratado del alma. Libro III*, traducido por M. Á. Romero Cora (Ciudad de México: en prensa, s. f.), q. 1, ad 2.

humano engendra al ser humano, incluyendo su forma substancial; para un pensador cristiano, por otra parte, es necesario que sea Dios quien cree el alma racional humana-:

Sobre el tercer argumento, el de que, a lo que algunos dicen (como Marsilio en su libro *De generatione*), la generación del hombre no es propia del hombre, es preciso reiterar lo que arriba dijimos, que el hombre engendra al hombre, así no tenga sino una sola alma, la intelectiva, y así debe ésta su creación a Dios tan sólo, pues para aquello basta lo que hace el hombre en orden a la introducción del alma en el cuerpo, ya que realmente dispone el hombre el sujeto en que pueda ser el alma introducida. Es como si las formas sustanciales fueran dadas desde fuera por el dador de las formas, pero que por el agente natural se dispusiera al sujeto en su última disposición, con lo que podría decirse que aquello primero ha sido obra del agente. En el semen masculino, en efecto, hay una virtud activa, que es como un movimiento del alma generante.²⁹

Como vimos en el caso de Domingo de Soto, los pensadores salmantinos previos a Alonso presentan con frecuencia la tensión de contestar a ciertas preguntas –naturalistas, por ejemplo– con respuestas de naturaleza diversa –argumentos doctrinales de fe, distinciones filosóficas o desde la psicología racional–. La obra de Alonso, en contraste, procura reservar un espacio seguro para la racionalidad científica plenamente inserta en el orbe natural. Este movimiento no se hace a fin de abandonar las preocupaciones por la dimensión ultraterrena; sencillamente representa un esfuerzo por delimitar cada disciplina y respetar los límites establecidos.

También resulta interesante la cuestión 10, que defiende que el alma es inmaterial y que en ella reside el intelecto agente. Dicha cuestión, y sobre todo las fuentes que el propio Alonso discute al exponer su postura, permite ahondar en la teoría del conocimiento de Alonso de la Veracruz y en las tradiciones filosóficas que la informaron.

La pregunta de la cuestión es cómo realiza el intelecto la abstracción de las cosas. Según Alonso, “nuestro intelecto conoce las cosas materiales y corpóreas abstrayéndolas de sus representaciones”.³⁰ Esto se opone a la postura de que las cosas se inteligen por intuición directa. Alonso sigue el argumento de Aristóteles: las cosas son separables de la materia, y así también aquellas sobre las que versa el intelecto; existe un intelecto agente que “tiene la virtud de hacer que las cosas inteligibles en potencia pasen a ser inteligibles en acto”; este “hace que tal objeto sea proporcional a tal potencia, lo cual es necesario en toda cognición, sea sensible o intelectiva”.³¹

Si bien, en su respuesta en sentido propio, Alonso en buena medida sigue directamente a Aristóteles, la cuestión 10, como he mencionado, es interesante por las fuentes que enmarcan la discusión. Un objetivo de la cuestión, por ejemplo, es discutir con Gregorio de Rimini, agustino del siglo XIV que introdujo las obras de Ockham en la Universidad de París –y a quien, por ende, podemos considerar un antecedente de la vía

²⁹ De la Veracruz, *Tratado del alma. Libro III*, q. 1, resp. al tercer argumento.

³⁰ De la Veracruz, *Tratado del alma. Libro III*, q. 10, primera conclusión.

³¹ De la Veracruz, *Tratado del alma. Libro III*, q. 10, primera observación.

nominal en Salamanca-. Rímini fue un interlocutor relevante en discusiones sobre contingencia, determinismo, el infinito y la abstracción, y su búsqueda de claridad y precisión lógica es meritoria.³² Alonso dice lo siguiente:

Gregorio de Rímini sostiene que la intelección es anterior a la especie, pero esto es obra de su sola imaginación, pues es un error considerar, tal cual lo hace él, que no hay especie alguna antes de la intelección, sino más bien después. En cambio, nosotros que concedemos la previa existencia de las especies inteligibles, hablamos consecuentemente y, por tal, determinamos que éstas son anteriores por naturaleza.³³

En otras palabras, a pesar de que en ocasiones Alonso muestra cierta simpatía para con el nominalismo, en esta ocasión argumenta en su contra. Esto es patente también en sus comentarios sobre Ockham, Biel y Enrique de Gante, quienes argumentan en contra de la existencia de especies inteligibles (aunque las especificidades de sus argumentos varíen, como menciona el propio Alonso).

Contra todos estos ha quedado establecida la conclusión, la cual es la comúnmente admitida; y es también la conclusión a que llega santo Tomás; e igualmente, Duns Scoto y el propio Marsilio de Padua; y consta lo suficiente por la experiencia: por ejemplo, porque el que yo me vea en el espejo no puede suceder salvo por la especie que de mí hay ahí impresa. En efecto, el objeto no podría mover directamente la potencia visiva. Por lo tanto, hay que admitir la presencia de una especie. Consta también por la experiencia, cuando atravesando el Sol por la ventana, si ésta es vítrea, aparece el color vítreo en la pared, y esto no puede acontecer excepto porque ahí viene a concurrir la especie propia de tal color [...] Por lo mismo, todos los versados en perspectiva conceden la existencia de las especies sensibles; y así como tales constan, por cuanto se refiere a los sentidos, es preciso, sin duda, juzgar que las hay también, por cuanto respecta al intelecto, y éstas son las inteligibles.³⁴

Interesantemente, la cuarta conclusión de la cuestión 10 es que “[i]nformado el intelecto por la especie inteligible universal, puede conocer no sólo una cosa universal sino también una singular, y aún más, no exclusivamente una sola y única, sino muchas a la vez, sean singulares o sean universales”.

He aquí la prueba: el intelecto forma esta proposición: “Pedro es hombre”; por lo tanto, es necesario que tenga una cognición clara y distinta del sujeto y de su predicado, pues si no la tuviese del sujeto, no podría atribuirle tal predicado. Pero consta que el sujeto en cuestión es singular. Por lo tanto, el intelecto conoce lo singular distinta y claramente [...] Además, el

³² Cf. Simo Knuuttila y Anja I. Lehtinen, “Plato in infinitum remisse incipit esse albus: New Texts on the Late Medieval Discussion on the Concept of Infinity in *Sophismata* Literature”, en *Essays in Honour of Jaakko Hintikka. On the Occasion of his Fiftieth Birthday on January 12, 1979*, editado por E. Saarinen, R. Hilpinen, I. Niniuoto y M. P. Hintikka (Dordrecht: Springer, 1979), 309-330; Stephen Brown, “Walter Burley, Peter Aureoli and Gregory of Rimini”, en *Routledge History of Philosophy. Volume III. Medieval Philosophy*, editado por J. Marenbon (Londres: Routledge, 1998), 368-385.

³³ De la Veracruz, *Tratado del alma. Libro III*, q. 10, tercera conclusión, prueba de la última parte.

³⁴ De la Veracruz, *Tratado del alma. Libro III*, q. 10, segunda conclusión, prueba.

intelecto raciocina en las cosas prácticas, así: “toda fornicación debe ser evitada por mí; por lo tanto, esta cosa en particular, que es fornicación, ha de ser evitada por mí”. Hay, pues, en el intelecto noción clara y distinta de la conclusión, y ella es algo singular; y tiene también noción de la premisa menor de aquel silogismo, a saber, que esta cosa en particular es fornicación, y ella también es singular. Por lo tanto, es necesario que el intelecto tenga cognición de lo singular distinta y clara, como también la tiene de lo universal. Nadie sano de mente puede negar esto.³⁵

Los razonamientos anteriores son evidencia de que, a través de la precisión metodológica y el análisis lógico, la filosofía de Alonso de la Veracruz propone abrir derroteros novedosos en las discusiones de su tiempo sobre el alma y los universales.

5. Conclusiones

En sus discusiones, Alonso de la Veracruz hace un seguimiento metódico de las ideas de Aristóteles y Tomás de Aquino. Su filosofía busca la fidelidad a los textos base de su tiempo y no está alejada del método *sic et non* medieval. Sin embargo, si bien no deja de ser el caso que Alonso escribe “para los católicos”, el criterio de la fe tiene menos preponderancia que en autores como Domingo de Soto. A Alonso le interesa elaborar argumentos que, sin mezclarlos, tomen en cuenta una diversidad de planos. Le preocupan las exigencias metodológicas de las ciencias en las que se puedan plantear los problemas filosóficos. Así, en la cuestión sobre la inmortalidad del alma humana, Alonso analiza las implicaciones de plantearla desde la física –o sea, desde la perspectiva del ser humano como compuesto móvil material– o desde la metafísica –o sea, enfocándose en la noción de un acto separado que podría abrir la puerta a defender la pervivencia del alma incluso desde Aristóteles–. Alonso delimita con asertividad el estudio científico o naturalista del ser humano en cuanto ente vivo material, y esto sin comprometer una visión trascendente de la realidad humana.

Con ello, aun atendiendo a la tradición antigua y medieval pero también con un impulso renacentista, De la Veracruz abre las puertas a la ciencia de su tiempo, a la que acepta como una vía adecuada para estudiar el mundo natural; no abandona, sino que separa, la metodología naturalista o empírica de la metafísica. Quizás podrá parecer poco, pero con este movimiento el primer filósofo de América ha consagrado la distinción de planos y métodos como solución frente al choque entre ciencia y fe, que en la transición que significó el Renacimiento scandalizó a los creyentes que interpretaban este choque como una oposición excluyente o una disyuntiva necesaria. Para Alonso, no se trata de “preferir” o “abandonar” el imperio de la fe: el propio quehacer filosófico exige la distinción de planos y la reflexión metodológica. La aceptación de los métodos

³⁵ De la Veracruz, *Tratado del alma. Libro III*, q. 10, cuarta conclusión, primera prueba de la primera parte y segunda prueba de la primera parte.

naturalistas, por lo demás, obliga a tomar en cuenta los datos que provean las exploraciones y los descubrimientos dados en el nuevo orbe.

El pensamiento de Alonso de la Veracruz abrega de una notable plétora de tradiciones: el humanismo renacentista (a través, en buena medida, de las traducciones de obras de Aristóteles), el tomismo, el nominalismo moderado, las discusiones científicas particulares, el pensamiento salmantino. Si hubiéramos de asignarle una única corriente, podríamos entender la filosofía de Alonso de la Veracruz como un peculiar aristotelismo diferenciado. Este inició la discusión filosófica en el continente americano con una defensa del estudio informado del mundo material cara a la relación entre ciencia y fe.

Virginia Aspe
vaspe@up.edu.mx

Date of submission: 27/05/2025

Date of acceptance: 14/10/2025

NÓBREGA, OS INDÍGENAS DO BRASIL E A ESCOLA DE SALAMANCA¹

NÓBREGA, THE INDIGENOUS PEOPLES OF BRAZIL AND THE SCHOOL OF SALAMANCA

Paulo Roberto Pereira
Universidade Federal Fluminense

Resumo

O artigo trata da influência do pensamento dos autores da Escola de Salamanca –os dominicanos Francisco de Vitória (1483-1546), Domingo de Soto (1494-1560), Melchor Cano (1509-1560), Martín de Azpilcueta Navarro (1492-1586)– sobre as atividades do jesuíta Manuel da Nóbrega (1517-1570) com os indígenas no Brasil quinhentista. Manuel da Nóbrega combateu a escravização dos nativos do Brasil baseada na teoria aristotélica da escravidão natural, apoiando-se na controvérsia entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda. Nóbrega escreveu um texto literário em defesa dos direitos dos indígenas brasileiros: *O Diálogo sobre a conversão do gentio*. Por fim, Manuel da Nóbrega escreveu o principal documento jurídico contra a escravização do indígena brasileiro: *O Caso da Mesa da Consciência*.

Palavras-chave

Escola de Salamanca; Francisco de Vitória; Manuel da Nóbrega; escravização dos indígenas; controvérsia entre Las Casas e Sepúlveda

Abstract

The article discusses the influence of the thought of the authors of the School of Salamanca—the Dominicans Francisco de Vitoria (1483-1546), Domingo de Soto (1494-1560), Melchor Cano (1509-1560), and Martín de Azpilcueta Navarro (1492-1586)—on the activities of the Jesuit Manuel da Nóbrega (1517-1570) with the indigenous people in 16th-century Brazil. Manuel da Nóbrega fought against the enslavement of native Brazilians based on the Aristotelian theory of natural slavery, drawing on the controversy between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda. Nóbrega wrote a literary

¹ Agradeço à professora María Martín Gómez.

text defending the rights of Brazilian indigenous people: *The Dialogue on the Conversion of the Gentiles*. Finally, Manuel da Nóbrega wrote the main legal document against the enslavement of Brazilian indigenous people: *The Case of the Table of Conscience*.

Keywords

School of Salamanca; Francisco de Vitoria; Manuel da Nóbrega; Indigenous Slavery; Controversy between Las Casas and Sepúlveda.

1. Manuel da Nóbrega e a Escola de Salamanca

A Escola de Salamanca é, dentro do movimento renascentista espanhol, uma corrente filosófica da Escolástica hispânica do século XVI. O seu líder foi o catedrático de Teologia da Universidade de Salamanca, o dominicano Francisco de Vitória (1483-1546), incluindo, entre seus pensadores, Domingo de Soto (1494-1560), Melchor Cano (1509-1560) e Martín de Azpilcueta Navarro (1492-1586), conhecido como Doutor Navarro. A Escola de Salamanca propôs novas bases para a jurisprudência internacional, a defesa da autoridade da Sagrada Escritura contra o livre exame, inovadoras doutrinas econômicas, a luta pelos direitos humanos dos povos originários americanos, em que se procura conciliar os ideais humanísticos do Renascimento com o pensamento Escolástico de herança medieval. A definição de Escola de Salamanca e sua aceitação entre os estudiosos do legado de Francisco de Vitória causaram, no entanto, bastante polêmica, conforme demonstra María Martín Gómez no seu exaustivo estudo.²

Entre as polêmicas em que os filósofos salmantinos estiveram envolvidos encontra-se a questão da tradução da Bíblia do latim para o romance ou língua vernácula, no caso o castelhano. É que para Francisco de Vitoria e seus seguidores a leitura da Bíblia necessitava de grande conhecimento que os leitores comuns não possuíam e, por isso, se opunham à modernização propugnada por Erasmo de Roterdã e por Martinho Lutero, que defendiam o uso das línguas nacionais para a leitura dos textos sagrados do cristianismo. Não custa recordar que o ano de 1492 é uma data simbólica para a Espanha pelo fim da reconquista empreendida pelos reis católicos, pela expulsão dos judeus, pela descoberta da América por Cristóvão Colombo e pela publicação da *Gramática Castellana* de Antonio de Nebrija³ que tinha como premissa: “La lengua compañera del império”, que serviram, segundo Eugenio Asensio, “para definir as ambições culturais da expansão espanhola”.⁴

² María Martín Gómez, “Sobre el uso y origen del concepto ‘Escuela de Salamanca’”, *Scripta Theologica* 55 (2023): 67-97, especialmente 67-70.

³ Antonio de Nebrija, *Gramática castellana. Texto establecido sobre a edição princeps*, introd. e notas de Pascual Galindo Romeo e Luis Ortiz Muñoz (Madrid: Junta del Centenario, 1946).

⁴ Eugenio Asensio, *Estudios portugueses* (Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974), 1: “Para definir las ambiciones culturales de la expansión española”.

Assim, na Espanha o espírito humanista da Renascença estimulou a difusão de vasta literatura escrita em vernáculo que atingiu seu apogeu com a publicação de *Don Quijote de La Mancha*, de Miguel de Cervantes, em duas partes, em 1605 e 1615.⁵

Os juízos tradicionalistas contra o uso da língua nacional nos textos bíblicos estimularam a ação da Inquisição espanhola contra os intelectuais mais propensos às ideias humanistas. Talvez, devido à peculiaridade da Reconquista contra os mouros ter como bandeira a unidade territorial cristã, os dois países ibéricos –Espanha e Portugal– trataram a questão da fé religiosa, que fugia ao controle da autoridade eclesiástica, utilizando o braço da Inquisição quando as novidades aproximavam-se da heresia. Assim, a Escola de Salamanca tornou-se a principal corrente do pensamento da Contrarreforma na Espanha ao se opor a algumas propostas dos humanistas de tendência modernizadora influenciadas particularmente por Erasmo. Mas, ao lado desse viés tradicional, os pensadores da Escola de Salamanca forjaram na Renascença um pensamento humanista que os situavam entre os mais avançados defensores dos direitos dos povos nativos da América.

Vitória elabora um discurso neoescolástico, próprio para o seu tempo, legitimando a formação das nações modernas e, ao mesmo tempo, subordinando-as ao universalismo católico. No caso dos nativos, os consideram livres e soberanos, e, ao mesmo tempo, estabelece os parâmetros de legitimação para a conquista. O nativo seria um ser racional, integrado a humanidade e passível de inserção no cristianismo romano.⁶

Nas primeiras décadas do século XVI, com o descobrimento, conquista e colonização da América, Francisco de Vitoria e outros membros da Escola de Salamanca exerceram profunda influência nos domínios espanhol e português, particularmente pelo trabalho missionário de Bartolomé de Las Casas (1484-1566), na América Espanhola, e de Manuel da Nóbrega (1517-1570), na América Portuguesa, que, como homens de ação, estiveram na linha de frente de missões evangélicas na defesa intransigente dos indígenas americanos, seguindo os passos de frei Antón de Montesinos, um antigo aluno dos dominicanos de Salamanca que viera missionar na América. Assim, os escritos de Las Casas e de Nóbrega refletem as lições dos seus mestres da Universidade de Salamanca que defendiam, à luz do direito internacional, os direitos dos nativos sobre suas terras e de não serem escravizados. Portanto, se reconhece a face humanista e moderna de Francisco

⁵ Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*. Edición conmemorativa IV Centenario Cervantes (Madrid: Real Academia Española/Asociación de Academias de la Lengua Española/Alfaguara, 2004).

⁶ Leandro Henrique Magalhães, “A influência de Francisco de Vitória na ação evangelizadora jesuíta na América Portuguesa”, em *IV Congresso Internacional de História, Maringá/Paraná, 9 a 11 de setembro de 2009* (Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2009): 2761-2762.

de Vitoria de “consagrar suas horas de trabalho a defender os direitos dos índios, o matrimônio ou a justiça dos povos”.⁷

Muitos dos jesuítas espanhóis e portugueses que vieram para o Brasil no século XVI sofreram influência cultural decisiva dos participantes do movimento conhecido como Escola de Salamanca, que tinha entre seus postulados a defesa dos povos originários da América. De modo que, “a través de la lenta evolución de sus ideas estos teólogos y juristas reconocen a hombres de costumbres y aspecto exóticos los derechos naturales a la existencia y a la libertad que hoy llamamos ‘derechos humanos’”.⁸ Assim, não é difícil encontrar afinidade entre o pensamento filosófico da Escola de Salamanca e a obra missionária e intelectual das principais figuras da Companhia de Jesus no Brasil quinhentista, como o português Manuel da Nóbrega (1517-1570) e o espanhol José de Anchieta (1534-1597).

Para situar, no Brasil quinhentista, a difusão das ideias veiculadas pela Escola de Salamanca, por meio da obra de Manuel da Nóbrega, tem-se de levar em conta que “Os filósofos ibéricos do século XVI não eram reacionários cegos, pois foram capazes de assentar as bases da jurisprudência internacional, de fornecer uma metafísica inicial para os modernos e de elaborar normas mais humanas para as conquistas ultramarinas”.⁹ Desse modo, para melhor definir este movimento de cunho filosófico, teológico, jurídico e político pode-se utilizar o conceito de modernização conservadora, de Barrington Moore Jr., que descreve o desenvolvimento capitalista na Alemanha e no Japão realizado sem ruptura violenta através de um pacto político entre a burguesia industrial e a oligarquia rural.¹⁰ Portanto, ao se analisar o mundo mental que formou os filósofos da Escola de Salamanca, no contexto do movimento renascentista europeu, vê-se que eles não estão afastados da cultura profana, pois a estadia de Francisco de Vitoria em Paris certamente abriu seus horizontes para a cultura laica, pois escreveu e ensinou sobre os mais candentes temas de sua época, como os limites dos poderes civil da Igreja e do papa, a colonização da América e a defesa dos índios. Esta visão de modernização conservadora confirma que Vitória, Domingo de Soto, Melchor Cano e o Doutor Navarro possuíam uma perspectiva histórica que lhes permitia olhar o horizonte descortinado com as descobertas marítimas sob uma ótica humanista que antecipava o conceito de liberdade dos povos das terras descobertas na América. Assim, os membros da Escola de Salamanca abriram as portas para que se defendesse a liberdade dos nativos contra a escravização. Esta era uma questão que estava em dia na Espanha com o crescimento da conquista e colonização da América, em que surgiam constantes denúncias contra exploração dos

⁷ María Martín Gómez, *La Escuela de Salamanca, Fray Luis de León y el problema de la interpretación* (Pamplona: EUNSA, 2017), 12-13: “consagrar sus horas de trabajo a defender los derechos de los indios, el matrimonio o la justicia de los pueblos”.

⁸ Silvio Zavala, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina* (Paris: Unesco, 1963), 7.

⁹ Paulo Margutti, *História da filosofia do Brasil - O período colonial (1500-1822)* (São Paulo: Loyola, 2013), 44.

¹⁰ Barrington Moore Jr., *As origens sociais da ditadura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno* (São Paulo: Martins Fontes, 1975).

indígenas baseada na teoria aristotélica da escravidão natural. O divisor de águas surgiu quando Francisco de Vitória proferiu sua célebre *relección* de cunho teológico-jurídico, *De indis recenter inventis prior* (Dos índios recentemente descobertos),¹¹ questionando, em defesa dos povos autóctones americanos, a teoria aristotélica da escravidão natural. Lembra, entretanto, Fernando Rodrigues Montes D'Oca:

Diferentemente do discurso de Bartolomé de Las Casas, O.P. (ca. 1484-1566), o discurso de Vitoria não tem uma causa, não é militante. Vitoria elaborou um arguto arrazoado contra a escravidão natural, mas não um arrazoado a favor dos índios. Conquanto reconheça, a partir de relatos empíricos, que os índios não eram bárbaros, mas civilizados, Vitoria tinha grande desconfiança quanto ao nível de civilidade dos mesmos. A antropofagia, os sacrifícios humanos e outras práticas dos índios faziam Vitoria crer que eles distavam tão pouco dos amentes que não teriam condições para se autogovernar e, logo, poderiam vir a ser tutelados. É verdade que isso não depõe contra Vitoria, pois esse via a tutela como algo bom.¹²

2. Trajetória de Nóbrega no Brasil

Manuel da Nóbrega nasceu em Portugal, em 18 de outubro de 1517, em local incerto, provavelmente no Minho, em Sanfins do Douro. Ano em que Martinho Lutero afixou na porta da igreja do castelo de Wittenberg suas noventa e cinco teses, deflagrando o início da Reforma Protestante. Manuel da Nóbrega era filho do desembargador Baltasar da Nóbrega e sobrinho de um chanceler-mor do reino, contudo, se desconhece o nome de sua mãe. Nada se sabe da formação educacional e cultural de Manuel da Nóbrega antes de seu ingresso na Universidade de Salamanca em 1534, onde deve ter sido companheiro de outros estudantes portugueses que frequentaram a famosa universidade espanhola, como Aires Barbosa, Garcia da Orta, Pedro Margalho, Pedro Nunes e Martim Afonso de Sousa. Mas é razoável supor que tenha cursado Humanidades na cidade do Porto, onde seu pai era juiz. Não concluiu o curso em Salamanca e, após três anos de estudos, transferiu-se com o seu mestre Martín de Azpilcueta Navarro para a Universidade de Coimbra, onde se graduou em Direito Canônico, em 1541.¹³

Pouco antes, em 27 de setembro de 1540, o papa Paulo III aprovara, pela bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, a fundação da Companhia de Jesus pelos padres Inácio de Loyola, Pedro Fabro, Diego Laynes, Cláudio Jay, Pascásio Broet, Francisco Xavier, Afonso Salmerón, Simão Rodrigues, João Coduri e Nicolau Bobadilla. Então, Nóbrega, já exercendo funções sacerdotais, entrou, em 21 de novembro de 1544, na Ordem jesuítica implantada em

¹¹ Francisco de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria*, ed. Teófilo Urdániz, O.P. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960), 491-858.

¹² Fernando Rodrigues Montes D'Oca, "Francisco de Vitória e a teoria aristotélica da escravidão natural", *Thaumazein* VII/ 14 (2014): 03-31, 27.

¹³ Serafim Leite S.J., *Breve itinerário para uma biografia do P. Manuel da Nóbrega* (Lisboa: Brotéria, 1955).

Portugal pelo padre Simão Rodrigues, um dos dez companheiros de Inácio de Loyola. Nos anos seguintes, exerceu diversos cargos e funções na Companhia, além de fazer a tradicional peregrinação a Santiago de Compostela.

O Doutor Martín de Azpilcueta Navarro (1492-1586), por seus estudos como filósofo, teólogo e economista, é considerado integrante da Escola de Salamanca. E, como Catedrático de Cânones na Universidade de Salamanca, teve sob sua orientação a Manuel da Nóbrega. Ao ser convidado, em 1538, para assumir a mesma cátedra na Universidade de Coimbra, levou consigo o aluno dileto.

O Doutor Navarro tem sido visto como um dos primeiros intelectuais da sua época a discutir a influência da riqueza oriunda da América sobre a economia dos países europeus. Sua principal obra é o *Manual de Confessores e Penitentes*, publicado em Coimbra, em 1560. Nóbrega recebeu o grau de bacharel em Cânones pela Universidade de Coimbra por mãos do Dr. Navarro. E, quando veio para o Brasil em 1549, dirigindo a primeira missão jesuítica, estava acompanhado do padre João de Azpilcueta Navarro, sobrinho do seu mestre de Coimbra. Nóbrega correspondeu-se com o Doutor Martín de Azpilcueta citando, nas suas cartas, a doutrina do Mestre Navarro; e este, num livro seu, alude a Nóbrega e ao sobrinho. Daí o comentário do Doutor Navarro sobre Nóbrega a demonstrar seu apreço intelectual pelo primeiro jesuíta a missionar nas Américas: “O doutíssimo Padre Manuel da Nóbrega, a quem não há muito conferimos os graus universitários, ilustre por sua ciência, virtude e prosápia”.¹⁴

Nóbrega foi contemporâneo da célebre controvérsia quinhentista dos teólogos espanhóis sobre os direitos dos indígenas americanos de não serem escravizados e manterem a posse de suas terras, ocorrida em Valladolid entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, em 1550 e 1551,¹⁵ com a participação de discípulos de Francisco de Vitória como Melchor Cano e Domingo de Soto. Nóbrega estudou na Universidade de Salamanca tendo, certamente, ouvido as famosas preleções do professor e teólogo Francisco de Vitória, que lá ensinou entre 1526 e 1546, e defendia, à luz do Direito Internacional, “que os gentios americanos eram os legítimos proprietários de todos os seus bens, inclusive e, principalmente, de suas terras, e dispunham de liberdade para exercer seus direitos naturais”.¹⁶ Mas havia ferrenhos defensores da tese bíblica e aristotélica da servidão natural, como o filósofo Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573) que,

¹⁴ João Adolfo Hansen, *Manuel da Nóbrega* (Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Editora Massangana, 2010), 18: “Na dedicatória de uma de suas obras canônicas ao P. Simão Rodrigues, provincial da Companhia de Jesus na assistência de Portugal, o Dr. Navarro refere-se a Nóbrega: “O doutíssimo Padre Manuel da Nóbrega, a quem não há muito conferimos os graus universitários, ilustre por sua ciência, virtude e prosápia”. Cf. Francisco Rodrigues, S.J., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal* (Porto: Apostolado de Imprensa, 1931), t. I, v. 2, 616.

¹⁵ Lewis Hanke, *Aristóteles e os índios americanos*, tradução de Maria Lúcia Galvão Carneiro (São Paulo: Martins, s.d.) especialmente 49-97.

¹⁶ Beatriz Perrone-Moisés, “A guerra justa em Portugal no século XVI”, *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica* 5 (1990): 5-10.

no *Democrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, propugnava pela escravização e domínio dos indígenas pelos espanhóis, afirmando que “há uma classe em que alguns são, por natureza, senhores e outros, por natureza, servos”.¹⁷

Ao analisar a repercussão desse célebre debate opondo Las Casas a Sepúlveda, Marcel Bataillon ressaltou que as ideias filosóficas da Escola de Salamanca, oriundas do pensamento de Francisco de Vitória, que morrera em 1546, influenciaram os argumentos de Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda.¹⁸

A correspondência de Nóbrega, dirigida a algumas das principais figuras políticas e religiosas do seu tempo –rei D. João III, Cardeal Infante D. Henrique, Tomé de Sousa, Inácio de Loyola, padres Diego Laynes, em Roma, e Simão Rodrigues, em Lisboa– confirma sua visão política modernizadora no século XVI na defesa que faz da liberdade do indígena, certamente por influência de Francisco de Vitória, do Doutor Navarro, de Bartolomé de Las Casas e da bula papal *Sublimis Deus* (“O Excelso Deus”) do Papa Paulo III.

Nas Américas pode-se colocar Nóbrega ao lado de frei Bartolomé de las Casas (1484-1566), dominicano que se celebrou com o libelo *Brevísima relación de la destrucción de las Indias Occidentales*,¹⁹ publicado em 1552, em Sevilha, em que faz forte denúncia contra os conquistadores e colonizadores espanhóis da América na exploração, escravização e morte dos indígenas. A partir da edição alemã de 1598 da *Brevíssima relação da destruição das Índias*, feita em Frankfurt por Teodoro de Bry, acompanhada de 17 gravuras, esse libelo tornou-se o principal instrumento de difusão de *La Leyenda Negra*,²⁰ ao denunciar o massacre dos indígenas da América pelos conquistadores espanhóis.

Assim, Las Casas e Nóbrega retomaram, como defensores do direito do homem americano à liberdade, os postulados da bula de 1537, do Papa Paulo III, *Sublimis Deus*, também chamada *Veritas Ipsa* (“A mesma verdade”):

¹⁷ Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, edición crítica bilingüe, traducción castellana, introducción e índices de Ángel Losada (Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1951), 21-22. “Hay una clase en que unos son por naturaleza señores y otros por naturaleza siervos”. Veja também Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, edición bilingüe, advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo, estudio de Manuel García-Pelayo. 2ª ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1941).

¹⁸ Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2 t. (México: Fondo de Cultura Económica, 1950), t. 1, 284-300, particularmente 294-297.

¹⁹ Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* [1552], edición y notas de José Miguel Martínez Torrejón. Prólogo y cronología Gustavo Adolfo Zuluaga Hoyos (Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 2011); Bartolomé de Las Casas, *Brevíssima relação da destruição das Índias*, tradução Heraldo Barbuy. 5ª ed. (Porto Alegre: L&PM, 1991).

²⁰ Jean Théodore de Bry in Bartolomé de Las Casas, *Illustrations de Narratio regionum Indicarum per Hispanos quosdam devastatarum*. Francfort del Meno, 1598, grabados (talla dulce sobre cobre), 14,5 x 18 cm. Fonte: Bibliothèque Nationale de France; Santiago Sebastián, *Iconografía del indio americano, siglos XVI-XVII* (Madrid: Tüero, 1992), 113-143.

Nós com autoridade apostólica, pela presente Carta decretamos e declaramos: os ditos índios e todos os demais povos que no futuro vierem ao conhecimento dos cristãos, embora vivam fora da fé de Cristo, não são nem deverão ser privados de liberdade e de propriedade de bens. Pelo contrário, podem livre e licitamente usar, possuir e gozar de tal liberdade e propriedade, e não poderão ser reduzidos à escravidão.²¹

Nóbrega era moderno no seu tempo, apesar de aceitar a escravização do indígena na “guerra justa” e no “resgate”, vendo como natural a escravização do negro ao associá-lo à ideia bíblica (Dt 20:14) e aristotélica (*Política*, I,3-8) e aos cativos da guerra que os cristãos moviam aos infiéis, como turcos otomanos e sarracenos do norte da África. Mas foi com Manuel da Nóbrega que se iniciou a reflexão filosófica sobre a realidade humana e geográfica do Brasil, pois ele é o primeiro letrado europeu a se fixar definitivamente na terra brasileira. As ideias de Nóbrega sobre o direito à liberdade para o não europeu possuem vários desvios que envolvem questões éticas e jurídicas da conquista colonial. No entanto, ele faz uma exposição objetiva ao tratar do indígena do Brasil no parecer teológico-jurídico *O Caso da Mesa da Consciência*, solicitado pelo tribunal da “Mesa da Consciência e Ordens”, que tratava de matérias legais e administrativas das missões ultramarinas, como a liberdade dos povos originários. Em 1566, através de carta régia, o rei D. Sebastião ordenara que o governador-geral do Brasil, Mem de Sá, convocasse uma junta –composta do próprio governador, o provincial Luís da Grã, o visitador da Companhia Inácio de Azevedo e de Nóbrega– para analisar a situação jurídica da venda de indígenas por decisão dos próprios selvagens, sob o argumento “de extrema necessidade” da sobrevivência deles.

Na verdade, essa era uma pretensão falaciosa dos colonos, pois, por trás de o indígena poder vender-se por necessidade extrema estava a tentativa de legalizar sua escravização. Os pareceres dessa junta extraviaram-se e só restaram os do padre espanhol Quirício Caxa, que foi professor e teólogo no Colégio da Bahia, e o de Nóbrega. Embora não tenha comparecido à reunião da junta na Bahia, pois, com a saúde abalada, se encontrava como reitor do Colégio do Rio de Janeiro, Nóbrega escreveu um documento fundamental em defesa da liberdade do indígena que serviu de base à Lei de 20 de março de 1570, que delimitava a ação dos colonos no cativeiro lícito dos nativos, através da chamada “guerra justa”. Assim, no seu principal texto dedicado à liberdade do indígena brasileiro, *O Caso da Mesa da Consciência*, Nóbrega saiu em defesa deles contra a ação de escravizá-los perpetrada pelos colonos do Brasil, negando nesse parecer a legitimidade de os indígenas venderem os filhos e a si mesmos como escravos, confirmando sua oposição ao discurso da servidão natural do selvagem utilizado pelos colonos do Brasil na ação de escravizá-los.

²¹ Paulo III, *Sublimis Deus*, em *A Conquista Espiritual da América Espanhola*, coord. P. Suess (Petrópolis: Vozes, 1992), 273-275.

Não podem ser escravos os que fugiram das igrejas ainda depois de cristãos, por fugirem assim por medo vendo que nem os padres a muitos podiam valer, e por fugirem à sujeição da doutrina e quererem viver livres em seus costumes passados. Nem, outrossim (igualmente), podem ser escravos os que por fugirem à tal sujeição da doutrina se fazem escravos dos cristãos, por verem que os tais escravos os deixam seus senhores viver em seus costumes passados; nem outrossim os que se fazem escravos dizendo que os escravos são temerosos e tem medo o gentio deles por serem com seus senhores juntamente executores da tirania e sem razão passada e presente, porque as tais razões e todas as semelhantes não são justas para um perder sua liberdade; e o mesmo digo dos que se vendem movidos do vício carnal e pecados que com as escravas dos cristãos cometem, as quais servem de anzol para prender e cativar os pobres índios.²²

A servidão do selvagem era aceita pelas autoridades do reino português através da chamada “guerra justa”, eufemismo para justificar e legalizar sua escravização, praticada pela coroa lusitana em aliança com os colonos contra os indígenas não cristianizados, sob a justificativa de que eles se recusavam a conviver em paz com a população branca e mantinham costumes como o canibalismo e a poligamia.

Esse cenário demonstra que, como intelectual e missionário, Manuel da Nóbrega seguiu as lições da Escola de Salamanca na defesa dos direitos dos povos originários do Brasil: ao lado da ação política em conseguir terras para o sustento deles, da construção de escolas e residências, realizava a conquista espiritual dos nativos para a Igreja Católica. É a lição que revelam os escritos de Nóbrega sobre os povos originários do Brasil.

3. As cartas jesuíticas e os canibais

O interessado em conhecer como se deu a propagação planetária das cartas jesuíticas, que repercutiram intensamente nos meios cultos da Europa entre a segunda metade do século XVI e a primeira do XVIII poderá ver –pelos textos de Nóbrega, de Anchieta e de outros jesuítas quinhentistas– como transparece de maneira inquestionável a influência dos escritos dos soldados de Cristo sobre o pensamento que permeia as correntes espirituais do humanismo renascentista. Ou seja:

Naquele mesmo sentido do enriquecimento do humano se orientam as observações etnográficas remetidas, pelos missionários ou viajantes, para a Metrópole. E importará mencionar que é desse pequeno número de obras, que trazem para a Europa a informação acerca dos novos mundos, que saem as traduções de obras portuguesas para as outras línguas europeias. Eram estas as verdadeiras novidades da cultura portuguesa; uma dimensão concreta, uma mais variada informação, acerca da vida do homem sobre a terra.

²² Manuel da Nóbrega, *Obra completa*. Edição do 5º centenário, organização de Paulo Roberto Pereira (Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2017), 361-362.

Portugal não dá, nem podia dar, à cultura europeia elementos para um avanço no domínio da matemática ou da astronomia. O que lhe transmite são dados riquíssimos para um mais perfeito conhecimento das imensas virtualidades representadas pelo homem. Montaigne não conhece Pedro Nunes, conhece narrativas a respeito do Brasil.²³

As cartas de Manuel da Nóbrega não foram inicialmente publicadas em português, refletindo o temor da Coroa portuguesa em divulgar as riquezas do Brasil, que perdurou até o século XVIII. Surgiram também os mecanismos de censura que passaram a vigorar com a promulgação dos índices de livros proibidos de serem lidos e impressos em Portugal por conterem possíveis desvios religiosos, no momento em que estava em andamento o Concílio em Trento.

A esses mecanismos de repressão editorial juntou-se a decisão de Inácio de Loyola, juntamente com seu secretário Juan de Polanco, de que as cartas recebidas das províncias jesuíticas do Ocidente, como o Brasil, e do Oriente, como o Japão, fossem examinadas pelos editores jesuítas e censuradas antes de chegar ao público para evitar que as cartas edificantes se confundissem com as cartas informativas sobre a vida interna da Ordem jesuítica.

Ao se lidar com os manuscritos de Manuel da Nóbrega verifica-se a existência de diferentes versões do mesmo texto que se encontra em códices guardados no Brasil, em Portugal, na Itália e na Espanha.²⁴ Talvez assim se explique que as cartas de Nóbrega tenham sua primeira edição, em 1551, em Portugal, impressas em espanhol: *Copia de unas cartas embiadas del Brazil por el padre Nóbrega de la companhia de Jesus [...]*.²⁵ Segundo Francisco Leite de Faria, “é este o mais antigo impresso quinhentista português, referente exclusivamente ao Brasil”.²⁶ E, durante toda a segunda metade do século XVI, as várias coletâneas de cartas jesuíticas que continham textos de Nóbrega raramente foram editadas em português. A explicação para estarem traduzidos inicialmente para a língua de Castela deve-se ao fato de a Companhia de Jesus ter sido fundada e ser dirigida por espanhóis, como também porque no Brasil os dois principais copistas ou amanuenses que transcreviam os textos ditados por Nóbrega serem oriundos da Espanha: Antônio Blázquez e José de Anchieta. Além da língua de Cervantes ser corrente no mundo lusobrasileiro, Nóbrega estudara em Salamanca e tinha perfeito domínio do espanhol, conforme se percebe nos espanholismos que empregava ao escrever em português.

²³ Jorge Borges de Macedo, “Livros impressos em Portugal no século XVI: interesses e formas de mentalidade”, em *Os lusíadas e a história* (Lisboa: Verbo, 1979), 72.

²⁴ Serafim Leite, S.J., *História da Companhia de Jesus no Brasil* (Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro: 1949), tomo IX, 3-14 e 413-433.

²⁵ *Copia de unas cartas embiadas del Brazil por el padre Nóbrega [...] Recebidas el año de 1551*, em *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil (1549-1551)*, edição fac-similar, apresentação José Manuel García (Lisboa: Biblioteca Nacional, 1993); Sheila Moura Hue, *Primeiras cartas do Brasil [1551-1555]* (Rio de Janeiro: Zahar, 2006), 18-21.

²⁶ Francisco Leite de Faria, *Os impressos quinhentistas portugueses, referentes exclusivamente ao Brasil* (Moçambique: Universidade de Lourenço Marques, 1972), 2.

Finalmente, em 1955, o padre jesuíta Serafim Leite reuniu em *Cartas do Brasil e mais escritos* toda a obra conhecida de Manuel da Nóbrega: 33 cartas que formam a sua correspondência ativa; a peça teatral *Diálogo sobre a conversão do gentio*; *O Caso da Mesa da Consciência*, documento jurídico que faz a defesa da liberdade dos povos originários; além de outros documentos.²⁷ Esse conjunto de textos revela o itinerário humano e intelectual do fundador da Companhia de Jesus na América Portuguesa, oferecendo um panorama da realidade cotidiana da Terra de Santa Cruz, a confirmar sua contribuição pioneira para a formação da nacionalidade brasileira.

Para se compreender a prática missionária de Nóbrega nas nascentes cidades do Brasil quinhentista deve-se recordar a sua célebre frase na carta escrita em 9 de agosto de 1549, enviada ao padre Simão Rodrigues, fundador da Companhia de Jesus em Portugal, em que, ao começar a se abrasileirar, afirmava: *Esta terra é nossa empresa e o mais gentio do mundo*.²⁸ Nóbrega, certamente assim afirmava ao perceber a vastidão do território brasileiro e a multidão sem fim de indígenas para serem catequizados. Esse era o principal desafio quando chegou à Bahia, em 1549, como responsável pela primeira missão jesuítica na América. Integrar, por meio da conversão, os povos da Terra de Santa Cruz aos valores espirituais da civilização europeia era a missão que esse apóstolo jesuíta se propusera realizar no Novo Mundo, como fizera Francisco Xavier ao levar a fé cristã ao Oriente.

Nóbrega é um homem de ação oposto à fruição contemplativa. Assim, a locução latina *Perinde ac cadáver* (“como um cadáver”), expressão com que Santo Inácio de Loyola prescrevia nas suas *Constituições* (VI, 1) aos jesuítas como norma de disciplina e obediência aos seus superiores, salvo nos casos em que a consciência o proibir, nem sempre coincidia com o que fazia e agia Manuel da Nóbrega na Colônia brasileira. Pois, tinha de enfrentar diariamente três frentes: a administração portuguesa, a ambição desenfreada dos colonos e os problemas indígenas de doenças, fome e escravização.

O trabalho de Nóbrega e seus companheiros na missionação dos povos indígenas, sobretudo o de abolir costumes como antropofagia e poligamia, motivou a criação das primeiras escolas no Brasil, cujas atividades apoiavam-se principalmente na conversão dos filhos dos selvagens, os curumins. O projeto de Nóbrega era usar a educação missionária para ganhar a alma do indígena para a fé católica, pois o corpo do nativo da terra geralmente pertencia ao colonizador.

Durante cinquenta anos a América Portuguesa aguardara o declínio do império asiático das especiarias da Goa Dourada para começar a ser colonizada. Quando Nóbrega chegou à Bahia em 1549, parece que tinha a mesma crença de Pero Vaz de Caminha, o

²⁷ Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e mais escritos*, ed. Serafim Leite S.I. (Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1955).

²⁸ Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil* (1549-1560), 2ª ed., nota preliminar de Afrânio Peixoto, prefácio de Valle Cabral, vida do padre Manuel da Nóbrega pelo padre Antônio Franco, notas complementares de Rodolfo Garcia (Rio de Janeiro: Academia Brasileira, 1931), 82.

escrivão da frota de 1500 de Pedro Álvares Cabral, de que estaria encontrando naquela terra o homem da primitiva Idade de Ouro anterior à queda de Adão no Paraíso.

O escrevão Caminha vira ali o bom selvagem pronto para receber os ensinamentos da fé católica: “Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença”.²⁹ Como Pero Vaz de Caminha, após poucos dias na terra descoberta, seguiu viagem para o Oriente, não conheceu o indígena verdadeiro que habitava as selvas brasileiras. Nóbrega, na sua primeira carta do Brasil, de 10 de abril de 1549, teve a mesma ilusão do escrevão da Carta de Achamento do Brasil, acreditando na mansidão e na fácil aceitação da fé cristã pelos indígenas:

O irmão Vicente Rodrigues ensina a doutrina aos meninos cada dia e também tem escola de ler e escrever; parece-me bom modo este para trazer os índios desta terra, os quais têm grandes desejos de aprender e, perguntados se querem, mostram grandes desejos.

Desta maneira ir-lhes-ei ensinando as orações e doutrinando-os na fé até serem hábeis para o batismo. Todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós, senão que não têm com que se cubram como nós, e este só inconveniente temos. Se ouvem tanger à missa, já acodem e quanto nos vem fazer, tudo fazem, assentam-se de joelhos, batem nos peitos, levantam as mãos ao Céu e já um dos principais deles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado e em dois dias soube o A, B, C todo, e o ensinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser cristão e não comer carne humana, nem ter mais de uma mulher e outras coisas; somente que há de ir à guerra, e os que cativar, vendê-los e servir-se deles, porque estes desta terra sempre têm guerra com outros e assim andam todos em discórdia, comem-se uns a outros, digo os contrários. É gente que nenhum conhecimento tem de Deus. Tem ídolos, fazem tudo quanto lhes dizem.³⁰

Era o início da chamada “pedagogia do amor” em que os indígenas recebiam os ensinamentos cristãos de maneira pacífica. A convivência na terra e a resistência dos selvagens em abandonar seus hábitos culturais, especialmente a antropofagia, levaria os missionários a praticarem a catequese denominada “pedagogia do medo”, em que eles poderiam ser castigados, mesmo os aldeados, se não obedecessem à conduta imposta pelos padres jesuítas com aprovação das autoridades do reino.

O emprego da “pedagogia do medo” por Nóbrega é relatado na segunda fase dos seus escritos, depois da morte do bispo Pero Fernandes Sardinha pelos caetés, indígenas antropófagos. Com a chegada à Bahia do terceiro governador-geral, Mem de Sá, reprimiu-se violentamente a rebeldia dos povos originários, obrigando-os a viverem nos aldeamentos dirigidos pelos padres jesuítas. O terceiro governador-geral do Brasil pagou caro ao levar a colonização às terras indígenas, pois perdeu o filho Fernão de Sá na luta travada na capitania do Espírito Santo. Esses acontecimentos, aliados à longa

²⁹ Paulo Roberto Pereira, *Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil: Carta de Pero Vaz de Caminha, Carta de Mestre João Faras, Relação do Piloto Anônimo* (Rio de Janeiro: Lacerda, 1999), 54.

³⁰ Manuel da Nóbrega, *Obra completa*, 56-57.

permanência na terra, confirmavam a dificuldade da conversão dos indígenas ao cristianismo, obrigando Nóbrega a adotar a “pedagogia do medo”, conforme explicita em sua carta “Apontamento de coisas do Brasil”, dirigida ao padre Miguel de Torres, em Lisboa, escrita na Bahia em 8 de maio de 1558.

Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado e por isso se Sua Alteza os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pela terra adentro e repartir-lhes o serviço dos índios àqueles que os ajudarem a conquistar e senhorear, como se faz em outras partes de terras novas, e não sei como se sofre, a geração portuguesa que entre todas as nações é a mais temida e obedecida, estar por toda esta costa sofrendo e quase se sujeitando ao mais vil e triste gentio do mundo.³¹

Pelo olhar da antropologia social de hoje a destribalização praticada pelos padres e colonos portugueses no Brasil motivou muitas críticas. É que o pensamento de Nóbrega sobre o indígena, impondo valores culturais europeus que proibiam a vida nômade, a vingança contra o inimigo que terminava na cerimônia ritual da antropofagia, como também a poliginia e a cauinagem, partes da máquina social dos tupinambás a que se denominou de “inconstância da alma selvagem”,³² demonstravam a dificuldade da catequese jesuítica.

4. O doutor de Coimbra renasce na América

Com o fracasso das capitânias hereditárias, primeira tentativa de administrar e colonizar o Brasil, D. João III criou o governo-geral em 1548 e, no ano seguinte, nomeou Tomé de Sousa primeiro governador-geral. A armada chefiada por Tomé de Sousa partiu de Lisboa em 1º de fevereiro de 1549 e chegou à Baía de Todos os Santos em 29 de março desse mesmo ano. Tomé de Sousa vinha imbuído de um projeto civilizacional que esperava pôr em prática com a ajuda de um grupo de jesuítas liderados por Manuel da Nóbrega, que tinha 32 anos quando dirigiu a primeira missão da Companhia de Jesus com destino às Américas. Nóbrega vinha como Superior da Companhia, trazendo consigo os padres Leonardo Nunes, João de Azpilcueta Navarro e Antônio Pires, além dos irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome.

³¹ Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e mais escritos*, 280-281. Os textos de Nóbrega citados de obras organizadas por outros autores estão transcritas de acordo com as normas ortográficas atuais do português do Brasil.

³² Manuela L. Carneiro da Cunha, “Imagens de índios do Brasil: O século XVI”, *Revista do Instituto de Estudos Avançados*, 4, 10 (1990): 91-110; Manuela L. Carneiro da Cunha e Eduardo B. Viveiros de Castro, “Vingança e temporalidade: os tupinambás”, em *Anuário antropológico* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986), 57-78; Eduardo Viveiros de Castro, “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, em *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (São Paulo: Cosac & Naify, 2002), 181-264.

Nóbrega participou da fundação da cidade do Salvador, criando o primeiro colégio jesuítico na capital da América Portuguesa. Assim, a formação cultural na Terra do Brasil surgiu sob a bandeira dos seguidores de Inácio de Loyola. Com padres e irmãos que trouxera de Portugal iniciou Nóbrega a catequese e o ensino das primeiras letras aos indígenas brasileiros. Foi um esforço missionário e educativo que, iniciado na Bahia, continuou em Pernambuco, Espírito Santo, São Paulo e Rio de Janeiro, ajudando a criar núcleos populacionais, que deram origem a algumas das principais cidades da Colônia brasileira. Era uma ação estratégica de cunho político do mercantilismo monárquico que visava garantir o domínio espiritual e material da vasta região costeira da América do Sul, por meio da aliança entre a Igreja contrarreformista e o império colonial português.

Em novembro de 1549, Nóbrega dirigiu-se a Ilhéus e Porto Seguro. Era o início das viagens que empreenderia por diferentes regiões do Brasil, onde prosperavam pequenos núcleos de colonização. Ao tomar conhecimento da dimensão continental do Brasil e de suas necessidades para realizar a evangelização dos nativos, Nóbrega pediu ao provincial de Portugal padre Simão Rodrigues e ao rei D. João III mais recursos e missionários. Em março de 1550, chegaram à Bahia, na armada de Simão da Gama de Andrade, mais quatro padres jesuítas: Afonso Brás, Francisco Pires, Manuel de Paiva e Salvador Rodrigues, além de sete meninos órfãos de Lisboa, para ajudarem no trabalho de catequese.

No segundo semestre de 1551, Nóbrega se dirigiu a Pernambuco levando consigo o padre Antônio Pires, que lá ficou. Em fevereiro de 1552, estava Nóbrega novamente na Bahia e, em junho desse mesmo ano, chegou o primeiro bispo do Brasil, D. Pero Fernandes Sardinha, que futuramente teria sérias desavenças com os jesuítas a respeito da conversão do gentio. Em novembro de 1552, quando se avolumavam as dificuldades de se lidar com o bispo, Nóbrega partiu com o governador-geral Tomé de Sousa em visita às capitanias do Sul do País. Foi nessa viagem, entre dezembro de 1552 e janeiro de 1553, que Nóbrega entrou, pela primeira vez, na Baía de Guanabara.

Depois dessa experiência no Rio, Nóbrega partiu para a capitania de São Vicente, posteriormente denominada São Paulo, região onde se encontrava o principal grupo de padres jesuítas na época. Tomé de Sousa, que o levava à capitania, voltou à Bahia, entregando o governo ao sucessor, Duarte da Costa.

Em São Vicente, no início de 1553, Nóbrega visitou o colégio fundado um ano antes por Leonardo Nunes, o célebre “padre voador”, primeiro jesuíta a missionar na capitania fundada por Martim Afonso de Sousa em 1532. Em 9 de julho de 1553, o geral da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, criou a Província do Brasil, nomeando Nóbrega seu primeiro provincial, pondo fim à subordinação dos jesuítas ao bispo Pero Fernandes Sardinha.

Nas cartas dirigidas ao provincial de Portugal, padre Simão Rodrigues, Nóbrega continuava a solicitar missionários e recursos materiais. Em 13 de julho de 1553, vieram, na frota do segundo governador, Duarte da Costa, mais sete missionários: os padres Luís da Grã, Lourenço Brás, Ambrósio Pires e os irmãos Antônio Blázquez, Gregório Serrão,

João Gonçalves e José de Anchieta. Este foi logo enviado para São Vicente para dar aulas e escrever os relatórios da Companhia que tinham de ser enviados para Roma.

Mesmo estando distante da capital da colônia, Nóbrega preferiu permanecer na vila de São Vicente planejando sua entrada para o sertão e, talvez, o Paraguai. Assim, com o auxílio de José de Anchieta, a ajuda indispensável dos indígenas liderados pelo cacique Tibiriçá, uma missa celebrada pelo padre Manuel de Paiva, o apoio de João Ramalho que “com seus filhos, foi, a bem dizer, o primeiro sertanista do planalto”,³³ fundou-se, conforme o desejo de Nóbrega, em 25 de janeiro de 1554, o Colégio de São Paulo no Campo de Piratininga, núcleo inicial da atual capital paulista.

Nóbrega só voltou à Bahia em julho de 1556 para reorganizar as atividades da Companhia e também cumprir o desejo da corte portuguesa de que o provincial residisse na capital da colônia. Cerca de um mês antes da chegada de Nóbrega a Salvador se dera a mais conhecida cena de antropofagia da história do Brasil: a morte do bispo Pero Fernandes Sardinha e de sua comitiva. É que ao se dirigir a Portugal a comitiva naufragou no litoral de Alagoas, sendo devorada pelos indígenas caetés. Esse relato impressionou de tal modo a Nóbrega que a antropofagia tornou-se o principal costume indígena a ser extirpado, conforme se lê na sua correspondência daí em diante e, em especial, na sua peça teatral *Diálogo sobre a conversão do gentio*.³⁴ Essa obra dramática, escrita na Bahia entre 1556 e 1557, se tornou o primeiro texto literário brasileiro. Nela, Nóbrega, pela voz das personagens, afirma seu viés humanista, influenciado por Erasmo de Roterdã, ao comparar o índio tupi ao chefe da Igreja Católica: “E tanto vale diante de Deus por natureza a alma do papa, como a alma do vosso escravo papaná”.³⁵

Acompanhando a trajetória de Nóbrega neste país continental, em que o único meio possível de se transitar era o marítimo, como imaginar, cinco séculos depois da sua morte, um homem com uma aparência física frágil a se deslocar de Olinda, em Pernambuco, a São Vicente, em São Paulo? A correspondência jesuítica do tempo oferece-nos seu retrato ao natural:

³³ Francisco de Assis Carvalho Franco, *Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil* (São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954), 323-325.

³⁴ Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, ed. Serafim Leite S.I. (Lisboa: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954).

³⁵ Manuel da Nóbrega, *Obra completa*, 214. Segundo Francisco Adolfo de Varnhagen, *papaná* significa “peixe martelo”. In Gabriel Soares de Sousa, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Edição de Francisco Adolfo de Varnhagen. 5 ed. (São Paulo: Nacional, 1987), 360, nota 45. Segundo João Adolfo Hansen: “Papaná era um grupo indígena do sul da capitania do Espírito Santo que se comunicava com o interior da capitania de São Vicente pelo rio Paraíba. No início de 1555, os índios tupiniquins do Principal de Piratininga Martim Afonso Tibiriçá capturaram um Papaná que queriam matar em terreiro, sendo impedidos de fazê-lo pelos jesuítas”. João Adolfo Hansen, *Manuel da Nóbrega*, 130 e 154.

Oh padre, se vísseis os padres que andam em São Vicente por esses matos e campos! Se vísseis o Nóbrega que é o seu superior, veríeis um homem que o não parece, e um homem de engonços e de pele e ossos. Um rosto de cera amarela, ainda que muito alegre sempre e cheio de riso; uns olhos sumidos; com um vestido que não sabeis se o foi alguma hora; os pés descalços, esfolados do sol. [...] Se com isto vísseis sua afabilidade, alegria espiritual e caridade dentro e fora de casa.³⁶

Na carta que enviou ao novo provincial de Portugal, padre Diogo Mirão, relata Nóbrega a dificuldade da evangelização dos povos originários e os poucos recursos humanos e materiais que recebiam para a catequese e as escolas. Ainda da Bahia, na carta de 2 de setembro de 1557, também dirigida a esse provincial, demonstra ter ampla visão política do estado brasileiro em formação e do que era necessário fazer para manter a unidade religiosa e territorial da colônia portuguesa na América:

Parece-me que se El-Rei não proveja de maneira que aqueles contrários (os nativos tamoios) percam tanta soberba que deem lugar aos moradores se estenderem pela Bertioga, que dizem que é boa terra, o que podia bem ser se o Rio de Janeiro se povoara como sempre se desejou, e se pretendesse nesta terra senhorear os índios como melhor pudessem –se nisto se não provê com brevidade a mim me parece que aquela capitania se perderá.³⁷

O alerta de Nóbrega de que os portugueses poderiam perder o Rio de Janeiro para os franceses, seguidores de Lutero e Calvino, passaram a ecoar na correspondência que insistentemente enviava para Lisboa sobre o perigo de se implantar uma colônia protestante em pleno território católico português da Guanabara. Em 28 de dezembro de 1557, chegou à Bahia Mem de Sá, terceiro governador-geral do Brasil. Para Manuel da Nóbrega foi uma vitória, pois o segundo governador, Duarte da Costa, fora extremamente prejudicial às suas atividades, aliando-se ao padre Luís da Grã, que mais tarde se tornaria o segundo provincial do Estado do Brasil em substituição a Nóbrega. Assim, o rico período que Nóbrega passara em São Paulo fora na verdade um exílio voluntário, pois tivera contra si o bispo Pero Fernandes Sardinha, o segundo governador e o novo provincial de Portugal, Diogo Mirão, que substituíra o padre Simão Rodrigues.

Nesses anos de incompreensões por suas atividades em prol da educação dos indígenas aldeados, Nóbrega não deixou de receber apoio de Tomé de Sousa, de quem se mantivera amigo, e do rei D. João III, como se pode observar na sua rica correspondência. Com a chegada do terceiro governador-geral, retomava-se a união entre os poderes civil, representado agora por Mem de Sá, e o religioso, do qual Nóbrega era a principal figura. Entre muitos eventos, sobretudo militares, a que se deve a mão firme de Mem de Sá, estava a luta para expulsar os franceses da Baía de Guanabara, que, em 1555, sob o comando do

³⁶ Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil* (1549-1560), 68-69. Cf. Serafim Leite, S.J., *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, 150-151.

³⁷ Manuel da Nóbrega, *Obra completa*, 241.

vice-almirante Nicolas Durand de Villegagnon fundaram a chamada França Antártica, construindo, na ilha de Serigipe, o forte Coligny.³⁸

Nem todo interessado em conhecer a denominada França Antártica, construída no *mare clausum* português do Tratado de Tordesilhas, compreende a dimensão político-religiosa dessa aventura de Villegagnon no Atlântico Sul. É que ela esbarrava no tabuleiro quinhentista montado pelos impérios português e espanhol defensores do catolicismo tradicionalista, cuja presença do Tribunal da Inquisição, instituído em 1536 em Portugal, era o símbolo mais visível. Assim, criar na Terra de Santa Cruz uma cabeça de ponte católico-luterano-calvinista era inaceitável para o governo do Piedoso D. João III, que contava com os soldados de Cristo, a milícia de Inácio de Loyola, para impedir a propagação de pretensão reformismo cristão. Dessa maneira, a nascente Terra de Santa Cruz começava a participar da cultura ocidental através das guerras de religião e da conversão do gentio. E a presença de Villegagnon no Rio de Janeiro se justificava diante da intolerância que acontecia na Europa com as guerras religiosas entre católicos e protestantes, estimulando a busca no Novo Mundo de uma região em que se pudesse cultivar livremente sua crença, acabando por inserir o Brasil na história espiritual do século XVI.

É que alguns dos letrados que participaram da aventura francesa pela costa marítima da Terra do Pau Brasil – André Thevet, João Cointha, Jean de Léry – beberam, por diferentes vias, nas águas do humanismo renascentista. Mais forte do que a varíola que os colonizadores quinhentistas passavam para os indígenas era o vírus do pensamento renovador inoculado nos letrados atentos a esse tempo em que razão e fé se digladiavam no alvorecer do mundo moderno. E a tempestade transformadora que influenciava o pensamento no renascimento ibérico chamava-se Erasmo de Roterdã, Thomas More, Nicolau Maquiavel, Francisco de Vitória. E essas preciosas e perigosas lições filosóficas e políticas repercutiam em Portugal por meio da sua elite cosmopolita europeia exemplificada em André de Resende e Damião de Gois,³⁹ contaminando o pensamento dos letrados da Colônia brasileira. Assim, adquiriram outra dimensão histórica e antropológica os escritos desses heterodoxos que perambulavam pela costa marítima brasileira, inspirando Michel de Montaigne a colocar nos *Ensaio*s os tupinambás,⁴⁰ a confirmar a influência que exerceu no pensamento europeu o nativo canibal do Brasil,

³⁸ Vasco Mariz e Lucien Provençal, *Villegagnon e a França Antártica* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Biblioteca do Exército, 2000).

³⁹ Jose V. de Pina Martins (ed.), *O humanismo português: 1500-1600. Primeiro simpósio nacional 21-25 de outubro de 1985* (Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1988); Jose V. de Pina Martins, *Humanisme et Renaissance de l'Italie au Portugal: Les deux regards de Janus* (Lisbonne-Paris: Calouste Gulbenkian, 1989), 2 vols.; Jose V. de Pina Martins, *Humanismo português na época dos descobrimentos. Actas. Congresso Internacional (9-12 outubro 1991)* (Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1993).

⁴⁰ Michel de Montaigne, “Dos canibais”, em *Ensaio*s, trad. e Sérgio Milliet (São Paulo: Abril Cultural, 1972), 105. (*Les Essais*: Paris, 1580).

aventura essa que, segundo Afonso Arinos de Melo Franco, circulou na cultura francesa desde a Renascença até o pensamento propulsor da Revolução de 1789.⁴¹

Em 30 de novembro de 1559, chegou à Bahia uma armada portuguesa, trazendo o segundo bispo do Brasil, D. Pedro Leitão, antigo discípulo de Nóbrega em Coimbra. A vinda dessa frota ofereceu condições para que Mem de Sá organizasse, em janeiro de 1560, a expedição que dois meses depois tomaria a fortaleza dos franceses na atual ilha de Villegagnon. A conquista do Rio de Janeiro contou com a colaboração de Manuel da Nóbrega que, juntamente com Mem de Sá, estiveram presentes na batalha da Guanabara que destruiu o forte Coligny.

Mem de Sá trouxera da Bahia um fugitivo da fortaleza francesa: João Cointha. Esse francês abandonara seus companheiros e passara para o lado dos portugueses. Assim, a adesão de Cointha aos portugueses tornou possível a tomada do forte da Guanabara. Derrotados, franceses e tamoios se embrenharam pela floresta que circundava a baía de Guanabara. Contudo, em pouco tempo, retornaram às suas atividades de escambo e de ataques aos portugueses, sobretudo aos das vilas de São Paulo.

Após a vitória na Guanabara, a armada de Mem de Sá dirigiu-se à capitania São Paulo, onde ficou Nóbrega. Mas em 1563 se deu a chamada Confederação dos Tamoios, que reuniu diferentes nações indígenas da região de São Paulo e Rio de Janeiro. Nóbrega e Anchieta, que ainda não recebera a batina de padre, mas já era o excepcional linguista e poeta que a posteridade conheceria, se dirigiram à aldeia de Iperoig para negociar diretamente com os chefes tamoios o fim do conflito. O resultado positivo das conversações e a paz firmada podem ser lidos com emoção na correspondência de Anchieta.⁴²

O ano de 1564 foi decisivo, pois Nóbrega passou a contar com o apoio direto de Mem de Sá, que resolvera não mais esperar os reforços prometidos por Lisboa. Então, o governador-geral enviou da Bahia seu sobrinho Estácio de Sá comandando uma flotilha destinada a conseguir, com a ajuda de Nóbrega, mais recursos para enfrentar tamoios e franceses e fundar a cidade do Rio de Janeiro. Estácio de Sá se reuniu em São Paulo com Nóbrega traçando o plano de fundação da cidade. Mesmo com poucos recursos e sem a presença de Nóbrega, Estácio de Sá, acompanhado de Anchieta, entrou na Baía de Guanabara em 1º de março de 1565 e, entre o morro Cara de Cão e o do Pão de Açúcar, plantou os fundamentos da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, conforme se pode ler na carta de Anchieta de 9 de julho de 1565, considerada a certidão de nascimento da cidade do Rio de Janeiro.⁴³

⁴¹ Afonso Arinos de Melo Franco, *O índio brasileiro e a revolução francesa* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1976).

⁴² Paulo Roberto Pereira, “Cartas de Anchieta: O canibal e o jesuíta em Iperuí”, *Revista Anchiétea* 2 (2014): 105-129.

⁴³ S.J., Pe. Joseph de Anchieta, *Cartas*. Edição do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. (São Paulo: Loyola, 1984), 255-267.

A grande quantidade de religiosos colaborando na fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro facilitou a construção do Colégio de Jesus, em que o padre Manuel da Nóbrega assumiu a direção como seu primeiro reitor (1567-1570). Nóbrega, que criou o primeiro colégio da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, aí permaneceu até que a morte o surpreendeu, quando completava 53 anos, em 18 de outubro de 1570.

5. Conclusão

Procurou-se com esse trabalho mostrar a aproximação que existe entre os postulados da Escola de Salamanca, através dos escritos de Francisco de Vitória e de seu discípulo Martín de Azpilcueta Navarro, e o pensamento de Manuel da Nóbrega, enquanto aluno da Universidade de Salamanca.

Certamente o que mais influenciou o pensamento e a ação de Manuel da Nóbrega no Brasil quinhentista foi à defesa do indígena escravizado. Há, naturalmente, contradições e equívocos nos escritos e nas ações de Nóbrega ao lidar com os povos originários do Brasil. Mas, sabe-se muito bem, que a missionação é, ainda hoje, um ato de evangelização extremamente complexo, por envolver mundos espirituais geralmente opostos.

No tempo de Nóbrega estavam na ordem do dia a teoria aristotélica da escravidão natural e a controvérsia entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda sobre os indígenas americanos. Certamente, essas polêmicas motivaram Nóbrega a escrever o *Caso da Mesa da Consciência* contra a escravização do indígena brasileiro.

Por fim, embora a catequese jesuítica mereça ser criticada por ter causado a destribalização, não se pode negar que a conquista espiritual dos nativos permitiu salvar parte dos povos originários do Brasil do massacre perpetrado pelos colonos sob os olhos complacentes das autoridades coloniais do império português.

Paulo Roberto Pereira
paulorobertopereira08@gmail.com

Date of submission: 21/07/2025

Date of acceptance: 30/01/2026

RESEÑAS DE LIBROS | BOOK REVIEWS

Amalia Cerrito. *Albert the Great (c. 1193-1280) and the Configuration of the Embryo. Virtus Formativa*. Cham: Palgrave Macmillan, 2023. 171 p. ISBN: 9783031240256. Paperback: 124,79 €

Reseñado por VÍCTOR ZORRILLA GARZA
Universidad de Monterrey
victorzorillagarza@gmail.com

En el siglo II d. C., Galeno propuso la noción de *virtus formativa* para dar cuenta de la formación y configuración de los seres vivos en las primeras etapas de su crecimiento. Para el pensamiento cristiano, el caso del ser humano presentaba una dificultad especial. La teología medieval suponía que Dios infundía el alma racional en el hombre una vez que su cuerpo estaba totalmente formado. ¿Cómo explicar, entonces, el desarrollo embrionario desde la concepción hasta la configuración del cuerpo completo y su consiguiente animación por parte de Dios?

Para resolver esta incógnita, Alberto Magno retomará el concepto de *virtus formativa* o poder formativo. En su estudio, Amalia Cerrito rastrea el uso que Alberto hace de este concepto en su obra biológica, antropológica, ética y teológica. Cerrito considera la variabilidad léxica del concepto, que, según el contexto, se expresa en la obra albertina también como *forma inchoata* —forma incipiente— o con el sintagma *inchoatio formae*, que designa la predisposición o tendencia hacia la forma inherente en la materia. La autora muestra la relación con las nociones paralelas o similares de *meritum materiae*, *potentia* y *privatio*. El concepto se refiere, en todo caso, al principio generativo que contribuye a la unión de forma y materia en la primera fase del cambio substancial, empleándose también para explicar la dinámica de configuración del embrión. Este poder formativo no halla su continuidad ontológica en la forma substancial, pues, a diferencia de la forma y la materia, él no persiste en el proceso de cambio. En la embriogénesis, el poder formativo se limita a hacer las veces del alma mientras el embrión no está animado aún. Una vez que la materia alcanza su forma, el poder formativo desaparece. Éste sólo tiene la función de organizar y adecuar el cuerpo para recibir al alma.

En este aspecto, Alberto se distancia del platonismo, que, al considerar la materia como un principio pasivo y estático, exigía la intervención de un dador de formas creadas de la nada. En la visión albertina hay, en cambio, una forma incipiente o poder formativo arraigado en la materia desde la creación. La idea tiene sus antecedentes en los *logoi spermatikoi* de los estoicos y, sobre todo, en las *rationes seminales* de San Agustín. Con todo, la propuesta de Alberto sigue siendo neoplatónica en su perspectiva providencialista. Toda generación natural contiene la huella de su ejemplar. La *virtus formativa*, otorgada por Dios a toda criatura en el acto creador, garantiza la relación isomórfica entre el arquetipo y su reproducción, asegurando, así, el orden en la naturaleza. Con ello, Cerrito transmite una imagen del pensamiento albertino como

neoplatónico en sus grandes líneas pero aristotélico en infinidad de cuestiones particulares y de detalle, como se verá.

Después de una exposición del concepto de poder formativo y sus orígenes, Cerrito se adentra en el tratamiento albertino de la embriología humana. Alberto intentó evitar dos escollos doctrinales, el traducianismo y el preformismo. Según el traducianismo, el alma se forma en el cuerpo al propagarse de padre a hijo, lo cual explicaría la transmisión del pecado original. De acuerdo al preformismo, el semen contiene una versión reducida de todos los órganos, los cuales sólo tienen que crecer en el nuevo individuo. Frente a esta última doctrina, Alberto puntualiza que el poder formativo, que en los animales se encuentra en la semilla del macho, no contiene en acto, sino sólo virtualmente, los órganos del embrión. Por su parte, Alberto atribuye el traducianismo a la confusión según la cual se entiende a la *materia spiritualis* —es decir, la materia más sutil— que compone a la semilla como un vehículo físico del alma.

Alberto tenía un conocimiento notable de las fuentes médicas de su época. Las más recurridas en su obra son el *Pantegni* de Constantino el Africano y el *Canon medicinae* de Avicena. Cerrito explica cómo Alberto buscó integrar las aportaciones médicas, sobre todo de corte galénico, en un marco conceptual aristotélico. Muestra de ello son sus reflexiones sobre el papel respectivo de las semillas masculina y femenina en la generación. Galeno atribuía una función activa a ambas. Para Aristóteles, en cambio, la semilla masculina constituía el componente formal y activo, mientras que la femenina aportaba la materia de la concepción. Aristóteles concedía que, a veces, la debilidad del principio masculino impedía a éste informar debidamente a la materia femenina. Alberto ofrece una solución intermedia, en la que, sin negar al principio masculino el carácter formal, se concede al femenino un papel interactivo con él, al ser capaz de resistir y oponerse a su influencia. Ello explica las variaciones de sexo y de aspecto en la prole, siendo unos hijos más parecidos al padre, otros a la madre y aún otros a algún familiar o ancestro.

A partir de este último tema, Cerrito profundiza en la consanguinidad y la amistad natural, que Alberto trató en sus obras éticas. A través de un análisis paralelo de su *Comentario a la Ética nicomáquea* (1250-1252) y la *Ética* (1262), Cerrito muestra cómo, tras privilegiar las explicaciones metafísicas en la primera obra, Alberto desarrolló, en la segunda, explicaciones de corte fisiológico y biológico para dar cuenta de la amistad natural entre padres e hijos. La autora señala, como factor en esta evolución, el trabajo de Alberto como comentador de las obras zoológicas de Aristóteles.

Si bien estudia con detalle las fuentes de Alberto, Cerrito casi no toca el aspecto de su proyección. Sólo señala que los autores subsiguientes ignoraron las especulaciones sobre la amistad natural en clave biológica. Con todo —aclara—, las discusiones de Alberto sobre las diferencias entre el amor paterno y materno influyeron en todos los comentadores posteriores de la *Ética* aristotélica.

Como observa la autora, el tratamiento albertino de la embriogénesis ofrece una perspectiva privilegiada para entender el método, el estilo y el proyecto intelectual de Alberto. Este tratamiento nos muestra a un pensador que busca integrar el conocimiento médico, científico, filosófico y teológico, exhibiendo, si no un método experimental en el sentido moderno de la expresión, sí una incipiente orientación empírica y una viva curiosidad intelectual. Ello puede observarse, por ejemplo, en las discusiones sobre el poder regenerativo de las plantas y sobre la naturaleza, la estructura y el estatuto ontológico del huevo.

Al tratarse de una versión revisada de la tesis doctoral de la autora, este es un trabajo especializado y de notable sofisticación técnica que interesará a medievalistas, filósofos e historiadores de la medicina y de la ciencia. Desde una perspectiva más amplia, el trabajo pone de relieve el papel clave que la especulación medieval —con su insólita, aunque no siempre evidente creatividad y originalidad— jugó al sentar las bases de la ciencia moderna. Así, ilustra cómo la escolástica impulsó un espíritu inquisidor y crítico, contribuyendo a crear una visión científica e integradora de la realidad. Hace algunos años, Rodney Stark (R. Stark, *The Victory of Reason. How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success* [Nueva York: Random House, 2006], 14) recordaba que, aunque muchas culturas cultivaron la astrología y la alquimia, sólo en el Occidente latino estas prácticas dieron lugar, respectivamente, a la astronomía y la química. Sin pretenderlo, este excelente libro de Amalia Cerrito muestra la deuda de gratitud que la ciencia moderna tiene hacia escolásticos como Alberto Magno.

Luis E. Bacigalupo. *Aristóteles en París. Cómo la filosofía aristotélica en la Edad Media puso las bases de la Modernidad*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2022. 489 p. ISBN: 9783126177430. Hardcover: 100,00 PEN.

Reseñado por FERNANDO G. MARTIN DE BLASSI
PUCP-FTPCL
fmartin@pucp.edu.pe

1. Introducción: la gratitud del pensamiento

La publicación de un libro de filosofía es siempre un acto de gratitud. No porque la filosofía ofrezca respuestas definitivas, sino porque recuerda la dignidad de seguir preguntando. En el caso de *Aristóteles en París* de Luis Eduardo Bacigalupo, la gratitud se duplica: hacia el pensamiento que se examina y hacia la forma en que se invita a considerarlo.

Existen libros que educan, otros que conmueven y algunos que restituyen. El trabajo que aquí se reseña pertenece al tercer género mencionado, porque devuelve a la filosofía su espesor histórico y distintivo, y a la teología su dimensión racional. Desde su título, el libro hace explícito un desplazamiento: Aristóteles, el filósofo griego, aparece en el corazón intelectual del siglo XIII, en el París de las universidades, donde su voz resuena a través de comentaristas cristianos, árabes y judíos. Bacigalupo no escribe solo la historia de una recepción, sino la historia de un diálogo: cómo el pensamiento cristiano medieval comprende, asume y, en ocasiones, traiciona la herencia aristotélica. El resultado es una obra que, más que un tratado erudito, constituye una meditación en torno al modo en que las ideas viajan, se reinterpretan y se vuelven vivas al ser transmitidas.

El autor rechaza la visión reduccionista de la Edad Media como un paréntesis entre la Antigüedad y la Modernidad. Antes bien, propone lo contrario: caracterizar el Medioevo como el tiempo en que comienza a gestarse la razón moderna. En la lenta secularización del pensamiento cristiano se incubaba una nueva racionalidad que aprende a caminar sola sin negar sus raíces teológicas. Desde la introducción, titulada: *El pensamiento cristiano medieval*, Bacigalupo enuncia su programa a partir de una cita de J. Huizinga: “La alegoría es la traducción de un grito de pasión en una correcta proposición gramatical” (p. 33). Con ello, sugiere que la filosofía medieval es la versión racional de un sentimiento religioso: el esfuerzo por volver inteligible la fe sin perder su intensidad espiritual. Inspirado en Alain de Libera, el autor se pregunta no solo por qué estudiar la Edad Media, sino qué significa pensar desde ella. En relación con esto, el autor sostiene que las distintas posiciones medievales no deberían aprenderse como hitos aislados, sino como artífices de una comunidad intelectual en la que cada discurso se nutre de los demás y, al mismo tiempo, se refleja en ellos. Su tarea es coral, no

monódica: una conversación de siglos donde las ideas se entrelazan e influyen mutuamente.

Esa conversación tiene un núcleo: el “acontecimiento Cristo” (p. 36). No tanto un hecho histórico cuanto más bien una irrupción simbólica, que redefine el sentido del ser. Bacigalupo muestra que el pensamiento cristiano medieval se construye sobre la base de la experiencia de la encarnación, entendida como unión de los contrarios. Los símbolos no son simples signos; son la realidad misma en su dimensión invisible. La teología, por consiguiente, no estriba en una alegoría, sino en una ontología simbólica. Esta distinción entre símbolo y alegoría es central en la obra. El símbolo mantiene viva la pasión por la proposición racional; permite habitar el mito con lucidez. En consecuencia, la modernidad del pensamiento medieval reside en su intento por pensar el misterio sin disolverlo.

2. El mito y la revelación: la matriz simbólica del cristianismo

La primera parte del libro se plantea una pregunta ineludible: ¿por qué seguir pensando la Edad Media hoy? Bacigalupo aduce que se lo hace porque aún se piensa desde ella. La racionalidad moderna conserva, en su estructura profunda, la matriz cristiana que la ha configurado. En relación con ello, introduce la noción de “mito cristiano” (p. 48), no bajo un aspecto peyorativo, sino como la apertura originaria del alma a lo asombroso del misterio. Recuperar el mito significa devolverle al cristianismo su dimensión icónica y poética, aquella que la teología racional ha ido disciplinando, pero también debilitando.

San Agustín ocupa un lugar significativo con respecto a tales circunstancias. Bacigalupo muestra cómo, al intentar traducir la revelación en categorías filosóficas, el Obispo de Hipona inicia el proceso de racionalización del misterio. Lo que comienza como defensa apologética del cristianismo frente al mundo pagano se convierte en el punto de partida de la secularización. Al abordar la fe con los instrumentos de la razón, el pensamiento cristiano empieza también a transitar por una fase de desmitificación. Bacigalupo llama a este momento el “efecto Celso” (p. 149), en referencia al crítico pagano que obliga a los cristianos a justificar racionalmente su fe. Esa justificación, necesaria en su contexto, tiene consecuencias duraderas: la fe se vuelve discurso, el mito se convierte en doctrina y el misterio, en objeto de análisis.

El apartado primero de *Aristóteles en París* invita, por tanto, a reconsiderar el vínculo entre fe y razón no como oposición, sino como un camino de asimilación. La teología medieval no destruye el mito, sino que lo vierte en conceptos. Y esa reformulación, aunque inevitablemente lo empobrece, también lo preserva: mantiene viva la búsqueda de significado dentro del marco racional. Bacigalupo destaca en este punto el papel del símbolo como mediación entre lo visible y lo invisible. Frente a la alegoría, que sustituye una imagen por un concepto, el símbolo permite que la imagen conserve su poder revelador. El pensamiento medieval —dice— intenta precisamente esto: dilucidar el

misterio sin suprimirlo, racionalizar la fe sin anular su contenido poético. La exposición del autor permite comprender la complejidad del acervo medieval sin caer en tecnicismos. En esta primera sección, el lector percibe la hipótesis general del libro: la Modernidad no nace contra la teología, sino a partir de ella, como maduración y evolución de la crisis acontecida al interior mismo de la experiencia de fe.

3. De Anselmo a Aristóteles: la emancipación de la razón

La segunda parte del libro, cuyo título reza: *La filosofía cristiana en la temprana Escolástica*, constituye el corazón de la obra: el tránsito de la razón teológica a la razón filosófica. Bacigalupo sigue este proceso desde Anselmo hasta la recepción de Aristóteles en la Universidad de París. La posición del Obispo de Canterbury representa el momento en que la fe inicia el movimiento de pensarse a sí misma con independencia del acto de adoración. En el *Proslogion*, la oración vira en orden al argumento. Tal como afirma Raúl Zegarra en el Prefacio, Bacigalupo observa que, al separar el razonamiento del acto de plegaria, el Doctor magnífico realiza una “*epoché* de la fe” (p. 21): la suspende para examinarla. Así, el pensamiento teológico se irá modificando para desarrollarse como ejercicio filosófico.

Pedro Abelardo encarna la siguiente etapa: la ética de la intención. En su doctrina, el juicio moral se traslada del ámbito divino al de la conciencia humana. La responsabilidad ya no se mide solo por la acción, sino por la intención. Este cambio implica una autonomía creciente de la razón práctica respecto de la teología. Según Bacigalupo, con Abelardo el mundo comienza a vaciarse de Dios en lo que respecta a la imputación moral (pp. 282 ss., 290-293). La confrontación con Bernardo de Claraval manifiesta el conflicto decisivo entre la razón que busca comprender y la fe que se orienta en aras de preservar el misterio. Aunque este último parece imponerse, su victoria es temporal. El impulso racional continuará su curso hasta desembocar en la Escolástica y, finalmente, en la ciencia moderna.

La tercera parte del libro, que afronta el tema del conjunto porque se intitula: *La filosofía cristiana en la Escolástica aristotélica*, es la más exigente y reveladora. Bacigalupo reconstruye el ingreso del pensamiento aristotélico en la Universidad de París y muestra cómo ese encuentro entre el Estagirita y la cristiandad produce una mutación decisiva: la transformación de la teología en ciencia. El Aristóteles que llega a París no es solo un conjunto de textos, sino también un modo sistemático de sopesar el todo de lo real: la exigencia del método, la confianza en el silogismo y en la evidencia demostrativa, la voluntad por la claridad, el optimismo gnoseológico. Lo que en Agustín es símbolo, en Tomás de Aquino se vuelve sistema; lo que en el mito se expresa mediante el relato, en la Escolástica se declara dentro de los marcos de una estructura conceptual.

En este proceso de renovación, Juan Duns Escoto ocupa un lugar intermedio y crucial, porque introduce un giro decisivo al afirmar la primacía del ser sobre la esencia, y de la libertad sobre la necesidad. Bacigalupo subraya cómo la noción de *distinción*

formal abre un espacio inédito para la autonomía de la razón y de la voluntad, anticipando la subjetividad moderna. Entre Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham, el Doctor sutil representa el punto de equilibrio: mantiene la estructura teológica heredada, pero la reinterpreta desde una lógica de la libertad que ya no depende enteramente del orden divino. Su postura, señala Bacigalupo, marca el umbral entre la teología como ciencia de Dios y la filosofía como ciencia del hombre (p. 425 ss.).

Bacigalupo sigue con maestría este recorrido: de Aquino a Escoto, de Escoto a Ockham, hasta el punto en que la razón, ya completamente emancipada, puede prescindir de sus presupuestos teológicos. La aurora de la ciencia —asevera el autor— es también la aurora del desencanto (p. 104). La Modernidad, en consecuencia, no emerge en contraposición a la teología, sino desde las propias condiciones de posibilidad que esta instauró en el devenir histórico. Se constituye, así, como el fruto granado de un proceso cuya maduración ha consistido en no rehuir el derrotero de una disolución progresiva y sostenida de la experiencia mítica, que el cristianismo había instituido como horizonte de sentido (p. 58 ss.). De acuerdo con el Aquinate, la afirmación de que la razón humana no ha sido destruida por el pecado original implica la confianza en una racionalidad natural, fundamento de la ética, del derecho y de la política seculares. En Duns Escoto, esa racionalidad se complejiza al introducir la noción de libertad absoluta de Dios y del sujeto; y en Ockham, finalmente, se radicaliza: el derecho se concibe como convención racional, sin necesidad de apoyarse en la teología. Allí, en el París del siglo XIII, se está gestando sin saberlo la conciencia moderna.

De modo que *Aristóteles en París* no radica en un estudio pura y exclusivamente de índole histórica. Se trata, en cambio, de una meditación acerca de la propia condición del saber humano y del modo más eficaz en que se ha podido materializar a lo largo del tiempo. Si algo revela la lectura de Bacigalupo es que la ruptura entre razón y símbolo responde ya no a un evento aislado y remoto, sino a un itinerario gradual. La Modernidad nace cuando el símbolo se convierte en signo, cuando el misterio es absorbido por una estructura, cuando la pasión cristaliza en gramática. Tal como se infiere desde los argumentos que el autor plantea, es dable afirmar que la recuperación de la herencia medieval no significa tanto mirar hacia atrás cuanto ensayar una reconciliación: la opción por pensar lo sagrado sin abandonar la lucidez crítica.

4. Estilo, alcance y legado de la obra

Esta última sección pretende hacer justicia al estilo, el alcance y el legado del trabajo y de sus correspondientes tesis. *Aristóteles en París* combina la pericia heurística con una reflexión filosófica de fondo. Bacigalupo no acumula datos ni interpreta a los autores de manera aislada; los organiza dentro de un drama intelectual que recorre más de un milenio de planteos, problemas, conjeturas y aportaciones. Su narrativa, sobria y exacta, evita la retórica sin renunciar a la claridad expresiva. El texto fluye con un tono

didáctico, resultado de una larga experiencia docente. El lector percibe en cada página la voz del profesor que busca hacer comprensible lo complejo sin simplificarlo.

El estilo de Bacigalupo se distingue por una escritura simple a la vez que precisa. No procura deslumbrar, sino conducir. Cada argumento está sostenido por un fundamento teórico, cada afirmación se apoya en una referencia atenta de los textos. El resultado es un trabajo que, a lo largo de su desarrollo, puede leerse tanto como un estudio exegético en sentido estricto cuanto como una indagación filosófica, en la que las interpretaciones se articulan siguiendo la secuencia cronológica de los textos y de sus problemas. Al concluir la lectura, se puede advertir que el título *Aristóteles en París* es capaz de vincularse con un tópico mucho más amplio: no designa solo un dato historiográfico, sino una metáfora del pensamiento occidental. París representa el lugar donde la razón antigua se encuentra con la fe cristiana, donde el *logos* se abre al misterio y la teología se vuelve filosofía.

El mérito del libro reside en su doble fidelidad: a la historia y a la palabra. Bacigalupo no idealiza la Edad Media, pero tampoco la reduce a una etapa superada. La califica como una matriz aún activa durante el período de la racionalidad moderna. Su método es hermenéutico: se trata de dejar que los textos medievales promuevan interrogantes en lugar de imponerles categorías actuales. El autor dialoga con pensadores contemporáneos como Alain de Libera, Hans Blumenberg y Martin Heidegger, sin perder de vista su propio horizonte. Su objetivo no es modernizar la Edad Media, sino escuchar su resonancia en los días que corren. Desde esta perspectiva, el Medioevo no aparece como un museo de doctrinas, sino como una fuente de múltiples virtualidades especulativas. El propósito del libro apunta precisamente a esta convicción: que el estudio del pensamiento medieval conserva su vigencia porque en él se continúa buscando la huella de lo sagrado, que atraviesa la experiencia colectiva del espíritu humano (pp. 34-35).

Para Bacigalupo, pensar significa realizar una tarea de cuño artístico, puesto que aspira a encarnar lo invisible, hacer inteligible el misterio. El filósofo, el teólogo y el poeta comparten esa tarea. *Aristóteles en París* es, a fin de cuentas, un libro sobre el origen espiritual de la razón occidental. Muestra cómo la racionalidad moderna nace del deseo por comprender la fe y cómo, al hacerlo, transforma la relación entre pensamiento y mundo. Recordar ese origen no implica nostalgia, sino reconocimiento: la luz de la razón proviene del fuego sagrado que la precedió. Sobre la base de la autoridad del Pseudo Dionisio Areopagita, reproduce un pasaje textual que pertenece al tratado acerca de la *Jerarquía eclesiástica* y a través de cuyas líneas se puede leer la siguiente amonestación: “la iniciación simbólica al santo nacimiento de Dios en el alma no tiene nada de inconveniente o profano en sus imágenes sensibles. Antes bien, refleja en los espejos del entendimiento humano los enigmas (1 Cor 13: 12) de un proceso contemplativo digno de Dios (JE II 3, 1)” (p. 38). Bacigalupo parece seguir esa intuición: su escritura no describe el símbolo, lo deja transparentar; no impone significados, permite que el pensamiento conduzca a lo invisible.

Bacigalupo logra, así, devolver actualidad a una época que muchos estiman lejana. Recuerda que la filosofía medieval sigue hablando porque la influencia de las preguntas que la animaron —en torno al vínculo fructífero entre razón y fe— suscita nuevamente el diálogo. En tiempos en que la filosofía tiende a fragmentarse o a encerrarse en el trabajo especializado, este libro propone una vuelta a lo esencial: pensar como acto de fe en la inteligibilidad del mundo. Su lectura reconcilia con la lentitud del pensamiento y con la atención a los símbolos que aún habitan la cultura de hogaño. Por todo ello, *Aristóteles en París* es más que un estudio académico: es una invitación a pensar de nuevo la relación entre razón y fe, entre palabra y misterio. Tal llamado enseña que la historia del pensamiento no avanza por rupturas, sino por modificaciones sucesivas y que, en virtud de esas mismas metamorfosis, se juega el destino de la propia racionalidad humana.

Para finalizar, solo cabe reconocer y agradecer al Prof. Luis Eduardo Bacigalupo la entrega de un libro cuya enjundia corre parejas con la claridad y profundidad analíticas. Su lectura evoca que la filosofía es, ante todo, una forma de esperanza: la certeza de que, aun en tiempos de desencanto, el pensamiento no tiene que vérselas sino con el presente, esto es, con la tarea de volver a preguntar y de renovar, en ese gesto, el sentido de la existencia.

Luca Burzelli. *La natura e Aristotele insegnano. Studio sulla filosofia di Gasparo Contarini*. Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2022. 317 p. ISBN: 9788892990135. Paperback: 35 €

Recensito da PIETRO B. ROSSI
Università di Torino
pietro.bassianorossi@unito.it

Per chi conosce Gasparo Contarini (Venezia, 1483 - Bologna, 1542), volersi dedicare a ricostruire il suo pensiero filosofico è sempre apparsa come una scommessa difficile da vincere, non perché non fossero noti i suoi interessi filosofici —e pure teologici— e non si conoscessero le vicende e le fasi della sua esistenza. Di Contarini, patrizio veneziano, studente a Padova (dove udì, fra altri maestri, anche Pietro Pomponazzi), ambasciatore della Serenissima presso Carlo V per diciassette anni e poi cardinale delegato alla dieta di Ratisbona, conosciamo bene la vita e gli impegni amministrativi, politici e religiosi. Sappiamo anche che non portò a termine il suo *curriculum* universitario, e non fu nella ‘accademia’ del suo tempo, pur mantenendo e coltivando interessi filosofici e anche religiosi, in contatto con protagonisti delle vicende culturali a lui contemporanei, come testimoniano i suoi scritti. Del resto, ancora nel secolo XVII gli fu dedicato un libretto encomiastico (*La concordia de letterati in celebrare le glorie di Gasparo Cardinale Contarino*, di D. Matteo Bottini, In Padova, M.DC.LXXXV, Nella Stamperia del Seminario, Per Agostino Candiani).

Per quanti incontrassero per la prima volta Contarini, l'introduzione al saggio è una sintetica, ma ben documentata, *manuductio* (pp. 3-13). È noto che sino ad ora al Contarini sono stati dedicati non pochi studi sul ruolo da lui avuto nella complessa e assai problematica situazione venutasi a creare con il pronunciamento di Lutero nella Cristianità. Il saggio di Luca Burzelli rappresenta la prima indagine sul suo articolato ‘mondo filosofico’ e religioso, sulla sua visione della società, attraverso i suoi scritti e alla luce di quanto conosciamo dei suoi interessi, delle sue frequentazioni, delle funzioni da lui ricoperte nel contesto internazionale e nelle vicende della Serenissima nel Cinquecento.

Il saggio di Burzelli è la rielaborazione della tesi dottorale discussa presso la Scuola Normale Superiore di Pisa (aa. 2019-2020), e si articola in cinque capitoli, che corrispondono in qualche misura a fasi dell'esistenza e dell'impegno prima sociale/politico di Contarini per la Serenissima e —nell'ultima fase— religioso e teologico per la Chiesa: I. Esordio di un filosofo: l'immortalità dell'anima (pp. 15-44); II. Un pensiero sistematico: la metafisica (pp. 45-87); III. Magistrato e cardinale: l'unità del corpo politico (pp. 89-106); IV. Sviluppo del sistema: la filosofia naturale (pp. 107-138); V. L'ordine delle cause: libero arbitrio e predestinazione (pp. 139-175); VI. Conclusioni (177-183).

Studente all'università di Padova, il giovane Contarini ebbe modo di seguire anche le lezioni di Pietro Pomponazzi, che gli fece avere copia del suo *De immortalitate animae*, dato

alle stampe nel 1516, quando l'antico studente aveva lasciato da anni l'università (nel 1509), in seguito alla morte del padre. Nel contesto del contatto che Pomponazzi aveva mantenuto con l'allievo —cui aveva dedicato già il trattato *De reactione* nel 1515— Burzelli, nel capitolo I, affronta ed esamina a fondo le posizioni di Pomponazzi e di Contarini sul problema dell'immortalità dell'anima umana, questione frequentemente dibattuta anche in quel periodo. Contarini risponde con uno scritto al maestro, pagine che Pomponazzi pubblica successivamente in calce alla sua *Apologia* come *Tractatus Contradictoris* anonimo. La risposta del Contarini costituisce il libro I del suo *De immortalitate animae*, che sarà pubblicato postumo diviso in due libri (Gasparis Contareni Cardinalis *Opera*, Parisiis, apud Sebastianum Nivellium, sub Ciconiis in via Iacobæa, 1571, pp. 177-231). Non credo sia il caso di soffermarsi su queste note vicende 'editoriali' della questione Pomponazzi-Contarini, mentre si deve sottolineare l'analisi e la ricostruzione dottrinale fatta da Burzelli. Egli, infatti, mette in luce i prestiti derivati da Tommaso d'Aquino e da Avicenna in particolare, attingendo anche al suo trattato *Primae Philosophiae Compendium*, a scambi epistolari del Contarini anche nel decennio successivo con personaggi noti del suo tempo, a proposito dell'anima forma sostanziale, della sua relazione con il corpo e delle sue operazioni indipendenti dal corpo. Ora possiamo leggere il *De immortalitate animae* del Cardinale nell'edizione coordinata da Paul Richard Blum (Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2020, "Studia Classica et Mediaevalia", 26), ma nello studio di Burzelli si ha modo di entrare nel contesto del dibattito sull'immortalità dell'anima riproposto in modo radicale da Pomponazzi, facendo emergere l'apporto del Contarini, attingendo all'intera produzione del Cardinale (si vedano le sintetiche considerazioni conclusive alle pp. 41-44).

Nel capitolo II si entra nel merito della visione metafisica di Contarini, giustamente considerata da Burzelli come una costruzione sistematica. In effetti, il *Primae philosophiae compendium* (d'ora in avanti citato *Compendium*) è un trattato che, fra i suoi scritti, ha struttura ben organizzata analoga a quella di altri trattati, come si vedrà. In apertura del capitolo (pp. 45-49), Burzelli propone al lettore un sintetico ma ricco inquadramento storico, istituzionale e culturale, attingendo alle ricerche fino a quel momento fatte su Contarini, nel ricco contesto della rinascita degli studi sulla classicità in atto dall'inizio del Quattrocento, e con particolare attenzione per i maestri attivi nelle università di Bologna e di Padova. Composto su richiesta del veneziano Paolo Giustiniani, monaco a Camaldoli (al secolo: Tommaso Giustiniani), con il quale fu costantemente in contatto, il *Compendium* fu terminato nel 1527, negli anni in cui Contarini era ambasciatore della Serenissima presso l'imperatore Carlo V. E tale richiesta è testimonianza della considerazione di cui egli godeva come cultore di problematiche filosofiche presso coloro che lo conoscevano. Nel capitolo vengono esposti e discussi i nuclei affrontati nel tratto sulla 'filosofia prima': oggetto e specificità della filosofia prima; lo studio dell'ente; lo studio dell'uno; le opposizioni (*ens/non ens*); l'indagine sul Primo principio; causa ed emanazione. Il parere espresso tempo fa da chi scrive viene citato e discusso da Burzelli nelle considerazioni conclusive del capitolo [p. 85: P.B. Rossi, "Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti": Aristotle in the milieu of Cardinal Contarini († 1542), in *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the*

Renaissance, ed. by L. Bianchi, Turnhout, Brepols Publishers 2011, pp. 317-395: 325]. Allora scrivevo che Contarini nel trattato mirava a dare al lettore una struttura ben organizzata della ‘filosofia prima’ seguendo Aristotele, ma attingendo anche al pensiero di Tommaso d’Aquino, ad Avicenna e al contesto neoplatonico, quasi nel tentativo di far coesistere in un sistema dottrine con elementi non proprio compatibili. Burzelli rileva invece che nella “sua sintesi del pensiero metafisico antico e medievale, Contarini sviluppa una posizione originale perché egli tenta di tenere insieme almeno tre tradizioni distinte: quella aristotelica, legata al concetto di sostanza; quella avicenniana, legata al problema della causa; quella neoplatonica, legata al rapporto uno-essere. Si tratta, come è evidente, di un’integrazione complessa ma interessante, perché le specifiche variazioni su una singola questione danno esiti diversi all’intero discorso: il caso della causa esemplare, oggetto di scontro fra Avicenna, Tommaso e Platone, è forse il caso più emblematico” (p. 85). In effetti, secondo questa interpretazione il trattato si presenta come elaborazione di un pensatore che mirava, se non proprio a far convivere, almeno ad evitare che la prospettiva aristotelica e quella platonica si scontrassero - come era avvenuto decenni prima con Trapezunzio e Bessarione - operazione non insolita in pensatori medievali e anche nel contesto in cui scriveva Contarini, come ha messo in evidenza lo studio di Burzelli.

Nel capitolo successivo, il terzo, è esposta e collocata nelle vicende che videro Contarini prima protagonista della politica di Venezia presso l’imperatore e successivamente come cardinale, rappresentante della Chiesa Cattolica. Burzelli riprende le dottrine sulla visione della struttura politica e organizzativa della Serenissima, esposte nel *De magistratibus et republica Venetorum*, fondato su dottrine della visione politica e anche filosofica secondo la tradizione, e conseguentemente affronta la questione dell’unità della Chiesa e del potere del papa, discussa negli scritti posteriori *De potestate papae* (anni 1534-1538), il primo dei quali quando egli è ancora magistrato della Serenissima. Burzelli nota nelle considerazioni conclusive che solo con lo studioso Felix Gilbert si iniziò a leggere il trattato sulla repubblica e quelli sul potere religioso come un processo che segnò l’attività del Contarini prima come magistrato, e poi come principe della Chiesa al quale era stata assegnata analoga funzione di ‘mediazione’. È il caso di segnalare al lettore che nel 2023 Burzelli ha pubblicato il volume: Gasparo Contarini, *Scritti teologici* (Torino, Rino Aragno Editore, Biblioteca Erasmiana Europea), con un saggio introduttivo di CCVIII pagine. I trattati pubblicati e commentati nel volume sono: *De potestate pontificis. quod divinitus sit tradita* (1534), *De potestate pontificis in usu clavium* (1537), *De potestate pontificis an scilicet voluntas eius sit regula* (1538); inoltre, la lettera a Vittoria Colonna sul libero arbitrio (1536), la lettera a Lattanzio Tolomei sulla predestinazione (1537/8), *Epistola de iustificatione* (1541), lettera a Reginald Pole (cardinale inglese che aveva lasciato il regno di Enrico VIII) sulla penitenza (1542); e in una appendice l’articolo V del Documento di Ratisbona (1541).

Gli scritti di Contarini pubblicati in questo notevole volume sono alla base dell’ultimo capitolo V del presente volume, perché già precedentemente studiati: *L’ordine delle cause: libero arbitrio e predestinazione* (pp. 139-175). Nel contesto dei

pronunciamenti di Lutero, il dibattito sulla predestinazione e sul libero arbitrio si fa sempre più vivo nella Cristianità, in particolare dopo il *De libero arbitrio* di Erasmo e il *De servo arbitrio* di Lutero, in riferimento alla tradizione patristica —in particolare ad Agostino— e al dibattito sempre vivo tra i credenti dei secoli precedenti (punti affrontati da Burzelli: La natura causale di Dio; La teoria della volizione; Il limite della volontà umana; Polemiche teologiche; I nessi causali). Nelle conclusioni del capitolo, lo studioso si chiede a sua volta quale legame intercorra fra la formazione filosofica del cardinale e gli sviluppi teologici da lui sostenuti alla dieta di Ratisbona. Fra le ipotesi formulate dagli studiosi a partire dall'Ottocento, Burzelli ritiene che gli scritti sul libero arbitrio consentano di ricondurre la posizione definibile come compromissoria di Contarini alla sua formazione filosofica, a partire dal 1530, con la *Confutatio articulorum Lutheranorum*, già allora influenzato da Erasmo e memore dell'insegnamento di Pomponazzi. Sappiamo però che l'accordo siglato a Ratisbona non fu accolto a Roma.

Contarini affrontò anche temi e problemi inerenti alla filosofia naturale aristotelica, discussi già nel Medioevo e ripresi da maestri del suo tempo, fra i quali anche Pietro Pomponazzi, e nel capitolo IV, che precede l'ultimo sugli scritti teologici, Burzelli affronta il trattato *De elementis eorumque mixtionibus*, collocato dagli studiosi fra il 1530 e il 1535, trattato che ebbe notevole fortuna editoriale. Dopo averlo collocato nel contesto storico, Burzelli affronta la teoria degli elementi, i rapporti fra le qualità primarie, il movimento, il luogo degli elementi, i corpi misti, le complessioni, inquadrando tutte queste questioni nel contesto della trattazione classica, medievale e contemporanea, in particolare tenendo presente Pomponazzi. E pure a proposito della questione degli 'elementi', va segnalato che Burzelli ha studiato questo nucleo centrale della filosofia naturale non solo aristotelica nel Cinquecento italiano, pubblicando recentemente anche testi di Pomponazzi: Luca Burzelli, *Pietro Pomponazzi and the Renaissance Theory of the Elements. A Study with Editions of Unpublished Texts*, Leuven, Leuven University Press 2024 (Ancient and Medieval Philosophy, Series I, LXVI).

Ritengo sia da condividere la valutazione di Burzelli a conclusione del suo saggio:

“Formulare un giudizio conclusivo sul pensiero filosofico di Contarini è quantomai complesso. Filosofo d'occasione, autore di alcuni trattati ma soprattutto interlocutore epistolare, per molte ragioni Contarini sembra sfuggire a ogni tentativo di ricomprenderlo all'interno di tradizioni intellettuali consolidate: studia nella scuola aristotelica padovana, ma non è riducibile all'aristotelismo accademico; conosce importanti intellettuali d'orientamento platonico, ma non esita a criticare Platone sull'idealismo e Plotino sull'emanazione ipostatica; legge i testi di Agostino, Pelagio, Erasmo, Lutero, ma si dice insoddisfatto di ogni proposta, e lavora per offrirne una propria. L'individuazione di una categoria non costituisce di per sé un problema ineludibile e, anzi, spesso rischia di appiattire la complessità di un pensiero all'interno di definizioni generali e vaghe. [...] Contarini non è che l'esponente di maggior rilievo di un ampio gruppo di intellettuali, comprendente fra gli altri Tommaso Giustiniani, Trifon Gabriel, Marcantonio Flaminio” (p. 182).

Mauro Mantovani y Rafael Ramis Barceló. Eds. *Escolástica y humanismo renacentista*. Madrid-Porto: Sindéresis, 2025. 290 p. ISBN: 9788410120990. Paperback: 32 €

Reseñado por PAULA SÁNCHEZ ROMERO
Universidad de Barcelona
sanchez.paula.2709@gmail.com

El volumen colectivo *Escolástica y humanismo renacentista*, editado por Mauro Mantovani —Prefecto de la Biblioteca Apostólica Vaticana— y Rafael Ramis Barceló —profesor en la Universitat de les Illes Balears—, está publicado en la colección del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM), de la editorial Sindéresis. Ofrece una contribución sólida y conceptualmente ambiciosa al estudio de las relaciones entre dos tradiciones intelectuales que la historiografía ha tendido a contraponer de manera excesivamente rígida. En sus contribuciones, los autores tratan de estudiar el desarrollo histórico de las relaciones entre la escolástica y el humanismo desde los albores del Renacimiento en el XIV hasta la maduración de la Modernidad, en el siglo XVII.

A través de trece estudios firmados por especialistas de reconocido prestigio internacional, la obra propone una reconsideración profunda de los vínculos, tensiones y zonas de intersección entre escolástica y humanismo en el tránsito del Medievo a la Modernidad. El resultado es un volumen coherente y metodológicamente plural, que se inscribe de lleno en los debates historiográficos más recientes sobre la continuidad y transformación del pensamiento europeo.

El volumen se abre con el estudio de Luca Bianchi, “Filosofía come ‘maniera di vivere’, scolastica e umanesimo”, que plantea una reflexión de largo alcance sobre la concepción de la filosofía como forma de vida. Bianchi muestra cómo esta idea, frecuentemente asociada al humanismo, no es ajena a la tradición escolástica anterior, y analiza las convergencias y divergencias entre ambas en torno a la praxis filosófica. Su contribución destaca por la finura conceptual y por su capacidad para cuestionar dicotomías historiográficas simplificadoras, en diálogo con las categorías historiográficas de las últimas décadas.

Bruno Pinchard, en “Dante est-il un penseur scolastique?”, aborda un caso paradigmático que desborda las clasificaciones tradicionales. A través de un análisis riguroso de la obra dantesca, Pinchard examina la relación entre poesía, teología y filosofía, y se interroga sobre la pertinencia de considerar al autor florentino dentro del horizonte escolástico. El capítulo no aporta únicamente una lectura matizada de Dante, sino que también ilustra la porosidad entre géneros y tradiciones intelectuales en el umbral del Renacimiento.

En su capítulo, “El Humanismo y la Escolástica en el Renacimiento”, Rafael Ramis ofrece una síntesis historiográfica que problematiza la tradicional oposición entre

ambas corrientes y propone comprenderlas como tradiciones en interacción dentro de un mismo espacio académico, cultural e institucional, a partir de una cronología que es consonante con su libro *La segunda escolástica. Una propuesta de síntesis histórica* (Madrid, Dykinson, 2024). Su enfoque, atento tanto a las categorías conceptuales como a los contextos de producción del saber, funciona como eje vertebrador del libro y como clave interpretativa para las contribuciones restantes.

El ámbito teológico e institucional halla un tratamiento destacado en el capítulo de Antonio Manfredi, “Umanesimo e teologia alle origini della Biblioteca Vaticana: Niccolò V tra Scolastica e riscoperta dei padri e dei classici”. Manfredi analiza la figura de Nicolás V como ejemplo de la coexistencia y articulación entre teología escolástica, humanismo cristiano y proyecto cultural. Su estudio subraya el papel de las instituciones —en este caso, la Biblioteca Apostólica Vaticana— como espacios de mediación entre tradiciones intelectuales diversas.

La contribución de Romanus Cessario, O.P., “John Capreolus (1380–1444), ‘Morning Star’ of Thomist Humanism”, se centra en una figura clave del tomismo tardomedieval. Cessario propone una lectura de Capreolo que pone de relieve su apertura a preocupaciones humanistas, particularmente en el plano del estilo y de la pedagogía, sin que ello suponga una ruptura con la estructura doctrinal del tomismo. El capítulo ilustra de manera ejemplar la capacidad de la escolástica de inicios del siglo XV para adaptarse a nuevas sensibilidades culturales.

La tradición escotista ocupa un lugar relevante en el volumen gracias a las aportaciones de dos grandes especialistas en el tema, como Francesco Marrone y Matthew Gaetano. Marrone, en “Umanesimo scotista. La scolastica formalista dei secoli XV–XVI”, tras una profunda reconsideración historiográfica, analiza la persistencia y transformación del formalismo escotista en diálogo con el humanismo, destacando su vitalidad en los siglos XV y XVI. Gaetano, por su parte, en “Renaissance Scotism: Latin Eloquence, Platonism, and Christian Kabbalah”, amplía el horizonte al explorar la interacción entre escotismo, elocuencia latina, platonismo y cábala, mostrando la riqueza y complejidad del escotismo renacentista.

El debate metodológico en torno a Aristóteles y la enseñanza filosófica es abordado por Marie-Dominique Couzinet en “Le débat sur la lecture scolaire d’Aristote: Paris, 1554, Pierre Ramus contre Nicolas de Grouchy”. Este estudio de caso permite comprender las tensiones entre reforma humanista y tradición escolástica en el ámbito universitario parisino, y pone de relieve cómo las disputas pedagógicas reflejan conflictos más amplios sobre la naturaleza del saber filosófico.

La recepción de la crítica humanista en el contexto hispánico es tratada por Simona Langella en “Repercusiones y consecuencias de la crítica humanista sobre la escolástica española del siglo XVI”. Su análisis, a partir de la recepción de Valla, muestra que dicha crítica no condujo a una simple decadencia de la escolástica, sino a procesos de

reformulación interna que afectaron tanto al método como a los contenidos doctrinales.

Paul R. Blum, en “Scholastic Theology supported by Humanist Method: Melchior Cano”, ofrece un estudio ejemplar de integración entre escolástica y humanismo. A través de la figura de Cano, Blum, en un estudio de su obra acerca de los lugares teológicos, muestra cómo el método humanista pudo fortalecer la teología escolástica, especialmente en el ámbito de la teología positiva y la reflexión sobre las fuentes.

El capítulo de Mário Santiago de Carvalho, “Pedro da Fonseca: Between Humanism and Scholasticism”, examina la evolución intelectual en la obra del célebre jesuita portugués, como expresión de una síntesis particularmente fecunda entre rigor escolástico y sensibilidad humanista, especialmente en el contexto de la enseñanza filosófica.

Aline Smeesters amplía el marco cronológico con “La scolastique au cœur des humanités: le cas de la poétique du jésuite Alessandro Donati (1631)”, mostrando la persistencia de categorías escolásticas en el seno de las humanidades jesuíticas del siglo XVII. Su estudio confirma que la interacción entre escolástica y humanismo no se agota en el Renacimiento *stricto sensu*.

Finalmente, Mauricio Beuchot, O.P., en “Algunos escolásticos renacentistas y la modernidad filosófica”, ofrece una reflexión de carácter más sintético y prospectivo, subrayando la contribución de Francisco Suárez y Antonio Rubio en las obras de Descartes y Leibniz renacentistas, cuestionando narrativas de ruptura radical.

En conjunto, *Escolástica y humanismo renacentista* se presenta como una obra coral para el estudio del pensamiento renacentista. Su principal aportación reside en mostrar que escolástica y humanismo no fueron tradiciones excluyentes, sino lenguajes intelectuales en constante diálogo, conflicto y mutua transformación. Gracias a la labor editorial de Mantovani y Ramis Barceló, el volumen logra articular una propuesta historiográfica que invita a revisar categorías heredadas y a comprender la transición a la modernidad desde una perspectiva más compleja y matizada.

Melchor Cano. *Relectiones Theologicae. Relecciones Teológicas*. Edición, comentario y traducción al español por Juan Belda Plans. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag, 2023. 2 vols. 658 p. ISBN: 9783772829499. Hardback: 396 €

Reseñado por MIGUEL NAVARRO SORNÍ
Facultad de Teología de Valencia (UCV)
miguel.navarro@ucv.es

El profesor Juan Belda Plans, uno de los mejores especialistas en Melchor Cano, nos ofrece una cuidada edición y traducción al español de las *Relecciones teológicas* de este eminente teólogo de la primera Escuela de Salamanca, dotado de una mente lúcida y sistemática, conocido, sobre todo, por su monumental obra *De locis theologicis* (1563), un tratado de metodología teológica de capital importancia en lo que a este tema se refiere, hasta el punto que marcó un antes y un después en la materia. Sin embargo, Cano es menos conocido por sus dos *Relectiones* –pronunciadas en la Universidad de Salamanca en los años 1547 y 1548, sobre materia sacramental–, a pesar de que estas constituyen también dos piezas teológicas de gran valor, como pone de manifiesto con claridad el profesor Belda en el estudio introductorio del libro que presentamos. Hasta el momento ambas *Relecciones* permanecían en el texto original latino, tal como fueron publicadas en Salamanca, en 1550, y en otras seis ediciones del siglo XVI, y, aunque resulte extraño, no habían sido objeto de un estudio específico amplio y profundo, pasando prácticamente desapercibidas, a pesar de coincidir prácticamente en su cronología con el tratamiento de estos mismos temas por el concilio de Trento, al que Cano asistió en calidad de teólogo imperial, destacándose por sus intervenciones sobre la doctrina de los sacramentos.

La presente edición, aparecida recientemente (2023) en la famosa editorial alemana Frommann-Holzboog, consta de dos volúmenes; el primero contiene el texto de la primera Relección (*De sacramentis in genere*), precedido de sendas introducciones debidas al doctor Thomas Duve y al profesor Juan Belda; una (la del doctor Duve) de carácter más bien jurídico y la otra (la del profesor Belda) de carácter histórico-crítico. El segundo volumen contiene el texto de la segunda Relección (*De poenitentiae sacramento*), bastante más extenso que el primero. Se incluye además un extenso índice temático que refleja el contenido de ambas Relecciones.

Se trata de una cuidada edición crítica bilingüe, latín-español, que pretende ofrecer un texto más limpio y próximo al original de Cano, corrigiendo los posibles defectos de la impresión editorial de aquel momento, que no fueron pocos.

Se parte, como es lógico, de la *editio princeps* aparecida en Salamanca en 1550, en las prensas de Andrés de Portonariis, por tanto en vida de Cano (†1560), pero este texto se compara con las seis ediciones posteriores que aparecieron en el breve espacio de 30 años (de 1550 a 1580), buscando las posibles variantes o errores de la primera. El

resultado de este trabajo se hace notar en un nutrido aparato crítico colocado a pie de página del texto latino. Asimismo, en notas a pie del texto de la traducción castellana, se ofrece el aparato de las abundantes fuentes teológicas usadas por Cano (tanto de la Sagrada Escritura, como de los Santos Padres, de los concilios, los papas, los teólogos, etc.), señalando las ediciones actuales donde se hallan dichas referencias.

Otro elemento a valorar es que el texto se ha completado con un índice sinóptico de la estructura de cada una de las Relecciones, a fin de facilitar el seguimiento de la línea argumental de un discurso complejo y bastante ramificado, en el que el lector puede perderse.

Especial interés crítico presenta el llamado por el autor “enigma de Ingolstadt”, en referencia a un amplio texto que falta en la *editio princeps* y en las demás ediciones, y que, de modo sorprendente, aparece recogido solamente en la edición de la Universidad de Ingolstadt de 1580, colmando así el defecto de las otras ediciones. Se explica de manera convincente el porqué de este fenómeno; todo lo cual supone un valor añadido a la aportación general del estudio.

Además, se debe hacer notar que, no obstante el rico contenido teológico-jurídico, hasta el momento no existe ningún estudio específico de estas dos piezas literarias. La presente edición hace posible en el futuro dicho estudio, con unas garantías inexistentes hasta ahora. Hay que señalar que las extensas y ricas introducciones presentadas al inicio de esta edición constituyen ya un importante estudio inicial, con el que habrá que contar en el futuro a la hora de abordar estas Relecciones.

Por otra parte, el texto crítico aportado es de gran valor y está realizado con un cuidado y precisión de alto nivel, consiguiendo el objetivo señalado, de poner a disposición un texto más limpio y cercano al original de Cano. La elegante y precisa traducción española completa el cuadro de valores a resaltar. Los detallados índices de todo el contenido de la obra reflejan bien el complejo “esqueleto” de la materia que se ofrece.

Finalmente, es obligado resaltar también el abundante y costoso trabajo de cotejo de las fuentes teológicas del erudito texto de Cano que el profesor Belda ha realizado, pues proporciona un buen instrumento para valorar el trabajo realizado por el profesor dominico.

Ahora bien, a la hora de valorar esta edición en su conjunto es preciso señalar también unas pequeñas objeciones, la primera de ellas es que hubiera sido deseable presentar la traducción al inglés (más que al español), no solo del texto de las Relecciones sino también de las Introducciones, de modo que se lograra una mayor unidad del conjunto, al tiempo que hacer su difusión más universal. También se da una excesiva división del texto señalada en los titulillos ofrecidos en el texto traducido, que sería conveniente simplificar.

El índice de abreviaturas es demasiado largo, al haberse unificado todo en un solo índice. Sería más útil ofrecer varios índices, de manera que se pudieran encontrar las abreviaturas correspondientes con más rapidez.

En cualquier caso, debemos notar que se trata de una obra de un gran valor científico e histórico, hecha con rigor y gran seriedad. Cubre una laguna, sin duda, y posibilita futuros estudios sobre la materia. Por todo lo cual debemos felicitarnos y estar agradecidos al autor, ya conocido anteriormente por su competencia incuestionable en estas materias.

Sergio Fernández López. *Fray Luis de León. Fieramente humano*. Madrid: Cátedra, 2025. 560 p. ISBN: 9788437649368. Paperback: 29,95 €

Reseñado por DANIEL OCAMPO FRUTOS¹
Universidad de Salamanca
daniel.ocampo@usal.es

“León, engendraste a un ‘León’, cuya voz, si no me engañan los hados, oírás también la posteridad” (p. 72), escribía Gaspar Baez a Lope de León en marzo de 1561 con ocasión de la oración fúnebre que el hijo de este, Fray Luis de León, dedicó a la muerte de Domingo de Soto en 1560, cuyo comentario engloba la personalidad fiera y elocuente de aquel maestro de Teología que entonces despuntaba en la Universidad de Salamanca. Esta alocución, además, fue profética en cuanto a la resonancia literaria, filosófica y teológica que el fraile agustino proyectó hasta nuestros días, después de casi cinco siglos en que su “voz” permanece en la memoria de mujeres y hombres del orbe entero.

Una biografía sobre Fray Luis de León siempre contribuye a una nueva inmersión profunda en los entresijos de la vida, obra y legado de este teólogo conquense, tan intrincado por sus múltiples pliegues psicológicos y tan problemático por los episodios de su existencia, pero que el profesor de la Universidad de Huelva, Sergio Fernández López, lo aborda con una erudición amplia y con un lenguaje ameno en un libro de reciente publicación: *Fray Luis de León. Fieramente humano*. Los méritos literarios, historiográficos y testimoniales de esta biografía son muchos, ya que el profesor Fernández nos reconduce, con su lectura, a la cotidianidad de la Universidad de Salamanca del siglo XVI como escenario de las expectativas, celos, sufrimientos y miedos, tan humanos, que Fray Luis de León experimentó en carne propia, cumpliéndose el objetivo principal del libro que consiste en “bajar el mito a lo cotidiano” (p. 13).

Desde el prefacio, Sergio Fernández López admite la dificultad de reunir en unas cuantas páginas el perfil completo de nuestro fraile, pero también reconoce la enorme ayuda que han prestado a su trabajo las investigaciones de tantos especialistas en Fray Luis como Jiménez Lozano, José Barrientos, Santiago Vela, Carrete Parrondo, entre otros (pp. 13-15). La contribución más seria de este texto estribaría en el recorrido cronológico y lineal del trascurso vital del personaje biografiado, deteniéndose, sin embargo, en ciertos momentos en que la importancia del proceso inquisitorial, las

¹ Esta reseña ha sido escrita bajo la tutela del proyecto de investigación: «La proyección política del concepto de guerra justa en la Escuela de Salamanca: de Vitoria a Báñez» (PID2024-159428NB-C22, 2025–2028), llevado a cabo por el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca y financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España, siendo sus principales investigadores María Martín Gómez y David Jiménez Castaño. El autor, además, es beneficiario de un contrato predoctoral de Formación de Personal Investigador (FPI).

disputas escolares de los teólogos o la trascendencia de algún comentario bíblico ameritan un análisis fecundo y pormenorizado.

El primer capítulo está dedicado a los orígenes familiares de Fray Luis de León y que presenta su rama genealógica hasta su tatarabuelo Alvar Fernández Ponce de León. El esquema familiar trata dos asuntos fundamentales para entender el linaje de nuestro fraile como lo fue la lucha constante de la familia de León por consolidar una relación nobiliaria con las familias más importantes de Belmonte, focalizado principalmente en el drama de Lope de León, padre de Fray Luis, quien pugnó durante el último tramo de sus días por alcanzar la ejecutoria de su hidalguía. Por otro lado, el autor refiere a los predecesores con ascendencia judía de la familia, cuya presencia en la conciencia del teólogo serían una reminiscencia constante de su mente en su futura carrera universitaria. Lo más destacable de este primer capítulo consiste en que el investigador intenta explicar, a partir de los orígenes de su familia, algunos rasgos del carácter combativo y orgulloso del religioso.

A los catorce años Don Lope envía a estudiar cánones a su hijo a Salamanca, pero en un movimiento perplejo para su círculo familiar, Fray Luis ingresa en la poderosa orden de San Agustín en la ciudad del Tormes, cambiando el “mundanal ruido” del ruedo temporal por la “escondida senda” de la oración y el claustro. Sergio Fernández se detiene, en este apartado, a entender la etapa de formación del aspirante a Teólogo hacia el año 1551 y examina, a detalle, las relaciones escolares que pudo haber mantenido con maestros de la talla intelectual de Melchor Cano y Juan Gil en Salamanca, así como Cipriano de la Huerga en Alcalá.

Como profesor novel, Fray Luis de León vivió “la época más feliz de su vida” (p. 178), en palabras del biógrafo, pero también, durante este periodo, comienzan a aparecer en lontananza las primeras brumas de las tormentas morales que se cernirían en su profesión del teólogo salmantino de renombre. En este tiempo, entre 1561 y 1572, ocurren para Fray Luis la sucesión de cátedras, desde la de Santo Tomás hasta la de Durando, y la composición de sus principales obras poéticas y escolásticas. Es particularmente interesante el estudio dedicado a la *Exposición en romance del Cantar de los Cantares* que el fraile compuso alrededor del año 1562 y que sería ocasión del capítulo más crucial de su vida entera.

A continuación, la biografía se adentra en los años del proceso inquisitorial de Fray Luis de León cuando el inquisidor manda prender a Fray Luis el 24 de marzo de 1572 y es metido a prisión tres días después en Valladolid. Aquí comienza el cuadro más oscuro de la biografía de nuestro protagonista en donde se enfrentaría a sus adversarios dominicos (como León Castro y Bartolomé de Medina) frente a las acusaciones que levantaron en su contra. Sergio Fernández las resume de la siguiente forma: “En su mayor parte concernían a la interpretación amorosa del Cantar; a la inexistencia de promesas de vida eterna en el Antiguo Testamento; a los errores de traducción de la Vulgata, y a la predilección por los exégetas judíos, frente a los santos padres, cuyas explicaciones de las Escrituras les parecían muy alegóricas” (p. 288). A pesar del

sufrimiento del agustino, vemos esbozado en estas cuartillas la valentía, el pundonor, la gallardía y el orgullo de nuestro escritor y que representa la versión más diáfana de su temperamento fiero y completamente humano.

Es posible afirmar que Fray Luis de León asumió, en estos años, su propia pasión y resurrección fuera y dentro de las aulas en la Universidad de Salamanca, porque habiendo entrado a la cárcel en un Jueves Santo, a partir de 1576 en que es absuelto por el jurado inquisitorial, retorna a Salamanca entre vítores y un recibimiento efusivo por parte de la ciudad y los estudiantes. Sin embargo, esto no implicaría que las guerras espirituales concluyesen para él, teniendo que internarse en los conflictos universitarios entre dominicos y agustinos a causa del pleito por una cátedra de Teología o de Biblia, la denuncia de Nicolás Ramos y en un “segundo proceso” inquisitorial en 1582 por el tema de la predestinación. Ya fuera por consejo de Gaspar de Quiroga en Toledo o por otros motivos más personales, nuestro fraile progresivamente iría apartándose de la palestra universitaria para dedicar su ocio a la composición y publicación de comentarios bíblicos de enorme envergadura teológica y que le han dado resonancia histórica como pensador religioso. La exposición de la “escandalosa oposición” entre Fray Luis de León y Domingo de Guzmán por la cátedra de Biblia es uno de los aportes más fructíferos e interesantes de este libro.

Sergio Fernández cierra su biografía haciendo una semblanza de la personalidad apabullante y feroz del conquense con el título del último capítulo que define el tesón psicológico del fraile: “*Ab ipso ferro*. Más que un lema, un carácter”, en donde señala las características más sobresalientes del humanista que pudieran aparecer como contradictorios para un lector poco avezado en los recovecos de la vida de Fray Luis, pero que son consecuentes con la continuidad temporal e histórica que el estudioso nos ha venido narrando. En este último capítulo, además de sintetizar los hechos acaecidos de una existencia turbulenta, el erudito pone el sello de la unidad que dio consistencia a una vida y obra exteriormente combativa, pero con un sosiego y paz que se traslucen principalmente en sus escritos poéticos y teológicos, y es que, como dice su biógrafo, “el carácter de Fray Luis se movió entre dos aguas parejas y a veces contradictorias: el lado interior, que asomaba entre sus íntimas amistades, y el exterior, que afloraba en la Universidad” (p. 471). En conclusión, esta obra biográfica es más que un libro introductorio a la vida de Fray Luis de León, porque abre un panorama completo del transcurso de su carrera poética, teológica y existencial y propone una guía de ruta para entender el carácter y el temperamento del fraile agustino.

Domingo Báñez. *Tratado sobre el hombre*. Comentario a *Suma Teológica* I, q. 75–q. 102. 5 vols. Pamplona: Eunsa, 2007-2025.

Reseñado por LUCAS P. PRIETO
Universidad de Navarra
lprietos@unav.es

La introducción al cuarto volumen de la obra que reseñamos terminaba con la formulación de un deseo: “la publicación de esta traducción [...] se viene dilatando en el tiempo, pero esperamos ver[la] culminada antes del V Centenario del nacimiento de Domingo Báñez (2028)” (IV, p. 25). El diligente trabajo de quienes han llevado adelante este proyecto ha hecho posible su anticipado cumplimiento. En efecto, en 2025 se publicó el último volumen de una traducción comenzada hace más de veinticinco años (los primeros pasos del proyecto comenzaron en 1998) y, de este modo, está íntegramente a disposición en lengua española el *Tratado sobre el hombre* de Domingo Báñez. El equipo responsable de este proyecto está formado por distintos académicos de reconocido prestigio y conocedores de la Escuela de Salamanca: José Ángel García Cuadrado, que ha estado a cargo principalmente de los estudios introductorios y notas, así como de la verificación de fuentes utilizadas por el teólogo salmantino, junto con Alfonso Chacón, Idoia Zorroza y Juan José Gallegos Salvadores, quienes han colaborado en la traducción y revisión del texto. El resultado es un texto excelente no solo por la calidad de la traducción, sino por el cuidado académico con que se ha preparado la edición.

El texto de Báñez salió a la imprenta en 1588, aunque su origen se remonta probablemente a una etapa anterior como Maestro en Artes en el convento de San Esteban (1552-1555). Durante aquellos años Báñez preparó un comentario al *De anima* con la intención de publicarlo (como señala en alguna obra que data también de ese periodo), pero sus reflexiones antropológicas en base al texto aristotélico no vieron la luz y fueron integradas en el comentario a las cuestiones 75 a 102 de la *Prima pars* de la *Suma de teología*. El *Tratado sobre el hombre*, por lo mismo, no constituye una obra independiente, sino que forma parte de un proyecto teológico y filosófico más amplio, a pesar de lo cual, como se señala en la introducción al cuarto volumen, “puede considerarse como la primera síntesis completa de la antropología salmantina” (I, p. 12).

Esta inclusión en *Scholastica commentaria* condiciona también la estructura de la exposición y el género en que Báñez presenta su doctrina. En efecto, la exposición depende de las cuestiones tratadas por Tomás de Aquino y con ocasión de ellas va explicitando su pensamiento. Esto se ve claramente en la estructura interna de su comentario: después del texto de la *Suma* (incluso tipográficamente discernible conforme a la edición original), sigue un breve “resumen del artículo” donde se recogen las principales conclusiones del texto tomasiano y luego un “comentario” de desigual extensión donde despliega los temas y cuestiones debatidas que le interesan. Dentro del comentario aparecen los *dubia*, donde siguiendo una metodología escolástica, presenta

dificultades, objeciones y su propio parecer sobre una materia discutida. La resolución de estos *dubia* es, sin duda, el núcleo de la obra y la instancia privilegiada donde podemos acceder no solo al pensamiento bañeciano, sino también a su método intelectual.

Una simple revisión de las fuentes que utiliza Báñez en esta parte de sus *Scholastica commentaria* revela, por una parte, el conocimiento excepcional de los autores antiguos y medievales, así como las discusiones y problemas propios de su tiempo, como, por otra, su independencia intelectual y su admirable esfuerzo por exponer de modo personal el pensamiento del Aquinate sin apartarse en nada de sus principios. Báñez dialoga con autores escotistas, nominalistas o humanistas y no tiene reparo en invocarlos como autoridades cuando juzga válidos sus argumentos y tampoco teme en apartarse de autoridades reconocidas dentro del tomismo (como Vitoria o Cayetano), cuando le parece que sus enseñanzas no son conformes a la verdad. Esta libertad intelectual desmiente, al menos en parte, la imagen de un Báñez cerrado e intransigente y es un estímulo para aquellos que buscan sinceramente la verdad.

Con respecto a los autores citados por el Mondragonense hay que destacar, en la edición que reseñamos, la admirable identificación de las fuentes utilizadas (ausente en la primera edición del primer volumen, pero corregida en la segunda de próxima aparición) que permite acercarse al texto bañeciano siendo conscientes de su arraigo en una tradición intelectual que busca proyectarse en su época.

La edición coordinada por García Cuadrado está dividida en cinco volúmenes. Siguiendo una división formulada por el Aquinate, el tratado sobre el hombre se suele dividir en dos partes: una dedicada a la naturaleza del hombre (qq. 75-89) y otra relativa al origen del primer hombre (qq. 90-102). Un simple análisis sobre la extensión de cada una de estas partes es un claro indicio de la intención eminentemente antropológico-filosófica del tratado. En la presente edición, los cuatro primeros volúmenes están dedicados al estudio sobre la naturaleza del hombre, mientras que solo el último ocupa lo referente al origen del primer hombre. En el estudio sobre lo primero aparecen diversos temas como, por ejemplo, el hilemorfismo antropológico, la demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma (rebatiendo, por ejemplo, la posición de Cayetano, a quien sutilmente critica por haberse olvidado, debido a su edad, de lo que en otros lugares había defendido [*Scholastica commentaria* I, q. 75, a. 6, dub. 2; 375c]), las potencias del alma (sentidos, intelecto y libre albedrío) y el modo y orden de la intelección humana.

En resumen, con ocasión del texto tomasiano, Báñez desarrolla un completo estudio sobre el hombre, arraigado en el pensamiento anterior, pero sin desvincularse de los problemas de su época. Por esta razón, aplaudimos la realización de un proyecto ambicioso que ha llegado a feliz término y que pone a disposición del mundo hispanoparlante un texto valioso no solo por su historia, sino también por su contenido y por su rigurosa metodología; todo lo cual nos invita a seguir buscando la verdad, recogiendo las afirmaciones de quienes nos han precedido para pensar los problemas que son propios de nuestro tiempo.

María Martín Gómez. Dir. Colección Escuela de Salamanca, Serie Minor. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2026.

Reseñado por JORGE VALLE ÁLVAREZ
Universidad de Salamanca
jor_valle@usal.es

La conmemoración del V Centenario de la Escuela de Salamanca —en este 2026 se cumplen quinientos años de la llegada de Francisco de Vitoria a la ciudad del Tormes para ocupar la cátedra de Prima de Teología— ha dado lugar en lo que va de año a numerosas iniciativas académicas destinadas a revisar, actualizar y poner en su justo valor el legado intelectual de una de las tradiciones más influyentes del pensamiento europeo de la primera modernidad. A la celebración, entre los días 9 y 13 de febrero, del Congreso Internacional “Escuela de Salamanca. Pasado, presente y futuro”, que reunió a especialistas de más de veinte países, y al acto académico solemne de investidura *honoris causa* de Francisco de Vitoria, celebrado el 5 de junio en el Paraninfo de la Universidad, se suma ahora la publicación, por parte de Ediciones Universidad de Salamanca, de la colección *Escuela de Salamanca*. Dirigida por la profesora titular de Filosofía Española de la Universidad de Salamanca María Martín Gómez, la colección se articula en dos series complementarias: una *Serie Maior*, destinada a estudios monográficos de carácter especializado, y una *Serie Minor*, orientada a la divulgación rigurosa de las figuras más representativas de la Escuela.

Esta última responde a una finalidad claramente pedagógica, pues busca acercar las principales figuras de la Escuela de Salamanca a un público amplio, que incluye tanto a estudiantes universitarios como a lectores interesados en la historia intelectual, filosófica y teológica del siglo XVI. Lejos de simplificar las complejas trayectorias y doctrinas de sus protagonistas, estos libros aspiran a ofrecer síntesis accesibles —redactadas además por especialistas en el tema de reconocido prestigio— capaces de exponer con claridad los rasgos esenciales de cada autor sin renunciar al rigor histórico y conceptual. La primera entrega de la *Serie Minor*, integrada por seis títulos, fue presentada el pasado 16 de junio en el Aula Francisco de Vitoria de las Escuelas Mayores de la Universidad de Salamanca, en un acto presidido por Juan Manuel Corchado, rector de la Universidad; Pedro Díaz, presidente de la Fundación Gaceta; María Adelaida Andrés Sanz, miembro del consejo científico de la colección; y Jacobo Sanz, director de Ediciones Universidad de Salamanca.

El primer título, *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*, del catedrático de la Universidad de Alcalá Francisco Castilla Urbano, cumple una función introductoria imprescindible. En sus páginas se trazan las coordenadas históricas, institucionales e intelectuales que permiten comprender el surgimiento y desarrollo de la Escuela, a la vez que se presentan algunos de los principales debates historiográficos en torno a su definición y

alcance. El libro proporciona así al lector las claves necesarias para situar adecuadamente a los autores abordados en los volúmenes posteriores.

El segundo título, *Francisco de Vitoria*, está dedicado al padre fundador de la Escuela. Simona Langella, investigadora de la Universidad de Génova, ofrece una síntesis equilibrada de la trayectoria biográfica e intelectual del dominico y presta especial atención a sus novedosos métodos de enseñanza, a su formación parisina, a su magisterio en la Universidad de Salamanca y a las doctrinas elaboradas en sus célebres *relectiones* sobre la naturaleza del poder civil, la legitimidad de la conquista española de América o el derecho de guerra justa.

El libro *Domingo de Soto*, elaborado por David Jiménez, profesor de la Universidad de Salamanca, permite apreciar al mismo tiempo la continuidad y la transformación del legado vitoriano en el seno de la Escuela de Salamanca. Discípulo de Vitoria, dominico, catedrático de Prima en Salamanca y figura de relieve en el contexto teológico e intelectual del Concilio de Trento, Soto constituye uno de los representantes más completos de la tradición salmantina debido a la amplitud de sus intereses —que abarcan la teología, la filosofía natural, la reflexión jurídica y la consideración moral de los problemas sociales—, lo que lo convierte en un autor especialmente apto para mostrar la diversidad temática de la Escuela.

Por su parte, Juan Belda Plans, uno de los mayores especialistas en la Escuela de Salamanca, dedica su contribución a *Melchor Cano*, figura capital de la renovación teológica del siglo XVI. Sustituto de Vitoria en la cátedra de Prima de Teología de Salamanca y protagonista destacado en el Concilio de Trento, en el que participó por orden del emperador Carlos V, Cano es presentado como un pensador decisivo para la configuración del método teológico postridentino gracias a su *De locis theologicis*, obra fundamental en la que establece para la teología unos fundamentos científicos.

El estudio de David Torrijos, profesor de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, está dedicado a *Domingo Báñez*. El autor centra su exposición no solo en los comentarios a la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, sino también en la controversia de *auxilii* y en algunos de los núcleos más característicos del pensamiento bañeciano, como la relación entre gracia y libertad, la causalidad divina, la predestinación o el estatuto de la acción humana.

Esta primera serie se cierra con el estudio de Cecilia Font, profesora de la Universidad Francisco de Vitoria, sobre *Tomás de Mercado*, una de las figuras más singulares de la Escuela de Salamanca por la atención que dedicó a las implicaciones morales y teológicas de la expansión comercial y económica del siglo XVI. Mercado constituye así un autor clave para comprender la reflexión de la Escuela sobre la teoría cuantitativa del dinero, así como los problemas derivados de la circulación monetaria y del tráfico atlántico.

Desde el punto de vista editorial, los seis volúmenes que integran la colección destacan por la claridad expositiva, la cuidada organización de los contenidos y la

voluntad de ofrecer textos accesibles sin sacrificar el rigor académico. Los volúmenes incluyen, además, una tabla cronológica que ayuda a situar los principales hitos biográficos e intelectuales de cada autor. En un contexto en el que la transferencia social del conocimiento se ha convertido en una de las principales preocupaciones de las instituciones universitarias —y en el que debe situarse también la creación de la Cátedra Extraordinaria Fundación Tatiana-Escuela de Salamanca—, esta *Serie Minor* constituye un ejemplo especialmente logrado de divulgación especializada. La publicación, a finales de año, de los próximos títulos anunciados —dedicados a fray Luis de León, Francisco Suárez, Luis de Molina, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz— permitirá ampliar todavía más el panorama ofrecido por la colección y confirmar la ambición de un proyecto que aspira a acercar a todos los públicos las figuras fundamentales de la Escuela de Salamanca.

Antonio Rubio. *Lógica mexicana* por Antonio Rubio. Introducción, traducción y notas de Walter Redmond. Ciudad de México: NUN, 2025. 287 p. ISBN: 9786075913056. Paperback: \$ 399,00 MXN

Reseñado por KAREN GONZÁLEZ FERNÁNDEZ
Universidad Panamericana
kgonzale@up.edu.mx

La lógica aristotélica se niega a desaparecer. Después de 2500 años en los que ha sido traída y llevada, sigue teniendo algo que decir en pleno siglo XXI. ¿Cómo ha logrado mantenerse en el radar durante tanto tiempo? En muy buena medida, gracias a los lectores, comentadores y profesores de Lógica que se han ocupado de transmitirla a lo largo de los siglos. Desde los filósofos árabes que conservaron muchos textos que de otro modo se habrían perdido, pasando por los teólogos medievales que la incorporaron al famoso *trivium* cuando las universidades lograron erigirse como los centros guardianes del saber, hasta llegar al día de hoy en donde filósofos y lógicos estadounidenses y mexicanos, (entre otros), se han empeñado en conservar, traducir y seguir transmitiendo el pensamiento lógico del aclamado filósofo griego.

Un capítulo muy interesante de la transmisión del pensamiento lógico de Aristóteles fue el del periodo novohispano. De los siglos XVI al XVIII, la Nueva España terminó erigiéndose como un centro de estudios muy particular, pues se desarrolló por completo en territorio americano, pero con investigadores de origen europeo. En este contexto, Antonio Rubio, jesuita que se asentó en México durante 25 años, escribió la obra que aquí nos convoca, llamada *Lógica Mexicana*, un comentario a la lógica aristotélica, escrito en latín, con una clara intención didáctica y que tuvo una amplia difusión. Se tienen registros de que se publicó al menos 18 veces entre 1603 y 1641, e incluso de que Descartes estudió con esta obra.

A pesar de la importancia de este texto, y debido incluso, a la cantidad de reimpresiones y modificaciones que se le hicieron, fue difícil que la obra se conservara y se conociera de manera íntegra en los siglos subsiguientes. En consecuencia, fue necesaria la ardua labor de búsqueda y traducción de Walter Redmond, quien rastreó diversas ediciones de la obra alrededor del mundo, y realizó un delicado trabajo de traducción del latín al español, para que pudiéramos llegar a tener el extracto que se nos presenta en este volumen de la colección Novohispania.

La lógica es una materia abstracta, árida en cuestiones de lenguaje, y por ello, es muy importante en este caso, el papel del traductor. Walter Redmond fue un filósofo y lógico estadounidense, especialista en la lógica del periodo novohispano y en el pensamiento de Edith Stein. A lo largo de su vida, Redmond se dedicó a estudiar con profundidad la lógica como disciplina científica, desde la lógica griega hasta las lógicas matemáticas no clásicas del siglo XX, y encontró diversas maneras de establecer

puentes entre la lógica más antigua con la más contemporánea. Desde desarrollar los instrumentos conceptuales y metodológicos necesarios para poder realizar esta labor, hasta la creación y consolidación de grupos de estudio en diversas partes del mundo, en particular, en Estados Unidos y México, la labor de Redmond para conservar los estudios lógicos de los filósofos novohispanos es uno de los legados más importantes que tenemos en la filosofía y la lógica en lengua castellana.

Además, en esta edición de la obra, hay un agregado más que es importante destacar: la presentación escrita por Juan Manuel Campos Benítez. Campos fue un filósofo mexicano, que se estableció en Puebla, especialista en lógica novohispana y discípulo de Redmond, que dedicó también gran parte de su vida a continuar con el legado de su profesor, y en la breve introducción que escribió para esta obra nos ofrece, entre otras cosas, una reseña de cómo se dio el trabajo de los estudios lógicos novohispanos en México en el siglo XX.

Redmond nos presenta un compendio de las primeras cuatro partes de la *Lógica Mexicana*: 1) Las cuestiones de la lógica y la ciencia en general; 2) los universales como se estudiaban en la *Isagogé* de Porfirio; 3) el ente de razón y las “segundas intenciones”, y 4) la predicación de los términos concretos y abstractos y las intenciones. Los cuatro apartados en conjunto forman una unidad que nos permite adentrarnos en la idea de ciencia que se tenía en el periodo novohispano, particularmente en lo que era conocido como la “ciencia de la lógica”; y que puede servir incluso como referente para las especulaciones ontológicas y metafísicas sobre lo que estudia la ciencia misma desde esta perspectiva. Para los estudiosos contemporáneos de Lógica, las reflexiones presentes en este volumen siguen siendo una fuente interesante para contrastar las ideas actuales con las concepciones tradicionales transmitidas durante cientos de años.

Por supuesto, es una obra limitada, en el sentido de que no estamos leyendo la obra completa de Rubio; pero todos los avatares que fueron necesarios para poder llegar a tener esta traducción en nuestras manos, la vuelven una obra única en su especie. Se encuentran en ella las ideas aristotélicas expuestas por una mente brillante del periodo novohispano, Antonio Rubio; el resultado de la exhaustiva búsqueda de los textos de Rubio, la invaluable traducción de Walter Redmond, e incluso, una mirada de reojo a los estudios de la lógica novohispana en México en el siglo XXI, a partir de las memorias de Juan Manuel Campos.

Por todos estos motivos, celebramos ampliamente que la colección Novohispania haya publicado este volumen en su última versión en la editorial NUN.

Luis Carlos Amezcúa Amezcúa. *La política del bien común en el pensamiento de Francisco Suárez. Reflexiones sobre caridad, trabajo y propiedad*. Granada: Comares, 2025. 260 p. ISBN: 9791370330026. Paperback: 23,75 €

Reseñado por PABLO NICOLÁS SÁNCHEZ¹
Universidad de Salamanca
pnicolas.1@usal.es

Lejos de todo anacronismo y sin someter a Suárez a categorías jurídico-políticas contemporáneas, la monografía de Luis Carlos Amezcúa Amezcúa constituye, por un lado, un instrumento sugerente —tanto para juristas como para legos en derecho— a la hora de afrontar cuestiones cotidianas de innegable actualidad; y, por otro, una aportación insólita a los estudios suarecianos y, en un horizonte más amplio, a la reconstrucción histórico-filosófica de la Escuela española de derecho natural y de gentes. Profesor de Teoría y Filosofía del Derecho en la Universidad de Valladolid, Amezcúa ofrece en este volumen un trabajo intelectualmente maduro, ajeno tanto al diletantismo como a la actualización forzada, que destaca por la solidez de su armazón bibliográfico y por la densidad de su desarrollo doctrinal. Publicada en Comares dentro de la colección “Filosofía, Derecho y Sociedad”, la obra está precedida por un prólogo donde Nuria Belloso Martín, ponderando su entidad investigadora, inscribe el texto en una trayectoria académica netamente consolidada.

La tesis transversal del libro puede formularse en los siguientes términos: al margen de dispositivos ideológicos modernos, la ingente obra del Doctor Eximio debe ser abordada a partir de una tríada temática —caridad, trabajo y propiedad— articulada por la noción, de inequívoco poso teológico, de bien común, para reconstruir desde ella la convergencia de la teología moral, la filosofía política, la teoría jurídica y la reflexión filosófica sobre las instituciones. De ese cruce disciplinar, sostenido sobre un diáfano trasfondo bíblico y metafísico, emerge una imagen del filósofo granadino más precisa que la habitualmente difundida: no la de un mero moralista, ni la de un simple legitimador de la propiedad en clave liberal, ni tampoco la de un antecedente lineal e inmediato del intervencionismo moderno, sino la de un pensador que procura ordenar

¹ Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación «La proyección política del concepto de guerra justa en la Escuela de Salamanca: de Vitoria a Báñez» (PID2024-159428NB-C22, 2025–2028), desarrollado en el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca y financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España, cuyos investigadores principales son María Martín Gómez y David Jiménez Castaño. El autor pertenece asimismo al Grupo de Investigación Reconocido de la Universidad de Salamanca *Ser, Conocimiento, Cultura y Ecología*, cuyo investigador responsable es Luciano Espinosa Rubio. Asimismo, esta publicación se ha realizado en el marco de una beca doctoral de la Fundación de Promoción de la Investigación Oriol-Urquijo, de la que el autor es beneficiario desde el 1 de enero de 2026.

teóricamente la comunidad política desde una concepción del bien común capaz de afectar unitariamente a la misericordia, al dominio, al trabajo y a la potestad del soberano.

Uno de los mayores méritos del volumen se advierte ya en su introducción metodológica, que funciona como una auténtica declaración de principios. Con tono abiertamente reivindicativo, Amezcua propone una lectura contextual, antianacrónica y resueltamente fundada en las fuentes, acompañada de una crítica expresa a la “obcecación positivista” y al cortoplacismo de cierta fascinación utilitarista (pp. 5-6). A mi juicio, esa deriva, denunciada por el autor, ha depauperado el estudio filosófico-jurídico de los clásicos, convirtiendo un terreno fértil en un erial exiguo. En este sentido, el libro presenta un perfil muy reconocible, pues en lugar de entregarse a una explotación presentista de Suárez o a un reduccionismo que encierre la historia de las ideas en un arqueologismo estéril, Amezcua lee de primera mano, cita con un escrúpulo poco frecuente, justifica las ediciones manejadas —y, con sobriedad, también los límites de acceso a algunas de ellas— y deja hablar a los textos antes de traducirlos a categorías contemporáneas. El resultado es una actitud hermenéutica de notable contención, afín a esa moderación intelectual que el propio Amezcua reconoce en Suárez, en continuidad con santo Tomás, y que el Doctor Eximio vincula a las virtudes de la modestia y la religión (p. 11).

El capítulo primero, dedicado a “Los pobres y el discurso de la caridad”, reconstruye con gran finura la gramática moral que sostiene el deber de socorro. Especial relieve adquieren las páginas consagradas a la caridad como acto ilícito y a su articulación con el precepto imperado, al carácter afirmativo de la ley y a la consideración de la fragilidad humana como dato insoslayable de la vida moral (pp. 18-29). En este punto, Amezcua muestra además que Suárez esboza una cuestión de teoría general del derecho de notable alcance: al reconocer la intercambiabilidad funcional de los operadores deónticos mandato y prohibición, admite asimismo que la ley no obliga solo a hacer, sino también a no hacer, por lo que cabe distinguir entre leyes afirmativas y negativas (p. 23). No se trata de una observación marginal, pues de ella depende en buena medida la comprensión prudencial de la obligación jurídica y moral: “la posibilidad de cumplimiento de la ley por personas corrientes, que actúan normalmente, es condición esencial de validez de la ley, insertada como está en el núcleo esencial del concepto suareciano de ‘ley’ la virtud de la justicia” (p. 24). A partir de ahí se desarrolla el análisis de los estados de necesidad, la medida de la necesidad y la distinción entre bienes necesarios y superfluos (pp. 29-58). Particularmente logradas resultan las páginas en que Amezcua pone de manifiesto que, para Suárez, la obligación de limosna exige prudencia práctica, discernimiento circunstancial y atención al orden de la caridad, incluso allí donde afirma con vigor el deber de atender necesidades comunes, graves o extremas (pp. 40-45, 55). También resultan sugerentes las observaciones sobre la “devolución” de la limosna y sobre la responsabilidad por omisión del deber de socorro (pp. 70-79). En conjunto, este primer tramo del libro muestra con claridad la densidad

antropológica del problema: la pobreza comparece en Suárez bajo la forma de miseria real, fragilidad constitutiva y exigencia moral de misericordia.

El segundo capítulo, “Pobres y propiedad”, figura entre los más sugestivos del volumen. Amezcua examina aquí el uso de bienes comunes y ajenos, la legitimidad de la apropiación privada y, de manera muy señalada, la cláusula de reversión de los bienes a la comunidad en caso de necesidad (pp. 89-119). Estas páginas revisten un interés particular porque sitúan la doctrina suareciana en el punto de tensión entre dominio privado, derecho natural de subsistencia y tutela del orden público. O, dicho con otras palabras, señalan que, en la filosofía escolástica, “la estructura de los derechos que amparan al propietario de los bienes, por un lado, y a los pobres, por otro, es sumamente problemática” (p. 114). El análisis del robo necesario como “caso rarísimo” (pp. 112-115) está desarrollado con sobriedad expositiva y plena conciencia de sus implicaciones teóricas. A ello se suma una discusión especialmente valiosa de las lecturas lockeanas o liberalizantes de Suárez, que Amezcua conduce con prudencia y sin simplificaciones, al subrayar que el derecho natural suareciano a la existencia permanece imbricado en un *dominium naturale et innatum* y que el uso de bienes ajenos para sobrevivir no equivale todavía a una teoría moderna de la propiedad subjetiva expansiva (pp. 117-119).

El tercer capítulo, “El deber de trabajar”, abre quizá la veta histórica más áspera del volumen. Amezcua examina la represión de los vagos, el trasfondo jurídico castellano y romano de esa política, la reacción escolástica ante las reformas asistenciales del siglo XVI y la inserción del trabajo en la arquitectura del bien común (pp. 121-131). Son muy significativas las páginas dedicadas a las clases bajas, donde se expone sin subterfugios la dimensión funcional que la pobreza adquiere en la república suareciana: los pobres aparecen como estratos inferiores indispensables para el desempeño de oficios y servicios necesarios, mientras que la ociosidad se describe como un mal contrario al bien común político (pp. 134-136). Si se permite el anacronismo, Suárez se revela aquí como un pensador más bien conservador, nada inclinado a desarticular la lógica jerárquica y disciplinaria que ordena el cuerpo político. Amezcua no engalana esa lógica: la expone con crudeza, erudición y distancia crítica. De ahí que el capítulo resulte especialmente fecundo para entender la articulación entre pobreza, trabajo, disciplina social y jerarquía estamental.

El capítulo cuarto, “Preferencia del bien común e intervención del Estado”, reúne el núcleo más delicado de la monografía. Las páginas dedicadas a la noción de bien común y a su doble materialidad (pp. 153-160), a la intervención política en los asuntos sociales (pp. 163-168), al alto dominio y al “giro estatista” (pp. 170-189), así como a la expropiación, la potestad tributaria, la causa justa y la proporcionalidad (pp. 190-220), permiten seguir con precisión el modo en que la teoría suareciana del bien común desemboca en una ampliación muy considerable de la capacidad interventora del poder soberano. El análisis alcanza uno de sus momentos más incisivos cuando Amezcua advierte que, en el *De legibus*, el centro de gravedad se desplaza hacia los poderes del

príncipe y hacia una comprensión jerárquica del cumplimiento de los deberes políticos (pp. 187-189). Otro tanto sucede en las páginas consagradas a la potestad tributaria, donde el soberano emerge como instancia decisiva tanto para determinar la causa justa del impuesto como para asegurar los medios de existencia de la comunidad política (pp. 217-220). Desde ahí, el texto arroja abundante luz sobre problemas que siguen siendo reconocibles en el presente y que pueden ser de ayuda para cualquier ciudadano dispuesto a evaluar la moralidad de sus acciones, siempre con repercusión política: el equilibrio entre la ayuda al pobre y la obligación de trabajar, la subordinación de la propiedad privada al interés general mediante causa justa y justiprecio, la tensión entre la caridad privada como deber moral y la intervención del poder político, la proporcionalidad de la imposición y la propia obligación de contribuir al sostenimiento de la comunidad. Todo ello resulta tanto más relevante cuanto que Amezáa muestra que, aunque en Suárez el foco recaiga crecientemente sobre el príncipe y sobre la potestad soberana, no desaparece por ello un concepto amplio de justicia general, sustancialmente equiparable a la justicia legal tomista, bajo cuyo horizonte la propiedad, el tributo y la actuación del poder quedan ordenados al bien común.

A mi juicio, es aquí donde el libro alcanza su punto de mayor interés filosófico-jurídico. Puede leerse, desde luego, como una reconstrucción rigurosa de la política suareciana del bien común. Pero también deja entrever de forma diáfana una tensión constitutiva de la modernidad hispánica. En Suárez siguen operando categorías que no han sido todavía enteramente absorbidas por la razón legislativa y el estado moderno: caridad, misericordia, prudencia, orden de fines, justicia material y cuerpos intermedios, fundamentalmente. Sin embargo, cuando esas categorías descienden al plano de la respuesta institucional frente a la pobreza, la propiedad o el trabajo, la arquitectura de la solución se carga cada vez más sobre la soberanía, la potestad legislativa, la tributación y la decisión pública centralizada. Ahí reside, precisamente, uno de los mayores rendimientos del libro: ofrecer materiales de primer orden para pensar el problema del legalismo y del estatismo modernos, esto es, la progresiva absorción del derecho en las fuentes jurídicas de origen estatal. Amezáa no impone ese diagnóstico mediante un vocabulario enfático ni mediante una actualización doctrinal forzada. Por el contrario, lo muestra en la disposición de los textos, en la secuencia de los argumentos y en la lógica misma de las soluciones suarecianas.

En este orden de cosas, la principal reserva que suscita el volumen se sitúa también en este punto. Aunque el libro trabaja con gran solvencia los textos de Suárez y maneja con seguridad la bibliografía secundaria, habría sido deseable una indagación más sostenida en las fuentes primarias a partir de las cuales la posición suareciana adquiere su perfil más exacto: interlocutores grecorromanos clásicos, escolásticos, canónicos, teológico-morales y jurídicos. No se trata de reclamar erudición suplementaria en abstracto, ni mucho menos de rebajar el mérito de un trabajo que acredita un dominio sobresaliente —muy superior al exigible para una demostración científica— del corpus suareciano. La observación es otra: una reconstrucción más minuciosa de esos estratos previos habría permitido calibrar con mayor exactitud qué hay en Suárez de

continuidad, qué de inflexión propia y qué de verdadera intensificación en el desplazamiento hacia la ley, la soberanía y la razón de gobierno. El lector percibe con claridad el resultado —la creciente centralidad del poder político y de la mediación legal en la tutela del bien común—, pero habría ganado profundidad analítica un contraste más desarrollado entre Suárez y aquellas tradiciones inmediatas frente a las cuales su giro legalista y su potenciación del poder estatal adquieren mayor singularidad y proyección intelectual. Lejos de disminuir el alcance del libro, esta observación señala una de las líneas de trabajo que la propia calidad de la investigación deja abiertas.

La recapitulación final confirma esa impresión de conjunto. Amezcua sostiene que la caridad es imprescindible y, al mismo tiempo, insuficiente; reconoce la necesidad del apoyo colectivo y de la intervención pública, pero preserva ámbitos de autonomía social, libertad personal y pluralidad institucional; reconstruye el derecho natural de subsistencia, aunque advierte su déficit de garantías ejecutivas; y presenta la propiedad privada escolástica como una forma de dominio internamente porosa en situaciones de necesidad extrema (pp. 227-237). El cierre no fuerza la conciliación de estos planos, ni disimula sus tensiones, y justamente por eso confiere unidad a la obra.

La política del bien común en el pensamiento de Francisco Suárez destaca, en suma, por la calidad del trabajo textual, por la inteligencia con que recompone materiales dispersos del universo suareciano y por la fecundidad teórica de sus resultados. No solo enriquece de manera apreciable la bibliografía reciente sobre Suárez, sino que también proporciona una base particularmente sólida para discutir cuestiones mayores de filosofía jurídica y filosofía política: la relación entre caridad y justicia, la fragilidad del dominio privado, la funcionalización social del trabajo, la lógica de la soberanía y el tránsito histórico hacia soluciones jurídicas cada vez más intensas de juridificación legislativa. Por todo ello, el volumen está llamado a ocupar un lugar eminente en los estudios sobre la Escuela de Salamanca.