

# Introducción: Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico – Nuevos horizontes en la política, el derecho y la ley

*Leopoldo José Prieto López y José Luis Cendejas Bueno*

## 1 La tradición escolástica en la historia de la filosofía

A nadie se le escapa la necesidad del estudio de las temáticas contenidas en esta obra colectiva, en general descuidadas por las grandes obras y tratados sobre el pensamiento moderno o, en el mejor de los casos, solo referidas o aludidas tangencialmente. De ahí el propósito de este libro, que no es otro que remediar esta desatención, poniendo el foco sobre una serie de cuestiones que consideramos de gran importancia para una adecuada comprensión del desarrollo de la filosofía moderna, tan característicamente inclinada al interés por el hombre y la libertad. A la anterior se añade también una no menor necesidad de indagar aspectos importantes de la filosofía moral, política y jurídica tanto del lado hispánico como británico y en particular de los nexos, poco estudiados, que, más allá de las diferencias teológicas y de las rivalidades políticas que enfrentaron a España e Inglaterra en los albores de la Edad moderna, mantuvieron viva en ambos países una común tradición cristiana y humanista de pensamiento.

La filosofía escolástica es, ante todo, una *tradición*, no tanto un contenido. Una tradición es siempre el fundamento de una ciencia. Sin una tradición, es decir, sin la sistemática cooperación de autores separados en el tiempo, no puede haber ciencia. Una ciencia *ex novo* es imposible. El intelecto humano es demasiado débil y la realidad es demasiado compleja para que un pensador pueda realizar por sí solo la ciclópea tarea de construir una ciencia. Nadie ha entendido esta idea mejor que Leibniz (1646–1716), para quien únicamente la colaboración entre los antiguos y los modernos en una suerte de concordia científica podía dar lugar a una *cierta filosofía perenne* (*perennis quaedam philosophia*). La expresión *filosofía perenne* es del propio Leibniz, aunque con frecuencia se asocia – no sin razón – a la filosofía escolástica.<sup>1</sup> El propio

---

1 Carta de Leibniz a Nicolas-François Rémond (1628–1725), 26 agosto de 1714, en C. [Carl] J. Gerhardt, *Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* (Berlín: Weidmann, 1887), 3:624–25:

Leibniz da pie a ello cuando en su *Discurso de metafísica* (1686) alaba a Tomás de Aquino (1224/25–74) y a los escolásticos en general, de quienes dice que “nuestros modernos no hacen justicia suficiente a santo Tomás [de Aquino] y a otros grandes hombres de aquellos tiempos”, pues “en el pensamiento de los filósofos y teólogos escolásticos hay más solidez de la que suele imaginarse”.<sup>2</sup> En breve, dado que la ciencia solo es posible cuando los hombres cooperan colectivamente a lo largo del tiempo, los libros, las bibliotecas, las academias y universidades, las sociedades científicas, etc. son los medios de la colaboración humana en la búsqueda de la verdad y en la construcción de las ciencias.

La filosofía escolástica es una tradición de pensamiento principalmente fundada en Aristóteles (384–322 a.C.), pero de ningún modo exclusivamente, como vamos a ver enseguida. De otro lado, la obra completa de Aristóteles es recibida en Occidente tardíamente, entre los siglos XII y XIII. Las obras del Estagirita recibidas en primer lugar fueron aquellas obras de lógica conocidas como *logica vetus*. Por eso, los verdaderos cimientos de la tradición escolástica, ya desde Porfirio (232–304), Mario Victorino (300–382) y Boecio (480–525), todos ellos pensadores de tradición platónica, se asientan en la lógica como *arte de razonar*. En efecto, tras Plotino (c.204/5–70), su discípulo Porfirio adoptó la doctrina aristotélica de las categorías y la repropuso en un sentido lógico en la *Isagogé*. De este modo, por medio fundamentalmente de Porfirio, Aristóteles se convirtió en la mayor autoridad lógica en el neoplatonismo de los siglos III a

---

“En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, ou (pour parler plus généralement) dans les antérieurs, on tireroit l'or de la boue, le diamant de sa mine et la lumière des ténèbres, et ce seroit en effect *perennis quaedam Philosophia*. On peut même dire, qu'on y remarquerait quelque progrès dans les connoissances. Les Orientaux ont eu des belles et grandes idées de la Divinité; les Grecs y ont adjouté le raisonnement et une forme de science. Les Pères de l'Eglise ont rejeté ce qu'il y avoit des mauvais dans la Philosophie des Grecs. Mais les *Scholastiques* ont taché d'employer utilement pour le Christianisme ce qu'il y avoit de passable dans la Philosophie des Payans. J'ay dit souvent, *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei* [el oro yace escondido en el óxido de la barbarie escolástica]; et je souhaiterois qu'on put trouver quelque habile homme versé dans cette Philosophie Hibernoise [irlandesa] et Espagnole, qui eut d'inclination et de la capacité pour en tirer le bon. Je suis asseuré qu'il trouveroit sa peine payée par plusieurs belles et importantes vérités.” Véase también Charles B. Schmitt, “Perennial philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz,” *Journal of the History of Ideas* 27 (1966): 505–32; Herman J. de Vleeschauwer, *Perennis quaedam philosophia: Exégèse et antécédents d'un texte leibnizien* (Pretoria: University of South Africa, 1968); Emilio Terzaga, “Philosophia perennis. Comentario a la carta a Rémond del 26 de agosto de 1714,” en *G. W. Leibniz: analogía y expresión*, ed. Q. Racionero (Madrid, Editorial Complutense, 1995), 485–92.

2 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de metaphysique*, en C. J. Gerhardt, *Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* (Berlín: Weidmann, 1880), 4:435. Traducción propia.

VI d.C.<sup>3</sup> También en el pensamiento cristiano, después del inicial rechazo de los Padres apologistas del siglo II, especialmente Taciano (120–180) y Atenágoras (133–190), el pensamiento de Aristóteles fue asumido progresivamente, sobre todo en los escritos de Mario Victorino sobre la lógica aristotélica y en las traducciones y comentarios de Boecio a una parte del *Organon* de Aristóteles, la antes referida *logica vetus* (compuesta principalmente por las *Categorías*, el *Peri hermeneias*, a las que habitualmente se añadía también la *Isagogé* de Porfirio).<sup>4</sup> En el Medievo cristiano, en los orígenes de lo que podemos llamar la primera Escolástica, Escoto Eriúgena (810–877) sintetiza ciertas ideas lógicas de Platón (428/427–424/423 a.C.) y Aristóteles. Más adelante, entre los siglos IX y XI se reciben algunas nociones aristotélicas (especialmente la noción de sustancia y accidentes) procedentes de las *Categorías*, que Berengario de Tours (1000–1088) empleará para explicar el misterio eucarístico. Posteriormente, la traducción latina de las demás obras lógicas de Aristóteles (la llamada *logica nova*, que comprende los *Analíticos primeros* y *Analíticos segundos*, los *Tópicos* y las *Argumentaciones sofisticas*), por obra principalmente de Jacobo de Venecia (?–después del 1147, un veneciano formado en Constantinopla), provoca el resurgir de los estudios sobre la lógica de Aristóteles, y en particular la célebre controversia de los universales, donde destacó Pedro Abelardo (1079–1142), “el Aristóteles de las Galias.” De este modo, las traducciones latinas (desde el árabe primero y después directamente ya desde el griego) tanto del *corpus aristotelicum* completo como de sus grandes comentarios griegos y árabes, realizadas en los siglos XII y XIII, hicieron posible el descubrimiento del Aristóteles completo, lo cual fue uno de los factores determinantes del desarrollo de la primera Escolástica.

Ahora bien, la asunción del aristotelismo por parte de la filosofía y teología cristianas nunca fue plena ni lineal, sino que se desarrolló en un doble movimiento de recepción y rechazo, o como dice Giancarlo Movia, en una historia “de polémicas, condenas y rehabilitaciones.”<sup>5</sup> Por otro lado, aquella Escolástica antigua mezcló nociones aristotélicas con otras cuyo origen estaba en Platón,

3 Véase Giancarlo Movia, “Aristotelismo,” en *Enciclopedia filosófica* (Milán, Bompiani, 2006), 1:710.

4 Más adelante, tras la clausura de la Academia platónica de Atenas (529) por orden del emperador Justiniano (482–565, r. 527–65), la filosofía griega trasladó su sede a Siria y Persia. Allí, a lo largo de los siglos VII–IX, por medio de traducciones al siríaco y persa, fueron conocidas por los árabes las obras de Aristóteles y los comentarios a las mismas. Posteriormente Al-Farabi (872–950), Avicena (980–1037) y Averroes (1126–98) llevaron la filosofía musulmana a sus cimas más altas. Por medio de los árabes, a su vez, los filósofos hebreos accedieron a Aristóteles, especialmente Avicbrón (Ibn Gabirol [c.1021–c.1058]) y Maimónides (1138–1204).

5 Movia, “Aristotelismo,” 711.

el neoplatonismo, Agustín (354–430), Avicena (980–1037), etc. Nació un particular aristotelismo de aluvión – si se permite la expresión – en las figuras más relevantes de aquella tradición. Así, por ejemplo, el aristotelismo de Guillermo de Alvernia (1190–1249), maestro secular de París, se conciliaba con Avicena; el aristotelismo del franciscano Alejandro de Hales (c.1185–1245) se revestía de rasgos agustinianos; el aristotelismo del también franciscano Roberto de Grosseteste (1175–1253) se armonizaba con el neoplatonismo; el de Buenaventura de Bagnoregio (1217–1274), maestro franciscano de París, se unía con la tradición agustiniana y neoplatónica. De otro lado, el dominico Tomás de Aquino, de quien conocemos bien su orientación fundamental aristotélica, acoge en su pensamiento no pocas doctrinas neoplatónicas, agustinianas y avicenianas, siguiendo con ello los pasos de su maestro el dominico Alberto Magno (1193–1280). Cristina d’Ancona, en tal sentido, ha realizado un valioso trabajo poniendo de manifiesto las hondas raíces neoplatónicas del Aquinate.<sup>6</sup> En contraste con el aristotelismo de Tomás de Aquino y Alberto Magno encontramos también la figura de Siger de Brabante (c.1240–1280s), principal autor del conocido como *averroísmo latino*. Una alternativa sistemática a Tomás de Aquino fue desarrollada por el franciscano Duns Escoto (1266–1308). Finalmente, tras la radical crítica del aristotelismo del franciscano Guillermo de Ockham (1280/88–1349), tanto la primera Escolástica como el aristotelismo ecléctico asumido por ella se dirigen a una profunda transformación o reorientación.

Constatamos así dos aspectos decisivos de la Escolástica, uno formal y otro de contenido. El primero es que, como nos indica su origen en la lógica, la Escolástica es sobre todo un modo, un método de argumentación y de razonamiento. El *sic et non* de Abelardo; las *rationes necessariae* de Anselmo (c.1033–1109); la *quaestio* de Tomás de Aquino son procedimientos institucionalizados en la búsqueda de la verdad. El segundo aspecto, referido al contenido, nos indica que la Escolástica es una tradición multiforme y heterogénea, en modo alguno exclusivamente aristotélica. En ella encontramos, y en no pequeña medida, además de una arquitectura aristotélica, muchos elementos procedentes del platonismo y neoplatonismo, de Agustín y los demás Padres de la Iglesia, de Avicena, Avicibrón (Solomon Ibn Gabirol [c.1021–c.1058]) y Maimónides (Moses ben Maimon [1138–1204]), y sobre todo de la Biblia. En cualquier caso, ya en la Escolástica antigua, a pesar de los constantes intentos de conciliar a Platón y Aristóteles, se percibe la dificultad de semejante

6 Véase Cristina D’Ancona, ed., *Tommaso d’Aquino: Commento al Libro delle Cause* (Milán: Rusconi, 1986). Véase también de la misma autora *Recherches sur le Liber de Causis*, Librairie philosophique (París: J. Vrin, 1995).

proyecto en las tensiones y crisis vividas en el siglo XIII entre los teólogos agustinianos y los predominantemente aristotélicos, particularmente en las versiones más extremas del averroísmo latino. Las múltiples condenas de Aristóteles a lo largo del siglo XIII indican, pues, que la Escolástica, lejos de ser una escuela homogénea, es la gran tradición, variada y multiforme, del pensamiento medieval cristiano en cuyo seno no faltaron desavenencias y tensiones. De tales condenas de Aristóteles surge en el seno del pensamiento agustiniano y franciscano la filosofía de Duns Escoto, que es una alternativa *in toto* al pensamiento de Tomás de Aquino.

En la intensa pugna entre agustinismo platónico y aristotelismo más o menos naturalista se originan las grandes tendencias del siglo XIV (particularmente el escotismo y el ockhamismo) que son a la vez el origen de la llamada segunda Escolástica y en cierto sentido también de la modernidad filosófica. En concreto, en el siglo XIV se encuentran dos focos teóricos de enorme potencia, vistos sus efectos en la historia del pensamiento.

El primero lo constituye una nueva imagen del hombre y de Dios, sostenida por Escoto, para quien el hombre es no tanto un *animal rationale* (animal racional), sino un *animal liberum* (animal libre).<sup>7</sup> Frente al característico predominio del intelecto en el pensamiento griego, en particular en Aristóteles, Escoto reivindica la prioridad de la voluntad en la vida humana. A la prece-dencia de la voluntad sobre el intelecto y del bien sobre la verdad – lo que se conoce con el nombre de *voluntarismo* – sigue lógicamente un intenso interés en la praxis y la libertad humanas.

El segundo es una nueva imagen de la realidad y del mundo, sostenida particularmente por Ockham y su escuela. En opinión de Ockham lo real es siempre concreto y en tal sentido individuo. He aquí el *nominalismo*. Ahora, del individuo no cabe *scientia* (ciencia), sino solo *experientia* (experiencia), según el viejo principio clásico: *De individuo non est scientia* (del individuo no cabe ciencia). Así, acompañado de un reconocido escepticismo respecto de las facultades cognoscitivas humanas y de las grandes categorías filosóficas (sustancia y causa), el ockhamismo renuncia a la metafísica y cultiva predominantemente

7 Tomamos la expresión *animal liberum* del artículo de Alfonso García Marqués, “El hombre como *animal liberum* en J. Duns Escoto,” en *El hombre: immanencia y transcendencia*, ed. R. Alvira (Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991), 2: 881–97. Por otro lado, la expresión parece tomada de Gerold Prauss (*Kant über Freiheit als Autonomie* [Frankfurt: V. Klostermann, 1983]) ve en este decisivo cambio de la definición griega del hombre como *animal rationale* por la definición del hombre como *animal liberum*, tal como se encuentra en Kant y Rousseau (1712–78), un rasgo determinante de modernidad. Al respecto, cf. Alejandro Llano, “Subjetividad moderna y acción trascendental,” en *Razón y libertad*, ed. Rafael Alvira (Madrid: Rialp, 1990), 63–74, aquí 64.

la lógica (sobre todo la lógica de lo probable, contra la lógica demostrativa, como demostró abundantemente Michalski [1879–1947]) y la física, que de la mano de Buridán (c.1301–c.1359) y los nominalistas de París y Oxford (los *calculatores*) se encamina hacia la física experimental, como conocemos bien por los escritos juveniles de Galileo Galilei (1564–1642). La metafísica comienza así una inexorable decadencia.<sup>8</sup>

Llegamos así a la conocida como segunda Escolástica, fuertemente dominada por los mencionados focos intelectuales del siglo XIV (escotismo y ockhamismo). Aunque esta segunda Escolástica no es solo española, es verdad que en España alcanzó un grado de desarrollo mayor que en otros países. Hemos visto antes que Leibniz se refiere a esta Escolástica como *philosophie espagnole*. En esta Escolástica tardía se constata un cierto desinterés por las ciencias especulativas, excepto en el caso de Francisco Suárez (1548–1617), Juan de santo Tomás (Juan Poinset [1589–1644]) y algunos otros. Francisco de Vitoria (1483–1546), instaurador de los estudios teológicos en la Salamanca del siglo XVI, es llamado el *Sócrates cristiano*. Su atención se dirige no tanto a la metafísica ni a la teología especulativa, sino sobre todo a la ética, el derecho, la política y la economía. No casualmente. Su paso por la Universidad de París, dominada por el voluntarismo y nominalismo, puso en él el inconfundible sello de interés por la praxis humana. He aquí una palabra clave: la *praxis*, nacida de la voluntad y libertad y referida siempre a lo concreto, a saber, las acciones humanas.

Desde luego, la Salamanca de los siglos XVI y XVII no parece una Escuela. Tampoco lo ha sido nunca la Escolástica, por paradójico que suene, como ya hemos visto. La Escolástica es sobre todo – hemos dicho – un método racional de argumentación y discusión, acompañado de una orientación cristiana (bíblica y patrística) de fondo, que oscila entre la orientación del aristotelismo y del platonismo agustiniano. Pensemos en la intensa *disputa de auxiliis*, sostenida entre finales del siglo XVI e inicios del XVII entre dominicos y jesuitas, una orden medieval y la otra renacentista y moderna. Los nuevos aires corren a favor de la libertad, cuya reivindicación harán los teólogos moralistas de la recién fundada Compañía de Jesús.<sup>9</sup> Dichos teólogos hacen suyo un cierto escotismo muy difundido en la época, como se deja ver con claridad, por ejemplo, en Francisco Suárez y en buena parte de las obras del *Cursus Conimbricensis*,

8 Konstanty Michalski, *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV<sup>e</sup> siècle* (Cracovia: Imprimerie de l'Université, 1924). También del mismo autor *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV<sup>e</sup> siècle* (Cracovia: Imprimerie de l'Université, 1921).

9 Véase Robert A. Maryks-Juan Antonio Senent, eds., *Francisco Suárez (1548–1617): Jesuits and the Complexities of Modernity* (Leiden: Brill, 2019); Cristiano Casalini, ed., *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity* (Leiden: Brill, 2019).

que es una serie de Comentarios a las principales obras de Aristóteles, preparados, bajo la inspiración de Pedro de Fonseca (1528–99), por Manuel Gois (1543–97), Sebastião Couto (1567–1639), Baltasar Álvares (1560–1630) y Cosme Magalhães (1551–1624), todos ellos jesuitas de la Universidad de Coimbra.<sup>10</sup>

Tampoco la joven Universidad de Alcalá, vinculada por sus constituciones al *modus parisiensis*, creará una Escuela. Bien al contrario, como reza el epígrafe 43 de sus Constituciones, esta Universidad crea “tres cátedras magisteriales”, tantas como “vías se siguen en las escuelas en estos tiempos, a saber, la del santo Doctor, de Escoto y de los Nominales” (*in Theologica facultate tres cathedrae magistrales iuxta illas tres vias in scholis his temporibus frequentatas, videlicet Doctoris sancti, et Scoti, et Nominalium*), como ejemplo de la “común tolerancia” que debe practicarse en el seno de la Iglesia.<sup>11</sup> De otro lado, la orientación inequívocamente práctica que las Constituciones de Alcalá quieren imprimir a la teología queda fuertemente resaltada de nuevo en su epígrafe 43, donde se pide que en las referidas cátedras teológicas se enseñen “asuntos morales, es decir, sobre ética, política y economía de Aristóteles.”<sup>12</sup>

A inicios del siglo XVI Martín Lutero (1483–1546) inicia la Reforma protestante. Hay que afirmar que la Reforma no era ajena a los ya referidos grandes movimientos del siglo XIV, como puede verse por la afinidad teórica entre teología nominalista, en particular de Gabriel Biel (1410–95), y la teología de Lutero y Juan Calvino (1509–64), muy próximas ambas a la exaltación de la voluntad divina que el voluntarismo venía cultivando en la teología del momento con la hipótesis de la omnipotencia divina absoluta. También el *conciliarismo*, que había recibido un impulso considerable de la obra política de Ockham, se advierte en dos grandes teólogos de París de este momento, a saber, John Major (1467–1550) y Jacques Almain (1480–1515), maestros ambos de Vitoria en París, quienes renuevan las tesis de Pierre d’Ailly (1351–1420) y Jean Gerson (1363–1459), canciller de la Universidad de París.

En concordancia con el referido *giro antropológico* de la cultura acontecido en el siglo XIV, desde Escoto la teología venía siendo entendida no tanto como un saber especulativo, sino como ciencia práctica que mira a la salvación del

10 Cristiano Casalini, *Aristotle in Coimbra: The Cursus Conimbricensis and the education at the College of Arts* (Nueva York: Routledge, 2017). Para una presentación sistemática de los *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu*, cf. Mário S. de Carvalho y Simone Guidi, <http://www.conimbricensis.org/encyclopedia/cursus-conimbricensis> (acceso 5 abril 2022).

11 Véase Leopoldo Prieto, “La filosofía en las Constituciones de la Universidad de Alcalá de Henares,” *Revista de hispanismo filosófico* 25 (2020): 147–62, aquí 156.

12 Véase Prieto, “La filosofía en las Constituciones de la Universidad de Alcalá de Henares,” 158.

hombre. Ockham, por su parte, la considera no una ciencia, sino más bien una exhortación a la vida piadosa según el Evangelio de Cristo, con una connotación pre-protestante. Por estos cauces discurre la teología hasta la irrupción de la Reforma, cuyos fundamentos doctrinales resultan asentados sobre dos principios: una idea del hombre como un ser destruido desde un punto de vista moral y la obtención de la salvación por misericordia divina (es decir, por la sola gracia y fe) mediante una imputación extrínseca de los méritos de Cristo sin verdadera regeneración interior. He aquí la doctrina de la justificación de Lutero y Calvino, quienes como epígonos de Agustín de Hipona disminuyen o eliminan la libertad humana y exaltan la gracia divina. Inequívoco síntoma de esta radicalización agustiniana de Lutero, y de particular relevancia para la teología protestante de la gracia, es la negación de la libertad realizada por Lutero en su *De servo arbitrio* (Sobre la esclavitud de la voluntad [1525]), contestada por Erasmo (1466–1536) con su *De libero arbitrio* (Sobre la libertad de la voluntad [1524]).

En ámbito católico una concepción semejante de la relación entre gracia y libertad está parcialmente presente en la teología *jansenista*. La teología jesuítica, en cambio, presenta una idea de la naturaleza y del psiquismo humanos mucho más optimista y – creemos – más equilibrada y conforme con la naturaleza humana. De ahí que la libertad y la responsabilidad humana, su contraparte, sean los dos pilares de la antropología, ética y política jesuíticas. Por otro lado, frente a las posiciones rigoristas protestantes, sobre todo calvinistas, surge también poco a poco una reacción en el elemento más reflexivo de la confesión reformada (es decir, el calvinismo), inspirada en buena medida en las ideas del humanismo erasmiano y en ciertos aspectos en las ideas católicas, sobre todo jesuíticas, que preservaban libertad y gracia, entendiendo que ambas instancias convergen sin anularse mutuamente. Esa corriente más reflexiva se deja ver sobre todo en el arminianismo holandés, que por su parte impulsa el surgimiento de la teología de los *latitude men* (hombres de criterio amplio), la teología británica latitudinaria, especialmente anglicana.<sup>13</sup>

El arminianismo nació como respuesta al dogmatismo e intransigencia del calvinismo holandés. Después del cisma acontecido en el *Sínodo de Dordrecht* (1618–19), el arminianismo se convirtió en la nueva orientación de la parte intelectual del protestantismo, dice John Tulloch (1823–86), en su obra, ya antigua, pero todavía fundamental al respecto.<sup>14</sup> Las ideas arminianas encontraron

13 Véase Mario Sina, *L'avvento della ragione. "Reason" e "above Reason" dal razionalismo teologico inglese al deismo* (Milán: Vita e Pensiero, 1976).

14 Véase John Tulloch, *Rational theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century* (Edimburgo: Blackwood, 1874), 1: 19.

un profundo eco en ámbito británico desde el inicio. John Hales (1584–1656), que como emisario inglés había participado en el Sínodo de Dordrecht, y que lamentaba la condena de los arminianos holandeses, manifestaba un espíritu afín a los arminianos holandeses fundado en el humanismo erasmiano, poniendo el énfasis en el característico optimismo arminiano sobre la capacidad moral y racional del hombre para alcanzar la salvación. Unos años más tarde, Jeremy Taylor (1613–1667), otro teólogo de idéntica inspiración, se expresará durante la guerra civil (1642–51) y la revolución religiosa puritana en favor de la libertad y contra el calvinismo rigorista de la *Asamblea de Westminster* (1643–53) que renovaba un estricto predestinacionismo y negaba la libertad de conciencia.

Hay que tener en cuenta que, aunque de ordinario antiaristotélicos y reformados (he aquí las dos grandes diferencias con los filósofos y teólogos españoles), los grandes autores británicos del momento eran también en buena medida teólogos. Pensamos sobre todo en John Locke (1632–1704). También lo era Hugo Grocio (1583–1645) que, aunque holandés, y por eso tan interesado en las cosas de España, hace suyas las mismas ideas teológicas arminianas, comunes a los calvinistas ingleses y holandeses de signo liberal. Estos teólogos reformados británicos, al igual que los teólogos españoles, estaban profundamente interesados en cuestiones de índole práctica concernientes a la teología moral, el derecho, la política, el comercio y la economía. Desde luego, como se ha sugerido ya, en lo relativo a la libertad y la gracia, el arminianismo estaba más cerca de los escolásticos españoles que del calvinismo rigorista (el gomarismo o *supralapsarismo*). A pesar de las obvias diferencias, hay una clara afinidad entre la doctrina de la gracia y de la libertad de los teólogos arminianos (en especial de Arminio [Jakob Hermanszoon (1560–1609)], Simon Episcopio [1583–1643] y Philipp van Limborch [1633–1712], pero también en Grocio y Locke) y la teología escolástica de autores como Suárez, Luis de Molina (1535–1600), Leonardo Lessio (Lenaert Leys [1554–1623]), etc., todos ellos teólogos jesuitas. En tal sentido no cabe dudar de la afinidad de la teología jesuítica con el énfasis arminiano en la libertad humana y la propia responsabilidad en las obras. No por casualidad Arminio había sido acusado por los calvinistas intransigentes de cripto-católico y filo-jesuita.

Aunque referida más bien a cuestiones lógicas y metafísicas, no podemos dejar de mencionar la reciente obra de un brillante investigador norteamericano, Jason Rampelt, que estudia el itinerario filosófico, teológico y científico del matemático y teólogo inglés, John Wallis (1616–1703).<sup>15</sup> En ella Rampelt nos

15 Jason M. Rampelt, *Distinctions of reason and reasonable distinctions. The academic life of John Wallis (1616–1703)* (Leiden: Brill, 2019).

informa de que Wallis estudió en el *Emmanuel College* (Cambridge), el seminario puritano de Inglaterra, donde no solo se seguía el *cursum studiorum* de los escolásticos, es decir, lógica, ética, física y metafísica, sino que se “consultaba a los escolásticos en tales materias” (*consulting the schoolmen on such points*).<sup>16</sup> El catálogo de 1637 de la Biblioteca del *Emmanuel College* nos da una idea precisa del tipo de enseñanza filosófica que allí se impartía. Además de una sólida colección de las obras de Tomás de Aquino y algunas ediciones de Aristóteles, especialmente de la *Física* con el comentario de Averroes, se encuentran muchas obras de los escolásticos tardíos tales como Francisco Suárez, de quien se contaban no menos de nueve, incluyendo las *Disputationes metaphysicae*.<sup>17</sup> Guiado y animado por Benjamin Whichcote (1609–83), platónico de Cambridge y uno de sus tutores en el *Emmanuel College*, inmerso el propio Whichcote en un profundo estudio de la Escolástica tardía, estudió Wallis cuidadosamente algunas de estas obras. Además, usando la biblioteca personal de Richard Holdsworth (1590–1649), *master* en el *Emmanuel College* en 1637, tuvo acceso Wallis a las obras de Escoto, Ockham, Alberto Magno y a diferentes comentarios del *Liber sententiarum* (Libro de las Sentencias [c.1150]) de Pedro Lombardo. No es de extrañar así que el propio Wallis se refiera a la filosofía escolástica como “la filosofía de moda en la Universidad” (“then [the philosophy] in fashion in University”).<sup>18</sup> Siguiendo aquella moda, Wallis escribió varios opúsculos juveniles según el modo escolástico. Entre ellos destaca una *Thesis tertia: quantitas non differt realiter a re quanta*, escrita en 1639, pero no publicada hasta 1642. Aunque esta *thesis* es resuelta por Wallis en un sentido contrario a Suárez, pues su propósito era criticar la doctrina católica de la transustanciación, la temática (y el título mismo de este opúsculo) emulan la *Disputatio metaphysica* 40, 2, titulada “Utrum quantitas [...] sit res distincta a substantia materiali.” Con todo, la cuestión filosófica donde se percibe más claramente la influencia escolástica sobre Wallis es en la doctrina suareciana de las *distinctiones rationis* (*ratiocinantis* y *ratiocinatae*, es decir, sin y con fundamento *in re* respectivamente, según Suárez), presente ya desde el primer párrafo de la *thesis*. Estas *distinctiones*, fundamentales para el trabajo del matemático, permitían entender a Wallis la relación de los conceptos, que

16 Rampelt, *Distinctions of reason*, p. 33. Véase también Christoph J. Scriba, “The autobiography of John Wallis,” *Notes and Records of the Royal Society of London* 25 (1970): 17–46, aquí 28.

17 Rampelt, *Distinctions of reason*, 33.

18 Rampelt, *Distinctions of reason*, 38. Véase también Scriba, “The autobiography of John Wallis,” 29.

están en la mente, con las cosas que están en el mundo.<sup>19</sup> De la mano de Suárez, que había actualizado la distinción aristotélica del discurso *logikós* (*in anima* [dentro del alma]) y *physikós* (*in natura rerum* [fuera, en la naturaleza]), Wallis concedía una gran relevancia a la distinción entre modo lógico-lingüístico y modo ontológico de abordar los problemas filosóficos.<sup>20</sup> Sin ser plenamente consciente de ello, Wallis asumía así aspectos importantes de la gran *tradición* del pensamiento occidental, que unía a griegos y modernos por medio del trabajo modesto y silencioso de los escolásticos medievales.

## 2 Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico: política

Pero, desde luego, donde más claramente se hace visible la proyección escolástica española sobre el pensamiento inglés del siglo XVII es el campo político. El pensamiento británico de los siglos XVI y XVII, más allá de la deriva absolutista de los autores vinculados a las casas Tudor y sobre todo Estuardo, se nutre todavía en buena medida de las profundas raíces medievales inglesas, afines a las escolásticas. En efecto, una parte considerable de las ideas políticas del republicanismo antiabsolutista del siglo XVII hecho valer frente a los Estuardo antes y después de la guerra civil no eran sino los ecos de la llamada por Sidney la *old cause*, la vieja causa de la defensa de la libertad y la justicia frente a un poder devenido despótico en virtud de la idea de origen francés del derecho divino de los reyes que los Estuardo habían aceptado y que los realistas sostenían, con especial intensidad tras la ejecución de Carlos I (1600–49, r. 1625–49). Aquella *vieja causa* no era otra cosa que el orden político derivado de los grandes principios constitucionales en los que católicos, especialmente jesuitas, calvinistas y *whigs* coincidían. Las ideas, en breve, de la libertad e igualdad *a nativitate* de los hombres, de los pactos social y político que dan vida al Estado y a la cesión (no incondicional) del poder político al gobernante y de los consecuentes límites del poder político transmitido al magistrado supremo por el pueblo, son inequívocamente y a la vez, tanto escolásticas como calvinistas. Tales ideas constituían el filón primordial del pensamiento político republicano inglés a lo largo de todo el siglo XVII.<sup>21</sup>

19 Sobre las *distinctiones rationis* en Suárez, véase *Disputationes metaphysicae* 7, 1, 4 (*distinctio rationis ratiocinantis*) y 7, 1, 5 (*distinctio rationis ratiocinatae*).

20 Rampelt, *Distinctions of reason*, 35.

21 Al respecto, véase J. H. M. [John Hearsey McMillan] Salmon, “Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580–1620,” en *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700*, ed. J. H. [James Henderson] Burns y Mark Goldie (Cambridge:

Presentamos ahora una sucinta bibliografía razonada sobre la proyección del pensamiento escolástico y jesuita en Inglaterra. Agradecemos al profesor Francisco Baciero sus valiosas sugerencias al respecto.

Hemos de decir, en primer lugar, que no existe una bibliografía en sentido propio sobre la proyección del pensamiento escolástico y jesuita en Inglaterra. De ahí, una vez más, la oportunidad y conveniencia de un trabajo como el presente que arroja una, creemos, valiosa luz sobre un aspecto importante y sin embargo poco estudiado por la historiografía británica y española. No existe, insistimos, una bibliografía, pero sí abundantes referencias e indicaciones al respecto. Aquí nos limitamos a las que consideramos más importantes.

Como indica Brian Tierney (1922–2019) en su *Religion, law and the growth of constitutional thought 1150–1650* (1982), los vínculos ideológicos entre autores británicos y jesuitas a lo largo del siglo XVII ya eran denunciados habitualmente en los ambientes realistas de aquella época, tal como expresaba la queja del propio Jacobo I (1566–1625, r. 1603–25) de que “Jesuits are nothing but Puritan-Papists”.<sup>22</sup>

Desde luego, John Neville Figgis (1866–1919) ha sido el autor más importante en dar a conocer la recepción del pensamiento político jesuita en el campo inglés, una recepción disimulada por los republicanos y atacada por los realistas. Ya en su artículo *On some political theories of the early Jesuits* (1897) sostenía Figgis que “the body who popularised these views [about the old theories of the deposing power, of popular rights and of the theory of the original

---

Cambridge University Press, 1991), 219–53; Howell A. Lloyd, “Constitutionalism”, en Burns y Goldie, *Cambridge History of Political Thought*, 254–97; Antonio Rivera García, *La política del Cielo: Clericalismo jesuita y Estado moderno* (Hildesheim: G. Olms, 1999); D. Wotton, ed., *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England* (Indianapolis: Hackett, 2003); Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Francisco Baciero, *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008); Wim Decock, “Jesuit Freedom of Contract,” *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 77 (2009): 423–58; Cesare Cuttica, *Sir Robert Filmer (1588–1653) and the Patriotic Monarch: Patriarchalism in Seventeenth-Century Political Thought* (Manchester: Manchester University Press, 2012); Pablo Font, *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez* (Granada: Comares, 2018); Leopoldo Prieto, “El pensamiento político de Suárez en el *De opere sex dierum* y sus nexos con Filmer y Locke,” *Isegoría* 63 (2020): 583–602; Prieto, “Hechos e ideas en la condena del Parlamento de París de la *Defensio fidei* de Suárez: poder indirecto del Papa *in temporalibus*, derecho de resistencia y tiranicidio,” *Relecciones* 7 (2020): 37–53.

22 Brian Tierney, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought 1150–1650* (Nueva York: Cambridge University Press, 1982), 3.

contract] was the Society of Jesus".<sup>23</sup> No fueron los jesuitas, prosigue Figgis, los inventores de tales antiguas teorías, que además habían sido sostenidas contemporáneamente por los calvinistas monarcómacos. Pero como los jesuitas las sostuvieron durante más tiempo y con mayor insistencia, llamaron la atención más que los otros autores y se señalaron en tal sentido. Dice, en efecto, Figgis:

[Such theories] became the common mark of attack to all supporters of kings. The first thought of all believers in the Divine right of kings is that to teach the right of resistance in any form is to class oneself with the Jesuits. The deposing power is so vividly pictured as of the essence of the Society [of Jesus]) that Presbyterians (who held a very similar theory) and other Dissenters are regarded with evident *bona fides* as teaching all that is vital to Jesuitry.<sup>24</sup>

Por otro lado, en el contexto de la *Exclusion crisis* (1678–81) y la lucha desencadenada entre *tories* y *whigs*, estos últimos tomaron disimuladamente las ideas de los jesuitas en apoyo de sus reivindicaciones. Figgis lo confiesa sin ambages: "From the Society of Jesus the theory [of natural rights and the two pacts, social and political] passed to the English Whigs [...] With the Revolution Whigs the connection of Jesuit doctrines is direct and obvious."<sup>25</sup> De un modo semejante se había expresado Figgis un año antes, en 1896, en *The divine Right of the Kings*, especialmente en los capítulos 7 (*From James I to the Jacobites*), 8 (*Passive Obedience and the Church of England*) y 9 (*Non-Resistance and the Theory of Sovereignty*). En este último capítulo, en particular, afirmaba Figgis:

The Jesuits are regarded as *par excellence* the teachers of the doctrine of resistance. All the special tenets of the Society go for nothing beside this one striking fact, that its members deliberately weaken the bonds of allegiance and argue that under certain conditions a nation may resist and even depose its sovereign. Now the Dissenters teach the same doctrine, and therefore they may without injustice be dubbed Jesuits in disguise.<sup>26</sup>

23 John N. Figgis, "On some Political Theories of the early Jesuits," *Transactions of the Royal Historical Society*, n.s., II (1897): 89–112, aquí 93.

24 Figgis, "On some Political Theories of the early Jesuits", 94.

25 Figgis, "On some Political Theories of the early Jesuits", 94.

26 John N. Figgis, *The divine right of the kings*, 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1914), 137–76, 177–218, 219–55, aquí 180. Véase también Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius (1414–1625)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1907) (especialmente los capítulos 5, 6 y 7: "The Monarchomachi" [133–66], "The Jesuits" [167–90], "The Netherlands Revolt" [191–219]).

También Wolfgang von Leyden (1911–2004), en sede de filosofía moral, a propósito de las fuentes de los *Essays on the Law of nature* de Locke (una serie de ocho ensayos escritos en latín probablemente en 1654 y traducidos y publicados al inglés por primera vez en 1954 por von Leyden), afirmaba categóricamente: “As regards Suárez, there is reason to believe that Locke was acquainted with his *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, which provides a comprehensive and at the same time detailed exposition of medieval doctrines of natural law.”<sup>27</sup> Más adelante, en un análisis crítico de los argumentos fundamentales de los *Essays on the Law of nature*, afirmaba von Leyden tratando del *voluntarismo* de la noción de ley natural en Locke:

There can be little doubt [...] that in his attempt to reach a position midway between the two theories, Locke was influenced by Culverwell. Both men [Nathaniel Culverwell (1619–51) and Locke] have derived their notions from Grotius or, more likely, from Suárez, who had reviewed at length all the scholastic opinions on this question.<sup>28</sup>

Reiterando una opinión semejante a la de Figgis sobre la deuda de los republicanos ingleses del s. XVII con los jesuitas se ha expresado recientemente Mark Goldie. En su opinion,

a powerful part of Tory polemic was the insistence that Whig doctrines were derivative of Roman Catholic theory [...] Much of Royalist pamphleteering against Presbyterianism consisted of the assertion that the effects of Popery and Presbytery were in practice similar: they were anarchic, for they stripped the crown of authority and awarded it to Pope or People. This empirical comparison [...] became a sophisticated proof of common theoretical roots.<sup>29</sup>

Un poco después retorna Goldie sobre la cuestión y afirma refiriéndose al panfleto de John Nalson (c.1638–86), *The Present Interest of England or a confutation*

27 Wolfgang von Leyden, “Introduction,” en John Locke, *Essays on the Law of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1954), 1–92, aquí 36–37.

28 Von Leyden, “Introduction,” 51. Von Leyden continuaba diciendo: “However, the possibility cannot be ruled out that the case for the voluntarist notion of law as the expression of God’s absolute will was derived by them from Protestant sources, for both Culverwell and Locke were brought up Calvinists and the voluntarist theory has passed from the Nominalists to the Reformers and played a prominent part in Calvinist’s theology” (51).

29 Mark Goldie, “John Locke and Anglican Royalism,” *Political Studies* 31 (1983): 61–85, aquí 71.

of the Whiggish conspiratours (1683): “In 1683 Nalson showed the general debt of Whigs to Mariana and Suárez.”<sup>30</sup> Finalmente, refiriéndose ya en concreto a Locke, el principal intelectual del partido *whig*, concluye Goldie: “there is no doubt that the source of Locke’s theory lay in the natural rights doctrines of Suárez and the neo-Thomists and ultimately with the voluntarism of the fourteenth century theologians.”<sup>31</sup>

Otros autores contemporáneos han sugerido también en diversas partes de su obra la presencia del pensamiento jesuita en general (y de Suárez en particular) tanto en Locke como en la filosofía política inglesa a lo largo del XVII. Así, por ejemplo, Quentin Skinner afirma:

the concepts in terms of which Locke and his successors developed their views on popular sovereignty and the right of revolution had already been largely articulated and refined over a century earlier [...] A generation before Locke produced his classic defence of the people’s right to resist and remove a tyrannical government, Oliver Cromwell had already found it quite sufficient [...] to reassure himself about the lawfulness of executing Charles I by engaging in ‘a long discourse’ about ‘the nature of the regal power, according to the principles of Mariana and Buchanan.’<sup>32</sup>

También Johann P. Sommerville procura abundante información sobre la recepción de ideas y doctrinas políticas jesuitas por parte de autores ingleses. Además de la obvia “From Suárez to Filmer: A Reappraisal” (1982), donde se presenta la polémica de Filmer contra Suárez y Belarmino, que será posteriormente retomada por Locke contra Filmer en sus *Two Treatises of*

30 Goldie, “John Locke and Anglican Royalism”, 73. Véase también Goldie, “The Roots of True Whiggism 1688–1694,” *History of political thought* 1, no. 2 (1980): 195–236. Sobre el panfleto aludido por Goldie, cf. John Nalson, *The Present Interest of England, or, A confutation of the Whiggish Conspiratours Anti-monyan Principle Shewing from Reason and Experience the Ways to Make the Government Safe, the King Great, the People Happy, Money Plentiful, and Trade Flourish* (Londres: Printed for Thomas Dring, 1683). En el punto álgido de la obra afirma Nalson: “For the plain Truth is, they [the Whigs and the others English protestants] kept out the *Pope*, but kept in *Popery*, the rankest and most mischievous Doctrines and Practices of the worst of Men of that Religion. What *Mariana*, *Allen*, *Suárez*, and other traitorous [sic] *Jesuits* had writ concerning the Depositing and Murdering of Princes, they Aced; and from these Authors, they borrowed Arguments to justifie their *Rebellion* and the blackest of Crimes” (20).

31 Goldie, “John Locke and Anglican Royalism”, 75. Véase también Simone Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonable*, Librairie Philosophique (Paris: J. Vrin, 1986), 54, 182.

32 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013 [1978]), 2: 348.

*Government*, resulta particularmente interesante su obra *Politics and Ideology in England 1603–1640* (1986) donde informa Sommerville sobre los intensos debates sostenidos en el Parlamento británico en 1628 en una materia tan delicada como era la potestad regia en materia de imposición de impuestos.<sup>33</sup> En aquellas sesiones parlamentarias de 1628 se citó abundantemente, tanto del lado realista como del lado parlamentario-republicano, la doctrina suareciana sobre las condiciones y licitud moral de la exacción de impuestos por parte del rey, tal como se encuentra en los capítulos 13 a 18 del Libro 5 del *De legibus*, titulado *De varietate legum humanarum, et praesertim de odiosis*.<sup>34</sup>

### 3 Proyección de la Escolástica jesuita española en el pensamiento británico: derecho, ley y economía

A continuación realizamos un breve reseña bibliográfica de algunos trabajos que han contemplado la evolución de las ideas de tipo jurídico y económico en ambos países. La consideración conjunta de aspectos jurídicos y económicos

33 Johann P. Sommerville, "From Suarez to Filmer: A reappraisal," *The Historical Journal* 25, no. 3 (1982): 525–40.

34 Véase Johann P. Sommerville, *Politics and Ideology in England 1603–1640* (Londres: Longman, 1986), 76–77: "In England, the king justified his unorthodox levies – for example the Forced Loan of 1627 – precisely on the grounds that they were for the public good. Defending the Loan, Roger Manwaring was able to show that such anti-absolutists as David Paraeus and Francisco Suárez had admitted that taxation did not always require the consent of the taxed. When Robert Mason and John Pym attacked Manwaring's ideas in the Parliament of 1628, they did not challenge this contention. Instead, they denied that his reasoning applied to England. They placed particular emphasis upon the contractual ideas of Suárez, claiming that Manwaring had distorted the Spaniard's theory [...] Both Mason and Pym quoted Suárez's work at length and in Latin. Both approved of his ideas, despite the fact that he was a Spaniard and a Jesuit. In the Parliament of 1628 even the Duke of Buckingham found it convenient to pay lip-service to the authority of Suárez". En la nueva edición de esta obra, titulada *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England 1603–1640* (Harlow, Essex: Pearson Education, 1999) remite en 77n51 a la fuente de las sesiones parlamentarias mencionadas, a saber, Robert C. Johnson et al., eds., *Proceedings in Parliament 1628* (New Haven: Yale University Press, 1983), 5: 649. También puede consultarse la fuente histórica más antigua disponible, a saber, John Rushworth, *Historical Collections of [...] Remarkable Proceedings in Five Parliaments, Beginning the Sixteenth Year of King James, Anno 1618, and Ending the Fifth Year of King Charls, Anno 1629* (Londres: Printed by J. A. for Robert Boulter, 1682), 588ff., particularmente 595–605, donde se presenta el discurso de John Pym (1584–1643) con las acusaciones contra Roger Manwaring (c.1589/90–1653) (*John Pym's speech at the delivery of the Charge against Dr. Manwaring*). Las citas latinas del *De legibus* de Suárez se concentran fundamentalmente en las páginas 602–3.

obedece al propio desarrollo histórico de ambas disciplinas. En este sentido es preciso recordar que la disciplina que actualmente denominamos como economía, en su origen griego, se refería al gobierno familiar de bienes y de personas,<sup>35</sup> mientras que la crematística, el arte (*techné*) de adquirir riquezas, ha terminado identificándose de hecho con la economía.<sup>36</sup> Desde el pensamiento griego y continuando con la tradición escolástica, los asuntos económicos en su sentido actual (esto es, los relativos al comercio, el dinero, los precios, el crédito, la producción, etc.) se han abordado en relación a la virtud de la justicia, por tanto como parte del derecho. En esta consideración influyó de modo determinante la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, quien acudió a este respecto a la fuente secular por excelencia, que era el Derecho Romano,<sup>37</sup> que el Aquinate trató de conciliar con las aportaciones de naturaleza especulativa sobre la justicia contenidas en la *Ética* y la *Política* aristotélicas. Estas fuentes, asumidas o criticadas de diverso modo, constituyen el sustrato del pensamiento jurídico y económico de la escolástica y en buena medida, debido a su influencia, están también presentes en el pensamiento moderno inglés.

Tomás de Aquino abordó el estudio de la ley, la justicia y el derecho en las partes I–II de la *Suma* (dentro de la *Prima secundae* [Primera parte de la segunda parte], en las cuestiones 90 a 108, o tratado *De legibus*) y en la II–II (*Secunda secundae* [Segunda parte de la segunda parte], dentro de la cual se encuentra el tratado *De iustitia et iure*, cc. 57 a 79). Tanto Francisco de Vitoria como los doctores escolásticos que enseñaron Teología tomando la obra del Aquinate como referencia, trataron dichas cuestiones siguiendo generalmente el mismo orden de la *Suma*, pero no así, por ejemplo, Molina o Suárez. Además de Vitoria, de quien se conservan manuscritos de sus alumnos, comentaron la *Segunda parte* de la *Suma Teológica*, entre otros, Domingo de Soto (1494–1560) (primero en escribir, en 1553, un tratado *De iustitia et iure* separado del resto de los comentarios a la *Suma*), Mancio de Corpus Christi (1507?–1576), Bartolomé de Medina (1527–1581), Domingo Báñez (1528–1604), Luis de León (1527/28–1591), Juan de

35 Significado que, sin caer en el olvido, no es el empleado actualmente. Así, Rousseau, en pleno siglo XVIII, afirmaba que “La palabra economía proviene de οἶκος, casa, y νόμος, ley, y significa originalmente el gobierno prudente y legítimo de la casa, para el bien común de toda la familia. El significado de este término se amplió posteriormente al gobierno de la gran familia, que es el Estado. Para distinguir estas dos acepciones, se denomina en el último caso, economía general o política, y en el otro, economía doméstica o particular” [traducción propia]. *Discours sur l'économie politique* (1758), §1, artículo previamente publicado en el vol. 5 de *L'Encyclopédie* (París, 1755). La expresión “economía doméstica” no dejaría de ser una redundancia, pues *domus* es el equivalente latino de *oikos*.

36 José Luis Cendejas, “Economics, Chrematistics, Oikos, and Polis in Aristotle and St. Thomas Aquinas,” *Journal of Philosophical Economics* 10, no. 2 (2017): 5–46.

37 Jean-Marie Aubert, *Le droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas* (París: Vrin, 1955).

Guevara (1518–1600), Pedro de Aragón (1545/46–1592), Gregorio de Valencia (1549–1603), Molina, Suárez o Gabriel Vázquez (1549/51–1604), entre otros.<sup>38</sup>

Doctrinalmente, quizás la contribución del pensamiento jurídico de la escolástica más influyente en el pensamiento moderno haya sido el concepto de *dominium*. Al afirmar el dominio sobre las cosas creadas dadas por Dios al conjunto de los hombres para su utilidad, así como las razones por las que se justificaba su división, la escolástica elaboró una teoría sobre el origen de la propiedad que, en gran medida por mediación de Locke, será la predominante en el pensamiento posterior. Las razones que los doctores escolásticos alegaban para la división y segregación de las cosas desde la originaria comunidad de bienes constituyeron sólidos argumentos para sostener el predominio de la propiedad privada sobre la propiedad común.

La legitimidad del dominio sobre cosas (*i.e.*, la propiedad) como sobre personas (el gobierno civil, dicho en términos de Locke) se asienta sobre la existencia de derechos naturales o innatos de tipo subjetivo. Sin un desarrollo previo de una concepción subjetivista del derecho<sup>39</sup> difícilmente Suárez o Locke podrían haber elaborado sus explicaciones pactistas del poder político con la coherencia con que lo hicieron, así como tampoco una teoría sobre el origen de la propiedad coherente con la anterior. La teoría de los derechos naturales subjetivos actuó, en consecuencia, de sustrato necesario de las elaboraciones doctrinales que permitieron explicar tanto el paso del estado de libertad natural al estado civil como de la comunidad de bienes a la propiedad particular.<sup>40</sup> No podemos extendernos aquí en explicar el desarrollo histórico de esta concepción del derecho, sólo señalar dos hitos fundamentales bien

38 Simona Langella, *Teología y ley natural, estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011), 34; Avelino Folgado, “Los tratados *De legibus* y *De iustitia et iure* en los autores españoles de los siglos XVI y XVII,” *La ciudad de Dios* 172 (1959): 275–302; José Barrientos, “Los tratados *De legibus* and *De iustitia et iure* en la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII,” *Salamanca: Revista de estudios* 47 (2001): 371–415; del mismo autor, *Repertorio de moral económica (1526–1670): La Escuela de Salamanca y su proyección* (Pamplona: Eunsa, 2011).

39 Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, 4ª ed. (París: Éditions Montchrestien, 1975); Richard Tuck, *Natural Law Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1997).

40 Annabel S. Brett, *Liberty, Right, and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Alejandro Guzmán Brito, *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI* (Madrid: Iustel, 2009); Francisco Baciero, “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke,” *Anuario filosófico* 45, no. 2 (2012): 391–421; José Luis Cendejas y María Alférez, *Francisco de Vitoria sobre justicia, dominio y economía* (Pozuelo de Alarcón: Editorial Universidad Francisco de Vitoria, 2020).

conocidos. El primero está ligado a la polémica medieval sobre el significado y alcance de la pobreza evangélica, iniciada por los franciscanos, y que había dado lugar a una importante reflexión sobre la naturaleza de *ius* y de *dominium*. Los franciscanos optaron por un voto de pobreza más exigente que el resto de órdenes por el cual carecían de bienes propios tanto individual como corporativamente, emulando de algún modo el estado de inocencia original en que todo era común (*communis omnium possessio*). La orden carecía de todo *ius domini* y disfrutaba solo del uso de hecho. Se entendía entonces que la propiedad de los bienes permanecía en manos de los benefactores de la orden o del Papa. Juan XXII (1244–1334, r. 1316–34)<sup>41</sup> decidió acabar con este artificio jurídico pues resultaba evidente que la orden mantenía de hecho el *ius fruendi* (derecho de disfrute) y el *ius utendi* (derecho de uso); de otro modo, los franciscanos estarían actuando contra derecho. En respuesta al papado, Ockham<sup>42</sup> afirmó que la orden carecía de toda *potestas*, lo que incluía el derecho a usar, pues no podía reclamar nada judicialmente. Así, los franciscanos podían hacer uso de hecho (*usus facti*), sin tener dominio, en virtud del *ius poli* (i.e., el derecho divino positivo).<sup>43</sup>

Tomando como punto de partida esta polémica, Michel Villey (1914–88)<sup>44</sup> atribuye el origen conceptual del concepto de derecho subjetivo a Ockham. Sin embargo, Tierney<sup>45</sup> lo sitúa en la jurisprudencia canónica, repleta de derechos subjetivos, de donde Ockham lo habría adoptado. La teoría del derecho subjetivo está presente, entre otros, en los nominalistas Jean Gerson y Conrado de Summenhart (c.1450–1502),<sup>46</sup> a quienes Vitoria cita con frecuencia. En efecto, Vitoria recibe en París, además de la influencia tomista, la del nominalismo,<sup>47</sup>

41 Bulas *Quia nonnunquam* y *Ad conditorem canonum* of 1322.

42 En su *Opus nonaginta dierum* (1333).

43 Sobre esta polémica véanse los siguientes trabajos: Carlos A. Casanova, “Guillermo de Ockham y el origen de la concepción nominalista de los derechos subjetivos,” *Cauriensia* 11 (2016): 113–40; Genara Castillo, “Dominio y uso en la noción de pobreza de San Buenaventura en la Apología pauperum,” *Cauriensia* 11 (2016): 141–56; Manuel Lázaro y M. Idoya Zorroza, “Bases del uso, dominio y propiedad en la escuela franciscana: La relación con la realidad creada en El Francisco de San Buenaventura,” *Cauriensia* 11 (2016): 197–220.

44 Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*.

45 Tierney, *Idea of Natural Rights*.

46 Guzmán Brito, *El derecho como facultad*. También Jörg Alejandro Tellkamp, “Ius est idem quod dominium: Conrado Summenhart, Francisco de Vitoria y la conquista de América,” *Veritas* 54, no. 3 (2009): 34–51. Conrado de Summenhart (1450/60–1502) enseñó en la Universidad de Tübinga, autor de un conocido manual de contratos, al estilo de los de la Escuela de Salamanca, titulado *Opus septipartitum de contractibus* (Haguenau, 1500).

47 “mitigado y ecléctico” según Ricardo García Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507–1522)* (Romae: Universitatis Gregorianae, 1938).

patente en su interés por las cuestiones morales y jurídicas. Inspirada y potenciada por el voluntarismo de los nominalistas, esta concepción del derecho fue adoptada y desarrollada por teólogos, no ya solo franciscanos, sino también por dominicos como Vitoria y Soto, y terminará influyendo, por vía principalmente jesuita, en los iusnaturalistas modernos. En este proceso hay que citar, además de a Vitoria,<sup>48</sup> al jurista Fernando Vázquez de Menchaca (1512–69),<sup>49</sup> a los jesuitas Molina, Suárez, Juan de Lugo (1583–1660) y al jesuita flamenco Leonardo Lessio, entre otros, y, en una segunda etapa, a iusnaturalistas protestantes como Grocio,<sup>50</sup> Samuel Pufendorf (1632–94) y Locke.

El segundo hito de importancia en la conformación moderna de la teoría del derecho subjetivo vino, como hemos anticipado, de la mano de Vitoria quien dio un impulso definitivo a dicha concepción del derecho. Cabría afirmar que Vitoria descubrió los luego llamados derechos humanos, que para él nacían de la ley natural, del mero hecho de ser hombre y, por ello, creado a imagen y semejanza de Dios. Vitoria revitalizó la cuestión del dominio con motivo de los “indios recientemente descubiertos” (*De Indis recenter inventis* [1539]). En *De Indis* se trataba de dilucidar si los indios eran “dueños de sus cosas privadas y de sus haciendas, y si había entre ellos verdaderos príncipes y señores de otros indios”. La respuesta afirmativa se basaba en el hecho de que el dominio es una institución de derecho natural, no sobrenatural, y que por serlo no se perdía por infidelidad o pecado. Al reconocer como sujeto de derechos a los indios americanos, Vitoria acepta, como paso lógico subsiguiente, la existencia de una comunidad política universal que incluye todos los pueblos, una *communitas totius orbis*, y de un correspondiente bien común universal, patente en *De Indis* y también en *De iure belli Hispanorum in barbaros* (Sobre el derecho de guerra de los españoles contra los bárbaros [1539]). Además de en

---

Véase también en Juan Belda, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000). En París se encontraban los nominalistas John Maior (influido por Gerson), Jacques Almain, los hermanos Luis (c.1480–c.1531) y Antonio Coronel (c.1480–1521), y Juan de Celaya (c.1490–1558), maestro de Vitoria.

48 José Luis Cendejas, “Derecho subjetivo, naturaleza y dominio en Francisco de Vitoria,” *Cauriensia* 15 (2020): 109–37.

49 Antes que ambos y que Grocio y Pufendorf, Vázquez de Menchaca había procedido a revitalizar el concepto de libertad natural que terminaría por imponerse en la Modernidad (*Controversiarum usu frequentium libri tres* [Barcelona, 1563]; y *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium* [Venecia, 1564]). Véase Francisco Carpintero, *La ley natural: Historia de un concepto controvertido* (Madrid: Encuentro, 2008), 152ss.

50 Véase Guzmán Brito, *El derecho como facultad*, capítulo 8, 231–51, donde se comenta la influencia de Vitoria, Soto, Molina, Suárez y Lessio sobre Grocio en lo concerniente al concepto de derecho subjetivo, y también para una bibliografía sobre este asunto.

dichas *Relectiones* (o conferencias), Vitoria expone la teoría sobre el dominio al comentar la c. 62 de la *Secunda Secundae* relativa a la restitución, a pesar de que el Aquinate no había tratado del dominio en esta cuestión. En una tercera acepción, afirma Vitoria que dominio es la facultad de usar una cosa de acuerdo con los derechos o las leyes razonablemente instituidas<sup>51</sup> por lo que coinciden dominio y derecho (*ius*). Precisamente el predominio progresivo de una concepción subjetivista del derecho se produce por medio de la identificación de *ius* y *dominium*.

Una elaboración ulterior de *ius* entendido como derecho subjetivo correrá a cargo de Molina y, especialmente, de Suárez.<sup>52</sup> En su segunda acepción de *ius*, Suárez lo define como “el poder moral (*facultas moralis*) que cada uno tiene sobre lo suyo o sobre lo que se le debe”. En Inglaterra, Locke da por sentada la existencia de derechos naturales subjetivos, si bien no utiliza esta expresión, que enumera explícitamente. Por ley natural,<sup>53</sup> afirma Locke, todos los hombres son “equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty or possessions”. Estos derechos se poseen por ser criaturas de Dios a quien pertenecemos.<sup>54</sup> De Dios derivan, en última instancia, unos derechos naturales inalienables para cuya mejor protección se acuerda el establecimiento del gobierno civil. El principio constitutivo del gobierno civil estriba entonces en la necesidad de asegurar unos bienes o derechos innatos, un *dominium* que todo hombre ha recibido del Hacedor sobre su propia persona y lo que le pertenece. Además del concepto de derecho, la influencia de Suárez sobre Locke resulta notoria en su noción de ley, en cómo se entiende el origen de la comunidad política, en los conceptos de ley natural y de derechos naturales, y en su teoría de la propiedad. La influencia suareciana en Locke al tratar

51 Siguiendo a Summenhart (*De contractibus*, q. 1, tr. 1). Summenhart, a quien Vitoria atribuye la definición, está siguiendo a Gerson. Guzmán Brito (*El derecho como facultad*) indica que la definición de Vitoria de derecho como *facultas* sintetiza en una las definiciones de Gerson de *ius* y de *dominium*: “Ius est potestas vel facultas propinqua conveniens alicui secundum dictamen rectae rationis”, “Dominium autem est potestas vel facultas propinqua assumendi res alias in sui facultate vel usum licitum secundum iura vel leges rationabiliter institutas”. (El derecho es la potestad o facultad próxima que conviene a alguien según el dictado de la recta razón. Dominio, en cambio, es la potestad o facultad próxima de apropiarse de algo en su facultad o uso lícito conforme a derechos o leyes razonablemente establecidos).

52 Véase *De Legibus* 1, 2, 5. También Baciero, “El concepto de derecho subjetivo.”

53 Desde sus comienzos en el mundo griego, el contenido y significado de la ley natural no ha permanecido invariable. Analizar su evolución, aunque relacionada con el proceso de transmisión de las ideas que estamos comentando aquí, se escapa a las pretensiones de esta introducción. Al respecto pueden consultarse Michael B. Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1977), y Carpintero, *La ley natural*.

54 *Second Treatise* 2, 6.

de estos asuntos se analiza en los capítulos correspondientes de este libro a los que remitimos, también para una bibliografía al respecto.

En las ideas jurídicas y políticas presentes en Locke intervinieron también otros autores,<sup>55</sup> calificados por Joseph Schumpeter (1883–1950)<sup>56</sup> como “escolásticos protestantes”, quienes, a su vez, estaban fuertemente influidos por autores escolásticos católicos. Así, Grocio (*Mare liberum*, Leiden, 1609; *De iure belli ac pacis*, París, 1625) ocupa un lugar central en la recepción y transmisión del *ius naturale* y el *ius gentium* de los doctores escolásticos españoles a las universidades del centro y norte de Europa, proceso que culmina con Pufendorf, fundador de un iusnaturalismo plenamente secularizado. Grocio cita con frecuencia a Vitoria, Vázquez de Menchaca y Diego de Covarrubias (1512–77), entre otros escolásticos españoles.<sup>57</sup> En el *Mare liberum* se defienden derechos de origen vitoriano como son el de comunicarse y comerciar con otros pueblos y el de toda nación a la navegación marítima, origen de lo que hoy se conoce como derecho internacional.<sup>58</sup>

Los temas de naturaleza económica formaban parte del pensamiento jurídico, como ya indicamos, por entenderse relacionados con la justicia. El nuevo orden económico que se inicia en el siglo XVI con la expansión comercial europea descansaba sobre la posibilidad de acumular una propiedad creciente basada en la libre transmisión de bienes y derechos. Como consecuencia de ello, el estudio de la naturaleza de los contratos (en los tratados *De Contractibus* y similares, inicialmente incluidos en los tratados *De iustitia et iure*) siguiendo la clasificación romanista, y su eventual carácter usurario, ocupó un lugar central tanto de la reflexión escolástica como de la inspirada por ella. Cabe citar a este respecto los nombres de Vitoria, Cristóbal de Villalón (c.1500–c.1588), Luis de Alcalá (c.1490–1549), Saravia de la Calle (fl. 1544), Tomás de Mercado (1525–75), Francisco García (1580–1659), Bartolomé Frías de Alborno (c.1519–73), Molina, Lugo y Lessio, entre otros muchos. El principio

55 Véase la Introduction de von Leyden a *John Locke, Essays on the Law of Nature*. Entre las fuentes de Locke, bien escolásticas, bien influidas por estas, se encuentran, además de Suárez, Richard Hooker (*Of the laws of Ecclesiastical Politie* [Londres, 1604]), Grocio y Hobbes.

56 Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Londres: Routledge, 1954), 116.

57 Véase León Gómez Rivas, *La Escuela de Salamanca: Hugo Grocio y el liberalismo económico en Gran Bretaña* (Pozuelo de Alarcón: Editorial Universidad Francisco de Vitoria, 2021).

58 Ya presentes por otra parte en el Derecho Romano. Según las *Institutiones*, por derecho natural son comunes las aguas corrientes y el mar, los ríos y los puertos en los que las naves pueden atracar. Por derecho natural hay cosas comunes a todos (*res communes omnium*) que, por su naturaleza, no son apropiables y se excluyen por ello del tráfico jurídico; así, el aire, el agua corriente, el mar y sus riberas (*Digesto* 1.8.2, *Institutiones* 2.1.1) y cosas públicas como los ríos y los puertos (*Institutiones* 2.1.2).

romanista de libre consentimiento, sobre el que descansa la plena validez contractual, fue reinterpretado y potenciado por un voluntarismo de raíz teológica que se había ido extendiendo desde el medievo tardío.<sup>59</sup> Como resulta patente, el análisis económico de la escolástica siguió el mismo camino desde su origen español hacia el centro y norte de Europa de manos de los iusnaturalistas que venimos citando. Así lo afirma Schumpeter en el Capítulo 2 de la Parte 2 de su monumental *History of Economic Analysis* (1954) titulado “The Scholastic Doctors and the Philosophers of Natural Law”. Dicho capítulo venía a revisar por completo la historia del pensamiento económico anterior a Adam Smith (c.1723–90), pues situaba los orígenes del análisis económico en la filosofía moral y no en el mercantilismo como había sido habitual hasta la publicación de dicha obra y lo es aún después.

No obstante, el ‘redescubrimiento’ de la economía escolástica, incluida la española, había comenzado antes. A este respecto, señala Marjorie Grice-Hutchinson (1909–2003) las siguientes obras:<sup>60</sup> el libro de Wilhelm Endemann (1825–99) *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts und bis gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts* (Estudios sobre economía romano-canónica y teoría del derecho hasta finales del siglo XVII),<sup>61</sup> de André E. Sayous (1873–c.1940), el artículo “Observations d’écrivains du xviième siècle sur les changes”,<sup>62</sup> de Johannes Laures (1891–1959), el libro *The political economy of Juan de Mariana*,<sup>63</sup> y del jesuita Bernard W. Dempsey, el artículo “The Historical Emergence of the Quantity Theory.”<sup>64</sup> En ámbito español, anteriores a la *History* de Schumpeter es preciso referirse a Alberto Ullastres (1914–2001), con el artículo “Martín de Azpilcueta y su comentario resolutorio de cambios. Unas ideas económicas de un moralista español del siglo XVI”,<sup>65</sup> y a José Larraz (1904–73), con su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencia Morales y Políticas titulado *La época del mercantilismo en Castilla, 1500–1700*.<sup>66</sup>

Conforme a esta nueva perspectiva, el pensamiento económico partía de Aristóteles, redescubierto en el medievo gracias a las traducciones latinas de

59 Wim Decock (*Theologians and Contract Law: The Moral Transformations of the Ius commune* [ca. 1500–1650] [Leiden: Nijhoff, 2013] analiza, desde la perspectiva del derecho natural, cómo se acuerdan contratos para el mutuo beneficio y cómo se entienden como una promesa mutuamente aceptada que, para las partes, ocupa el lugar de la ley.

60 Véase Marjorie Grice-Hutchinson, “Los economistas españoles y la *Historia del Análisis Económico* de Schumpeter,” *Papeles de Economía Española* 17 (1983): 172–185.

61 (Berlín: J. Guttentag, D. Collin, 1874, 1883).

62 *Revue Economique Internationale* 4 (1928): 291–320.

63 (Nueva York: Fordham University Press, 1928).

64 *Quarterly Journal of Economics* 50, no. 1 (1935): 174–184.

65 *Anales de Economía* 1, n. 3–4 (1941): 375–407, y *Anales de Economía* 2, n. 5 (1942): 51–95.

66 (Madrid: Aguilar, 1943, 1963).

los siglos XII y XIII. Siguiendo el modelo de la *Suma* de Tomás de Aquino, integrado en los tratados *De iustitia et iure* y similares de los doctores escolásticos, principalmente españoles, de los siglos XVI y XVII, había pasado a los iusnaturalistas protestantes Grocio, Pufendorf y Locke, recibéndolo de estas manos Francis Hutcheson (1694–1746), maestro de Smith en la Universidad de Glasgow, ya en plena Ilustración Escocesa.<sup>67</sup> La pretensión de validez universal del análisis de los escolásticos y los iusnaturalistas, la formulación de principios generales derivados de la ley natural, en definitiva, el esbozo de una auténtica teoría económica, permitirían, según Schumpeter, situar ahí el origen de la ciencia económica. Entre los escolásticos españoles, en una lista que posteriormente se ha ampliado sustancialmente, Schumpeter cita a Martín de Azpilcueta (1491–1586), Soto, Juan de Medina (1490–1547), Mercado, Molina, Lugo y Juan de Mariana (1536–1624). En fechas cercanas a la publicación de la *Historia* de Schumpeter, profundizando en dicha línea de investigación, es preciso mencionar también los trabajos de Raymond De Roover (1904–72)<sup>68</sup> y, especialmente, de Grice-Hutchinson.<sup>69</sup> Desde estas contribuciones iniciales, se han sucedido en número creciente los estudios sobre el pensamiento económico de la escolástica española,<sup>70</sup> y numerosas obras<sup>71</sup> dan por buena

67 La influencia del iusnaturalismo de Grocio, Pufendorf y Locke sobre la Ilustración Escocesa (entre otros, David Hume [1711–76], Gershom Carmichael [1672–1729], Francis Hutcheson [1694–1746], y Smith) se analiza en Richard E. Teichgraber, *Free Trade and Moral Philosophy: Rethinking the Sources of Adam Smith's Wealth of Nations* (Durham, NC: Duke University Press, 1986); y en Arild Saether, *Natural Law and the Origin of Political Economy: Samuel Pufendorf and the History of Economics* (Londres: Routledge, 2017). Véase también Odd Langholm, "Economic Freedom in Scholastic Thought," *History of Political Economy* 14, no. 2, (1982): 260–83; y Jeffrey T. Young y Barry J. Gordon, "Economic Justice in the Natural Law Tradition: Thomas Aquinas to Francis Hutcheson," *Journal of the History of Economic Thought* 14 (1982): 1–17.

68 Entre otros, su artículo "Scholastic economics: survival and lasting influence from the sixteenth century to Adam Smith." *Quarterly Journal of Economics* 69, no. 2 (1955): 161–190.

69 *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544–1605* (Oxford: Clarendon Press, 1952). De gran relevancia para comprobar la continuidad de pensamiento que liga la escolástica española con el pensamiento económico, no solo inglés, sino también del resto de Europa, véase *Early Economic Thought in Spain, 1177–1740* (Londres: Allen & Unwin, 1978).

70 Una aproximación bibliográfica puede encontrarse en José Luis Cendejas "Síntesis bibliográfica del pensamiento económico de la escolástica española," *Revista Fe y Libertad* 3 (2020): 331–358.

71 Podemos citar las siguientes obras: Barry J. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith: From Hesiod to Lessius* (Londres: MacMillan, 1975); Karl Pribram, *Economic Thought and Doctrine: A History of Economic Reasoning* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1983); Louis Baeck, *The Mediterranean Tradition in Economic Thought* (Londres: Routledge, 1994); Luis Perdices, ed., *Historia del pensamiento económico*

la secuencia histórica de Schumpeter. Entre ellos ocupa un lugar destacado la obra de Murray N. Rothbard (1926–95)<sup>72</sup> quien lleva la influencia del pensamiento económico escolástico, más allá de la Ilustración Escocesa, hasta los orígenes de la Escuela Austriaca de Economía a finales del siglo XIX.<sup>73</sup>

No obstante lo dicho, el análisis de la influencia de las líneas de continuidad del pensamiento económico de autores españoles sobre los británicos está lejos de agotarse. Las contribuciones de este libro tienen por objetivo contribuir a establecer la naturaleza de los hilos que conectan el pensamiento de algunos de los doctores jesuitas más destacados, especialmente Suárez (aunque también están presentes Juan de Mariana, o el dominico Vitoria) con autores ingleses, principalmente Locke. También consideramos otros autores posteriores como Hilaire Belloc en pleno siglo XX (véase el capítulo de Alfonso Díaz Vera). El reconocimiento universal de derechos innatos entendidos como derechos subjetivos era algo aún novedoso cuando Vitoria dicta sus *Relectiones De Indis y De iure belli*, pero resulta común cuando Suárez teoriza sobre el mismo asunto. Dicha doctrina llega a Locke como cuerpo de pensamiento coherente que él acepta en lo fundamental. El capítulo de José Luis Cendejas analiza el lugar que ocupa el concepto de derecho subjetivo (*dominium*) en los argumentos sobre el surgimiento hipotético del gobierno civil y de la propiedad desde un primigenio estado de naturaleza. En Suárez se vislumbra también el moderno concepto de ciudadanía (véase el capítulo de Lorena Velasco) basado en la jurisdicción del *ius civile*; o el reconocimiento como legítima de la potestad tributaria del príncipe, en cuanto legislador legítimo, en oposición a la tradición medieval basada en el consentimiento de los contribuyentes (véase el capítulo

---

(Madrid: Síntesis, 2008); los trabajos de Luis Perdices, Pedro Tedde (1944–2020), Ángel García Sanz (1947–2014), Grice-Hutchinson, Francisco Gómez Camacho, Oreste Popescu (1913–2003), Nicolás Sánchez-Albornoz, Antonio Miguel Bernal, Victoriano Martín, y Gonzalo Fernández de la Mora (1924–2002) incluidos en el segundo volumen de la colección *Economía y economistas españoles* de Enrique Fuentes Quintana (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1999). Véanse también Francisco Gómez Camacho, *Economía y filosofía moral: La formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española* (Madrid: Síntesis, 1998); Alejandro Chafuen, *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics* (Lanham, MD: Lexington Books, 2003); André A. Alves y José M. Moreira, *The Salamanca School* (Nueva York: Bloomsbury, 2013); Abelardo del Vigo, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997), y del mismo autor, *Economía y ética en el siglo XVI* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006).

72 *Economic Thought before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought* (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 1995).

73 Murray Rothbard, "New light in the prehistory of the Austrian School". En *Foundations of Modern Austrian Economics*, ed. Edwin G. Dolan (Kansas City: Sheed & Ward, 1986), 52–74.

de León Gómez Rivas). A este respecto, el voluntarismo de inspiración escotista que subyace al concepto suareciano de ley deja notar aquí su influencia: para Suárez, el gobierno legítimo es fundamentalmente un legislador legítimo. Por último, el capítulo de Cecilia Font procede a comparar la teoría y política monetaria de Mariana, con planteamientos análogos en Locke.

#### 4 Los capítulos de este libro

En lo que resta de esta introducción, procedemos a presentar los contenidos de este libro siguiendo un orden epistemológico de las materias: primero historiografía (Fermín del Pino-Díaz), luego filosofía natural e historia de la filosofía (Francisco Castilla), ética (Daniel Schwartz), filosofía política (Francisco Baciero, Francisco Javier Gómez y Leopoldo Prieto), y, finalmente, derecho y economía, ámbitos de conocimiento que, como se dijo, la escolástica suele presentar juntos bajo la perspectiva de la virtud de la justicia (Cendejas, Díaz Vera, Gómez Rivas, Velasco y Font).

En su capítulo “Las huellas del jesuita José de Acosta en William Robertson, pensador ilustrado escocés,” Fermín del Pino-Díaz aborda la interesante y poco estudiada cuestión de la recepción de la obra del jesuita José Acosta (1540–1600) en la Ilustración escocesa, especialmente en la *History of America* (1777) de William Robertson. El trabajo de Del Pino se centra fundamentalmente en la obra de José de Acosta como fuente antropológica y etnográfica fundamental recibida por del historiador y clérigo presbiteriano William Robertson (1721–1793). Más adelante Del Pino aborda interesantes aspectos de la obra de Francisco Javier Clavijero (1731–1787), también jesuita e ilustrado, continuador de algún modo de Acosta.

Del Pino emplea en el título de su contribución la precisa expresión “huellas de José de Acosta” para dar a entender que el objeto de estudio de su contribución no es un cuerpo de ideas establecido y transmitido por el jesuita al escocés, sino ciertos rasgos y modos de proceder intelectuales que, a modo de huellas de Acosta, se perciben en la obra de Robertson.

La primera huella la encontramos en un sentido ambiental o colectivo no solo en William Robertson, sino en diversos autores escoceses, dominados todos ellos por un vivo interés por las crónicas hispanas de Indias. Entre tales autores destaca naturalmente Robertson, quien reconoce reiteradamente el origen español de los documentos de su obra sobre América. La importancia de la relación de Robertson con los archivos españoles se deja ver claramente ya desde el Prefacio de su *History of America*, en el cual adjunta un extenso “Catalogue of Spanish Books and Manuscripts”, de doce páginas de extensión.

La búsqueda constante de este autor, dominado por el interés, característicamente ilustrado, por la información críticamente depurada y obtenida de fuentes fiables nos pone en conocimiento del método documentalista de Robertson, tan típico de la escuela escocesa. Siguiendo este método, Robertson escribe su *History of America* teniendo siempre en mano un libro, una carta o un manuscrito de apoyo para cada tema en cuestión. Sobre la importancia de este método se expresa Robertson en la primera nota de su libro. En efecto:

The historian [...] is credited in proportion to the opinion which the public entertains with respect to his means of information and his veracity. He who delineates the transactions of a remote period, has no title to claim assent, unless he produces evidence in proof of his assertions. Without this, he may write an amusing tale, but cannot be said to have composed an authentic history.

Robertson es así un caso raro, casi único (si se exceptúa la obra de Alexander von Humboldt [1769–1859]), en la Ilustración europea en lo que respecta a su voluntad decidida de informarse adecuadamente sobre el Nuevo Mundo en los documentos españoles. Como dice Del Pino, el recuento de los libros y manuscritos ofrecido en el ya mencionado *Catalogue* deja una impresión abrumadora.

Pues bien, la primera fuente de Robertson es la obra de José de Acosta, sobre todo la *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590). Robertson aprecia ante todo la riqueza de información y veracidad crítica empleada por Acosta en sus descripciones y explicaciones. La riqueza informativa de la *Historia natural y moral de las Indias* se basaba en fuentes seguras, como era la propia experiencia americana de Acosta (catorce años en Perú y dos en México [1586–87]) y otras fuentes y testimonios acreditados empleadas por él. Además de los méritos históricos, Acosta procura explicaciones e interpretaciones filosóficas (es decir, científicas) de los fenómenos naturales y etnográficos que contribuyeron a aumentar el éxito editorial de esta obra y a su difusión por toda Europa.

Robertson duda a veces de algunos textos de otros autores españoles, pero nunca de Acosta, a quien recurre en busca de confirmación cuando hay datos que considera dudosos o difíciles de admitir. Acosta recibe así el elogio de Robertson como autor científicamente fiable en historia. En efecto, Acosta “uno de los escritores más precisos y mejor informados sobre las Indias Occidentales”. Pero también en asuntos filosóficos, es decir, en explicaciones relativas a fenómenos naturales, recibe la alabanza del escocés: “Acosta es el primer filósofo, hasta donde yo sé, que se esforzó en dar cuenta de los diferentes grados de calor por la acción de los vientos que soplan en cada territorio,

en los antiguos y en los nuevos continentes [...] El señor de Buffon adoptó esta teoría.” Más rotundo aún es el reconocimiento expresado en estas palabras de Robertson: “La *Historia Natural y Moral del Nuevo Mundo*, del jesuita Acosta, contiene observaciones más precisas, tal vez, y ciencia más sólida que las que se pueden encontrar en cualquier descripción de países remotos publicada en el siglo xvi”.

El capítulo de Francisco Castilla Urbano, “Historia natural: del modelo de José de Acosta a las propuestas de Francis Bacon,” se dedica al estudio de la conocida propuesta de Bacon de la constitución de una historia natural elaborada inductivamente a partir de la observación y la experiencia. Menos conocido es el hecho de que para tal propósito Bacon recurre a algunas fuentes de naturalistas de su tiempo, entre las cuales destacan las obras del jesuita José de Acosta, en particular su *Historia natural y moral de las Indias*. De ello nos informa el editor de las obras de Bacon, Robert L. Ellis (1817–59), cuando en el prefacio de la *Historia ventorum* (Historia de los vientos [1622]) de Bacon afirma:

Acosta, who was provincial of the Jesuits in Peru, published in 1589 his *De Natura novi Orbis* which contains an account of the climatology of America, and especially of Peru. In the following year he published a larger work, entitled *Historia Natural y Moral de las Indias*, of which the first two books are a translation of the *De Natura novi Orbis*. This second work seems to have become very popular it was translated into Latin, French, Italian, and German. Most of the statements which Bacon derives from Acosta may be found in the *De Natura novi Orbis*, but there are some which show that he used the *Historia Natural y Moral* either in the original or in some translation.<sup>74</sup>

Así pues, la *Historia natural y moral de las Indias*, traducida y publicada en inglés en 1604 por Edward Grimstone (†1640), fue conocida de inmediato por Bacon, quien ya en su *The Advancement of Learning* (1605) da muestras de apreciarla.

Sin embargo, la abundante información que Bacon toma de Acosta no se corresponde con el escaso número de citas y menciones de la obra del jesuita por parte del inglés. Así lo pone de manifiesto Castilla en el epígrafe inicial de su trabajo “La obra de Acosta en Bacon”. Así, por ejemplo, en el *Novum*

74 Prefacio a la *Historia ventorum*, en *The Works of Francis Bacon* (WFB, en adelante), ed. James Spedding, Robert Leslie Ellis, and Douglas Denon Heath (Boston: Houghton, Mifflin, n.d.), 3: 195.

*Organum* (Nuevo Órgano [1620]), donde se incorporan muchas ideas y problemas planteados por Acosta, Bacon cita raramente la obra del jesuita, en cualquier caso mucho menos de lo que lo usa. Solo abordando la cuestión de las mareas (de las que dice Bacon, tomando la información de Acosta, que las mareas altas y bajas son simultáneas en las costas de Florida y España y no sucesivas), aparece el nombre de Acosta.<sup>75</sup> Este mismo modo de proceder se repite en la *Historia ventorum*, donde “Bacon cita a Acosta en las páginas 42, 58 y 70. Pero, sobre todo, la *Historia ventorum* utiliza numerosos datos de la *Historia natural* sin que Bacon la mencione.” Con o sin la debida mención, las otras obras de Bacon se basan de manera similar en la *Historia* de Acosta. El capítulo de Castilla proporciona abundante información sobre la dependencia de otras obras de Bacon de la *Historia natural y moral de las Indias* de Acosta (particularmente de la *Descriptio globi intellectualis* [Descripción del globo intelectual (1612)], *Sylva Sylvarum* [El bosque de los bosques (1627)], *De Fluxu et Refluxu Maris* [Sobre el flujo y el reflujo del mar (1624)], incluso de *History of the Reign of King Henry VII* [Historia del reinado del rey Enrique VII (1622)]). De tal dependencia se hacía eco William Aldis Wright (1831–1914), editor de las obras de Bacon en el siglo XIX, quien puso de manifiesto que la obra de Acosta era la fuente de muchas afirmaciones presentes en los escritos de Bacon.

Según Castilla, las razones de la atracción de Bacon por Acosta se deben “al interés de sus contenidos, a la novedad de sus planteamientos metodológicos y al enorme prestigio que había adquirido.” Para el proyecto de Bacon la ingente cantidad de información natural proporcionada al respecto por Acosta era de un gran valor. Además, un método como el empleado por Acosta en su *Historia*, en virtud del cual “se confrontan la experiencia propia y ajena, las afirmaciones de la Biblia y las de los textos clásicos, otorgando prioridad a la primera cuando las ideas que esas tradiciones transmiten son opuestas a la realidad observada,” no podía sino suscitar el interés de Bacon.

En la tradición de la historia natural las fuentes más destacadas eran Aristóteles y Plinio, sin desdeñar frecuentes referencias a Platón, Séneca y Agustín. Por otro lado, en relación con el más relevante de estos autores, Aristóteles, se estaba produciendo una actualización en la época de Acosta que tomaba en consideración no solo los debates éticos y políticos sobre la esclavitud, la guerra justa, etc., sino también las cuestiones naturales relativas a cosmología, geografía, minerales, botánica, fauna, etc. Desde luego, Acosta sigue a Aristóteles, cuyo eco resuena desde las primeras páginas de la *Historia natural y moral de las Indias*. La razón por la que Acosta se ha decidido a escribir su *Historia* delata ya su formación aristotélica. En efecto, como afirma Acosta,

75 Cf. *Novum Organum*, en *WFB*, 2: xxxvi.

aunque muchos autores han escrito sobre el Nuevo Mundo y sobre las cosas nuevas y extrañas en él descubiertas, “hasta ahora no he visto autor que trate de declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza, ni que haga discurso e inquisición en esta parte.” El énfasis puesto por Acosta en la búsqueda de las causas, aunque coincide en parte con el nuevo estilo epistemológico de Bacon, muestra hasta qué punto la *Historia natural y moral de las Indias* depende de la noción aristotélica de *epistéme*, entendida como un conocimiento riguroso no tanto descriptivo de fenómenos, sino explicativo o causal de los mismos. Tenemos así en las primeras líneas de la *Historia* de Acosta una aceptación crítica y renovada del programa epistemológico del Estagirita en lo relativo al estudio causal de los fenómenos naturales y morales, es decir, humanos, descubiertos en América.

En cualquier caso, a pesar del aristotelismo de Acosta y del conocido antiarritotelismo de Bacon, “la distancia entre ambos se reduce en la práctica [...] Acosta no tiene dificultad en corregir” todas aquellas explicaciones de “cosas de naturaleza que salen de la Filosofía antiguamente recibida.” De todo ello concluye Castilla con firmeza que “Bacon supo apreciar, sin duda, lo que había en la obra de Acosta de recurso a la experiencia, de corrección de Aristóteles cuando así lo exigían los nuevos conocimientos y de configuración sistemática y justificación de sus contenidos.”

Aunque durante el Renacimiento es frecuente mencionar la *Historia natural* de Plinio tanto o más que las obras de Aristóteles, es este quien proporciona los fundamentos de estas historias escritas en este tiempo. La obra de Plinio era un amplio trabajo de descripción y síntesis del conocimiento natural alcanzado en la Antigüedad, pero aun así resultaba muy lejana de la “ciencia razonada” de Aristóteles, cuyas obras proporcionaban “la fuente principal de los conceptos utilizados por los naturalistas del siglo XVI, y desde luego, la que influyó en Acosta,” a pesar de que el jesuita citó frecuentemente a Plinio, como también hizo Bacon. Acosta cree encontrar en la ciencia de Aristóteles un paradigma científico aún válido para la solución de los problemas que el Nuevo Mundo plantea a los naturalistas de su tiempo. Las correcciones parciales de Acosta a determinadas carencias y errores de Aristóteles no lo privan, sin embargo, de la necesaria confianza en su metodología científica. Acosta no renuncia a la fundamentación aristotélica del conocimiento. Como recoge Castilla, “lo común es seguir al Estagirita, respetarlo y, si se equivoca, exculparlo.” En definitiva, Acosta corrige los errores que encuentra en Aristóteles cuando él mismo puede aportar pruebas empíricas en sentido contrario. La actitud de Bacon respecto del Estagirita es bien distinta. Bacon denuncia frecuentemente su pensamiento, considerándolo sofístico, charlatanesco y origen de las innumerables sutilezas de la Escolástica. Sin embargo, de un aristotélico como

Acosta, de cuya estima ya tenemos conocimiento, Bacon no tiene reparos en tomar una gran cantidad de información y datos como base para la inducción científica necesaria en su proyecto de una historia natural. La “incoherencia” de Bacon (para usar el mismo término empleado por Castilla) va más allá de Acosta y llega incluso a las jesuitas, de quienes reconoce su aportación al desarrollo de la ciencia. En efecto, Bacon no ignoraba que la formación filosófica de los jesuitas, tal como constaba en su *Ratio Studiorum*, consistía en una forma renovada de aristotelismo, y, sin embargo, dice elogiosamente de ellos: “Vemos a los jesuitas, que, en parte por sí mismos y en parte por emulación y provocación de su ejemplo, han avivado y robustecido mucho el estado del saber.”<sup>76</sup>

Castilla, finalmente, extrae algunas conclusiones de la relación entre la *Historia natural y moral de las Indias* de Acosta y la obra de Bacon. La conclusión más relevante es que lo que une ambos proyectos es el común interés por la información natural que puede aportar la observación y la experiencia sobre el Nuevo Mundo. En tal sentido, un común empirismo es el nexo de unión entre Acosta y Bacon. En cambio, lo que los separa es la diferente actitud ante la filosofía de Aristóteles y sus diferentes premisas epistemológicas.

El capítulo de Daniel Schwartz, “La casuística kantiana de Thomas de Quincey,” presenta la cuestión de la casuística y su revalorización en la obra de Thomas de Quincey (1785–1859), uno de los escritores románticos más importantes de Gran Bretaña en el siglo XIX. Conocido como ensayista y traductor, “a De Quincey le interesaban multitud de saberes, que incluían, además de la literatura y la poesía, la filología, la historia, la teología, la economía política y la filosofía.” En particular, a mitad de camino entre los intereses teológicos y filosóficos referidos a la moral se encuentra la invitación a retornar a la casuística, a la que De Quincey dedicó un largo ensayo titulado “Casuistry” (“Casuística”) aparecido en dos entregas en 1839 y 1840 en el *Blackwood's Edinburgh Magazine*. Ya en las primeras líneas afirma De Quincey: “Es notable [...] que la casuística haya caído en descrédito en todos los países protestantes. Este descrédito se debe en parte a la moralidad recta que suele seguir el estilo de la fe protestante.”<sup>77</sup>

Ante tal descrédito, afirma Schwartz, “rehabilitar la ciencia de la casuística, que había sido vilipendiada, particularmente por Blaise Pascal (1623–62) en sus *Lettres provinciales*, con quien este término había adquirido un sentido irremediabilmente peyorativo designando aquel tipo de investigación moral desorientada y estrechamente asociada con los jesuitas.” En particular, prosigue Schwartz, “el propósito del ensayo de De Quincey era mostrar que la

76 *The Advancement of Learning*, en *WFB* 6:143.

77 “Casuistry”, *Blackwood's Edinburgh Magazine* 46 (1839): 455–66, aquí 455.

indagación moral basada en casos era el método correcto para el tratamiento práctico de la moral.”<sup>78</sup> De Quincey considera la casuística no solo un método importante para la moral, sino “absolutamente indispensable”.

Schwartz, un reputado investigador de la ética de la baja Edad Media y del Renacimiento, se interesa por la propuesta de De Quincey de renovación de la casuística. Su artículo pretende “explicar las motivaciones de De Quincey para interesarse por la casuística, así como sugerir una justificación para el tipo de casuística que proponía y practicaba.” Para ello el trabajo de Schwartz procede estudiando el contexto del renovado interés por la casuística en Inglaterra, que no es otro que la revalorización por parte de los *Poetas del Lago* (William Wordsworth [1770–1850], Samuel Taylor Coleridge [1772–1834], especialmente) de la filosofía escolástica; las críticas del propio De Quincey a la casuística católica y jesuita; la propuesta de De Quincey de una casuística renovada; y, finalmente, la recepción de algunas ideas de la *Crítica de la razón pura* (1781) de Kant (1724–1804), en particular de la teoría del juicio, que ayudan a la comprensión de la casuística y del modo en que según De Quincey debe ser puesta en práctica.

El interés por la casuística en la Gran Bretaña del siglo XIX no era solo de Thomas de Quincey. También Benjamin Jowett (1817–93), teólogo anglicano vinculado al movimiento tractariano y traductor de Platón y Aristóteles, se había interesado por ella y, al igual que De Quincey, había compuesto también un breve ensayo titulado *On casuistry*.<sup>79</sup> Como afirma Schwartz, “la casuística generalmente se tomaba como sinónimo de catolicismo, relacionándola con la confesión auricular católica. En general, la mayoría de estos ensayos utilizaban la casuística como un modo de atacar a la Iglesia Católica.” El interés y el apoyo de De Quincey a la casuística está relacionado de algún modo con sus vínculos con el grupo de los llamados Poetas del Lago. Es verdad que algunos escritores británicos del siglo XIX favorables a la casuística procedían del renacimiento católico de la Iglesia de Inglaterra, afín al círculo de los tractarianos o movimiento de Oxford de John Henry Newman (1801–90). Pero de ahí no se sigue que existiese un nexo entre los Poetas del Lago (y De Quincey con ellos) y los tractarianos. Tampoco se puede afirmar que el interés de De Quincey en rehabilitar la casuística guarde alguna conexión con un posible apoyo al movimiento de Oxford. En cambio, sí consta que, de su relación con el círculo de los Poetas del Lago, provenía su interés por la Escolástica en general, dentro de la cual la casuística tenía su lugar lógico. La actitud positiva de De Quincey hacia la filosofía escolástica se pone de manifiesto en su obra *The Logic of Political*

78 “Casuistry,” 455.

79 *Theological Essays of the late Benjamin Jowett* (Londres: H. Frowde, 1906), 73–100.

*Economy* (1844). En una larga nota de esta obra De Quincey critica la actitud de los filósofos, como Locke y su escuela, que rechazan la filosofía escolástica como meramente verbal y promueven una idea de razón exenta de sutilezas y propensa a las realidades físicas, tangibles y ponderables. De Quincey deja ver su admiración por las aspiraciones metafísicas y el pensamiento abstracto de la filosofía escolástica, a la vez que critica la tendencia intelectual instaurada en Gran Bretaña que valora en exceso las dimensiones limitadas al conocimiento sensorial. Como nos informa Schwartz, una actitud semejante hacia la filosofía escolástica se encuentra en los Poetas del Lago, especialmente en Wordsworth y Coleridge.

Ahora, aunque De Quincey valora favorablemente la Escolástica, de ahí no se sigue necesariamente la aceptación de la casuística tal como era habitualmente empleada por los teólogos escolásticos. Para De Quincey la casuística era un método moral válido e incluso importante, pero el uso que le habían dado los teólogos morales católicos era defectuoso. Desde luego, su descrédito entre los protestantes se debía en parte “una reacción ciega y de algún modo fanática frente al horror inspirado por los abusos del confesionario papista.” El gran defecto de este uso de la casuística estaba en que alumbraba y despertaba la conciencia de culpa en muchos aspectos de la vida de personas que de otro modo se habrían mantenido inocentes: “estos casuistas corrompieron a los jóvenes e inocentes, revelándoles la posibilidad de pecados o delitos que de otro modo nunca se les habrían ocurrido.” Puede que De Quincey tuviera en mente el mismo tipo de reservas que tenía Coleridge cuando atacó como lascivo a Antonino Diana (c.1586–1663), considerado el príncipe de los casuistas. La casuística, por otro lado, estaba relacionada según De Quincey con la práctica católica de la confesión auricular, que era la responsable de que el penitente mirara atentamente sus pensamientos y deseos inconscientes o semiconscientes poniéndolos bajo la poderosa luz de la conciencia. Así, según De Quincey, la confesión crea una familiaridad culpable con toda forma de impureza y sensualidad. Una última y más profunda crítica de De Quincey a la casuística consiste en sostener que con su uso la Iglesia católica daba por buena la idea de que el “camino llano y ancho de la moralidad” no es un camino seguro; o lo que es igual, que “la recta intención y el buen sentido” no bastan en la vida moral. Como el abogado en los asuntos legales, el casuista es el experto necesario en la vida moral. Sin embargo, según De Quincey, los deberes morales primarios son “legibles para todos,” de manera que en la vida moral no son necesarios tales abogados morales.

No es seguro que De Quincey tuviera un conocimiento directo del uso católico de la casuística. Del lado católico cita solo a Suárez, pero conoce mucho mejor a los casuistas anglicanos de la época de Carlos I como Jeremy Taylor y

Robert Sanderson (1587–1663). Sin embargo, aunque De Quincey podía haber seguido el punto de vista de Taylor, según el cual la casuística debe “establecerse sobre mejores principios y proceder con métodos más sobrios y satisfactorios”, parece pensar que, no obstante sus deficiencias, es a la casuística católica a la que hay que retornar, aunque sometiéndola a la necesaria depuración.

En cualquier caso, De Quincey cree que la casuística empleada correctamente necesita el complemento de la narración. Para emitir un juicio moral se requiere conocer no solo los principios, sino también las circunstancias. Ahora bien, el conocimiento de las circunstancias es precisamente lo que proporciona la narración. Inspirándose en Kant sostiene que “en todas las aplicaciones prácticas de la filosofía, entre seres materiales tan imperfectos como los hombres [...] inevitablemente surgirán tales dilemas y casos de oprobio para el intelecto reflexivo.” El *intelecto reflexivo* es aquel uso del uso del intelecto que determina *in concreto* los principios universales de la razón. En breve, el modelo de casuística de De Quincey es diferente del católico e incluso del anglicano. Aunque “De Quincey no explica por qué adopta este enfoque narrativo de la práctica de la casuística,” parece sugerir que la cuestión central de la casuística radica en el juicio de subsunción del caso particular dentro de la regla general. Afirma en concreto que en “la casuística moral trata de determinar si un caso cae bajo una regla.” Siendo el caso necesariamente particular y la regla general, “la operación de la casuística es análoga a la estructura del silogismo en el que se tiene una proposición mayor y otra menor [...] La menor se distingue de la mayor por medio de un acto del juicio, a saber: la subsunción de un caso especial bajo una regla.” En el juicio moral, sugiere De Quincey, no hay duda de que la conciencia (no la ley, he aquí la gran diferencia con la casuística católica) proporciona la regla general. Por ello, “una casuística, es decir, una subsunción de los casos que ocurren con mayor frecuencia en la vida ordinaria, debe combinarse con el sistema de principios morales.” A partir de aquí De Quincey recurre directamente a la *Crítica de la razón pura*, en concreto a la teoría del juicio expuesta en la *Crítica de la razón pura* B 171–174. Allí Kant afirma que el juicio es la facultad de subsumir casos particulares bajo reglas universales. A diferencia del intelecto, que es la facultad que capta *in abstracto* las reglas generales y que puede ser instruido o enseñado, “el juicio consiste en establecer si un determinado caso *in concreto* entra [o cae]” bajo la regla general, para lo cual “se requiere el ejercicio de *ejemplos* (*Beispiele*) y *casos prácticos* (*Geschäfte*)” (B 173). Así pues, en Kant ha encontrado De Quincey la respuesta a la naturaleza de la casuística. De ahí que, como dice Schwartz, “la subsunción de casos, que es el asunto de la casuística, no puede hacerse según reglas; es más bien un ejercicio de juicio.” Como piensa Kant, el juicio es un talento que no puede ser enseñado,

sino solo ejercitado y agudizado en la consideración de ejemplos o casos concretos. Por eso la casuística es para De Quincey una elección metodológica consistente en “multiplicar ejemplos narrativos comparables” cuyo efecto es la mejora del juicio moral. En definitiva,

el proyecto de De Quincey no puede reducirse a una depuración de la casuística católica, eliminando sus desviaciones y derivaciones y evitando sus abusos [...] La idea original de De Quincey [...] es que, a pesar de la deficiente selección de casos a los que los casuistas tradicionales aplicaron su habilidad, los casuistas estaban abocados a una práctica moral intelectual y didáctica que, desarrollada con sobriedad, no solo era saludable sino necesaria: la práctica de entrenar el juicio moral de sus lectores.

Tres capítulos de este libro abordan más de cerca la relación cada vez mejor conocida entre la teoría política de los republicanos ingleses y *whigs* y las ideas políticas de los jesuitas, especialmente Suárez. Se trata de las aportaciones de Francisco Baciero, Francisco J. Gómez y Leopoldo Prieto. Pasamos a presentar el primero de ellos.

La contribución de Francisco T. Baciero Ruiz, titulada “Francisco Suárez y John Locke: notas sobre la difusión del pensamiento suareciano en la Inglaterra del siglo XVII,” se inicia proponiendo una idea central de Quentin Skinner, a saber, que “el marco conceptual de las teorías políticas del siglo XVII les fue legado principalmente por los autores españoles de la segunda escolástica.” En concreto, según Skinner,

A un nivel intelectual, el resultado no menos importante [de las doctrinas de Francisco Suárez y Francisco de Vitoria] consistió en establecer un vocabulario de conceptos y una concomitante pauta de argumento político que Grocio, Hobbes, Pufendorf y sus sucesores adoptaron, todos por igual, y desarrollaron al crear la versión clásica de la teoría del derecho natural del Estado en el curso del siglo siguiente

Locke, un reconocido lector de Grocio, Pufendorf y también de Hobbes, permaneció dentro de esta tradición. En tal sentido, Ashcraft ve a Locke y su filosofía política “más como un descendiente directo del pensamiento político medieval y reformado que como el fundador de la teoría política moderna.” El ya mencionado Skinner relaciona la teoría política de Locke con el pensamiento católico de la Contrarreforma y en particular con Suárez y Belamino. En concreto, afirma Skinner:

Los filósofos tomistas de la Contrarreforma a menudo han sido considerados como los principales fundadores del constitucionalismo moderno y también del moderno pensamiento democrático. Suárez ha sido aclamado como “el primer demócrata moderno”. Se ha elogiado a Belarmino por revelar “las verdaderas fuentes de la democracia”, y en general se ha dado crédito a los jesuitas por “inventar” el concepto del contrato social y explorar por primera vez sus implicaciones para la teoría de la justicia. Desde luego, hay un elemento de verdad en estas afirmaciones. [...] Por ejemplo, si, mirando hacia delante, vemos los Dos Tratado de Gobierno de John Locke, le encontraremos reiterando buen número de las suposiciones centrales de los escritores jesuitas y dominicos.

También Goldie y Tully se han expresado en este sentido. En el siglo XIX John Neville Figgis sostuvo esta misma idea en diversas ocasiones, llegando incluso a afirmar que la conexión teórica de los *whigs* con las doctrinas políticas jesuitas era directa y obvia. Pero incluso en el siglo XVII esta era ya la interpretación estándar del pensamiento de Locke, tal como los autores y panfletistas realistas pusieron muchas veces de manifiesto, denunciando la conexión de Locke y del partido *whig* con Suárez y las doctrinas políticas jesuitas. Baciero recuerda oportunamente a este respecto que “no por casualidad, en julio de 1683, en la monárquica universidad de Oxford, tuvo lugar una solemne condena pública y quema de todos aquellos tratados políticos, jesuíticos y puritanos, que contenían doctrinas populistas sobre el origen del gobierno.”

De la conexión del pensamiento republicano británico con los jesuitas da una idea el hecho de que Oliver Cromwell (1599–1658) en un discurso en conmemoración de la ejecución de Carlos I citara conjuntamente al jesuita Juan de Mariana (en particular, el *De rege et regis institutione* [Sobre el rey y la institución real, 1598]) y al calvinista George Buchanan (1506–82) (autor del *De iure regni apud Scotos* [Sobre el derecho del reino en Escocia, 1579]) como fundamento del regicidio. Quizás es el propio Mariana, aunque podría serlo también Suárez o Belarmino, el jesuita citado en un poema de Marchamont Nedham (1620–78) de 1647 que reza así: “A Scot and a Jesuit, joined in hand / First taught the world to say / That subjects ought to have command / And Princes to obey.”

Sobre la presencia del pensamiento, en concreto de Suárez, en la Inglaterra del siglo XVII no hay duda. El *De legibus* (1612) era una obra de filosofía del Derecho difícil de ignorar. En 1628 el Parlamento británico había discutido sobre la legitimidad de recaudar impuestos por parte del rey sin la autorización parlamentaria. Como indica Sommerville, en aquella ocasión, a tan solo dieciséis años de su publicación, la autoridad del *De legibus* quedó patente por el hecho de que la obra fue citada (por extenso y en latín) tanto por los

absolutistas como por los parlamentarios en apoyo de sus respectivas pretensiones. Unos años antes, hacia 1620, en su *Patriarcha* Robert Filmer había citado críticamente varios largos pasajes del *De legibus* (libro 3, capítulo 2) con la intención de identificar el poder económico (o familiar) con el poder político. Suárez era el autor que a inicios del siglo XVII había combatido más sólidamente aquella identificación de poderes realizada por el *patriarcalismo* de Filmer, un intento de proporcionar una justificación teórica al absolutismo de la teoría del derecho divino de los reyes.

Mayor aún fue el impacto en suelo inglés de otro libro de Suárez, en esta ocasión de filosofía política, la *Defensio fidei* (Defensa de la fe [1613]). La enorme repercusión de este libro en Inglaterra se debió sobre todo al hecho de que fue escrito contra el rey inglés Jaime I, en apoyo de Belarmino y a sugerencia del Papa Pablo V (1550–1621, r. 1605–1621), tras la imposición del rey de un juramento de fidelidad exigido a todos los súbditos ingleses. Los libros tercero y sexto de la *Defensio fidei* afirmaban doctrinas que la corte absolutista y protestante de la Inglaterra de entonces no podía aceptar, a saber: el poder indirecto del Papa *in temporalibus* y las doctrinas del pacto (social y político) y del origen popular del poder político soberano en el libro tercero y la doctrina sobre la deposición e incluso occisión del tirano en el libro sexto. Tales doctrinas, consideradas “sediciosas” por Jaime I, fueron respondidas en Inglaterra de inmediato por todos los medios. En primer lugar en un acto litúrgico-político en Saint Paul’s Cross el libro fue condenado y quemado públicamente, como relató el embajador de España en Londres, el conde de Gondomar, al rey de España, Felipe III (1578–1621, r. 1598–1621), en carta de diciembre de 1613. Además, para corroborar el acto litúrgico fueron convocadas unas sesiones académicas de estudio y discusión en Oxford contra la *Defensio fidei*, recogidas en el libro publicado en 1619 por el obispo de Salisbury, Robert Abbot (1560–1618), con el título de *De suprema potestate regia Exercitationes habitae in Academia Oxoniensi contra Rob. Bellarminum et Francisc. Suarez* (Ejercicios tenidos en la Academia oxoniense sobre la suprema potestad real, contra Roberto Belarmino y Francisco Suárez). Finalmente, Jaime I emprendió una intensa actividad diplomática contra la *Defensio fidei* dirigida en primer lugar al rey Felipe III de España en forma de queja por la autorización de la publicación de este libro en suelo de su jurisdicción y en segundo lugar, y sobre todo, dirigida a la corte y Parlamento de París, donde las ideas absolutistas y galicanas resultaban muy cercanas a las tesis inglesas. Jaime I sabía bien que en Francia desde 1610, tras el regicidio de Enrique IV (1553–1610, r. 1589–1610), habían sido condenadas todas las obras teológicas y políticas de autores jesuitas que abordaban cuestiones semejantes a la *Defensio fidei*. Entre tales autores jesuitas se contaban Mariana, Belarmino, Pierre Coton (1564–1626) y Martín Becanus (1563–1624). Era previsible, pues,

que la condena alcanzara también a la *Defensio fidei* de Suárez, como así ocurrió tras la sentencia del Parlamento de París en 1614.

Además de la difusión en ámbito inglés de ideas metafísicas y naturales tomadas de las *Disputationes metaphysicae*, la recepción más intensa de Suárez se dio en el campo de la filosofía moral. En tal sentido, en la segunda mitad del siglo XVII Thomas Barlow (c.1608/9–91), rector del *Queen's College* y director de la *Bodleian Library*, recomendó las obras de autores jesuitas para estudiantes avanzados, especialmente el tratado de Suárez *Opus de virtute et statu religionis* (Obra sobre la virtud y el estado religioso [1608–9]) y los *Commentaria conimbricensium* (Comentarios [a Aristóteles] de los autores de Coimbra [1592–1606]). A finales del siglo XVII todavía se recomendaba en Oxford a Suárez y Lessio (junto con Grocio, Pufendorf, Richard Cumberland [1631/32–1718] y John Selden [1584–1654]) para el estudio de cuestiones sobre la ley natural, considerando a estos jesuitas “los mejores casuistas” (*the best casuists*). La autoridad de Suárez en las Universidades inglesas alcanzó también a Cambridge, especialmente al *Emmanuel College*, considerado el seminario puritano de Inglaterra. Nathanael Culverwell, *fellow* del *Emmanuel College*, sigue de cerca el *De legibus* en su *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* (Un elegante e instruido discurso sobre la luz de la naturaleza [1652]), donde, frente al fundamento intelectualista de la ley natural del también jesuita Gabriel Vázquez, se prefiere la posición moderadamente voluntarista de Suárez, para quien la esencia de la ley es el mandato del superior. El prestigio de Suárez ante Culverwell llega hasta a hacer suyas determinadas tesis del *De angelis* (Sobre los ángeles [1620]) suareciano. Recientemente Jason M. Rampelt ha demostrado la recepción de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, especialmente de sus teorías sobre la *quantitas* (cantidad) (DM 40) y las distinciones de razón (DM 7), en la obra de John Wallis, matemático, teólogo y uno de los primeros miembros de la *Royal Society of London*, alumno también del *Emmanuel College*.<sup>80</sup> Wallis fue introducido en el estudio de la Escolástica por Benjamin Whichcote, uno de sus tutores en el *Emmanuel College*, platónico de Cambridge, inmerso en un profundo estudio de la escolástica tardía. No debe extrañar, pues, que en aquel ambiente Wallis se refiera a la filosofía de los escolásticos y Suárez como “the philosophy in fashion in University” (la filosofía de moda en la Universidad).

La mayor aportación de Baciero a los estudios sobre la recepción de Suárez en el ámbito inglés, dada a conocer brillantemente ya en 2008,<sup>81</sup> es la hipótesis, tan audaz como bien fundamentada, según la cual la publicación del *De legibus* en 1679 en Londres fue promovida por los *whigs*, interesados en dar apoyo

80 Rampelt, *Distinctions of Reason and Reasonable Distinctions*.

81 Baciero, *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke*.

ideológico al proyecto del *Exclusion Bill* propuesto por los propios *whigs* en el Parlamento. En esta edición inglesa del *De legibus* se ocultaba toda referencia a la condición de jesuita de Suárez. La posterior impresión y publicación póstuma de *Patriarcha* de Filmer en 1680 no fue, pues, sino la respuesta de los *tories* a la publicación precisamente del *De legibus*. El republicanismo *whig* empleaba con disimulo las ideas de Suárez en su lucha contra el absolutismo de los Estuardo.

La última parte del trabajo de Baciero estudia la cuestión de si Locke conoció o incluso leyó a Suárez. A pesar de que en su biblioteca no consta libro alguno de Suárez (a diferencia de otros libros de jesuitas), desde luego los frecuentes reproches a la filosofía escolástica, “the standard education provided at Christ Church” (la educación común impartida en el *Christ Church*), demuestran que la conocía, como indicaba Richard I. Aaron (1901–87) al afirmar: “The first philosophy which he had learnt was the scholastic” (La filosofía aprendida [por Locke] en primer lugar fue la escolástica). La presencia del *De legibus* en los *Essays on the law of nature* es segura, como von Leyden puso en su día de manifiesto en el estudio introductorio de esta obra, junto con otras fuentes de Pufendorf, Culverwell, Grocio y Sanderson. En opinión de Baciero, la semejanza de los pasajes más significativos de los *Essays on the law of nature* de Locke con el *De legibus*, en particular su segundo libro, es mayor que el que se encuentra en cualquiera de las otras obras mencionadas por von Leyden. En *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke*, Baciero ha sostenido también como más que probable que muchas de las ideas de la segunda parte de los *Two Treatises of Government* de Locke son la popularización de los textos latinos contenidos en el *De legibus*, a cuya publicación tan decisivamente habían contribuido los *whigs*.

Baciero ha encontrado recientemente una más que interesante entrada manuscrita de Locke en una Biblia intercalada de su propiedad. La entrada contiene la cita griega de Gálatas 2, 11 y añade después su traducción al inglés: “Because he (saint Peter) had been blamed” (Porque él [san Pedro] había sido censurado). Inmediatamente después añade Locke: “Suarez, De leg. l. 9 c. 20”. El texto referido es Gal. 2, 11, donde el Apóstol de las gentes reprocha a Pedro exigir a los paganos conversos la adopción de ciertas prácticas judaicas, entre las cuales la circuncisión. Precisamente de eso trata el lib. 9, cap. 20 del *De legibus*, donde se aborda la cuestión del Concilio primero de Jerusalén y la decisión adoptada sobre las obligaciones que debían ser impuestas a los conversos no judíos. Pues bien, tal entrada manuscrita es una confirmación textual de que Suárez conoció, y muy bien, el *De legibus*. En efecto, leer y anotar un pasaje de tan poca importancia en lo que se refiere a la temática fundamental del *De legibus* y que habría pasado inadvertido para la mayoría de

los estudiosos de Suárez es una demostración concluyente del conocimiento minucioso de Locke del suareciano *De legibus*, una obra nunca mencionada públicamente por el cauteloso Locke. Baciero concluye así:

Si Locke fue capaz de encontrar el pasaje mencionado en el *De legibus*, que es una obra extensa, y sacar provecho de él en beneficio de sus intereses hermenéuticos, es muy posible que también hubiera leído y sacado partido de los libros previos del *De legibus*, en concreto de los tres primeros en los que Suárez expone de manera extensa y sistemática su doctrina sobre la "ley en general", la ley de la naturaleza y de las naciones y la ley humana positiva. En el caso de un hombre extraordinariamente bien informado, que además estaba profundamente interesado y personalmente involucrado en las disputas políticas de su época, lo contrario resultaría casi absurdo.

En el trabajo "Tiranía y usurpación del poder espiritual: Pedro de Ribadeneira, Francisco Suárez y Robert Persons," Francisco J. Gómez Díez estudia la respuesta dada por tres jesuitas contemporáneos entre sí: Pedro de Ribadeneyra (1527–1611), Suárez y Robert Persons (1546–1610), al origen del cisma anglicano causado por la usurpación de la potestad espiritual por la corona inglesa en el tiempo de los Tudor.

Las obras fundamentales estudiadas en este capítulo son la *Historia eclesiástica del cisma de Inglaterra* (1588) de Ribadeneyra, la *Defensio fidei* de Suárez y *A conference about the Next Sucession to the Crown of England* (Una conferencia sobre la próxima sucesión a la corona de Inglaterra [1594]) de Persons (o más bien de un grupo de autores jesuitas). En estos libros Gómez descubre una posición común en la solución dada a cuestiones de naturaleza política y teológica tales como el origen popular del poder político, la primacía de la comunidad política sobre el príncipe, la oposición a la tiranía, la potestad indirecta del Papa *in temporalibus* y la defensa de la libertad de conciencia. En concreto, Pedro Ribadeneyra acusa a Enrique VIII (1491–1547, r. 1509–47) y su hija Isabel I (1533–1603, r. 1558–1603) de tiranía y usurpación del poder espiritual que solo pertenece al Papa, aunque su propósito de fondo parece ser más bien la defensa de la Compañía de Jesús, una orden misionera de reciente fundación y de considerable originalidad, objeto ya de críticas tanto dentro como fuera de la comunidad católica. Por su parte, Francisco Suárez presenta una doctrina política antiabsolutista dirigida en particular contra la teoría del poder divino de los reyes y el patriarcalismo de Jaime I, a la vez que rechaza el juramento de fidelidad impuesto por este rey a sus súbditos. Robert Persons, finalmente, a partir de idénticas ideas políticas, aunque más radicales que las

de Suárez, aboga por la sucesión en la corona inglesa de un rey católico, inglés o extranjero, a la muerte de Isabel Tudor, hija de Enrique VIII y Ana Bolena (c.1501–36).

Gómez constata el choque de las ideas de los anglicanos que, en pugna con Roma, buscan apoyo en la teoría del derecho divino de los reyes y las tesis católicas sobre el poder indirecto del Papa sobre los monarcas en los asuntos temporales. Esta doctrina sostenida por los católicos de entonces, especialmente por los jesuitas, resultaba inaceptable para el nuevo Estado absolutista que los Tudor y Estuardo estaban forjando en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII. En efecto,

Enrique VIII legitimó su ruptura con Roma invocando el absolutismo, pero, al tiempo, para evitar las tensiones nacidas de la división confesional en el continente, buscó conservar las estructuras dogmáticas católicas, instituir una iglesia inglesa homogénea y reprimir a los disidentes. Esta política, prolongada por sus sucesores, generó múltiples resistencias entre los católicos y las diversas corrientes puritanas, vistos todos como traidores por la Monarquía. Sobre esta coincidencia cabe rastrear la presencia del pensamiento escolástico español en el protestantismo anglosajón. Así, conocemos la influencia de Suárez en John Locke [...] o la presencia de las tesis de Persons entre los puritanos.

Tras su excomunión por Clemente VII (1478–1534, r. 1523–34) en 1533, Enrique VIII intensificó la política de separación y ruptura con Roma, especialmente mediante la ley de designaciones eclesiásticas que atribuía al rey el nombramiento de los clérigos, la ley de supremacía del rey como cabeza suprema de la Iglesia inglesa en la tierra y la ley de traiciones que castigaba con la pena de muerte a quien desconociera la autoridad religiosa del rey.

Este es el contexto de la *Historia eclesiástica del cisma de Inglaterra* de Ribadeneyra, que es la continuación del libro de Nicholas Sander (c.1530–81) *De origine ac progressu schismatis anglicani* (Sobre el origen y progreso del cisma anglicano [1586]). El libro de Ribadeneyra se presentó como una mera traducción al español de la obra latina referida, pero era algo más, como afirma Gómez. Tras el fracaso de la invasión española de Inglaterra en 1593, Ribadeneyra añadió una segunda parte original en la que se defendía el catolicismo inglés acusado de traición. Ya en el prólogo Ribadeneyra presenta a Enrique VIII como un tirano que además ha roto la larga tradición de la Iglesia en Inglaterra desde el tiempo de su fundación por Agustín de Canterbury (†c.604–5). En una obra posterior, *El príncipe cristiano* (1603), Ribadeneyra intensificaba el ataque contra Enrique VIII, a quien culpaba de tiranía religiosa:

¿qué príncipe se podrá tener por verdadero rey y no por tirano que no guarde la justicia? Y si la justicia es virtud que da a cada uno lo que es suyo, y a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios, ¿cómo guarda justicia el príncipe que quita a Dios lo que es suyo?

En efecto, según Gómez, Ribadeneyra denunciaba así “la usurpación de la potestad espiritual, como medio para lograr sus deshonestos objetivos, le conducen a la herejía y, por lo tanto, le convierten en un tirano, que usurpa bienes que no le pertenecen, empobrece al reino y gobierna de forma caprichosa.” Atendiendo al tenor de sus palabras, es claro que Ribadeneyra no consideraba necesaria la prudencia y la moderación que unos años después emplea Suárez en la *Defensio fidei*. Desde luego, a la vista de la tiranía de los Tudor, Ribadeneyra reitera el derecho de la república a deponer al rey injusto, sobre todo cuando usurpa la autoridad espiritual en su beneficio político y violenta gravemente la conciencia religiosa de sus súbditos. El núcleo del tercer y último libro de la *Historia eclesiástica* es una polémica contra las acusaciones lanzadas por los anglicanos contra los católicos, ingleses y extranjeros, los reyes de España y Francia y, especialmente, contra los jesuitas y los seminarios abiertos para los ingleses en el continente.

La *Defensio fidei* de Suárez, publicada para contestar al juramento de fidelidad impuesto por Jaime I a sus súbditos en continuidad con los esfuerzos en el mismo sentido del cardenal Belarmino, era un tratado a la vez de teoría política y de aquella eclesiología medievalizante de inspiración agustiniana en que se sustentaba la teoría teológica del poder indirecto del Papa en los asuntos temporales. Suárez coincide con Ribadeneyra en que el error anglicano era la usurpación de la autoridad espiritual por parte del rey inglés. De tal error se seguía inevitablemente el cisma. En su libro sexto, donde es fácil descubrir las posiciones de Sander y Ribadeneira, Suárez analiza el juramento de fidelidad exigido por Jaime I. De este juramento Suárez afirma que sería perfectamente lícito si se limitara a exigir la obediencia civil. Pero se convertía en ilícito al invadir el ámbito religioso e imponer la fidelidad espiritual al rey de Inglaterra.

Para poder juzgar la licitud o no del juramento de fidelidad de Jaime I era necesario estudiar los fundamentos del poder político (el llamado poder temporal) y del poder religioso (el poder espiritual). Según Suárez, el poder temporal es necesario en la comunidad política. Este poder es de índole natural y pertenece originariamente de modo pleno a quienes se unen y forman la comunidad política. De ahí que la forma original de gobierno sea la democracia. Sin embargo, en virtud de la cesión del poder realizada por la comunidad política al rey, se funda un gobierno monárquico. Siguiendo a Aristóteles, Suárez admite como formas de gobierno también legítimas el gobierno de un

consejo de senadores (aristocracia) o el gobierno directo por medio de representantes del pueblo (democracia). En cualquier caso, la comunidad política cede el poder al rey, de manera tal que el poder solo puede retornar legítimamente a la comunidad por una causa justa y grave, no por la simple voluntad de los súbditos. En cambio, el poder espiritual, de naturaleza sobrenatural, está orientado a la salvación del alma. Es de ley divina positiva, es decir, procede de la voluntad de Jesucristo y no de la comunidad política. Tal poder reside en uno, san Pedro y sus sucesores, luego es de naturaleza monárquica; y se extiende a todos los hombres, luego es universal. “Establecidos estos fundamentos, Suárez afirma la sujeción indirecta del poder temporal al espiritual,” o lo que es igual, “el derecho del poder espiritual a controlar, limitar e, incluso, deponer al temporal.” El poder espiritual, por otro lado, es coactivo, o lo que es igual, es verdadero poder y no mera autoridad exhortativa o de consejo, como había sostenido Marsilio de Padua (c.1280–c.1343). Según Suárez el poder espiritual puede extenderse legítimamente al ámbito temporal cuando el interés espiritual lo exija (en tal sentido se dice indirecto) y puede exigir incluso derogar leyes y promulgar otras contrarias a las dictadas por el gobernante temporal. En última instancia, el Sumo Pontífice podría llegar hasta la deposición del soberano temporal, especialmente si, como hereje o cismático, pusiera en peligro la salvación de sus súbditos. Gómez se expresa en los siguientes términos:

al analizar la política de Jacobo y el juramento de fidelidad, por mucho que Suárez desee ser moderado, las deducciones son tan lógicas como ineludibles: el juramento violenta la conciencia de los súbditos, les fuerza a cometer perjurio y busca, expresamente, la represión de los papistas, no su fidelidad política. Desata, así, una verdadera persecución con intención de extirpar la fe católica.

Suárez, sin embargo, suavizaba el tono en la cuestión del tiranicidio. Había órdenes expresas tanto del Papa como del Prepósito Claudio Acquaviva (1543–1615, en el oficio 1581–1615) a tal respecto. Sin embargo, “en Suárez no hay expresa intención de justificar la agresión contra el rey inglés ni acción política directa, pero su desarrollo teórico no puede ser más inaceptable para Jacobo I, al que, implícitamente, se tacha de cismático, hereje y tirano perseguidor de los fieles católicos.” Así, concluye Gómez, “concluida esta triple condición es imposible no afirmar el derecho a deponerle e imposible es, también, evitar la hostilidad del gobierno inglés ante las doctrinas y maniobras de los jesuitas e, incluso, por extensión, de todos los católicos.”

El libro del jesuita Robert Persons *A Conference about the Next Succession to the Crown of England*, publicado en Amsterdam (1594), era una obra de

polémica y de ocasión. En efecto, Persons no era un teólogo sistemático, sino “un polemista preocupado por los problemas políticos y éticos que afectaban a los católicos ingleses y a la misión jesuita,” dice Gómez. Publicado bajo el pseudónimo de R. Doleman, probablemente un pseudónimo colectivo de un grupo de autores jesuitas, el libro trata de la sucesión que se ha de seguir en el trono inglés a la muerte de Isabel I. Desde luego, según lo expresado en este libro, la ortodoxia religiosa de cualquier aspirante a la corona inglesa debe ser preferida a los derechos dinásticos. Persons llega a tal conclusión a partir de razones sobre el origen y el fin del poder político y de la consiguiente relación entre el pueblo y el rey (razones, por otro lado, muy próximas a las esgrimidas en general por los autores jesuitas del tiempo). Persons sostiene, en consecuencia, que la sucesión del candidato legítimo puede ser alterada atendiendo a alguna causa justa, como es la fe profesada por el candidato a la sucesión en el trono. Las candidaturas de los aspirantes no católicos se rechazaban como ilegítimas o inconvenientes.

La obra refleja nítidamente las ideas del pensamiento político jesuita. Habiendo sido Persons discípulo de Suárez entre 1577 y 1578, es lógico, afirma Gómez, que sus ideas políticas reflejen de algún modo las del teólogo granadino. Al igual que Suárez, también Persons cree que el poder político nace de la unión de los hombres en la sociedad. La comunidad resultante es superior al rey, a quien se hace entrega del poder en virtud de un pacto político para la preservación de su vida, posesiones y libertad. Según Persons el pacto político, al que ambas partes se someten, tiene lugar en el acto de la coronación. De otro lado, como el acto de coronación tiene lugar ante la supervisión de la Iglesia, será el poder episcopal el encargado de custodiar y garantizar el cumplimiento de la voluntad del pueblo.

Gómez afirma que Persons se muestra buen conocedor de las obras de Ribadeneyra, de quien toma muchas de sus afirmaciones, a la vez que comparte las principales tesis de Suárez. Pero, prosigue Gómez, al mismo tiempo, hay varios elementos que hacen que la posición de Persons sea más radical. ¿En qué sentido las opiniones de Persons son más radicales que las de Suárez? Gómez afirma que Persons va más allá de lo aceptado por Suárez cuando afirma que la comunidad política puede restringir o incluso revocar el poder entregado al príncipe. Aquí Persons se aparta de Suárez, porque el poder del príncipe es vicario, o delegado, afirma Gómez. Como superior al rey, en caso de necesidad para su defensa, la comunidad política puede recuperar el poder transmitido y deponer al monarca. Además, a diferencia de Suárez, Persons “no distingue entre un rey legítimo que gobierna tiránicamente y un tirano [o *usurpator*] que lo es por haber accedido al trono de forma ilegítima.”

En cualquier caso, la noción central de *A Conference* es la insistencia en que nadie es rey antes del pacto político en virtud del cual recibe el poder político en el acto de coronación y, por tanto, puede ser lícito romper la línea de sucesión al trono. Pues así como

puede ser legal, honesto y conveniente no cumplir un juramento cuando hacerlo comporta un perjuicio notable o un atentado contra la religión, la piedad, la justicia, la honestidad o el bien público. Puede también serlo si no se satisface el objetivo que dio origen al acuerdo y, por lo tanto, a la promesa.

Más aún, Persons afirma que tal rescisión puede ser no solo un derecho, sino un deber. En efecto,

cuando el príncipe, que ha jurado gobernar justamente de acuerdo con la ley, la conciencia, la equidad y la religión, conscientemente rechaza esta obligación, la Comunidad no solo está libre del juramento de lealtad. Está, además, obligada a salvarse, a resistirse a la persecución y eliminar a dicho príncipe, si le posible. De no hacerlo, el resultado podría ser la destrucción, la ruina y la desolación pública

De este modo Persons va mucho más allá que Suárez, quien en lo relativo a la deposición siempre se muestra sumamente prudente.

Por otro lado, Persons afirma que de todos los elementos presentes en el pacto político entre la comunidad y el rey el más importante es la religión. “Cualquier otra carencia en el príncipe podría ser compensada, pero lo que afecta a la verdadera fe – si carece de temor de Dios o de preocupación por la religión – causaría un daño inestimable.” En efecto, según Persons el fin principal de la comunidad no es tanto la felicidad temporal, sino la eterna, a cuyo alcance se dirige la religión. “el fin más grande y principal de toda comunidad es el servicio a Dios y a la religión y, por lo tanto, es la principal obligación del príncipe.” De ahí que “Persons considera que existe la obligación de rechazar a un príncipe de religión distinta a la de la Comunidad, aunque él se declare cristiano, porque pone a sus súbditos en peligro de perder la fe.” En otras palabras, según Persons, “un hombre peca gravemente si presta su ayuda, consentimiento o asistencia para que un hombre al que juzga infiel, hereje, ateo o errado en religión acceda al trono y gobierne sobre los cristianos.”

Concluye Gómez afirmando que entre Persons y Suárez hay muchos elementos comunes, junto con algunas diferencias de fondo, debidas en gran parte a la

radicalidad de las ideas de Persons. Ya hemos mencionado que, según Persons, el poder del rey es “delegado” y, como tal revocable, en lugar de “transferido”, como sostiene Suárez. De ahí la nota de provisionalidad en la concesión del poder al rey como elemento distintivo del pensamiento de Persons. También nos hemos referido ya a que, a diferencia de Suárez, Persons no distingue entre el rey verdadero devenido tirano y el usurpador. Estas diferencias no son menores. Como muy bien observa Gómez, “estas dos diferencias reducen considerablemente, en la obra de Suárez, la posibilidad del destronamiento.” Bien distinto es el planteamiento de Persons, quien “invocando la conciencia y la grave responsabilidad de todos los súbditos ante el acceso al trono del nuevo monarca, abría las puertas a la rebelión.” A modo de conclusión Gómez anota: “pese a ser inviable una abierta recepción del pensamiento jesuita en la Inglaterra reformada, sus tesis políticas influirían en la reflexión antiabsolutista anglosajona del siglo XVII.” Creemos que Gómez tiene razón, como vamos a ver también en el trabajo de Prieto en el que se abordan determinados aspectos de la recepción “silenciosa”, por no decir disimulada, de algunos elementos del pensamiento suareciano por parte del pensamiento político *whig*, en particular por Algernon Sidney.

En el capítulo titulado “Francisco Suárez y la tradición política *whig*: el caso de Algernon Sidney,” Leopoldo Prieto aborda la cuestión de la recepción por parte de los principales teóricos *whigs*, y en particular de Algernon Sidney, de algunas ideas de Suárez.

Prieto comienza afirmando que tras la publicación póstuma en 1680 de *Patriarcha* de Robert Filmer, una obra que era la expresión más madura del absolutismo y patriarcalismo de la época de los Estuardo, la respuesta dada por los tres principales ideólogos *whigs*, a saber, James Tyrrell (1642–1718), John Locke y Algernon Sidney, fue muy semejante. En vista de ello Prieto se pregunta por la causa de la que se deriva la semejanza de *Patriarcha*, *non monarca* (1681), *Two Treatises of Government* (1690) y de *Discourses concerning Government* (1698), de Tyrrell, Locke y Sidney respectivamente. En su lucha contra el absolutismo de Carlos II (1630–85, r. 1660–85) y su justificación teórica en *Patriarcha*, estos autores republicanos reivindicaban precisamente las ideas que Filmer criticaba allí, a saber, la libertad e igualdad originarias de los hombres, el origen contractual de la sociedad y del gobierno y la limitación y control del poder real convertido en tiránico, especialmente mediante la deposición, juicio y punición del tirano. Ahora bien, Filmer atribuía estas ideas a los teólogos escolásticos (los *Schoolmen*) y calvinistas, y más en concreto “a los jesuitas y a los celosos defensores de la disciplina de Ginebra,” “a Persons [jesuita] y a Buchanan [calvinista].” Prieto cree encontrar precisamente en estas fuentes de origen escolástico y calvinista la causa de la semejanza de los

escritores *whigs*. Entre esas fuentes la presencia y autoridad de Suárez era considerable. Centrándose después más en concreto en las raíces escolásticas de estas ideas, Prieto encuentra una coincidencia sustancial, más aún, estructural, entre el pensamiento suareciano y el pensamiento *whig* en los principios políticos fundamentales. En efecto, tanto Suárez como los *whig* rechazan el absolutismo patriarcalista de los Estuardo teorizado por Filmer, según el cual los hombres nacen y son siempre hijos y súbditos del monarca, y afirman contrariamente que los hombres son libres e iguales, distinguiendo a este propósito el poder del padre (económico o familiar, de naturaleza privada) y el poder del príncipe (un poder político o de jurisdicción). De otro lado, dado que todos los hombres nacen libres e iguales, solo por medio de su libre voluntad (expresada al menos tácitamente) pueden quedar sometidos al poder de otro. Como personas libres, siguiendo el impulso social propio de su naturaleza, los hombres se unen en un cuerpo social para ayudarse en las necesidades de la vida y defenderse de los enemigos comunes. Es este un primer pacto, el pacto social. A este cuerpo social pertenece el poder político radical, lo que es igual, el pueblo es el titular del poder político soberano. Ahora bien, la comunidad política resultante del pacto social debe designar a uno (o varios) magistrados y cederle el poder de gobierno. Se trata aquí de un segundo pacto o contrato, esta vez político, de cesión o transferencia del poder al gobernante. Finalmente, si el rey, que en última instancia es un magistrado investido por el pueblo, se extralimita y conculca el pacto constitucional de cesión del poder, la comunidad política puede adoptar las medidas necesarias para restablecer la justicia y hacer cumplir el pacto de cesión del poder, pudiendo llegar en casos extraordinarios hasta la deposición del rey.

Después de analizar con cierto detalle los principios políticos fundamentales de Suárez contenidos en el *De legibus*, la *Defensio fidei* y algunos capítulos del último libro del *De opere sex dierum* (Sobre la obra de los seis días [1621]) estudia Prieto los principios políticos fundamentales contenidos en los farragosos *Discourses concerning Government* de Algernon Sidney. La dependencia de Suárez que se aprecia en los *Discourses* es abrumadora. Veámosla brevemente.

Ya en lo relativo a la libertad e igualdad de los hombres Sidney apela a la autoridad de los escolásticos (en particular a Suárez) pues, aunque los escolásticos “fueran depravados, no eran estúpidos ni ignorantes, pues no veían sino lo que todos los hombres ven ni ponían más fundamento que el generalmente aprobado, a saber: que el hombre es naturalmente libre”. A este respecto, Sidney reprocha a Filmer que equipare a católicos y puritanos, “a los jesuitas y Ginebra, a Doleman [Persons] y Buchanan, porque ambas escuelas sostienen esta misma doctrina [de la libertad natural de los hombres].” Tal cosa es tan

absurda, sostiene Sidney, como acusar a cristianos y turcos de coincidir en que dos más dos son cuatro.

Respecto del segundo principio, el pacto social como origen de la sociedad, las fuentes de Sidney se amplían. Aún nutriéndose claramente de ideas de origen aristotélico y sobre todo suareciano, sin embargo la teoría del pacto social aparece en Sidney caracterizada, como observa Prieto,

por aquella situación de angustia y peligro, puesta de manifiesto tan frecuentemente por los pensadores británicos del siglo XVII, seguramente debida al sustrato teológico calvinista, común a todos ellos, que tanto enfatizaba la doctrina de la transgresión de Adán (la caída original) y su devastador efecto moral en la naturaleza humana, que quedaba desde entonces como *natura lapsa*.

Este pesimismo antropológico, presente tanto en la teoría del pacto social de Sidney como en la obra Henry Parker (1604–52), John Milton (1608–74), Thomas Hobbes y otros muchos británicos del siglo XVII, es de origen calvinista, la otra fuente propia del pensamiento republicano británico. Aquí, a diferencia de Sidney y de sus fuentes calvinistas, Suárez sostiene “un aristotelismo renovado a la luz de un moderado naturalismo y de un reconocible optimismo renacentista y cristiano.”

En relación con el tercer principio, el pacto político y la transferencia del poder al rey, los ecos suarecianos retornan con insistencia en los *Discourses* de Sidney, en especial en *Discourses 2, 5, 76*, donde, como señala Prieto, “se proclaman, con fuerte apoyatura en Suárez, dos principios de enorme calado político: la soberanía popular y el rechazo de la teoría del derecho divino del rey, que son los dos principios sobre los que se construye toda la argumentación del libro III de la *Defensio fidei* de Suárez.” En efecto, en la sociedad, como multitud de hombres libremente asociados, descansa el poder de gobierno. He aquí la soberanía popular. De otro lado, en la sociedad así formada nadie tiene un poder innato y previo sobre los demás. La prerrogativa de la superioridad del rey sobre los súbditos no puede fundarse más que en el contrato de cesión del poder estipulado entre toda la sociedad y el magistrado. He aquí un explícito rechazo de las tesis del derecho divino de los reyes. Una vez formada la sociedad, la comunidad política puede en virtud del pacto político conferir al rey el poder de gobernar, el cual está obligado a ejercer tal poder en la medida precisa en que le ha sido concedido y para los fines para los que le fue entregado.

Con las precedentes afirmaciones, intensamente suarecianas, Sidney deja establecidas las premisas para el cuarto principio, a saber, los límites del poder político transferido al rey y la legítima resistencia a su ejercicio injusto. También aquí se observa en Sidney, una conformidad sustancial con Suárez,

aunque acompañada de diferencias considerables. En concreto, si el rey no ajusta su gobierno a los límites pactados con el pueblo ni al bien común, cabe que el pueblo, titular último y soberano del poder político, juzgue al rey y, si es el caso, lo deponga. Hasta aquí hay acuerdo con Suárez. Pero el modo como Sidney articula en concreto su teoría de la resistencia y de la rebelión frente al tirano dista bastante de la de Suárez. Frente a las posiciones mucho más moderadas de Suárez, la teoría de la resistencia de Sidney es más audaz. Según Prieto, Sidney se deja dominar por un vivo sentimiento de justicia más que por el sosegado razonamiento moral sobre lo justo, como ocurre, en cambio, en Suárez, académico, teólogo y moralista. El análisis suareciano del tirano y de las formas de rebelión consideradas legítimas es pormenorizado, matizado y cauto. A diferencia de Sidney, que reserva al usurpador y al rey devenido tirano una misma consideración ético-política y un mismo tratamiento (legitimidad de cualquier ataque por cualquier persona para su destrucción), Suárez distingue cuidadosamente el tratamiento del usurpador y el del rey verdadero convertido en tirano.

Prieto concluye que “reducidas a sus elementos esenciales, salta a la vista la semejanza entre las teorías políticas de Sidney y Suárez. No se trata, por otro lado, de un parecido en algún rasgo particular, sino de una semejanza estructural en los principios y en la arquitectura de sus respectivas teorías.” Naturalmente, subraya Prieto, “que haya una semejanza de arquitectura lógica y de principios políticos entre Suárez y Sidney (y los *whigs*) no es óbice para que se den entre ellos diferencias considerables, debidas a diversas razones culturales, filosóficas y teológicas que los separaban,” como son las mencionadas antropologías del pacto social y las respectivas teorías de la resistencia frente al tirano.

El capítulo de José Luis Cendejas Bueno titulado “Derechos subjetivos, comunidad política y propiedad en las teorías del estado de naturaleza de Francisco Suárez y John Locke,” aborda la relación de la ley natural con los temas mencionados en el título. El autor suscribe la hipótesis relativa a la influencia del jesuita español sobre Locke: “El alto grado de congruencia entre estos dos autores impide negar la influencia de Suárez sobre Locke.” Para probar lo dicho se realiza un análisis comparado de las obras suarecianas *De Legibus* y de *De Opere sex dierum* con respecto al *Second Treatise of Government* (1690) en lo concerniente a los asuntos citados. El autor parte de las dos instituciones fundamentales de derecho natural: la propiedad común de todas las cosas (*communis omnium possessio*) y la misma libertad de todos (*omnium una libertas*),<sup>82</sup> que se sitúan en el inicio de la reflexión escolástica sobre la propiedad y el poder político y que Locke acepta y desarrolla. Tanto Suárez como

82 *Decretum* de Graciano, *dist.* 1, c. 7.

Locke parten de considerar un estado prepolítico primigenio (de inocencia en Suárez, de naturaleza en Locke) de plena libertad y propiedad común, en el que se habría encontrado la humanidad antes del establecimiento de las instituciones fundantes del orden jurídico político, esto es, el gobierno civil y la propiedad privada. Locke constituiría así un eslabón de una tradición de pensamiento jurídico político con dos vertientes que confluyen en la modernidad, una primera romanista (*ius naturale*) y una segunda cristiana (*lex naturalis*, no obstante de origen griego), a la que se agrega un voluntarismo de raíz escotista ya presente en Suárez y que en Locke cobra mayor protagonismo a través del concepto de *political compact*. A pesar de la presencia de elementos de continuidad con respecto a Suárez, mediante la sustitución del estado de inocencia prelapsario por un *status naturae* que no precisa de lectura teológica alguna, y que Locke sitúa en un tiempo histórico realmente existente, Locke habría formulado una teoría estrictamente secular sobre los orígenes del gobierno civil y la propiedad privada.

Tanto Suárez como Locke parten de una concepción subjetivista del derecho natural: “Sin una concepción subjetivista del derecho es difícilmente concebible ningún tipo de contractualismo político puesto que el pacto social presupone una *potestas* que legitima la cesión de poder al soberano (en Suárez), o bien implica la renuncia a una libertad legítimamente poseída (en Locke).” No obstante, a diferencia de Suárez, para Locke “la sociabilidad natural ya no es el principio constitutivo de la comunidad política, sino la necesidad de asegurar unos bienes innatos que todo hombre ha recibido del Hacedor.” A pesar de su similitud, el contractualismo explícito de Locke, en el que se renuncia a la libertad natural a cambio de seguridad, no debe confundirse con el acuerdo moral que, para Suárez, sustenta el cuerpo político y que, incluso, pudo haber tenido lugar en el estado de inocencia donde ningún bien peligraba. Respecto a la propiedad privada, para Suárez, la división de las cosas desde la comunidad de bienes originaria resulta de derecho natural concesivo y es verosímil que hubiera tenido lugar en el estado prelapsario. Sobre este asunto, Locke parece retomar el argumento donde Suárez lo dejó, en la discusión sobre la apropiación legítima de la tierra, que, para ambos, descansa en el trabajo.

En el capítulo titulado “Francisco Suárez y el ‘movimiento distributista’: de la filosofía política jesuita a la economía post-escolástica,” Alfonso Díaz Vera aborda un aspecto de gran relevancia en el asunto que nos concierne como es el relativo a las raíces escolásticas del distributismo de Hilaire Belloc, lo que conduce al autor a mostrar cómo el pensamiento escolástico español, concretamente la filosofía política de Suárez, fue considerada, si bien de modo diverso, por el pensamiento inglés más allá del siglo XVII. Díaz Vera es autor de una interesante Tesis Doctoral sobre Belloc en la que analiza en detalle las fuentes

de su pensamiento (“Hilaire Belloc y el estado servil: una aproximación alternativa a la cuestión de la imposibilidad del socialismo” [Madrid: Universidad Rey Juan Carlos, 2020]). Basado en el estudio de estas fuentes y de la obra de Belloc, Díaz Vera concluye calificando a Belloc como autor post-escolástico.

Utilizando fuentes primarias sobre Belloc, el autor pone el foco en la presencia del pensamiento político suareciano en el contexto de la represión contra los católicos que marcó la historia de Inglaterra en el siglo XVII y aún después. Acudir entonces a argumentos de autores jesuitas resultaba sumamente peligroso, ya fuera para cuestionar la facultad del rey de fijar impuestos ya, y con más motivo, para determinar bajo qué condiciones resultaba lícito deponerlo por tirano. Así se comprueba en las obras *Parliamentary History of England* y *Complete collection of State Trials*, (36 volúmenes publicados entre 1806 y 1820) recopiladas por William Cobbett (1763–1835), admirado por Belloc y que Díaz Vera refiere en su trabajo.

La “controversia y olvido” de Suárez se prolongó hasta el siglo XIX. Como afirma Díaz Vera:

La *Roman Catholic Relief Act* no llegaría hasta 1829. Uno de sus principales impulsores fue precisamente Cobbett quien, siendo anglicano, fue uno de los primeros ingleses en dejar por escrito una visión crítica sobre las consecuencias económicas y sociales de la Reforma Protestante en su país.

Análisis histórico que, por otra parte, Belloc asume plenamente en su conocido *The Servile State* (1912). Para Belloc, Suárez se sitúa “en el origen de una filosofía política que combina una visión ‘moderna’ del origen y la legitimidad del poder civil con unos principios propios de la filosofía clásica y cristiana que enfatizan el vínculo moral existente entre los miembros de la comunidad.” En Suárez es claro “su énfasis en la naturaleza moral de la relación política, en el principio de consentimiento y en las obligaciones del gobernante hacia sus súbditos,” lo que excluye el estricto contractualismo en el que se coexiste pero no se vive realmente en comunidad. Para Suárez es preciso “considerar a la multitud humana bajo otro prisma, en el que se da una voluntad especial o consentimiento común por el cual todos son agrupados en un cuerpo político. Así entendido, forman un cuerpo místico que necesita una cabeza.”<sup>83</sup> Como afirma Díaz Vera “Las ideas de Belloc respecto de la comunidad, sus orígenes y la naturaleza de los pactos y vínculos entre sus miembros presentan rasgos claramente suarecianos.”

83 De legibus, libro 3, capítulos 2, 4, en *Francisco Suárez: Selections from Three Works*, ed. Thomas Pink (Carmel, IN: Liberty Fund, 2015).

La tesis fundamental, de raíz histórica, del distributismo se encuentra en *The Servile State* (1912), la obra por la que Belloc es conocido sobre todo en el ámbito del pensamiento económico y político. Para Belloc debemos al cristianismo el descubrimiento de la libertad del hombre, descubrimiento que ha quedado plasmado en forma de instituciones nucleares de nuestra civilización como el respeto a la vida humana, el cumplimiento de la ley por parte del gobierno, y el gobierno civil basado en los principios de consentimiento y limitación del poder; precisamente los principios en los que descansa la filosofía política de Suárez. El ciudadano que, para Belloc, sostiene este marco político es “responsable, consciente, independiente del control de otros y con la fuerza moral que le hiciera inmune a intentos de abuso por parte de hombres más poderosos.” El edificio político así dibujado precisa, para Belloc, del acceso generalizado a la propiedad privada por parte de las familias, especialmente de aquellos bienes necesarios para ganarse el sustento diario, los denominados medios de producción, de los que la tierra constituye el bien fundamental. Como termina afirmando Díaz Vera: “La marcada raíz católica de sus ideas económicas, su carácter sistemático y su esfuerzo intelectual por actualizar y dar un sentido moderno al pensamiento escolástico en el ámbito de lo que hoy denominamos economía, nos permiten calificar a Belloc como un economista post-escolástico.”

Los dos siguientes capítulos abordan las implicaciones lógicas de la teoría de la ley de Suárez sobre las leyes tributarias, el primero, y sobre el carácter obligatorio del *ius civile* para los extranjeros, el siguiente. Es preciso recordar que el pensamiento escolástico supone la existencia de diversos estratos de normatividad. En el ámbito de las leyes (*lex*) existen la ley eterna, la ley divina (Antigua y Nueva), la ley natural (*lex naturalis*) y las leyes humanas positivas. En el ámbito del derecho (*ius*)<sup>84</sup> tenemos el derecho natural (*ius naturale*, lo justo por naturaleza), el *ius gentium* (derecho de gentes), el derecho civil (*ius civile*) y el derecho divino. De esta integración de niveles da buena cuenta la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. El Aquinate aborda el estudio de la ley en la *Prima Secundae* (cuestiones 90 a 108, o tratado *De legibus*), mientras que la justicia y el derecho se tratan en la *Secunda Secundae* (tratado *De iustitia et iure*, cc. 57 a 79). A pesar del realismo jurídico de la escolástica de inspiración

84 La lengua inglesa, provocando gran confusión, designa con el término *law*, lo que en el ámbito continental es *derecho*, *droit*, o *recht*. Siguiendo la distinción escolástica, que no hace sino seguir a su vez las concepciones romanistas, ley (*lex*) y derecho (*ius*) no se identifican: la ley es una regla a la que ajustarse, es cierta razón o causa del derecho (*ius*). Realizar lo justo (*iustum*) es propio de la virtud de la justicia, no de la ley positiva que podría no ser justa. De otro lado, existen diversos (*subjective*) *rights*, naturales o positivos, que en la escolástica aparecen referidos como *potestas*, *facultas* o *dominium*.

tomista, están presentes en ella elementos de subjetivismo jurídico que Tierney<sup>85</sup> atribuye a la influencia del derecho canónico sobre la concepción del derecho de los nominalistas. En Vitoria y en otros escolásticos españoles se encuentran tanto un concepto de derecho entendido como *ius*, ligado a su concepción romanista, como también en forma de *facultas* o *potestas*. El predominio progresivo de una concepción subjetivista del derecho culminará con la identificación de *ius* y *dominium*, algo que Suárez asume plenamente. Es de destacar también que Suárez escribe un tratado *De Legibus*, y no un *De iustitia et iure*, como era lo habitual, lo que resulta sintomático de un cambio de paradigma respecto a la escolástica precedente. Su concepto voluntarista de ley, de inspiración escotista,<sup>86</sup>

antepone la voluntad del legislador, que desea ser obedecido, al contenido de la ley, aunque ésta sea conforme a la naturaleza racional del hombre. De otro modo el legislador quedaría sujeto a una ley que parece venirle impuesta lo que disminuiría su dignidad, algo inconcebible en lo referido al supremo legislador.<sup>87</sup>

El capítulo de León M. Gómez Rivas “Fiscalidad y teología moral en la escolástica tardía: Francisco Suárez y los impuestos,” trata efectivamente de los impuestos, más concretamente sobre las leyes tributarias, que el autor sitúa en el contexto de un conjunto de trabajos publicados en los últimos años y que analizan la doctrina del Doctor Eximio relativa a dichas leyes. Gómez Rivas muestra cómo Suárez abordó un asunto siempre polémico como es el relativo a la justicia de los impuestos, o dicho en términos actuales, sobre los principios en que ha de basarse la imposición si pretende ser justa. El voluntarismo que subyace al concepto suareciano de ley deja aquí sentir su influencia.

Gómez Rivas revela algo sorprendente y es que buena parte de los principios de la imposición moderna de Fritz Neumark (1900–91),<sup>88</sup> de obligado conocimiento para los estudiantes de Hacienda pública, pueden retrotraerse a la escolástica española. Mientras que Vitoria y Soto, entre otros, comentaron las cuestiones de la *Suma* siguiendo su mismo orden, no lo hicieron así Suárez ni Molina. El *De Legibus* de Suárez trata sobre los impuestos en el libro 5 “Sobre las leyes humanas odiosas”, odiosas “no en el sentido de que sean merecedoras de odio, sino ‘en cuanto imponen alguna carga que se tiene merecidamente

85 Tierney, *Idea of Natural Rights*.

86 Leopoldo Prieto, “La noción de ley en Suárez y Locke,” *Daimon* 71 (2017): 137–56.

87 Véase el capítulo de José Luis Cendejas en este volumen.

88 *Grundsätze gerechter und ökonomisch rationaler Steuerpolitik* (Tubinga: Möhr, 1970).

por dura y pesada' (capítulo 2, punto 3)." Suárez aborda asuntos tales como la naturaleza penal de las leyes tributarias, la legitimidad necesaria para que el impuesto sea justo, la razón y causa final de la justicia impositiva, la forma y materia de las leyes tributarias, el eventual acuerdo de los sujetos tributarios para que el impuesto sea justo, y la obligatoriedad en conciencia del impuesto incluso aunque no se reclame el pago.

Es relevante resaltar que Suárez parece apartarse de la tradición española de someter el establecimiento de nuevos impuestos a la aprobación de las Cortes. Así, Juan de Mariana expresamente señalaba que "no pueden imponerse tributos sin el consentimiento de los representantes del pueblo." Sin embargo, es sorprendente que "Suárez no cite ninguna obra de su correligionario jesuita en este Libro 5 del *De Legibus*." Por el contrario, para Suárez "el consentimiento de los súbditos no es preciso para la imposición de tributos por derecho natural, de gentes, derecho positivo o ninguna otra ley civil o costumbre hispana." En el ámbito fiscal, no serían entonces de aplicación los "argumentos alrededor de los límites del poder civil: la posibilidad de que la potestad real, si no se restringe, degenera en tiranía; y el famoso adagio *quod omnes tangit debet ab omnibus approbari*." Cabría interpretar la postura suareciana, no tanto como una deriva de tipo absolutista en quien había elaborado una teoría representativa del poder político, como vimos unos párrafos atrás, sino más bien como una implicación lógica de su concepción voluntarista de la ley. En definitiva, un impuesto es justo si la ley que lo instituye está correctamente elaborada y promulgada conforme a los requisitos que Suárez analiza. De ahí que las leyes tributarias justas obliguen al pago del tributo, aun cuando no se reclame.

El capítulo de Lorena Velasco Guerrero "El carácter vinculante del derecho nacional sobre los extranjeros en el Tratado *De legibus ac Deo legislatore* de Francisco Suárez," aborda un asunto de gran interés habida cuenta de la magnitud actual de los procesos migratorios, procesos que, no obstante, han sido una constante en la historia de la humanidad. En el pensamiento escolástico, el acomodo jurídico del extranjero se realiza siguiendo principios romanistas. Recordemos que Ulpiano (c.170–c.228) contempla una división tripartita del *ius*: el *ius naturale* que la naturaleza ha dado tanto a humanos como a animales (*Dig.* 1.1.1.3), el *ius gentium* que rige las relaciones entre los hombres que pertenecen a distintas comunidades políticas (*Dig.* 1.1.1.4), y el *ius civile* que es el propio de cada una de ellas. De modo evidente, al extranjero le conciernen el derecho natural y el de gentes, pero qué cabe decir del *ius civile* de una comunidad política que no es la suya pero en la que vive. A esta pregunta responde Suárez de modo pormenorizado en el libro 3 del *De Legibus* (capítulos 31 a 33).

La ciudadanía, si bien Suárez no utiliza este término moderno, se define por la pertenencia a una comunidad siendo esta, como hemos señalado anteriormente, un cuerpo cuyos miembros se encuentran unidos moralmente. El *ius*

*civile*, que se configura a partir de las leyes promulgadas por una determinada potestad, sólo obliga a los miembros de dicha comunidad. Distingue Suárez tres aspectos de la ley (como fuerza directiva, como fuerza coactiva y como validación de los actos jurídicos) que resultan pertinentes para decidir qué es de aplicación al extranjero. El extranjero no está sujeto, en tanto fuerza directiva, a la ley de su comunidad de origen pues la jurisdicción del gobernante se limita a un territorio; sin embargo sí está sujeto, cumpliéndose determinadas condiciones, a su fuerza coactiva, por lo que habría de responder, a su vuelta, de una eventual falta. A la exención, en tanto fuerza directiva, para el extranjero del *ius civile* de su comunidad de origen, le corresponde su sujeción en la comunidad donde vive salvo que, por su carácter, el extranjero estuviera sujeto a otra jurisdicción igual o superior a la del legislador. El extranjero también queda sujeto a la fuerza coactiva de la ley del lugar donde vive con excepciones análogas a las anteriores. De igual modo, para dotar de validez a los actos jurídicos llevados a cabo, el extranjero ha de ajustarse al *ius civile* del lugar donde vive si dichos actos se refieren a cosas o acciones allí localizados. Si bien Locke no atiende a los pormenores de Suárez, lo afirmado en sus *Two treatises of government* muestra la asunción en lo fundamental de las conclusiones suarecianas. En resumen, coherentemente con la inspiración voluntarista de la teoría suareciana de la ley, el sujeto de la ley queda definido por el alcance jurisdiccional del legislador respectivo.

Antes de referirnos al capítulo que cierra este libro, conviene extenderse un poco más sobre el contexto histórico económico en el que vivieron los escolásticos españoles. Como es sabido, el descubrimiento de América trajo consigo importantes cambios económicos ligados a una doble expansión: por un lado, de los flujos comerciales y, por otro, de la oferta monetaria procedente de las remesas de oro y plata que llegaban de las minas de América. La expansión económica se basaba en un auge comercial y financiero previo, y en un considerable grado de integración de las economías europeas a través del Mediterráneo y el Atlántico Norte. El descubrimiento de América añadió las restantes rutas atlánticas a las que ya existían hacia África y la India, así como hacia el Pacífico a través del galeón de Manila que unía regularmente Méjico y Filipinas. Con la llegada de la plata americana y las innovaciones financieras y bancarias de la época, se dispuso de los medios de pago necesarios para acelerar la transformación económica de Europa y dar forma al llamado capitalismo mercantil.

En los siglos XVI y XVII estuvieron presentes fenómenos como la inflación<sup>89</sup> y la depreciación de la moneda debidas a la expansión monetaria, a la

---

89 Earl J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501–1650* (Nueva York: Octagon Books, 1934).

financiación del déficit público y a la carga de la deuda.<sup>90</sup> Era necesario financiar el Imperio al tiempo que mantener la paz civil; este fue el motivo para intervenir el precio del trigo,<sup>91</sup> sujeto a las fluctuaciones causadas por las sequías periódicas que afectan a la cuenca mediterránea. Estos asuntos recibieron especial atención por parte de la escolástica española. Ante la conquista y evangelización de las Américas y los nuevos *tratos y contratos*, la pregunta a la que buscaban respuesta era la misma: ¿cuál es el modo justo de obrar? Dadas las posibilidades de enriquecimiento creadas por la expansión comercial y las nuevas prácticas financieras, cabía preguntarse si los comerciantes que subían el precio de sus mercancías estaban actuando rectamente, o si lo hacían los cambistas y banqueros en las actividades propias de su negocio. Fruto del esfuerzo por responder a estas preguntas, los escolásticos españoles descubrieron la relación que vincula el dinero y los precios en horizontes temporales prolongados, es decir, descubrieron la naturaleza del fenómeno inflacionario, así como su extensión geográfica a través de la depreciación de los tipos de cambio reales.

Desde el punto de vista del pensamiento económico, el nombre de la Escuela de Salamanca (no plenamente coincidente con el núcleo de teólogos dominicos de esa Universidad) está ligado precisamente a la teoría monetaria.<sup>92</sup> El nombre de esta Escuela se encuentra en el capítulo 3 del discurso de recepción de José Larraz como académico de Ciencias Morales y Políticas titulado 'El cuantitativismo monetario de Salamanca.'<sup>93</sup> El profesor Carmelo Viñas y Mey (1898–1990) llamó la atención de Grice-Hutchinson sobre este trabajo, quien

90 Ramón Carande, *Carlos V y sus banqueros* (Barcelona: Crítica, 1987 [3 vols., 1943, 1949, 1967]).

91 La denominada *tassa del pan*, un precio máximo para este bien de primera necesidad (véase Melchor de Soria *Tratado de la justificación y conveniencia de la tassa de el pan* de Melchor de Soria editado por Francisco Gómez Camacho [Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992 (Toledo, 1627)]).

92 De modo análogo a lo comentado más arriba sobre Belloc, donde el ideal de comunidad política implica un determinado orden económico, en el pensamiento escolástico la economía viene informada por un determinado marco jurídico. Los doctores escolásticos entendían que el estudio de los asuntos económicos había de abordarse como parte de la ciencia jurídica pues su objeto último es la justicia en los intercambios, y la justicia en tanto virtud había de estudiarse en el seno de la teología moral. Desde la facultad de Teología, que es donde se radica la Escuela de Salamanca, la reflexión sobre la justicia en los intercambios mercantiles y financieros, así como sobre la legitimidad de la propiedad, tiene su lugar al comentar el tratado *De iustitia et iure* de la *Secunda Secundae*.

93 José Larraz, *La época del mercantilismo en Castilla, 1500–1700* (Discurso de recepción del Académico de Número Excmo. Sr. D. José Larraz López. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1943). Aunque Larraz no es el autor del término *Escuela de Salamanca*.

informó a Friedrich Hayek (1899–1992),<sup>94</sup> su director de Tesis Doctoral, sobre la existencia e importancia de esta Escuela. El libro de Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544–1605*, publicado en 1952, inició el interés más reciente por los escolásticos españoles del siglo XVI en el ámbito del pensamiento económico. Este libro describe cómo estos doctores, y otros que no formaban parte de la Escuela de Salamanca en sentido estricto, desarrollaron una teoría del precio y del dinero basada en una valoración subjetiva promedio (*común estima*), analizaron la formación de los precios competitivos y establecieron los fundamentos de la teoría cuantitativa del dinero, por ejemplo, Azpilcueta en 1556, doce años antes que Bodino y de manera más clara que Copérnico.<sup>95</sup>

Para los escolásticos españoles, el valor del dinero se determina, como el valor del resto de mercancías, por la común estima, lo que resulta de derecho natural. En consecuencia, que el peso o el valor facial del dinero (ley positiva) no se corresponda con el valor natural es violencia del príncipe, incluso tiranía, como así lo afirma Mariana. Mediante el precio en dinero es como se determina la común estimación de cosas distintas por su naturaleza. Y esto se aplica también al propio dinero cuya naturaleza no consiste en tener siempre el mismo valor, sino que éste también se ve afectado por la estimación humana: “no es preciso considerar si esto es oro y lo otro plata, sino la estimación de los hombres”, afirma Vitoria. Este principio es el que subyace en la teoría cuantitativa del dinero tal como será desarrollada por Azpilcueta, Soto, Mercado o Mariana, entre otros.

El conflicto entre la ley positiva y el derecho natural ya está planteado en las dos teorías monetarias en pugna, la platónica que defiende un dinero fiduciario en el que el valor facial declara la voluntad del gobernante, y la aristotélica que afirma el valor intrínseco del dinero basado en su contenido metálico. Platón afirmaba que el dinero es, sobre todo, convención, símbolo que surge de la necesidad del intercambio. Schumpeter<sup>96</sup> resalta la aversión que manifiesta Platón en *Las Leyes* al uso de la moneda metálica, siendo partidario de restringir la circulación monetaria en el interior de la polis a una moneda de exclusivo uso local y mero valor fiduciario. El uso de la moneda metálica, de común aceptación entre diversas comunidades políticas, debía estar centralizado y restringido a quienes se desplazaran a otras ciudades, estando obligados a su vuelta

94 Marjorie Grice-Hutchinson, “El concepto de Escuela de Salamanca: Sus orígenes y desarrollo,” *Revista de historia económica* 7, no. 2 (1989): 21–26.

95 Copérnico, en su *Monetae Cudendae Ratio* (trabajo expuesto inicialmente en 1522 ante la asamblea prusiana, en manuscrito en 1526 y no publicado hasta 1864 en París) declara que “el dinero normalmente se deprecia donde abunda en exceso”.

96 Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Oxford: Oxford University Press, 1954).

a devolver el dinero sobrante. Frente al dinero fiduciario de Platón, Aristóteles concibe el surgimiento del dinero como un proceso evolutivo, al modo de la Escuela Austriaca de economía, como un orden sin diseño. La correspondencia del valor extrínseco con el intrínseco, que el dinero valga realmente lo que dice valer, es una constante del pensamiento escolástico.

En este contexto teórico, Cecilia Font de Villanueva, en el capítulo “Alteraciones monetarias en los siglos XVI y XVII en Castilla e Inglaterra: Juan de Mariana y John Locke,” compara las situaciones monetarias de Castilla e Inglaterra durante los siglos XVI y XVII, así como las respuestas teóricas que ofrecieron Mariana y Locke, encontrando coincidencias y divergencias que permiten admitir como razonable la existencia de conexiones entre estos dos autores. El análisis se extiende al campo de la teoría monetaria, explorando la influencia que las ideas escolásticas castellanas pudieron tener en la génesis y desarrollo de las ideas monetarias inglesas. A Mariana se debe el haber establecido la relación entre déficit público, debido entonces a las necesidades de financiación de la Corona, e inflación. Esta última se produce como consecuencia de cualquier actuación de la Corona que le permita gastar más sin acudir a un aumento de los impuestos. En aquella época esto se podía conseguir mediante el envilecimiento monetario. Lo que actualmente se denomina impuesto inflacionario, fue expuesto – y condenado – magistralmente por Mariana. En su *De rege et regis institutione* (Toledo, 1605 [1599]) afirmaba que, sin justa causa, el rey no podía disponer de los bienes de los súbditos, lo que se extendía al establecimiento de tributos que no podía decretarse sin el consentimiento del pueblo (no así para Suárez, como vimos más arriba). En su *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón* (Colonia, 1609), condenado por Felipe III a instancias de su valido el duque de Lerma (1552/53–1625), condenaba los ingresos fiscales provenientes de la reducción progresiva del porcentaje de plata de la moneda de *vellón* (moneda fraccionaria que inicialmente se fabricaba mediante una aleación de cobre y plata) y de sus resellos al alza, lo que se venía realizando desde 1597. Los efectos de tales medidas sobre precios e inflación resultaban inmediatos así como sobre la importación de cobre y de vellón falsificado (cuando este se resellaba al alza) y la consiguiente *saca* de monedas de plata.

Además del aumento del dinero metálico y del envilecimiento del vellón, en la revolución de los precios de los siglos XVI y XVII hay que tener en cuenta la creación de medios de pago derivada de la extensión en el uso de las letras de cambio en las ferias, así como el incremento del multiplicador monetario causado por la concesión de préstamos por parte de banqueros que empleaban de este modo el dinero depositado. Estos procesos de expansión monetaria y consiguiente inflación se produjeron tanto en Castilla como en Inglaterra, si bien no todo fueron similitudes. En palabras de Font:

En Castilla, fue el vellón el que se alteró principalmente, mucho más que la plata, que se ajustó en algunas ocasiones específicas. En Inglaterra, sin embargo, las monedas de plata sufrieron el mayor trastorno [...] Las autoridades recibieron sus opiniones [de Mariana y Locke] de forma dispar: Mariana anticipó los efectos de las alteraciones monetarias y cuestionó las políticas desarrolladas y por ello fue procesado por la Corona y sus obras prohibidas. Por el contrario, Locke percibió los resultados de estas políticas y el rey solicitó explícitamente su opinión en un momento en que, después de un siglo de alteraciones y desorden, la estabilidad monetaria era una prioridad nacional. Las reformas se llevaron a cabo de acuerdo con los principios de Locke.

Mariana y Locke abordaron los problemas monetarios desde la perspectiva de la justicia y el respeto a la propiedad pero también como un problema político íntimamente relacionado con la autoridad real. En este sentido, Locke advirtió de los peligros inherentes a las alteraciones monetarias cuando escribió: "It will weaken, if not totally destroy the public faith".

### Agradecimientos

Para concluir esta introducción, nos gustaría expresar nuestro agradecimiento a todos aquellos que han contribuido de diversas maneras a la publicación de este libro. Sus once capítulos presentan muchas de las conclusiones del proyecto de investigación titulado "Sociedad, Política y Economía: Proyecciones de la escolástica española sobre el pensamiento británico y anglosajón" (referencia FFI2017-84435-P) financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI), el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER), instituciones a las que agradecemos la financiación recibida. Dicho proyecto ha encontrado continuidad en un segundo titulado "Salvación, política, economía: el comercio de ideas entre España y Gran Bretaña en los siglos XVII y XVIII" (referencia PID2021-122994NB-I00). Ambos proyectos se han llevado a cabo en la Universidad Francisco de Vitoria (UFV) a lo largo de más de seis años, desde 2018 hasta mediados de 2021 el primero, y de 2022 a 2025 el segundo. Su dirección ha estado a cargo de los profesores Leopoldo Prieto (UFV) y José Luis Cendejas (UFV).

Además de sus directores, han formado parte de ambos equipos de investigación (en orden alfabético): Rafael Alé Ruiz (UFV), Salvador Antuñano Alea (UFV), Francisco T. Baciero Ruiz (U. de Salamanca), Alfonso Díaz Vera (Autoridad Independiente de Responsabilidad Fiscal, Gobierno de España), Ángel M. Fernández Álvarez (Ministerio de Economía, Gobierno de España),

Cecilia Font de Villanueva (UFV), Francisco Javier Gómez Díez (UFV), León M. Gómez Rivas (U. Europea de Madrid), Juan Palao Uceda (UFV), Evaristo Palomar Maldonado (U. Complutense de Madrid), Francisco Javier Rubio Hípola (UFV), Pablo Sanz Bayón (U. Pontificia Comillas), Lorena Velasco Guerrero (UFV), y M. Idoya Zorroza Huarte (U. Pontificia de Salamanca). Conste también nuestro agradecimiento a los autores de los capítulos de este volumen no citados previamente: Fermín del Pino-Díaz (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Francisco Castilla Urbano (U. de Alcalá) y Daniel Schwartz (Hebrew University of Jerusalem). Por último, queremos dar las gracias especialmente a los vicerrectores de la Universidad Francisco de Vitoria, Clemente López González y Alberto López Rosado, a Félix Hap Barriuso y Raquel García Fernández de la Oficina de Transferencia de Resultados de Investigación (OTRI), y a Tim Page por la preparación de la bibliografía final. Y, por supuesto, nuestro agradecimiento también a la universidad que nos acoge y a su Rector, Daniel Sada Castaño, por impulsar la investigación sobre Francisco de Vitoria y su escuela.