

SALMANTICENSIS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Vol. LXXIII Fasc.1

Enero-Junio 2026

SALMANTICENSIS
Vol. 73.1, 2026 / ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)
Revista semestral de investigación teológica fundada
en 1954
Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca

DIRECTOR
Emilio José Justo Domínguez

DIRECCIÓN SECRETARÍA Y ADMINISTRACIÓN

Compañía, 5. Teléf. 923 277108
37002 SALAMANCA (España)
salmanticensis@upsa.es

WEB <https://revistas.upsa.es/php/salmanticensis>

ARCHIVO DIGITAL <https://summa.upsa.es/pub/salmanticensis>

	SUSCRIPCIÓN	Núm. suelto
España:	46 €	18 €
Europa:	56 €	21 €
Demás naciones:	65 €	24 €

Para comprar ejemplares o suscribirse: publicaciones@upsa.es

PERIODICIDAD Y REGISTRO

Semestral

Depósito Legal: S. 22-1958

ISSN: 0036-3537 (Impreso)

ISSN: 2660-955X (Online)

Imprime: Editorial Sindéresis
oscar@editorialsinderesis.com



El contenido de esta revista, excepto que se establezca de otra forma, cuenta con una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 Internacional, que puede consultarse en <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

© 1954 Universidad Pontificia de Salamanca. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

SALMANTICENSIS

Revista semestral de la Facultad de Teología Universidad

Pontificia de Salamanca – Salamanca / España

Vol. 73, 2026 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

CONSEJO DE REDACCIÓN
EDITORIAL BOARD

DIRECTOR

EDITOR

Emilio José Justo Domínguez
Universidad Pontificia de Salamanca, España

CONSEJO DE REDACCIÓN

EDITOR'S BOARD

José Alberto Garijo Serrano – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*

Juan Pablo García Maestro – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*

José Antonio Calvo Gómez – *European Institute of International Studies
(Estocolmo), Suecia*

Carolina Blázquez Casado – *Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid),
España*

Serafín Béjar Bacas – *Universidad Loyola (Granada), España*

María José Schultz Montalbetti – *Universidad de Deusto (Bilbao), España*

Juan Manuel Cabiedas Tejero – *Universidad Pontificia de Salamanca, España
- Academia Mexicana de Teología, México*

María Teresa Compte Grau – *Grupo de Estudios Feministas de la Universidad
Panamericana, México*

COMITÉ CIENTÍFICO
SCIENTIFIC COMMITTEE

João Manuel Duque – *Universidad Católica Portuguesa (Braga), Portugal*

Inmaculada Delgado Jara – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*

Martin Lintner – *Colegio filosófico-teológico de Brixen, Tirol del sur - Italia*

Sigrid Müller – *Universidad de Viena, Austria*

Eleuterio Ruiz – *Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires),
Argentina*

Alfonso Salgado – *Universidad Pontificia de Salamanca, España*

Luis Guillermo Sarasa – *Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá), Colombia*

Leif E. Vaage, *Emmanuel College - Universidad de Toronto, Canadá*

Bernat Hernández – *Universidad Autónoma de Barcelona, España*

Margit Eckholt – *Universidad de Osnabrück, Alemania*

Gabriel Richi Alberti – *Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid), España*

José Pedro Angélico – *Universidad Católica Portuguesa (Porto), Portugal*

Elena M^a Postigo Solana – *Universidad Francisco de Vitoria (Madrid), España*

Séamus O'Connell – *St. Patrick's Pontifical University (Maynooth), Irlanda*

Piotr Roszak – *Universidad de Torun, Polonia*

José Luis Cabria Ortega – *Facultad de Teología del Norte de España (Burgos),
España*

Stephanie Höltgen – *Universidad de Bonn, Alemania*

Jorge Blunda Grubert – *Seminario Mayor de Tucumán, Argentina*

SALMANTICENSIS
Revista semestral de la Facultad de Teología Universidad
Pontificia de Salamanca – Salamanca / España
Vol. 73, 2026 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

INDIZACIÓN
INDEXING INFORMATION

Salmanticensis sigue el procedimiento de revisión externa y anónima por pares. La revista aparece en los siguientes índices, repertorios, directorios, rankings y bases de datos:

ATLA
CARHUS PLUS+2018
CIRC, Clasificación C
CROSSREF
DICE
DIALNET
DULCINEA, color azul
ERIH PLUS
Google Scholar
IBZ online
INDEX THEOLOGICUS
INDES RELIGIOSUS
ÍNDICES-CSIC
LATINDEX
LITARS, Clasificación IJ 3
MIAR
MLA
NEW TESTAMENT ABSTRACTS
OLD TESTAMENT ABSTRACTS
PHILPAPERS
REGESTA IMPERII
REBIUN
RESH
ULRICH'S PERIODICALS DIRECTORIES
WORLDCAT

SUMARIO

PRESENTACIÓN

<i>Francisco de Vitoria y los derechos humanos</i> (Emilio J. Justo).....	9-10
---	------

ESTUDIOS

José Carlos Martín de la Hoz, <i>Aproximación a la Escuela de Salamanca y el derecho</i>	11-32
Jaime Mercant Simó, <i>La limosna y la causa de los pobres en el planteamiento tomista de Francisco de Vitoria</i>	33-62
León M. Gómez Rivas, <i>Influencia de Francisco de Vitoria en la Europa continental: De iure praedae, un libro inédito del jurista holandés Hugo Grocio</i>	63-84
Julio L. Martínez, <i>Fundamentación teológica de la dignidad humana</i>	85-116
Steven Waldorf, <i>Francisco de Vitoria as a Precursor of Dignitatis Humanae's Teaching on Religious Liberty</i>	117-134
Bernardo Sastre Zamora, <i>Los derechos humanos en la era digital: Una renovación enraizada en la Escuela de Salamanca</i>	135-154
María José Schultz, <i>Biblia y Derechos Humanos: Fuente de sentido ante la dignidad humana transgredida</i>	155-173

RECENSIONES

Francisco Varo. <i>Levítico</i> (Edwin Contreras Ramírez); Jean-Louis Chrétien. <i>El arca de la palabra</i> (Juan Manuel Cabiedas Tejero); Pierangelo Sequeri. <i>Addio a Dio? Sul Dio vivente</i> (Javier Riesco Lo-Grasso); Ángel Pazos-López. <i>Imágenes de la liturgia medieval. Planteamientos teóricos, temas visuales y programas iconográficos</i> (Juan José Silvestre Valor); Dieudonné Mushipu Mbombo, dir. <i>La théologie africaine: son émergence entre le continent africain et la diaspora. Mélanges posthumes en l'honneur du prof. Bénézet Bujo</i> (Joseph Mbinga Mushiya); Gianluca Crudo, Roberto Cuvato, José Ángel Echeverría, Daniel Kowaleski, Miguel Anxo Pena González y Valentí Serra de Manresa. <i>Lexicon Capuccinum. Dizionario storico-bibliografico dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini (1525-2025). II. Bio-bibliografico</i> (Eduardo Parra Maldonado).....	175-201
---	---------

Francisco de Vitoria y los derechos humanos

EMILIO J. JUSTO

Universidad Pontificia de Salamanca

En 1526 llega Francisco de Vitoria a la Universidad de Salamanca para enseñar teología. Se convertirá en el referente principal de la llamada Escuela de Salamanca, en la que las reflexiones sobre la ley natural y el derecho de gentes y su fundamentación ofrecerán elementos decisivos para el pensamiento del humanismo y para cuestiones morales y políticas que son centrales en la modernidad.

Esta línea de pensamiento fue especialmente significativa para entender el pensamiento sobre los derechos humanos y para llegar a la Declaración de 1948. Desde hace unas décadas, se cuestionan las bases de tal formulación, por considerar que responden a una visión que no es tan universal como se pretende y por las propuestas de incluir nuevos derechos, que serían igualmente fundamentales. Por ello, parece oportuno seguir reflexionando sobre el fundamento filosófico, teológico y ético de los derechos humanos. Y para ello el pensamiento de la Escuela de Salamanca sigue siendo relevante, tanto por sus contenidos como por mostrar una forma de pensar y de tratar cuestiones morales y políticas de cada tiempo.

Con estas inquietudes ofrecemos, desde la revista *Salmanticensis*, este número monográfico, que recoge colaboraciones sobre el pensamiento de Francisco de Vitoria y sobre algunos temas relacionados con los derechos humanos. Los primeros tres estudios abordan diversos aspectos del pensamiento de la escuela salmantina. José Carlos Martín de la Hoz destaca el valor de la dignidad de la persona humana como clave para diversos temas jurídicos. Jaime Mercant Simó precisa las razones del planteamiento de Francisco de Vitoria sobre la obligación de la limosna corporal. León M. Gómez Rivas aborda cómo influyó la obra de Vitoria en el libro *De iure praedae* de Hugo Grocio.

Los siguientes estudios versan sobre cuestiones de actualidad, iluminadas desde ideas de la Escuela de Salamanca o con referencia a los derechos humanos. Julio L. Martínez, de la mano del pensamiento de Vitoria, ofrece una fundamentación antropológica y moral de la dignidad humana, que es la base de los derechos humanos. Steven Waldrof muestra la sintonía entre Francisco de Vitoria y el Concilio Vaticano II respecto a la explicación del derecho a la libertad religiosa. Bernardo Sastre Zamora plantea la aplicación del salmantino *ius gentium* a la cuestión de los derechos humanos en un contexto digital. Finalmente, María José Schultz reflexiona sobre cómo la Biblia ofrece criterios y motivación para la defensa de los derechos humanos, particularmente en situaciones en las que son conculcados.

La variedad de estas aportaciones tiene, no obstante, una unidad temática y una común intención. Se pretende sacar a la luz toda la riqueza que encierran diversos aspectos de la doctrina de la Escuela de Salamanca, con la voluntad de iluminar cuestiones que, después de cinco siglos, siguen teniendo actualidad para nosotros y otros temas que son relevantes para un humanismo contemporáneo. Al tiempo que agradecemos la contribución de los autores, presentamos sus estudios a la comunidad académica y a quien esté interesado en estos temas.

Aproximación a la Escuela de Salamanca y el derecho

An Introduction to the School of Salamanca and Law

JOSÉ CARLOS MARTÍN DE LA HOZ

Academia de Historia Eclesiástica, Madrid

josecarlosmh@nueve.org

<https://orcid.org/0009-0006-9774-1842>

Recibido: 26 de diciembre de 2025

Aceptado: 5 de febrero de 2026

RESUMEN

Celebramos el V centenario del comienzo del magisterio de Francisco de Vitoria (1483-1546) y en ese marco de ideas se recuerdan tres aportaciones jurídicas de Vitoria: la primera el paso del humanismo pagano renacentista al humanismo cristiano; en segundo lugar, la antropología basada en el concepto de persona de Vitoria y, finalmente, su aportación al enfoque optimista y humano de la economía de mercado.

Palabras clave: Francisco de Vitoria, Humanismo, Derecho, Economía, Antropología.

ABSTRACT

We are celebrating the fifth centenary of the beginning of Francisco de Vitoria's (1483-1546) teaching career and would like to recall three of Vitoria's legal contributions: first, the transition from Renaissance pagan humanism to Christian humanism; second, his legal anthropology based on Vitoria's concept of personhood; and finally, his contribution to the optimistic and humanistic approach to the market economy.

Keywords: Francisco de Vitoria, Humanism, Law, Economics, Anthropology.

INTRODUCCIÓN

La celebración del V centenario del comienzo del magisterio de Francisco de Vitoria como catedrático de “Prima” de la Facultad de Teología de la universidad de Salamanca es una buena oportunidad para reflexionar sobre el sentido del derecho en el maestro salmantino y en la escuela por él fundada¹.

Recordemos que en la época de Vitoria todavía existía la unidad de las ciencias humanísticas, de modo que aquellos profesores podían pasar con toda naturalidad de la teología al derecho y a la economía, sencillamente porque todos tenían la misma antropología².

¹ Sobre esta amplia cuestión cfr. Juan Belda, *La Escuela de Salamanca* (BAC, 2000), 341-342.

² Francisco Martín Hernández y José Carlos Martín de la Hoz, *Historia de la Iglesia en la Edad Moderna* (Palabra, 2011), 303.

Lógicamente, el tomismo renovado que encarnaron se nutría del regreso “ad fontes”; la vuelta a las fuentes, a la Revelación oral y la Revelación escrita, ambas profundizadas por el magisterio de la Iglesia y las grandes aportaciones de la teología y del derecho de siglos³ que, en Vitoria, se entrelazaban en un sano equilibrio entre fe y razón, como había hecho siglos atrás Tomás de Aquino en París. Recordemos que todo ello cristalizará en un espléndido método teológico⁴.

Finalmente, recordemos que tanto el derecho romano como la fe cristiana que manejaron los maestros salmantinos se fundamentaba en la dignidad de la persona humana y, especialmente, en que el hombre era considerado como “imagen y semejanza de Dios” (Cfr. Gen 1, 26). Esta convicción produjo el giro del humanismo pagano al humanismo cristiano que ha durado hasta nuestros días⁵.

Ciertamente, Francisco de Vitoria estará, siglos más tarde, en la base de la declaración de los derechos humanos de 1948 que ha sustentado desde entonces la sociedad democrática occidental y, especialmente, ha proporcionado la base jurídica del derecho global. Los derechos humanos se sustentan en que el hombre es persona y ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, si no fuera así estaríamos ante unos derechos humanos que se fundamentarían en los propios derechos humanos⁶.

Precisamente en ese marco de ideas querríamos centrar nuestra aportación a este monográfico sobre Francisco de Vitoria en el V Centenario del comienzo de su magisterio como catedrático de prima en la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca. En primer lugar, deseamos hablar del nuevo humanismo propiciado por Vitoria. En segundo lugar, del tratamiento humanista del derecho y finalmente, del enfoque humanista de la economía para terminar con unas breves conclusiones, al tratarse de una visión de conjunto y de una aproximación general a la cuestión remitiremos al lector a fuentes generales o secundarias, pues no deseamos realizar ahora un estudio de detalle sino un acercamiento a la temática planteada.

3 Cfr. Juan Chapa, *La transmisión textual del Nuevo Testamento. Manuscritos, variantes y autoridad*, (Sígueme, 2021).

4 Melchor Cano, *De locis Theologicis* (BAC, 2006).

5 José Carlos Martín de la Hoz y León Gómez Rivas, *La Escuela de Salamanca* (Sekotia, 2025), 16.

6 Hans Joas, *La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humanos* (Sal Terrae, 2025), 21.

1. EL HUMANISMO DE FRANCISCO DE VITORIA

El profesor Carlos José Errázuriz, de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz, comenzaba los prolegómenos de su ensayo sobre la filosofía del derecho canónico, con la distinción entre el derecho y la práctica jurídica del “juridicismo”, que pone la norma como centro de toda su actividad para terminar por caer en el “positivismo jurídico”⁷.

La solución para el profesor Errázuriz estaría en establecer una constante referencia al “derecho como bien jurídico”, pues todos obramos por un bien, de ahí que si lo que se busca es el bien jurídico, aportaríamos una solución prudente, adecuada y justa⁸.

Indudablemente Ulpiano tenía, de alguna manera, esto presente cuando afirmaba que la justicia es “la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno su derecho” (Dig 1, 1, 10). De ahí que para nuestro autor el concepto de derecho como “bien jurídico constituye el referente esencial de la juridicidad; la esencia del derecho”⁹.

Precisamente de Aristóteles tomará Errázuriz la raíz de “bien jurídico”: primero resaltaré la “distinción entre justicia general y justicia particular”¹⁰ y, después, las dimensiones jurídicas de la justicia con “alteridad y exterioridad”¹¹ para, finalmente, tomar la distinción entre lo justo natural y lo justo legal¹².

Respecto al derecho romano, Errázuriz comenzará por alabar la magnífica armonía entre justicia y derecho de aquellos primeros juristas que buscaban siempre y en todo acertar con la solución adecuada, de modo que, a base de jurisprudencia, iban sembrando de prudencia y respeto a la persona en su actuar y la legislación quedaba redactada.

Finalmente, el Dr. Errázuriz mencionará al cristianismo como fuente capital del derecho y del “bien jurídico”. De acuerdo con esto, resaltaré la dignidad de la persona humana, como hijo de Dios y llamado a la identificación con él, lo que

7 Natalia Scavuzzo, *Conocimiento jurídico y contexto. Los enunciados sobre el derecho en el positivismo jurídico* (Marcial Pons, 2025), 76.

8 Carlos José Errázuriz, *El derecho como bien jurídico. Una introducción a la filosofía del derecho* (Eunsa, 2023), 28.

9 *Ibid.*, 28.

10 *Ibid.*, 37.

11 *Ibid.*, 39.

12 *Ibid.*, 41.

alumbrará el derecho¹³. Inmediatamente, hemos de recordar el mandamiento del amor que está atravesando todo el mundo del derecho desde la llegada del cristianismo¹⁴. Por ejemplo, la caridad y la misericordia irán unidas a la justicia y, por tanto, a la obligación de restitución de acuerdo a la justicia vendrá la de acogida y el calor al sufriente¹⁵. No podremos dejar de resaltar el valor de la libertad cristiana¹⁶. Santo Tomás lo resumirá todo en su comentario a la ética a Nicómaco de Aristóteles en el primer ejercicio de filosofía del derecho¹⁷.

Precisamente, en este año 2026 celebraremos el V Centenario del comienzo del Magisterio de Francisco de Vitoria. Sabemos que atraía a los jóvenes estudiantes con un lenguaje claro y accesible, realista y aplicado a los problemas del momento. Sus explicaciones entusiasmaban a los alumnos y comenzaron a contagiar los profesores de otras Facultades que acudían a compartir con él sus inquietudes. El resultado fue la creación de una pléyade de discípulos y de colegas que quedaron entusiasmados por el método teológico que estaba siguiendo; “los lugares teológicos” que cristalizará en el tratado de Melchor Cano “*De locis Theologicis*”¹⁸ que ha editado en castellano-latín recientemente el profesor Juan Belda: un magnífico equilibrio de fe y razón y por tanto, capaz de asentar criterio cierto, tanto entre los alumnos como entre profesores.

Domingo de Soto (1494-1560), el principal discípulo de Francisco de Vitoria y autor de importantes tratados que explicarán las grandes ideas y principios del maestro, le será especialmente fiel al subrayar que lo importante era el mandamiento de la caridad. La libertad, por tanto, sería poner el amor en juego: “más hace para el martirio el amor con que se padece que lo que se padece”¹⁹.

Todo esto dará como resultado una nueva Escuela, la Escuela de Salamanca, no por el tradicional sistema de la teología escolástica²⁰ de la época, caracterizado por el “*magister dixit*”, sino por un estilo propio, un modo de hacer y, sobre todo, de presentar las cuestiones²¹.

13 Ibid, 47.

14 Ibid, 48.

15 Ibid. p. 51

16 Ibid p. 53.

17 Ibid, p. 57.

18 Cfr. Melchor Cano, *De Locis Theologicis*, 20.

19 Cfr. Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes* (Andrea de Portonariis, 1557), 6.

20 Ha estudiado a fondo la escolástica del momento el profesor Ramis: Rafael Ramis Barceló. *La segunda escolástica. Una propuesta de síntesis histórica* (Dykinson, 2024).

21 Cfr. Melquiades Andrés, *Pensamiento teológico y cultura. Historia de la Teología* (Sígueme, 1989).

Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Diego de Covarrubias, Martín de Azpilcueta y tantos profesores de la Universidad de Salamanca supieron alumbrar un nuevo humanismo que enderezó los caminos del humanismo de los renacentistas como el de Pico de la Mirándola, Boccaccio y Erasmo de Rotterdam, para promover un humanismo cristiano que llegará hasta bien entrada la Ilustración francesa²².

El Renacimiento puso al hombre en el centro de la cultura y de los saberes de su tiempo y profundizó en el concepto de dignidad de la persona humana, como era ilustrativo en la literatura clásica griega y latina²³. Luego llegaría Vitoria y subrayaría que el hombre estaba en el centro del derecho, la teología y la economía²⁴ y el fundamento de esa centralidad sería que el hombre es imagen y semejanza de Dios (Gen 1,26).

Ahondar en ese itinerario puede tener su interés, pues quedaría revalorizada la dignidad de la persona que es de lo que se trataba desde entonces y así quedará consignado en el Concilio Vaticano II: “el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”²⁵.

El antropocentrismo renacentista descrito por Herrera Guillén²⁶ se impuso, tras la caída de Constantinopla en 1453 y las cortes europeas comenzaron a disputar en fiestas y a convertirse en mecenas del arte y de las buenas letras, todos compitieron en una ociosidad desmesurada²⁷ y en el gusto paganizado²⁸.

En cualquier caso, se produjo una ecuación inmediata: humanismo, renacimiento, dignidad de la persona. De hecho, el tratado de Pico de la Mirándola “Discurso sobre la dignidad humana” es representativo del momento²⁹. Pico de la Mirandola subrayará sobre todo la libertad de la persona humana: para él, el hombre tendría derecho a elegir su futuro: “se le ha dado tener lo que desea y ser lo

22 Cfr. Ulrich L. Lehner, *La vida interior en la Reforma católica. Del Concilio de Trento a la ilustración*, (Eunsa, 2025), 62-66.

23 Cfr. Martín de la Hoz y Gómez Rivas, *La Escuela de Salamanca*, 22-29.

24 Cfr. Francisco de Vitoria, *Relección sobre el poder civil* (Tecnos, 2021), Primera parte, primera conclusión n. 3, p. 10.

25 Concilio Vaticano II, *Constitución* “Gaudium et spes”, n. 24.

26 Cfr. Rafael Herrera Guillén, “Introducción. El ser humano como tema central”, en AA.VV., *Sobre la dignidad humana y otros textos del Renacimiento* (Alianza editorial, 2025), 12.

27 Cfr. José Carlos Martín de la Hoz, *El Islam y España* (Rialp, 2025), 204.

28 Cfr. Lorenzo Valla, *Las elegancias de la lengua latina*, en AA.VV. *Sobre la dignidad humana y otros textos del Renacimiento*, 145.

29 Cfr. Pico de la Mirándola, *Discurso sobre la dignidad de la persona humana*, en AA.VV., *Sobre la dignidad humana y otros textos del Renacimiento*, 35-80.

que quiera”³⁰. Es más, añadirá: “debemos ser lo que queremos ser”³¹. Evidentemente, contrastará con la visión luterana del “servo arbitrio”³² y adelantará la posición antropológica optimista de Francisco de Vitoria.

Asimismo, los renacentistas criticarán el estado de postración de la escolástica de su tiempo que no estaba al servicio de la inteligencia y de la dignidad personal de los cristianos para proporcionarles ideas y luces, sino que andaban entretenidos en disputas estériles: “Te resultará más fácil salir del laberinto que del embrollo mental de realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, escotistas. Y no he nombrado más que los principales. En todas ellas reina tal erudición y tan complejidad de dificultades que me imagino que los mismos apóstoles necesitarían otra vez del soplo del Espíritu Santo si tuvieran que discutir hoy sobre temas con la nueva generación de teólogos”³³.

También es interesante la crítica de los renacentistas acerca del uso de la Sagrada Escritura, tradición y magisterio en el razonamiento teológico: “a los teólogos se le reconoce el derecho de estirar el cielo, esto es la Sagrada Escritura, como si fuera una piel (...). Y hacen con tal imprudencia que, a menudo, los mismos teólogos son objeto de envidia de los jurisconsultos”³⁴. En esto, Vitoria mostrará un gran rigor tanto en los temas abordados en sus selecciones y en las clases para que fueran realmente actuales y aplicables a la vida. También el rigor expositivo proporcionará solidez en los argumentos de acuerdo con el método teológicos: los lugares teológicos, su orden y modo de utilización³⁵. Erasmo defenderá la dignidad de la persona humana como argumento irrefutable para oponerse a la entrega del hereje impenitente al brazo secular y ser castigado con la pena capital: “¿con qué autoridad de la Escritura se ordenaba quemar a los herejes, en lugar de convencerlos por la razón?”³⁶.

Antes de concluir estos brevísimos apuntes del humanismo renacentistas apoyados en la dignidad de la persona, conviene recordar el paso del platonismo³⁷ al

30 Ibid., n. 1.

31 Ibid., n. 3.

32 Cfr. Francisco Lucas Mateo-Secco, *Martín Lutero, Sobre la libertad esclava* (Magisterio español, 1978).

33 Cfr. Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, en AA.VV. *Sobre la dignidad humana y otros textos del Renacimiento*, n. 53.

34 Ibid., n. 64.

35 Cfr. Simona Langella y Rafael Ramis, eds., *¿Qué es la Segunda Escolástica?* (Sindéresis, 2023), 113.

36 Cfr. Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, n. 64.

37 Cfr. Marsilio Ficino, *Comentario a El banquete de Platón*, en AA.VV. *Sobre la dignidad humana y otros textos del Renacimiento*, discurso 2º, cap. 8, p. 171.

realismo aristotélico que se produjo dentro del humanismo renacentista, por ejemplo, con Pomponazzi³⁸ y, finalmente, con el humanismo de Francisco de Vitoria³⁹.

En ese nuevo humanismo habría dos elementos fundamentales. Dos bienes jurídicos que desearon salvaguardar. El primero, la unidad y la armonía de los saberes antropológicos: la teología del hombre como centro de la creación, del derecho como bien fundamental de la civilización occidental, la economía como desarrollo de las familias y las naciones en un mundo global. En segundo lugar, hemos de destacar el concepto antropológico de la dignidad de la persona humana que Vitoria tomaba de santo Tomás de Aquino: “La gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone, la sana y la eleva”⁴⁰. Es decir que la dignidad de la persona humana, fundamento del orden jurídico, se apoya en que el hombre es imagen y semejanza de Dios y que se le ha dado el mundo por heredad (cfr. Gen 1,28). Este sólido fundamento unido a la unidad de los saberes nos hace poder hoy presentar el humanismo de Vitoria y de la Escuela de Salamanca como un modelo de humanismo que nuestro tiempo necesita para encarar el reto de un mundo globalizado, individualista, culto, feminista, digital y espiritual⁴¹.

Vamos a detenernos en las siguientes líneas en la vertiente jurídica y económica de ese humanismo, pues merece la pena aprender de estos maestros a afrontar los problemas de su tiempo desde la riqueza de la dignidad de la persona humana. Las grandes aportaciones de la Escuela de Salamanca al mundo de la teología, filosofía, derecho, economía y antropología que entonces se entrelazaban y corrían paralelamente iluminando tantas facetas de la vida corriente⁴².

Parece más urgente que nunca publicar muchas fuentes inéditas para el servicio de los investigadores, tal y como vislumbramos hace años con el jesuita Francisco Gómez Camacho. Sigue siendo muy necesario poner al alcance de un amplio público interesado en la materia, la enorme y valiosa serie de escritos, documentos, dictámenes, manuales de confesores, tratados de “Iustitia et iure”,

38 Cfr. Pietro Pomponazzi, *Sobre la inmortalidad del alma*, en AA.VV. *Sobre la dignidad humana y otros textos del Renacimiento*, cap. 9, p. 217.

39 Cfr. Martín de la Hoz y Gómez Rivas, *La Escuela de Salamanca*, 48.

40 Santo Tomás, *Suma teológica*, I-II, q. 110, a. 2.

41 Cfr. Concilio Vaticano II, Constitución “Gaudium et spes”, n. 24.

42 La Bibliografía sobre Francisco de Vitoria es ingente. Puede consultarse Belda, *La Escuela de Salamanca*, 313-390.

de mercados, de contabilidad, filosofía moral, que redactaron los maestros de la Escuela de Salamanca⁴³.

Indudablemente, es necesario que la comunidad investigadora pueda acceder en textos bilingües, y pueda enriquecerse de este valioso filón de maestros de filosofía del derecho y de moral económica del Siglo XVI⁴⁴. Basta con asomarse a los catálogos de la Biblioteca Nacional de España en Madrid, de la Universidad de Sevilla, Barcelona, Diputación de Pamplona, Universidad de Valencia, Colegio del Patriarca, y un largo etc., para descubrir en los fondos un ingente número de obras y de autores.

2. EL DERECHO Y LA ESCUELA DE SALAMANCA

En el siglo de Oro existió una clara centralidad en la renovación teológica de la Escuela de Salamanca que repercutió inmediatamente en el ámbito del derecho al que estuvo muy unida. En la Universidad de Salamanca y en la de Alcalá se formaron los cuadros directivos de la sociedad española y por tanto del Imperio de Felipe II. De ahí procedió lo demás: la economía, las artes y las letras, la ciencia y la navegación.

En los ámbitos teológico y jurídico se produjo una verdadera revolución intelectual: la desaparición de la teocracia viva y operante en ambos órdenes del saber. Precisamente en ese reenfoque, beneficioso para la teología, el derecho y la fe cristiana, una figura clave fue Diego de Covarrubias (1512-1577) en sus facetas de catedrático, Oidor, obispo de Segovia y presidente del Consejo de Castilla. Recordemos que Covarrubias será contemporáneo en Salamanca de Melchor Cano (1509-1560), Vázquez de Menchaca (1512-1562), Juan de Valdés (1524-1592), Fray Luis de León (1527-1591) y Diego de Álava y Esquivel (obispo de Vitoria y de Córdoba)

43 En la actualidad estamos trabajando en la edición del primer manual de Teología Moral que publicó Juan de Medina, discípulo de Francisco de Vitoria y catedrático de Artes en la universidad de Alcalá en 1546 y que será editada por la Universidad Francisco de Vitoria de Madrid.

44 Remitimos al lector a las recientes ediciones que hemos publicado en la Universidad Católica de Ávila. Cristóbal de Villalón, *Tratado de Cambios y contrataciones*, ed. José Carlos Martín de la Hoz y León Gómez Rivas (Universidad Católica de Ávila, 2019). Luis Saravia de la Calle, *Instrucción de Mercaderes y Tratado de Cambios*, ed. José Carlos Martín de la Hoz y León Gómez Rivas (Universidad Católica de Ávila, 2021). Luis de Alcalá, *Tratado de cambios*, ed. José Carlos Martín de la Hoz y León Gómez Rivas (Universidad Católica de Ávila, 2021).

Entre los juristas sucesores de Vitoria hay unanimidad en limitar el alcance de las Bulas de Alejandro VI y marcar una neta distancia con el doctor Palacios Rubios (1450-1524). Como recordaba Bartolomé de Las Casas en 1512, al hablar del jurista de Fernando el Católico: “comenzó a escribir cierto libro que titula *De Insulis Oceanis*, el cual después prosiguió y acabó siguiendo el error del Ostiense, fundando en él, el título que los Reyes de Castilla tienen en las Indias; y cierto que, si sobre aquella errónea y aun herética opinión estribara el derecho de los reyes, harto poco los cupiera jurídicamente de lo que en ellas hay”⁴⁵. Desde Vitoria, las Bulas de donación de Alejandro VI darán sólo derecho a viajar por el mundo entero y predicar la verdad cristiana, pues el papa no tenía otra potestad sobre los infieles y, por tanto, aparecían desprovistas de trascendencia jurídica temporal⁴⁶.

La identidad de criterio entre Francisco de Vitoria y Domingo de Soto y, sobre todo, la publicación de las obras de este último: tanto el *In IV Sententiarum* como el *De iustitia et iure*, impulsaron el cambio de mentalidad jurídica en la primera mitad del siglo XVI⁴⁷. Uno de los derechos naturales clarificados por Vitoria en su largo magisterio fue el de “dominio”, cuestión clave para establecer los títulos de presencia de España en América y su concreción en las leyes de Indias: “El dominio es una institución de derecho natural, no sobrenatural, que por serlo no se pierde por infidelidad o pecado”⁴⁸. Luego si es natural, podemos concluir, que queda al “común sentir de los hombres”, al igual que otras determinaciones jurídicas y económicas que la escuela de Salamanca irá aportando a la sociedad de su tiempo como el precio justo, el momento de la restitución o el tanto por ciento de interés por una prestación⁴⁹.

Es indudable, que el derecho de gentes para Vitoria en América quedaba sustanciado en el “célebre” primer título legítimo de la presencia española en América; el de la libre circulación de hombres y mercancías buscando el bien común⁵⁰

45 Cfr. Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias* (BAE, 1947): III, cap. 7.

46 Cfr. Francisco de Vitoria, *Relectio de Indiis* (BAC, 1960).

47 Cfr. Domingo de Soto, *De la justicia el derecho* (Instituto de Estudios Políticos, 1967).

48 Francisco de Vitoria, *Relectio de Indiis*, n. 20, p. 672. Cfr. Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 98, a. 2. Es gráfico lo que afirma las Partidas al respecto: “Posesión tanto quiere decir como ponimiento de pies”. Alfonso X el Sabio, *Las siete Partidas* (Sevilla 1491): 3ª, tit. 30, ley 1.

49 Un ejemplo de cómo se iba desarrollando la cuestión, la tenemos en Pedro de Aragón, OSA (1545-1592), quien en su *Comentario a la II-II de la Suma Teológica de Santo Tomás*, comienza por afirmar que la usura es ilícita, Petrus de Aragón, *Commentaria in Secundam Secundae d. Thomae* (1597), q. 78, a. 1, para, enseguida, añadir que, en cambio, la recompensa (ex debito iustitia) es lícita como: “ex debito amicitia”, q. 78, a. 2, p. 485.

50 Es interesante lo que dice Vitoria en el *Comentario a la Suma teológica, II-II*, q. 66, a. 2, sobre la propiedad privada: “no conviene tener todas las cosas en común, porque el, hombre malvado y avaro y ladrón tendría

de toda la comunidad internacional y el desarrollo de la propia familia⁵¹. Evidentemente, Vitoria fundamentaba su visión antropológica en una concepción optimista de la condición de la naturaleza humana después del pecado original, por ejemplo, mantenía el derecho al dominio de las cosas propias de modo análogo a como lo hace Dios, como “*imago Dei*”⁵², que reflejaba la perenne teología de santo Tomás: la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone, la sana y la eleva⁵³.

Asimismo, hemos de resaltar que estamos en un ambiente universitario, el salmantino, lleno de disputas teológicas y jurídicas en las aulas, calles y claustros, donde se trataba de todo lo que estaba sucediendo en el inicio de la modernidad. Por ejemplo, la amistad y trato habitual de Francisco de Vitoria con Martín de Azpilcueta (1491-1586), durante doce años, está plenamente atestiguada por la identidad de criterio entre ambos, pero Vitoria apenas dejó nada por escrito, motivo por el cual las citas del prolijo autor navarro acerca de las ideas del maestro terminarán por ser extraídas de las obras de Domingo de Soto⁵⁴.

Es en 1548, después de leer las Relecciones *De Indiis* de Vitoria (dictadas en 1539), cuando Azpilcueta exponía en una Relección en Coímbra sobre el *cap. Novit, tit. De iudiciis*, un cambio y una identidad casi literal con el pensamiento de Vitoria. Para el doctor Navarro era inadmisibles la doctrina de los que vinculaban al papado la suprema potestad temporal: ni *in actu* ni *in habitu*. Aunque, a continuación, señalará los límites y el alcance del poder indirecto del papa en lo temporal, cuando está en juego el bien espiritual⁵⁵.

El giro total del doctor Navarro confirmará a su discípulo Diego de Covarrubias, quien, será, en adelante, el exponente autorizado de la nueva generación de juristas que trabajarán en la Corte⁵⁶. Diego de Covarrubias se inspirará en su maestro jurídico Martín de Azpilcueta y en Domingo de Soto. Así en su *Relectio In regula peccatum*, afirmaba: “Ni el emperador ni el papa son señores del orbe entero. El papa tiene autoridad espiritual sobre los fieles, no sobre los infieles.

más que los hombres buenos”. Cfr. Francisco de Vitoria, *Sobre justicia, dominio y economía*, ed. José Luis Cendejas (Universiad Francisco de Vitoria, 2021), 207.

51 Cfr. Morales Padrón, Francisco, *Teoría y leyes de la conquista* (Cultura hispánica, 1979): 406.

52 Es interesante que Vitoria en el comentario a la II-II, q.66, a.7 afirme que “sobre la extrema necesidad es diferente, porque entonces ya todas las cosas son comunes y aquello ya es mío y no del rico”. Cfr. Francisco de Vitoria, *sobre justicia, dominio y economía*, p.183.

53 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

54 Cfr. Rodrigo Muñoz de Juana, *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta* (Eunsa,1998), 89.

55 Así lo recogerá su discípulo Diego de Covarrubias a propósito de las relaciones entre el derecho canónico y el derecho civil. Cfr. Diego de Covarrubias, *Opera omnia* (1559), vol. 1, lib. 1, cap.33, p. 237.

56 José Carlos Martín de la Hoz, “Semblanza de Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577). Una semblanza”, en *Don Diego de Covarrubias. Un defensor de la libertad política y económica*, coord. León Gómez Rivas (Unión editorial, 2022), 35.

Como dijo mi maestro el doctísimo Martín de Azpilcueta: ‘el papa ni *in actu* ni *in habitu*, es señor temporal del orbe’⁵⁷.

Respecto a la guerra contra los infieles, Covarrubias afirmará, siguiendo a Vitoria y a Soto, que no es suficiente para hacerles la guerra, ni la infidelidad, ni el pecado *contra natura*, ni la idolatría. Es más, frente al Hostiense establecerá esta conclusión: “aunque se cuente con la autoridad del emperador o del papa”⁵⁸. El argumento era claro: los indios no pierden el dominio por su infidelidad. Además, en los pecados “no hay ofensa a los pueblos, ni hay lugar para la guerra ofensiva ni defensiva”. Aunque sólo ve un motivo de guerra: si los infieles impiden la evangelización pacífica.

Como jurista del rey, tenía claro que el fin de la Iglesia era el mismo que el del príncipe: que los súbditos alcanzasen la salvación. El poder político que pertenecía a la comunidad política, no era creación de los hombres, sino que procedía de Dios, como autor de la naturaleza: “Que la República consiga aquella tranquilidad y paz, que lleve a la salvación espiritual y a aquella felicidad eterna y celeste de cada hombre, para la cual fue creado por la providencia divina sobre toda naturaleza”⁵⁹.

Covarrubias, como obispo enviado por Felipe II al Concilio de Trento, llevaba indicaciones precisas de la Corona acerca de la obligación de residir los obispos en sus diócesis. Este era un tema prioritario para los prelados españoles, situados en la cabeza de la Reforma, que llegaron a pedir declarar tal deber de derecho divino, de modo que se cortase de raíz toda posibilidad de conceder legítimamente dispensas en la materia por parte de los dicasterios romanos.

Sobre esta cuestión el papa Paulo III había dado pasos positivos desde 1541, no sólo animando a volver a sus diócesis a los obispos residentes en Roma, sino también a regular las exenciones de las órdenes religiosas y cabildos, las apelaciones a los tribunales romanos o civiles, es decir: dotar a los ordinarios de libertad de acción en sus diócesis, no sólo económica sino pastoral. Pero fue el principio de la *salus animarum* la clave para resolver la cuestión; la presencia del obispo en la diócesis y del sacerdote en su parroquia, era necesaria para la cura de almas. De hecho, los libros parroquiales de bautismo, matrimonio y fallecimiento fueron el paso del hombre medieval al moderno. El 15 de julio de 1563⁶⁰ se declaraba la

57 Diego de Covarrubias, *Opera omnia*, vol. 2, p. 570.

58 *Ibid.*, pp. 570 y 572.

59 *Ibid.*, *Opera Omnia*, vol. 2, p. 413.

60 Cfr. Josep Ignasi Saranyana, *Historia de la teología cristiana (750-2000)* (Eunsa, 2020), 203-205.

residencia de los obispos como mandato de Dios, pero no de derecho divino. Además, se establecieron las visitas pastorales de los obispos y las visitas *ad limina* de los obispos al papa. Por otra parte, los obispos españoles insistieron en la promoción de un episcopado preparado. Como decía Soto, en la elección de obispos debían ser preferidos los mejor preparados espiritual e intelectualmente.

También en el tercer período de sesiones del Concilio de Trento, después de muchas discusiones acerca de las necesarias reformas en el clero secular, se llegó a la clausura de la sesión XXIII, y con ella a los cánones de reforma. El canon 18 y el Decreto *Seminariis clericorum* del 15 de julio de 1563, adoptaron la medida de constituir seminarios en todas las diócesis del mundo⁶¹. De regreso a España, en 1564, Covarrubias fue nombrado obispo de Segovia y asistió a las sesiones del Concilio Provincial de Toledo. Como es sabido, Trento había pedido que se celebraran sínodos diocesanos o provinciales para aplicar en las diócesis tanto las conclusiones dogmáticas como pastorales del Concilio. Finalmente, en 1572, fue nombrado presidente del Consejo de Castilla, desde allí continuará, hasta su muerte, impulsando la justicia de nuevo cuño que había nacido desde la teología renovada de Salamanca y del Concilio de Trento.

3. LA ESCUELA DE SALAMANCA Y LA ECONOMÍA

Precisamente el ascenso social de la burguesía debe, en parte, agradecimiento a Francisco de Vitoria, pues nuestro maestro pasará a la historia de la filosofía moral por la manera positiva de enfocar el oficio de mercader, es decir, resaltando el servicio importante al desarrollo de la vida social y económica no solo de un reino o república, sino del bien común de todo un conjunto de naciones⁶².

Dentro de la amplitud de la materia, deseamos centrarnos en el nuevo concepto de interés que Vitoria y sus discípulos irán implantando en el mundo de la economía globalizada del siglo XVI.

Empecemos por unas palabras de Bartolomé de Albornoz en su célebre tratado del “Arte de los contratos”, cuando afirmaba: “Aquello que va de hacer una

61 Cfr. Enrique Denzinger, *Magisterio de la Iglesia* (Herder, 1963), n. 1767.

62 “Es necesario que existan comerciantes que se lucren con el transporte de mercancías, cambistas que faciliten gestiones económicas sin presencia real de monedas, vendedores que vendan aplazada o anticipadamente las cosas, también es necesario que haya quienes se encarguen de almacenar trigo, comprarlo en el tiempo de la cosecha y poder guardarlo en los lugares oportunos para después poder venderlo. Todo ello es necesario, es un servicio que se ofrece al otro y a la comunidad en su conjunto, y por este servicio es justo un beneficio” Francisco de Vitoria, *Contratos y usura* (Eunsa, 2006), 51.

cosa o dejar de hacerse es el interés”⁶³. De hecho, según vaya avanzando el estudio de la cuestión, la palabra “interesse”, interés, se irá convirtiendo “en el valor que media entra una y otra contraprestación y que debe de sumarse a la inferior para recomponerse el equilibrio. Esta diferencia entre usura e interés es originalmente de naturaleza, no de grado”⁶⁴ y ahora viene la definición: “interesse, id est, non lucrum, sed vitatio damni”.

A la vez, Vitoria, como los confesores de su tiempo, eran muy conscientes del grave riesgo que corría el alma del cristiano mercader por el contacto con la riqueza. De ahí, que en los abundantes manuales de confesores⁶⁵ que se publicarán en aquellos años hasta el catecismo de san Pío V para párrocos⁶⁶, estaban llenos de llamadas apremiantes a cultivar la vida espiritual, a acudir al confesor para realizar consultas de conciencia y, por tanto, a ejercitar la virtud de la prudencia y de la justicia, para no perder el alma por el apego a los bienes sensibles: “si los comerciantes hacen bien su oficio sus actos son virtuosos y dignos de alabanza”⁶⁷.

Así pues, Vitoria, como en otros campos de su magisterio, buscará la dignidad de la persona y la salvación de las almas, por lo que no se limitará a recordar la importancia de evitar el pecado de la usura⁶⁸, que condenará como siempre ha hecho el magisterio de la Iglesia desde el medioevo hasta nuestros días, sino también, a evitar el lucro excesivo en las transacciones o sencillamente al enriquecimiento indebido según la virtud de la justicia⁶⁹. La dignidad de la persona humana, como imagen y semejanza de Dios atribuye un gran valor a la palabra dada: “Así como el consenso hace el contrato, el consenso lo disuelve”⁷⁰.

Lógicamente, Francisco de Vitoria y todos sus discípulos afirmarán que el mercader no sólo puede salvar su alma, sino que, además, es un honrado ciudadano que saca adelante su familia y la sociedad. Es interesante que Angelus de

63 Bartolomé de Albornoz, *Arte de los contratos* (Valencia, 1560), lib.1, tit.4, cap. 9, fol. 10r.

64 Bartolomé Clavero, “Religión y derecho. Mentalidades y paradigmas”, *Historia. Instituciones. Documentos* 11 (1984): 70.

65 Cfr. Martín de Azpilcueta, *Manual de Confesores* (Salamanca, 1556).

66 San Pío V, *Catecismo de Romano o de párrocos* (Magisterio español, 1971): Parte III, Introducción al Cap. 1.

67 Francisco de Vitoria, *Sobre justicia, dominio y economía*, 55.

68 Conviene recordar que la usura no estaba condenada por su excesivo interés (a veces del 200%) sino por la tradición del pueblo judío que pasó al pueblo cristiano de no cobrar interés por un préstamo a los correligionarios. Lógicamente, con la expulsión de los judíos de toda Europa y la propia globalización del mercado fue imperando el concepto de “interesse”, pues “nadie puede enriquecerse a costa de otro”. Partidas, 5, tit. 11, ley 5. En definitiva, quien garantizaba la realización de una transacción, de un préstamo, etc., asumiendo el riesgo, podía cobrar una cantidad moderada por ello: el interés.

69 Es importante la referencia a la justicia, pues estamos en una concepción romanista, es decir, del derecho tomista realista. Cf. Francisco de Vitoria, *Sobre justicia, dominio y economía*, 34.

70 Bartolomé de Albornoz, *Arte de los contratos*, proemio, fol. 3r.

Clavasio OFM (1411-1495) en su “Suma angélica” después de afirmar la utilidad de los mercaderes para la vida civil, pues llevan lo que en una patria es abundante a otros lugares donde es necesario. Enseguida añadirá que hay otros mercaderes que ya no son tan necesarios y los define como los que buscan el lucro inmoderado⁷¹.

La aportación de Francisco de Vitoria y de sus discípulos de considerar los préstamos en precario como pertenecientes al derecho natural fue de una gran importancia: “Una de las ideas más brillantes del pensamiento político de Vitoria es que el derecho de gentes puede tener su fundamento, no sólo en el derecho natural, sino también en el consenso mayoritario (común sentir de los hombres), incluso en un pacto o convenio internacional, expreso o tácito, y escrito o inserto en un código civil, o no escrito, es decir, consuetudinario, por consenso implícito. Y no puede derogarse por otro acuerdo en contrario, porque es preceptivo y una verdadera ley, al estar aprobado por la autoridad de todo el orbe, es decir, «por común consenso de todas las gentes y naciones de todo el orbe», pues para abolirlo, sería necesario que todo el orbe se pusiera de acuerdo, lo que resulta práctica o moralmente imposible”⁷².

Así pues, Vitoria, al estudiar los mercados y el oficio de mercader, proyectará el derecho natural y el derecho de gentes, a la economía. Para ello recogerá el principio del derecho natural de la “común estimación de los hombres”⁷³, es decir, la aplicación de la moral personalista de Santo Tomás a los problemas del nuevo mercado global que surgirá entre los países de Europa y de América y de Asia⁷⁴.

Seguidamente, la Escuela de Salamanca establecerá “el precio justo”⁷⁵ como aquel que han decidido el común sentir de los mercaderes cristianos. Lógicamente, en casos de catástrofe, guerras, etc., será el gobernante una vez escuchado

71 No son útiles pues provocan tres males: “incertii pretii; injustii pretii et pretii periculii”. Angelus Clavasio, *De contractibus* (Mediolani, 1768), 4. Hay que reconocer que el final es exagerado: “debeant exterminari de patria et in exilium dari”.

72 Francisco Javier Sagüés Sala, “Francisco de Vitoria, defensor de los derechos humanos”, en *La Universidad de Salamanca en la Historia del pensamiento*, ed. Idoia Zorroza y otros (Sindéresis, 2021), 199.

73 Cfr. Francisco de Vitoria, *Sobre justicia, dominio y economía*, 59.

74 El profesor Muñoz de Juana recuerda que en ese período había “una intensificación de la actividad crediticia y especulativa que presionaba sobre las reglas morales tradicionales acerca de la usura”. Muñoz de Juana, *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*, 15.

75 “Digo que vender una mercadería al fiado por algo mayor precio que la misma pasa al contado se justifica, no por razón del tiempo que se da de espera al comprador, salvo por ser el justo precio de la mercadería aquél en que se vende al fiado. Y digo que entonces es y se estima por justo precio, cuando aquella mercadería por el todo o por la mayor parte de ella se vende y suele vender al fiado, porque los compradores no tienen dineros para pagarla de presente, sino que los han de sacar de la misma mercadería”. Francisco de Vitoria, *Contratos y usura*, 268.

el sentir de los mercaderes cristianos quien intervenga para fijar los precios de los artículos de primera necesidad. Se irán imponiendo por “el común sentir de los hombres” otras cuestiones tan importantes como “la propiedad de los bienes, la servidumbre, las manumisiones o la conservación del reino”⁷⁶. De hecho, tanto Keynes como los grandes autores creadores de la moderna teoría económica del mercado, recuerdan que gracias a la escolástica del XVI en España se mantuvieron bajos los tipos de interés⁷⁷, lo que llamaban prestamos en precario⁷⁸, que resultaron claves para el desarrollo económico.

Es importante recordar que las conclusiones de santo Tomás en la Suma Teológica acerca del daño emergente y del lucro cesante habían pasado con total naturalidad a las leyes de las Partidas e incluso a la Nueva Recopilación lo que implicaba sencillamente que estaban incorporadas en la vida de los contratos y de los cambios de los mercaderes. No eran manera de evadir la usura sino sencillamente la aceptación natural de las propias y lícitas reglas del mercado.

En ese marco de la globalización del mercado y de la necesidad de la liquidez de las operaciones, era lógico que esas leyes se ampliaran con el mercado global, es decir que adelantar el dinero para enviar las cosas necesarias a América o para las propias compras aprovechando la globalización del mercado era tan lícito como los casos anteriores pues “no es lícito cobrar un interés por el mero paso del tiempo, pero sí ponerse a salvo de un daño probable”⁷⁹. A lo que añadiría Vitoria: “el lucro cesante y la probabilidad de daños crecen con el tiempo -tiempo e incertidumbre- son inseparables en economía-, por ello es inevitable la apariencia de usura de los nuevos tratos financieros”⁸⁰.

Hay que tener en cuenta que el 12 de octubre de 1492 fueron expulsados los judíos de España, ciertamente fue el último país europeo en hacerlo excepto los Estados Pontificios. Lógicamente terminaría con este acto el crédito habitual que ejercían los judíos sobre los reyes y los mercaderes cristianos. Por tanto, debía buscarse una nueva línea de crédito que no fuera usuraria, por lo que la Escuela de Salamanca a la vista de la globalización de la economía tanto en Europa como con Asia y América aprobaran los préstamos en precario a bajo interés lo que contribuiría al desarrollo de la economía de la época

76 Cfr. Francisco de Vitoria, *Sobre justicia, dominio y economía*, 95.

77 Cfr. John M. Keynes, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (Fondo de cultura económica, 2017), 331.

78 Cfr. Francisco de Vitoria, *Sobre justicia, dominio y economía*, 42.

79 *Ibid.*, 69.

80 *Ibid.*, 70.

El desarrollo económico del siglo XVI, debía evitar caer en la usura y para evitarlo, debieron recurrir a los criterios del Santo Tomás que acabamos de señalar para poder dinamizar la vida económica sin perder la finura de conciencia y contribuir al desarrollo social y económico de la república, pues como nos dice Muñoz de Juana: “la distribución de bienes legitimaba el lucro como retribución de los gastos, trabajos y riesgos”⁸¹.

Además, había un acuerdo general entre aquellos autores de evitar la usura y, por tanto, el daño del prójimo, en una sociedad en la que habían desaparecido los banqueros judíos, pues el “banquero siempre había recibido más que lo que pagaba y aquella demasía era el interés que llevaba por el contrato”⁸².

Finalmente, en clara referencia al adelanto del dinero para las transacciones con América, se afirmaba: “El dinero es estéril en el arca, pero no si se invierte y fructifica”. Es más, la propia seriedad del mercado requiere que afloren esos dineros en manos muertas⁸³, de hecho, Vitoria llega a establecer las condiciones del trato honesto: “que se trate realmente de un consejo, y no de un precepto, que se debe exigir el interés, puesto que no existe obligación de prestar”⁸⁴. Además, contribuyeron al sistema la extensión de las letras de cambio y préstamo, junto al sistema de cambio de monedas; es decir: “desarrollaron una teoría del valor basada en una apreciación subjetiva promedio (común sentir) analizaron la formación competitiva de los precios, llegaron a establecer la teoría cuantitativa del dinero”⁸⁵

Efectivamente, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Juan de Medina, y tantos otros pudieron ir reformulando los principios de los préstamos con interés bajo, tanto para la propia estabilidad y seriedad del mercado, con relaciones de confianza, en un clima de “grandes oportunidades de negocio”⁸⁶. En definitiva, Francisco de Vitoria y sus discípulos extenderán la moral económica por todos los reinos de la Corona de Castilla y hablarán constantemente de la honradez en todo momento de sus discursos. De esa manera, marcaron un enfoque positivo y, por otra parte, perseguirán que aquellos mercaderes a que no abandonen el examen de conciencia hasta el final de sus vidas, pues siempre existirá la tentación del apego a los bienes de la tierra, pues como anunció el Señor: “Es más fácil que un

81 Muñoz de Juana, *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilicueta*, 151.

82 Cfr. Bartolomé de Albornoz, *El arte de los contratos*, lib. 3, tit. 3, fol. 125 r.

83 Francisco de Vitoria, *Sobre justicia, dominio y economía*, 70.

84 *Ibid.*, 74.

85 *Ibid.*, 38.

86 *Ibid.*, 34.

camello pase por el ojo de una aguja, a que un rico entre en el reino de los cielos” (Mt 19, 23).

Es importante dejar claro que la vigilancia en los moralistas de aquel tiempo fue constante para evitar que esos intereses bajos en los préstamos en precario no decayeran en usura encubierta o en usura mental⁸⁷. También, Vitoria, como buen teólogo católico, preocupado por la tentación del apego del corazón a los bienes materiales, no dejará de recomendar la prudencia para el uso de las ganancias que “sea moderada, para que el mercader que la trata pueda honestamente vivir”⁸⁸.

CONCLUSIONES

En primer lugar, deseamos destacar que la principal aportación de la Escuela de Salamanca en el ámbito jurídico, objetivo de nuestra aportación, estriba en haber trabajado en la unidad de las ciencias humanísticas y por tanto haber pasado con toda naturalidad de la teología, al derecho y a la economía. Lógicamente, esa naturalidad fue posible porque descubrieron que esas ciencias humanas estaban apoyadas en la dignidad de la persona humana, concepto que habían revalorizado en el humanismo renacentista un siglo atrás.

Precisamente, una de las grandes aportaciones de Francisco de Vitoria al pensamiento fue ahondar en la dignidad de la persona humana como sujeto de derechos y obligaciones y recordar que “la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone, la sana y la eleva”. De ahí que resaltar que el hombre tenía gran dignidad porque era “imagen y semejanza de Dios”. De hecho, habría que recordar a los intelectuales de nuestro tiempo que los derechos humanos proclamados en 1948 por Naciones Unidas no se fundamentan a sí mismos en los propios derechos humanos, sino en la realidad de que “el hombre es imagen y semejanza de Dios” (Gen 1, 26).

Enseguida, hemos de recordar con Vitoria la existencia de un derecho natural que fundamenta el libre actuar de la persona humana. De ese modo la libertad, para Vitoria, será mucho más que la libertad de elección, que ya de por sí es valiosa, sino que siguiendo a santo Tomás, afirmará que la libertad es “la

87 “Usura mentalis est cum mutuum reale est et qui mutuat intentionem iubet accipendi lucrum sive postea accipiat, sive non, tamen intentionem non exprimit exterius”. Francisco de Toledo, *Instructio sacerdotum ac poenitentiam in que absolutissima casum conscientiae suma continetur* (1621), 527.

88 Francisco de Vitoria, *Contratos y usura*, 268.

fuerza de elegir los medios en orden al último fin”⁸⁹. De hecho, el magisterio reciente de la Iglesia, en la Encíclica de San Juan Pablo II, *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993) ha recordado que la libertad y la verdad están sólidamente asociados: “La verdad es conformadora de la libertad” (n.4). Por eso para Vitoria era un verdadero escándalo las guerras entre monarquías católicas con Francia y España.

Asimismo, en el orden económico, basado en esa dignidad de la persona humana, recordará los principios clásicos del actuar humano, con una visión optimista de la naturaleza humana y, en concreto de la profesión de mercader. No sólo les anima a trabajar bien para sacar adelante a su familia y a la sociedad, sino que valorizará su aportación al Estado⁹⁰. Muchas de las definiciones de la vida económica, estarán basadas en esa antropología filosófica y teológica de la Escuela de Salamanca que hemos comentado en estas líneas: dignidad de la persona humana, derecho natural y libertad personal.

Es muy interesante el planteamiento jurídico de la economía que resaltaré la Escuela de Salamanca pues le da el rigor jurídico de los contratos y también la aportación de los talentos humanos al bien común evitando el enriquecimiento excesivo y el apego a los bienes de la tierra. De hecho, para Vitoria el precio justo lo determina el común sentir de los mercaderes cristianos.

Asimismo, ese derecho natural estará muy presente en la resolución del problema de la usura en los reinos cristianos, pues a los presupuestos tomistas del “lucro cesante” y “daño emergente” añadieron como pertenecientes al derecho de gentes los préstamos en precario o de bajos tipos de interés que pasaron a constituir parte del trabajo de los mercaderes o de los cambistas de moneda, como parte del trabajo honrado que llevaban a cabo al cobrar una pequeña comisión.

En la sociedad globalizada que les tocó vivir durante el siglo XVI, cuando el imperio español dominó el mundo y con el oro de América despejó los caminos de malhechores y lograron convertir las ferias en Europa en un intercambio de mercancías y dinero que enriquecieron Europa y desplegaron un ingente mercado global tanto con América como con Asia. Lógicamente, la respuesta de la Escuela de Salamanca al problema de la pobreza continuará en esta misma dirección, cuando aprobaron la libre circulación de mercancías y personas por los diversos

89 Santo Tomás, *Suma Teológica*, I-II, q. 1, a. 3.

90 “Los vicios son de los negociantes, no del negocio”. S. Augustinus, *De mendaciis*, cap. 1 (PL 40, 487).

países del mundo apoyados en el derecho de gentes. De hecho, el único título de presencia de España en América para Francisco de Vitoria estribaba en el derecho de gentes y en la obligación de los cristianos de predicar el evangelio a toda criatura (Cfr. Mt 28, 20).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. *Sobre la dignidad humana y otros textos del Renacimiento*. Alianza editorial, 2025.
- Alfonso X el Sabio. *Las siete Partidas*. Sevilla, 1491.
- Andrés, Melquiades. *Pensamiento teológico y cultura. Historia de la Teología*. Sígueme, 1989.
- Angelus Clavasio. *De contractibus*. Mediolani, 1768.
- Augustinus, *De mendaciis*.
- Bartolomé de Albornoz. *Arte de los contratos*, Valencia, 1560.
- Bartolomé de Las Casas. *Historia de las Indias*. BAE, 1947.
- Belda, Juan. *La Escuela de Salamanca*. BAC, 2000.
- Cano, Melchor. *De locis Theologicis*. BAC, 2006.
- Chapa, Juan. *La transmisión textual del Nuevo Testamento. Manuscritos, variantes y autoridad*. Sígueme, 2021.
- Clavero, Bartolomé. “Religión y derecho. Mentalidades y paradigmas”. *Historia. Instituciones. Documentos* 11 (1984): 67-92.
- Concilio Vaticano II. *Constituciones. Decretos*. BAC, 2022.
- Cristóbal de Villalón. *Tratado de Cambios y contrataciones*. Editado por José Carlos Martín de la Hoz y León Gómez Rivas. Universidad Católica de Ávila, 2019.
- Denzinger, Enrique. *Magisterio de la Iglesia*. Herder, 1963.
- Diego de Covarrubias. *Opera omnia*. 1559.
- Domingo de Soto. *De la justicia el derecho*. Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- Erasmus de Rotterdam, *Elogio de la locura*. En AA.VV. *Sobre la dignidad humana y otros textos del Renacimiento*. Alianza editorial, 2025.
- Errázuriz, Carlos José. *El derecho como bien jurídico. Una introducción a la filosofía del derecho*. Eunsa, 2023.
- Francisco de Vitoria. *Contratos y usura*. Eunsa, 2006.
- Francisco de Vitoria. *Relección sobre el poder civil*. Tecnos, 2021.
- Francisco de Vitoria. *Relectio de Indiis*. BAC, 1960.
- Francisco de Vitoria. *Sobre justicia, dominio y economía*. Editado por José Luis Cendejas. Universidad Francisco de Vitoria, 2021.
- Franciscus de Toledo. *Instructio sacerdotum ac poenitentiam in que absolutissima casum conscientiae suma continetur*. 1621.

- Herrera Guillén, Rafael. “Introducción. El ser humano como tema central”. En AA.VV., *Sobre la dignidad humana y otros textos del Renacimiento*, 9-26. Alianza editorial, 2025.
- Joas, Hans. *La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humanos*. Sal Terrae, 2025.
- Keynes, John. M. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Fondo de cultura económica, 2017.
- Langella, Simona, y Rafael Ramis. Eds. *¿Qué es la Segunda Escolástica?*. Sindéresis, 2023.
- Lehner, Ulrich L. *La vida interior en la Reforma católica. Del Concilio de Trento a la ilustración*. Eunsa, 2025.
- Lorenzo Valla. *Las elegancias de la lengua latina*. En AA.VV. *Sobre la dignidad humana y otros textos del Renacimiento*. Alianza editorial, 2025.
- Luis de Alcalá. *Tratado de cambios*. Editado por José Carlos Martín de la Hoz y León Gómez Rivas. Universidad Católica de Ávila, 2021.
- Marsilio Ficino. *Comentario a El banquete de Platón*, AA.VV. *Sobre la dignidad humana y otros textos del Renacimiento*. Alianza editorial, 2025.
- Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes*. Andrea de Portonariis, 1557.
- Martín de la Hoz, José Carlos y León Gómez Rivas. *La Escuela de Salamanca*. Sekotia, 2025.
- Martín de la Hoz, José Carlos. “Semblanza de Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577). Una semblanza”. En *Don Diego de Covarrubias. Un defensor de la libertad política y económica*. Coordinado por León Gómez Rivas, 35-48. Unión editorial, 2022.
- Martín de la Hoz, José Carlos. *El Islam y España*. Rialp, 2025.
- Martín de la Hoz, José Carlos. *Historia del Humanismo*. Sekotia, 2026.
- Martín Hernández, Francisco y José Carlos Martín de la Hoz. *Historia de la Iglesia en la Edad Moderna*. Palabra, 2011.
- Morales Padrón, Francisco. *Teoría y leyes de la conquista*. Cultura hispánica, 1979.
- Muñoz de Juana, Rodrigo. *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*. Eunsa, 1988.
- Petrus de Aragón. *Commentaria in Secundam Secundæ d. Thomæ*. 1597.
- Pico de la Mirándola. *Discurso sobre la dignidad de la persona humana*. En AA.VV. *Sobre la dignidad humana y otros textos del Renacimiento*. Alianza editorial, 2025.
- Pietro Pomponazzi. *Sobre la inmortalidad del alma*. En AA.VV. *Sobre la dignidad humana y otros textos del Renacimiento*. Alianza editorial, 2025.
- Ramis Barceló, Rafael. *La segunda escolástica. Una propuesta de síntesis histórica*. Dykinson, 2024.
- Sagüés Sala, Francisco Javier. “Francisco de Vitoria, defensor de los derechos humanos”. En *La Universidad de Salamanca en la Historia del pensamiento*. Editado por Idoya Zorroza y otros, 187-230. Sindéresis, 2021.
- San Pío V. *Catecismo de Romano o de párrocos*. Magisterio español, 1971.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma teológica*. BAC, 2023.
- Saranyana, Josep Ignasi. *Historia de la teología cristiana (750-2000)*. Eunsa, 2020.

José Carlos Martín de la Hoz

Saravia de la Calle, Luis. *Instrucción de Mercaderes y Tratado de Cambios*. Editado por José Carlos Martín de la Hoz y León Gómez Rivas. Universidad Católica de Ávila, 2021.

Scavuzzo, Natalia. *Conocimiento jurídico y contexto. Los enunciados sobre el derecho en el positivismo jurídico*. Marcial Pons, 2025.

La limosna y la causa de los pobres en el planteamiento tomista de Francisco de Vitoria

Almsgiving and the Cause of the Poor in Francisco de Vitoria's Thomistic Approach

JAIME MERCANT SIMÓ

Centre d'Estudis Teològics de Mallorca

Biblioteca Diocesana de Mallorca

jaume.mercant@bisbatdemallorca.org

<https://orcid.org/0009-0004-6930-9193>

Recibido: 11 de febrero de 2026

Aceptado: 26 de marzo de 2026

RESUMEN

En este artículo se aborda la cuestión moral de la limosna en el magisterio de Francisco de Vitoria, expresado especialmente en sus comentarios a la *Secunda Secundae*. El Maestro salmantino, en el desarrollo de toda su argumentación, se sitúa en la misma línea de los grandes pensadores cristianos, desde los Santos Padres a los escolásticos, que procuraron hacer una lectura fiel de la enseñanza del Evangelio. En particular, partiendo de los textos de Tomás de Aquino e inspirado en la rigurosa interpretación de los mismos que hace el cardenal Cayetano, Vitoria subraya la obligatoriedad del precepto de la limosna, analizando cuidadosamente los condicionantes morales relativos a los casos de necesidad extrema y también a la existencia de bienes superfluos.

Palabras clave: Francisco de Vitoria, limosna, causa de los pobres, Tomás de Aquino, Cardenal Cayetano, Domingo de Soto, Escuela de Salamanca.

ABSTRACT

This article addresses the moral question of almsgiving in the teaching of Francisco de Vitoria, expressed especially in his comments on the *Secunda Secundae*. In developing his argument, the Master of Salamanca follows in the footsteps of the great Christian thinkers, from the Church Fathers to the Scholastics, who sought to interpret the teachings of the Gospel faithfully. In particular, based on the texts of Thomas Aquinas and inspired by Cardinal Cajetan's rigorous interpretation of them, Vitoria emphasises the obligation of almsgiving, carefully analysing the moral conditions relating to cases of extreme need and also to the existence of superfluous goods.

Keywords: Francisco de Vitoria, almsgiving, cause of the poor, Thomas Aquinas, Cardinal Cajetan, Domingo de Soto, School of Salamanca.

INTRODUCCIÓN

Parece que hoy resultaría anacrónico reivindicar doctrinalmente la práctica de la limosna, puesto que ésta es considerada *démodée* entre los mismos cristianos, *dépassée* por la cada vez más compleja realidad socioeconómica y también *surpassée* por los hodiernos análisis sociológicos. De hecho, en la exhortación apostólica *Dilexi te* del papa León XIV, se admite que la limosna “hoy no goza de buena fama, a menudo incluso entre los creyentes. No sólo no se practica, sino que además se desprecia”¹. *Rebus sic stantibus*, el estudio de las doctrinas escolásticas acerca de la limosna, tales como las de san Buenaventura, de santo Tomás de Aquino, del cardenal Cayetano, de Francisco de Vitoria o de Domingo de Soto, sólo es admisible por algunos estudiosos desde una perspectiva histórica y evolutiva que contempla dichos planteamientos como ya superados. Sin embargo, el tomismo, siendo un pensamiento siempre actual y renovador, como demostraron en su momento los maestros salmantinos, de nuevo nos puede ofrecer una luz para contemplar la bondad y utilidad de la práctica de la limosna en beneficio de la *causa pauperum* y del bien común de la república, como muy bien señala la antecitada exhortación apostólica, dedicada ésta, por cierto, al amor hacia los pobres: “la limosna, por pequeña que sea, infunde *pietas* en una vida social en la que todos se preocupan de su propio interés personal”².

Concretamente, el objeto material del presente estudio versará sobre la doctrina de Francisco de Vitoria acerca de la obligación de la limosna corporal —no nos ocuparemos de las limosnas espirituales—, en su distinción relativa a la justicia y a la caridad. Por otro lado, mediante el objeto formal, podremos analizar dichas teorías desde una perspectiva tomista, pues, al respecto, tomasiana es básicamente la fuente común del Maestro burgalés. Asimismo, procuraremos subrayar la dimensión iusnaturalista y social de la teología vitoriana, pues ésta es, a nuestro modo de ver, el *punctum saliens* de sus planteamientos éticos en torno a la presente cuestión y la necesaria clave hermenéutica a la hora de leer sus textos y de comprender el verdadero alcance que tiene, según Vitoria, la obligación del precepto de dar limosna a los más necesitados a partir de los bienes materiales superfluos.

1 León XIV, *Exhortación apostólica Dilexi te* (4 de octubre de 2025), n. 115.

2 *Ibidem*, n. 116.

1. ANÁLISIS DE LAS FUENTES DEL MAGISTERIO VITORIANO

Francisco de Vitoria despliega su enseñanza acerca de la limosna no sólo sobre la base textual de la doctrina de santo Tomás, como si fuese un mero comentarista y repetidor, sino que lo hace, bajo nuestro punto de vista, desde una hermenéutica precisa, en la misma línea del cardenal Tommaso de Vio, *alias* Cayetano, empleando una serie de principios morales muy oportunos, *ad applicandum*, en una época en la que, a causa del descubrimiento de América, se han generado toda una suerte de complejíssimas relaciones socioeconómicas, con sus injusticias sociales consecuentes, cuyos desafíos morales han menester de soluciones con sólidos fundamentos, los cuales se encuentran, como demuestra el Burgalés, en el *corpus thomisticum*.

1.1. El testimonio pastoral y moral de los Santos Padres

Respecto a la cuestión que nos ocupa, tanto Tomás de Aquino como Cayetano apelan a la tradición teológica de la Iglesia, subrayando especialmente la categórica sentencia de san Basilio, para el cual el hecho de *retener* injustificadamente los bienes supone un latrocinio, ya que —asevera— es del hambriento el pan que retenemos; del desnudo, los vestidos que guardamos; y de los pobres, el dinero que sepultamos bajo tierra³. Por otro lado, según san Ambrosio, supone una obligación de justicia socorrer a los necesitados mediante la dispensación de los bienes que retenemos, aunque dependiendo de nuestro libre arbitrio la elección de los pobres concretos a los que debemos ayudar. Es más, este mismo santo advierte que, en la limosna, no damos al pobre de lo nuestro, sino que le devolvemos lo suyo, puesto que los bienes de la tierra son comunes, no únicamente de los ricos. Por lo tanto, cuando se da al pobre, no se está haciendo ningún acto gratuito de aquello que no le debemos; es, de hecho, el pago de un *debitum*⁴. Por consiguiente, si no damos de comer al que padece hambre, nos convertimos en su asesino; ésta es la idea general de Ambrosio y de muchos Santos Padres: “*Pasce fame morientem. Quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non pavisti, occidisti*”⁵. En el mismo sentido e igual de categórico se muestra san Gregorio Magno en su *Regla pastoral*; para él,

3 Cf. Basilio, *Homilia 6 in Lucas 12,18*: PG 31, 275. Para las referencias de obras clásicas, patristicas y escolásticas, se ha seguido el sistema abreviado tradicional latino. Las fuentes exactas de donde se han extraído dichas referencias están en la bibliografía final del trabajo.

4 Cf. Ambrosio, *De Nabuthae*, 12, 53: PL 14, 747.

5 Graciano, *Decretum*, I, dist. 86, c. 21. Cabe advertir que el *Decreto* atribuye erróneamente esta cita literal al *De officiis* de Ambrosio. Sin embargo, la idea es la misma y conviene tener la cita en su debida cuenta porque santo Tomás y los escolásticos en general la emplearon en sus argumentaciones.

cuando practicamos la limosna con los indigentes, no estamos dando de lo nuestro, sino, más bien, les estamos restituyendo lo que les corresponde; es una deuda de justicia, no una mera obra de misericordia⁶. Por su parte, san Agustín señala que los bienes superfluos que poseen los ricos corresponden a lo necesario de los pobres. Por lo tanto, poseer un bien superfluo supone poseer el bien que pertenece a otro (*res alienae possidentur, cum superflua possidentur*). Dicho de otro modo, lo superfluo, o sea, aquello que va más allá de lo necesario para la vida del hombre, nos lo ha dado Dios para su justa distribución; he aquí su destino natural⁷. En realidad, como muy bien señala el Hiponense, la creación ha sido confiada tanto al hombre rico como al pobre: “*Mundum praestat Deus pauperi, praestat diviti. Numquid quia dives est, duos ventres impleturus est?*”⁸.

En fin, no es nuestro propósito extendernos demasiado con las citas de los Santos Padres; simplemente queremos subrayar, respecto de la presente cuestión, el *sentir general* de los mismos, que será heredado en bloque por toda la escolástica y, sin el cual, no puede comprenderse el planteamiento de Francisco de Vitoria, pues éste bebe directa e indirectamente de las susodichas fuentes patrísticas, que, en definitiva, son, en su despliegue teológico, una interpretación fiel de la esencia del mensaje evangélico (cf. Mt 15,31-46).

1.2. La aportación sistemática de la escolástica medieval

Asimismo, cabe recordar que santo Tomás, respecto del tema que tratamos, no es una *rara avis* en la escolástica de su tiempo. Autores coetáneos de la talla de san Alberto Magno, Alejandro de Hales o san Buenaventura están en la misma línea patrística que él; a la contundencia de los Santos Padres, los escolásticos sólo añaden una sistematización teórica más precisa. Así, pues, vemos cómo Alejandro, en su *Summa Theologica*, tilda de ladrones a los ricos que, siendo conscientes de la necesidad que padecen los pobres, retienen para sí lo superfluo. Al respecto, este teólogo apela a san Ambrosio para subrayar que no es lícito llamar propio a lo que es común. Según el Doctor Irrefragable, la posesión injustificada de los bienes superfluos supone una *violencia*⁹. Alejandro de Hales está convencido, fundamentándose en la Sagrada Escritura, que no dar limosna al pobre

6 Cf. Gregorio Magno, *Regulae Pastoralis Liber*, 3, 21: PL 77, 87.

7 Cf. Agustín de Hipona, *Enarrationes in Psalmos*, 147: PL 37, 1922.

8 Agustín de Hipona, *Sermo*, 39, 2: PL 38, 242.

9 Cf. Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, II, inq. 3, trat. 2, sec. 1, q. 2, tít. 7, cap. 5, art. 1, c.:

“Divites debent eleemosynas pauperibus; si ergo non reddunt necessitatis tempore, quia tunc est tempus reddendi debitum, quid aliud quam raptores sunt, utputa rem alienam, scilicet pauperum, violenter retinentes?”

constituye un fraude, pues tenemos el deber de pagar esta deuda (cf. *Ecle* 4,1-8). En efecto, practicar la limosna es vista como el pago de una deuda; y el no practicarla, la retención injusta y violenta de un bien ajeno, lo cual implica un acto de rapiña: “*divites, qui superflua et ultra sumptus necessarios retinent, cum sciant et videant pauperes indigere, rapinam committunt*”¹⁰. Es más, la omisión del pago de este *debitum* es una transgresión de dos mandamientos de la ley de Dios: “no hurtarás”, en el caso de que no se dispensen los bienes al pobre en el tiempo oportuno; y “no matarás”, en el supuesto de que el pobre termine muriendo a causa de la omisión de dicho *auxilio debido*¹¹.

Por su parte, Alberto Magno es durísimo en sus consideraciones. Partiendo de los desequilibrios existentes entre los ricos y los pobres, llega a decir que éstos son oprimidos sumamente por aquéllos; con razón el pobre es *odioso* para los amantes del mundo y sus riquezas, o sea, es la *abominación del rico* (cf. *Ecle* 23)¹². Al respecto, este santo doctor advierte que nuestras posesiones superfluas pertenecen a los pobres (*quod superfluum habes pauperum est*)¹³. Por lo tanto, la limosna hecha de lo superfluo no debe considerarse un acto de satisfacción o de reparación de los pecados; es un acto de justicia preexigido (*praexigitur ad ipsam sicut fundamentum*) para que pueda darse dicha satisfacción, obrada ésta mediante la limosna procedente de lo necesario, que es lo que comporta un verdadero sacrificio reparador¹⁴. En este sentido, Alberto está claramente reivindicando los derechos de los pobres; todo lo que les entregamos no es sólo nuestro, sino también suyo. Por un lado, es cierto que es nuestro porque está bajo nuestro dominio, pero, por otro, según señala san Alberto, es también del indigente *per rationem debiti iuris naturalis*. En consecuencia, existe una obligación de comunicar los bienes en caso de necesidad, habida cuenta de que todos los bienes temporales son comunes en la necesidad (*secundum ius naturalis in necessitate omnia sunt communia*)¹⁵.

San Buenaventura, por su parte, no es menos contundente que san Alberto. Apela a san Agustín para remarcar que la justicia puede definirse como el socorro a los pobres (*iustitia est in subveniundo miseris*)¹⁶. Dicha justicia no entra en contradicción con la misericordia; ésta se da cuando alguien hace limosna movido por

10 *Ibidem*.

11 Cf. Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, II, inq. 3, trat. 2, sec. 1, q. 2, tít. 7, cap. 5, art. 1, res.

12 Cf. Alberto Magno, *Commentarii in Psalmos*, 36, v. 14.

13 Cf. Alberto Magno, *Commentarii in Psalmos*, 111, v. 9.

14 Cf. Alberto Magno, *Commentarii in IV Sententiarum*, dist. 15, art. 17, sol.

15 Cf. Alberto Magno, *Commentarii in III Sententiarum*, dist. 33, art. 3, sol.: “illud quod exhibemus miseris, et nostrum est, et suum est: nostrum per dominium, et suum per rationem debiti iuris naturalis, quod in necessitate communicat bona: quia secundum ius naturale in necessitate omnia sunt communia”.

16 Cf. Buenaventura, *Commentaria in III Sententiarum*, dist. 33, q. 6, duda 1.

la compasión; aquélla, cuando se considera *simpliciter* la menesterosidad del prójimo¹⁷. Así, pues, como también hemos visto en Alberto, Buenaventura considera que únicamente la limosna de lo necesario debe tenerse como acto satisfactorio, ya que el hecho de dar a partir de lo superfluo es algo que debe hacerse porque lo impone todo el rigor de la justicia¹⁸.

1.3. El magisterio común de Tomás de Aquino

Tras haber hecho esta sucinta exposición de estos tres grandes autores escolásticos, representantes de un sentir general vinculado estrechamente a la tradición mística y teológica anterior, no nos sorprenderán ahora las sentencias del Angélico Doctor¹⁹, el cual se muestra más sistemático en su exposición, especialmente en la *Suma de Teología*²⁰ y más especialmente en su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo²¹.

Para entender bien la naturaleza de la limosna, Tomás se pregunta si ésta es, *proprie dicta*, un acto de caridad. Al respecto, el Santo Doctor responde afirmativamente; en efecto, hacer limosna, cuyo motivo es socorrer, por amor a Dios, al que padece necesidad, es un acto de misericordia, la cual es un efecto de la caridad. Por lo tanto, en principio, debemos considerar la limosna como un acto de la caridad mediante la misericordia (*actus caritatis, misericordia mediante*)²², como la misma etimología delata: *eleemosyna* proviene del sustantivo griego ἐλεημοσύνη, que significa misericordia; y del verbo ἐλεέω, misericordiar (*miserereor*)²³. Ahora bien, santo Tomás, cuando aborda la cuestión acerca de la obligación de la limosna en relación a las virtudes, no lo hace desde una perspectiva exclusivista, sino orgánica, esto es, subordinando la justicia a la caridad. Quien esté familiarizado con la temática tomasiana de las virtudes sabrá que éstas, en

17 Cf. *Ibidem*.

18 Cf. Buenaventura, *Commentaria in III Sententiarum*, dist. 33, q. 6, duda 1, resp.: “Notandum est tamen, quod subvenire miseris potest aliquis dupliciter: aut prout movetur sub ratione debiti, aut prout simpliciter considerat necessitatem proximi, cui compatiendum est. Et primum est iustitiae, secundum misericordiae. Verumtamen, sicut dictum est, misericordia continetur sub iustitia cardinali, licet aliquo modo iustitia distinguatur contra misericordiam”.

19 Al respecto, recomendamos la lectura del siguiente artículo, en donde se combina el análisis serio de los textos tomasianos con una oportuna aplicación de sus principios relativos a la justicia distributiva: cf. Pedro Geltman, “Doctrina de santo Tomás sobre bienes superfluos y problemas del mundo actual”, *Teología* 1/2 (1963): 104-123.

20 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 32.

21 Cf. Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. IV, dist. 15, q. 2.

22 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 32, art. 1, co.

23 Cf. Ernst Friedrich Leopold (ed.), *Lexicon Graeco-Latinum Manuale ex optimis libris concinnatum* (1911), 264.

su conjunto, constituyen jerárquicamente, *secundum ordinem naturae*, un verdadero y viviente *organismo de virtudes* u *organismo espiritual*, como enseñan los padres Garrigou-Lagrange²⁴ y Labourdette²⁵. En dicho *organismo de virtudes*, la caridad es su cabeza y la forma de todas ellas (*forma omnium virtutum*)²⁶. Así, pues, la caridad no suprime la justicia, sino que la presupone y perfecciona, del mismo modo que la gracia perfecciona la naturaleza (*gratia non tollit naturam, sed perficit eam*)²⁷ y el derecho divino presupone el derecho natural: “*Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione.*”²⁸ Desde este punto de vista, pues, podemos entender otros pasajes tomásianos en los que se afirma que las cosas sobreabundantes se deben, por derecho natural, a la sustentación de los pobres: “*res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi*”²⁹.

Por ende, la conjugación de estas dos virtudes, la justicia y la caridad, a la hora de perfilar la obligación moral de la limosna, únicamente puede comprenderse en la precisa distinción que hace Tomás entre lo superfluo y lo necesario. Existen dos razones inexcusables para practicar obligatoria y preceptivamente la limosna, a saber: por parte del dador, la posesión de cosas superfluas; y, por parte del receptor, la existencia de una necesidad extrema³⁰. Ahora bien, dichas condiciones no tienen por qué darse simultáneamente, como han malinterpretado algunos autores, especialmente en el siglo XV³¹ —en breve veremos que ésta es la denuncia de Cayetano—, sino que basta que se dé una de estas condiciones: “*dare eleemosynam de superfluo est in praecepto; et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate*”³². El solo hecho de que alguien posea cosas superfluas obliga moralmente a la limosna, independientemente de que se encuentre presente o no un indigente en situación de extrema necesidad. ¿Cuál es la diferencia, pues,

24 Cf. Réginald Garrigou-Lagrange, “La prudence, sa place dans l’organisme des vertus”, *Revue Thomiste* 31 (1926): 411-426; *Las tres edades de la vida interior, preludio de la del Cielo* (Dedebec-Desclée de Brouwer, 1944), 55-107.

25 Cf. Marie-Michel Labourdette, *Habitus et vertus*, en Marie-Michel Labourdette, *Grand cours de théologie morale* (Parole et silence, 2017), vol. III, 216: “La vie vertueuse forme une unité organique”.

26 Cf. Tomás de Aquino. *Summa Theologiae* I-II, q. 62, a. 4, co.: “Ordine vero perfectionis, caritas praecedit fidem et spem, eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma”.

27 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 1, art. 8, ad 2;

28 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 10, art. 10, co.

29 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 66, art. 7, co.

30 Santo Tomás únicamente hace distinción entre necesidad extrema y no extrema; a diferencia de autores posteriores, que emplean cuatro categorías en total, no habla de necesidad grave ni de necesidad común.

31 Al respecto, recomendamos la lectura del siguiente artículo, concretamente su segunda parte, en donde quedan patentes las desviaciones hermenéuticas que existieron en el siglo XV acerca de la presente problemática: cf. Paul Goreux, “L’aumône et le régime des biens”, *Nouvelle Revue Théologique* 59/3 (1932): 245-247.

32 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 32, art. 5, co.

entre un caso y otro? Dicha diferencia estriba en la *determinación*. O sea, en un caso de extrema necesidad, debe darse limosna al sujeto concreto, determinado éste por dicha situación perentoria. Sin embargo, cuando no se da dicha necesidad extrema, pero, pese a ello, se poseen bienes superfluos, en este caso, la determinación a la hora de practicar la limosna dependerá de la decisión prudente del donante. La obligación de dar de lo superfluo deja un margen para la oportuna y prudente deliberación, al contrario de lo que ocurre con los indigentes que presentan signos evidentes de necesidad extrema (*evidentia signa extremae necessitatis*)³³, ante los cuales no sólo existe una obligación moral de dar de lo superfluo, sino también de lo necesario referente al estado (social), mientras esto no vaya en detrimento de la propia subsistencia vital del donante ni de los que están a su cargo, es decir, que no afecte a los bienes que constituyen lo necesario para la vida, puesto que esto iría en contra del orden de la caridad³⁴. Como vemos, existen dos clases de bienes necesarios: los que conciernen al individuo en su subsistir vital y existencial (*sine quo aliquid esse non potest*) y los que son relativos a la persona, esto es, a su estado y condición social (*secundum conditionem vel statum personae*), para vivir honesta y decorosamente. Los primeros bienes son vitales y nadie está obligado a renunciar a ellos; los segundos, por el contrario, deben ceder ante un caso evidente de extrema necesidad vital³⁵.

Otra cuestión a tener en cuenta, para comprender la posición de Vitoria, es la relativa a la sustracción de bienes ajenos por parte de aquel que pasa necesidad extrema. Ante una situación así, el Santo Doctor recuerda que la conservación de la vida prevalece por encima de la propiedad privada; en casos de necesidad extrema, el uso de todos los bienes es común. Por consiguiente, un indigente, si no tiene una alternativa razonable, puede lícitamente tomar los bienes ajenos para sobrevivir; *stricto sensu*, aquí no estaría cometiendo ningún robo ni hurto, sino tomando lo que le pertenece por derecho natural para conservar su vida o la de sus allegados, como, por ejemplo, sus ancianos padres³⁶.

33 Cf. Tomás de Aquino, *Quodlibet* VIII, q. 6, art. 2: "Supposito enim quod aliquis habeat de superfluo et respectu individui et respectu personae, quod tenetur pauperibus erogare; aut videt in paupere petente evidentia signa extremae necessitatis, aut non. Si videt, certum est quod tenetur dare, et peccat non dando; in hoc enim casu loquitur Ambrosius: *pascite fame morientem: si non paveris, occidisti*. Si vero non appareant, tunc non tenetur dare pauperi petenti; quia quamvis teneatur dare superfluum pauperibus, non tamen tenetur omnibus dare, nec huic dare; sed tenetur distribuere secundum quod sibi visum fuerit opportunum. Nec tenetur inquirere, quia hoc esset nimis grave, quod de omnibus pauperibus inquireret; et praecipue, cum ad eum qui necessitatem patitur, pertineat ut necessitatem suam exponat".

34 Cf. Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. IV, dist. 15, q. 2, art. 1, qc. 4, co.

35 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 32, art. 6.

36 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 66, art. 7.

En definitiva, tanto el tema de la limosna como el del robo por causa de necesidad son, en santo Tomás, dos aspectos de una misma realidad subyacente, a saber, el dominio común de los bienes que Dios ha dado a la humanidad en general. Sobre este particular, cabe recordar que, según la perspectiva tomista, la división de las propiedades es de derecho de gentes, no de derecho natural, lo cual no quita que el derecho civil deba proteger la propiedad privada³⁷. Ahora bien, en caso de extrema necesidad, el derecho humano no puede derogar ni el derecho natural ni el divino. Dicho de otro modo, los bienes inferiores están subordinados a la satisfacción de las necesidades de los hombres y, por lo tanto, la propiedad privada no puede ser un obstáculo para dicha satisfacción vital: “*per talem necessitatem efficitur suum illud quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam*”³⁸.

1.4. La hermenéutica tomista de Cayetano

Pese a que la exposición de santo Tomás de Aquino, incluso en la cuestión 32 de la *Secunda Secundae*, es meridianamente clara, como hemos tenido la oportunidad de constatar, no han faltado los autores que han malinterpretado y relajado su doctrina relativa a la limosna, como muy agudamente denuncia el cardenal Cayetano (1469-1534) en su opúsculo de juventud (1496) *De praecepto eleemosynae ad mentem Sancti Thomae* —abreviado, *De eleemosyna*—, aunque advirtiendo que no cree que lo hayan hecho con mala intención, sino por falta de perspicacia en esta materia (*non malitia, sed minus perspicaci intellectu in hac re ducti*)³⁹. Si bien esta supuesta *disculpa* no parece que *salve* realmente a dichos autores, nos parece muy oportuna la crítica de Tommaso de Vio, para quien la dificultad textual que pueda encontrarse en algún pasaje de Tomás de Aquino se resuelve fácilmente a partir de la gramática (*grammaticaliter intelligendo*)⁴⁰, traduciéndolo como es debido. Veamos, pues, cuáles son, en general, los errores interpretativos y, por lo tanto, los motivos de relajación, criticados por el Cardenal. Las fuentes que cita y critica Tommaso de Vio son básicamente tres⁴¹: el Comentario de Niccolò Tedeschi Panormitano (Abbas Siculus) a las *Decretales* de

37 Al respecto, recomendamos la lectura del magistral tratamiento que hace Soto acerca de la cuestión de dominio: cf. Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, lib. IV, qq. 1-5; Jaime Mercant Simó, *La filosofía jurídica de Domingo de Soto* (UPSA Ediciones, 2025), 467-558.

38 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 66, art. 7, ad 2.

39 Cf. Tomás de Vio Cayetano, *De praecepto eleemosynae ad mentem Sancti Thomae*, cap. 1.

40 Cf. Tomás de Vio Cayetano, *De praecepto eleemosynae ad mentem Sancti Thomae*, cap. 2.

41 Cf. Tomás de Vio Cayetano, *De praecepto eleemosynae ad mentem Sancti Thomae*, cap. 1.

Gregorio IX⁴², la *Suma Rosella* de Baptista Trovamala o de Salis⁴³ y la *Suma Teológica* del arzobispo Antonino de Florencia⁴⁴. Según Cayetano, estos autores entienden las antedichas condiciones como si fuesen una sola, lo cual —sentencia— contradice la *mens Thomae*⁴⁵. Para el Cardenal, el pensamiento del Angélico es coherente y homogéneo a través de sus distintas obras y no cabe, por consiguiente, la conclusión de que, en la *Suma*, se retracta de lo que ha enseñado más largamente en las *Sentencias*⁴⁶. Así, pues, deben tenerse en su debida cuenta estas dos conclusiones, que revelan el verdadero pensamiento del Angélico Doctor: “*Prima est, habens superfluum naturae et personae tenetur de praecepto erogare pauperibus illud superfluum, etiam si non patiat extremam necessitatem. Secunda est, patienti extremam necessitatem tenetur de praecepto habens superfluum naturae, licet non personae, subvenire*”⁴⁷. Aunque con matices diferenciadores, éste será el *Leitmotiv* de la posición y argumentación vitoriana, como pronto tendremos la oportunidad de constatar.

42 Leyendo este pasaje del Panormitano, comentando las *Decretales* del papa Gregorio IX, queda claro, al final, cómo este canonista entiende que ambas condiciones deben darse simultáneamente, esto es, la existencia de lo superfluo y, de igual modo (*et similiter*), la existencia de una necesidad extrema: “Sed si volumus tenere opinionem beati Thomae secunda secundae quaestio XXXII articulo V, ubi examinans illum articulum an eleemosyna sit in praecepto dicit duo consideranda: unum ex parte dantis, aliud ex parte recipientis. Ex parte dantis dicit considerandum ut in eleemosynam erogetur quod est danti superfluum, ut habet Lucae XI, ‘Quod superest date eleemosynam’, et dicitur superesse non solum respectu suimet, sed etiam respectu illorum quorum cura sibi incumbit, prius enim tenetur quis talibus subvenire, et postea aliis. Ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat, nec omnis necessitas obligat ad ei dandum ex praecepto, sed illa solum sine qua necessitatem patiens non potest aliter sustentari, ut dicit canon Pasce, et sic concluditur secundum eum quod eleemosyna tunc est in praecepto, cum quis habet superflua modo praedicto, et similiter est in tanta necessitate quod non potest aliter sustentari, alias est de consilio” (Niccolò Tedeschi Panormitano, *Commentaria super Decretalium libros*, lib. II (2^o), tít. 24 (*De iure iurando*), cap. 8 (*Si vero*), n. 6).

43 En la *Summa Rosella*, apelando al Panormitano y a Nicolás de Lira, queda claro también que las dos condiciones deben darse, o sea, cuando alguien tiene cosas superfluas (*cum quis habet superflua*) y el pobre está en tanta necesidad que no puede sustentarse de otro modo (*et pauper in tanta necessitate quod non potest aliter sustentari*): cf. Baptista de Salis, *Summa Rosella*, v. “Eleemosyna I”.

44 Según enseña el Florentino, el no dar limosna, cuando se está obligado a ello, constituye un vicio de inhumanidad y, por lo tanto, es mortal. Ahora bien, este autor también considera que ambas condiciones deben darse simultáneamente; así lo expresa: “Nota igitur ex predictis. Primo quod non dare eleemosinam, quod pertinet ad hoc vitium inhumanitatis tunc est mortale quando quis superflua ultra, id est necessaria naturae et personae habens non subvenit patienti extremam necessitatem” (Antonino de Florencia, *Summa Sacrae Theologiae*, pars II, tít. 1, cap. 24 (*De inhumanitate*)). Por otra parte y en consecuencia, afirma también que, ante la necesidad extrema de un indigente, es de consejo y no de precepto darle limosna de lo necesario para la persona o estado, aunque lo que pueda darse sea superfluo para la naturaleza o subsistencia vital; ésta es, según el Arzobispo, el pensamiento de Tomás de Aquino: “Secundo cum quis sciens extremam necessitatem proximi non subvenit ei de eo, quod est sibi necessarium personae, id est ad decentiam status sui, et familiae sed superfluum naturae, et hoc secundum Durandum et Richardum in 4. Sed beatus Thomas 2. 2. quaestione 32. dicit hoc esse sub consilio unde non peccaret illud omittens saltem mortaliter. Quod forte intelligitur de tali necessario personae, id est quo ad decentiam, propter cuius carentiam sustinere magna pericula, vel damna corporis vel animae” (*ibidem*).

45 Cf. Tomás de Vio Cayetano, *De praecepto eleemosynae ad mentem Sancti Thomae*, cap. 2.

46 Cf. *Ibidem*.

47 *Ibidem*.

En realidad, la lectura del cardenal Cayetano supone un *punto de inflexión* en la interpretación de los pasajes tomasianos relativos a la limosna que se han llevado a cabo en el siglo XIV y especialmente en el XV. Por lo que respecta a Vitoria, Cayetano es una fuente de inspiración en esta cuestión concreta, pese a que se apartará de él en otras. Más adelante, podremos averiguar en qué convergen y divergen ambos dominicos. De momento, queremos subrayar el entusiasmo que demuestra el Maestro burgalés en relación al opúsculo cayetano *De eleemosyna*, sobre el cual, en plena lección magistral, ante sus alumnos, llega a proferir esta magnífica alabanza: “*Vide de omnibus istis elegantissime Caietanum in tractatu De eleemosyna. Non possunt ita bene tractari sicut ipse egregie omnia ista ibi ponit quae hic diximus, et adhuc alia*”⁴⁸.

1.5. El examen vitoriano de la fuente tomasiana

La hermenéutica cayetana, que consideramos acertada, llega a asimilarse en la Escuela de Salamanca bajo la estela del Maestro Vitoria, a partir del cual puede decirse que surgirá una corriente ética antiusuraria⁴⁹ y de defensa de la *causa de los pobres*, cuyo máximo exponente será Domingo de Soto (*In causa pauperum deliberatio*)⁵⁰; éste bebe de la fuente vitoriana, como maestro común, bien sea directo o indirecto, de los *Magni Hispani* del Siglo de Oro. En definitiva, la presente cuestión va más allá de la limosna; revela, en Vitoria, una clara intención de que, en último término, la economía —como apuntan acertadamente Alé-Ruiz y

48 Francisco de Vitoria, *Comentarios inéditos a la Secunda Secundae de santo Tomás*, edición preparada por Vicente Beltrán Heredia (Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932), vol. II, 190, nota 1. Estas palabras constan en el margen del códice manuscrito original, escrito por el aplicadísimo bachiller Francisco Trigo, excelente alumno de Vitoria.

49 Cf. José Barrientos García, *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629): Francisco de Vitoria y Domingo de Soto* (Ediciones Universidad de Salamanca, 1985); *Repertorio de moral económica (1536-1670): La Escuela de Salamanca y su proyección* (EUNSA, 2011); María Idoya Zorroza, “Supuestos antropológicos en el tratamiento de la usura según Francisco de Vitoria”, *Cultura Económica* 86 (2013): 19-29; José María Garrán Martínez, “La concepción del préstamo y la usura en los maestros salmantinos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto”, *Anales de estudios económicos y empresariales* 4 (1989): 123-134.

50 Cf. Domingo de Soto, *In causa pauperum deliberatio: Deliberación en la causa de los pobres*, en Domingo de Soto, *Relecciones y opúsculos*, edición crítica bilingüe latín-español, traducción e introducción de Jaime Brufau Prats (San Esteban, 2011), vol. II, t. 2, 187-361. Esta obra responde al desafío del problema que se dio en el siglo XVI y al debate que se generó en torno a la mendicidad y a los pobres ociosos. Acerca de esta cuestión, cf. José María Garrán Martínez, *La prohibición de la mendicidad: la controversia entre Domingo de Soto y Juan Robles en Salamanca (1545)* (Ediciones Universidad de Salamanca, 2004); Félix Santolaria Sierra, *El gran debate de los pobres en el siglo XVI: Domingo de Soto y Juan de Robles 1545* (Ariel, 2003); Ángel Martínez Casado, “Derechos de los pobres según Domingo de Soto”, en Luis Méndez Francisco (coord.) et alii, *La ética, aliento de lo eterno: homenaje al profesor Rafael A. Larrañeta* (San Esteban, 2003), 173-187; “Los pobres y Domingo de Soto”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* 30 (2003): 629-645; Andreas Blank, “Domingo de Soto on Justice to the Poor”, *Intellectual History Review* 25/2 (2015): 133-146.

Zorroza— “esté referida al bien común y a la comunicación y distribución de los bienes”⁵¹.

Por otra parte, al igual que hace Cayetano, Vitoria invierte un tiempo en demostrar que su lectura acerca del precepto de la limosna es fiel a las enseñanzas del Ángel de las Escuelas. Según dice el Buralés, es fundamental clarificar este aspecto, debido a la gran autoridad que representa santo Tomás en materia moral. Francisco quiere demostrar a sus alumnos que no debemos dejarnos llevar por las apariencias y por citas aisladas sin considerar su doctrina en conjunto, sintetizándola mediante el cotejo de los lugares paralelos o afines. Al respecto, nuestro autor quiere demostrar que no es cierto que Tomás entienda que la limosna sea de precepto únicamente en caso de extrema necesidad y cuando ésta coincida simultáneamente con la posesión de bienes superfluos. A fin de alcanzar este propósito, en su comentario a la presente cuestión de la *Suma* (cf. II-II, q. 32, art. 5), Francisco de Vitoria apela a otro pasaje tomasiano en el que trata acerca del hurto y la rapiña, en donde —lo hemos visto antes— santo Tomás enseña que las cosas que algunos tienen en sobreabundancia se deben, *ex naturali iure*, al sostenimiento de los pobres⁵². Esto, según Vitoria, de ningún modo puede entenderse bajo la condición exclusiva de que exista una necesidad extrema; Tomás, pues, se refiere también a la necesidad grave, como queda patente cuando él añade que, para su distribución, estos bienes superfluos se determinarán según el arbitrio de cada uno. Como bien dice Vitoria, si estuviéramos hablando sólo de necesidad extrema, no habría lugar para el libre arbitrio⁵³. Más adelante, recurre a la cuestión que trata acerca de la avaricia (cf. II-II, q. 118, art. 4)⁵⁴. Aquí, según señala el Maestro salmantino, santo Tomás, apoyándose en la autoridad de san Basilio, explica que la avaricia es pecado mortal, porque todo hombre, *ex debito legali*, está obligado a distribuir (*erogare*) sus bienes a los pobres, ya sea por peligro de necesidad, ya sea por la superfluidad de dichos bienes poseídos⁵⁵. De esto se deduce fácilmente, pues, que, en estos casos, la limosna no sería un acto supererogatorio, sino preceptivo y debido en el orden de la justicia, no sólo en el de la

51 Rafael Alé-Ruiz, María Idoya Zorroza, “Pobreza, liberalidad y justicia”, *Cauriensia* 18 (2023), 56.

52 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 66, art. 7, co.

53 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 19.

54 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 118, art. 4, ad 2.

55 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 19: “Et inferius, q. 118, a. 4 ad secundum quaerit an avaritia sit peccatum mortale; et facit argumentum: nam avaritia ut dicit cupiditatem divitiarum non est mortale. Arguit sanctus Thomas ex divo Basilio quod sit mortale; et dicit sanctus Thomas quod Basilius intelligit et loquitur in illo casu in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel propter superfluitatem habitorum. Ex hoc loco patet secunda conclusio expresse, et prima, quod de necessariis ad statum, elemosyna est facienda patienti extremam necessitatem”.

caridad. En el mismo sentido hay que entender, pues, otro pasaje tomasiano, paralelo a este último, concretamente una cuestión del *De malo*, al que el padre Vitoria recurre y en donde aborda también el tema de la avaricia⁵⁶. Como el Maestro burgalés expone, Tomás subraya aquí, apelando de nuevo a Basilio, que la avaricia es un pecado mortal cuando alguien posee bienes superfluos y no los reparte en limosnas, independientemente de que se esté o no ante un caso de extrema necesidad⁵⁷. En esta misma dirección, nuestro autor recurre a la lectura de las *Cuestiones cuodlibetales*⁵⁸, en donde encuentra sus mismas conclusiones, a saber: primeramente, la extrema necesidad obliga a dar limosna siempre y para siempre; y, en segundo lugar, hay obligación de dar al pobre de lo superfluo, aunque no a todos y siempre, sino según la libre deliberación y el oportuno parecer⁵⁹.

Por otro lado, refiriéndose explícitamente al *Comentario a las Sentencias*, vuelve a remarcar que de lo superfluo el hombre está obligado a dar limosna; para dicha obligación, no hace falta que existan pobres con necesidades extremas, ni conviene esperar a casos de futura necesidad más allá de los signos probables. Así, pues, tanto la necesidad extrema como la superfluidad de los bienes, considerados estos dos términos separadamente, caen bajo precepto (*dicitur communiter, quod dare eleemosynam de superfluo, cadit in praecepto; et sic dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate*)⁶⁰. Según Francisco de Vitoria, en este pasaje tomasiano queda manifiestamente claro que la limosna es de precepto en la necesidad extrema, lo cual obliga a desprenderse de lo necesario para el estado; y, respecto de lo superfluo, obliga en la necesidad grave⁶¹. Después de citar las *Sentencias*, el Maestro salmantino deja claro que santo Tomás, en la *Suma Teológica* (II-II, q. 32), no cambió de opinión ni revocó su posición, pues sigue inalterable en otros pasajes de la misma obra, como, por ejemplo, en la cuestión 31, en donde se sentencia categóricamente que, en caso de extrema necesidad, sería lícito auxiliar a un familiar antes que devolver una deuda, incluso llegando al punto, si no hay alternativa, de tomar los bienes ajenos para ayudarle⁶²; aquí Tomás —señala Vitoria— no añade la expresión condicional *si talis habeat superfluum*, lo cual demuestra que basta que haya una de las dos condiciones (necesidad extrema del

56 Cf. Tomás de Aquino, *De malo*, q. 13, art. 2, ad 4.

57 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 19: “Item, *De malo*, q. 13. a. 2 ad quartum dicit: mortalis avaritia est quando quis habet superfluum, et non dat eleemosynam. Et notum est quod non loquitur de extrema necessitate, quia tunc tenetur etiam de non superfluis eleemosynam dare”.

58 Cf. Tomás de Aquino, *Quodlibet VIII*, q. 6, art. 2, co.

59 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 22.

60 Cf. Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. IV, dist. 15, q. 2, art. 1, qc. 4, co.

61 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 19.

62 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 31, art. 3, ad 3.

indigente o superfluidad de bienes según el estado) para que la limosna se imponga como una exigencia obligatoria⁶³. Ésta es, en definitiva, para Vitoria, una cuestión de principio moral, independientemente del contexto, como quiere subrayar acudiendo a la autoridad del cardenal Cayetano, según el cual es muy importante distinguir el precepto —considerado de modo absoluto, o sea, como principio— y la circunstancia de tiempo y lugar en la cual podría aplicarse o no dicho precepto de modo obligatorio⁶⁴. Por ende, teniendo en cuenta dicha distinción, Francisco de Vitoria subraya que santo Tomás entiende, como principio, que, de modo absoluto, es preceptivo dar limosna de lo superfluo y también lo es dar limosna en caso de extrema necesidad: “*Iam ergo dico ad propositum: absolute est praeceptum dare eleemosynam de superfluo, et dare eleemosynam in extrema necessitate. Et hoc dicit sanctus Thomas*”⁶⁵. Así, pues, veamos a continuación la postura de Francisco de Vitoria respecto de la limosna y cómo, en su exposición, interpreta *in extenso* los textos tomasianos.

2. EXPOSICIÓN DOCENTE DE VITORIA

2.1. Planteamiento de dudas y proposiciones

Cuando Francisco de Vitoria, comentando la *Secunda Secundae* (q. 32), trata de la limosna, dedica la mayor parte del tiempo al artículo quinto, focalizado en su posible carácter preceptivo. En efecto, el Maestro burgalés, concentrándose en este punto, está captando la esencia de la cuestión, puesto que, en el alcance de la obligatoriedad de la limosna, descubrimos cuál es su verdadera naturaleza. Al respecto, Vitoria tiene claro que el hecho de dar limosna, como principio cristiano, es de precepto (*eleemosynam dare est in praecepto*). Sin embargo, dicho principio suscita dos dudas, habida cuenta de la disparidad de opiniones *inter auctores*. En la primera duda, se plantea si, de los bienes necesarios para el estado social de la persona —no para la vida—, el hombre está obligado a dar limosna a quienes padecen necesidad extrema. La segunda duda tiene que ver con la obligatoriedad de la limosna, a partir de los bienes superfluos para la vida y el estado, en casos de grave necesidad. Adviértase aquí que, a diferencia de Tomás⁶⁶, Vitoria, como

63 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 20.

64 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 21: “dicit Caietanus in illo opusculo *De eleemosyna* egregie et subtiliter. Primo ergo notat, quod aliud est determinare utrum sit praeceptum in aliqua materia absolute, et aliud est determinare quando obligat et pro quo loco et tempore”.

65 Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 21.

66 Cf. Pedro Geltman, “Doctrina de santo Tomás sobre bienes superfluos y problemas del mundo actual”, *Teología* 1/2 (1963): 113.

otros muchos autores, distingue entre necesidad extrema, necesidad grave y necesidad común. Asimismo, cabe decir que, cuando habla de necesidad, se está refiriendo a una necesidad natural intrínseca —*e. g.* padecer hambre—, no a una necesidad provocada por una causa extrínseca —*e. g.* la existencia de un enemigo con intenciones homicidas—; la primera clase es *necesidad* propiamente dicha, porque se da naturalmente y *ab intrinseco*; la otra es simplemente un mal *ab extrinseco*, causado por la malicia ajena, cuyo socorro no obliga en conciencia⁶⁷. Por otro lado, Vitoria deja claro, con fina ironía, que la necesidad extrema no puede asimilarse simplemente a cuando el menesteroso se encuentra moribundo, con el último aliento de vida. Esto lo dice empleando una expresión castellana, a saber: *no hay que esperar a que boquee*⁶⁸; es suficiente, pues, que exista fundada y previsiblemente un peligro probable de muerte o de grave enfermedad⁶⁹.

A la primera duda el Buralés señala que existen autores, como el Panormitano, Antonino de Florencia o los sumistas (*Summa Pisana* y *Rosella*), que responden negativamente; esto hace poco que lo vimos a propósito de la crítica que les hace el cardenal Cayetano. Efectivamente, estos autores —dice Vitoria— creen que santo Tomás enseña que aquel que únicamente tiene lo necesario para su estado no está obligado a dar limosna al indigente que sufre necesidad extrema. Además, estos mismos piensan que, en casos de necesidad no extrema, nadie está obligado a socorrer a los pobres mediante los bienes superfluos, bien sean éstos para su naturaleza o para su estado. Es decir, sólo habría obligación preceptiva de ayudar a los pobres en el caso de que se tuvieran simultáneamente bienes superfluos para la naturaleza y para el estado, y, a la vez, se estuviera ante una situación de necesidad extrema⁷⁰.

67 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 6: “Ad hoc dico quod duplex est necessitas extrema: quaedam intrinseca, et alia extrinseca. Et ita dupliciter potest quis esse in extrema necessitate: vel ab intrinseco ita quod fame perit, vel ab extrinseco ita quod iste habet inimicum qui occidet eum; sed si ego darem inimico illius centum aureos, ille non occideret illum. Tunc ego non teneo dare centum aureos, quia illa non est necessitas proprie, sed malitia alterius”.

68 Comentando la cuestión 67, vuelve a dejar claro que la extrema necesidad no se produce en el momento del último aliento de vida: “iam tunc omnia sunt communia, et illud iam est meum et non divitis. Dico etiam quod haec conclusio de extrema necessitate est large intelligenda. Non est favendum divitibus et male tractare pauperibus. Non tanta licentia est danda divitibus, ut scilicet expectent extremam necessitatem, quando iam est extremus anhelitus vitae, *quando está boqueando*” (Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 67, art. 7, n. 2).

69 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 17: “Dubitatur, quia dicitis quod in extrema necessitate elemosyna est in praecepto. Sed quaero: quae vocatur extrema necessitas? An quando homo moritur? Respondeo quod non, sed quando est probabile periculum de vita, vel quod incidet in infirmitatem, est extrema necessitas. Non opus est expectare a que boquee”.

70 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 2.

Ante esta posición de índole *relajada*, Francisco establece dos proposiciones *toto coelo* contrarias, a la vez que pretende responder a las dos dudas planteadas al inicio. Primeramente, en tiempo de extrema necesidad, el hombre está obligado a dar limosna de lo necesario para el estado (*de necessariis ad statum*), o sea, no sólo de lo superfluo, aunque esto suponga un perjuicio para su estatus y nivel social⁷¹. Vitoria aquí es tan categórico que, para que no haya duda alguna, ilustra dicha sentencia mediante estas palabras castellanas, lo cual añade un *plus* de dramatismo a su tesis: “*tenetur* dejar de casar tan bien sus hijas como las casara si no les socorriera”⁷². En segundo lugar, de lo superfluo para el estado y vida, esto es, considerado absolutamente (*de superfluis simpliciter*), el hombre está obligado a dar limosna no únicamente en casos de necesidad extrema, sino también de grave necesidad⁷³, como consta en el Evangelio (cf. Lc 11,41). Como vemos, el Maestro salmantino claramente sostiene una férrea posición a favor de los pobres, mediante una interpretación de los textos tomasianos, leídos en todo su rigor, sin concesión alguna a los que él llama *moderni theologi*; lo hace, además, apelando a las típicas citas del Evangelio y de san Pablo, subrayando con acritud el juicio sobre los ricos, a los que, según dice, puede ir destinada la increpación de Juan el Bautista: “¡Raza de víboras! [...] El que tiene dos túnicas dé una al que no la tiene, y el que tiene alimentos haga lo mismo” (Lc 3,7; 11). Francisco de Vitoria tiene claro que, cuando Cristo dice “tuve hambre y no me disteis de comer; tuve sed y no me disteis de beber; fui peregrino y no me alojasteis; estuve desnudo y no me vestísteis; enfermo y en la cárcel, y no me visitasteis” (Mt 25,42-43), se está refiriendo no sólo a la extrema necesidad, sino también a la grave⁷⁴.

2.2. El vicio de inhumanidad

Sobre este pasaje evangélico, resulta interesante la referencia agustiniana⁷⁵ que hace nuestro autor, en la que remarca que la condena del Señor es relativa

71 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 3: “Tempore extremae necessitatis tenetur homo facere elemosynam de necessariis ad statum *et vitam* [sic], ita quod ne pauperes pereant fame, tenetur illis subvenire et diminuere statum suum”. Por todo lo que está enseñando Vitoria, resulta evidente que aquí existe un error en la transcripción: no debe poner “de necessariis ad statum et vitam”, sino simplemente “de necessariis ad statum”.

72 *Ibidem*.

73 Cf. *Ibidem*: “De superfluis simpliciter, scilicet ad statum et vitam, tenetur homo facere elemosynam in gravi necessitate, etiam extra extremam necessitatem”.

74 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 4.

75 Cf. Agustín de Hipona, *Sermo* 388: PL 39, 1700. Sin embargo, hoy se sabe que este sermón no es de Agustín, sino de Cesáreo de Arlés.

no a un pecado cualquiera, sino por haber sido *inhumano* con el prójimo⁷⁶. Esto nos recuerda a Antonino de Florencia, para quien el hecho de no dar la limosna preceptiva constituye un vicio de inhumanidad (*pertinet ad vitium inhumanitatis*)⁷⁷. Sin embargo, como hemos visto, Francisco es todavía más riguroso que Antonino con quienes son moralmente *inhumanos*.

Por otra parte, dicha *inhumanidad* en el pecado de omisión de la limosna manifiesta su fundamento natural. Dicho de otro modo, esta omisión —dice él— sería pecado aunque no hubiera precepto alguno, ya que atenta contra el prójimo indigente por el mero hecho de ser hombre, o sea, por su humanidad; el hecho de no repartir la limosna convierte al hombre, especialmente al rico que más bienes superfluos posee, en inhumano. Mediante estas duras palabras, Vitoria exhorta a sus alumnos a predicar este mensaje a los ricos, pues —dice— incluso los homicidas, si terminan por ser humanos y piadosos con los pobres, el Señor les proveerá el tiempo de penitencia y gracia para que se conviertan⁷⁸. Cuando, en este punto, nuestro autor profiere sus condenas en contra de los ricos, se está refiriendo a aquellos que son hijos de la perdición (*fili perditionis*) no por ser ricos, sino por el hecho de *retener* sus riquezas para sí, desatendiendo a los más menesterosos, limitando su amor a las palabras y negligiendo las obras de caridad y misericordia⁷⁹. A propósito de esto, el fraile dominico recuerda que, si los fieles cristianos forman un único cuerpo de Cristo, la ayuda mutua es obligada; cada uno debe ser, pues, la mano del otro. Por lo tanto, advierte duramente que, en el caso de que el rico no socorra al pobre, deja de ser su *mano* y se convierte en el *pie* que lo pisa, situándose, en consecuencia, fuera de la comunión eclesial⁸⁰.

Para sostener su posición, Francisco de Vitoria recurre a una batería de autoridades, empezando por citas de la Sagrada Escritura, como hemos dicho, pero continuando por los Santos Padres (Crisóstomo, Basilio, Teófilo, Agustín), los cuales están bien referenciados en la *Catena aurea* de santo Tomás; Vitoria anima a leerla, así como también el opúsculo de Cayetano *De eleemosyna* (1496), en donde el cardenal —dice el Buralés— aborda este tema *diligenter et satis bene*⁸¹. No cabe duda alguna, pues, que ésta es una fuente fundamental en cuanto a la

76 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 4.

77 Cf. Antonino de Florencia, *Summa Sacrae Theologiae*, pars II, tít. 1, cap. 24 (*De inhumanitate*).

78 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 4.

79 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 5.

80 Cf. *Ibidem*: “Ex evangelio et Paulo constat quod omnes sumus unum corpus in Christo et quod unus est manus alterius. Quomodo hoc impletur, si dives qui est manus non subvenit pauperi egentí extreme, qui tunc est pes? Non videtur quod isti divites pertineant ad corpus Ecclesiae”.

81 Cf. *Ibidem*.

correcta interpretación de los textos tomasianos, aunque, con el espíritu crítico que caracteriza a Vitoria, éste añade que Cayetano no expone como toca el presente tema en su otro opúsculo, *De indulgentiis* (1518), con el cual parece que ha querido moderar su posición, hablando, además, de manera oscura y confusa⁸². Si acudimos al texto del Cardenal, éste explica que, en los casos en que la limosna obligue, no podemos destinar el dinero del indigente para ganar indulgencias. Ahora bien —puntualiza—, todo acto es moralmente pecado debido no sólo a la negación de la bondad de la materia, sino que es preciso que entrañe un desorden objetivo (*exigitur quod sit inordinatus*); en el caso de las indulgencias, no existe tal desorden y, por lo tanto, aun cuando un pobre se nos presente pidiendo limosna, no estamos obligados a dársela si queremos destinarla a la indulgencia⁸³. Es más, según dice Cayetano, únicamente el caso de necesidad extrema obligaría *ad mortale* a dar limosna de los bienes superfluos: “*quantum est ex parte necessitatis pauperis, sola extrema necessitas determinat tempus, pro quo praeceptum de eleemosyna obligat ad peccatum mortale*”⁸⁴. Como observamos, aquí el Cardenal ha modificado su postura respecto de la de hace dos décadas, aunque creemos que condicionado por el contexto apologético del momento; él firma esta cuestión exactamente día 7 de octubre de 1518, en Augsburgo, o sea, en los días previos a la dieta (del 12 al 18 de octubre) en donde se encontrará con fray Martín Lutero, contra el cual, entre otras cosas, defenderá teológicamente las indulgencias⁸⁵. No obstante, dicho contexto ni siquiera es valorado por Vitoria, quien no tiene intención de ceder ni un milímetro ante la causa del pobre y su derecho a la limosna, cuya defensa y obligatoriedad *sub gravi*, para él, es más importante que la conveniencia de hacer una contribución piadosa para ganar una indulgencia.

2.3. Fundamento en el orden natural y el bien común

Según explica Vitoria, el socorro al pobre, pese a estar basado en el precepto del Señor de amar al prójimo (cf. Mt 19,19), se apoya también en la razón natural.

82 Cf. *Ibidem*: “Videte verba istorum doctorum in *Catena aurea* sancti Thomae, et videte Cajetanum in opusculo *De eleemosyna*, ubi diligenter tractat, et satis bene, hanc materiam, et ibi ponit easdem conclusiones. Verum tamen est quod Cajetanus post illud opusculum *De eleemosyna*, nescio an voluerit moderare opinionem suam, quia in tractatu *De indulgentiis*, q. 3, ubi quaerit an male faciat egens capiendi indulgentias, obscure quidem loquitur de eleemosyna; videtur enim moderare aliam opinionem. Dicit enim quod non obligat ad mortale, etc. Vide ibi, quia certe confuse loquitur”.

83 Cf. Tomás de Vio Cayetano, *Tractatus de indulgentiis in sex quaestiones divisus*, q. 3, Ad evidentiam.

84 Tomás de Vio Cayetano, *Tractatus de indulgentiis in sex quaestiones divisus*, q. 3, ad 1.

85 Cf. Ricardo García Villoslada, Bernardino Llorca, *Edad Nueva: La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica*, en Bernardino Llorca, Ricardo García Villoslada, Francisco Javier Montalban, *Historia de la Iglesia católica* (BAC, 1960), vol. III, 644-646.

Al respecto, irónica y retóricamente, el Buralés se pregunta si Aristóteles y los otros filósofos verían razonable que un rico no auxiliase a un indigente en extrema necesidad con un solo ducado porque, en ese momento, tiene los bienes necesarios y limitados para mantener su estado social, diciendo que, si no fuese por dichas limitaciones, socorrería al pobre, porque lo quiere como a su alma. Responde Vitoria que esta indignidad sería, sin más, algo ajeno al sentido común y la razón (*hoc dicere esset praeter sensum et rationem*)⁸⁶.

En definitiva, Vitoria cree que su posición sobre la obligatoriedad de la limosna, o sea, teniendo en cuenta que, en tiempo de necesidad, hay obligación de dar de lo necesario para su estado y vida, y también que, de lo superfluo *simpliciter*, el hombre está obligado a dar limosna en caso de necesidad grave, esta posición, decimos, se sostiene no sólo por la autoridad de la Sagrada Escritura, por el orden de la caridad —esto obliga a ayudar a propios y extraños, aunque en similar necesidad antes a los propios que a los extraños—⁸⁷ y por la perentoriedad emanada de la propia necesidad grave, sino porque la misma razón lo exige y también el derecho natural y el derecho de gentes, lo que, a nuestro juicio, es determinante. Esta última cuestión es importante, porque el Maestro buralés recuerda que la *divisio rerum* y la propiedad privada, antes del pecado original, no existía; en el origen, todos los bienes eran comunes (*de iure naturali omnia erant communia*)⁸⁸. Sin embargo, por derecho de gentes fue conveniente que se efectuase dicha división y apropiación. Ahora bien, Vitoria es categórico al respecto, sentenciando que, pese a que la propiedad privada pertenezca al derecho de gentes, la totalidad de los bienes pertenecen de algún modo a las comunidades, ya que ningún sujeto individual tiene tanto derecho sobre su bien particular como el que tiene toda la comunidad política sobre todos los bienes (*nullus habet tantum ius sui boni particularis quantum omnium bonorum habet tota communitas*). De este principio acerca del *dominium rerum*, surge, según el Maestro, la obligatoriedad de la república o comunidad política de dar limosna y atender a las necesidades extremas y graves de los indigentes, lo cual se concreta, materializa y realiza en la limosna que deben dar los ricos, habida cuenta de que éstos conforman la parte de la república que más bienes tiene en su poder⁸⁹. El Buralés es tan consciente de que

86 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 5.

87 Cf. *Ibidem*: “Et suppono quod, licet ex ordine caritatis teneamur potius conjunctis subvenire et diligere quam extraneis, tamen quocumque praeceptum dilectionis obligat respectu conjunctorum, etiam obligat respectu extraneorum, quia in quocumque casu teneor subvenire fratri, teneor extraneo, dato quod magis teneor dare consanguineis quam extraneo. Sed hoc est verum, quod si in casu a, puta in extrema necessitate teneor dare fratri, in simili necessitate teneor dare extraneo”.

88 Cf. *Ibidem*.

89 Cf. *Ibidem*.

la ayuda a los pobres atañe al bien común de la república y a lo que hoy llamaríamos *justicia social* —según la expresión de Taparelli, asumida por el Magisterio de la Iglesia contemporáneo—⁹⁰ que llega incluso a decir que un juez podría lícitamente obligar a los ricos, o sea, a aquellos que se resisten a dar, a repartir parte de sus bienes entre los pobres que padecen *necesidad extrema*, siempre y cuando se evite el peligro y el escándalo público⁹¹.

En este sentido vitoriano y situados en el mismo plano jurídico, Domingo de Soto, en su tratado *De iustitia et iure*, comentando un pasaje de la *Summa*⁹², aborda magistralmente la cuestión de la obligación moral de los abogados, relativa a la defensa gratuita de los pobres en causas judiciales⁹³. En el desarrollo de su argumentación, el maestro Soto asimila dicha problemática al tema de la limosna, aunque siendo muy cuidadoso —más que Vitoria— a la hora de distinguir el plano jurídico del meramente moral. Dicho de otro modo, fray Domingo entiende que la obligación del abogado ante la necesidad de un pobre se comprende no como un deber jurídico, sino como un deber de misericordia (*officium misericordiae*)⁹⁴. Según el Segoviense, la defensa judicial del pobre por parte del abogado es obligatoria también, aunque no siempre y para todos, en los casos de necesidad grave —dando de lo superfluo—, postura ésta que comparten santo Tomás de Aquino⁹⁵ y Silvestre Mazzolini da Prieri⁹⁶. A pesar de esto, Domingo de Soto precisa que, en estas situaciones de *necesidad grave*, el abogado podría ofrecer de lo que tiene de superfluo, por ejemplo, las horas libres de su tiempo⁹⁷. Por su parte, Francisco de Vitoria sostiene también que los pobres deben ser auxiliados judicialmente por los abogados, sobre todo en el supuesto de extrema necesidad, es decir, *in causa capitali*⁹⁸. Sin embargo, en el mismo sentido que Domingo de Soto, el Maestro burgalés advierte que aquel que nunca aboga a favor de los pobres, únicamente

90 Cf. Luigi Taparelli d'Azeglio, *Ensayo teórico de derecho natural apoyado en los hechos*, lib. II, cap. 3; Georges-Césaire Rutten, *La doctrina social de la Iglesia* (Políglota, 1935), 61-73.

91 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 17.

92 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 71, art. 1.

93 Cf. Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, lib. V, q. 8, art. 1. Esta cuestión está ampliamente analizada en la siguiente obra: cf. Jaime Mercant Simó, *La filosofía jurídica de Domingo de Soto* (UPSA Ediciones, 2025), 458-466.

94 Cf. Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, lib. V, q. 8, art. 1.

95 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 32, art. 5, co.

96 Cf. Silvestre Mazzolini da Prieri, *Summa sylvestrina: Summa summarum*, v. *Advocatus*, § 18: “[...] advocatus tenetur praestare patrocinium pauperi, non semper, sed solum quando est in necessitate magna, et non apparet quomodo aliter ei subveniri possit”.

97 Cf. Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, lib. V, q. 8, art. 1.

98 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 71, art. 1, n. 7: “In causa capital pauperis, quando ei constat, tenetur advocatus praestare pauperi patrocinium. Patet, quia illa est extrema necessitas. Item: *Qui viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?* 1 Joan. 3 (v. 17)”.

reservándose dicha *limosna jurídica* —esta expresión es nuestra— para eventuales casos de extrema necesidad, también llega a pecar mortalmente (*peccat mortaliter*)⁹⁹.

En definitiva, según se deduce fácilmente de la doctrina vitoriana, la *comunicación de bienes*¹⁰⁰ que supone la limosna tiene que ver, en último término, con el bien común de la república; ésta, como hemos dicho, tiene, sobre los bienes particulares, más derechos que sus propietarios individuales. Vitoria se sitúa, con este planteamiento que hace prevalecer el bien común por encima del derecho a la propiedad privada, en la misma línea que el cardenal Cayetano, para el cual, por cierto, la autoridad de la república debe intimar a los ricos a que no retengan u ocupen sus bienes superfluos; el hecho de que los distribuyan constituye un *débito legal*, el cual no nace de la justicia conmutativa, como resulta evidente (*nulli pauperi quaesitum est ius super superfluis divitiis*)¹⁰¹, sino de la *justicia legal* ordenada al bien común. Así, pues, en el caso de que los ricos no atiendan a las exigencias de la república, el príncipe —asevera el Cardenal— puede *ex officio* redistribuir los bienes superfluos (*superfluum naturae et personae*) de aquellos poseedores que se resisten a darlos a los más necesitados, a fin de salvaguardar la justicia de las riquezas (*ut iustitia in divitiis servetur*), sobre la cual se funda este *debito legal*. Por consiguiente, según esto, el rico obstinado en retener sus bienes superfluos ante las perentorias necesidades de los indigentes se convierte, ante la república, en un administrador indigno, cometiendo, así, una grave injuria contra ellos. Por lo tanto, si dicha injuria consta de modo palmario y evidente, el príncipe, que es el custodio de lo justo (*custos iusti*), no sólo *puede*, sino que *debe* proceder *ex officio* a retirar a los ricos la administración (*auferendo dispensationem*)¹⁰² de los antedichos bienes superfluos *ad subventionem indigentium*¹⁰³. Además del oficio de abogado, hay profesiones en la sociedad con un carácter esencial para el bien común, que entrañan en sí mismas una obligatoriedad de socorrer, mediante

99 Cf. *Ibidem*.

100 Esta es la tesis de Sierra Bravo, con quien estamos muy de acuerdo. Para este autor, tanto los Santos Padres como los escolásticos desarrollaron una doctrina social, donde la limosna se entendía como una *comunicación de bienes*, mediante la cual se favorecía el bien común y la justa distribución de las riquezas: cf. Restituto Sierra Bravo, *El mensaje social de los padres de la Iglesia* (Ciudad Nueva, 1989); *El pensamiento social y económico de la escolástica* (CSIC, 1975), vols. I-II.

101 Cf. Tomás de Vio Cayetano, *Commentaria in secundam secundae Summae theologiae*, q. 118, art. 4, ad 2.

102 Propiamente hablando, al rico no se le expropiaría ni confiscaría, porque seguiría siendo el legítimo propietario de sus bienes; por esta razón, el Cardenal habla aquí de retirar la administración de los mismos. Dicho de otro modo, así como el pobre no tiene un derecho previo sobre las riquezas ajenas, la república sí ostenta un poder sobre su justa disposición o administración en vistas al bien común, y, en este sentido, el rico también tiene unos deberes con el mismo.

103 Cf. Tomás de Vio Cayetano, *Commentaria in secundam secundae Summae theologiae*, q. 118, art. 4, ad 2.

una especie de *limosnas profesionales*, a los que padecen una necesidad extrema. Vitoria aquí menciona a los médicos y farmacéuticos; ambos, respectivamente, en casos extremos de necesidad, estarían obligados, gratuitamente, a curar al enfermo y proporcionarle los medicamentos oportunos¹⁰⁴.

Asimismo, la obligación de la presente comunicación de bienes o redistribución queda patente cuando la república, en su conjunto, se ve en una situación de peligro existencial. Para el padre Vitoria, auxiliar a la comunidad política con los bienes propios, aunque sean incluso necesarios para el estado y la vida, es un deber preceptivo de todo ciudadano y no un acto supererogatorio o de consejo (*non potest intelligi quod sit opus consilii*): “*pro republica, non solum necessaria ad statum, sed necessaria ad vitam*”¹⁰⁵. Dicho pensamiento está en perfecta consonancia con el principio político aristotelicotomista, según el cual el bien común es *maius et divinius* (κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον) que el bien particular¹⁰⁶.

Como estamos constatando, según Francisco de Vitoria, las razones para ayudar al necesitado no nacen únicamente de los preceptos del derecho divino y revelado, sino que se encuentran en el orden natural; la razón, el derecho de gentes y el propio derecho natural *exigen* socorrer al indigente en caso de necesidad extrema o grave. Asimismo, aunque hay que tener en consideración la *proximidad*, respecto de nosotros, de la persona a la que ayudamos¹⁰⁷, por derecho natural nadie queda excluido de dicho socorro en casos de necesidad extrema y grave; incluso los infieles deben ser auxiliados, fuera del caso de guerra justa, pese a que el cristiano —dice— debe ayudar antes a los cristianos pobres, esto es, en igualdad de condiciones, se entiende¹⁰⁸.

2.4. El derecho del pobre y la denuncia de la impiedad del rico

Según Francisco de Vitoria, la limosna no es algo que pertenezca simplemente al orden de la caridad, sino también a la justicia, aunque ésta perfeccionada por aquélla en último término. Prueba de lo que estamos señalando la da el propio

104 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 9.

105 Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 21.

106 Cf. Aristóteles, *Ethica Nicomachea* I, 1, 1094b7-10; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q.41, art. 8, co.; *De veritate*, q. 5, art. 3, co.

107 Esto se ve claramente cuando Vitoria comenta el artículo noveno, señalando que, si existe un encargado de repartir una limosna, éste debe considerar la proximidad del necesitado no respecto de sí mismo, sino respecto de la persona que le ha encargado la distribución: cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 9.

108 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 8.

Maestro salmantino cuando advierte que, en el caso de omitir un auxilio a un hombre en situación de necesidad extrema, muriendo éste por culpa de esta omisión, deben concluirse dos cosas: primeramente, la omisión del socorro se convierte en pecado de homicidio; y, en segundo lugar, se tiene obligación de restituir a su esposa e hijos a causa del daño indirecto causado: “*Si ergo pecco peccato homicidii non subveniendo illi, sequitur quod praeter hoc teneor de damno: teneor ad restitutionem faciendam filiis et uxori. [...] Non est dubium nisi quod non solum esset homicida, sed quod ultra hoc teneretur de toto damno*”¹⁰⁹. Aquí debe aplicarse la justicia restitutiva porque, según argumenta el Maestro burgalés, quien padece extrema necesidad tanto derecho tiene a nuestro dinero o trigo sobrantes —aunque no nos deba nada— que es como si los tuviese en la mano. Por lo tanto, el hecho de no darle la limosna, mientras padece extrema necesidad, supondría una grave injuria, como si le robáramos la limosna, lo cual implicaría, por vía de consecuencia, una obligación a restituir respecto del daño causado¹¹⁰.

Por otro lado, la limosna debe ser siempre abundante y generosa, como defiende Tomás y Vitoria, en el sentido de que cubra suficientemente las necesidades, al mismo tiempo que pueda repartirse entre muchos, evitando, así, limosnas superfluamente sobreabundantes en un solo indigente¹¹¹; de nuevo, estamos ante un criterio redistributivo en la comunicación de bienes. Sin embargo, el Burgalés señala que algunos dicen que, en casos de necesidad grave, no es necesario hacer limosna si basta con la concesión de un préstamo. A esta opinión no se opone, pero dice, apelando a Adriano, que, en casos de extrema necesidad, lo más probable es que el rico esté obligado no a prestar, sino a dar una limosna gratuitamente. La razón de esto es muy sencilla: en el caso de que un pobre, en situación de necesidad extrema, sustrajera algunos bienes al rico, aquí no estaría obligado a la restitución, lo cual delata la obligación del rico a ayudar gratis a este pobre¹¹².

Las advertencias morales de Vitoria no se limitan a ir en contra de los ricos impíos, sino que también reserva una parte de sus invectivas para los eclesiásticos que, so pretexto del mantenimiento del culto, por ejemplo, omiten dar las debidas limosnas a los pobres. Concretamente, los eclesiásticos con grandes rentas y con

109 Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 10.

110 Cf. *Ibidem*: “profecto ita est quod tenerer de toto damno, quia tantum ius habet ille patiens extremam necessitatem ad pecuniam vel frumentum meam, licet non debeam illi, ac si ipse haberet in manu. Patet hoc, quia si ab eo accepissem sex pecunias vel frumentum, tenerer [...]. Sed tantam iniuriam facio non dando ei eleemosynam in extrema necessitate. Ergo teneor de damno”.

111 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 32, art. 10; Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 10.

112 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 13.

muchos bienes superfluos están más obligados que los demás ricos a dar abundantes limosnas, porque ellos no tienen a quien dejar la herencia ni deben preocuparse en pagar dote alguna para casar a sus hijas. Tan duro es Vitoria en contra de este tipo de eclesiásticos injustos que llega a lanzarles una suerte maldición, diciendo ferozmente que, aunque no lo crean ellos, se condenarán y, de hecho, estará muy bien que así sea, lo cual hay que leerlo en el contexto de la época, en donde reinaba, antes del Concilio de Trento, una insoportable corrupción moral en la Iglesia, especialmente en el alto clero: “*de ecclesiasticis qui habent larges sumptus et habent superfluum, non excusantur si non dent largas eleemosynas, quia isti non habent cui relinquunt. Ego bene scio quod non credent ipsi; sed revera ita est quod damnantur omnes illi, et melius est quod damnentur*”¹¹³. Cabe decir, que, a diferencia de las *Relecciones*, en las clases ordinarias con sus alumnos, Vitoria demostraba ser más espontáneo y ácido en sus críticas, lo cual explicaría, en parte, el éxito de su magisterio entre los alumnos y externos.

Siguiendo con los bienes eclesiásticos, Vitoria alude a una excusa muy común, entre ricos y clérigos, a la hora de esquivar el obligatorio cumplimiento con la limosna, a saber, darla para la fundación de una iglesia, la construcción de una capilla o el aumento del culto divino. Al respecto, el Maestro salmantino sospecha que muchos de los que obran así lo hacen para no dar a los pobres. Apelando a san Bernardo y a su crítica en contra de los que prefieren poner oro en los templos, descuidando a los pobres hambrientos¹¹⁴, Vitoria advierte que las antedichas donaciones solamente están justificadas cuando no hay muchas necesidades y el culto está disminuido. Ahora bien, cuando el culto divino está bien provisto —éste era el caso de España en el siglo XVI, aunque no en las tierras de misión—, entonces sería ilícito dedicar el dinero para edificar templos o instituir capellanías, descuidando al mismo tiempo las graves necesidades del prójimo¹¹⁵. Sea como fuere, Francisco de Vitoria exhorta a sus alumnos a que, fuera de las aulas, en el ministerio público, prediquen prudentemente y sin escandalizar que aquellos que poseen bienes superfluos tengan la obligación de hacer limosna. En este sentido, pues, no conviene decir inmediatamente que todos los que retienen sus bienes

113 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 11.

114 Cf. Bernardo, *Apología a Guillermo, abad de Saint Thierry*, cap. 12, n. 29: “La iglesia resplandece en sus paredes y está necesitada en sus pobres. Sus piedras están vestidas de oro, y sus hijos abandonados a la desnudez. Se deleitan los ojos de los ricos a expensas de los pobres. Los curiosos hallan aquí de qué satisfacerse y los necesitados no encuentran de qué sustentarse”.

115 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 15.

superfluos se condenan, pero —finaliza nuestro autor—, si son tacaños y nunca dan a los pobres, no resultaría inconveniente predicar su condenación¹¹⁶.

CONCLUSIÓN

Al ser ésta una cuestión de *principio*, el precepto de la limosna, considerado de forma absoluta, no debería estar afectado más que en su prudente y justa aplicación, esto es, atendiendo, en cada caso, a las circunstancias determinantes. La lectura de Francisco de Vitoria, pese a su carácter áspero, nos conecta con la perenne enseñanza social de la Iglesia, que brota de la fuente del Evangelio y, como un torrente, se despliega enérgicamente durante quince siglos mediante una fecunda tradición teológica, desde los Santos Padres a toda la escolástica, al mismo tiempo que se anticipa, en sus razones más profundas, al contemporáneo Magisterio a favor de la justicia social. En la enseñanza vitoriana, sin desprecio alguno a sus elementos originales, se oyen todavía los ecos del grito unánime de toda la pléyade de pensadores cristianos en defensa de la *causa pauperum*. Si bien, en el Maestro Vitoria, la *ratio* teológica y filosófica es la misma que la de los demás, el *modus* cambia en comparación a otros autores, incluidos aquellos que le sirven de fuente de inspiración, tales como el Ángel de las Escuelas o el cardenal Cayetano.

Como hemos podido constatar, Vitoria no hace ningún tipo de concesión ni transige en absoluto a la hora de enseñar la obligatoriedad en conciencia del cumplimiento del deber con el prójimo menesteroso. Subyacentemente, además, encontramos, en su argumentación, una fina concepción católica de la propiedad privada, pero valorada ésta en su justa medida y atendiendo al derecho de gentes. Asimismo, en el discurso vitoriano, como hicieron en su día los Santos Padres, se puede captar de algún modo un ánimo para *reparar* todo lo que existe de injusto y pecaminoso en relación a la posesión y administración de los bienes. Dicha *reparación* puede alcanzarse por medio de actos de caridad y de justicia, como la limosna, que suponen, bajo nuestro punto de vista, una justa redistribución y una comunicación de bienes en orden al bien común de la sociedad —su paz y tranquilidad—, procurando evitar, así, dos extremos viciosos, a saber, la profunda miseria, pero también la excesiva concentración de propiedades y capital en

116 Cf. Francisco de Vitoria, *Commentaria in Secundam Secundae*, q. 32, art. 5, n. 22: “Videat qui habet superfluum quomodo et quando oporteat facere eleemosynam, quia tenetur. Et hoc est consulendum et praedicandum, secluso tamen scandalo; non enim oportet statim dicere quod omnes habentes superfluum damnantur. Si sint tenaces et nunquam dantes, non est inconveniens praedicare quod isti damnantur”.

manos de unos pocos que pretenden incluso privar al resto de su legítimo uso, negligiendo que, según los designios de Dios, todo lo que Él ha creado está ordenado para el provecho de toda la humanidad, enseñanza ésta en la que concuerdan tanto los Santos Padres como los escolásticos, y que encuentra, como hemos podido aquí contemplar, una connatural confluencia en el ministerio docente del Buralés. De la lectura de sus clases, pues, podemos fácilmente deducir que la injusticia, relativa a los bienes materiales, consiste en privar a los demás del uso que, por naturaleza, les corresponde, y al que, de modo preferencial, tienen derecho los más pobres de la sociedad. Por ende, la justicia de los ricos estribará en el auxilio que éstos deben prestar a los indigentes a partir de sus bienes superfluos; al respecto, existe un *débito* en su dispensación, fundamentado en el derecho natural y perfeccionado por la caridad. Tal es, *in nuce*, la doctrina moral del Maestro Vitoria.

En fin, pensamos que, ante las salvajes dinámicas económicas hodiernas y a pesar de que los conceptos de pobreza, necesidad o superfluidad son más complejos en la actual *consumer culture* que en el siglo XVI, el pensamiento del insigne padre Vitoria y su apología de la limosna pueden servirnos de *aguijón* no solamente para avanzar en la perfección moral individual, sino también para que la república pueda alcanzar su *acabamiento* políticamente virtuoso, esto es, mediante una justa redistribución de la riqueza y una purificación de las vigentes *estructuras de pecado* en las que prevalece el egoísmo exclusivista y el vicio de *inhumanidad* que apaga las conciencias y hace que los hombres devengan indolentes ante la menesterosidad de los más vulnerables de la sociedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona. *Enarrationes in Psalmos*. En *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. J.-P. Migne, 1865. Vol. XXXVII.
- Agustín de Hipona. *Sermones suppositiui*. En *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. J.-P. Migne, 1865. Vol. XXXIX, 1735-2354.
- Agustín de Hipona. *Sermones*. En *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. J.-P. Migne, 1863. Vol. XXXVIII.
- Alberto Magno. *Commentarii in III Sententiarum*. En Alberto Magno. *Opera omnia*. Auguste Borgnet, 1894. Vol. XXVIII.
- Alberto Magno. *Commentarii in IV Sententiarum*. En Alberto Magno. *Opera omnia*. Auguste Borgnet, 1894. Vols. XXIX-XXX.
- Alberto Magno. *Commentarii in Psalmos*. En Alberto Magno. *Opera omnia*. Auguste Borgnet, 1892-1893. Vols. XV-XVII.

- Alberto Magno. *Opera omnia*. Auguste Borgnet, 1890-1899. Vols. I-XXXVIII.
- Alejandro de Hales. *Summa Theologica*. Collegium S. Bonaventurae, 1924-1948. Vols. I-IV.
- Alé-Ruiz, Rafael; Zorroza, María Idoya. “Pobreza, liberalidad y justicia”. *Cauriensia* 18 (2023): 51-80.
- Ambrosio. *De Nabuthae Jezraelita liber unus*. En *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. J.-P. Migne, 1845. Vol. XIV, 731-758.
- Antonino de Florencia. *Summa Sacrae Theologiae*. Bernardo Giunta y socios, 1571.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe griego-español. Traducción de María Araujo y Julián Marías. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.
- Baptista de Salis. *Summa Rosella*. Giorgio Arrivabeni, 1495.
- Barrientos García, José. *Repertorio de moral económica (1536-1670): La Escuela de Salamanca y su proyección*. EUNSA, 2011.
- Barrientos García, José. *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629): Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1985.
- Basilio. *Homiliae et sermones*. En *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. J.-P. Migne, 1857. Vol. XXXI, 163-618.
- Bernardo. *Apología a Guillermo, abad de Saint Thierry*. En Bernardo. *Obras completas de san Bernardo*. BAC, 1955. Vol. II, pp. 824-852.
- Bernardo. *Obras completas de san Bernardo*. BAC, 1955. Vols. I-II.
- Blank, Andreas. “Domingo de Soto on Justice to the Poor”. *Intellectual History Review* 25/2 (2015): 133-146.
- Buenaventura. *Commentaria in III Sententiarum*. En Buenaventura. *Opera omnia*. Collegium S. Bonaventurae, 1887. Vol. III.
- Buenaventura. *Opera omnia*. Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902. Vols. I-X.
- Corpus Iuris Canonici*. Edición de Emil Ludwig Richter y Emil Friedberg. Bernhard Tauchnitz, 1879-1881. Vols. I-II.
- Domingo de Soto. *De iustitia et iure: De la justicia y del derecho*. Edición facsimilar (Salamanca: Andrés de Portonaris, 1556) bilingüe latín-español. Traducción de Marcelino González Ordóñez. Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968. Vols. I-V.
- Domingo de Soto. *In causa pauperum deliberatio: Deliberación en la causa de los pobres*. En Domingo de Soto. *Relecciones y opúsculos*. Edición crítica bilingüe latín-español. Traducción e introducción de Jaime Brufau Prats. San Esteban, 2011. Vol. II, t. 2, 187-361.
- Domingo de Soto. *Relecciones y opúsculos*. Edición crítica bilingüe latín-español. San Esteban, 1995-2011. Vols. I-IV.
- Francisco de Vitoria. *Comentarios inéditos a la Secunda Secundae de santo Tomás*. Edición preparada por Vicente Beltrán Heredia. Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932-1952. Vols. I-VI.
- García Villoslada, Ricardo; Llorca, Bernardino. *Edad Nueva: La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica*. En Llorca, Bernardino; García Villoslada, Ricardo; Montalban, Francisco Javier. *Historia de la Iglesia católica*. BAC, 1960. Vol. III.

- Garrán Martínez, José María. “La concepción del préstamo y la usura en los maestros salmantinos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto”. *Anales de estudios económicos y empresariales* 4 (1989): 123-134.
- Garrán Martínez, José María. *La prohibición de la mendicidad: la controversia entre Domingo de Soto y Juan Robles en Salamanca (1545)*. Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- Garrigou-Lagrange, Réginald. “La prudence, sa place dans l’organisme des vertus”. *Revue Thomiste* 31 (1926): 411-426.
- Garrigou-Lagrange, Réginald. *Las tres edades de la vida interior, preludio de la del Cielo*. Dedebe-Desclée de Brouwer, 1944.
- Geltman, Pedro. “Doctrina de santo Tomás sobre bienes superfluos y problemas del mundo actual”. *Teología* 1/2 (1963): 104-123.
- Goreux, Paul. “L’aumône et le régime des biens”. *Nouvelle Revue Théologique* 59/2 (1932): 117-131; 59/3 (1932): 240-254.
- Graciano. *Decretum Magistri Gratiani*. En *Corpus Iuris Canonici*. Edición de Emil Ludwig Richter y Emil Friedberg. Bernhard Tauchnitz, 1879. Vol. I.
- Gregorio Magno. *Regulae Pastoralis Liber*. En *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. J.-P. Migne, 1862. Vol. LXXVII, 9-128.
- Labourdette, Marie-Michel. *Habitus et vertus*. En Labourdette, Marie-Michel. *Grand cours de théologie morale*. Parole et silence, 2017. Vol. III.
- León XIV. *Exhortación apostólica Dilexi te* (4 de octubre de 2025). San Pablo, 2025.
- Leopold, Ernst Friedrich (ed.). *Lexicon Graeco-Latinum Manuale ex optimis libris concinnatum*. 1911, 264
- Llorca, Bernardino; García Villoslada, Ricardo; Montalban, Francisco Javier. *Historia de la Iglesia católica*. BAC, 1953-1960. Vols. I-IV.
- Martínez Casado, Ángel. “Derechos de los pobres según Domingo de Soto”. En Méndez Francisco, Luis (coord.) *et alii. La ética, aliento de lo eterno: homenaje al profesor Rafael A. Larrañeta*. San Esteban, 2003, 173-187.
- Martínez Casado, Ángel. “Los pobres y Domingo de Soto”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* 30 (2003): 629-645.
- Mercant Simó, Jaime. *La filosofía jurídica de Domingo de Soto*. UPSA Ediciones, 2025.
- Niccolò Tedeschi Panormitano. *Commentaria super Decretalium libros*. Giunta, 1617, vols. I-X.
- Patrologiae Cursus Completus. *Series Graeca*. J.-P. Migne, 1857-1866. Vols. I-CLXI.
- Patrologiae Cursus Completus. *Series Latina*. J.-P. Migne, 1844-1865. Vols. I-CCXXI.
- Rutten, Georges-Césaire. *La doctrina social de la Iglesia*. Políglota, 1935.
- Santolaria Sierra, Félix. *El gran debate de los pobres en el siglo XVI: Domingo de Soto y Juan de Robles 1545*. Ariel, 2003.
- Sierra Bravo, Restituto. *El mensaje social de los padres de la Iglesia*. Ciudad Nueva, 1989.
- Sierra Bravo, Restituto. *El pensamiento social y económico de la escolástica*. CSIC, 1975. Vols. I-II.
- Silvestre Mazzolini da Prieri. *Summa sylvestrina: Summa summarum (Pars secunda)*. Damiano Zenaro, 1578.

- Taparelli d'Azeglio, Luigi. *Ensayo teórico de derecho natural apoyado en los hechos*. Viuda e hijos de J. Subirana, 1866-1868. Vols. I-IV.
- Tomás de Aquino. *Commentum in quatuor libros Sententiarum*. En Tomás de Aquino. *Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Petrus Fiaccadori, 1856-1858. Vols. VI-VII.
- Tomás de Aquino. *Opera Omnia iussu edita Leonis XIII pp. M. Commissio Leonina-J. Vrin-Typis Riccardi Garroni*, 1882-2000. Vols. I-XLVII.
- Tomás de Aquino. *Quaestiones de quodlibet*. En Tomás de Aquino. *Opera omnia*. Commissio Leonina-Éditions du Cerf, 1996. Vol. XXV.
- Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae de malo*. En Tomás de Aquino. *Opera Omnia iussu edita Leonis XIII pp. M. Commissio Leonina-J. Vrin*, 1982. Vol. XXXIII.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. En Tomás de Aquino. *Opera Omnia iussu edita Leonis XIII pp. M. Commissio Leonina-J. Vrin-Typis Riccardi Garroni-et alii*, 1888-1904. Vols. IV-XII.
- Tomás de Aquino; Alarcón, Enrique (coord.). *Corpus Thomisticum* [en línea], Fundación Tomás de Aquino, 2013 <<http://www.corpusthomisticum.org>>.
- Tomás de Vio Cayetano. *Commentaria in secundam secundae Summae theologiae*. En Tomás de Aquino. *Opera Omnia iussu edita Leonis XIII pp. M. Commissio Leonina*, 1895-1899. Vols. VIII-X.
- Tomás de Vio Cayetano. *De praecepto eleemosynae ad mentem Sancti Thomae*. En Tomás de Vio Cayetano. *Opuscula omnia*. Jacques Giunta, 1558, 175-182.
- Tomás de Vio Cayetano. *Opuscula omnia*. Jacques Giunta, 1558.
- Tomás de Vio Cayetano. *Tractatus de indulgentiis in sex quaestiones divisus*. En Tomás de Vio Cayetano. *Opuscula omnia*. Jacques Giunta, 1558, 112-122.
- Zorroza, María Idoya. "Supuestos antropológicos en el tratamiento de la usura según Francisco de Vitoria". *Cultura Económica* 86 (2013): 19-29.

**Influencia de Francisco de Vitoria en
la Europa continental: *De iure
praedae*, un libro inédito del
jurista holandés Hugo Grocio**

The influence of Francisco de
Vitoria on *De iure praedae*, an
unpublished book by the
Dutch jurist Hugo Grotius

LEÓN M. GÓMEZ RIVAS
Universidad Europea, Madrid
leon.gomez@universidadeuropea.es
<https://orcid.org/0000-0003-0732-4414>

Recibido: 14 de enero de 2026

Aceptado: 3 de marzo de 2026

<https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.63>



RESUMEN

Francisco de Vitoria, fundador de la Escuela de Salamanca en este V Centenario que estamos celebrando, fue un teólogo y profesor universitario bien conocido en la Europa de los siglos XVI y XVII. Particularmente en el mundo católico, sus *Relecciones* y sus *Comentarios* a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás fueron libros de texto obligados en las universidades o centros de estudios religiosos. Pero también ejerció una considerable influencia en otros autores de las recientes iglesias reformadas. Aquí vamos a destacar la presencia de Vitoria en uno de los textos menos famosos de Grocio, el *De iure praedae*: una obra que no llegó a editar en vida, excepto el capítulo XII que se publicó con el nombre de *Mare liberum* (1609). En el presente trabajo resaltaremos las circunstancias de esa obra, analizando con detalle las citas de nuestro dominico que recogió Grocio.

Palabras clave: Hugo Grocio, Francisco de Vitoria, Escuela de Salamanca, derecho internacional, derecho de guerra.

ABSTRACT

Francisco de Vitoria, the founder of the School of Salamanca, whose fifth centenary we are currently commemorating, was a theologian and university professor of wide renown in the sixteenth and seventeenth century throughout Europe. Within the Catholic world in particular, his *Relecciones* and his *Commentaries* on Thomas Aquinas's *Summa Theologiae* became standard references in universities and religious institutions. Yet his intellectual influence extended beyond Catholic circles and reached authors associated with the emerging Reformed churches as well.

This article examines Vitoria's presence in one of Hugo Grotius's lesser-known works, *De iure praedae*, a treatise that remained unpublished during Grotius's lifetime, with the exception of Chapter XII, which appeared separately as *Mare liberum* (1609). Our study situates the composition of this work in its historical and intellectual context and offers a close analysis of the passages in which Grotius draws on and cites the thought of the Dominican theologian.

Keywords: Hugo Grotius, Francisco de Vitoria, School of Salamanca, International Law, the Law of War.

1. INTRODUCCIÓN: HUGO GROCIO, FRANCISCO DE VITORIA Y EL *DE IURE PRAEDAE*

Recordemos que, a punto de firmarse la Tregua de los Doce Años entre España y las Provincias Unidas del Norte de los Países Bajos, el joven abogado en Ámsterdam Hugo Grotius (Delft, 1583 – Rostock, 1645) redactó un largo informe en favor de la libertad de los barcos holandeses para comerciar con los mercados asiáticos que controlaba Portugal (regiones que en ese momento se encontraban bajo la Corona de Felipe III de España). También planteaba un debate más profundo sobre los derechos de la guerra, de la propiedad y de ocupación de bienes o territorios.

Grocio, autor de este trabajo conocido después como *De iure praedae* (un libro inédito hasta el siglo XIX)¹, es más famoso por su otra obra *De iure belli ac pacis* (1625)², un texto fundamental en la historia del pensamiento jurídico moderno en Europa. Se considera la base del Derecho Internacional. Tuvo mucho éxito entre los juristas centroeuropeos del derecho natural, como Samuel Pufendorf, y fue citado por ejemplo por Francis Hutcheson o Adam Smith³ con grandes elogios.

Pues bien, el objetivo principal de este artículo es mostrar la enorme influencia que tuvo el pensamiento de la Escuela de Salamanca sobre el jurista holandés: particularmente, lo vamos a confirmar analizando las citas de Vitoria que aparecen en el *De iure praedae* grociano. Como está siendo reconocido por la academia española e internacional, se trata de una línea de investigación ya bien asentada que demuestra el verdadero alcance de la Segunda Escolástica española o Escuela de Salamanca⁴. Su pensamiento se difundió no solamente en los territorios de la monarquía católica (en Europa o en sus virreinos americanos, donde pronto se fundaron universidades de altísima calidad); sino también entre los intelectuales de otras iglesias cristianas reformadas. Aunque para muchos de ellos surgió el

1 El manuscrito *De Iure Praedae* no fue descubierto hasta 1864, cuando el librero holandés Martin Nijhoff lo encontró entre los papeles de un descendiente de Grocio, siendo publicado en La Haya en 1868 por H.G. Hamaker.

2 Precisamente acaba de cumplirse su IV Centenario, con muy poca difusión -por cierto- en nuestro país.

3 La referencia más famosa aparece en las últimas líneas de la *Teoría de los sentimientos morales* (1759), donde Smith señala que “Grocio parece haber sido el primero que intentó acercarse a un sistema de principios que debían atravesar y ser la base de las leyes de todas las naciones, y su tratado sobre el derecho de la guerra y de la paz, con todos sus defectos, es quizás la obra más completa que se ha escrito nunca sobre el tema”. Edición de Carlos Rodríguez Braun (Alianza, 1987), 594.

4 Anoto por ejemplo el sugerente título de un Grupo de Investigación en la Universidad Francisco de Vitoria: “Sociedad, política y economía: proyecciones de la Escolástica Española en el pensamiento británico y anglosajón”. Proyecto de I+D dentro del Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica. Ministerio de Economía, Industria y Competitividad. RF: FFI2017-84435-P.

problema de que, frente a las autoridades políticas o religiosas de su país, no pudieron reconocer sus fuentes *papistas*: afortunadamente ése no fue el caso de Hugo Grocio, un jurista holandés del credo arminiano pero que residió gran parte de su vida en Francia, y que no tuvo reparos en revelar todas sus lecturas.⁵

1.1. Vida de Hugo Grocio (1583-1645)

Pero abordemos la cuestión a estudiar, comenzando por presentar al autor del *De iure praedae*: Hugo Grocio⁶. Ya hemos visto que comenzó a trabajar en esta obra justo al inicio de la Tregua de los Doce Años entre España y Holanda, cuando era un joven abogado de Ámsterdam. Huig de Groot (más conocido por la versión latinizada de su apellido, Grotius) había nacido en Delft en 1583 y participó activamente en la vida intelectual y política de las Provincias Unidas del Norte (todavía no se puede hablar del estado holandés) hasta 1618, cuando fue detenido y encarcelado junto al Consejero Pensionado de Holanda (un cargo equivalente a Primer Ministro), Jan Oldenbarneveltdt.

Sin embargo, Grocio logró escapar de la prisión en 1621 gracias al ingenio de su esposa⁷, y se refugió en Francia, donde fue bien recibido en los círculos políticos y académicos. Luis XIII le pagaba una reducida pensión, que le permitió residir durante diez años en París con ciertas estrecheces económicas: no podía enseñar en la Universidad por su credo protestante, y solamente se ganaba la vida como escritor (es entonces cuando publica en París *De iure belli ac pacis*, en 1625) o con algunas ayudas de amigos y admiradores; además del dinero que su familia continuaba enviándole. Grocio esperaba ser rehabilitado en su país, por lo que regresó a Holanda en 1631 con la fallida intención de establecerse allí. Estuvo tres meses trabajando como abogado en Ámsterdam; pero la Asamblea vetaría su entrada, a pesar de la opinión del Príncipe Federico Enrique de Orange. Grocio pasará el resto de su vida en el exilio: tuvo que huir nuevamente de Holanda, y se refugió en Hamburgo, donde conocería al canciller sueco Oxenstiern, quien le recomendó ante la reina Cristina para la embajada de Suecia en París. Tras una estancia en Estocolmo, regresa en 1635 a la corte francesa. Fueron unos años de

5 Me gustaría señalar, en esta breve introducción, que estamos presentando una descripción historiográfica sobre las fuentes vitorianas en la obra de Grocio. Evidentemente, sería necesario completarla con un análisis valorativo sobre el uso e interpretación de tales documentos; pero debido a las limitaciones de espacio no hemos podido abordarlo en esta ocasión.

6 Sigo aquí mi artículo: L. Gómez Rivas, "Economía y guerra. El pensamiento económico y jurídico desde Vitoria a Grocio (y después)", *Studia Historica* 27 (2005): 135-159.

7 Escondido en una cesta de libros que habitualmente le traían y llevaban.

mayor estabilidad económica, aunque de bastante tensión entre los países de una Europa beligerantemente dividida por las disputas religiosas y políticas de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648).

En 1644 fue invitado a la corte sueca por la Reina, y allí viajó -vía Róterdam y Ámsterdam- con la decisión de presentar su dimisión y regresar por fin a su tierra natal. Aunque Cristina le ofrecería un puesto en su Consejo de Estado, Grocio rehusó también a vivir en Suecia. Deseando encontrarse pronto con su familia, en el viaje de regreso su barco se desvió de ruta y el 26 de agosto de 1645 naufragó en la costa de Pomerania. Dos días después Grocio murió, agotado, en Rostock camino de Lübeck. Su cuerpo finalmente pudo ser trasladado a Delft y reposa junto a los restos de Guillermo de Orange en la *Nieuwe Kerk*.

1.2. El *De iure praedae* y el *Mare liberum* (Sobre la libertad de los mares, 1609)

Como hemos señalado más arriba, la redacción del *De iure praedae* vino marcada por factores jurídicos, comerciales o económicos, además de la circunstancia diplomática de la Tregua. En síntesis⁸, la obra de Grocio se escribió hacia 1604-1605 por encargo de la Compañía de las Indias Orientales (generalmente conocida por las siglas neerlandesas VOC: *Vereenigde Oostindische Compagnie*), tras el apresamiento en 1602 del buque carguero portugués ‘Catalina’ por el almirante holandés Jacob Heemskerck. Se trataba de un botín adquirido en las aguas del estrecho de Sumatra, junto a la colonia portuguesa de Malaca, pero en un territorio marítimo de autoridad confusa.

Los holandeses consiguieron un fabuloso botín, que tras muchas peripecias llegó a las costas europeas en 1604. Después de repartir valiosas porcelanas y sedas entre los monarcas de Francia e Inglaterra, la carga se subastó con un beneficio de trece toneladas de oro, que suponían un 200% de dividendos sobre la inversión comercial.⁹

Sin embargo, cuando el apresamiento del ‘Catalina’, algunos accionistas holandeses de religión *mennonita* (opuestos a toda violencia) se negaron a aceptar

8 Sigo ahora: León Gómez Rivas, “Comercio y Diplomacia: la Tregua de los Doce Años en el marco de las disputas sobre la libertad de los mares”, en *La Dinastía de los Austria. Las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*, ed. José Martínez Millán (Ediciones Polifemo, 2011), 1245-1262.

9 Para un estudio actualizado de toda esta operación militar y comercial es recomendable acudir a las publicaciones del profesor Peter Borschberg, gran especialista en la historia del comercio holandés por el Índico, por ejemplo: “The Seizure of the Sta. Catarina Revisited: The Portuguese Empire in Asia, VOC Politics and the Origins of the Dutch-Johor Alliance (1602–ca. 1616)”, *Journal of Southeast Asian Studies* 33 (2002): 31–62.

las ganancias obtenidas y amenazaron con abandonar la VOC. Por otra parte, existía una duda jurídica sobre si parte o todo el importe del botín debía entregarse al Fisco de los Estados Generales de Holanda. De manera que la Compañía instó un procedimiento ante el Consejo del Almirantazgo para reclamar su propiedad. La sentencia, de 9 de septiembre de 1604, se pronunció a favor de la legalidad de la captura del navío portugués como “buena presa”. Inmediatamente después del auto, la VOC encargó al jovencísimo abogado en Ámsterdam, Hugo Grocio, la redacción de un extenso tratado sobre el derecho de presa (*De Iure Praedae commentarius*; aunque parece que Grocio lo prefería llamar *De Indiis*), en el que se quiso demostrar que la guerra no estaba en contradicción con el cristianismo; que era permitido a los cristianos hacer guerra justa y, por otra parte, que una compañía privada podía hacer lícitamente una guerra privada para defenderse, antes de que se convirtiera en guerra pública.

La sentencia confirmaba las posibilidades de beneficio que ofrecía el comercio en las Indias Orientales, animando por ello a los holandeses a un desarrollo ambicioso de su actividad mercantil en Asia. También avalaba oficialmente la legalidad de un apresamiento militar; aunque abría las puertas a un conflicto con España, bajo cuya Corona se acababan de incorporar las posesiones portuguesas, con las que anteriormente Holanda había mantenido unas relaciones razonablemente pacíficas.

Pero lo curioso de todo ello es que, habiendo terminado su obra *De Iure Praedae* en 1605, Grocio no la publicó. ¿Por qué?¹⁰ García Arias señala varias conjeturas al respecto: tal vez porque los anabaptistas más radicales ya se habían separado de la VOC y, además, no pudieron fundar una Compañía rival; o porque los negocios iban bien y el carácter discreto de los holandeses les llevó a guardar silencio sobre sus asuntos comerciales.¹¹

Al mismo tiempo, parece que Grocio había considerado su publicación en 1612, después de incorporar algunas notas técnicas; algo que no llegó a ocurrir. Tras su huida a París en 1621, volvió entonces sobre este escrito, pero modificándolo de tal manera que vino a convertirse en el *De Iure Belli ac Pacis* de 1625.

Volviendo atrás unos años, sabemos que en 1608 la VOC juzgó oportuno imprimir separadamente el Capítulo XII, que defendía el derecho de los holandeses sobre el botín del ‘Catalina’, para hacer fuerza a su favor durante las negociaciones

¹⁰ Encontramos algunas respuestas a esta pregunta en: Gómez Rivas, “Economía y Guerra”, 144-145.

¹¹ Luis García Arias, del que hablaremos enseguida, es el editor en castellano de Hugo Grocio, *De la libertad de los mares* (Instituto de Estudios Políticos, 1956).

de la Tregua sostenidas entonces con España, en lo referente al comercio marítimo con Asia. Bajo el título de *Mare liberum, sive de iure quod Batavis competit ad Indicana commercia dissertatio*, fue editado dicho Capítulo XII como un opúsculo anónimo, en la ciudad de Leiden (en cuya Universidad precisamente había estudiado nuestro joven abogado), el mes de marzo de 1609. Hasta la segunda edición del *Mare Liberum* -en 1618- no aparecería el nombre de Grocio como su autor, y aún en 1625 o 1629 los juristas Serafín de Freitas y Solórzano Pereira se refieren a él como “desconocido” (*incogniti*).

Justo al mes siguiente, en abril de 1609, se firmaba en Amberes la Tregua de los Doce Años, por la que los holandeses vieron asegurada la libertad de navegación. Un tiempo más tarde, el mismo Grocio manifestaba que había publicado esa obra para infundir “coraje” a sus compatriotas durante las negociaciones¹² (también podemos completar estos datos históricos en la más reciente publicación inglesa del *Mare liberum*¹³, junto a la versión en esa misma lengua del *De iure praedae* de Martine Julia van Ittersum que vamos a seguir en este trabajo).

El *Mare liberum* fue una obra seminal dentro de la interesantísima controversia sobre la libertad de los mares, en la que participarían entre otros el jurista escocés William Welwod (*An Abridgement of All Sea-Lawes*, 1612), el escritor inglés John Selden (*Mare clausum*, 1618) o el teólogo y jurista Serafín de Freitas, de la Universidad de Coímbra (*De iusto imperio Lusitanorum asiático*, 1625). Como señala el profesor García Arias, “el *Mare liberum* fue escrito contra Portugal, publicado contra España y utilizado contra la Gran Bretaña”¹⁴, con la peculiarísima circunstancia de referir abundantemente, en sus argumentaciones, a los doctores españoles de Salamanca.

En cuanto al contenido del *De iure praedae*, hay que destacar algunos elementos muy interesantes, como las ideas sobre los títulos de propiedad, absolutamente fieles a la teoría salmantina de Vitoria. Por ley natural los bienes son de dominio común para todos los hombres, siendo la posesión privada un acuerdo sostenido por el derecho de gentes. Con este argumento buscaba Grocio desarbolar el monopolio portugués sobre las Indias Orientales, que paradójicamente defenderán los holandeses muy pocos años después. Es igualmente vitoriana la argumentación

12 Grocio, *De la libertad de los mares*. En la Introducción de García Arias podemos encontrar un resumen de estos sucesos. Con palabras del editor español, *Mare Liberum* dio lugar a una “gran batalla libresca” en torno al principio de la libertad o del monopolio marítimo, en la cual tomaron parte gran número de autores de varios países sosteniendo una u otra postura, como señalaremos a continuación.

13 David Armitage, ‘Introduction’, en Hugo Grotius, *The Free Sea* (Indianapolis, 2004), xi-xx.

14 Grocio, *De la libertad de los mares*, 14.

sobre la libertad de comercio, basada en el *ius communicationis*. Esta doctrina tuvo una cierta difusión en Gran Bretaña, especialmente después de las controversias con Selden, durante la segunda mitad del siglo XVII.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN: BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES PRIMARIAS

Dicho lo cual, y antes de referirnos al propio contenido de este trabajo, quería ofrecer una breve descripción de las investigaciones recientes en torno a Francisco de Vitoria: , un autor sobre el que se está publicando abundantemente en los últimos tiempos; aunque sin olvidar, por ejemplo, ilustres antecedentes como fueron los trabajos de Jaime Torrubiano o del P. Beltrán de Heredia a comienzos del siglo pasado.¹⁵

Desde luego, no pretendo ahora ofrecer una completa revisión historiográfica sobre esta materia, sino destacar algunas obras que me han servido de mayor utilidad en el sentido que vengo señalando¹⁶. Por ejemplo, la publicación de unos capítulos del *De iustitia* (es decir, los comentarios de Vitoria a la *Summa Theologiae*, y en concreto a las cuestiones 77 y 78 sobre la usura y la compraventa) que publicó en 2006 la Colección de Pensamiento Clásico Español de la Universidad de Navarra¹⁷. Poco después, la editorial Tecnos reeditaba las reediciones *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra* (2007) y en 2009 una nueva versión de sus *Comentarios* a las cuestiones 90 a 108 de la Segunda Parte de la *Summa*¹⁸. También es de ese año un librito de Mario Hernández Sánchez-Barba sobre Francisco de Vitoria¹⁹; y añado las obras de la profesora Simona Langella, con su versión trilingüe (español, italiano y latín) de los comentarios de Vitoria a las cuestiones sobre la Ley en la *Summa* (ahora en los números 90-108)²⁰ y poco después con un estudio sobre la teología, la ley y el derecho en el maestro

15 Ver la Bibliografía final.

16 Cf. L. Gómez Rivas, "Presencia de Vitoria en el pensamiento europeo del siglo XVII: Hugo Grotius (*Mare Liberum*, 1609)", en *New perspectives on Francisco de Vitoria. Does International Law lie at the heart of the origin of the Modern World?*, editado por José María Beneyto y Carmen Román Vaca (CEU Ediciones, 2014), 284-304.

17 Francisco de Vitoria, *Contratos y usura* (EUNSA, 2006) [Introducción, traducción, verificación de fuentes y notas: M^a Idoya Zorroza].

18 Francisco de Vitoria, *La ley* (Tecnos, 2009). Que completamos con otra edición anterior de las cuestiones 57 a 61: Francisco de Vitoria, *La justicia* (Tecnos, 2001). Más cercano a nosotros es la publicación de otras tres reediciones: Francisco de Vitoria, *Sobre poder de la Iglesia: Relección primera Sobre la potestad de la Iglesia. Relección segunda Sobre la potestad eclesiástica. Relección Sobre la autoridad del papa y del concilio* (Tecnos, 2019).

19 *Vitoria y su pensamiento* (Editorial Universidad Francisco de Vitoria, 2009).

20 *De legibus* (Ediciones Universidad de Salamanca, 2010).

dominico²¹. Completamos este recorrido con un clásico para conocer a Vitoria: el *Corpus Hispanorum de Pace* del CSIC (no puedo dejar de recordar aquí al profesor Luciano Pereña y su enorme trabajo en esta editorial), que en su segunda serie ha publicado un importante análisis de Jesús Cordero Pando sobre la filosofía política de Vitoria en su *Relección sobre el Poder civil* y en otros textos de nuestro autor.²² Para terminar, señalaremos una nueva publicación de sus comentarios a la *Summa* (cuestión 66 ‘Sobre el hurto y la rapiña’)²³ o la ‘voz’ *Francisco de Vitoria* en un diccionario de derecho internacional.²⁴, junto a un numeroso elenco de artículos de revista.

Para realizar nuestro trabajo hemos seguido la edición de Martine Julia van Ittersum²⁵, una versión inglesa que actualiza la primera traducción del latín en 1950, con algunos otros escritos de Grocio y un excelente estudio introductorio de su editora. Voy señalando entre paréntesis las páginas en las que se cita a Vitoria, con una traducción más o menos libre del texto, excepto para los capítulos I y II, que contamos con una pequeña selección de Grocio en castellano realizada por Primitivo Mariño.²⁶

En cuanto a las *Relecciones* de Vitoria, utilizaremos las versiones de Cordero Pando (*Sobre el poder civil*); de Frayle Delgado (*Sobre el derecho de guerra*)²⁷, y una antigua traducción de Jaime Torrubiano para las relecciones *Sobre la potestad de la Iglesia* y *Sobre la potestad del papa y del concilio*²⁸. Según la editora inglesa del *De iure praedae*, Grocio empleó en su trabajo una edición latina de las *Relecciones morales*, publicada en Colonia el año 1696.

3. VITORIA Y LA ESCUELA DE SALAMANCA EN LA OBRA DE GROCIO

Acabamos de proponer, entonces, la tesis principal de este trabajo: la influencia de Vitoria en la obra de Grocio. No es ninguna novedad señalar la huella de

21 *Teología y ley natural* (BAC, 2011).

22 *Francisco de Vitoria. Relectio de potestate civili* (CSIC, 2008).

23 José L. Cendejas y María Alférez, *Francisco de Vitoria sobre justicia, dominio y economía* (Editorial UFV, 2020).

24 Antonio Truyol, en *Juristas universales*, editado por Rafael Domingo Oslé, vol. 2, t. 2 (Marcial Pons, 2004), 121-127.

25 Hugo Grotius, *Commentary on the Law of Prize and Booty* (Liberty Fund, 2006).

26 Hugo Grocio, *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*, edición de Primitivo Mariño (Centro de Estudios Constitucionales, 1987).

27 Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra* (Tecnos, 2007).

28 Francisco de Vitoria, *Relecciones teológicas* (Librería Religiosa Hernández, 1917).

los maestros de Salamanca en el pensamiento europeo moderno²⁹: si nos desplazamos al campo de la ciencia jurídica veremos que esta hipótesis sobre la importante influencia doctrinal de la Segunda Escolástica está suficientemente validada desde los inicios del siglo XX. Muy particularmente, después de la terrible Primera Guerra Mundial hubo un especial interés por cimentar el Derecho Internacional en una base de principios universales sobre la paz y los conflictos bélicos; nos referimos al proyecto de la Sociedad de Naciones. Allí se redescubrió el papel fundacional de Francisco de Vitoria en ese campo del derecho³⁰; así como se aceptó la filiación vitoriana en el del pensamiento jurídico de Hugo Grocio. Circunstancia que coincidía con el tercer centenario de la edición de su *De iure belli ac pacis* (1625).

Para comprobarlo, podemos recordar los textos de algunos viejos autores extranjeros, que todavía aparecen citados en los manuales que hoy sirven para estudiar el Derecho Internacional: desde los trabajos de Ernest Nys, *Le Droit de la guerre et les prèdècesseurs de Grotius* (1882) o *Le Droit des Gens et les anciens jurisprudentes espagnols* (1919); de Jules Basdevant, *Les fondateurs du droit international* (1904), y de Willem Van der Vlugt “L’Oeuvre de Grotius et son influence sur le Droit International” (1925); hasta la decisiva aportación en ese terreno del profesor norteamericano James Brown Scott, autor de esta contundente frase: “La posición de Francisco de Vitoria como fundador de la escuela moderna de Derecho Internacional, de la cual Grotius estaba destinado a ser el miembro más ilustre, parece clara”.³¹

Esta tesis, como era lógico de esperar, tuvo una fuerte repercusión en nuestro país³². El padre Larequi añadió desde la esfera intelectual jesuita una buena serie

29 Cf. Gómez, “Economía y Guerra”, 147-152.

30 El punto de arranque es la argumentación de Vitoria sobre los Justos Títulos para la dominación española en América, así como su defensa -mayor que la de Las Casas- de los derechos de los naturales. Todo ello sustentado en una innovadora teoría sobre el contenido universal de los Derechos Humanos y las restricciones democráticas al poder político. Pero ésta es una larguísima cuestión en la que no podemos entrar con más detenimiento. También quiero recordar que la imagen de Francisco de Vitoria ha quedado plasmada en los murales del Palacio de las Naciones Unidas de Ginebra (obra del español José M^a Sert) así como en una escultura en el edificio de la ONU en Nueva York.

31 James Brown Scott, *El origen español del Derecho Internacional moderno* (1928), 238. Ver también sus otras obras como *The classics of International Law* (1911) o *Francisco de Vitoria and his Law of Nations* (Oxford Clarendon Press, 1934); así como los contenidos de una interesante *Revista Americana de Derecho Internacional*, auspiciada por su iniciativa.

32 Lo vemos en los trabajos de Eduardo Hinojosa, “Los precursores de Grocio” (1929), Román Rianza, “La escuela española de Derecho Natural”, *Universidad de Zaragoza II* (1925): 317-330, o Camilo Barcia Trelles, *Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional* (Universidad de Valladolid, 1928).

de artículos a finales de los años veinte³³. Lo que se consolida con la publicación de una tesis doctoral de Federico Puig Peña, *La influencia de Francisco de Vitoria en la obra de Hugo Grocio* (Madrid, 1934), que abre paso a una verdadera pasión por el estudio del pensamiento vitoriano, encuadrado en lo que pronto se comenzó a llamar Escuela de Salamanca. Hay que señalar, además, la circunstancia particular de nuestra Guerra Civil y posterior régimen franquista para comprender mejor esa efervescencia de los estudios sobre las justas causas de la guerra³⁴. A ello se destinó un importante Instituto dentro de aquel CSIC de reciente creación, llamado precisamente ‘Francisco de Vitoria’, que daría lugar a interesantes publicaciones sobre el pensamiento internacionalista de origen español. Y en el que ya he destacado el trabajo realizado por el profesor Luciano Pereña, tanto en sus monografías sobre Vitoria, Suárez, Molina o Covarrubias, como en su extraordinario proyecto editorial del *Corpus Hispanorum de Pace*. A él se debe en gran medida, también, la consolidación del concepto de Escuela de Salamanca.³⁵

Poco después de los jesuitas, serán sus propios correligionarios dominicos quienes insistirán en adjudicar al P. Vitoria “la gloria de haber sido el creador de una ciencia nueva, la del Derecho Internacional ... Hugo Grocio reconoce haberse inspirado en él”. Esta influencia de Vitoria es particularmente resaltada por el padre Alonso Getino, editor de las *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria* (Madrid, 1935). El tercer tomo lo introduce con el siguiente epígrafe: ‘Cien textos internacionalistas de Grocio y Gentili calcados en otros tantos de Vitoria’. Más cercanamente, el P. Hernández Martín sintetiza esta cuestión en el capítulo ‘Vitoria y Grocio’ de su biografía sobre el dominico: recuerda las 10 citas nominales de Vitoria³⁶ en el *Mare liberum* grociano; que alcanzan a 68 en

33 Cf. J. Larequi “El P. Suárez, creador del concepto de derecho internacional”, *Razón y Fe* 83 (1928): 225-240; Id., “¿Grocio, fundador del derecho natural?”, *Razón y Fe* 87 (1929): 525-538.

34 No es anecdótico recordar libros como *Luis de Molina, y el derecho de la guerra* (CSIC, 1947), que fue la Tesis Doctoral de Manuel Fraga en 1941. Autor muy poco después de la traducción del *De iure et officii bellicis* (CSIC, 1948) de Baltasar de Ayala [1597]. Y algo posterior es el trabajo de Luciano Pereña, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez* (CSIC, 1954).

35 Ver por ejemplo su más reciente síntesis: “La escuela de Salamanca, notas de identidad”, en *La Escuela de Salamanca*, editado por F. Gómez Camacho (Fundación Duques de Soria, 1998).

36 “Un estudio pormenorizado de estas citas nos permite señalar lo siguiente: en cuanto al *Mare liberum*, el nombre más repetido es el del jurista vallisoletano Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569), con casi una veintena de citas [...]. El segundo autor más citado es Francisco de Vitoria (1483-1546), con diez referencias de sus obras más famosas, las relecciones *De Indis* y *De potestate civili*, editadas en unas *Relecciones Theologicae* (1557). A continuación viene Diego de Covarrubias (1512-1577), presidente del Consejo de Castilla y catedrático de Cánones en Salamanca. Las seis citas de Grocius se refieren a sus obras *Relectio regulae peccatum e In I Corintios*, publicadas en un volumen de *Opera omnia* (1577)”.

Y continúa respecto a los otros dos libros: “En la obra *De iure praeda* cita de modo explícito a Vitoria 68 veces, y cuatro más a Vázquez de Menchaca, y a Covarrubias 34, que son los autores españoles más socorridos por el pensador holandés. La obra cumbre de Hugo Grocio y que inmortalizó su nombre en la historia de la filosofía del Derecho es la *De iure belli ac pacis*, que publicó en París en 1625 [...]. Las veces que cita en esta obra a Vitoria son

De iure praedae, y 58 en *De iure belli ac pacis*. Para concluir, copio la referencia a este libro en la colección *Economía y economistas españoles* de Fuentes Quintana: “Hernández Martín, en un trabajo sobre la vida de Francisco de Vitoria y su pensamiento internacionalista, aparecido en 1995 y que está en la misma línea de investigación de Pereña, señala la influencia del maestro salmantino en Hugo Grocio, Alberico Gentili y John Locke, entre otros”.³⁷

Pues bien, después de este largo análisis introductorio, abordamos la aportación principal del artículo, que será verificar y analizar las citas concretas de Vitoria en el *De iure praedae* grociano.

4. COMENTARIO A LAS CITAS DE FRANCISCO DE VITORIA EN EL *DE IURE PRAEDAE*

A continuación presento un detalle pormenorizado de las referencias a Vitoria en la obra de Grocio, con las siguientes aclaraciones: sigo el orden de los capítulos del *De iure praedae*, numerando después las citas (recojo hasta 55) del teólogo español. Para ello, como quedó dicho más arriba, voy refiriendo las páginas de la edición inglesa de Martine J. van Ittersum³⁸ ya que es la única completa en un idioma moderno³⁹. En cuanto a los textos de Vitoria para sus selecciones *De potestate civili*, sigo la numeración original en la versión de Jesús Cordero Pando⁴⁰ (en el *Corpus Hispanorum de Pace*). Y para los *De iure belli* empleo también la numeración original de Vitoria que recoge Grocio, según la versión de Luis Frayle Delgado (citadas anteriormente).

4.1. Capítulos I y II (Presentación de la obra)

Estos dos primeros apartados del *De iure praedae* contienen una especie de introducción general sobre el sentido y justicia de la guerra, al estilo de los

58; el segundo lugar lo ocupa aquí entre los autores hispanos Diego de Covarrubias, al que menciona de forma explícita en 52 ocasiones, mientras que a Vázquez de Menchaca, que ocupa el tercer lugar, lo nombra expresamente 31 veces. Menos veces aparecen Domingo de Soto y otros teólogos juristas de la escuela española o de Salamanca (Francisco Suárez, Luis de Molina, Baltasar de Ayala o Domingo Báñez). Todo manifiesta el gran impacto de nuestra escuela en Hugo Grocio”. Ramón Hernández Martín, *Francisco de Vitoria* (BAC, 1995), 214.

37 Pedro Tedde y Luis Perdices, “La Escuela de Salamanca en el siglo XVI español”, en *Economía y economistas españoles*, vol. II, ed. Enrique Fuentes Quintana (Galaxia Guttenberg, 1999), 109.

38 Grotius, *Commentary on the Law of Prize*.

39 Excepto esa versión parcial de Primitivo Mariño: Grocio, *Del derecho de presa*.

40 Vitoria, *Relectio de potestate civili*, 6-67.

conocidos tratados escolásticos *De iustitia et iure*. No es de extrañar que el segundo capítulo, titulado ‘Prolegómenos: nueve reglas y trece leyes’, ofrezca abundantísimas referencias a la *Summa* del Aquinate (como en el resto de la obra: algo que no podemos analizar ahora) y una primera cita de Vitoria (pág. 48)⁴¹: corresponde al *De iure belli* de Vitoria, números 17, 19, 46 y 56. Grocio se está refiriendo a una “tradición universal” sobre las relaciones jurídicas entre los países (o sea, el derecho internacional), y refuerza su argumento citando los pasajes de Vitoria en los que habla de los actos de guerra, injurias recibidas por otras naciones y su posible venganza, el trato a los vencidos ocupando su territorio o incluso dándoles muerte.

4.2. Capítulo IV (Sobre los botines de guerra)

Aquí encontramos cinco referencias a Vitoria, todas de nuevo en su *De iure belli*:

-(pág. 72): sobre la reclamación de territorios ocupados o posesiones incautadas durante una guerra. Son los números 18 (“el príncipe que hace una guerra justa puede hacer cuanto sea necesario para conseguir la paz y garantizar la seguridad amenazada por los enemigos”), 44 (de nuevo, la ejecución de los culpables) y 55 (“para conseguir la seguridad y evitar peligros de parte de los enemigos es lícito también retener alguna fortaleza”).

- (pág. 74): sobre el castigo de las ofensas cometidas por el agresor, no solo contra su persona sino también contra sus propiedades. Se trata de los números 19 (“una vez alcanzada la victoria y recuperados los bienes [...], es lícito vengar la injuria recibida de los enemigos y escarmentarlos”) y 56 (“asimismo, con carácter de pena [...], es lícito castigar a los enemigos privándoles de parte de su territorio”).

-(pág. 76): sobre el derecho a resarcirse de los gastos o pérdidas ocasionadas por una guerra justa. Las referencias al *De iure belli* son los números 17 (“es lícito resarcirse con los bienes de los enemigos de los gastos de la guerra”), 50 (aquí Vitoria enuncia una duda: “si todas las cosas que han sido capturadas en una guerra justa pasan a ser de los ocupantes” que resolverá favorablemente) y 54 (“es

⁴¹ Como ha quedado dicho, citaré la obra de Grocio siguiendo el número de páginas de la edición Liberty Fund (2006).

lícito ocupar y retener los campos y las ciudades de los enemigos [...] para resarcirse de los perjuicios recibidos”).

-(pág. 77): ahora Grocio se está planteando si la confiscación del botín enemigo es garantía suficiente para preservar la paz y, en su respuesta afirmativa, cita el número 15: (“en una guerra justa es lícito hacer todo lo que sea necesario para la defensa del bien público”).

-(pág. 88): por último, la referencia a Vitoria -y también a Covarrubias- es para confirmar la legitimidad de conservar los bienes apresados en una guerra justa. Son los números 51 y siguientes del *De iure belli* en los que se justifica cómo “los bienes muebles por derecho de gentes pasan a ser todos del ocupante, aun cuando excedan la compensación de los daños”.

4.3. Capítulo VI (Sobre la causa eficiente de la guerra)

En este corto apartado, de apenas ocho páginas, encontramos cuatro referencias al *De iure belli* por parte de Grocio:

-(pág. 96): manifestando su acuerdo con Vitoria en cuanto a que es el Estado, con sus leyes, cortes o magistrados, quien tiene la autoridad para declarar una guerra. Lo corrobora con los números 5 (“cualquier república tiene autoridad para declarar y hacer la guerra”) y 7 (aunque en esta ocasión el fraile dominico distingue la figura del príncipe de otras posibles autoridades sujetas a su principado).

-(pág. 98): ahora se plantea qué puede ocurrir en el caso de ausencia o negligencia del príncipe legítimo, respondiendo con Vitoria -número 9- que entonces la guerra puede ser declarada por otra autoridad inmediatamente inferior a él. Aunque no por “los demás príncipes que no rigen una república perfecta [...] como por ejemplo el duque de Alba o el conde de Benavente”).

-(pág. 99): este mismo número 9 del *De iure belli* le sirve a Grocio para reflexionar sobre esos casos de autoridades no superiores en un Estado, cuando se encuentran en la situación de declarar una guerra justa. Aquí el argumento de Vitoria continúa aceptando que “por derecho humano, derecho de gentes o antigua costumbre” esos gobernadores intermedios sí estarían capacitados para legitimar una guerra.

4.4. Capítulo VII (Causas y circunstancias para determinar la guerra justa)

Bastante más extenso que el anterior, como también lo será el VIII, nos ofrece nueve referencias de Vitoria:

-(pág. 102): Grocio comienza el capítulo considerando si pueden tener causas justas los dos contendientes, para lo que señala ser necesario un honesto ejercicio de reflexión intelectual. Y se apoya en el número 21 del *De iure belli*: “para determinar si una guerra es justa es necesario examinar con gran diligencia sus causas y escuchar también las razones de sus adversarios”.

-(pág. 106): y continúa reflexionando sobre las razones por las que se puede llegar a las armas, en circunstancias de falta de libertad u ocupación indebida. Pero de nuevo acude a dos consideraciones de Vitoria en los números 11 (“no es causa justa de una guerra pretender extender los dominios”) y 12 (“tampoco es causa justa de una guerra la propia gloria del príncipe ni otro provecho particular del mismo”).

-(pág. 108): por lo que concluye que la única razón para una guerra justa es cuando no se han respetado los derechos, es decir, cuando “se actúa mal”. Y lo confirma con el siguiente número 13 del *De iure belli*: “la única causa justa para hacer la guerra es la injuria recibida”.

-(pág. 116): algo más adelante, señala la ‘buena fe’ como una condición necesaria para la justicia en una contienda; algo que atañe no solo a los gobernantes, sino también a sus ciudadanos. Entre otros ‘escolásticos’ cita a Vitoria en el número 23: “Si los súbditos tienen conciencia de la injusticia de la guerra, no les es lícito intervenir en ella, estén o no equivocados”.

-(pág. 118): pero no siempre es posible determinar esa ‘buena fe’ en las decisiones sobre una guerra. En caso de duda, Grocio cita por su nombre al fraile dominico en la proposición número 31 del *De iure belli*: “No hay duda, en primer lugar, de que en una guerra defensiva es lícito a los súbditos, en caso de duda, seguir a su príncipe; más aún, están obligados a ello. Pero también esto es verdad en la guerra ofensiva”.

-(pág. 123): esta misma conclusión de Vitoria (número 31) es citada por Grocio en varias ocasiones. Aquí se refiere a las posibles situaciones que ocasionan una guerra, sobre las que los ciudadanos no pueden tener un juicio completo. Es legítimo en tales casos obedecer a la autoridad.

(pág. 124): igualmente citará el número 31 del *De iure belli* para repetir una frase de san Agustín que Vitoria había recogido: “Puede un hombre justo, aún cuando milite a las órdenes de un rey sacrílego, pelear lícitamente bajo su mando”. Lo que Grocio confirma en esta misma página refiriéndose ahora al número 25 (“Los demás ciudadanos de categoría inferior, que no pueden acceder ni son escuchados por el príncipe [...], no están obligados a examinar las causas de la guerra, sino que les es lícito hacerla fiándose del criterio de sus superiores”).

(pág. 125): aunque Grocio no se olvida de considerar posibles situaciones en las que los príncipes actúen equivocadamente (de hecho o de derecho), permitiendo en tales casos a sus ciudadanos tomar una decisión contraria a la del gobernante. Y para ello cita una interesantísima proposición de Vitoria en el número 59 (“No puede negarse que algunas veces pueden darse suficientes y legítimas causas, bien sean para cambiar a los príncipes o bien para apoderarse del gobierno”). Sabemos que esta llamativa defensa de la ‘rebelión civil’ no resulta extraña en la doctrina escolástica sobre los límites de la autoridad política, llegando incluso a justificar el llamado ‘tiranicidio’ (algo que, de nuevo, no podemos abordar en este momento).

(pág. 126): en el último párrafo del capítulo VII encontramos una conclusión de Grocio sobre la posibilidad de que la guerra sea justa para ambas partes. Algo que corrobora con el número 32 del *De iure belli*: “aunque el príncipe que hace una guerra injusta tenga conciencia de su injusticia, los súbditos pueden, sin embargo, seguirle de buena fe como se ha dicho; y así los súbditos luchan lícitamente por ambas partes”.

4.5. Capítulo VIII (Formalidades para llevar adelante una guerra)

(pág. 160): hacia la mitad de este nuevo capítulo vamos a encontrar una decena de citas del *De iure belli* vitoriano, que refrendan diversas conclusiones de Hugo Grocio. Las dos siguientes se refieren al problema de cómo tratar a los inocentes envueltos en un conflicto: aquí se citan los números 37 (“En algún caso es lícito matar a inocentes, incluso a sabiendas, sin intención directa de hacerlo: por ejemplo, cuando se ataca justamente una fortaleza o una ciudad”) y 45 (“En el momento mismo del combate, o en un asedio, o en la defensa de una ciudad, es lícito dar muerte indiscriminadamente a todos los que luchan en contra”).

(pág. 161): sobre este mismo tema se recoge ahora el número 49 del *De iure belli* (“Si es lícito dar muerte a los que se han entregado y a los prisioneros, en el

supuesto de que también fueran culpables”). Advirtamos que Vitoria se refiere al momento de la guerra; aunque, una vez obtenida la victoria, su opinión es que “pasado el peligro, no se dé muerte a los prisioneros”.

(pág. 163): pero Grocio quiere distinguir a los prisioneros culpables de los inocentes, señalando que los primeros deben ser castigados en todo caso. Y lo refrenda con el número 46: “Obtenida la victoria y alejada la situación de peligro, es lícito dar muerte a los culpables”.

(pág. 165): lo que observamos de cualquier modo es que se trata de un asunto complicado y lleno de matices. En las siguientes páginas se aborda otra cuestión relacionada: la legitimidad o no de despojar a los vencidos de sus propiedades. Inicialmente, Grocio lo considera justo aportando tres citas de *De iure belli* en los números 39 (“Es lícito despojar a los inocentes de aquellos bienes y de aquellos medios que los enemigos habrían de emplear contra nosotros, como son las armas, las naves, o las máquinas de guerra”); 55 (“para conseguir la seguridad y evitar peligros de parte de los enemigos, es lícito también ocupar y retener alguna fortaleza o alguna ciudad”) y 56 (“asimismo, con carácter de pena, es decir, en castigo por la injuria inferida, es lícito [...] castigar a los enemigos privándoles de parte de su territorio”).

(pág. 166): aunque propone hacerlo con prudencia y moderación, insiste en la legitimidad de tal ocupación citando a Vitoria en el número 50 (“no hay duda de que todas las cosas capturadas en una guerra justa pasan a ser de los ocupantes, hasta que los enemigos paguen suficientemente por lo que ellos han arrebatado injustamente y también por los gastos de la guerra”). Lo que completa con la posibilidad de seguir cargando a los vencidos con nuevos pagos; para lo que cita el número 57 del *De iure belli* (“Es lícito imponer tributos a los enemigos vencidos, no solo para resarcirse de los daños sufridos sino también en razón de pena y como castigo”).

(pág. 167): una última precisión de Grocio respecto a la ocupación de los bienes del enemigo sería decidir la respuesta en el caso de que hubieran robado previamente posesiones a los vencedores, y no quisieran devolverlas. En tal caso, el botín sería justo aún cuando pudiera perjudicar a inocentes (ya que no es posible distinguir a los ladrones culpables). Citando de nuevo a Covarrubias, vuelve a Vitoria y el *De iure belli* en sus números 39 (“si la guerra es continua, es lícito despojar a todos los enemigos indistintamente, tanto a los inocentes como a los culpables, porque los enemigos se valen de las riquezas de todos los suyos para

sostener y alimentar la guerra injusta”) y 41 (“si los enemigos se niegan a restituir los bienes arrebatados injustamente y el perjudicado no pudiera recuperarlos con facilidad de otro modo, puede resarcirse de donde sea, bien de los culpables, bien de los inocentes”).

(pág. 171): llegamos finalmente a otra situación delicada, que tal vez pueda resultar demasiado violenta desde nuestra perspectiva del siglo XXI. Es el caso de los saqueos de ciudades por las tropas, con o sin el permiso de sus capitanes: en general, para los juristas o teólogos de los siglos XVI y XVII, tales situaciones eran comprensibles en orden a finalizar cuanto antes un sangriento conflicto. Grocio apoya su postura en varios números del *De iure belli*: 50, 54 (que ya conocemos) y 52 (“No es ilícito de suyo permitir el saqueo si es necesario para hacer la guerra, o para atemorizar a los enemigos, o para enardecer los ánimos de los soldados”). Hay que reconocer, a la vez, que nuestro fraile dominico escribe sus proposiciones con alguna cautela: “sin embargo, como de estas licencias se siguen muchas atrocidades [...], por eso es inicuo en absoluto entregar al saqueo sin grave causa y necesidad; sobre todo, a una ciudad cristiana”. Recordando por otra parte que es “algo que los jefes están obligados a evitar y prohibir en cuanto les sea posible”.

(pág. 175): esta obligación para los capitanes de mantener el orden entre los soldados es algo que Grocio señala, citando a Vitoria en el número 53 del *De iure belli* (“No obstante todo esto, no es lícito a los soldados saquear ni incendiar sin la autorización del príncipe o de su jefe; porque ellos no son jueces, sino ejecutores, y si obrasen de otro modo quedarían obligados a restituir”).

(pág. 176): Grocio termina este capítulo VIII confirmando el derecho de propiedad de los vencedores sobre los bienes obtenidos, para lo que recuerda cómo los teólogos siempre han apelado a la justicia para restituirse de aquellos bienes injustamente robados por los agresores. Es el número 33 del *De iure belli*, que no obstante señala la obligación de devolver lo robado, si el vencedor no cumplía con las condiciones de una guerra justa. A este respecto, debemos recordar una referencia anterior (pág. 155) a otra *Relección* de Vitoria, *De potestate civili*⁴², número 12, donde señala que “si el rey emprendiese una guerra injusta contra cualquier príncipe, aquel que sufrió la agresión puede alzarse con el botín y ejercer los demás derechos de guerra sobre los súbditos del rey, aunque todos sean inocentes”.

42 En este caso la edición de Cordero Pando, *Relectio de potestate civili*.

(pág. 177): la última cita de Vitoria vuelve a ser el número 50 del *De iure belli*, donde confirma que “no hay duda de que todas las cosas capturadas en una guerra justa pasan a ser de los ocupantes”; palabras que Grocio repite casi al pie de la letra.

4.6. Capítulo X (¿Por quién puede ser adquirido el botín?)

Vamos a ir cerrando nuestro análisis de las fuentes vitorianas en Grocio con dos capítulos que ya solamente incorporan sendas citas del *De iure belli*. Éste que se refiere a la operación más directa de obtener los bienes expoliados (pág. 196), incluye una distinción entre guerras privadas (en las que sí hay que calcular el botín justamente adquirido) y guerras públicas en las que, de acuerdo con Vitoria, no es preciso buscar esa equidad. Se trata del número 51: “Los bienes muebles por derecho de gentes pasan todos a ser del ocupante, aun cuando excedan la compensación de los daños”.

(pág. 234): este mismo número 51 vuelve a ser citado un poco más adelante, cuando Grocio sigue considerando este principio desde la perspectiva del Derecho Romano. Aquí es necesario señalar, respecto al texto de Vitoria, que el dominico refiere varias fuentes jurídicas para confirmar su argumento; el *Digesto*, el *Gratiani Decretum* y las *Institutiones*.

4.7. Capítulo XV (Por qué puede ser beneficioso tomar un botín de guerra)

Saltamos ahora al último capítulo del *De iure praedae* (por lo que enseguida explicaré), en el que Grocio analiza las ventajas del saqueo. Resulta llamativo que al comienzo (pág. 469) recoge una frase literal de Vitoria, sacada del número 1 del *De iure belli*, sobre la conveniencia de castigar materialmente al enemigo que comete una agresión injusta, porque “de lo contrario se haría cada vez más atrevido y volvería a cometerla, si no se le disuadiera con el miedo o el castigo”.

(pág. 493): la última referencia a Vitoria, en esta edición inglesa de Grocio, es cuando vuelve a citar el número 33 del *De iure belli*, a propósito de la distinción sobre actuar de buena o mala fe en el momento del pillaje -y en general, sobre la responsabilidad de los que participan en una guerra justa-. El dominico se preguntaba “Si aquel, que por ignorancia ha intervenido en una guerra injusta, está obligado a restituir”. Es uno de los números más extensos, que Vitoria completa con ejemplos muy cercanos a su tiempo, como las guerras de Castilla y Francia

en el Milanésado. La respuesta es cautelosa, puesto que distingue aquellos bienes ya consumidos (que no es obligatorio restituir), de otros objetos muebles, ciudades o fortalezas.

4.8. Capítulos XII y XIII (La justicia del botín en los casos de una guerra privada o pública)

Hemos mencionado hace poco esta diferencia jurídica en los conflictos bélicos, que desde luego no es nuestra tarea analizar, y que le sirvió a Grocio para titular esos dos largos capítulos. Ya hemos dicho también que el *De iure praedae* quedó inédito hasta el siglo XIX, excepto una versión reducida del capítulo XII publicada como *Mare liberum* (un libro anónimo desde 1609 a 1618).

Pues bien, entre los dos, se encuentran seis citas del *De iure belli* de Vitoria, dos de su *Potestate civili*, tres del *De potestate papae* y diez más de la primera *Relección* sobre los indios (*De indis*, 1539) que precisamente será la más utilizada en el texto *Mare liberum*. En total suman 21 referencias al profesor dominico; sin embargo, no van a ser objeto de nuestro estudio, porque ya se ha publicado una relación de todas esas citas en un artículo referido⁴³.

De cualquier forma, ambos trabajos corroboran esa influencia que estamos reclamando para Francisco de Vitoria, como un pensador clave en los tratados sobre el derecho internacional que escribieron otros juristas centroeuropeos. Es el caso de Hugo Grocio (sobre el que hemos presentado ya un análisis historiográfico), que queda confirmado por este pequeño compendio de su deuda hacia Vitoria y la Escuela de Salamanca. No podemos cerrar nuestro trabajo sin una breve consideración sobre la actualidad de aquellos viejos tratados sobre el derecho de la guerra y de la paz que resultan -cuatro siglos después- extraordinariamente sugerentes para comprender nuestro agitado mundo. Por lo que sin duda recomendaría su lectura a muchos líderes políticos, profesores universitarios o profesionales de la comunicación.

43 Ver Gómez, "Presencia de Vitoria", 284-304.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barcia Trelles, Camilo. *Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional*. Universidad de Valladolid, 1928.
- Beltrán de Heredia, Vicente. *Francisco de Vitoria*. Labor, 1939.
- Cendejas, José Luis y Alférez, María. *Francisco de Vitoria sobre justicia, dominio y economía*. Editorial UFV, 2020.
- Cordero Pando, Jesús. *Francisco de Vitoria. Relectio de potestate civili*. CSIC, 2008.
- Fraga Iribarne, Manuel. *Baltasar de Ayala. De iure et officiis bellicis*. CSIC, 1948.
- Fraga Iribarne, Manuel. *Luis de Molina, y el derecho de la guerra*. CSIC, 1947.
- Gómez Rivas, León. “Comercio y Diplomacia: la Tregua de los Doce Años en el marco de las disputas sobre la libertad de los mares”. En *La Dinastía de los Austria. Las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*, editado por José Martínez Millán. Ediciones Polifemo, 2011.
- Gómez Rivas, León. “Economía y guerra. El pensamiento económico y jurídico desde Vitoria a Grocio (y después)”. *Studia Historica* 27 (2005): 135-159.
- Gómez Rivas, León. “Presencia de Vitoria en el pensamiento europeo del siglo XVII: Hugo Grocio (*Mare Liberum*, 1609)”. En *New perspectives on Francisco de Vitoria. Does International Law lie at the heart of the origin of the Modern World?*, editado por José María Beneyto y Carmen Román Vaca. CEU Ediciones, 2014.
- Grocio, Hugo. *De la libertad de los mares*, editado por Luis García Arias. Instituto de Estudios Políticos, 1956.
- Grocio, Hugo. *Del derecho de la guerra y de la paz*, editado por J. Reus Torrubiano. 1925.
- Grocio, Hugo. *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*, editado por Primitivo Mariño. Centro de Estudios Constitucionales, 1987.
- Grotius, Hugo. *Commentary on the Law of Prize and Booty*, editado por Martine J. Van Ittersum. Liberty Fund, 2006.
- Grotius, Hugo. *The Free Sea*. Liberty Fund, 2004.
- Hernández Martín, Ramón. *Francisco de Vitoria*. BAC, 1995.
- Hernández Sánchez-Barba, Mario. *Vitoria y su pensamiento*. Editorial Universidad Francisco de Vitoria, 2009.
- Hinojosa, Eduardo. “Los precursores de Grocio”. *Anuario de Historia del Derecho Español* VI (1929): 220-236.
- Langella, Simona y José Barrientos. *Francisco de Vitoria. De legibus*. Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.
- Langella, Simona. *Teología y ley natural*. BAC, 2011.
- Larequi, J. “¿Grocio, fundador del derecho natural?”. *Razón y Fe* 87 (1929): 525-538.
- Larequi, J. “El P. Suárez, creador del concepto de derecho internacional”. *Razón y Fe* 83 (1928): 225-240.
- Perdices, Luis y Pedro Tedde. “La Escuela de Salamanca en el siglo XVI español”. En *Economía y economistas españoles*. Vol. II, editado por Enrique Fuentes Quintana. Galaxia Guttenberg, 1999.

- Pereña, Luciano. “La escuela de Salamanca, notas de identidad”. En *La Escuela de Salamanca*, editado por Francisco Gómez Camacho. Fundación Duques de Soria, 1998.
- Pereña, Luciano. *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*. CSIC, 1954.
- Riaza, Ramón. “La escuela española de Derecho Natural”. *Universidad de Zaragoza II* (1925): 317-330.
- Scott, James Brown. *El origen español del Derecho Internacional moderno*. Cuesta, 1928.
- Scott, James Brown. *Francisco de Vitoria and his Law of Nations*. Oxford Clarendon Press, 1934.
- Scott, James Brown. *The classics of International Law*. Baltimore Press, 1911.
- Truyol, Antonio. “Francisco de Vitoria”. En *Juristas universales*. Vol. 2, t. 2, editado por Rafael Domingo Oslé. Marcial Pons, 2004.
- Vitoria, Francisco de. *Contratos y usura*. EUNSA, 2006. [Introducción, traducción, verificación de fuentes y notas: M^a Idoya Zorroza].
- Vitoria, Francisco de. *La justicia*. Tecnos, 2001.
- Vitoria, Francisco de. *La ley*. Tecnos, 2009.
- Vitoria, Francisco de. *Relecciones teológicas*. Librería Religiosa Hernández, 1917.
- Vitoria, Francisco de. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*. Tecnos, 2007.
- Vitoria, Francisco de. *Sobre poder de la Iglesia: Relección primera Sobre la potestad de la Iglesia. Relección segunda Sobre la potestad eclesiástica. Relección Sobre la autoridad del papa y del concilio*. Tecnos, 2019.

Fundamentación teológica de la dignidad humana

Theological Basis for Human Dignity

JULIO L. MARTÍNEZ

Universidad Pontificia Comillas, Madrid

julioimm@comillas.edu

<https://orcid.org/0000-0003-3108-4502>

Recibido: 16 de diciembre de 2025

Aceptado: 6 de febrero de 2026



RESUMEN

Este artículo ofrece un desarrollo de fundamentación teológica de la dignidad humana como pilar donde se asientan los derechos humanos. Si el punto de partida es el magisterio social de la Iglesia católica, la palanca que lo impulsa es la obra de Francisco de Vitoria, sobre todo su impresionante *Relectio de Indis*, en el quinto centenario de su llegada a Salamanca, que muestra la gran actualidad de su pensamiento. El afrontó desde la teología de la creación (el ser humano creado a imagen de Dios) los problemas del profundo cambio de época que comportó la planetización del “descubrimiento” de nuevas tierras y de la primera circunnavegación completa de la Tierra, proponiendo el *ius gentium*, que combina el principio personalista y el comunitario. También hoy la teología moral está llamada a afrontar la peliaguda cuestión del control ético y legal del poder, desde el diálogo entre la revelación y la razón, en un mundo tecnológico donde las posibilidades para construir y destruir andan desbocadas.

Palabras clave: Dignidad, derechos humanos, Francisco de Vitoria, doctrina social de la Iglesia, imagen de Dios, *ius gentium*, personalismo.

ABSTRACT

This article offers a theological foundation for human dignity as the pillar on which human rights are based. While the starting point is the social teaching of the Catholic Church, the driving force behind it is the work of Francisco de Vitoria, especially his impressive *Relectio de Indis*, on the fifth centenary of his arrival in Salamanca, which shows how relevant his thinking is today. He addressed the problems of the profound change of era brought about by the globalisation of the “discovery” of new lands and the first complete circumnavigation of the Earth from the perspective of the theology of creation (human beings created in the image of God), proposing the *ius gentium*, which combines the personalist and communitarian principles. Today, moral theology is also called upon to address the thorny issue of the ethical and legal control of power, through dialogue between revelation and reason, in a technological world where the possibilities for construction and destruction are running wild.

Keywords: Dignity, human rights, Francisco de Vitoria, Catholic social teaching, image of God, *ius gentium*, personalism.

INTRODUCCIÓN

Al papa Francisco le ha preocupado muchísimo durante sus doce años de pontificado la “nueva sensibilidad” de la cultura posmoderna y tecnológica hacia los más débiles y menos dotados de poder. Tras las huellas de sus predecesores, de esa preocupación han nacido muchas de sus enseñanzas en materia moral. Su última encíclica *Fratelli tutti* (FT) llamando a la fraternidad y la amistad social es un gran aldabonazo sobre el primado de la persona humana y la defensa de su dignidad. Después de FT vino la declaración *Dignitas infinita* (DI) del Dicasterio para la Doctrina de la fe que llama a FT “*Carta Magna* de las tareas actuales para salvaguardar y promover la dignidad humana” (DI 6), como *Carta Magna* católica de los derechos y deberes humanos en el orden universal fue en 1963 la encíclica *Pacem in terris* (PT) de san Juan XXIII, en la que se reflejan enunciados de Francisco de Vitoria casi transcritos literalmente¹. La afirmación capital de esos documentos es que todo ser humano tiene derecho a vivir con dignidad y a desarrollarse integralmente, “aunque sea poco eficiente, aunque haya nacido o crecido con limitaciones. Porque eso no menoscaba su inmensa dignidad como persona humana, que no se fundamenta en las circunstancias sino en el valor de su ser. Cuando este principio elemental no queda a salvo, no hay futuro ni para la fraternidad ni para la sobrevivencia de la humanidad” (FT 107).

Utilizaré en este artículo la declaración DI como enmarque de la fundamentación teológica de la dignidad que haremos a la luz de la revelación y la razón, partiendo de la *Relectio de Indis* de Francisco de Vitoria y del magisterio social de los últimos pontífices. DI es documento oportuno y certero que presenta con claridad el fundamento en el que se sostiene el sentido de la vida humana y su valor sin igual, sin dejar de tratar las violaciones más graves que contra ella se cometen. La oportunidad está en sus pronunciamientos, que, sin ser novedosos, se hacen en tiempos donde un nuevo nihilismo va transmutando valores y difuminando referencias morales; y también en que ha sido publicada en el 75° aniversario de la *Declaración Universal de los Derechos humanos* de 1948. El acierto en la ejecución está en que, tras una parte dedicada a los fundamentos, pasa a recoger los asuntos principales del magisterio moral del papa Francisco, dejando patente la ética coherente de la vida que defiende la Iglesia, sin polarizaciones ni tergiversaciones. DI sirve aquí para darle marco en homenaje al gran maestro dominico cuando se cumplen cinco siglos desde que llegó como profesor a Salamanca para

1 Teófilo Urdanoz, “Síntesis teológico-jurídica”, en Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis* o *Libertad de los Indios*, ed. crítica bilingüe de Luciano Pereña y José María Pérez (CSIC, 1967), XLIII.

explicar la *Suma teológica* de Santo Tomás, en esa bella ciudad se desempeñará durante veinte años y creará una escuela teológica que es reconocida como una de las cimas del pensamiento universal.

1. EL PLANTEAMIENTO DE FRANCISCO DE VITORIA: EL DOMINIO HUMANO FUNDADO EN SER IMAGEN DE DIOS

La categoría “dignidad”, medular en la moral cristiana, es ya perfectamente reconocible, aunque no con ese nombre, en los escritos de Vitoria, quien en la *Relectio de Indis*, sintiéndose profundamente solidario con la tradición², propone la cuestión fundamental de si los indígenas tenían *dominio* —si eran dueños (*domini*) antes de la llegada de los españoles— como asunto preliminar a la discusión de los títulos legítimos o ilegítimos de la conquista de América. Interroga así sobre la capacidad jurídico-moral de ser dueños y señores tanto de bienes materiales como de gobernarse a sí mismos y a otros, o, en lenguaje más cercano a la actualidad, si eran titulares de derechos y deberes. En el comienzo de su argumentación, Vitoria trae a colación la afirmación de Aristóteles en la *Política*: “hay quienes por naturaleza son esclavos, o sea, para quienes es mejor servir que mandar”³. Como resulta que los indígenas no eran esclavos y estaban en pacífica posesión de las cosas, deben ser tenidos por verdaderos señores y respetar su dominio, a no ser que se les pueda privar por otros motivos: por ser pecadores, por ser infieles, por ser amentes o idiotas. A continuación, sienta la base de que “todo dominio proviene de la autoridad divina, pues Dios es el creador de todas las cosas y nadie puede tener dominio, sino aquel a quien Él se lo diere”⁴. Y, citando el libro del Génesis 1,26 (“Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza para que domine los peces del mar...”), ve claro que el dominio tiene su fundamento en ser imagen de Dios. Sentado que el dominio se funda en ser creado a imagen de Dios, dará un paso más: “el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, esto es, por las potencias racionales, luego no lo pierde por el pecado mortal”⁵. Y en los

2 Tras estudiar exhaustivamente las fuentes de la *Relectio de Indis*, afirma Luciano Pereña que “en realidad dos autores [santo Tomás de Aquino y el cardenal Cayetano] constituyen las dos únicas fuentes vitorianas en el auténtico sentido de la palabra”. Luciano Pereña, “El texto de la *Relectio de Indis*”, en Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, ed. crítica bilingüe de Luciano Pereña y José María Pérez (CSIC, 1967), CLXXXVIII.

3 Francisco de Vitoria, *De Indis* I, cap. 1º, 1. Me refiero a la obra según la ordenación interna de *Relectio de Indis* que hace la edición crítica de Pereña y Pérez. Cf. Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, ed. crítica bilingüe de Luciano Pereña y José María Pérez (CSIC, 1967).

4 Francisco de Vitoria, *De Indis* I, cap.1º, 2.

5 Francisco de Vitoria, *De indis*, I, cap. 1º, 3.

números siguientes de este mismo capítulo 1º irá aquilatando que tampoco por ser infieles, niños (antes del uso de razón), idiotas, dementes o brutos los seres humanos pierden lo que Dios ha puesto en la naturaleza racional del ser humano.

El fundamento de esa capacidad reside en la dignidad del ser humano, como ser racional, inteligente y libre, y en ella está la fuente de todos los derechos. Frente a los animales que no tienen dominio por carecer de razón y voluntad, el ser humano: “se constituye en persona moral y sujeto capaz de derechos y deberes por su racionalidad, ya que por el uso de su facultad racional y consiguiente libertad tiene dominio de sus propios actos y es por ende dueño de elegir libremente sus destinos y usar de las cosas y criaturas inferiores para sus propios fines”⁶. La dignidad de todos los seres humanos en virtud de su naturaleza les hace dueños o señores (*domini*) tanto pública como privadamente, pero no en el sentido de la dominación realizada por la fuerza, sino de la capacidad moral y jurídica que reside en el misterioso esplendor humano del ser “imagen de Dios” como creatura que no sólo tiene su origen en Dios, sino que es creada a su imagen.

Con sólidos argumentos de razón natural⁷, Vitoria recorre los casos extremos en los que se podría dar la pérdida de dignidad y derechos, mostrando con razones que no se pierden porque son naturales al ser humano por creación, y de paso combatiendo las teorías sobre el dominio teocrático universal del papa como fuente de todo poder, espiritual y temporal, que condujeron a negarle todo derecho y legítima posesión a los infieles y a todos los que estaban en grave pecado. Pero también combate la aplicación que algunos hacían a los naturales de las Indias de la idea aristotélica de que hay hombres que nacen esclavos por naturaleza. La conclusión de Vitoria es que los nativos de América son dueños y señores de sí mismos y de sus bienes, y tienen la dignidad humana con todos sus derechos y deberes fundamentales, inherentes a todo ser humano, independientemente de su pertenencia a la religión cristiana⁸, y nadie posee legitimidad para negárselos, ni con potestad eclesiástica ni secular. En virtud de ese principio personalista, el genial dominico va desmontando los títulos ilegítimos⁹ que en la conquista se utilizaban para el sometimiento y la desposesión de los naturales de los pueblos americanos, y luego los títulos legítimos¹⁰, para preguntar qué potestad tienen los

6 Urdanoz, “Síntesis teológico-jurídica”, LXVIII.

7 Teófilo Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas* (BAC, 1960), 218ss; 518ss. El maestro dominico no alude a los títulos sobrenaturales que elevan la dignidad de la persona del cristiano, aunque le sean conocidos, pues se mueve en el plano del orden natural.

8 Luciano Pereña, “El texto de la Relectio de Indis”, CLXXXIX.

9 Francisco de Vitoria, *De Indis* I, cap. 2º.

10 Francisco de Vitoria, *De Indis* I, cap. 3º.

reyes de España sobre los nativos en lo temporal y en lo civil (o si es lícito hacer la guerra a los indios) en la parte segunda, y qué potestad tiene la Iglesia sobre ellos en lo que pertenece a la conciencia y a las creencias religiosas en la parte tercera. En el desarrollo de la *Relectio* irán apareciendo los derechos fundamentales de los seres humanos y de los pueblos, tanto en su convivencia interna como en sus relaciones internacionales. No olvidemos que estamos en las primeras décadas del siglo XVI.

2. RAZÓN CON CATEGORÍAS DE LA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN

La *Relectio de Indis* marcó época en el pensamiento de la humanidad y la Iglesia en aquel momento histórico intensamente globalizador de ensanchamiento geográfico por los viajes de descubrimiento de un Nuevo Mundo y de circunnavegación de todo el orbe, y en aquel momento crítico por el tránsito de la *res publica christiana* medieval al moderno sistema de los Estados nacientes en Europa. Sólidamente apoyado en el pensamiento de santo Tomás de Aquino, del cual recibía confianza en la razón y arraigo en las fuentes de la revelación cristiana, Vitoria dio la base teólogo-jurídica para que el papa Paulo III promulgase, sobre el testimonio de vida aportado por los informes de misioneros, el breve *Pastorale officium* y la bula *Sublimis Deus* de 1537: lo que se ha considerado “la primera *Carta magna* de los derechos humanos y cristianos de los indios, su libertad nativa, capacidad de salvación e igualdad de derechos básicos con los demás hombres”¹¹. DI cita unas frases de *Pastorale officium* donde se establece, bajo pena de excomunión, que los nativos “incluso si se encuentran fuera del seno de la Iglesia no estén privados (...) de su libertad y dominio sobre sus bienes, puesto que son hombres y por esto capaces de fe y salvación” (DH 1495; cf. DI, nota 77). La resonancia del texto vitoriano es total.

Con convencimiento afirma el profesor Truyol que “Vitoria se opuso a identificar pura y simplemente a la cristiandad con la humanidad, y más todavía, a ver en ésta un mero objeto de dominación *de iure* por parte de aquella (...) Cabe considerar su doctrina como uno de los momentos decisivos en la elaboración de una noción del género humano plenamente humana”¹². Ahora bien, en rigor hay que añadir que eso lo hizo en una “relección teológica”, expresada en categorías de la

11 Urdanoz, “Síntesis teológico-jurídica”, LXXIII.

12 Antonio Truyol, “Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo”, en Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, ed. crítica bilingüe de Luciano Pereña y José María Pérez (CSIC, 1967), CXLVI.

razón natural y enraizada en la teología cristiana de la dignidad humana. Otro salmanticense, Melchor Cano, mostró en su *De locis theologicis* que para hacer teología no bastaba con tener en cuenta los lugares propiamente teológicos, sino que había que tomar en consideración también los *loci alieni*, a saber, los argumentos de la razón natural, la autoridad de los filósofos y de la historia humana¹³. Esa epistemología la reconocemos cabalmente en Vitoria.

Desde una teología cristiana de la creación, lanzó un firme alegato sobre el valor intrínseco de cada vida humana y sobre la importancia de cuidar las condiciones sociales para que esa dignidad no quede en un puro brindis al sol cargado de retórica y abstracción. En efecto, esa teología buscaba a la filosofía porque necesitaba utilizar las categorías y razonamientos de la razón natural, pero no podía dejar de ser teológica porque no quería ser una razón reemplazada por la fe, ni razón sin fe, sino una razón configurada por la fe. Tal había sido el modo de proceder de santo Tomás de Aquino, en cuya obra siempre se encuentra una profunda convicción en la razón como norma del actuar humano: nunca vaciló en considerar que la tensión hacia la felicidad plena como fin —eudemonismo sobrenatural— no podía sustituir al ejercicio de la razón como fuente, guía y canon de ese caminar hacia la bienaventuranza divina ni se oponía a dicho ejercicio. De ahí que con todo derecho se hable de un “eudemonismo racional”, “en el que la razón está llamada a descubrir y perseguir la realidad del bien que encarna la felicidad suprema”¹⁴. La razón humana es capaz de conocer lo bueno y buscarlo, y Dios quiere lo bueno por ser bueno, siendo conforme a la razón humana libre y recta. Y eso mismo reconocemos en la obra de Vitoria, que se abrió con todas las fuerzas de su inteligencia y su voluntad a los grandes desafíos de su tiempo —la experiencia humana de un cambio de época— buscando la luz del Evangelio (divina Revelación) y dando frutos de base teológica en un universalismo ético, político y jurídico de alcance planetario.

3. DIGNIDAD INFINITA DEL SER HUMANO VULNERABLE

Si la razón humana se cierra al Misterio se vuelve una razón cercenada, puesto que la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo y del hombre, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los

¹³ Melchor Cano, *De locis theologicis* (BAC, 2006), 493ss.

¹⁴ Rafael Larrañeta, “Tratado de la bienaventuranza”, en Tomás de Aquino, *Suma de teología*, vol. 2: Parte I-II (BAC, 1997), 31.

estudios¹⁵. En ese sentido, es un acierto calificar la dignidad de “infinita”, como hizo el papa Wojtyła¹⁶ y hace el DI al ponerlo en el título mismo, como queriendo que el calificativo resuene para que la defensa de la dignidad sea más rotunda. El carácter infinito de la dignidad tiene que venir de Dios y no del propio hombre, pues la finitud y la vulnerabilidad humana forman parte de la palabra latina *homo*, que se ha querido ver etimológicamente proveniente de la raíz *humus*, tierra. El hombre, *Adam*, habría sido tomado de la tierra, *adama*, reconociéndose a sí mismo en su no divinidad, en su inferioridad y su gravidez terrena, pero, al tiempo, llamado a la plenitud. Así el Salmo 8 reza: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?”. Dios es “quien le descubre (al hombre) su carácter de libre, ratifica su índole personal y responsable: Adán está frente a Dios como un *sujeto*, un dador de respuesta, no como un *objeto* de su voluntad”¹⁷. Ser imagen de Dios da un carácter especial a la existencia humana: el carácter de un tú al que Dios se dirige y de un yo responsable ante sí mismo y los demás, porque lo es ante Dios.

Así, la dignidad del ser humano requiere que éste busque su realización no en lo que él posee, sino en lo que es (cf. GS 35). Y tal realización pide darse en libertad: “Sólo en libertad el hombre puede dirigirse hacia el bien” (GS 14.16); esa libertad es signo patente de que es imagen a Dios. La dignidad humana incluye la libre autodeterminación o autonomía, que no se opone ni contradice el carácter de dependencia creatural del ser humano respecto de su Creador. Dios y el ser humano no son competidores; al contrario, la libertad del ser humano como criatura se sostiene y potencia por la libertad creativa de Dios. Esa dignidad “casi divina” con vocación de infinitud está basada en la idea de creación que hace posible y comprensible la universalización del mensaje cristiano de salvación¹⁸. Aún más, por estar el hombre completamente referido a Dios al tiempo que ser libre para esta referencia, el mensaje cristiano de salvación no es para la persona algo ajeno y heterónomo, sino expresión de la autonomía uncida a la creación¹⁹.

La sentencia del Concilio Lateranense IV da en la diana sobre la tensión bipolar entre infinitud y vulnerabilidad: “no se puede señalar entre el Creador y criatura una semejanza tan grande que impida observar entre ellos una desemejanza mucho mayor” (DH 806). Sabemos que todavía en la Edad Media, “la palabra *humanitas* no aludía a la grandeza del hombre frente a la naturaleza, sino a

15 Cf. Juan Pablo II, *Encíclica Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), 106.

16 Juan Pablo II, *Ángelus con los discapacitados en la Catedral de Osnabrück* (16 de noviembre de 1980).

17 Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios* (Sal Terrae, 1988), 34.

18 Entre los pensadores antiguos precedentes del sentido del universalismo cristiano DI cita a Cicerón y su tratado *De Officiis*, tan afín y cercano al pensamiento estoico que fue el primero en proponerlo (DI 10).

19 Walter Kasper, *Teología e Iglesia* (Herder, 1989), 247.

su pequeñez, capacidad de errar y caducidad frente a la eternidad de Dios”²⁰. Será el humanismo renacentista de la *Oratio de dignitate hominis* de Pico de la Mirandola el que transfiera la dignidad humana de la (des) semejanza con Dios creador a las condiciones inmanentes de existencia del sujeto mismo, poniendo las bases para que el autorcerioramiento del sujeto acabara siendo lugar inmune incluso a la intervención divina. De ello Descartes sacará las consecuencias.

4. LA FILOSOFÍA MODERNA INVIERTE LOS TÉRMINOS DE SANTO TOMÁS Y FRANCISCO DE VITORIA

Ahondar en la dignidad llama al diálogo fructífero entre teología y filosofía, diálogo que dispone a la relación –también necesaria– de la teología con las otras ciencias. En efecto, la filosofía pretende alcanzar una comprensión global y universal de la realidad, que trasciende la inmediatez de lo empírico y se sitúa así en la misma longitud de onda que la teología, reclamando totalidad y universalidad. Las fuentes epistemológicas de teología y filosofía son diferentes, pero similar su pretensión de ser ciencia fundamental²¹. Ese diálogo requiere un planteamiento “circular” en tensión constructiva y en relación de mutuo respeto a la autonomía de cada una, sin degenerar en indiferencia, conflicto abierto o anulación mutua²².

Así, sobre la base de la antropología teológica donde sustenta la comprensión de la dignidad, se incorporan los datos de la razón filosófica plural haciendo que entren en diálogo con la revelación. En expresión de PT: “Todo ser humano es persona, es decir, naturaleza dotada de inteligencia y voluntad libre” y “si consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas por Dios, hemos de valorar necesariamente en mayor grado aún esta dignidad, ya que los hombres han sido redimidos con la sangre de Jesucristo, hechos hijos y amigos de Dios por la gracia sobrenatural y herederos de la gloria eterna”²³. Conectamos el dato de conciencia del valor absoluto de todo ser nacido de personas con el dato de la revelación que nos dice que el ser humano es un valor en sí mismo por ser “creado a imagen y semejanza de Dios y redimido en Cristo Jesús” (DI 1), no por alguna característica que tenga o por alguna facultad especial que pueda perderse,

20 Jürgen Moltmann, “La kénosis divina en la creación y consumación del mundo”, en *La obra del amor: La creación como kénosis*, ed. por John Polkinghorne (Verbo divino, 2008), 29.

21 Karl Rahner, “Filosofía y teología”, en *Escritos de Teología*, vol. 6 (Cristiandad, 2007), 83-93.

22 Juan Pablo II, *Encíclica Fides et ratio*, 73. 75.

23 Juan XXIII, *Encíclica Pacem in terris* (11 de abril de 1963), 8. 9.

sino por su misma humanidad: ahí se cruzan felizmente el significado ontológico y el teológico de la dignidad, que se abre a lo infinito en el misterio divino.

Con tino, DI enfatiza que la Iglesia insiste en el hecho de que el reconocimiento de la dignidad de toda persona, porque es intrínseca y permanente más allá de toda circunstancia (*dignidad ontológica*, que no se puede perder ni eliminar), no puede dejarse al albur del juicio sobre la capacidad para comprender y actuar libremente, ni siquiera a la posibilidad bien real de que el ser humano libre se comporte de un modo no digno de su naturaleza de criatura amada y llamada a amar (*dignidad moral* que puede perderse DI, 7; 22²⁴). La declaración desautoriza expresa y contundentemente los empeños de poner el criterio de la dignidad en la capacidad de razonar, asignándole el nombre de persona sólo al “ser capaz de razonar” (DI 24; 9) y excluyendo de ello a los más débiles y menos capacitados. Hemos visto también el intenso empeño de Vitoria en que no se pueda desposeer del ser imagen de Dios a los seres humanos.

En grandes pensadores modernos como Descartes y Kant descubrimos los ecos de la creación, sin olvidar sus cuestionamientos de algunos fundamentos de la antropología cristiana (DI 13). Pero la autoafirmación de la razón en el giro de la subjetividad cartesiana acarreó una idea de la autonomía desde el autocercioramiento del sujeto con independencia del ser o no ser de Dios. Sólo en un segundo momento se ve obligado Descartes a reintroducir la idea de Dios, aunque invirtiendo el movimiento conceptual respecto de Tomás de Aquino, para quien el movimiento humano parte de Dios y retorna a Dios, mientras que, en el francés, el movimiento arranca del hombre y retorna al hombre a través del puente que traza la idea de Dios que el sujeto pensante encuentra en sí. Aunque fue Kant el que tuvo que hacer frente a las consecuencias éticas del paradigma de la subjetividad moderna, fundando en la autonomía la dignidad humana, invirtiendo así totalmente el orden de los términos respecto al Aquinate y a Vitoria. El antropocentrismo según el cual el hombre se convierte en sujeto situado frente al resto de la realidad (objeto) es la base desde la que el filósofo de Königsberg comprende la dignidad humana de cada persona como valor incondicional, absoluto e incomparable; a diferencia de las cosas que tienen precio variable y sujeto al mercado, las personas no tienen precio sino valor que no puede comprarse ni venderse. Kant

24 DI recuerda cómo algunos Padres de la Iglesia como san Ireneo o san Juan Damasceno establecieron una distinción entre la imagen (horizonte ontológico) y la semejanza (moral y existencial), dando de ese modo una visión dinámica de la dignidad humana (DI 22). Sin restarle interés a la reflexión de los padres, hay que reconocer que esas lecturas no tienen sustento en las conclusiones de la exégesis bíblica, cf. Gerhard von Rad, *El libro del Génesis* (Sígueme, 1977), 68.

da un paso más que Descartes: ya no necesita la idea Dios como fundamento de la certeza de sí mismo que tiene el sujeto moral, sino como horizonte que garantice la armonía del orden de lo moral con el orden natural. Dios como postulado de la razón práctica es una exigencia de la ética kantiana para que moralidad y felicidad puedan conciliarse; para Tomás de Aquino, Dios es la felicidad suprema del hombre. Vendrán después los maestros de la sospecha en el siglo XIX, hasta que Nietzsche, maestro de la sospecha nihilista, lleve a sus últimas consecuencias a la autonomía emancipada, decidiendo “la existencia de un mundo sin Dios y sin prójimo, de los que se deducen una realidad sin origen (verdad) y una historia sin destino (esperanza)”²⁵. Para eso sentencia a muerte a Dios como auténtica forma de consumir la libertad humana y saltar a lo sobrehumano. Así la autonomía moderna se creía vanamente que llegaba a ser realmente autónoma, al romper todo vínculo con Dios, pero estaba abriendo el camino al abismo y la angustia. Afortunadamente, aquel punto no fue el final de la historia ni tampoco de la filosofía²⁶, ni pudo bloquear la voluntad salvífica de Dios fundada en su amor libre e incondicional.

5. DOS ÁMBITOS PRINCIPALES PARA ELABORAR LA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LA DIGNIDAD

Adentrémonos ahora en los dos grandes terrenos en los cuales la dignidad ha de ser trabajada teológicamente: el de la teología de la creación, donde el motivo de la imagen de Dios o iconalidad divina, tiene su papel estelar; y el de la teología de la redención, donde está la cruz asumida por la gloria del Señor resucitado, que se aparece a los discípulos dándoles paz con las señales del crucificado.

Una vertiente primera dice que en el culmen de la creación se encuentra la creación del ser humano —hombre y mujer— a imagen de Dios²⁷. Mientras que los demás seres son creados “según su especie”, el ser humano lo es “a imagen (*celem*) y semejanza (*demut*)” de Dios (Gen 1, 26)²⁸. Como tal, todo ser humano posee una dignidad inalienable que caracteriza la existencia humana antes de cualquier división en razas o naciones y antes de cualquier logro humano. Los hombres y

25 Olegario González de Cardedal, *Ratz de la esperanza* (Sígueme, 1995), 85.

26 DI cita algunos grandes pensadores cristianos —Newman, Rosmini, Maritain, Mounier, Rahner, von Balthasar y otros— que han logrado proponer una visión del hombre que puede dialogar válidamente con todas las corrientes del siglo XXI, cualquiera que sea su inspiración, incluso posmoderna (DI, 13, nota 25).

27 La idea de la creación del ser humano no está reñida con la teoría de la evolución ni con la estimación del valor de todo ser vivo.

28 Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 44.

las mujeres también deben participar en la actividad creadora de Dios: ser fecundos, cuidar la tierra y tener «dominio» sobre ella (Gn 1, 28), lo que significa que deben «gobernar el mundo con santidad y justicia, y juzgar con integridad de corazón» (Sab 9, 3). La teología de la creación veterotestamentaria será asumida por el Nuevo Testamento cristológicamente (Jn 1,1-8; Col 1,15-20) con importantes consecuencias para la vida moral: “Jesús vuelve caducas las prescripciones sobre lo puro y lo impuro (Mc 7,18-19), aceptando, sobre la estela del Génesis que todas las cosas son buenas”²⁹. El desarrollo neotestamentario de la iconalidad divina subraya: el carácter cristológico y trinitario de la *imago Dei*³⁰ y el papel de la mediación sacramental en la formación de la *imago Christi*³¹.

Una vertiente segunda y complementaria de la anterior encuentra en la entrega kenótica de la encarnación de Dios en Jesús, llevada al extremo del amor en la cruz, la hondura del sentido cristiano de la dignidad. La teología también ha pensado el ser de Dios desde “el mensaje de la cruz”³² como revelación suprema de la fuerza de Dios en la debilidad (1 Cor 1, 18). No se trata de convalidar una ideología del sufrimiento por el sufrimiento, o una justificación del sometimiento y la dominación en virtud del sacrificio de Cristo³³, sino de la expresión máxima del amor en la entrega y el servicio, sin reservas y hasta las últimas consecuencias, abriendo camino a la victoria escatológica de Dios que redimirá todo lo creado en los cielos nuevos y la tierra nueva. Porque “una fe en la creación desvinculada de la esperanza en la superación escatológica de la maldad y del mal ligados a la finitud, debería terminar enmudeciendo ante la cuestión de la teodicea”³⁴.

Si en la teología de la creación el programa de antropología teológica lleva a especificar que el ser humano como imagen de Dios posee racionalidad, libertad,

29 Pontificia Comisión Bíblica, *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano* (BAC, 2009), 32.

30 «En virtud del amor sin límites, la vida íntima de la Trinidad está marcada por la *Kénosis* recíproca de las personas divinas en su mutuo relacionarse». Moltmann, “La *kénosis* divina en la creación y consumación del mundo”, 185; también Hans Urs von Balthasar, “El misterio pascual”, en *Mysterium Salutis*, vol. 3, dir. Johannes Feiner y Magnus Löhrer (Cristiandad, 1971), 157.

31 Cf. Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio* (BAC, 2009), 11.

32 Así se comprende la afirmación de Lutero: “*Crux sola est nostra theologia*” (WA 5, 176, 32). Cf. Ángel Cordovilla, “El misterio de Dios”, en *La lógica de la fe*, ed. Ángel Cordovilla (Universidad Pontificia Comillas, 2013), 118.

33 Moltmann criticó que en la teología de la cruz luterana no se apreciase “la fuerza liberadora de la cruz, la elección de los humildes que avergüenza a los de elevado rango.... sino que resalta la mística del sufrimiento y el humilde sometimiento”. Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado* (Sígueme, 1975), 111.

34 Wolfgang Pannenberg, *Teología sistemática II: Creación, Antropología y Cristología* (Universidad Pontificia Comillas, 1996), 187.

capacidad de guía y es ser en relación³⁵, la comprensión cristiana de la dignidad humana como imagen de Dios desde el misterio pascual de Cristo aporta dos notas especialmente densas³⁶: la primera es la finitud: el cristianismo tiene la imagen del hombre finito, también falible, frágil, vulnerable; la segunda, la aceptación incondicional de parte de Dios: Él ama al ser humano sin reservas, más allá de las situaciones particulares, sin poner condiciones ni tasas al amor. La doctrina de la justificación dice que el hombre puede rehusar a abrirse al amor, porque es libre, pero Dios no renuncia a salirle constantemente al encuentro: eso es aceptación incondicional.

Para la fe cristiana la dignidad humana radica primariamente en el don de Dios que cada persona es en su valor incondicional. Dios nos ha creado como Él es, amor sin límites, libre y oblativo; don sobreabundante que engendra tarea: buscar a Dios, su creador y redentor, fundamento de su existencia, y corresponderle. El ser humano puede buscarle y amarle porque Dios lo ha hecho primero. Corresponderle es la gran vocación del ser humano, por eso le va tanto –la vida plena– en ello; y también la meta de la historia de Dios con el mundo –de la creación, la liberación en la historia y de la redención– pues esa correspondencia completa la verdad del ser cuyo valor llamamos dignidad y no precio. Bien viene aquí recordar la sentencia de san Ireneo: “La gloria del Dios es que el hombre viva; la gloria del hombre es ver a Dios”, y la pregunta de si “acaso puede entenderse la santidad al margen de este reconocimiento vivo de la dignidad de todo ser humano”³⁷.

Esta vocación de la persona a la comunión con Dios halla su plenitud en Jesucristo: en él se revela de forma definitiva no sólo quién es Dios, sino quién es el ser humano: el aceptado definitivamente por Dios. En él revela Dios “el hombre al hombre” porque el misterio del ser humano se revela de forma definitiva y plena en el misterio de Jesucristo (GS 22). Con buenas razones considera DI cómo “Jesús afirmó el valor y la dignidad de todos los que son portadores de la imagen de Dios (...) devolviendo la dignidad a los “descartados” o a los considerados al margen de la sociedad” (DI 12; 19-21). Adentrarse en el misterio de la encarnación de Dios hace “necesario especificar que el Señor se hace carne, carne que tiene

35 En los relatos del Génesis y en las cartas paulinas (Rom 2,15; 7, 23; 1 Cor 3, 17; Gal 5, 1.13; Ef 4, 24). Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *Biblia y moral*, 26.

36 Dietmar Mieth, “Imagen de hombre y dignidad humana ante el progreso de la biotécnica”, en *La ética cristiana: horizontes de sentido*, ed. Miguel Rubio, Vicente Gómez Mier y Vicente García (Perpetuo Socorro, 2003), 594.

37 León XIV, *Exhortación apostólica Dillexi te* (30 de octubre de 2025), 106.

hambre, que tiene sed, que está enferma, encarcelada”: los pobres son “la misma carne de Cristo” y “nos colocan frente a la realidad de nuestra debilidad”³⁸.

Una de las cosas que la ética cristiana tiene como tesoro que aportar al mundo de hoy es la de no prescindir del sufrimiento humano, que es real bajo tantas presencias. La cruz abre nuestros ojos al sufrimiento del mundo actual, nos mueve a una mayor solidaridad con los que sufren y nos lleva a trabajar por aliviar este sufrimiento y por superar sus causas. Acaso también sea la cruz “más de lo que los cristianos han caído en la cuenta, una parábola de toda la historia natural y cultural”³⁹, de modo que la *theologia crucis* incluiría a todo el cosmos: una comprensión kenótica o cruciforme de la creación⁴⁰. La teología sistemática tiene trabajo abundante en profundizar en esas cuestiones fundamentales. Para la moral lo esencial es que necesitamos mirar al crucificado para no pasar frívolamente del dolor y del sufrimiento, porque “como todos estamos muy concentrados en nuestras propias necesidades, ver a alguien sufriendo nos molesta, nos perturba, porque no queremos perder nuestro tiempo por culpa de los problemas ajenos (...) Miremos el modelo del buen samaritano”⁴¹.

A primera vista, darle tanto valor a la cruz de Cristo pudiera parecer quitarle a los no cristianos la posibilidad de pensar y practicar una ética marcada por la compasión, pero lejos de privarles de ello, en la cruz toda persona puede reconocer la injusticia que agrede y mata y la misericordia que perdona y da vida. Como escribió el profesor Hollenbach en un memorable artículo:

Remitir al más específico de los signos cristianos —la cruz— puede sonar a negar a los no cristianos la posibilidad de articular una ética social basada en un humanismo compasivo, pero esto no es necesariamente así, siempre que al problema del sufrimiento humano se le dé el lugar que le corresponde —el centro de la ética social— y ello no solo en la comunidad cristiana, sino también en nuestro mundo plural. El símbolo de la cruz plantea preguntas a las que todo ser humano, toda cultura y toda ética social, ya sea religiosa o secular, deben responder⁴².

38 León XIV, *Exhortación apostólica Dilexi te*, 110.109.

39 Holmes Rolston III, “Kénosis y naturaleza”, en *La obra del amor: La creación como kénosis*, ed. John Polkinghorne (Verbo divino, 2008), 91.

40 Denis Edwards, *Deep Incarnation. God's Redemptive Suffering with Creatures* (Orbis Books, 2019).

41 León XIV, *Exhortación apostólica Dilexi te*, 107.

42 David Hollenbach, “Ética social bajo el signo de la cruz”, *Revista latinoamericana de teología* 13 (1996): 55.

6. BASE BÍBLICA DE LA ESTRUCTURA RELACIONAL DE LA PERSONA

La creación del ser humano y del mundo por Dios resuena una y otra vez a lo largo de toda la Escritura. Para su comprensión tenemos en el libro del Génesis dos relatos fundamentales, el sacerdotal donde la divinidad que crea el mundo es llamada “Dios” (*elohim*: Gen 1,1 - 2, 4a) y el yahvista, en el que se le da un doble nombre YHWH Dios (*yhwh elohim*: Gen 2, 4b - 3, 24)⁴³. El primero (P), más reciente, constituye la única cosmogonía presente en la Biblia, mientras el segundo (J), bastante más antiguo, es un relato específico sobre la creación del hombre. Entre ambos conseguimos vislumbrar una visión unitaria del ser humano⁴⁴ frente a antropologías dualistas: “el hombre: a) es *basar* en cuanto ser mundano, solidario de los demás seres, y particularmente de sus semejantes; b) es *nefes* en cuanto ser equipado con un dinamismo vital inmanente; c) participa del *ruah* en cuanto receptor del influjo carismático de Dios, que lo pone a su servicio y lo llama a un destino salvífico”⁴⁵. La vida humana es una unidad psicósomática, dinámica y multidimensional, abierta al mundo, a los demás y a Dios.

En absoluto esto es superfluo para la comprensión de la moral, dado que implica no sólo el origen personal de las decisiones morales sino también el impacto de las mismas en la totalidad de la persona⁴⁶. Significa, además, que el ser humano no es reductible a una sola de sus dimensiones, sino que todas vertebran su específica identidad que debe ser tenida en cuenta en el momento de analizar orientaciones morales para la vida: naturaleza y cultura; sensibilidad, inteligencia y afectividad; corporalidad y espiritualidad, etc. La persona es imagen de Dios abierta al diálogo con su Señor, puesto que es un sí mismo, y es imagen de Dios que se encuentra en relación con otros seres humanos, que son también ellos imagen del único Dios; además, es imagen de Dios como representante ante el resto de los seres de la creación⁴⁷. “Ser-imagen-de-Dios significa capacidad de relación; es la capacidad divina del hombre (...) un ser del movimiento hacia el otro,

43 Jean L. Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco* (Verbo divino, 2007), 83.

44 “Resultó que la cuestión de si la imagen de Dios se refería al aspecto físico o espiritual del ser humano era irrelevante. Génesis 1,26 solo puede referirse al ser humano en su totalidad. No sería humano si no fuera imagen de Dios”. Claus Westermann, *Genesis 1-11* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972), 25.

45 Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 25.

46 “Rechacemos las interpretaciones que parte de una antropología extraña al AT y restringen la semejanza con la imagen de Dios unilateralmente a la entidad espiritual del hombre y la refieren a la ‘dignidad’ del hombre, a su ‘personalidad’ a su ‘capacidad de tomar decisiones morales’. En ningún caso cabe excluir la maravilla de su aspecto corporal [...] El hombre entero ha sido creado a imagen y semejanza de Dios”. Von Rad, *El libro del Génesis*, 69.

47 Antonio Autiero, “Human Dignity in an Ethical Sense: Basic Considerations”, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 6 (2020): 9-21.

destino a darse al otro, y precisamente en esta entrega se recobra a sí mismo”⁴⁸. De ahí que convenga abandonar la antropología de la substancia⁴⁹ para expresar la dignidad y elegir la antropología relacional como canal de expresión de ella.

Este modo de existir refleja una relacionalidad⁵⁰ que el pecado (sintetizado en el querer “ser como dioses”) va a alterar mediante el ejercicio de una libertad autorreferencial e individualista al margen de los vínculos constituyentes de las personas y de búsqueda objetiva del bien (DI 26). De alguna manera se puede decir que el mandato de Dios (“del árbol de la ciencia del bien y del mal no has de comer” (Gen 2, 17; 3,3)⁵¹ es una fundamental llamada a la aceptación de la propia condición humana de “ser-en- relación”, que el propio ser humano puede truncar en el ejercicio de su libertad, sobre todo cuando deja que la tentación de autoafirmarse domine su vida. El relato de los orígenes muestra que la consecuencia es no sólo la vergüenza de estar desnudos en medio del jardín (Gen 3, 10), sino también la perturbación de todas las relaciones humanas, como sucederá con el origen de la violencia en el caso de Caín y Abel (Gn 4, 1-16) y con la incomunicación social en Babel (Gn 11,1-8).

Los relatos de la creación y la caída muestran claramente, por un lado, la gratitud amorosa de Dios hacia el ser humano para entrar en relación con él y, por el otro, la paradoja de la propia condición humana finita que siempre vive sometida a su propia condición y en donde la libertad no deja de estar en medio de la tentación al mal. De hecho, muchos de los posteriores acontecimientos de castigo narrados en el Antiguo Testamento, desde el diluvio hasta las plagas de Egipto, no son sino interpretaciones de las consecuencias de la ruptura de las relaciones provocadas por el ser humano al sustentar su vida en ídolos y tentaciones en vez de en el único Dios que le ha dado la vida y el ser. Porque la ruptura del vínculo entre el ser humano y la naturaleza no solamente causa degradación ambiental sino también degradación humana y social.

48 Joseph Ratzinger, *Creación y pecado* (EUNSA, 2005), 72-73.

49 Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado* (Sígueme, 1975), 245.

50 “No hay verdadero ser sin comunión. Nada existe como un “individuo”, concebible por sí mismo”. Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (Sígueme, 2003), 12.

51 Cf. el análisis bíblico de ese pecado en Enrique Sanz Giménez-Rico, *Ya en el principio* (San Pablo 2008), 97ss.

Si el Dios que toma la decisión de crear es un plural en un singular (“Hagamos”⁵²), su imagen sobre la tierra deberá ser un singular en un plural⁵³. Así se encuentra expresada en la fundamental realidad dual y dialógica de la pareja humana (“hombre y mujer los creó”: Gen 1, 27⁵⁴), que significa y realiza en su sentido más nuclear la naturaleza social del hombre (GS 12). En efecto, “los hombres son imagen de Dios por su estructura comunitaria y por su capacidad para un verdadero amor entre sí, mediante el cual Dios mismo se hace presente en el mundo”⁵⁵. Se pueden encontrar muchos fundamentos de la fraternidad humana, pero para la teología cristiana no hay ninguno del valor que tiene el de la paternidad divina, de ella viene la filiación y fraternidad entre los hombres, hijos de Dios en el Hijo y así hermanos: “ese manantial de la dignidad humana y fraternidad está en el Evangelio de Jesucristo” (FT 277). Brota imparable la interpelación de cómo invocar a Dios como Padre de todos si no aceptamos conducirnos como hermanos: “el que no ama no ha conocido a Dios” (1 Jn 4,8).

7. EL DOMINIO CONCEDIDO AL SER HUMANO, IMAGEN DE DIOS

Más que una preocupación ontológica, los relatos bíblicos tienen un gran interés axiológico de llamada a la responsabilidad humana con respecto a los demás seres y especies. El dominio humano sobre la tierra debe corresponder a la voluntad y al mandato del Creador que ama a su creación (Gen 1,28), sólo así el hombre realiza su imagen divina. El hombre debe cultivar y cuidar la tierra (Gen 2,15) y disfrutar de ella. La rapiña, el expolio y la destrucción de la naturaleza se oponen a su derecho y a su dignidad. Por eso, al dominio del hombre sobre la tierra corresponde también su comunión con ella.

Voces críticas culpan a la imagen bíblica del hombre de la desconsiderada explotación de la naturaleza y la consiguiente crisis ecológica causada por la

52 Distintas interpretaciones se han dado al plural “Hagamos”: *plural mayestático*, Elohim; o una alusión al misterio de la Trinidad como dicen algunos Padres. La exégesis bíblica no refrenda tales lecturas y considera que el relato sacerdotal utiliza el plural para representar que “Dios se junta a los seres celestiales que le rodean y se esconde en esa pluralidad”. Von Rad, *El libro del Génesis*, 169-70. Westermann ve ahí un plural de deliberación de Dios con su propio corazón. Cf. Claus Westermann, *Genesis*, en *Biblicher Kommentar*, vol. I/1 (Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1974), 199-201.

53 La teología de la Iglesia primitiva vio en este cambio consciente de singular a plural y de éste a singular una revelación de la Trinidad. Este texto es una de las raíces de la posterior comprensión de Dios como el uno y trino a la luz del Evangelio de Jesucristo.

54 “Sexual differentiation is a particularly clear example of our fundamental relationality and interdependence as human beings”. J. Randal Sachs, *The Christian Vision of Humanity* (The Liturgical Press, 1991), 19.

55 Emilio J. Justo, *La belleza del ser humano. Reflexiones desde la teología* (Sígueme, 2022), 26.

técnica moderna y por la sociedad industrial. El principio tecnológico de que todo lo que sea posible hacer, hay que hacerlo, so pena de ir en contra del progreso de la humanidad, estaría en la misma entraña de la imagen bíblica de dominio humano sobre la naturaleza. Ante esas críticas, bien podemos responder que “el secularismo moderno no puede gloriarse de su emancipación de las ligaduras religiosas y al mismo tiempo cargar la responsabilidad de las consecuencias de su absolutización sobre esos orígenes religiosos de cuyas limitaciones se ha liberado. Ciertamente la fe en el Dios uno y trascendente de la Biblia ha desdivinizado de hecho el mundo natural declarándolo ámbito de dominio del hombre. Sin embargo, el mundo natural sigue siendo propiedad del Creador, y la voluntad creadora de Dios sigue siendo criterio del dominio concedido al hombre como imagen de Dios”⁵⁶. Ese dominio no incluye, de ningún modo, el derecho a una utilización arbitraria

Descubrimos la vulnerabilidad común de la condición humana y al tiempo las heridas de una gran parte de la humanidad por la desigualdad y la inequidad en la distribución de la riqueza y el uso del poder, junto a la vulnerabilidad de la naturaleza y los daños, algunos de ellos irreparables, que el ser humano le ha causado. Descubrir la vulnerabilidad de la biosfera entera y del planeta mismo nos enseña cosas nuevas sobre Dios y también sobre la acción humana: ésta comporta una responsabilidad que se extiende en el tiempo y en el espacio y que nos remite también a la esfera de lo no humano. Lleva a la cuestión de la justicia social unida a la ecológica, situando el horizonte de la sostenibilidad en primer plano sin dejarnos que miremos frívolamente hacia otro lado: la “cuestión social” de León XIII es hoy, por pura necesidad, la “cuestión socio-ambiental” o “eco-social” en un contexto de posmodernismo tecnológico. Ahí están las “cosas nuevas” que se ve llamado a afrontar León XIV.

Laudato si´ (LS) asume la ampliación del marco espacio-temporal y del sujeto/objeto del acto humano que ha tenido que ir haciendo la ética en las últimas décadas por las transformaciones de la experiencia humana. Hemos ido aprendiendo a golpe de resistencias y fracasos que no solamente tienen relevancia ética las relaciones interpersonales sino también el trato con el mundo externo, durante siglos considerado moralmente neutro. Hoy tenemos claro que la tecnología no es neutral, pues adopta “ciertas elecciones acerca de la vida social que se quiere desarrollar” (LS 107) y también sabemos que no podemos “entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida” (LS 139).

56 Pannenberg, *Teología sistemática II*, 220-221.

Tanto por la vía del poder de la tecnología como de la conciencia del vínculo fundamental del ser humano con la naturaleza no humana, el ámbito de la moralidad se ensancha, haciendo más inclusiva la consideración de lo que afecta a la dignidad humana. Asimismo, el ensanchamiento de la ética que viene de la interdependencia mundial exige hoy pensar las categorías sociales, políticas y económicas no sólo dentro de los Estados nacionales o de las relaciones interestatales, sino de todo el planeta. En ese sentido, constatamos la carencia de instrumentos eficaces de gobernanza mundial en las demandas de la equidad y en la protección y promoción de los bienes públicos globales. Por eso volver al *ius gentium* se vuelve obligación más que devoción conmemorativa.

8. ANTROPOCENTRISMO SITUADO: LA SUBLIME COMUNIÓN

DI propone reservar al ser humano el concepto de dignidad y asignar el término de bondad creatural para del resto del cosmos (DI 26). Así aplica coherentemente las reflexiones de *Laudato si'* y *Laudate Deum*, donde se pone en circulación la expresión “antropocentrismo situado”, como alternativa tanto al antropocentrismo como al biocentrismo:

La cosmovisión judeocristiana defiende el valor peculiar y central del ser humano en medio del concierto maravilloso de todos los seres, pero hoy nos vemos obligados a reconocer que sólo es posible sostener un “antropocentrismo situado”. Es decir, reconocer que la vida humana es incomprensible e insostenible sin las demás criaturas, porque “todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión⁵⁷ que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde”⁵⁸.

Así, pues, la corrección del antropocentrismo desviado no se da con el “biocentrismo” igualmente desviado, sino con una antropología que mantenga en primer plano “el valor de las relaciones entre las personas” (LS 119) y la custodia y el cuidado de toda vida humana como condición *sine qua non* para cuidar toda la creación. LS le da un gran impulso a la categoría ética del “cuidado”, muy importante en las tradiciones éticas griega y cristiana de los primeros siglos, pero que luego

57 Edwards propone que en la “sublime comunión” de LS se incorpore una teología de la redención que incluya el sufrimiento y muerte en el mundo natural. Cf. Denis Edwards, “Sublime Communion and the Costs of Evolution”, *Irish Theological Quarterly* 84,1 (2019): 22-38. Corresponde a la teología sistemática ahondar en esta cuestión.

58 Francisco, *Exhortación apostólica Laudate Deum* (4 de octubre de 2023), 67, incluyendo una cita de LS 89.

quedó tapada y prácticamente desaparecida, siendo recuperada en la ética contemporánea por el feminismo, pero necesitada de una recuperación más integral⁵⁹. El cuidado de toda vida humana no es compatible con la “cultura del descarte”, tanto descarte de personas consideradas prescindibles o innecesarias como descarte de cosas, que deberemos contrarrestar con modelos de producción basados en la reutilización y el reciclaje (cf. LS 22). Ni tampoco con la justificación del aborto⁶⁰.

Descubrir y respetar el valor de “cosas buenas” de la creación (hasta siete veces se repite la frase: “Y vio Dios que era bueno” Gen 1,4.10.12.18.21.25.31) es un desafío maravilloso para la inteligencia humana, que la eleva hacia la contemplación de la verdad de todas las criaturas en lo que Dios ve de bueno en ellas. Precisamente la moral tiene como objetivo que la libertad pueda discernir adecuadamente el bien del que sólo Dios es su causa, liberando el corazón de la “traza de pensamientos continuos al mal” (Gn 6, 5), es decir, recobrar la alianza primigenia que Dios ha establecido con cada uno de sus hijos.

Al darles nombre a las cosas (Gen 1,19-20), se reconocen las cosas por lo que son y se establece con cada una de ellas una relación de responsabilidad (CIC, 373), haciendo un uso ordenado de todas las criaturas en el respeto y la promoción de la bondad propia de cada una ellas. El ser humano corresponde a esta dignidad suya a través de su responsabilidad en el presente abierto radicalmente al futuro, preparando un mundo habitable para las futuras generaciones (la clave de la sostenibilidad).

Una moral de la responsabilidad es aquella que restaura vínculos y convoca a las personas a responder transformando su propia vida y el mundo donde viven estableciendo “una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza” (LS 67). El acto moral debe concentrarse en crear vínculos, para reparar brechas y fracturas existentes entre generaciones, entre diferentes pueblos y culturas, entre los cada vez más ricos y los cada vez más pobres, entre hombres y mujeres, entre economía y ética, entre la humanidad y el planeta Tierra.... La cultura de la inclusión integral es la que genera y activa vínculos de pertenencia que se fortalecen cuando las personas con limitaciones y fragilidades especiales “no son receptores pasivos, sino que participan en la vida social como protagonistas del cambio. Subsidiariedad y participación son los dos pilares de una inclusión efectiva”⁶¹.

59 Marta López, *El cuidado: un imperativo para la bioética* (Universidad Pontificia Comillas, 2011).

60 Cf. Francisco, *Discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales* (11 de abril de 2025), 120.

61 Francisco, *Discurso en la Academia Alfonsiana de Roma* (9 de febrero de 2019).

9. VÍNCULOS COMUNITARIOS QUE HACEN PERSONAS

El papa Bergoglio ha realizado una hermenéutica antropológica que permite ubicar adecuadamente la dimensión comunitaria de la existencia personal, superando cualquier intento de atomismo social para el cual la sociedad es un agregado de individuos aislados, orientados por objetivos individualistas. Cree que la definición “negativa” de la libertad del liberalismo surge del “absolutismo del individuo”, justo lo contrario que ocurre si concebimos al ser humano como “esencialmente referido a su semejante y a su comunidad”, tal como el carácter relacional del lenguaje humano muestra⁶². Ser humano es persona, esto es, individualidad e interioridad irreductible y relación constitutiva, y esto reclama estar situado en una comunidad concreta en la que existen unos valores comunes compartidos entre todos hacia un proyecto de bien común, a la vez que se da la interiorización y personalización del proyecto de vida buena que libremente se quiere realizar. Frente a este hondo sentido comunitario, interesa considerar, por ejemplo, cómo el transhumanismo ningunea la dimensión comunitaria del ser humano al preferir centrarse en un sujeto aislado más preocupado por sus ganancias y pérdidas que por el desarrollo humano inclusivo. La ideología posthumana es un producto de élites que se permiten imaginar un futuro sin preocupación por las desigualdades ni por las necesidades básicas de la mayor parte de la humanidad⁶³.

Es en el ámbito comunitario donde se toma conciencia del valor de los otros en la propia autorrealización. Este sentido de comunidad acentúa que, además de derechos, se tienen deberes con respecto a los otros (“obligaciones”, vínculos o lazos con los otros). Al acentuar el carácter comunitario, lejos de postergar los derechos inalienables de los individuos, estamos recordando que, antes que individuos, somos seres sociales, que nos hemos ido haciendo gracias a la interacción con los otros; somos un portentoso tejido de relaciones: “Cada uno es plenamente persona cuando pertenece a un pueblo, y al mismo tiempo no hay verdadero pueblo sin respeto al rostro de cada persona La buena política busca caminos de construcción de comunidades en los distintos niveles de la vida social, en orden a reequilibrar y reorientar la globalización para evitar sus efectos disgregantes” (FT 182).

Frente al individualismo radical y el elitismo transhumanista, se alza una antropología relacional cimentada en una “lectura de la encarnación, que incluye en

62 Jorge M. Bergoglio, *Educación: exigencia y pasión* (Ed. Claretianas, 2013), 167.

63 Andrea Vicini, “El poshumanismo en la cultura popular: desafíos en curso”, *Concilium* 391 (2021): 379.

su propio concepto tanto el *homo capax Dei* como el *Deus capax hominis*, definiendo así, en Cristo, tanto la radical vocación humana a la divinización como la condescendencia misericordiosa y amorosa de toda la economía divina en la que Dios expresa y expone su propio ser”⁶⁴. Se abre a la esperanza de la plenitud humana “quien permite que Dios sea Dios”, es decir “quien reconoce la medida infinita sobre cada hombre, sin pretenderla para sí mismo”⁶⁵. Pues Dios crea al ser humano a su imagen de uno y trino, consiguientemente, para la comunión en la diversidad, y, a pesar de la resistencia desobediente de éste, no renuncia a ofrecerle un camino de reconciliación hacia la fraternidad de toda la familia humana, en la historia de la salvación que acontece en la historia humana:

La historia de la salvación ve, por tanto, un *nosotros* al inicio y un *nosotros* al final, y en el centro, el misterio de Cristo, muerto y resucitado para “que todos sean uno” (*Jn* 17,21). El tiempo presente, sin embargo, nos muestra que el *nosotros* querido por Dios está roto y fragmentado, herido y desfigurado [...] Los nacionalismos cerrados y agresivos y el individualismo radical resquebrajan o dividen el *nosotros*, tanto en el mundo como dentro de la Iglesia. Y el precio más elevado lo pagan quienes más fácilmente pueden convertirse en los *otros*: los extranjeros, los migrantes, los marginados, que habitan las periferias existenciales⁶⁶.

10. EL PENSAMIENTO DE VITORIA COMBINA EL PRINCIPIO PERSONALISTA Y COMUNITARIO

Vitoria es el primero en haber defendido que los sujetos propios que integran y actúan en las relaciones internacionales son los “pueblos” o “naciones” (*gens/gentes*⁶⁷ no se identifica con Estado)⁶⁸, pero sin dejar de considerar que los individuos particulares son también verdaderos sujetos del derecho internacional en tanto que sujetos últimos de la comunidad humana y, consiguientemente, de

64 Gabino Urbarri, “Cristología-soteriología-mariología”, en *La lógica de la fe*, ed. Ángel Cordovilla (Universidad Pontificia Comillas, 2013), 357.

65 Kasper, *Teología e Iglesia*, 225.

66 Francisco, *Discurso en la Jornada del Migrante y Refugiado* (3 de mayo de 2021).

67 Vitoria inserta la frase que procede de *Institutiones* de Gayo: “*Quod rationalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium*” donde la expresión *omnes homines* ha sido sustituida por *omnes gentes*. Los exégetas han intentado explicar esta variación desde distintas tesis, incluida la del error humano en la transcripción. Parece definitivo el argumento de que con anterioridad el burgalés ya había empleado esta terminología en el comentario a la *Sth* II-II q. 57.3.3. José de Ledesma, “Vitoria, forjador del Derecho de Gentes, De Gayo a Vitoria”, *Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Latinoamericana* 8 (1976): 332.

68 Luciano Pereña, “El concepto de derechos de gentes en Vitoria”, *Revista Española de Derechos Internacional* 5 (1952): 603-628.

las mismas relaciones internacionales⁶⁹. En la autorizada opinión del profesor Urdanoz, el pensamiento de Vitoria se sitúa “en la línea de la dialéctica armónica, personalista y comunitaria”⁷⁰.

Me parece útil señalar que en esta doble cualificación del sujeto comunitario (pueblo) e individual (persona) hay un contraste sustancial con una de las más influyentes teorías de la justicia de nuestro tiempo, la de John Rawls, que sólo considera el sujeto *peoples (gentes)* en las relaciones del *ius gentium*. En *The Law of Peoples* (1999), el filósofo de Harvard presenta la “posición original global” como reunión de los representantes de los diversos pueblos preocupados por conseguir una sociedad justa, pero ignorantes del contenido particular de su concepción, así como del tamaño, riqueza, localización y otras características particulares de sus respectivos pueblos. A diferencia de Vitoria, Rawls no considera que el *ius gentium* sea *ius inter gentes* y también derecho humano común. En esa línea, no pocos autores contemporáneos han criticado el enfoque rawlsiano. Señalo a los profesores Moellendorf⁷¹, Beitz⁷², Nagel⁷³, Hollenbach⁷⁴ o Fraser⁷⁵, con los cuales descubro posibilidades de diálogo fructífero tanto con el *ius gentium* vitoriano como con la posterior acogida que hizo el jesuita Francisco Suárez en *De legibus* de las nociones vitorianas de la comunidad universal de los pueblos y del derecho de gentes en versión más “sociológica” y menos “metafísica”.

Siguiendo a Vitoria, vemos la necesidad de conjugar el principio personalista con el principio comunitario, ya que la dignidad de la persona está inextricablemente unida a su sociabilidad natural y sobre ambas se apoya el pensamiento político e internacionalista del gran maestro salmanticense. Así lo ha entendido la DSI: desde *Pacem in Terris* que actualizó *ius communicationis* vitoriano (PT 25; 100-108) y proclamó como función primordial de las naciones y de su autoridad internacional la tutela y eficaz protección de los derechos de la persona (PT 139, 140), hacia el bien común de toda la humanidad (“el fin y bien de todo el orbe”⁷⁶), como “principio

69 Urdanoz, “Síntesis teológico-jurídica”, CXIV. Las normas jurídicas que rigen las relaciones entre las naciones son de derecho internacional público y a las que rigen las relaciones entre individuos de derecho internacional privado.

70 Urdanoz, “Síntesis teológico-jurídica”, LXXIV.

71 Darrell Moellendorf, *Cosmopolitan Justice* (Routledge, 2002).

72 Charles R. Beitz, “Rawls’s Law of Peoples”, *Ethics* 110 (2000): 669–696.

73 Thomas Nagel, “The Problem of Global Justice”, *Philosophy and Public Affairs* 33, 2 (2005): 113-147.

74 David Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics* (Cambridge University Press, 2002), 212ss.

75 Nancy Fraser, *Escalas de justicia*. Herder, 2008), 105ss.

76 “Se haría del todo imposible el mantenimiento de la tranquilidad en la tierra e incluso la situación general del orbe sería caótica si los tiranos, los ladrones y los secuestradores pudiesen impunemente cometer sus crímenes y oprimir a los buenos e inocentes...”. Francisco de Vitoria, *Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica*. *Escuela Española de la Paz Primera Generación 1526-1560* (CSIC, 1981), 109: I, 2, séptima prueba.

de dinamismo constructivo, imponiendo una ley de cooperación leal a todos los miembros”⁷⁷. Y llegando hasta *Fratelli tutti* 170-175 que ha vuelto a insistir en esas mismas demandas considerando el bien de todas las personas y los pueblos. Porque, en efecto, la Doctrina social de la Iglesia (DSI) levanta acta de que el campo de los derechos del hombre se ha extendido a los derechos de los pueblos y las naciones, toda vez que “lo que es verdad para el hombre lo es también para los pueblos”⁷⁸. Creo que esa proposición sobre la titularidad de los “derechos humanos” ha de interpretarse en un sentido analógico: la asignación de un significado a unos y otros sujetos debe contener, a la vez, un significado común y diferente: lo común es que ambos sujetos –individuo y pueblo—son titulares de derechos; la diferencia parece obvia cuando se reconoce que no hay el mismo grado de acuerdo internacional en los derechos de las naciones que en los de los individuos⁷⁹.

En realidad, la DSI ve la necesidad de afirmar derechos de los pueblos y las naciones en tanto que derechos humanos considerados al específico nivel de la vida comunitaria. Esa razón permite hacer una hermenéutica antropológica desde la que se puede ubicar adecuadamente la dimensión comunitaria de la existencia personal, sin incurrir en un atomismo social, ni en un colectivismo que destruye su singularidad para convertirla en un número dentro de un colectivo. E igualmente permite una lectura teológica, toda vez que el mismo Dios comunidad de personas es el modelo y arquetipo de la sociabilidad, lo cual lleva a que, haciendo las correspondientes transposiciones, los derechos comunitarios deban ser considerados tan irrenunciables como los individuales para la defensa y promoción de la dignidad.

11. DERECHOS HUMANOS UNIVERSALES FUNDADOS EN LA DIGNIDAD HUMANA

La dignidad humana no es derecho en sí, sino condición esencial para la elaboración y construcción de los derechos humanos, que, a su vez, no son creados arbitrariamente por la sociedad, sino inherentes a la condición humana, fundados en la naturaleza y dignidad de las personas, por eso la sociedad tiene el deber insoslayable de asegurarlos y protegerlos. Tampoco son capacidades reconocidas socialmente para expresar y realizar preferencias individuales y deseos

77 Urdanoz, “Síntesis teológico-jurídica”, CXVI.

78 Juan Pablo II, *Carta apostólica con ocasión del 50º aniversario del comienzo de la II Guerra Mundial* (27 de agosto de 1989), 8.

79 Juan Pablo II, *Discurso a la 50ª Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 6.

subjetivos. Cuando se desvinculan de los deberes se transforman en armas subjetivas arrojadas contra los demás (DI 25).

La DSI busca defender los derechos de la persona y por ello hemos enfatizado que no puede descuidar los derechos que tienen como sujeto a la comunidad y los vínculos sociales. Si el derecho a pertenecer a una comunidad es un bien primario de la persona, “los derechos humanos [deben ser] considerados al específico nivel de la vida comunitaria”⁸⁰. De esta manera los derechos fundamentales, tanto los individuales como los colectivos, sólo son efectivos en un horizonte comunitario, y aún más los deberes y las lealtades sin los cuales una sociedad se diluye. Pero, a su vez, la identidad ha de ser suficientemente flexible e incluir la diversidad inherente a la ciudadanía como para responder a la realidad y no tratar de sustituirla por un modelo ideal.

Los derechos humanos universales presuponen la existencia de una comunidad moral a la que todos los seres humanos pertenecen. Como mínimo, ser tratado justamente significa ser tratado como miembro de esta comunidad y de acuerdo con la dignidad humana común compartida por todas las personas. Siendo la injusticia mayor que alguna persona o grupo sea tratado activamente o pasivamente abandonado como si no fuera miembro de la humanidad. Tratar así a las personas es simple y llanamente decirles que no cuentan como seres humanos. Y esto conlleva *marginación* o *exclusión* de la vida social, la cual puede darse en la esfera política, económica o cultural. Si es injusticia ser explotado u oprimido, aún más radical es ser desechado y descartado: “con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son ‘explotados’ sino ‘desechos’, ‘sobrantes’”⁸¹. En ese sentido, la comprensión del pensamiento social cristiano llama a fundar los derechos en la dignidad y a reconocer nuestra común humanidad: el ser humano como fin en sí y no mero medio, con valor y no precio, cruce de caminos de la concepción cristiana y la kantiana.

12. DEFENDER LA DIGNIDAD EXIGE UNIVERSALIDAD Y CONCRECIÓN

Si esa sagrada expresión “dignidad” es sinónimo del valor que se le reconoce al ser humano por el hecho de serlo (y eso ciertamente pide universalidad por

80 Juan Pablo II, *Discurso a la 50ª Asamblea General de las Naciones Unidas*, 8.

81 Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), 53.

encima de cualquier diferencia), pero para que no quede en un formalismo abstracto debe concretarse todo lo posible (DI 31). La DSI ha hecho y hace ese proceso de reconocimiento efectivo de la dignidad marcando tres criterios fundamentales: la satisfacción de las necesidades humanas esenciales, el ejercicio de las libertades básicas y el establecimiento de las relaciones constitutivas. Especificar las condiciones operativas de la realización de la dignidad ha sido uno de los empeños constantes de la tradición católica de los derechos humanos⁸². Expresándolo con claves de la filosofía moderna, podríamos decir que el “registro kantiano” de la dignidad debe ser completado por las condiciones históricas que la garantizan y que son, por esa misma razón, políticamente exigibles. Afinando aún más, la dignidad humana es apoyada, condicionada y limitada por las formas sociales dentro de las cuales se halla; se debe tomar en consideración el contexto social de la dignidad y la respuesta moral a la exigencia del valor de las personas habrá de ser mediada por las estructuras sociales, incluso en los aspectos más íntimos de la vida personal.

Ese modo de bajar al terreno de lo concreto pertenece al núcleo mismo del Evangelio de Jesucristo y, como no podía ser menos, también de la DSI desde *Rerum novarum* ha buscado vías de concreción social⁸³: León XIII plantea una ética económica según la cual las necesidades materiales deben recibir al menos una atención mínima si la dignidad se respeta en la sociedad. En este sentido, aparecen afirmados los derechos a la alimentación, vestido, vivienda y a un salario adecuado. Veía la propiedad privada como un medio instrumental importante para la protección de esos derechos. Su ética política buscaba defender a la persona de la dominación del Estado. Es cierto que los escritos leonianos tendían a definir las condiciones de la dignidad humana en términos de criterios negativos, así como a considerar la estructura orgánica y jerárquica de la sociedad como medio necesarios para la protección de la dignidad. El área de los derechos económicos apuntaba, sin embargo, hacia la necesidad de un nuevo tipo de orden institucional y jurídico que asumió Pío XI al introducir la valoración positiva del cambio institucional dentro del empeño por aquilatar las exigencias de la dignidad humana con su llamamiento a favor del desarrollo de instituciones sociales que protejan la dignidad de acuerdo a la norma de la justicia social introduce una visión más dinámica de las condiciones de la dignidad en la ética social católica. Hablar de

82 David Hollenbach, *Claims in Conflict. Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition* (Paulist Press, 1979); David Hollenbach, “Global Human Rights: An Interpretation of the Contemporary Catholic Understanding”, en *Moral Theology* n. 5. *Official Catholic Social Teaching*, ed. Charles E. Curran y Richard A. McCormick (Paulist Press, 1986) 366-383.

83 Hollenbach, *Claims in Conflict*, 43-85.

desarrollo institucional trunca la noción de instituciones preestablecidas, fijas e intocables. El orden social sigue viéndose desde la óptica de una sociedad jerárquica, sin embargo, ya se juzga sujeto a cambio y necesitado de flexibilidad. La fallida propuesta de corporativismo que Pío XI hizo en *Quadragesimo anno* (1931) junto a la importancia alcanzada por el principio de subsidiariedad son señales inequívocas de ese significativo cambio que consignamos.

Pío XII derribará los últimos restos de la relación extrínseca y estática entre dignidad personal y formas institucionales que la protegen, a través de las continuas alusiones a la relación intrínseca entre orden social y moralidad. Pero el tratamiento de la complejidad social que hizo Juan XXIII, ya consciente de la interacción persona-estructura social⁸⁴, con la conciencia de historicidad y socialización de Vaticano II, fue la que realizó un completo desarrollo de la relación efectiva entre libertad personal, interacción social y estructura institucional. Roncalli dio al mundo toda una visión de los derechos humanos que, sacando la mejor sabiduría de la tradición católica, perforaba sin equidistancias ni componendas las barreras ideológicas que el Muro de Berlín se encargaba de representar con desvergüenza. Para hacerlo recurrió a la dignidad de la persona humana como valor normativo concreto que toda la tradición había buscado defender y poner como fundamento de los derechos humanos. No se olvidó de advertir que esta defensa se había ido dando en diferentes contextos, respondiendo a cambiantes situaciones históricas y modulándose a lo largo del tiempo.

A partir del Concilio, Pablo VI y el Sínodo de 1971 lo aplicaron a la noción de desarrollo integral y al significado de la justicia social, afirmando que la libertad personal es simultánea y necesariamente social e intrínsecamente dependiente de las estructuras sociales en proceso dinámico. Es decir, los modelos sociales y las relaciones institucionalizadas son en sí vistos como estructuras donde de la personalidad humana se forma y realiza. Así han seguido haciendo los papas del postconcilio. Sirva de muestra al respecto el criterio de discernimiento certero para actuar que da la última encíclica social hasta hoy: situar “la dignidad al centro y sobre ese pilar construir las estructuras sociales alternativas que necesitamos” (FT 168), es decir, las instituciones que ayudan a estructurar jurídica, civil, política y culturalmente la inclusión social.

Precisamente, esa llamada a la concreción ha sido una constante en el magisterio del papa Francisco y la ha dirigido expresamente a la teología moral:

84 Cf. Juan XXIII, *Encíclica Mater et magistra* (15 de mayo de 1961), 60-66.

“siempre debemos evitar dejarnos aprisionar por postura de escuela o por juicios formulados lejos de la situación concreta y las posibilidades reales de las personas y de las familias”; “es necesario protegerse contra una idealización excesiva de la vida cristiana que no es capaz de despertar la confianza de la gracia”; “escuchando con respeto la realidad y tratando de discernir juntos los signos de la presencia del Espíritu”; y trabajar por “una teología moral que no dude en “ensuciarse las manos” con la concreción de los problemas, especialmente con la fragilidad y el sufrimiento de quienes ven más amenazado su futuro”⁸⁵. Como enseña el relato del buen samaritano, la ética llama a saltar barreras étnicas y nacionales, tendiendo a lo universal, pero no se olvida del cuidado concreto de la persona que está en necesidad, al modo de la tensión bipolar del “universal concreto”⁸⁶.

El corolario es que para ubicar adecuadamente la comprensión antropológica de la dignidad que reclama la moral cristiana hace falta un enfoque en el que las estructuras/instituciones siendo esenciales no desbanquen la primacía del sujeto primario: la persona concreta como sujeto libre y responsable de sus actos, también de los que ponen en funcionamiento y mantienen las estructuras⁸⁷.

13. LA INTERCONEXIÓN DE LOS DERECHOS: EL DERECHO AL DESARROLLO COMO “DERECHO-SÍNTESIS”

La afirmación diferenciada de los derechos que acontece al tener en cuenta las condiciones sociales de la dignidad ha sido magníficamente descrita como un proceso de doble vía⁸⁸: por una parte, la vía de la identificación de distintas áreas de la personalidad humana con las necesidades, libertades y relaciones que deben protegerse para una vida digna; así encontramos derechos corporales, políticos, de movimiento, de asociación, económicos, sexuales y familiares, religiosos y de comunicación. Por otra parte, la vía de tres niveles en círculos concéntricos en los que las diferentes necesidades, libertades y relaciones se expresan: en el primero encontramos *derechos personales*; pero, al ser la dignidad de la persona un atributo de los individuos mediada socialmente, necesitamos *derechos sociales* en tanto que obligaciones de la sociedad para con sus miembros. El tercer nivel es el de los *derechos instrumentales* que se refieren a las condiciones que deben estar

85 Francisco, *Discurso en la Academia Alfonsiana*.

86 Romano Guardini, *El contraste. Ensayo de una filosofía del viviente-concreto* (BAC, 1996).

87 Cf. Jorge M. Bergoglio, “Necesidad de una antropología política: un problema pastoral”, *Stomata Filosofía y Teología* 45, 1-2 (1989): 173-189.

88 Hollenbach, David. *Claims in Conflict*, 89ss.

presentes en las institucionales básicas para proteger la dignidad. Mientras que el núcleo de los derechos personales ha sido defendido consistentemente a lo largo de la tradición católica, ha habido cambios mayores en los derechos sociales y sobre todo en los derechos instrumentales.

La moral social católica se da cuenta del peligro de que los derechos así diferenciados pasen a clasificarse en secciones de la vida aisladas entre sí, en compartimentos estancos. La introducción del “derecho al desarrollo integral” como “derecho-síntesis” por parte de la DSI (en lo que ésta fue pionera en el pontificado de Pablo VI y su encíclica *Populorum progressio*, de 1967) va a ser la pieza maestra para impedir tal fragmentación y articular la interconexión de los derechos. Son elocuentes las siguientes palabras de Benedicto XVI en su última encíclica *Caritas in veritate* dedicada al desarrollo: “El libro de la naturaleza es uno e indivisible, tanto en lo que concierne a la vida, la sexualidad, el matrimonio, la familia, las relaciones sociales, en una palabra, el desarrollo humano integral”⁸⁹.

Junto a la interdependencia de los derechos, la tradición católica también reconoce el carácter histórico de ellos, puesto que se han ido aceptando y formulando en un proceso evolutivo —“conciencia progresiva”, dice DI— sometido a tensiones y fluctuaciones donde se ha dado un desarrollo doctrinal para responder con la luz del Evangelio a los signos de los tiempos que van marcando la experiencia humana. Reconocemos ese tipo de respuesta presente en la última encíclica social del papa Francisco y, por extensión, en todas las propuestas de su magisterio social, como lo reconocemos en la gran obra de Francisco de Vitoria.

CONCLUSIÓN

Si no podemos menos que reconocer la gran influencia del *ius gentium* vitoriano y de la Escuela de Salamanca en la última encíclica de Juan XXIII, la Carta católica de los derechos y deberes humanos ante el nuevo orden internacional tras la Segunda Guerra Mundial, aún más celebramos que su impacto sigue vivo y alcance también a la última encíclica del primer papa americano de la Iglesia en la que, renovando la afirmación fundamental de la dignidad de cada persona, hace renacer un deseo universal de hermandad sin fronteras, en un mundo interdependiente, convulso y poco fraterno. La era del posmodernismo tecnológico también es tiempo de hacer valer la fuerza evangélica de las ideas del dominico burgalés

89 Benedicto XVI, *Encíclica Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), 51.

nacido en pleno cambio de época. Ante la intensa sacudida en la conciencia que causaron a la Cristiandad occidental las injusticias y ambiciones humanas de la conquista del Nuevo Mundo, Vitoria respondió con determinación ética en un alarde sostenido de inteligencia y amor cristiano apoyado en la teología de la creación. Surgió así una obra intelectual cumbre en el pensamiento jurídico-moral de la humanidad que, combinando el principio personalista (persona individual) y el comunitario (pueblo), dio lugar a la afirmación de derechos universales fundados en la dignidad de toda persona creada a imagen y semejanza de Dios y redimida por Cristo Jesús. Impresiona que sea la aparentemente fuerza débil de la sinergia entre la luz de la revelación divina y la razón humana la que salió en defensa de los más débiles, reconociéndoles como seres humanos, es decir, como criaturas vulnerables y aceptadas incondicionalmente por su Creador/Redentor, al mismo tiempo que llamadas a poner en pleno rendimiento las posibilidades de su libertad, signo eminente de su dignidad. Es una defensa que sigue siendo totalmente necesaria y a la cual la teología cristiana tiene algo fundamental que aportar. La obra de Vitoria es un impulso de grandísimo valor en esa misión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Autiero, Antonio. “Human Dignity in an Ethical Sense: Basic Considerations”. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 6 (2020): 9-21.
- Balthasar, Hans Urs von. “El misterio pascual”. En *Mysterium Salutis*. Vol. 3. Dirigido por Johannes Feiner y Magnus Löhrer. Cristiandad, 1971.
- Beitz, Charles R. “Rawls’s Law of Peoples”. *Ethics* 110 (2000): 669–696.
- Benedicto XVI. *Encíclica Caritas in veritate*. 29 de junio de 2009.
- Bergoglio, Jorge M. “Necesidad de una antropología política: un problema pastoral”. *Stromata Filosofía y Teología* 45, 1-2 (1989): 173-189.
- Bergoglio, Jorge M. *Educar: exigencia y pasión*. Ed. Claretianas, 2013.
- Cano, Melchor. *De locis theologicis*. BAC, 2006.
- Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio*. BAC, 2009.
- Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*. 7 de diciembre de 1965.
- Cordovilla, Ángel. “El misterio de Dios”. En *La lógica de la fe*. Editado por Ángel Cordovilla. Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. *Declaración Dignitas Infinita sobre la dignidad humana*. 8 de abril de 2024.
- Edwards, Denis. *Deep Incarnation. God’s Redemptive Suffering with Creatures*. Orbis Books, 2019.
- Edwards, Denis. “Sublime Communion and the Costs of Evolution”. *Irish Theological Quarterly* 84,1 (2019): 22-38.
- Francisco. *Discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales*. 11 de abril de 2025.

- Francisco. *Discurso en la Academia Alfonsiana de Roma*. 9 de febrero de 2019.
- Francisco. *Discurso en la Jornada del Migrante y Refugiado*. 3 de mayo de 2021.
- Francisco. *Encíclica Fratelli tutti*. 3 de octubre de 2020.
- Francisco. *Encíclica Laudato si'*. 24 de mayo de 2015.
- Francisco. *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*. 24 de noviembre de 2013.
- Francisco. *Exhortación apostólica Laudate Deum*. 4 de octubre de 2023.
- Fraser, Nancy. *Escalas de justicia*. Herder, 2008.
- González de Cardedal, Olegario. *Raíz de la esperanza*. Sígueme, 1995.
- Guardini, Romano. *El contraste. Ensayo de una filosofía del viviente-concreto*. BAC, 1996.
- Hollenbach, David. “Ética social bajo el signo de la cruz”. *Revista latinoamericana de teología* 13 (1996): 43-58.
- Hollenbach, David. “Global Human Rights: An Interpretation of the Contemporary Catholic Understanding”. En *Moral Theology n. 5. Official Catholic Social Teaching*. Editado por Charles E. Curran y Richard A. McCormick, 366-383. Paulist Press, 1986.
- Hollenbach, David. *Claims in Conflict. Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*. Paulist Press, 1979.
- Hollenbach, David. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge University Press, 2002.
- Juan Pablo II. *Ángelus con los discapacitados en la Catedral de Osnabrück*. 16 de noviembre de 1980.
- Juan Pablo II. *Carta apostólica con ocasión del 50º aniversario del comienzo de la II Guerra Mundial*. 27 de agosto de 1989.
- Juan Pablo II. *Discurso a la 50ª Asamblea General de las Naciones Unidas*. 5 de octubre de 1995.
- Juan Pablo II. *Encíclica Fides et ratio*. 14 de septiembre de 1998.
- Juan XXIII. *Encíclica Mater et magistra*. 15 de mayo de 1961.
- Juan XXIII. *Encíclica Pacem in terris*. 11 de abril de 1963.
- Justo, Emilio J. *La belleza del ser humano. Reflexiones desde la teología*. Sígueme, 2022.
- Kasper, Walter. *Teología e Iglesia*. Herder, 1989.
- Larrañeta, Rafael. “Tratado de la bienaventuranza”. En Tomás de Aquino, *Suma de teología*. Vol. 2: Parte I-II. BAC, 1997.
- Ledesma, José de. “Vitoria, forjador del Derecho de Gentes, De Gayo a Vitoria”. *Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Latinoamericana* 8 (1976): 311-332.
- León XIV. *Exhortación apostólica Dilexi te*. 30 de octubre de 2025.
- López, Marta. *El cuidado: un imperativo para la bioética*. Universidad Pontificia Comillas, 2011.
- Mieth, Dietmar. “Imagen de hombre y dignidad humana ante el progreso de la biotécnica”. En *La ética cristiana: horizontes de sentido*. Editado por Miguel Rubio, Vicente Gómez Mier y Vicente García, 579-597. Perpetuo Socorro, 2003.
- Moellendorf, Darrell. *Cosmopolitan Justice*. Routledge, 2002.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*. Sígueme, 1975.
- Moltmann, Jürgen. *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*. Sígueme, 1980.

- Moltmann, Jürgen. “La kénosis divina en la creación y consumación del mundo”. En *La obra del amor: La creación como kénosis*. Editado por John Polkinghorne. Verbo divino, 2008.
- Nagel, Thomas. “The Problem of Global Justice”. *Philosophy and Public Affairs* 33, 2 (2005): 113-147.
- Pannenberg, Wolfgang. *Teología sistemática II: Creación, Antropología y Cristología*. Universidad Pontificia Comillas, 1996.
- Pereña, Luciano. “El concepto de derechos de gentes en Vitoria”. *Revista Española de Derechos Internacionales* 5 (1952): 603-628.
- Pereña, Luciano. “El texto de la Relectio de Indis”. En Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*. Edición crítica bilingüe de Luciano Pereña y José María Pérez, CLIX-CXCII. CSIC, 1967.
- Pontificia Comisión Bíblica. *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*. BAC, 2009.
- Rahner, Karl. “Filosofía y teología”. En *Escritos de Teología*. Vol. 6. Cristiandad, 2007.
- Ratzinger, Joseph. *Creación y pecado*. EUNSA, 2005.
- Rolston III, Holmes. “Kénosis y naturaleza”. En *La obra del amor: La creación como kénosis*. Editado por John Polkinghorne. Verbo divino, 2008.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios*. Sal Terrae, 1988.
- Sachs, J. Randal. *The Christian Vision of Humanity*. The Liturgical Press, 1991.
- Sanz Giménez-Rico, Enrique. *Ya en el principio*. San Pablo 2008.
- Ska, Jean L. *Introducción a la lectura del Pentateuco*. Verbo divino, 2007.
- Truyol, Antonio. “Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo”. En Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*. Edición crítica bilingüe de Luciano Pereña y José María Pérez, CXLIII-CLVIII. CSIC, 1967.
- Urdanoz, Teófilo. “Síntesis teológico-jurídica”. En Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*. Edición crítica bilingüe de Luciano Pereña y José María Pérez, XLIII-CXLII. CSIC, 1967.
- Urdanoz, Teófilo. *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. BAC, 1960.
- Urbarri, Gabino. “Cristología-soteriología-mariología”. En *La lógica de la fe*. Editado por Ángel Cordovilla. Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Vicini, Andrea. “El poshumanismo en la cultura popular: desafíos en curso”. *Concilium* 391 (2021): 371-382.
- Vitoria, Francisco de. *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*. Edición crítica bilingüe de Luciano Pereña y José María Pérez. CSIC, 1967.
- Vitoria, Francisco de. *Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica. Escuela Española de la Paz Primera Generación 1526-1560*. CSIC, 1981.
- Von Rad, Gerhard. *El libro del Génesis*. Sígueme, 1977.
- Westermann, Claus. *Genesis 1-11*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Westermann, Claus. *Genesis*. En *Biblicher Kommentar*. Vol. I/1. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1974.
- Zizioulas, Ioannis D. *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*. Sígueme, 2003.

Francisco de Vitoria as a Precursor of *Dignitatis Humanae*'s Teaching on Religious Liberty

Francisco de Vitoria como un precursor de la enseñanza de *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa

STEVEN WALDORF

The Catholic University of America, Washington D.C.

waldorf@cua.edu

<https://orcid.org/0000-0003-2628-0859>

Recibido: 15 de enero de 2026

Aceptado: 16 de febrero de 2026

<https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.117>



ABSTRACT

Scholarship on the history of *Dignitatis Humanae* has largely overlooked the relationship between the declaration's teaching on religious liberty and the thought of Francisco de Vitoria. The article fills this lacuna in scholarly literature, arguing that Vitoria's writings articulate a right to religious liberty that anticipates *Dignitatis Humanae*'s teaching. Specifically, both Vitoria and the Vatican II document derive a right to religious liberty from man's natural law obligation to seek religious truth. Though they differ as to the practical scope of this right, the structure of their arguments for the existence of a right to religious freedom is identical. This fact establishes Vitoria as a precursor to *Dignitatis Humanae* and therefore suggests that the declaration has important antecedents in the scholastic philosophical and theological tradition.

Keywords: Francisco de Vitoria, *Dignitatis Humanae*, religious liberty, natural law, scholasticism, natural rights, human rights.

RESUMEN

Muchos estudios sobre la historia de *Dignitatis Humanae* han pasado por alto la relación entre la enseñanza de la declaración sobre la libertad religiosa y el pensamiento de Francisco de Vitoria. Este artículo cubre esta laguna en la literatura académica, argumentando que Vitoria articula un derecho a la libertad religiosa que anticipa la enseñanza de *Dignitatis Humanae*. En concreto, tanto Vitoria como el documento del Concilio Vaticano II hacen derivar el derecho a la libertad religiosa de la obligación por la ley natural de buscar la verdad religiosa. Aunque difieren en cuanto al alcance práctico de este derecho, la estructura de sus argumentos en favor de un derecho a la libertad religiosa es idéntica. Vitoria aparece así como un precursor de *Dignitatis Humanae* y se puede decir por tanto que la declaración tiene antecedentes importantes en la tradición escolástica.

Palabras clave: Francisco de Vitoria, *Dignitatis Humanae*, libertad religiosa, ley natural, escolasticismo, derechos naturales, derechos humanos.

INTRODUCTION

The continuity of the Second Vatican Council's Declaration on Religious Liberty *Dignitatis Humanae* with past Catholic teaching on the freedom of religion has been much debated. The principal point of dispute has been the question of whether the document's teaching that the human person possesses a natural right to religious liberty can be reconciled with the apparent condemnation of religious liberty issued by nineteenth-century popes such as Gregory XVI, Pius IX, and Leo XIII.¹ While undoubtedly an important question, often overlooked is the issue of whether the document's teaching on the right to religious freedom has roots in the Catholic theological tradition, particularly seminal scholastic theologians who are a central part of this tradition. Scholars who have addressed this question, notably Thomas Pink and Robert Fastiggi, have argued that *Dignitatis Humanae*'s principal scholastic antecedent is the Spanish Jesuit Francisco Suárez (1548-1617).² I believe, however, that the thought of another key figure in the history of scholasticism, the Spanish Dominican Francisco de Vitoria (c. 1485-1546), is no less important an antecedent to the declaration's teaching on religious freedom than is Suárez. The connection between Vitoria and *Dignitatis Humanae* has received little attention in scholarship on the declaration³ or in scholarship on Vitoria's

1 See Gregory XVI, *Mirari Vos* (1832), §14, <https://www.papalencyclicals.net/greg16/g16mirar.htm>; Pius IX, *The Syllabus of Errors* (1864), prop. 79, <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>; Leo XIII, *Libertas* (1888), §20, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html.

2 Pink argues that the right to religious liberty articulated in *Dignitatis Humanae* is a modern restatement of Suárez's view that the state lacks authority to impose religious coercion on individuals and hence that human beings have a natural right to religious freedom against the state. Controversially, however, Pink also argues that individuals have no such right against religious coercion by the Church and that the Church can use temporal sanctions to punish crimes against canon law and the Catholic faith. Fastiggi observes that Suárez was opposed to the forced conversion of many non-Catholics and that he supported toleration of the religious rites of non-Catholic monotheistic religions, concluding that in these respects Suárez's teaching anticipated that of Vatican II, which also upheld the rights of non-Catholics to practice their faith and denied the liceity of forced conversions. See Thomas Pink, "The Right to Religious Liberty and the Coercion of Belief: A Note on *Dignitatis Humanae*," in *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis*, eds. John Keown and Robert P. George (Oxford: Oxford University Press, 2013), 427-442; Robert Fastiggi, "Suárez, the Natural Law, and the Limits of Religious Freedom," *Filosofia Unisinos* 23.2 (2022): 2-7, <https://doi.org/10.4013/fsu.2022.232.12>.

3 Key contemporary treatments of the history of *Dignitatis Humanae* do not discuss Vitoria's relationship to the document. See, for example, R. Michael Dummigan, *Religious Liberty and the Hermeneutic of Continuity: Conservation and Development of Doctrine at Vatican II* (Steubenville, Ohio: Emmaus Academic, 2023); David L. Schindler, "Freedom, Truth, and Human Dignity: An Interpretation of *Dignitatis Humanae* on the Right to Religious Freedom," in David L. Schindler and Nicholas J. Healy Jr., *Freedom, Truth, and Human Dignity: The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2015), 39-210; Russell Hittinger, *The First Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World* (Wilmington: ISI Books, 2003), 215-241; Martin Rhonheimer, "Benedict XVI's 'Hermeneutic of Reform' and Religious Freedom," *Nova et Vetera* 9.4 (2011): 1029-1054; Avery Dulles, "*Dignitatis Humanae* and the Development of Catholic Doctrine," in *Catholicism and Religious Freedom: Contemporary Reflections on Vatican II's Declaration on Religious Liberty*, eds. Kenneth L. Grasso and Robert P. Hunt (Lanham, Maryland: Sheed and Ward, 2006): 43-67; John

understanding of spiritual and temporal authority.⁴ Moreover, while some scholars of Vitoria's conception of human rights recognize in his thought a right to religious liberty consisting in immunity from forced conversion and the right to preach the Catholic faith, they have not examined the relationship of Vitoria's view to the teaching of *Dignitatis Humanae* in detail.⁵ Indeed, among such scholars, only Sison and Redín mention that this right foreshadows *Dignitatis Humanae*,⁶ but their treatment is limited to the claim that immunity from forced coercion is a part of the right to religious freedom for both Vitoria and *Dignitatis Humanae*. As we will see, however, immunity from forced conversion is not actually a point of agreement between the two sources, contrary to Sison and Redín's analysis.

It is my view that Vitoria's thought anticipates *Dignitatis Humanae*'s argument for religious liberty in a way that is different from, and more foundational than, what other scholars have claimed. The key contribution this article makes to scholarly literature is to bring this deeper continuity to light. As I will show, Vitoria defends a right to religious liberty consisting in the freedom to preach religious truth and the freedom to follow this truth using precisely the same form of argument that *Dignitatis Humanae* uses to defend the right to religious liberty that it articulates, and it is the identical structure of their arguments for a religious liberty right (rather than the specific content of this right) that constitutes the real point of continuity between the two sources. Specifically, both Vitoria (rather uniquely among scholastic

Finnis, "Response to Thomas Pink," in *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis*, eds. John Keown and Robert P. George (Oxford: Oxford University Press, 2013), 566-577; John Courtney Murray, "The Declaration on Religious Freedom," in *Vatican II: An Interfaith Appraisal*, ed. John H. Miller, C.S.C. (Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press, 1966), 565-576.

4 Mariano Fazio Fernández, "Francisco de Vitoria: una secularización more Aristotélico," *Sapientia* 52.202 (1997): 279-287; Toy-Fung Tung, "Vitoria's Ideas of Supernatural and Natural Sovereignty: Adam and Eve's Marriage, the uncivil Amerindians, and the Global Christian Nation," *Journal of the History of Ideas* 75.1 (2014): 45-68; Robert Fastigi, "Ecclesiastical and Temporal Power in Vitoria, Suárez and Bellarmine," *Catholic Social Science Review* 9 (2004): 211-216; Vicente Beltrán de Heredia, "Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la iglesia y el estado y fuentes de la misma," *Ciencia Tomista* 56 (1937): 22-39; Nathaniel Mull, "Divine Law Divided: Francisco de Vitoria on Civil and Ecclesiastical Powers," *Intellectual History Review* 31.2 (2021): 201-223, <https://doi.org/10.1080/17496977.2020.1738818>; Maurice Barbier, "Les rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel chez Vitoria," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 66.2 (2004): 297-310; Antonio Osuna, "El poder temporal de la iglesia de Vitoria a Suárez," *Cuadernos salmantinos de filosofía* 7 (1980): 81-106; Carlos Isler Soto, "La potestad del papa según Francisco de Vitoria," *Revista De Estudios Histórico-Jurídicos* 46 (2025): 375-389, https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-54552024000100375&script=sci_arttext&tlng=es; Bernice Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain: A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina* (Oxford: Clarendon Press, 1963), 69-97.

5 See Alejo José G. Sison and Dulce M. Redín, "Francisco de Vitoria on the Right to Free Trade and Justice," *Business Ethics Quarterly* 31.4 (2001): 630-635, <https://doi.org/10.1017/beq.2021.2>; Carlos Bretón Mora Hernández, "Los derechos humanos en Francisco de Vitoria," *En-claves del Pensamiento* 7.14 (2013): 50-52, https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2013000200002; Carlos Isler Soto, "Alcance de la defensa de los derechos humanos en Francisco de Vitoria," *Cauriensia: Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 17 (2022): 203, 208, <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.195>.

6 Sison and Redín, "Francisco de Vitoria on the Right to Free Trade and Justice," 633.

figures) and *Dignitatis Humanae* ground their respective religious liberty rights in the natural law obligation of man to seek the truth about God. For Vitoria, the fulfillment of this natural law obligation requires that human beings be free to preach religious truth and to embrace this truth once it is heard. In much the same way, *Dignitatis Humanae* argues that the natural law obligation to seek religious truth requires for its fulfillment liberty to preach and practice one's religious beliefs. Both Vitoria and the declaration, in other words, see some degree of religious liberty as necessary for the fulfillment of the natural law obligation to seek the truth about God and hence conclude that such liberty is a right established by natural law, differing, as we will see, only in the degree of liberty they believe is required for the fulfillment of this natural law obligation. Contrary to the scholarly literature, it is the identical structure of their respective arguments for a right to religious liberty (i.e., the grounding of this right in man's duty to seek religious truth) that establishes Vitoria as a notable scholastic antecedent to *Dignitatis Humanae* and thus establishes that the declaration has important roots in the Catholic scholastic tradition.

Methodologically, I will proceed by first examining *Dignitatis Humanae*'s understanding of the natural right to religious liberty, showing that the document grounds this right in the natural law obligation of the human person to seek the truth about God. I will then explain the similarities and differences between Vitoria's understanding of religious freedom and that of *Dignitatis Humanae*, showing that Vitoria's argument for a natural right to freely preach religious truth and to accept it once discovered is identical in structure to *Dignitatis Humanae*'s argument for a right to religious freedom, even if the two sources differ in their respective understandings of the scope of the religious liberty right implied by natural law. Finally, I will conclude by showing that the similarities between the two sources—which are more fundamental than the differences—establish that *Dignitatis Humanae*'s teaching on religious liberty is not wholly alien to, but rather rooted in, the scholastic theological and philosophical tradition.

1. THE NATURAL RIGHT TO RELIGIOUS LIBERTY IN *DIGNITATIS HUMANAЕ*

Let us begin by considering *Dignitatis Humanae*'s conception of, and argument for, the right to religious liberty. The declaration argues for the existence of a such a right in two ways, one philosophical and one theological.

The document portrays the theological argument as secondary, that is to say, as simply confirming the philosophical argument, and the document's teaching is thus ultimately based on the philosophical argument. *Dignitatis Humanae* acknowledges that Christian revelation does not explicitly affirm a right to religious liberty,⁷ but it adduces certain themes present in revelation that “cast light upon” the “general [philosophical] principles upon which the doctrine of this declaration on religious freedom is based”—themes such as the freedom of the act of faith and Christ's demonstration of respect for the freedom of his disciples.⁸ As this statement suggests, in the view of the authors of *Dignitatis Humanae*, the right to religious freedom ultimately has a philosophical basis, and though certain Scriptural themes are consonant with and suggestive of a right to religious liberty, they do not explicitly establish such a right. Hence reason more than revelation is the ultimate basis of this right.

The philosophical justification for religious liberty is found earlier in the declaration. The document argues that the natural law obliges human beings to seek the truth about God and order their lives in accordance with it; that such an obligation requires, at least in an age such as ours that prizes freedom,⁹ respect for religious liberty both for individuals and social groups; and hence that the state, which is bound to respect the requirements and precepts of the natural law, has an obligation to legally recognize a right to religious liberty. As the document states:

It is in accordance with their dignity as persons—that is, beings endowed with reason and free will and therefore privileged to bear personal responsibility—that all men should be at once impelled by nature and also bound by a moral obligation to seek the truth, especially religious truth. They are also bound to adhere to the truth, once it is known, and to order their whole lives in accord with the demands of truth. However, men cannot discharge these obligations in a manner in keeping with their own nature unless they enjoy immunity from external coercion as well as psychological freedom. Therefore the right to religious freedom has its foundation not in the subjective disposition of the person, but in his very nature.¹⁰

7 “Revelation does not indeed affirm in so many words the right of man to immunity from external coercion in matters religious.” Paul VI, Declaration on Religious Freedom *Dignitatis Humanae* (1965), §9 (hereafter *DH*), https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html. Quotations from documents of the Second Vatican Council are taken from the official English translations published by The Holy See.

8 *DH*, §9-10.

9 *DH*, §1.

10 *DH*, §2.

The argument here is that man is “impelled by nature,” which is to say, bound by natural law, to seek the truth about God and to order his life in accordance with it.¹¹ Given that man’s nature is defined by freedom and rationality, he cannot fulfill this natural moral obligation unless he is granted immunity from external coercion in religious matters, and hence a right to such immunity is to be incorporated into civil law.¹² In other words, a right to religious freedom follows as a corollary from the natural law obligation to seek religious truth and to order our lives in accordance with it inasmuch as this obligation, at least in our time, requires such liberty as a condition for its fulfillment. As the third paragraph, summarizing this argument, explains, “every man has the duty, and therefore the right, to seek the truth in matters religious.”¹³

The scope of the immunity from coercion that *Dignitatis Humanae* contemplates as necessary for a free, rational being’s fulfillment of his natural law obligation to seek religious truth is quite broad. As the declaration explains, individuals cannot be forced to act against, or be restrained from acting in accordance with, their consciences in religious matters.¹⁴ Hence laws punishing heresy or apostasy, for example, would violate the religious freedom required by the natural law obligation to seek religious truth. Further, individuals must have the ability to give external expression to their religious beliefs, and as such laws restricting the public dissemination of religious beliefs likewise violate the right to religious freedom.¹⁵ Moreover, as the document explains, religious liberty extends not only to individuals but also to groups. This is because man has a social nature, and such a fact entails that the fulfillment of his natural law obligations to search for religious truth occurs in community.¹⁶ Hence, organized religious groups possess similar liberties to individuals. They can, for example,

11 The inclinations of nature, according as they are regulated by reason, furnish the precepts of natural law, and to say that we are “impelled” (or, equivalently, inclined) by nature to seek the truth about God implies that it is a good we ought to pursue. See Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Brothers, 1947-1948), I-II, q. 94, a. 2 (hereafter *ST*).

12 *DH*, §2. “This right of the human person to religious freedom is to be recognized in the constitutional law whereby society is governed and thus it is to become a civil right.” Presupposed here is the claim that the state is bound by, and therefore must respect, natural law.

13 *DH*, §3. That man has a natural law obligation to seek religious truth is not a novel teaching. It was, for example, explicitly formulated by Aquinas, though Aquinas himself does not extrapolate any right to religious liberty for individuals or even for the Church from this obligation. See *ST* I-II, q. 94, a. 2.

14 *DH*, §3.

15 *DH*, §3.

16 *DH*, §4.

freely teach and witness to their faith, govern themselves internally, and establish educational and charitable endeavors, among numerous other freedoms.¹⁷

The document is clear that such freedoms are due to individuals and groups even when they “do not live up to their obligation of seeking the truth and adhering to it.”¹⁸ In other words, it is not only the true religion that possesses a right to religious liberty; erroneous forms of religion do as well, and the ultimate reason why is that, for a rational and free creature, governmental coercion of such groups for specifically religious reasons makes it less likely that they will ultimately be able to find religious truth (that is to say, in the words of the declaration, “discharge these [natural law] obligations [to seek the truth about God]”).¹⁹ Coercion of such individuals in the name of promoting the Catholic faith might, for example, make them resentful of the Church and hence less likely to find religious truth. The only limit that the document allows states to impose on religious liberty is what is necessary for “just public order,” which the document defines strictly as preservation of other citizens’ rights, public peace, and guardianship of public morality.²⁰ In summary, *Dignitatis Humanae* philosophically establishes a broad right to religious liberty by arguing that such liberty is necessary for the fulfillment of man’s natural law obligation to seek the truth about God, for which reason states must respect it. It is a right that flows from natural law, and as such it can properly be called a natural right.

2. RELIGIOUS LIBERTY IN FRANCISCO DE VITORIA

Some four centuries prior to *Dignitatis Humanae*, Francisco de Vitoria had already appealed to man’s natural law obligation to seek the truth about God in order to deduce a natural right to religious liberty, a right which consists specifically in the freedom to preach religious truth and to accept it once heard.

17 *DH*, §4.

18 *DH*, §2.

19 *DH*, §2.

20 *DH*, §3, §7. John Lamont and Thomas Storek have argued that “just public order” encompasses the practice of true religion for its own sake, concluding that *Dignitatis Humanae* thus allows the state to limit non-Catholic religious liberty in the name of promoting adherence to the true religion. Citing *relationes* of the Council, Thomas Pink has persuasively critiqued such an interpretation as a misunderstanding of the document’s conception of public order, which does not in fact include the propagation of religious truth for its own sake. See John R.T. Lamont, “Catholic Teaching on Religion and the State,” *New Blackfriars* 96 (2015): 691-695; Thomas Storek, *Foundations of a Catholic Political Order*, 2nd ed. (Waterloo, Ontario: Arouca Press, 2022), 36-41, 45; Thomas Pink, “*Dignitatis Humanae*: Continuity after Leo XIII,” in *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, vol. 1 (Dialogos Institute, 2017), 113.

In this section, I will examine the similarities and differences between Vitoria's understanding of religious liberty and that of *Dignitatis Humanae*, showing that the identical structure of their respective arguments for a religious freedom right is more fundamental than their divergent conceptions of the scope of this right—a fact that establishes the Spanish Dominican as an important scholastic antecedent to *Dignitatis Humanae*'s teaching.

The principal text in which Vitoria's argument for a right to liberty in religious matters emerges is his 1539 *Relectio de Indis* (*Relectio* on the Indians), the work for which he is best known today. In the context of evaluating potential justifications for Spanish conquest of the Americas, such as whether the Native American peoples could be conquered for refusing to allow the Church to preach the Gospel to them, Vitoria claims that the Native Americans are “bound to listen to and carefully consider” what someone else may have to say to them about “things pertaining to religion.”²¹ This is because the beliefs of the Native Americans contain the “gravest errors” and cannot have any “convincing or probable reasons” in support of them—that is to say, because their beliefs are contrary to reason and can be demonstrated by natural reason to be false.²² The argument Vitoria is making in these lines is that the Native Americans have an obligation to replace their false religious beliefs with true religious beliefs (in other words, to seek religious truth) and, as such, they are bound to listen to the preaching of others. The duty to seek religious truth thus grounds the Native Americans' obligation to give a hearing to religious preaching. There is no reason, moreover, to think that this obligation is limited only to Native Americans; indeed, as we will see below, in other texts Vitoria notes that it binds more than just the Native Americans.²³ Now, to say that human beings are bound to listen to the religious preaching of others implies that the latter have a *right* to preach, and the obligation to seek the truth about God thus grounds a religious liberty right to

21 “Illi habent gravissimos errores de quibus non habent rationes verisimiles aut probabiles. Ergo si quis admoneat eos ut audiant ac deliberent de rebus spectantibus ad religionem, tenentur saltem audire et consultare.” Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, in *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teologicas*, ed. Teófilo Urdániz O.P. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960), §12, 694 (hereafter *De Indis*). Except where otherwise noted, translations of Vitoria are my own from the Latin edition cited.

22 For the quotation, see note 21 above. Presumably, this is because their beliefs are polytheistic. According to Vitoria, reason can prove that God is one, that He created the world and conserves it in being, that He exercises providence over it, that He rewards those who seek him, and that He possesses supreme dominion over creation (and hence is omnipotent). A religion that would deny any of these propositions is thus demonstrably false, and adhering to it would be contrary to reason. See Francisco de Vitoria, *Relectio de potestate Ecclesiae prior*, in *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teologicas*, ed. Urdániz, q. 3, §3, 276; Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, ed. Vicente Beltrán de Heredia, vol. 4 (Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932), q. 85, a. 4, 301 (hereafter *Comentarios a la Secunda Secundae*).

23 See note 25 below.

preach about religious matters. This right cannot be abrogated even by civil authority, something which Vitoria himself realizes. As he argues, were Native American communities to deny the Church the right to preach religious doctrine to them, such an action would be grounds for a just war against them.²⁴

To grasp the continuity between Vitoria and *Dignitatis Humanae*, it is crucial to observe that for the Spanish Dominican the obligation to seek religious truth which grounds the religious liberty right to preach is an obligation of *natural* law. In the *De Indis* passage cited above, Vitoria clearly envisages unaided natural reason—not just Christian revelation—as obliging the Native Americans to seek religious truth by listening to the religious preaching of others. This is evident from the fact that in the passage he clearly assumes that the Native Americans can and should grasp *prior to hearing Christian preaching* that they are morally bound to seek religious truth by giving a hearing to the religious preaching of Christian missionaries. That is to say, not yet having heard the Christian message (and hence not yet knowing of duties that arise solely from revelation), the Native Americans are still, Vitoria thinks, bound to seek religious truth by listening to religious preaching. It must therefore be unaided natural reason, not just revelation, that lays this duty upon them and other human beings. This point is confirmed in another of Vitoria's texts, his 1535 *Relectio de eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* (Relectio on that to which man is bound when he first comes to the use of reason). In the work, Vitoria writes that, before the advent of Christian revelation, there were never lacking “philosophers and wise men” who taught that there is one God, and those who worshipped multiple deities were “rationally bound” to believe the monotheism taught by these wise men given the falsity of their own polytheistic beliefs.²⁵ In other words, independently of revelation—that is to say, by unaided natural reason—man finds himself obliged to seek religious truth and to give a hearing to those who preach it.

For Vitoria, to say that unaided natural reason prescribes that man seek religious truth is to say that it is natural law that imposes this obligation on the human person. As Vitoria explains in his commentary on the *Prima secundae* of Aquinas's *Summa theologiae*, the precepts of the *lex naturalis* are precisely those

24 Vitoria, *De Indis*, §12, 717. For discussion of the role of the right to preach in scholastic justifications of Spain's conquest of the Native Americans, see Daniel S. Allemann, “Empire and the Right to Preach the Gospel in the School of Salamanca, 1535-1560,” *The Historical Journal* 62.1 (2019): 35-55.

25 “Nunquam videntur defuisse philosophi et viri sapientes, qui unitatem veri Dei affirmarent et docerent [...] et alii tenebantur rationabiliter illis credere.” Francisco de Vitoria, *Relectio de eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*, in *Obras de Vitoria: Relecciones Teologicas*, ed. Urdánoz, §4, 1337.

things that right understanding or practical reason (that is to say, practical reason operating in accordance with our true natural inclinations) prescribes that we do or avoid doing.²⁶ Hence, Vitoria's claim that *reason* obliges man to seek religious truth amounts to the claim that man is under a natural law duty to seek this truth. It is, therefore, natural law that ultimately grounds the right to preach religious truth. Specifically, this right follows from man's natural law duty to seek the truth about God since religious preaching is necessary if human beings are to be able to seek religious truth.

In Vitoria's view, moreover, the religious liberty implied by the natural law obligation to seek religious truth includes more than just the right of certain persons or organizations to preach doctrine. It also includes the freedom of individuals to embrace religious truth once it is proclaimed. That is to say, if individuals are to be able to seek religious truth, they must be free to accept it. This is clear from the fact that Vitoria maintains that if the civil authority in Native American communities were to deny any of its members the freedom to convert to Christianity, this would be grounds for a just war against the offending Native American tribe.²⁷ The religious liberty which in Vitoria's view is required if individuals are to be able to fulfill their natural law obligation to seek religious truth thus includes more than the freedom to preach; it includes also the freedom of human beings to order their lives in accordance with religious truth by accepting it and following its demands. For Vitoria, the right to religious liberty thus extends to both proclaiming religious truth and accepting it.²⁸

26 Francisco de Vitoria, *On Law (Lectioes in ST I-II.90-105 De lege)*, in *Vitoria: Political Writings*, eds. Anthony Pagden and Jeremy Lawrance (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), §123, q. 94, a. 2, 170-171.

27 Vitoria, *De Indis*, §12, 717.

28 The right to religious liberty that follows according to Vitoria from the natural law obligation to seek the truth about God does not, however, include immunity from forced conversion. It is true that, as scholars such as Sison, Redín, Hernández, and Soto observe, Vitoria does in *De Indis* argue that it would be unjust for Spain to wage war on the Native Americans to force them to convert. However, in his commentary on Aquinas's *Secunda secundae*, Vitoria argues that it is only unjust to forcibly convert unbaptized persons when they are not already political subjects of the Catholic ruler; by contrast, unbaptized persons subject to Catholic rulers can be forced to convert so long as there is no risk of causing scandal (which, however, he thinks there often is). It would thus seem that the Native Americans' immunity from forced conversion is not part of the religious liberty right that follows from man's natural law obligation towards religious truth but rather simply the result of Spain's lack of jurisdiction over them. Vitoria's acceptance of forcible conversion of unbaptized subjects, moreover, appears to be a divergence from Aquinas's view, according to which unbelievers who have never received the faith cannot be forcibly converted since faith involves a free act of the will. See Vitoria, *De Indis*, §15, 695; Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, vol. 1, q. 10, a. 3, §3-13, 191-196; Sison and Redín, "Francisco de Vitoria on the Right to Free Trade and Justice," 633; Hernández, "Los derechos humanos en Francisco de Vitoria," 50; Soto, "Alcance de la defensa de los derechos humanos en Francisco de Vitoria," 203, 208.

The structural similarity between Vitoria's argument for religious freedom and that of *Dignitatis Humanae* is manifest. For both Vitoria and the authors of the Vatican II declaration, religious freedom is rooted in the natural law obligation to seek religious truth. Inasmuch as certain activities are necessary for individuals to carry out this obligation, human beings have a right to perform them—a right that cannot as a general rule be abridged by the state. The right in question, moreover, since it follows from man's obligation under the *lex naturalis* to seek the truth about God, can therefore be called a natural right. In summary, then, Vitoria and *Dignitatis Humanae* have a structurally identical argument for religious liberty, deriving a right to liberty in religious matters specifically from our natural law obligation to seek religious truth.

Notwithstanding the shared structure of the two sources' arguments for religious liberty, there are undeniably certain differences in their conceptions of it, and assessing the relationship between Vitoria and *Dignitatis Humanae* involves taking these differences into account. Ultimately, there are two key differences that distinguish Vitoria's understanding of religious liberty from that of the Second Vatican Council, both of which concern the scope of the right to freedom of religion. The first difference regards the scope of the activities protected by the religious liberty right. Vitoria only explicitly includes the preaching of religious truth and the acceptance of this truth through conversion as activities included within the scope of the right to religious liberty afforded by the natural law obligation towards religious truth. By contrast, as we have seen, the range of activities protected by the right to religious freedom in the view of *Dignitatis Humanae* is much broader, extending to matters of internal self-governance by religious bodies, the acquisition of property suitable for constructing houses of worship, the establishment of educational and charitable institutions, and the prerogative of parents to instruct children in their own religion, among many other activities.²⁹ It is, of course, possible that Vitoria might agree with the drafters of *Dignitatis Humanae* that the right to religious liberty following from the obligation to seek the truth about God does include such activities, for he does not explicitly state that the religious liberty right includes only preaching and conversion. Indeed, it is quite possible that Vitoria's silence about protected religious activities beyond preaching and conversion is simply a result of the fact that his discussion of religious liberty is auxiliary to his broader discussion of Spain's conquest of the Americas and is not intended as a

29 *DH*, §4-5.

comprehensive treatment of human freedom in religious matters. Nevertheless, the fact that Vitoria explicitly includes fewer activities under the right to religious freedom is a difference between his understanding of *libertas religiosa* and that of *Dignitatis Humanae*.

The more significant difference between the two sources' views of the scope of the religious liberty right is that for Vitoria not everyone possesses this right, whereas in the understanding of *Dignitatis Humanae* it is possessed by all human beings. In other words, the range of persons to whom the right to religious freedom applies is narrower for Vitoria than it is for the Vatican II declaration. The restriction of the applicability of religious liberty for Vitoria is evident, for example, in his commentary on the *Secunda secundae* of Aquinas's *Summa theologiae*. We have already seen this in the passage of the work treating forced conversion of the unbaptized, a practice which Vitoria accepts so long as the unbaptized persons in question are political subjects of the coercing ruler and so long as the attempt to forcibly convert them does not cause scandal.³⁰ It is just as evident, though, in the commentary's treatment of toleration of those who espouse heresy.³¹ Discussing Aquinas's article on whether heretics should be tolerated, Vitoria argues that, if heretics can be punished with temporal sanctions without harming the common good or the faith of Catholic subjects, then they should be so punished.³² This is principally because heretics desire to "turn us away from God," and hence their punishment—up to and including death—is beneficial.³³ Obviously, if heretics can be executed on account of their heresy, they do not enjoy a natural right to preach or follow their own chosen religious beliefs, and thus the right to religious liberty arising from the duty to seek the truth about God does not, as Vitoria understands it, apply to them.

As Vitoria suggests in the passage, the reason why heretics do not possess a right to religious liberty is because they "turn us away from God"—that is to say, because they propagate false religious doctrine. For Vitoria, it is therefore the truth or falsity of a religious belief that determines whether a person has the right to preach or adopt it. One has a right to preach and to accept true religious beliefs, but one does not have a right to preach or accept false religious beliefs. Given

30 See note 28 above.

31 Vitoria defines a heretic as one who, after having received the faith and assented to its articles, denies some specific article or articles of faith. See Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, vol. 1, q. 10, a. 5, §4, 185-186.

32 Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, vol. 1, q. 11, a. 3, §2, 223.

33 "Sed haeretici volunt nos avertere a Deo. Ergo possunt comburi; et optima est lex quae illud praecepit." Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, vol. 1, q. 11, a. 3, §2, 223.

that for Vitoria Catholicism is the true religion, religious liberty would thus in his view apply preeminently to Catholics. However, it would be a mistake to conclude that in his account only Catholics could ever possess religious liberty rights. As we have seen, Vitoria explicitly argues that ancient polytheists were obliged by natural law to listen to the preaching of monotheistic philosophers and hence that monotheistic philosophers had a natural law right to preach their monotheism.³⁴ Such a claim establishes that at least some non-Christians can have the right to preach and accept religious doctrines that are not uniquely Christian so long as those doctrines are true. Nevertheless, such a concession does not change the fact that for Vitoria religious liberty protections apply only to true religious views and their holders; his ultimate position is that the natural law obligation to seek the truth about God confers on human beings a right to preach and embrace true religious views but not false ones.

Dignitatis Humanae takes a different approach to the question of which persons or groups of persons possess a right to religious liberty. In contrast to Vitoria, the declaration explicitly extends religious freedom protections to those who hold erroneous religious beliefs, and as a general matter it protects the performance of the same religious activities by such persons (including the right to preach, notwithstanding the erroneous content of such preaching) as it does the performance of such activities by Catholics. As the declaration states, “The right to this immunity [i.e., the right to religious liberty] continues to exist even in those who do not live up to their obligation of seeking the truth and adhering to it”—that is to say, even in those who hold false religious beliefs.³⁵ The ultimate reason why this is the case is that human beings cannot “discharge” or fulfill their natural law obligation to seek religious truth if they are subject to state coercion in religious matters.³⁶ In other words, the declaration’s view is that, at least in the modern age, human beings are effectively unable to seek the truth about God pursuant to their duty under natural law if the state engages in religious coercion, for in an age such as ours—characterized as it is by an intellectual climate that values freedom and acting on one’s own initiative in religious matters³⁷—forcibly suppressing erroneous religion in the name of promoting Catholicism as the true

34 See note 25 above.

35 *DH*, §2. Again, however, such persons’ right to religious liberty can be curtailed when necessary for the preservation of just public order. See *DH*, §4, §7.

36 *DH*, §2.

37 *DH*, §1. “A sense of the dignity of the human person has been impressing itself more and more deeply on the consciousness of contemporary man, and the demand is increasingly made that men should act on their own judgment, enjoying and making use of a responsible freedom, not driven by coercion but motivated by a sense of duty...This Vatican Council takes careful note of these desires in the minds of men.”

faith will cause scandal and ultimately make it less likely that men and women find the truth about God (which Catholicism alone contains in its fullness).³⁸ Thus, the religious liberty right that follows from man's obligation to seek religious truth is possessed even by those who hold erroneous religious views, since suppressing their errors would have the effect of turning them away from the truth about God.³⁹

The divergence between Vitoria and *Dignitatis Humanae* on the question of who possesses a right to religious liberty is real and meaningful, but it should not obscure the deeper continuity between their views on religious freedom. Underlying the divergence between the Spanish Dominican and the Second Vatican Council on the scope of the religious liberty right is a more fundamental agreement on the claim that there is a right to religious liberty of some kind that follows from a natural law obligation incumbent on man to seek the truth about religious matters. On the primary question of whether the natural law duty towards religious truth implies a right to religious freedom, Vitoria and *Dignitatis Humanae* are in complete agreement, providing arguments for a right to *libertas religiosa* that share the same conceptual structure—namely, the inference from a natural obligation to seek religious truth of a liberty right to the activities and conditions required to meet this obligation. Their disagreement regards only the secondary question of what conditions are in fact required to meet this obligation and hence what the scope of the human person's right to religious freedom is in practice.

CONCLUSION

The fundamental continuity between Vitoria's right to preach religious doctrine and accept religious truth and *Dignitatis Humanae*'s right to religious freedom establishes that Vitoria is an important scholastic antecedent to the

38 For a Vatican II statement on Catholicism as the fullness of religious truth, see Paul VI, Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium* (1964) §4: "The Church, *which the Spirit guides in the way of all truth*," [emphasis added]. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_1964121_lumen-gentium_en.html

39 Though it is not explicitly stated, Vitoria's position, in contrast with that of *Dignitatis Humanae*, assumes that only the protection of true religious belief is necessary for individuals to carry out their natural law obligation. As we have seen, his position is that those things which are protected by the right to religious liberty arising from the natural law obligation to seek the truth about God are precisely all those things that are necessary for fulfilling this obligation. Hence, if something is not protected by the right to religious liberty (for instance, the preaching of or adherence to religious error), then it is not necessary for the fulfillment of the human person's natural law duty to seek religious truth.

Second Vatican Council's declaration. In deducing a religious liberty right from the natural law obligation incumbent on the human person to seek the truth in religious matters, the Council Fathers were treading an intellectual path forged by Francisco de Vitoria centuries earlier, even if they did not necessarily agree with the Spanish Dominican as to the scope of religious liberty. This is not to say that they were necessarily aware that their position had been anticipated by Vitoria or that they knowingly borrowed it from him. On the contrary, this was most likely not the case. Neither the final text of *Dignitatis Humanae* nor any of the five earlier drafts of the document cite the Spanish Dominican explicitly.⁴⁰ Further, a search of the entire *Acta Synodalia* of Vatican II reveals just a handful of references to Vitoria by the Council Fathers, only one of which occurs in the context of discussion of *Dignitatis Humanae*. That citation simply references Vitoria as an important expositor of the *ius gentium* and does not suggest that he was a source for *Dignitatis Humanae*'s argument for religious liberty from man's obligation to seek the truth about God.⁴¹ Indeed, neither, for that matter, does the declaration cite any other scholastic authors as direct sources of its philosophical argument for religious liberty. Thus, so far as the Council Fathers seem to have been aware, this specific argument was novel and original to them. Yet the fact that their argument was anticipated by Vitoria suggests that *Dignitatis Humanae*'s teaching on religious freedom, even if new in respect of the scope of religious freedom, has meaningful roots in the scholastic theological and philosophical tradition and that it cannot therefore be regarded as entirely alien to that tradition.

REFERENCES

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1976.
- Allemann, Daniel S. "Empire and the Right to Preach the Gospel in the School of Salamanca, 1535-1560." *The Historical Journal* 62.1 (2019): 35-55.
- Aquinas, Thomas. *Summa theologiae*. Translated by the Fathers of the English Dominican Province. Benziger Brothers, 1947-1948.

40 For the text of the five draft schemas, see "The Five Conciliar Schemas," trans. Patrick T. Brennan, S.J., and Michael Camacho, in Schindler and Healy, *Freedom, Truth, and Human Dignity*, 244-379.

41 The citation is found in a written comment on a working draft of the declaration submitted by the Portuguese bishop António Ferreira Gomes between the third and fourth sessions of the Council. See *Acta Synodalia*, vol. IV, part I, 742. The second reference to Vitoria in the *Acta Synodalia* was made by the Cardinal Archbishop of Buenos Aires Antonio Caggiano in an entirely unrelated context, namely in a discussion of the role of Aquinas in modern priestly formation. See *Acta Synodalia*, vol. III, part VIII, 15.

- Barbier, Maurice. "Les rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel chez Vitoria." *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 66.2 (2004): 297–310.
- Beltrán de Heredia, Vicente. "Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la iglesia y el estado y fuentes de la misma." *Ciencia Tomista* 56 (1937): 22–39.
- Dulles, Avery. "Dignitatis Humanae and the Development of Catholic Doctrine." In *Catholicism and Religious Freedom: Contemporary Reflections on Vatican II's Declaration on Religious Liberty*. Edited by Kenneth L. Grasso and Robert P. Hunt. Sheed and Ward, 2006.
- Dunnigan, R. Michael. *Religious Liberty and the Hermeneutic of Continuity: Conservation and Development of Doctrine at Vatican II*. Emmaus Academic, 2023.
- Fastiggi, Robert. "Ecclesiastical and Temporal Power in Vitoria, Suárez and Bellarmine." *Catholic Social Science Review* 9 (2004): 211–216.
<https://doi.org/10.5840/cssr2004920>.
- Fastiggi, Robert. "Suárez, the Natural Law, and the Limits of Religious Freedom." *Filosofía Unisinos* 23.2 (2022): 1–8. <https://doi.org/10.4013/fsu.2022.232.12>.
- Fazio Fernández, Mariano. "Francisco de Vitoria: una secularización more Aristotelico." *Sapientia* 52.202 (1997): 279–287.
- Finnis, John. "Response to Thomas Pink." In *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis*. Edited by John Keown and Robert P. George. Oxford University Press, 2013.
- Gregory XVI. *Mirari Vos*. 1832. Papal Encyclicals Online.
<https://www.papalencyclicals.net/greg16/g16mirar.htm>
- Hamilton, Bernice. *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*. Clarendon Press, 1963.
- Hernández, Carlos Bretón Mora. "Los derechos humanos en Francisco de Vitoria." *En-claves del Pensamiento* 7.14 (2013): 35–62. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2013000200002
- Hittinger, Russell. *The First Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*. Wilmington. ISI Books. 2003.
- Isler Soto, Carlos. "Alcance de la defensa de los derechos humanos en Francisco de Vitoria." *Cauriensia: Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 17 (2022): 195–211.
<https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.195>.
- Isler Soto, Carlos. "La potestad del papa según Francisco de Vitoria." *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 46 (2025): 375–389. https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-54552024000100375&script=sci_arttext&tlng=es.
- Lamont, John R.T. "Catholic Teaching on Religion and the State." *New Blackfriars* 96 (2015): 674–698.
- Leo XIII. *Libertas*. 1888. The Holy See. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html.
- Mull, Nathaniel. "Divine Law Divided: Francisco de Vitoria on Civil and Ecclesiastical Powers." *Intellectual History Review* 31.2 (2021): 201–223.
<https://doi.org/10.1080/17496977.2020.1738818>.
- Murray, John Courtney. "The Declaration on Religious Freedom." In *Vatican II: An Interfaith Appraisal*. Edited by John H. Miller, C.S.C. Notre Dame University Press, 1966.

- Osuna, Antonio. "El poder temporal de la iglesia de Vitoria a Suárez." *Cuadernos salmantinos de filosofía* 7 (1980): 81–106.
- Paul VI. Declaration on Religious Freedom *Dignitatis Humanae*. 1965. The Holy See. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html
- Paul VI. Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium*. 1964. The Holy See. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html
- Pink, Thomas. "Dignitatis Humanae: Continuity after Leo XIII." In *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, volume 1. Dialogos Institute, 2017.
- Pink, Thomas. "The Right to Religious Liberty and the Coercion of Belief: A Note on *Dignitatis humanae*." In *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis*. Edited by John Keown and Robert P. George. Oxford University Press, 2013.
- Pius IX. *The Syllabus of Errors*. 1864. Papal Encyclicals Online. <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>
- Rhonheimer, Martin. "Benedict XVI's 'Hermeneutic of Reform' and Religious Freedom." *Nova et Vetera* 9.4 (2011): 1029–54.
- Schindler, David L. "Freedom, Truth, and Human Dignity: An Interpretation of *Dignitatis Humanae* on the Right to Religious Freedom." In David L. Schindler and Nicholas J. Healy Jr., *Freedom, Truth, and Human Dignity: The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom*. William B. Eerdmans, 2015.
- Sison, Alejo José G., and Dulce M Redín. "Francisco de Vitoria on the Right to Free Trade and Justice." *Business Ethics Quarterly* 31.4 (2001): 623-639. <https://doi.org/10.1017/beq.2021.2>.
- Storck, Thomas. *Foundations of a Catholic Political Order*. Second Edition. Arouca Press, 2022.
- Tung, Toy-Fung. "Vitoria's Ideas of Supernatural and Natural Sovereignty: Adam and Eve's Marriage, the Uncivil Amerindians, and the Global Christian Nation." *Journal of the History of Ideas* 75.1 (2014): 45–68.
- Vitoria, Francisco de. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Edited by Vicente Beltrán de Heredia. Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932.
- Vitoria, Francisco de. *On Law (Lectiones in ST I-II.90-105 De lege)*. In *Vitoria: Political Writings*. Edited by Anthony Pagden and Jeremy Lawrance. Cambridge University Press, 1991.
- Vitoria, Francisco de. *Relectio de eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*. In *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teologicas*. Edited by Teófilo Urdánoz, O.P. Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.
- Vitoria, Francisco de. *Relectio de Indis*. In *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teologicas*. Edited by Teófilo Urdánoz, O.P. Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.
- Vitoria, Francisco de. *Relectio de potestate Ecclesiae prior*. In *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teologicas*. Edited by Teófilo Urdánoz, O.P. Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

Los derechos humanos en la era digital: Una renovación enraizada en la Escuela de Salamanca

Human Rights in the Digital Age: A Renewal Rooted in the School of Salamanca

BERNARDO SASTRE ZAMORA
Universidad de Valladolid
bernardo.sastre25@estudiantes.uva.es
<https://orcid.org/0009-0004-6323-5613>

Recibido: 23 de diciembre de 2025

Aceptado: 13 de abril de 2026



RESUMEN

Este artículo examina críticamente el fundamento antropológico y metafísico de los derechos humanos ante los desafíos de la era digital. Sostiene que su formulación moderna —expresada de modo paradigmático en la Declaración Universal de 1948— se apoya en un consenso racional mínimo que deja insuficientemente explicitado el estatuto ontológico de la persona, debilitando así tanto su pretensión de universalidad como su fuerza normativa. Más allá de este límite, el estudio propone recuperar el derecho de gentes (*ius gentium*), tal como fue desarrollado por la Escuela de Salamanca, como un marco capaz de fundamentar filosóficamente los derechos humanos. Al articular la relación entre naturaleza racional, libertad, *dominium* y ley natural, la tradición salmantina ofrece una comprensión coherente de la dignidad como principio ontológico del que derivan derechos verdaderamente universales. Este fundamento jurídico, filosófico y antropológico se expone en diálogo con la filosofía contemporánea (Zubiri, Zorroza, Polo). Sobre esta base, el artículo sostiene que los llamados derechos digitales no constituyen un ámbito autónomo, sino una prolongación histórica del *ius gentium*, orientada al cuidado de las condiciones fundamentales de la vida personal —verdad, libertad, racionalidad y relacionalidad— en el entorno digital, según un espíritu humanista.

Palabras clave: Derechos humanos, dignidad humana, Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, *ius gentium*, ética digital, conectividad global, relaciones virtuales, Internet.

ABSTRACT

This article critically examines the anthropological and metaphysical foundations of human rights in light of the challenges of the digital age. It argues that their modern formulation —paradigmatically expressed in the 1948 Universal Declaration— rests on a minimal rational consensus that leaves the ontological status of the person insufficiently articulated, thereby weakening both its claim to universality and its normative force. Beyond this limitation, the study proposes recovering the law of nations (*ius gentium*), as developed by the School of Salamanca, as a framework capable of providing a philosophical foundation for human rights. By articulating the relationship between rational nature, freedom, dominion, and natural law, the Salamanca tradition offers a coherent understanding of dignity as an ontological principle from which truly universal rights derive. This legal, philosophical, and anthropological foundation is developed in dialogue with contemporary philosophy (Zubiri, Zorroza, Polo). On this basis, the article maintains that so-called digital rights do not constitute an autonomous sphere but rather a historical extension of the *ius gentium*, oriented toward safeguarding the fundamental conditions of personal life —truth, freedom, rationality, and relationality— within the digital environment, in a humanistic spirit.

Keywords: Human rights, human dignity, School of Salamanca, Francisco de Vitoria, *ius gentium*, digital ethics, global connectivity, virtual relations, Internet.

INTRODUCCIÓN

En último término, la cuestión del fundamento de los derechos humanos remite a la concepción de la persona, que sustenta todo orden jurídico. En continuidad con la antropología tomista desarrollada por la Escuela de Salamanca, el ser humano aparece como una realidad dotada de racionalidad y libertad, capaz de ordenar su vida mediante sus actos y, por ello, responsable de su obrar. La libertad práctica fundamenta el *dominium* y se articula con la ley natural, entendida como expresión racional de la naturaleza humana, a partir de la cual la razón práctica reconoce la dignidad personal y fundamenta derechos que no se reducen a la esfera jurídica positiva.

Desde esta perspectiva, la *Declaración* de 1948, aun siendo un hito moral y jurídico, deja indeterminado el fundamento ontológico de la dignidad que proclama, lo que ha favorecido una creciente separación entre el reconocimiento jurídico de los derechos y la estructura antropológica que debería sostenerlos. En ausencia de esta referencia, la dignidad tiende a reinterpretarse en términos funcionales o procedimentales, de modo que el consenso mínimo que permitió su formulación universal puede convertirse hoy en un punto de fragilidad normativa, si no se fundamentan con una argumentación más rigurosa y robusta.

1. DECLARACIONES SOBRE LA *DECLARACIÓN* DE 1948

La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 constituye un hito decisivo en la historia contemporánea, en cuanto afirmación solemne de la dignidad inherente a todo ser humano¹. Tras el trauma de las Guerras Mundiales, esta *Declaración* representa un esfuerzo por establecer un marco normativo común para la comunidad internacional. Sin embargo, su indudable valor jurídico y moral convive con ciertas fragilidades de carácter fundamental.

En efecto, el documento se apoya en un consenso práctico, históricamente necesario, que deja en gran medida implícitos los fundamentos ontológicos y antropológicos de la dignidad que proclama. Esta indeterminación no desmerece el proyecto, pero abre la puerta a interpretaciones divergentes en contextos culturales y políticos diversos.

1 Cf. Asamblea General de las Naciones Unidas, *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (10 de diciembre de 1948), <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

En primer lugar, puede advertirse un déficit *ontológico*. Al carecer de una definición sustantiva de la persona, la dignidad corre el riesgo de convertirse en un principio formal, susceptible de interpretaciones dispares. Frente a esto, la filosofía nos recuerda que la persona no puede reducirse a un individuo operativo, sino que se trata de un sujeto abierto al misterio. Como explica Xavier Zubiri:

... la sustantividad humana es una sustantividad perfecta, clausurada en sus notas, definida como tal realidad, como un sistema sustantivo de carácter psico-orgánico [...] la persona puede ser *para sí*, en virtud de que la inteligencia configura la sustantividad humana como una sustantividad abierta: abierta a lo real y fundamentalmente abierta a sí misma como realidad².

En segundo lugar, puede advertirse cierto déficit antropológico. La formulación coetánea de los derechos humanos tiende a presuponer una concepción del individuo como sujeto autónomo, que, sin embargo, resulta insuficiente para comprender su dimensión relacional. Frente a esto, cabe sostener que la persona es constitutivamente abierta a los otros, al mundo y a la trascendencia: “El alma humana se abre a la totalidad del universo, y esta apertura la plantea en una radical trascendencia que le permite superar no sólo las condiciones espacio-temporales, sino también plantearse la pregunta radical”³.

En la antropología de Xavier Zubiri, la vida humana se articula en diversas dimensiones: como una interioridad abierta que se posee y se va configurando desde dentro por sus propios actos (*intimidad*); como principio que, desde sus facultades, no sólo actúa, sino que orienta y da sentido a lo que hace, de modo que sus actos revierten sobre el sujeto y modelan progresivamente su forma de ser (*originación*); como existencia que no se realiza en aislamiento, sino en relación viva con otros, donde la intimidad misma se despliega y se intensifica hasta la comunión (*comunicación*); y, en su nivel más radical, como una realidad constitutivamente abierta a Dios, que fundamenta y sostiene todo su ser (*religación*)⁴.

En tercer lugar, se advierte un déficit *jurídico*. La universalidad de los derechos se afirma en la *Declaración*, pero su fundamento no se explicita de modo suficiente. El maestro Vitoria advertía que “el derecho de gentes no solo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de

2 M.ª Idoya Zorroza, “La persona: apropiación y dominio,” en *In umbra intelligentiae: estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, ed. Ángel Luis González y M.ª Idoya Zorroza (EUNSA, 2011), 905–906.

3 M.ª Idoya Zorroza, “Trascendencia y apertura. Una imagen del hombre para nuestro tiempo,” *Cauriensia* 10 (2015): 466, <https://doi.org/10.17398/1886-4945.10.459>

4 Cf. *Ibid.*, 467.

ley”⁵, pues el orbe entero —que en cierto modo forma una república (*res publica*)— “tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes”⁶, como son precisamente las del *ius gentium*. No en vano, el derecho de gentes apela al orbe total como comunidad jurídica universal, más allá de la voluntad parcial de grupos particulares o de *lobbies* de presión social, que se amparan en ideologías y otros medios de poder coercitivo.

Lejos de deslegitimar la *Declaración* de la ONU, nuestra crítica busca sentar las bases de una fundamentación más profunda, que pueda sostener con mayor solidez su pretensión de universalidad, mediante una autocomprensión filosóficamente más reflexiva. En este sentido, la sabiduría salmantina es capaz de articular dignidad y derechos humanos según la razón natural en una unidad superior, bien enraizada en la tradición humanista y cristiana.

2. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA DIGNIDAD HUMANA

La cuestión del fundamento ontológico y antropológico de los derechos humanos remite necesariamente a la concepción de la persona que subyace a todo pensamiento jurídico y político de orientación humanista. La tradición escolástica —y, de modo particular, la Escuela de Salamanca— ha desarrollado una visión del ser humano que permite fundamentar la dignidad personal y, con ella, la universalidad de ciertos derechos.

En la comprensión tomista de la libertad como *causa sui*⁷, pueden distinguirse varios niveles causales: en cuanto *causa eficiente*, el sujeto obra desde sí mismo (*ex se, ex seipso*), no meramente movido desde fuera (*ex alio*)⁸; en cuanto *causa formal*, el hombre actúa voluntariamente, de modo que la libertad radica en la voluntad como principio intrínseco del obrar⁹; y, en cuanto *causa final*, el sujeto obra para sí mismo (*propter se*), tomando su propio bien y perfección como fin¹⁰. Esta última causa es decisiva: la libertad no se reduce a la mera ejecución de actos, sino que consiste propiamente en la autodeterminación en orden a un fin

5 Cf. Francisco de Vitoria, “De la potestad civil,” n. 21, en *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, ed. Teófilo Urdánaz, OP (BAC, 1960), 191.

6 Cf. *Ibid.*, “De la potestad civil,” 21 (191).

7 La expresión *causa sui*, traducción del $\kappa\alpha\tau\omicron\upsilon\delta\ \epsilon\nu\epsilon\kappa\alpha$ aristotélico, vincula así la causalidad a la libertad como obrar para sí, esto es, como autodeterminación del sujeto en orden a su propio fin. Cf. Juliana Peiró Pérez y M.ª Idoya Zorroza, “La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino,” *Cauriensia* 9 (2014): 440.

8 Cf. *Ibid.*, 441–442.

9 Cf. *Ibid.*, 443.

10 Cf. *Ibid.*, 444.

propio, de modo que los actos humanos, en cuanto ordenados a su fin, revierten sobre el sujeto y configuran su modo de ser¹¹.

Precisamente esta estructura de racionalidad y libertad fundamenta la capacidad del ser humano para ordenar la realidad, lo que se expresa en la noción de *dominium*. En esta línea, la articulación metafísica que Zubiri desarrolla en torno a la sustantividad abierta permite comprender a la persona como una realidad que se pertenece en propiedad, cuyo autodomínio no se sitúa en el plano meramente operativo, sino en el orden constitutivo de su ser. Por ende, el dominio no es una mera forma de interacción física o moral con el entorno, sino un modo de ser del hombre, que brota de la posesión y del señorío. En su nivel más radical, se trata del *dominio de sí*: una autoposesión constitutiva de la persona, que funda su mundo de relaciones¹².

En la tradición escolástica —y en su desarrollo salmantino—, el dominio humano sobre las cosas no se entiende como mera convención jurídica, sino como una realidad fundada en la naturaleza racional del hombre y en su capacidad de conferir orden mediante la inteligencia y la prudencia. El *dominium* no se reduce a mera posesión externa, sino que presupone el autodomínio de la propia persona. En último término, es concebido como participación en el dominio originario de Dios sobre la creación: “todo dominio proviene de la autoridad divina, pues Dios es el creador de todo”¹³. Nadie tiene dominio, sino aquel a quien Dios se lo diere.

Esta capacidad de ordenación no opera de modo arbitrario, sino que se halla intrínsecamente configurada por la ley natural. En la tradición salmantina, la ley natural no se entiende como un conjunto de mandatos extrínsecos impuestos desde fuera, sino como la articulación racional de la propia naturaleza humana; como principio normativo del obrar que la razón práctica puede reconocer. Así, como señala Vitoria, la facultad del *libre albedrío* —ser dueños de nuestros actos— depende de la razón y de la voluntad: “el libre albedrío es facultad de la razón y de la voluntad, y el dominio de las acciones humanas es también la facultad de usar de la razón y de la voluntad”¹⁴. De ahí que la orientación moral de la acción humana no se añada desde fuera al sujeto, sino que brota de la misma estructura racional de la persona. En consecuencia, las exigencias morales no

11 Cf. *Ibid.*, 444.

12 Cf. Zorroza, “La persona: apropiación y dominio,” 905–906.

13 Vitoria, *Relecciones teológicas*, “De los indios,” I, 5 (652).

14 Vitoria, *Relecciones teológicas*, “De la obligación de convertirse al llegar al uso de razón,” 6 (1315).

nacen primariamente de la ley positiva, sino de la propia condición racional del ser humano, que descubre en sí mismo la medida de su obrar.

Por consiguiente, la ley natural constituye el marco para reconocer la dignidad de toda persona y fundamentar derechos no reductibles a la mera positividad jurídica, al ofrecer un fundamento objetivo de la acción humana, independiente de la utilidad y del consenso intersubjetivo¹⁵. En cuanto conjunto de principios prácticos del actuar, constituye la regla y medida de la verdad moral, orientando la acción no solo hacia lo útil, sino hacia el bien; por ello, lejos de ser un constructo autónomo o puramente técnico, remite a una verdad sobre el hombre que funda implícitamente su dignidad y orienta normativamente la vida humana¹⁶.

Sobre esta base puede comprenderse en sentido propio la dignidad humana: no como una construcción jurídica o cultural, sino como una realidad fundada en la constitución misma de la persona. En efecto, la filosofía contemporánea —en continuidad con la tradición— ha subrayado el carácter abierto de la realidad humana, capaz de enfrentarse a lo real y de apropiárselo como suyo, lo que manifiesta su orientación constitutiva a la verdad, al bien y a la convivencia¹⁷. Se sigue que esta apertura constitutiva del ser humano como ser personal funda su valor natural intrínseco y, por ende, su irreductibilidad funcionalista o utilitarista.

En este horizonte, la Escuela de Salamanca articula una concepción universal del derecho: si todos los seres humanos participan de una misma naturaleza racional y están ordenados a un mismo fin moral, existen principios de justicia que no dependen de la voluntad de los Estados ni de consensos contingentes. Esta convicción se expresa en el *ius gentium*, como racionalidad jurídica común fundada en la dignidad de toda persona, tal como puso de manifiesto Francisco de Vitoria al reconocer la humanidad de los pueblos del Nuevo Mundo.

En términos salmantinos, la potestad civil está arraigada en el derecho natural: “Todo poder público o privado por el cual se administra la república secular, no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor de tal suerte, que ni por

15 Cf. M.ª Idoya Zorroza, “La racionalidad de la ley natural: la apelación al ‘hombre prudente’ en la Escuela de Salamanca,” en *Ley natural y niveles antropológicos: Lecturas sobre Tomás de Aquino*, ed. Juan Cruz Cruz (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007), 50.

16 Cf. *Ibid.*, 51.

17 En la antropología zubiriana, la persona se comprende como una realidad sustantiva capaz de apropiarse a sí misma. Cf. M.ª I. Zorroza, “La persona: apropiación y dominio,” 904. En este sentido, no son los actos humanos aquello que primariamente define a la persona, sino, precisamente, su autoposición constitutiva; así, la vida personal consiste en poseerse como realidad singular, irreductible a las cosas del mundo. Estas intuiciones zubirianas superan la dialéctica dicotómica que Sartre establece entre el *ser en sí* y el *ser para sí*. Cf. *Ibid.*, 905.

el consentimiento de todo el mundo se puede suprimir”¹⁸. Los derechos humanos no nacen de una concesión del derecho positivo, sino de la dignidad propia de la persona. En la doctrina salmantina, el hombre, por ser racional y libre, posee *dominium* y participa del *ius naturale*. De este firme fundamento, radicalmente y objetivamente arraigado en la naturaleza humana, brota la universalidad de los derechos del hombre; en particular, la vigencia universal de los derechos humanos.

3. GÉNESIS DEL *IUS GENTIUM*: ENTRE SALAMANCA Y AMÉRICA

El encuentro entre Salamanca y América no fue sólo un episodio conflictivo, sino el ámbito en que la tradición escolástica tuvo que contrastar empíricamente la universalidad de sus principios. En ese contexto complejo —marcado tanto por violencia como por procesos inéditos de reflexión jurídica— se gestó la matriz del *ius gentium* moderno: si los derechos humanos constituyen hoy el lenguaje jurídico de la dignidad, el derecho de gentes remite a la racionalidad más profunda que los fundamenta en la razón natural, evitando que su reconocimiento quede reducido a un mero consenso funcional.

El caso americano obligó a replantear una cuestión decisiva: si los pueblos indígenas participaban plenamente de la misma naturaleza racional y, por tanto, eran sujetos de *dominium* y de derecho. Frente a la tentación de reducir el Nuevo Mundo a mero objeto de conquista, algunos autores lo asumieron como un verdadero ámbito de reflexión teológica y jurídica. En este horizonte se sitúa la figura de Bartolomé de las Casas, quien elaboró una apología continuada de la dignidad fundada en la razón natural y en la común condición racional de todos los pueblos. Lo humano aparece así como portador de un valor intrínseco que no depende de la pertenencia cultural ni religiosa. Aunque todavía no se trate de una formulación moderna de los derechos humanos, sí se advierte ya un antecedente claro: los derechos no se conciben como concesión política, sino como consecuencia de la dignidad ontológica de la persona¹⁹.

Sin embargo, no puede identificarse sin más la Escuela de Salamanca con el paradigma moderno de los derechos humanos, pues ello implicaría incurrir en un evidente anacronismo: las categorías conceptuales del siglo XVI pertenecen a un

18 Vitoria, *Relecciones teológicas*, “De la potestad civil,” 1 (151).

19 Cf. Mauricio Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas* (Anthropos, 1994), 13.

horizonte intelectual distinto, en el que todavía no existe el lenguaje propio de los derechos humanos, tal como será formulado en la Modernidad tardía²⁰. Los maestros salmantinos elaboraron principios antropológicos y jurídicos que permiten afirmar la igual dignidad de todos los seres humanos y que, al mismo tiempo, introducen límites normativos a la acción política, con criterios jurídicamente operativos, capaces de orientar el derecho de gentes y de sentar las bases doctrinales del futuro derecho internacional²¹. Con todo, esta cautela no impide reconocer una continuidad de fondo.

En síntesis, la tradición salmantina anticipó filosóficamente lo que la comunidad internacional formuló jurídicamente en 1948: la centralidad de la dignidad humana como fundamento del orden jurídico. La diferencia radica en que, mientras la Declaración moderna se apoya en un consenso mínimo, Salamanca lo fundamenta en una antropología metafísica, que integra la naturaleza humana y la ley natural según el *ius gentium*. Vitoria fundamenta la comunidad jurídica universal en la naturaleza racional común de los hombres, como hemos visto. En el caso de Soto, este opta por articular la ley natural, la justicia y los derechos en clave tomista, mostrando que los derechos no dependen de concesión política alguna, sino del orden natural de la justicia²². Todos estos principios se presentan como accesibles a la razón práctica, capaces de sostener un lenguaje jurídico universal y abierto a cada cultura.

4. EL ECLIPSE CONTEMPORÁNEO DE LA ÉTICA POR LA TÉCNICA

Las aportaciones de la filosofía contemporánea no sustituyen el planteamiento salmantino, sino que lo explicitan en categorías actuales. Nociones como la apertura personal, la libertad trascendental o la apropiación responsable —en Zubiri, Polo y Zorroza— prolongan intuiciones ya presentes en la tradición clásica y escolástica, que alcanza una de sus cimas en la definición boeciana de la persona como «sustancia individual de naturaleza racional»²³. En continuidad con esta tradición, la Escuela de Salamanca subraya la centralidad de la persona como realidad dotada de racionalidad práctica y capacidad de autodominio. Desde este

20 Cf. Francisco Castilla Urbano, “La Escuela de Salamanca y los derechos humanos: una difícil conciliación,” *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 25, no. 54 (2023): 545, <https://doi.org/10.12795/araucaria.2023.i54.26>

21 Cf. *Ibid.*, 545 ss.

22 Domingo de Soto, *De iustitia et iure libri decem* (Andrea de Portonariis, 1556), lib. IV, q. 4, a. 1.

23 Boecio, *De persona et duabus naturis*, en *Patrologia Latina* 64, ed. Jacques-Paul Migne (Imprimerie Catholique, 1847), col. 1343: *rationalis naturae individua substantia*.

marco, la presente exposición se sitúa en diálogo con la Modernidad tardía, tratando de pensar sus desafíos en un contexto marcado por el horizonte técnico post-moderno.

Si la tradición salmantina mostró que la dignidad humana exige un fundamento antropológico sólido, la situación contemporánea parece caracterizarse, paradójicamente, por una progresiva disolución del hombre en el universo técnico de la pragmática. La cuestión ya no es solo jurídica o política, sino radicalmente metafísica: el llamado “sexto continente” afecta al modo mismo de comprender la realidad, especialmente el estatuto de la persona. No en vano, al diluir la referencia antropológica y teológica a la verdad del ser humano, la sociedad coetánea genera dinámicas regresivas, que terminan causando profundas crisis de sentido²⁴.

En efecto, la creciente autonomía de la racionalidad instrumental ha favorecido un desplazamiento en el que los criterios de eficacia, funcionalidad y rendimiento tienden a sustituir a la deliberación moral acerca del bien. No se trata solo de una desviación práctica, sino de una transformación del horizonte de inteligibilidad en la que la dignidad humana deja de operar como principio normativo fuerte. Así, las aportaciones de Zubiri, Leonardo Polo e Idoya Zorroza permiten iluminar las raíces de esta fractura dramática, y en ocasiones trágica.

Desde la perspectiva zubiriana, la deriva técnica remite en último término a una crisis de carácter metafísico: cuando la realidad deja de pensarse en su densidad propia, la persona corre el riesgo de perder consistencia ontológica y su dignidad se vuelve indeterminada. En efecto, la inteligencia humana no produce la realidad, sino que queda formalmente remitida a ella: conocer consiste ante todo en aprehender las cosas como realidades, no en producirlas ni reducirlas a meras construcciones conceptuales. En efecto, como subraya Zubiri, “realidad es una formalidad, no es una cosa”, sino “el carácter formal con que las cosas me son presentes”; esto es, aquello que se presenta como algo que es “de suyo”²⁵.

Por su parte, Leonardo Polo descubre el ser personal como un acto constituido por cuatro radicales o trascendentales inseparables: el intelecto personal, la coexistencia, la libertad y el amar personal. Este núcleo de sentido trascendental activo —abierto, libre, cognoscente y capaz de aceptar y dar— no es un mero añadido metafísico, sino el fundamento radical que orienta la vida en su

²⁴ Cf. Juan Pablo II, Carta encíclica *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), nn. 81 ss., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

²⁵ Cf. Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal* (Alianza Editorial, 2005), 24–25.

entramado biográfico y trascendental. Por ello, la antropología no es una filosofía segunda, sino que posee un valor director para la existencia²⁶. La ética no surge después de la convivencia social ni se reduce a un código procedimental; brota del ser personal mismo y se manifiesta en su coexistencia libre.

La filosofía de Polo se edifica en torno a una *antropología trascendental* que considera al ser humano en su integridad natural y social. En este contexto advierte que “hacer de la ética un instrumento o un medio no solo impide la convivencia, sino que acaba por destruir la voluntad...”²⁷.

Llegados a este punto, cabe una autocrítica de nuestra sociedad tecnocientífica contemporánea. Según la visión poliana, “no es posible que la persona se perfeccione a sí misma como si fuera su propio producto. El sólo propósito de intentarlo es ya un mal grave, un intento de ‘replicarse’, realizarse, encontrarse a sí misma, etc. A nivel social esta pretensión se manifiesta en el propósito de que la sociedad, estructurada de un modo ‘científico’, técnico, artificial, construya a la persona, confundida con el ciudadano”²⁸. Cabe distinguir entre la persona concebida como un microcosmos dotado de valores y el mero individuo moderno, que resulta manipulable e incluso eliminable si el sistema sociopolítico así lo deseara.

Otra grave manifestación del progreso sin límite es la manipulación genética: “la fabricación artificial del hombre es la antítesis de la libertad nativa, de la ética y de la libertad de destinación. Es, usando una expresión ya clásica, la ‘abolición del hombre’. Ser su propio artífice, su creador; ser dueño de uno mismo; no querer estar en manos de otro sino en las propias; renunciar al propio origen...”²⁹. Así pues, mal encauzada, la técnica podría convertirse en antítesis de la ética, en lugar de una aliada más entre varias instancias humanas. Cuando la eficiencia sustituye la luz moral, lo técnicamente posible se identifica con lo bueno y plausible. De ahí que la antropología trascendental de Polo aspire a recuperar la primacía del ser personal libre como fundamento de la ética y de la sociedad.

En términos generales, el predominio de la técnica altera la relación del ser humano con la realidad, al sustituir la presencia por la utilidad, debilitando así la

26 Ciertamente, “la antropología trascendental de Leonardo Polo (1926–2013) es una novedosa propuesta filosófica que alcanza el núcleo de la persona humana, el ser personal”. María Victoria Cadavid-Claussen, “Persona en la antropología trascendental,” en *Maestros*, ed. Universidad Católica de Colombia (Universidad Católica de Colombia, 2017), 255.

27 Rafael Corazón *et al.*, *Conversaciones de AEDOS sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo* (Unión Editorial, 2009), 29.

28 *Ibid.*, 30.

29 *Ibid.*, 32.

apropiación personal y, con ella, la constitución del sujeto humano. Sin esta base, se resiente también la posibilidad de un orden jurídico fundado en la responsabilidad. En consecuencia, cuando falta un fundamento ontológico y antropológico más explícito y detallado, los derechos humanos dejan de operar como principios universales y tienden a reducirse a constructos contingentes, dependientes de consensos ideológicos o equilibrios sociopolíticos. Esto tiene funestas consecuencias: la dignidad queda expuesta a la misma lógica que pretendía protegerla.

5. LA PERSONA COMO SUSTANTIVIDAD ABIERTA

Habida cuenta de la crisis humanista y humanitaria que estamos atravesando, resulta necesario recuperar una ontología de la persona que restituya el fundamento del derecho. Por ello, tanto el *ius gentium* vitoriano como el lenguaje moderno de los derechos humanos solo se comprenden adecuadamente si se apoyan en la persona misma, considerada como realidad antecedente y preexistente a todo ordenamiento jurídico. En este horizonte, Zubiri define la realidad humana como *sustantividad*: un sistema de notas con suficiencia constitucional, lo que permite fundamentar la persona como realidad ontológica y no como mera construcción conceptual³⁰. El filósofo sostiene que la persona está constitutivamente lanzada al fundamento de lo real. En comunión con otros pensadores, esta realidad trascendente es referida como la *dimensión teologal* de la existencia humana³¹.

En continuidad con la antropología de Zubiri, Zorroza interpreta que el *dominium* no designa primariamente un poder operativo sobre los actos, sino el *dominio* en el orden constitutivo, esto es, la autopertenencia de la persona a sí misma³². La realidad humana es “formalmente suya”, y precisamente por esta propiedad originaria puede apropiarse de sus actos y del mundo.

En una óptica convergente, que aboga por una antropología trascendental, y no meramente inmanentista, Leonardo Polo entiende la libertad como dimensión radical del ser personal. Para este pensador, “el sentido trascendental de la

30 Cf. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios* (Alianza Editorial, 1984), 10–13.

31 Cf. *Ibid.*, 195. Lo teologal designa la dimensión constitutiva por la cual la realidad humana está formalmente abierta al fundamento último de lo real. No se trata de un concepto teológico, sino de una estructura previa a toda reflexión sobre el misterio de Dios. Como realidad dinámica, el hombre se halla constitutivamente religado al poder de lo real; remitido al fundamento que lo sostiene como realidad última, impelente y posibilante de su ser personal.

32 Cf. Zorroza, “La persona: apropiación y dominio,” 906.

libertad sería la libertad en el orden del *actus essendi* humano”³³. En cambio, las formas derivadas de la libertad se hallarían “en el orden de la esencia”³⁴. Polo recurre a una imagen expresiva: la libertad personal, en sentido propio, es la cima que conquistar, mientras que la libertad pragmática y la libertad moral se sitúan en la ladera.

En este punto, se advierte cierto distanciamiento respecto a las nociones clásicas: para Polo la libertad no es una facultad operativa entre varias, sino que remite al nivel más radical del ser personal. Así concebida, la libertad no es una mera propiedad, sino un elemento constitutivo del acto personal del ser y del querer. A su juicio, “no se trata [...] de advertir la libertad como una propiedad de ciertos actos humanos, de los actos voluntarios [...] la libertad como una propiedad de la voluntad”³⁵. La persona emerge así como un misterio irreductible. Este orden antrópico propio es un ámbito de sentido y de responsabilidad, gracias a la ética. Este planteamiento permite superar diversos reduccionismos que afectan al ámbito humano.

En suma, las referencias anteriores configuran una antropología de orientación optimista: el ser humano se comprende como realidad responsable de sus actos y abierta al misterio, misterio que la teología podrá explicitar en categorías soteriológicas como gracia y salvación. La persona es sujeto jurídico no por concesión del ordenamiento, sino por su constitución ontológica. Dignidad, libertad y responsabilidad no son atributos accidentales, sino dimensiones constitutivas de la sustantividad personal. Sobre esta base puede sostenerse un derecho —y, de modo eminente, un *ius gentium*— verdaderamente universal.

6. LOS DERECHOS HUMANOS, TAMBIÉN EN LA ERA DIGITAL

Esta apertura resulta especialmente relevante en el contexto contemporáneo, donde la pluralidad cultural y las novedades tecnológicas, que incluyen los «desafíos tecnoéticos», exigen fundamentos capaces de sostener acuerdos normativos más allá de coincidencias meramente funcionales. En este horizonte, la referencia a la naturaleza humana y a la dignidad ontológica no pretende clausurar el debate,

33 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*, ed., pról. y notas de Rafael Corazón, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 178 (Universidad de Navarra, 2005), 10.

34 Cf. *Ibid.*, 10.

35 Cf. *Ibid.*, 14.

sino ofrecer un punto de apoyo desde el cual hacerlo posible en términos verdaderamente racionales y comprensivos, y no reduccionistas.

La dignidad humana no se reduce a un principio moral ni a un mero acuerdo jurídico, sino que constituye un dato ontológico inscrito en la naturaleza personal, del que derivan los derechos. La Escuela de Salamanca —con figuras como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano— articuló este fundamento a partir del *dominium*, mostrando que el dominio sobre las cosas se apoya en el autodomínio, propio de todo ser racional. Por ende, todos los pueblos poseen por naturaleza un *dominium* ínsito a su dignidad intrínseca: “El dominio se funda en la imagen de Dios», y «el hombre es imagen de Dios por naturaleza, esto es, por las potencias racionales”³⁶. Tan es así que el pecado mortal no anula el dominio³⁷.

Como subraya la moral tomista, esta perspectiva nos permite distinguir entre una *dignidad ontológica* —inalienable, en cuanto fundada en el ser mismo de la persona— y una *dignidad moral* —susceptible de deterioro por el vicio o la injusticia. Desde esta perspectiva, se comprende mejor la consistencia de unos derechos humanos de alcance universal, fundados en la razón natural y enraizados en una antropología que reconoce en la naturaleza racional del hombre una apertura constitutiva a los bienes universales.

El dominico (y tomista) Ezra Sullivan advierte que el desarrollo tecnológico puede conducir a “una pérdida progresiva de la agencia personal”³⁸, hasta el punto de que el hombre llegue a tratarse como objeto pasivo y manipulable. En este sentido, el sujeto corre el riesgo de quedar sometido a procesos de control, automatización y manipulación externa, y por ende de deshumanización³⁹. La vida moral, sin embargo, no es estática, sino dinámica, pues configura progresivamente al sujeto. Ahora bien, si por el pecado el hombre oscurece la semejanza con Dios, hasta volverse una cierta desemejanza, no puede, sin embargo, erradicar la imagen divina, que permanece como huella originaria en su naturaleza, en lo más íntimo del corazón humano. En términos tomistas: la *imago Dei* nunca se pierde;

36 Vitoria, *Relecciones teológicas*, “De los indios,” I, 6 (654).

37 Cf. *Ibid.*, “De los indios,” I, 6 (653).

38 Ezra Sullivan, “Artificial Intelligence, Idolatry, and Human Manipulation,” *Angelicum* 97, no. 1 (2020): 121.

39 Cf. *Ibid.*, 121.

lo que se va deformando es la *similitudo*, que reclama ser restaurada por la vida buena —virtuosa—; en suma, por obra de la gracia⁴⁰.

En este horizonte, la renovación del *ius gentium* exige reinscribir la técnica en el ámbito de la razón práctica, de modo que la eficiencia permanezca subordinada a la prudencia. En efecto, la acción humana no se rige por la mera operatividad, sino por la primacía de lo real y del bien: la inteligencia, lejos de constituir su objeto, queda “prendida” de la realidad y es guiada por ella. Desde esta perspectiva gnoseológica básica, conocer no significa producir ni manipular, sino acoger lo real como instancia previa de verdad, que orienta el obrar. Siguiendo este pensamiento zubiriano, el hombre se comprende como *inteligencia sentiente*: una realidad abierta que no se agota en funciones ni procesos y que, por ende, no puede ser reducida a objeto cuantificable sin detrimento de su dignidad. Desde diversas perspectivas —de la gnoseológica a la antropológica—, “la noción de realidad como instancia abierta y trascendente deja de lado la imagen moderna del hombre entendido como *individuo*”⁴¹.

Cuando esta referencia se pierde —lo cual alimenta el individualismo moderno—, el obrar se degrada en pura funcionalidad, y el sujeto humano, realidad abierta y capaz de autoconfiguración, tiende a convertirse en objeto de dinámicas inhumanas, incapaz de autodomínio virtuoso, comprometiendo así el ejercicio responsable de su libertad, que es el núcleo de su dignidad⁴². Así pues, los derechos humanos se comprenden no solo como constructo jurídico y social, sino como expresión normativa de una antropología preestablecida, capaz de articular ontología, ética y acción, en contra de la deriva tecnocrática.

La tradición salmantina proyecta hoy su alcance antropológico en el orden internacional, también en el continente digital. La Escuela de Salamanca supo captar las implicaciones de un orden común fundado en la razón y la comunicación, y ofrece criterios válidos para todo tiempo. Así, el *dominium commune* sustenta el derecho de tránsito y comunicación: el dominio se comprende como responsabilidad; la justicia conmutativa y el precio justo siguen siendo criterios normativos; y la evangelización prudente (y pacífica), como ideal que orienta la recta

40 Cf. *Sth* I, q. 93, a. 4 ad 1; a. 9c. Véase también la exposición agustiniana de la imagen de Dios en la mente humana, en Agustín de Hipona, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, en *Obras de San Agustín*, vol. V, ed. y trad. Luis Arias, OSA (BAC, 1956), lib. XIV, caps. 8 y 11.

41 M.ª Idoya Zorroza, “Trascendencia y apertura. Una imagen del hombre para nuestro tiempo,” *Cauriensia* 10 (2015): 465, <https://doi.org/10.17398/1836-4945.10.459>

42 Desde el punto de vista antropológico, el ser humano se comprende no como mero agente funcional, mecánico y automático, sino como misterio abierto al misterio de Dios. Esta apertura es elemental y constitutiva, no meramente accidental: en este sentido, queda asegurada en el orden ontológico fundamental. Cf. *Ibid.*, 462–463.

razón en los nuevos medios⁴³. Por su parte, Suárez distingue claramente los ámbitos de autoridad: la ley positiva eclesíástica se ordena al gobierno espiritual de los fieles, mientras que el poder civil rige el orden temporal. De este modo, se perfilan órdenes jurídicos diferenciados y se afirma implícitamente que la fe se propone, no se impone⁴⁴. Incluso en el ámbito virtual, la misión eclesial y las iniciativas sociales deben organizarse con estrategia, *mente et corde*.

Conviene señalar algunos desafíos y riesgos que afectan a los internautas en el entorno digital⁴⁵: la sobreexposición en redes, la pérdida de privacidad, la violación de la intimidad o los problemas de ciberseguridad. A ello se suman la desinformación, la suplantación digital y las *fake news*, que debilitan la confianza en la educación. Asimismo, la adicción tecnológica, los contenidos nocivos y las brechas digitales pueden afectar al bienestar y enfatizar la injusticia social. En este contexto, emergen voces proféticas, que advierten que el cosmos digital no debe convertirse en un ámbito de vulneración de la dignidad o los derechos humanos:

El avance vertiginoso de la digitalización ha provocado nuevas formas de violencia contra la dignidad humana, especialmente en lo que respecta a la privacidad, la libertad de expresión y la manipulación de la información. El entorno digital no debe convertirse en un espacio donde se violen los derechos fundamentales de las personas, sino un lugar de respeto y promoción de la dignidad humana⁴⁶.

Esta problemática se agudiza en Internet, concebido a menudo como un *novus orbis* desvinculado de su fundamento antropológico, que genera una ilusión de dominio y nuevas dependencias, erosionando la relación con la realidad, el cuerpo y la comunidad. El espacio digital aparece así como una extensión del *ius gentium*: un ámbito virtual donde se ponen en juego valores fundamentales como la verdad, la libertad, la dignidad y la comunidad.

Por tanto, la cuestión no es solo técnica, sino ético-moral, jurídica y antropológica: ¿Cómo garantizar que el entorno digital respete la dignidad humana sin

43 Domingo de Soto defiende la evangelización por persuasión pacífica, excluyendo toda coacción en materia de fe: *infideles non sunt cogendi ad fidem* (“los infieles no deben ser forzados a creer”). Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, lib. IV, q. 4, a. 2 (traducción propia). Por su parte, Francisco Suárez sitúa las relaciones entre las comunidades políticas en el marco del *ius gentium*, como orden jurídico común entre los pueblos. La guerra no debe ser una forma de coacción, sino que solo se justifica como reparación de una injuria o del derecho vulnerado.

44 Cf. Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, lib. IV, caps. 1 y 9, en *De lege positiva canonica*, ed. A. García y García et al., *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. XXI, dir. Luciano Pereña (CSIC, 1981), 3–21; 157–166.

45 Manuel Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. I (Siglo XXI, 2006), 45.

46 Santa Sede, *Declaración Dignitas infinita* (8 de abril de 2024). Este documento de la Santa Sede, elaborado por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe, denuncia las violaciones de la dignidad humana en la era digital y advierte sobre los riesgos y amenazas que ciertas prácticas tecnológicas representan para los derechos de los internautas.

reducir al hombre a dato, objeto o mercancía? Solo así el desarrollo tecnológico podrá ordenarse al bien común. Para que el desarrollo sea integral, “no puede ser reducido solamente a un ‘problema técnico’. Si se le reduce a esto, se le despoja de su verdadero contenido y se traiciona al hombre y a los pueblos, a cuyo servicio debe ponerse”⁴⁷. En síntesis, el entorno digital exige considerar con especial cuidado la dignidad humana de los internautas.

Como usuarios, no debemos limitarnos a ser meros productores o consumidores, sino comportarnos como auténticos sujetos responsables, conscientes de nuestros derechos y deberes también en el mundo virtual. Así pues, la tradición del *ius gentium*, especialmente en Vitoria, ofrece un marco conceptual para seguir reflexionando jurídicamente sobre el ciberespacio. Suárez prolonga este pensamiento, al articular el tránsito hacia un derecho internacional fundado en la cooperación entre comunidades humanas, como expone en *De legibus ac Deo legislatore* (1612). Aplicados al ámbito digital, estos principios subrayan la necesidad de un orden jurídico que garantice el respeto mutuo y la tutela de derechos humanos básicos, como la protección de los datos personales, la privacidad, la libertad de expresión y el uso ético de las nuevas tecnologías, máxime en la navegación por el metaverso de Internet.

Desde esta perspectiva, el derecho natural puede proyectarse también sobre el espacio virtual —en lo relativo al conocimiento, la comunicación y la verdad—, subordinando la técnica al bien común. El entorno digital, lejos de ser neutro, puede erosionar la libertad, la verdad y la vida relacional; por ello, los llamados derechos digitales no constituyen un ámbito autónomo, sino una prolongación del derecho de gentes orientada a salvaguardar lo humano. En este sentido, la defensa de la vida y de la dignidad personal exige resistir aquellas dinámicas que reducen al hombre a dato, objeto o instrumento técnico.

CONCLUSIÓN

A la luz de lo expuesto, la cuestión de los derechos humanos remite en último término a la concepción de la persona que sustenta todo orden jurídico. La formulación contemporánea —especialmente la *Declaración* de 1948— constituye sin duda un hito moral y jurídico de gran alcance. Sin embargo, el consenso práctico

47 Juan Pablo II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

que la hizo posible deja en buena medida implícito el fundamento antropológico de la dignidad que proclama. Cuando esta referencia se debilita, el lenguaje de los derechos corre el riesgo de reducirse a un repertorio normativo dependiente de consensos cambiantes o de criterios meramente funcionales.

Frente a esta fragilidad, la tradición de la Escuela de Salamanca ofrece un marco filosófico-jurídico todavía fecundo. En ella, la dignidad humana aparece como un principio ontológico del que derivan derechos, deberes y límites al poder, mientras el *ius gentium* se configura como una racionalidad jurídica común arraigada en la naturaleza humana y accesible a la razón práctica. Desde esta perspectiva, la crisis contemporánea revela una tensión más profunda: el predominio creciente de la racionalidad técnica cuando se separa de la orientación ética del obrar humano.

En este contexto, la actualización del *ius gentium* se presenta como una vía fértil también ante el *novus orbis* digital. Los nuevos espacios de interacción tecnológica no pueden comprenderse únicamente desde la eficiencia o la innovación, sino que deben pensarse a la luz de la dignidad personal que el derecho está llamado a reconocer y proteger. Sin referencia al *ius naturale*, el espacio digital corre el riesgo de convertirse en un ámbito normativamente frágil, donde la ausencia de criterios éticos, jurídicos y antropológicos sólidos favorece dinámicas de despersonalización, que se traducen en el dominio técnico sobre el hombre.

En definitiva, concebir hoy los derechos humanos implica reconocer que el derecho no confiere la dignidad, sino que la reconoce. La persona precede a toda construcción normativa y constituye el fundamento último de un orden jurídico verdaderamente humano, capaz de sostener la justicia en cualquier época —incluso en la era digital— y de recordar que la técnica, por atractiva y poderosa que sea, debe permanecer subordinada a la técnica, por atractiva y poderosa que sea, debe permanecer subordinada al bien de la persona, conforme al ejercicio libre de la voluntad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona. *Obras de San Agustín*. Vol. V: *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Ed. y trad. Luis Arias, OSA. BAC, 1956.
- Beuchot, Mauricio. *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*. Anthropos, 1994.

- Boecio, Anicio Manlio Severino. “De persona et duabus naturis.” En *Patrologia Latina* 64, ed. Jacques-Paul Migne, cols. 1341–1354. Imprimerie Catholique, 1847.
- Cadavid-Claussen, María Victoria. “Persona en la antropología trascendental.” En *Maestros*, ed. Universidad Católica de Colombia, 247–260. Universidad Católica de Colombia, 2017.
- Castells, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol. 1. Siglo XXI, 2006.
- Castilla Urbano, Francisco. “La Escuela de Salamanca y los derechos humanos: una difícil conciliación / The School of Salamanca and Human Rights: A Difficult Conciliation.” *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 25, no. 54 (2023): 543–566.
<https://doi.org/10.12795/araucaria.2023.i54.26>.
- Corazón, Rafael, Juan A. García González, Fernando Haya, Juan José Padial Benticuaga y Juan Fernando Sellés. *Conversaciones de AEDOS sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*. Unión Editorial, 2009.
- Juan Pablo II. *Fides et ratio*. Carta encíclica, 14 de septiembre de 1998.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.
- Juan Pablo II. *Sollicitudo rei socialis*. Carta encíclica, 30 de diciembre de 1987.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.
- Naciones Unidas. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. 10 de diciembre de 1948. <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.
- Peiró Pérez, Juliana, y M.^a Idoya Zorroza. “La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino.” *Cauriensia* 9 (2014): 431–448.
- Polo, Leonardo. *La libertad trascendental*. Ed., pról. y notas de Rafael Corazón. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, n.º 178. Universidad de Navarra, 2005.
- Santa Sede. *Dignitas infinita*. Declaración del Dicasterio para la Doctrina de la Fe sobre la dignidad humana, 8 de abril de 2024. https://www.vatican.va/roman_curia/congrégations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20240408_dignitas-infinita_sp.html.
- Soto, Domingo de. *De iustitia et iure libri decem*. Andreas a Portonariis, 1556.
- Suárez, Francisco. *De legibus ac Deo legislatore*. En *De lege positiva canonica*, ed. A. García y García et al., 3–166. *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. 21, dir. Luciano Pereña. CSIC, 1981.
- Sullivan, Ezra. “Artificial Intelligence, Idolatry, and Human Manipulation.” *Angelicum* 97, no. 1 (2020): 107–130.
- Tomás de Aquino. *Suma de teología*. Ed. Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. 5 vols. BAC, 1988–1994.
- Vitoria, Francisco de. *Relecciones teológicas*. Ed. crítica del texto latino, versión española e introd. de fray Teófilo Urdánoz, OP. BAC, 1960.
- Zorroza, M.^a Idoya. “La persona: apropiación y dominio.” En *In umbra intelligentiae: estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, eds. Ángel Luis González y M.^a Idoya Zorroza, 895–910. EUNSA, 2011.

- Zorroza, M.^a Idoya. “La racionalidad de la ley natural: la apelación al ‘hombre prudente’ en la Escuela de Salamanca.” En *Ley natural y niveles antropológicos: lecturas sobre Tomás de Aquino*, ed. Juan Cruz Cruz, 45–64. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007.
- Zorroza, M.^a Idoya. “Trascendencia y apertura. Una imagen del hombre para nuestro tiempo.” *Cauriensia* 10 (2015): 459–478.
<https://doi.org/10.17398/1886-4945.10.459>.
- Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Alianza Editorial, 1984.
- Zubiri, Xavier. *El hombre: lo real y lo irreal*. Alianza Editorial, 2005.

Biblia y Derechos Humanos: Fuente de sentido ante la dignidad humana transgredida

Bible and Human Rights: A Source of Meaning in the Face of Violated Human Dignity

MARÍA JOSÉ SCHULTZ

Universidad de Deusto, Bilbao

mariajose.schultz@deusto.es

<https://orcid.org/0000-0003-2964-3651>

Recibido: 11 de enero de 2026

Aceptado: 17 de marzo de 2026

RESUMEN

La Biblia, aunque es una biblioteca diversa y ancestral, sigue siendo considerada patrimonio de la humanidad. Este reconocimiento le viene dado por el pozo de sabiduría que reúne entre sus escritos, cuya perspectiva existencial ha contribuido a creyentes y no creyentes. El objetivo del estudio es poner en valor el aporte de la Biblia como fuente de comprensión y reflexión de los derechos humanos. La finalidad es apreciar las Escrituras como herramienta que enriquece la identificación de situaciones de sufrimiento injusto, barbaries y actos de inhumanidad que, ayer y hoy, el ser humano es capaz de hacer a otros iguales en dignidad. El presente trabajo examina cómo diversos relatos bíblicos denuncian el sufrimiento inocente, con voz profética interpelan ante el mal y la injusticia y, cómo algunos de los testimonios de sus personajes contribuyen al reconocimiento y memoria de quienes han sido víctimas de violencia injusta. Desde la perspectiva de la teología bíblica, este estudio busca destacar la aportación que las Escrituras ofrecen acerca de la humanidad y la inhumanidad, una voz cuya recuperación resulta esencial para una comprensión más amplia y profunda de los derechos humanos.

Palabras clave: Biblia y Derechos humanos, víctimas de Derechos humanos, Derechos Humanos, violencia en la Biblia.

ABSTRACT

Although the Bible is a diverse and ancient library, it continues to be regarded as part of humanity's heritage. This recognition stems from the wellspring of wisdom contained in its writings, whose existential perspective has enriched both believers and non-believers. The aim of this study is to highlight the Bible's contribution as a source for understanding and reflecting on human rights. Its purpose is to appreciate the Scriptures as a tool that deepens the identification of situations of unjust suffering, barbarity, and acts of inhumanity that, both in the past and today, human beings can inflict upon others who share the same dignity. This work examines how various biblical narratives denounce innocent suffering, prophetically challenge evil and injustice, and how the testimonies of certain characters contribute to the recognition and remembrance of those who have been victims of unjust violence. From the perspective of biblical theology, this study seeks to underscore the contribution that the Scriptures offer regarding humanity and inhumanity—a voice whose recovery is essential for a broader and deeper understanding of human rights.

Keywords: Bible and Human Rights, human rights victims, biblical interpretation, violence in the Bible.

INTRODUCCIÓN: REALIDAD MUNDIAL Y DERECHOS HUMANOS (DDHH)

El año 1945 es un año determinante en la historia contemporánea. Se descubre el genocidio cometido en el holocausto y, con ello, la inhumanidad de la que el ser humano es capaz de ejercer en nombre de una supuesta supremacía racial. La Segunda Guerra Mundial alcanza niveles de violencia insospechados, se lanzan las bombas nucleares sobre Hiroshima y Nagasaki, se mata más gente de la que se busca proteger. El ser humano utiliza un arma que puede extinguirle y justifica su uso desde la defensa de un “nosotros” contra “ellos”, la lucha ante el mal transforma a la víctima en un victimario aún más cruel y letal. Como consecuencia de estos nefastos acontecimientos se crea el organismo “Naciones Unidas”, que supone una voluntad de nunca más, de consenso ante la necesidad inminente de una paz duradera. La organización expresa el deseo de las naciones de no llegar a la violencia y destrucción a la que se llegó en las guerras llamadas “mundiales”, en otras palabras, se busca instaurar una conciencia común que no vuelva a banalizar el mal. Junto con ello, se propone formular una ética personal y colectiva que defienda al otro, que sea independiente ante una orden marcial que le exija lo contrario. Estos procesos internacionales, instaurados después de 1945, evocan las posibilidades que tiene la humanidad de disponer de medios para construir y defender un mundo cuya base social es el cuidado de la humanidad propia y del otro, del distinto, del desvalido, entendido y apreciado como un igual.¹

Hoy, ochenta años después, ciudadanos de a pie temen ante la soberbia de gobernantes sin ética dispuestos a pulsar el botón de su bomba nuclear, que no es la única y, posiblemente, ni la más poderosa, pero que, como soberano de su propio mundo, puede ser el primero en activarla. Estos 80 años y la actualidad bélica², ponen de manifiesto que no hay una cuota de dolor fijada para cada persona, comunidad o colectivo, pues el ser humano en su actuar siempre puede ir a peor. Las decisiones, la voluntad de poder, el individualismo y la soberbia de unos pueden llevar al sufrimiento y la muerte de otros.³ La situación actual demanda

1 Alex Conte, and Richard Burchill, *Defining Civil and Political Rights: The Jurisprudence of the United Nations Human Rights Committee* (Burlington, 2016), 44-46.

2 En marzo del año 2026, mientras se edita este artículo, los conflictos que continúan activos son la invasión de Rusia a Ucrania; Ataque de Israel al Líbano; Israel y EEUU contra Irán, Sudán del Sur y las Far, entre otras.

3 “...Se corre el riesgo de restringir la dignidad humana a la capacidad de decidir discrecionalmente sobre uno mismo y sobre su propio destino, independientemente del de los demás, sin tener en cuenta la pertenencia a la comunidad humana”. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, *Declaración Dignitas infinita sobre la dignidad humana* (Roma, 2024), n° 24. 6 de octubre, 2025, https://www.vatican.va/roman_curial/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20240402_dignitas-infinita_sp.html.

buscar fuentes que construyan y fortalezcan los cimientos de una ciudadanía global que lleve a un diálogo conciliador, duradero y pacífico. Todo ello interpela a buscar y poner atención una vez más en los aprendizajes de la historia que la memoria atesora.

Mucho antes de que la humanidad cayera en la cuenta de las posibilidades de su maldad con otros y se viera en la obligación de hacer una declaración sobre los derechos humanos, un pueblo creyente fue haciendo acopio en su memoria de relatos que dan testimonio de víctimas de todo tipo. Ese conjunto de memorias que reúne la Biblia atesoran preguntas existenciales, situaciones de dolor, incertidumbre y muerte, acontecimientos salvíficos y con ello, respuestas diversas a preguntas concretas sobre el sufrimiento inocente. Eso hace de las Escrituras una fuente original para enriquecer la perspectiva de los DDHH y su aplicación hoy. El trasfondo cultural de los relatos bíblicos dista en tiempo y espacio de los lectores actuales, pero eso no le quita relevancia al soporte que dichas memorias pueden dar a la reflexión sobre el sufrimiento inocente y las posibilidades de liberación y restauración de este. Son historias de pueblos que sufrieron atrocidades semejantes o cometieron barbaries similares en el pasado tomaron conciencia de su inhumanidad, de su dolor, de las injusticias vividas y, en medio de la incertidumbre o desesperanza ante el futuro, alguien les reveló caminos con inéditas posibilidades para la construcción de la paz, el diálogo y la reconciliación.⁴

Hoy no es la guerra la que demanda hablar de la Biblia, porque arbitrariamente se podría leer para justificar invasiones y bombardeos,⁵ incluso podría manipularse desde una lectura fundamentalista o supremacista.⁶ No obstante, el propósito de este estudio es volver la mirada al pasado recogido en las Escrituras con el objeto de apreciar bajo el texto y su lenguaje lo que quiere revelar sobre la esencia de la condición humana y las posibilidades de su actuación. Un pueblo conservó en la memoria eventos vergonzosos de su actuar o del actuar de sus enemigos, su memoria escrita, en consecuencia, refleja la intención de que en el presente se aprenda del pasado y que los criterios de discernimiento que en el pasado examinaron las acciones, sirvan hoy para discernir las acciones que

4 Véase el interesante trabajo de Mira Morgenstern, *Conceiving a Nation: The Development of Political Discourse in the Hebrew Bible* (The Pennsylvania State University Press, 2009); especialmente, *Reframing Politics in The Hebrew Bible* (Hackett Publishing Company, 2017), 44-45.

5 Para apreciar el modo como la Biblia puede ser utilizada políticamente véase Rafael Aguirre, *La Biblia y la política* (EDV, 2024).

6 Siempre se puede descontextualizar los relatos que justifican las guerras en nombre de Yhwh, Véase Juan L. De León, *Violencia, Imperios y monoteísmos. La violencia en los textos fundacionales del judaísmo, cristianismo e islam* (PPC, 2021).

encaminan a un futuro mejor. Los relatos bíblicos revelan y demandan actos humanos que se vuelven principio de oportunidad para los que sufren.

El propósito de este trabajo es destacar la riqueza contenida en las Escrituras desde su aporte a la comprensión de los derechos humanos y su papel como referente de sentido en la defensa de la dignidad humana. Para cumplir con su objetivo el estudio se articula desde tres perspectivas: Dios interviene en la historia desde su compasión; el imperativo ético de la voz profética que interpela ante el mal y la injusticia; el reconocimiento y memoria en la Biblia de quienes han sido víctimas de graves atropellos. Los resultados del estudio no solo buscan recoger de un modo sintético el valor perenne que los textos bíblicos aportan a la reflexión sobre los motivos de sufrimiento, dolor y muerte, sino también propuestas de transformación de la realidad promovidas por los escritos que modelan un comportamiento humano particular. Se trata de examinar textos que exhortan al lector/oyente de la Palabra a tener una conducta que tiene por objetivo atender al otro como un igual y, sobre todo, como un individuo sujeto de compasión y misericordia, agente de dignidad y de humanos derechos. En otras palabras, el estudio busca aportar criterios para fundamentar el trabajo por los derechos humanos en la actualidad.

1. LA BIBLIA COMO TESTIMONIO DE UN DIOS QUE SE COMPADECE

La Biblia en sus setenta y tres libros tiene la particularidad de narrar las experiencias que un pueblo tuvo con su Dios y con las demás naciones. Los libros no definen a Yhwh ni se reducen a una explicación sobre su actuar. Se trata más bien de una teología narrativa, en cuanto se narra cómo Dios se involucra en la historia humana, interviniendo en ella, entrando en el tiempo y en el espacio como un personaje determinante para la salvación de la humanidad, especialmente de los que más sufren. El Dios que narra la Biblia es ante todo el Dios de la compasión que se involucra en la historia humana desde una experiencia salvífica. Este Dios bíblico, a diferencia de los otros dioses de las demás culturas de Oriente, es un Dios que entra en diálogo, pero no con los poderosos, la élite o la nobleza, sino con los pobres y afligidos. Es un Dios relacional que exige respuesta humana, pero que, ante todo, ve el sufrimiento de los esclavos y oprimidos, y a sus oídos llega

su clamor (Ex 3,7-10. 33,19).⁷ Esta característica pone de manifiesto cómo el pueblo ha entendido que Dios mismo es quien percibe las situaciones donde la dignidad del ser humano es pisoteada. Dios sufre al ver sufrir lo que es suyo.

La compasión es padecer con otro, “sufrir con” es experimentar los sufrimientos que está padeciendo otra persona. En los libros bíblicos la compasión de Dios no aparece como un sentimiento vago o superficial,⁸ Dios es representado comprometido e interviniendo. Su compasión lo induce a involucrarse desde abajo, promover la liberación y la vida digna de un pueblo devolviendo lo que el faraón les había quitado: descendencia, tierra y comunión con su divinidad.⁹ Ante el mal que atropella la dignidad de las personas Dios crea una historia de libertad y actúa como un personaje implicado en la trama de salvación.¹⁰ La mirada divina que se detiene ante las atrocidades sufridas por el pueblo unida al sentimiento de compasión son la base para la acción y la intervención de Dios en la historia. Lo opuesto a la indiferencia es la transformación de las realidades y la liberación de las causas del mal y la aflicción.¹¹ Revelar este sentir de Dios, este dejarse afectar por el dolor de sus creaturas es el modo que tienen los relatos bíblicos de transferir a sus lectores/oyentes un juicio ético, una interpretación de los hechos. En otras palabras, modelan una postura de indignación ante las injusticias que demandan tomar partido.

Narrar a Dios no sólo pone el foco en dar a conocer cómo es esta particular divinidad, sino también pone en evidencia las situaciones en las que interviene en favor de su pueblo. Se trata, principalmente, de circunstancias de atropello de la dignidad de las personas y con ello, de sufrimiento injusto. En este sentido, la compasión de Dios es el rasgo fundante del origen de la promoción de los DDHH, en cuanto el Dios bíblico se hace eco de las injusticias y del clamor ante la violación de los humanos derechos. El recuerdo de la acción de Dios en el pasado busca garantizar formas nuevas de acción, promover valores para un buen vivir y, con ello, manifestar cuál es la palabra de Dios ante el sufrimiento humano. En el

7 “La misma enseñanza vuelve a aparecer en el Código Deuteronomico (cf. Dt 12-26): aquí la enseñanza sobre los derechos se transforma en un “manifiesto” de la dignidad humana”. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, *Declaración Dignitas infinita*, n° 11.

8 Compasión en la Biblia connota misericordia (en hebreo Raḥam), piedad y perdón evocando también la bondad de un Dios que se compromete con la humanidad. Raḥam evoca un sentimiento materno, el que siente una madre por sus hijos, un sentimiento que sale de las entrañas (Dt 4,31). Véase voz רַחַם en <https://marble.bible/dictionary>

9 Pablo Andiñach, *El Libro del Éxodo* (Sígueme, 2006).

10 Dios es definido bíblicamente como el redentor, en hebreo el verbo Ga'al" (גָּאַל) que significa rescatar, restaurar, redimir. Véase voz גָּאַל en <https://marble.bible/dictionary>

11 Véase la alabanza a la acción salvífica de Yhwh en el Salmo 118.

libro del Génesis Dios aparece como un personaje que interroga e interpela al ser humano: ¿Dónde estás? ¿Qué has hecho? (Gn 3,10-13), ¿Dónde está tu hermano? (Gn 4,9-10). Revela a un Dios que se preocupa, que está atento al actuar de las personas y cuya relación con Él queda intrínsecamente ligada a la relación de las personas con el hermano. En el libro del Éxodo (Ex 19-20) con la entrega del Decálogo se demanda al pueblo servir a Dios, un servicio que consiste en que éste se haga siervo de Dios, no para servirle a modo de servidumbre y esclavitud como en Egipto, sino para estar dispuestos a actuar en favor de la vida del hermano, del menos favorecido al que Dios quiere darle vida.¹²

La Constitución Dogmática *Dei Verbum* (nº 2) explicita que la Revelación debe entenderse como acción y palabra divina expresada en lenguaje humano¹³, dando a entender que el modo de revelarse de Dios no es a través de concepciones abstractas sin base histórica y experiencial. En la medida que el pueblo fue descubriendo la acción divina en su historia el único modo de dar cuenta de Dios fue a través de la narración de dichos hechos. Los relatos bíblicos, en consecuencia, son memoriales de las hazañas divinas. Como afirma Siciliani Dios por ser narrado es objeto de memoria.¹⁴ En los textos bíblicos se hace memoria sobre cómo Dios se ha implicado en la historia de su pueblo como protagonista, es memoria de salvación, testimonio de la victoria de la vida y de la esperanza y cuya finalidad es alentar la convicción y fe en el triunfo de Dios sobre el mal y la muerte. Las comunidades creyentes atesoran esa experiencia de salvación con el objetivo de ofrecer a las generaciones venideras no sólo un recuerdo de la acción divina, sino la promesa de un Dios que sale al encuentro de los que le buscan.

Ser conscientes del valor de la memoria como la oferta de una narrativa que pone la mirada en las injusticias busca ser garantía de que las generaciones futuras no repitan las mismas atrocidades. Esta memoria de la compasión de Dios, por tanto, es un instrumento que aporta un significado teológico a dicha memoria. No es solo un afluyente de información sino una forma de denuncia y reconocimiento de lo que está mal. Es una forma de pensar que se revela unida a una forma de actuar por parte de Dios. Es, por tanto, un aporte fundante sobre la identidad y el fundamento del colectivo orientado a no replicar las injusticias de las que han sido víctimas. Asimismo, las vivencias de las que se hace memoria en las Escrituras buscan reforzar la identidad particular del pueblo elegido. Esta memoria es

12 Véase Pablo Andiñach, *El Dios que está: teología del Antiguo Testamento* (EDV, 2014), 102-114.

13 *Constitución Dogmática Dei Verbum*, en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html

14 José María Siciliani, *Biblia y DDHH* (Ediciones Antropos, 2012), 45-46.

fundamental para la construcción de su vocación y misión, en cuanto es una memoria que exige compromiso con el futuro, con procesos de concientización y reivindicación de justicia social ante situaciones de negación de la dignidad de las personas.¹⁵ La mirada compasiva de Dios busca transformar la mirada del oyente/lector, que pone atención sobre la víctima aprendiendo a reconocerla como sujeto de derechos. Las historias en este sentido importan si se usan para humanizar y luchar por el resguardo de la dignidad. Desde los relatos bíblicos se interpreta que la dignidad le pertenece a cada ser humano independiente de su condición. Las víctimas al ser sujetos de los cuidados de Dios muestran esta dignidad inherente del ser humano. Al tiempo que los relatos bíblicos transmiten la particular preferencia de Dios por los pobres, también plantean altas exigencias éticas a su pueblo, de ahí que, en esta memoria se muestre también la particular identidad del Dios Yhwh.

2. EL IMPERATIVO MORAL DE LA DENUNCIA PROFÉTICA

En El Salvador, durante la cruel y nefasta guerra civil de la década de los 80 y 90, las y los catequistas enterraban sus Biblias porque por parte de los militares se les acusaba de usar la catequesis para incitar al pueblo a la lucha por sus derechos.¹⁶ Esta intuición del opresor no estaba exenta de verdad. Sin embargo, no era, como muchas veces se les acusó, una lectura politizada o marxista lo que los animaba. Para ellos los relatos bíblicos eran una fuente de esperanza donde no solo encontraban fuerza y aliento para sobrellevar la situación angustiosa de la persecución, sino relatos que aportaban lenguaje a su realidad. Las personas se miraban en el sufrimiento del pueblo de la Biblia y se reconocían en el mismo camino, pero no solo desde el dolor, sino también, desde la posibilidad que el relato ofrecía para esperar la salvación de Dios. Las Escrituras ejercían como portavoz de sus súplicas, clamores y sufrimientos. Una voz que denunciaba en la voz de sus distintos personajes e historias lo que es injusto, inhumano, lo que quitaba y restaba vida a las víctimas inocentes.¹⁷

Del mismo modo, los relatos bíblicos dan testimonio tanto de vidas éticas como de vidas inmorales. En este sentido, los relatos se vuelven proféticos porque

15 Véase el rol de la memoria histórica en Elizabeth Lira, *Memoria y conveniencia democrática: políticas de olvido y de memoria* (FLACSO, 2010), 5-6.

16 María José Schultz, "Entrevista a Manuel Acosta", *Reseña Bíblica* 116 (2022): 72-75.

17 Véase Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*, (Sígueme, 1986), 60-61.

ponen en evidencia lo que está mal, lo que va contra el deseo divino de bien para todos y lo que atenta contra la vida en abundancia que su palabra promete y espera. Ejemplo de ello son las denuncias de profetas a monarcas que atentan contra sus súbditos por intereses personales y codicias¹⁸: El profeta Samuel es quien confronta a Saúl por sus actitudes contrarias a Dios y su comportamiento contra David (1 Sm 13,15); Natan actúa ante David por la decisión del monarca de poner al esposo de Betsabé, la mujer que desea, en primera línea de batalla para que fuera agredido y así no hubiera obstáculo y pudiera casarse con ella (2 Sm 12). En el caso de Ajab y Nabot (1 Re 21), el profeta Elías es quien confronta a Ajab por el expolio de la tierra y el asesinato de Nabot por reusarse a cederle su viña.¹⁹

Por otro lado, las Escrituras también recogen denuncias ante pecados estructurales, del sistema, de colectivos o de las naciones. Pecados y delitos que son tan mortíferos como injustos, pues no solo destruyen a los pueblos o colectividades, sino que los lleva a una muerte cruel.²⁰ Un ejemplo se halla en el libro del profeta Amós, en su primer capítulo ofrece una lista de crímenes que, como bien dice De León Azcárate, hoy denominaríamos de lesa humanidad.²¹ Denuncia proyectos imperialistas y expansionistas de ciudades estado que trituran a los ciudadanos, deportan poblaciones enteras violando acuerdos y alianzas, atacando sin piedad, incluso, se atreven a atravesar con la espada a hermanos y a abrir con lanzas a embarazadas. Al referirse a Israel (Am 2) la palabra del profeta es acerca de la violencia social y económica que ejercen los ricos sobre los vulnerables. Amós expone no sólo el pecado de los que ostentan riqueza, fruto de la explotación de los más necesitados, sino también, pone en evidencia la corrupción de las instituciones, los tribunales de justicia y los santuarios. Instituciones que se han gestado para beneficio de todo el pueblo se han vuelto lugares de vergüenza, pues en ellos los que ostentan el poder se aprovechan de sus privilegios contribuyendo a la explotación de los pobres y vulnerables.²² Los mismos que en los tribunales atacan

18 Véase Morgenstern, *Reframing Politics in The Hebrew Bible*, 78-80.

19 Véase Samuel Pagán, *Historia de Israel* (Clie Editorial, 2019), 200-217; Morgenstern, *Reframing Politics in The Hebrew Bible*, 261.

20 “Los profetas Amós, Oseas, Isaías, Miqueas y Jeremías dedican capítulos enteros a denunciar la injusticia. Amós reprende amargamente la opresión de los pobres, la falta de reconocimiento de toda dignidad humana fundamental para los miserables (cf. Am 2, 6-7; 4, 1; 5, 11-12). Isaías pronuncia una maldición contra quienes pisotean los derechos de los pobres, negándoles toda justicia: «ay de los que establecen decretos inicuos, y publican prescripciones vejatorias, para oprimir a los pobres en el juicio y privar de su derecho a los humildes de mi pueblo» (Is 10, 1-2)”. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, *Declaración Dignitas infinita*, n° 11.

21 De León Azcárate, *Violencia, Imperios y monoteísmos*, 56.

22 Gene M. Tucker, “The social location(s) of Amos: Amos 1:3-2:16”, en *Thus Says the Lord: Essays on the Former and Latter Prophets in Honor of Robert R. Wilson*, ed. John Ahn, Robert R. Wilson, and Stephen L. Cook (T&T Clark, 2009), 273-284.

a los testigos de la verdad, en los santuarios se limpian la conciencia con sus ofrendas.²³ Esta actitud repercute en los pobres, quienes quedan marginados de los espacios instituidos para la búsqueda de la verdad, el diálogo y la comunión con Dios por culpa de la corrupción de los poderosos.²⁴

Los profetas bíblicos con su voz provocadora aportan un análisis acerca de diferentes situaciones injustas, confrontan de esta manera el sufrimiento de las víctimas con el deseo de Dios de restablecer el bienestar y la justicia. Hacen de portavoz de Dios al proponer una reflexión crítica de los acontecimientos vividos con el propósito de que esta memoria garantice que nunca más se repita inhumanidad igual.²⁵ En otras palabras, buscan ser un antídoto ante la indiferencia, el olvido y la impunidad de aquellos que repiten atropellos semejantes en la actualidad. Esta memoria profética es fuente y reserva de sentido para que nadie vuelva a pasar por circunstancias similares de soledad, incertidumbre, muerte, violencia. La voz profética contenida en la Biblia impone una conciencia ética inapelable, impulsando a percatarse y poner atención allí donde se repite en la actualidad atentados a los DDHH.²⁶

Otro ejemplo acerca del modo como la Biblia propone atender a las víctimas en solidaridad y justicia es el libro de Job. En esta obra su protagonista sufre situaciones de dolor injusto (Job 1,14-19), Job hace, de este modo, de portavoz de los innumerables hombres y mujeres que, a causa de su dolor inocente se preguntan ¿de dónde viene el mal? ¿por qué a mí? Los amigos que dialogan con Job representan las diversas respuestas que los creyentes suelen dar a las víctimas, sus afirmaciones se traducen hoy en expresiones como: “El que la hace la paga”, “Dios así lo quiso”; “será la voluntad de Dios”; “por donde pecas pagas”; “Dios castiga, pero no a palos”, “Dios aprieta, pero no ahoga”, “es una prueba de Dios a sus soldados más fieles”, etc. En este sentido, lo que el libro de Job desenmascara es la actitud que juzga sin preguntar, que responde rápido y fácil desde una mirada simplista y tradicional, que no acompaña al que sufre ni se hace cargo de las preguntas de fondo de las víctimas (Job 42).²⁷ Queda a la vista la indiferencia que el ser humano puede tener ante el sufrimiento injusto, la soledad y la falta de

23 Véase Morgenstern, *Reframing Politics in The Hebrew Bible*, 159.

24 Véase José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (EDV, 2012), 395-412.

25 Véase Stephen Reid, and Gene M. Tucker, *Prophets and Paradigms: Essays in Honor of Gene M. Tucker* (Journal for the Study of the Old Testament, 1996), 140-142.

26 Véase José L. Elorza, *Me Llamo... Personajes de la Biblia: Vidas, Rostros, Corazones* (EDV, 2025), 218-220.

27 Véase José L. Elorza, *Drama y esperanza: lectura existencial del Antiguo Testamento* (EVD, 2017), 101-110.

consuelo de la víctima, la poca atención al dolor causado por un mal del que nadie se pregunta seriamente cuál es su verdadero origen. De ahí que, el libro interpela al lector a dejarse evaluar por las posiciones de los amigos de Job y a mirarse en la actitud del que sufre inocentemente.

La obra lo que tiene de sapiencial son las preguntas sobre las que se construye la historia. Los diálogos entre los personajes han sido un artificio del autor para confrontar posiciones contrarias: ideas tradicionales sobre el sufrimiento, la justicia retributiva y el lugar de Dios en medio del mal frente a la convicción de que hay causas del mal que son un misterio. De ello se concluye que hay personas inocentes que sufren injustamente y Dios las acompaña a todas ellas. En el desarrollo de la historia se aprecia la estrategia del autor de desvelar un modo nuevo de leer la historia y la existencia humana desde una teología que se ha dejado enriquecer por la filosofía griega y ha madurado sus postulados. Se trata de una reflexión sapiencial que pone al lector ante la pregunta sobre quiénes sufren como Job hoy y ante la convicción de que el dolor y sufrimiento nunca es superficial y que no responde a lógicas de castigo divino, pero sí demanda tomar posición ante la víctima desde la solidaridad y el acompañamiento.²⁸ El sufrimiento infringido a una víctima inocente interpela a aquellos que creen que todo es voluntad de Dios o en términos coloquiales que “Dios así lo quiso”. No todo pasa por algo, la muerte violenta e injusta demanda buscar las causas reales que la han provocado. Indignarse ante los atropellos a los DDHH como atender y ocuparse del que sufre es también un modo de romper con el flujo de la violencia y el silencio indiferente, es iniciar un proceso liberador. En consecuencia, la fe en el Dios bíblico anunciado por los profetas conlleva una dimensión ética a favor de la vida del otro que por la fe deviene hermano.²⁹

3. LA BIBLIA COMO MEMORIA DE LAS VÍCTIMAS

En los relatos bíblicos el número de testimonios de víctimas que padecen un sufrimiento injusto son innumerables. Su lugar en las historias que la Biblia atesora no es el de un personaje más, sino que son protagonistas porque su voz hace eco de un dolor inocente que, de diversos e insospechados modos, defienden la dignidad y el honor injustamente pisoteados. Atender a la voz de las víctimas

²⁸ Véase David Hester, *Job. Interpretation Bible Studies*, (Westminster John Knox Press, 2005), 28-38.

²⁹ María José Schultz, “Biblia como fuente original de los Derechos Humanos”, *Revista Latinoamericana de Teología* 119 (2023): 105-113.

conlleva considerar su testimonio como una fuente legítima de verdad indispensable para una comprensión integral de la dignidad humana. A modo de ejemplo recuerdo tres historias: la de Rizpaj, la de Susana y la de Jesús Crucificado.

Rizpaj era concubina del rey Saúl, en la corte estas mujeres únicamente cumplen el rol de atender las necesidades del rey y la de los hijos que a este le den, víctimas del sistema que no tienen derechos. Por ello, en un contexto de guerra y conflicto entre casas adversarias, el enemigo, a modo de castigo y represalia, tiene entre sus propósitos hacerse con la concubina del rey vencido, puesto que al tomar posesión de ella sexualmente demuestra el absoluto sometimiento de la casa enemiga. La situación de Rizpaj se agrava cuando el rey David mata a los hijos que ha tenido con el rey Saúl, con crueldad manda a colgar los cadáveres al sol. Ella movida por el amor de madre y en un acto de duelo sin fin se queda a velar los cuerpos inertes lo que dura la temporada de la siembra hasta la cosecha. Ayuna, se viste de saco, padece las inclemencias del clima día y noche cuidando los cuerpos de sus hijos para que no sean consumidos por las aves y animales carroñeros.³⁰ Con el pasar del tiempo su perseverancia y dedicación a los cuerpos sin vida de sus hijos mueve al rey David a tomar la decisión de darles sepultura y a devolver el cadáver del rey Saul que mantenía escondido. Rizpaj no sólo interpela a un rey a modificar su posición vengativa, sino que también interpela al presente del que lee y conoce su historia. La violencia ejecutada con sus hijos y con ella confronta con realidades semejantes que siguen dándose hoy. La memoria que atesora este relato tiene la finalidad de impulsar eficazmente hacia un “nunca más”, pues exhorta a buscar la posibilidad de una salida alternativa a situaciones similares, de modo de no reiterar la inhumanidad de la que Rizpaj y su casa fueron víctimas.³¹ La ancestral historia de Rizpaj invoca el derecho a la muerte y sepultura digna, un tema que los conflictos armados en la actualidad vuelven a transgredir impunemente.

La historia de Susana (Dn 13) da cuenta de la vulnerabilidad de una mujer joven y hermosa que, por el deseo desenfrenado de dos ancianos jueces que intentan abusar sexualmente de ella sin éxito, es acusada de adulterio e injustamente condenada a muerte.³² La confianza en Dios de Susana en su insistencia en

30 Véase María José Schultz, *Rizpaj y su silencio elocuente* (Ediciones San Pablo, 2024).

31 Heather McKay, “Making a Difference, Then and Now: The Very Different Lives and Afterlives of Dinah and Rizpah”, en *Making a Difference: Essays on the Bible and Judaism in Honor of Tamara Cohn Eskenazi*, ed. David Jacobs (Sheffield, 2012), 224-239.

32 “...tanto en la Biblia como en la tradición posterior, su condena se entiende desde el contexto de la mujer casada, entendida como propiedad del marido y como madre de sus hijos. Es ella la que peca si se acuesta

sostener la verdad y la intervención del profeta Daniel en el juicio permiten que se descubra la verdad: los ancianos querían forzar a una mujer casada a cometer adulterio con ellos. En consecuencia, Susana ha sido víctima no solo del abuso de dos hombres sin escrúpulos, sino también de un pueblo que está dispuesto a juzgarla injustamente sin atender a su verdad. Este relato denuncia la perversidad, la maldad y alevosía de hombres que, por no perder su reputación y poder privilegiado, ocultan su culpabilidad dispuestos a condenar a muerte a Susana.³³ El personaje de esta mujer representa a tantas personas vulnerables que han sido víctimas de otros más fuertes y poderosos, que no solo las han violentado sexualmente, sino que llevan su maldad hasta las últimas consecuencias cuando se disponen a ejecutar la pena más drástica con la excusa de aplicar la justicia. La Ley, fuente de justicia, aquí es utilizada desde la mentira y no desde la búsqueda de la verdad, cuya intención es imponer un castigo injusto a una víctima inocente que no tiene cómo defenderse. Lo que Dios ha ofrecido al pueblo como don y camino para una sana convivencia se usa para condenar injustamente. La verdad defendida por Susana y la intervención del profeta reivindican el verdadero valor de la Ley divina, la defensa y protección del inocente, víctima de la injusticia.

Por último, la historia de Jesús crucificado, la víctima que no solo representa a todas las víctimas, sino que padece inocentemente el mayor de los dolores, morir sin culpa. Por una parte, su muerte hace visible la responsabilidad de los perpetradores del delito de matar a un inocente. Sus heridas reflejan la impunidad, la violencia de la que el ser humano es capaz de infringir a otro por odio y rechazo. Por ello, en él se ven y aprecian todas las víctimas inocentes de la historia que han sufrido injustamente el agravio y el atropello a su dignidad en su condena y muerte.³⁴ Por otra parte, la actitud del Crucificado es reveladora en cuanto muestra mansedumbre, humildad y perdón ante sus victimarios, pero a su vez paciencia y esperanza en un Dios que juzga justamente (1Pe 2,23-25). En otras palabras, en el final de su vida el Crucificado es testimonio elocuente de los valores del reino que anunció. En su último suspiro Jesús vuelve a renunciar a devolver mal por mal, su actitud ante su muerte cruel en la cruz provoca e interpela a tomar una decisión fundante ante el mal y la injusticia. Su forma de enfrentar la inhumanidad es ser profundamente humano, pues revierte la lógica de la violencia y la

con otros hombres, corriendo el riesgo de dar a su marido hijos ‘ajenos’”. Xavier Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (Editorial CLIE, 2013), 449-450.

³³ Véase Kittim Silva, *Daniel: historia y profecía* (Editorial CLIE, 2014), 190-194.

³⁴ Jon Sobrino, *El principio-misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (Sal Terrae, 1992), 83-85.

muerte, imponiendo la humildad y el respeto incondicional de la vida ante la muerte. La entrega de su vida persevera en la paz en el momento de mayor violencia.

Su cruz confronta la existencia porque propone una verdad ante la contradicción humana: es posible vencer el mal imponiendo el bien, aunque la vida se vaya en ello. Es un modo radical de poner en evidencia la injusticia, pero a la vez es una teofanía, en cuanto Dios se revela en el cuerpo herido y maltratado, en el silencio de la cruz donde la actitud de Jesús se vuelve luz que ilumina caminos y condiciones de posibilidad para frenar la lógica del mal y restaurar lo que se ha roto. La víctima es la que modela y señala las vías posibles para la concordia y la paz, de ahí que su poder es resistencia y subversión, pues lo que parece inacción tiene el poder de frenar la maldad e instaurar el bien, modelando un modo nuevo posible de construir la sociedad. La renuncia de Jesús a sus privilegios como Hijo de Dios, a su poder “divino” pone de manifiesto el sentir de Dios con los que sufren, pero además en ese sufrimiento ofrece el instrumento más potente para la paz: su cuerpo que revela la inhumanidad también muestra el respeto inalienable a la dignidad humana tanto de los que lo maltratan como del pueblo que lo abuchea y de los ladrones que lo acompañan. Aun siendo una muerte injusta, Jesús reconoce a sus adversarios como un igual y a partir de eso se posibilita un camino para la reconciliación y la no violencia. Con la resurrección de Jesús se inaugura un futuro inaudito para toda la humanidad, pero ese futuro pasa por la identificación con el crucificado. La resurrección implica que Dios rehabilita al condenado, le devuelve su dignidad. En la resurrección triunfa la justicia de los débiles, la esperanza de las víctimas alcanza su máxima plenitud gracias a la acción de Dios que lleva al Crucificado al triunfo de la vida.

CONCLUSIÓN

La Biblia es la recopilación de memorias de las que se hicieron relatos, himnos, parábolas, leyes, salmos, etc. Memorias de historias de búsqueda, de sufrimiento, de soledad, de muerte, pero también, de resurrección, de perdón, de alegrías y de esperanzas nuevas. Estas historias no fueron recogidas solo por su carácter moral o ejemplarizante, sino por su reserva de sentido para las generaciones venideras. De este modo se pone de manifiesto que dicha memoria es necesaria para conocer y comprender por qué los hechos acontecidos han tenido consecuencias en la vida de las personas. Si bien, las Escrituras reúnen fuentes diversas, en

este estudio se ha buscado mostrar que muchas de aquellas historias se han preservado con el objetivo de construir un patrimonio colectivo común que permita aprender de diversas voces del pasado: víctimas, victimarios y testigos.³⁵ De ahí que, las Escrituras sean consideradas patrimonio de la humanidad por su condición de pozo de sabiduría, en cuanto ofrece lenguaje a la vivencia personal y colectiva de circunstancias muy diversas. Sus relatos revelan incertidumbres y cuestionamientos ante situaciones humanamente complejas, ponen nombre a interrogantes y vicisitudes cotidianas que restan vida. No obstante, todas estas historias en sus diferentes formatos literarios comparten una sola convicción: El Dios Yhwh, a diferencia de los demás ídolos de la antigüedad, es un Dios que irrumpe en la historia en beneficio de su pueblo a través de hechos y palabras (DV 12)³⁶. Comprender de qué modo Dios actúa e invita a los suyos a actuar en su nombre ha permitido apreciar cómo las Escrituras se vuelven fuente para la comprensión de los derechos humanos.

El aprendizaje que las Escrituras aportan a la comprensión de estos derechos ha sido posible a partir del reconocimiento de los valores y principios que revelan los diversos relatos estudiados, historias del pueblo, de sus profetas y de personas que, individualmente, lucharon contra injusticias y atropellos a la dignidad humana. Como se examinó a lo largo del estudio, estos relatos buscan asegurar que las víctimas inocentes sean reconocidas como parte del pueblo de Dios y que son acogidas como hijos e hijas de este, pero no por su condición de víctimas, sino porque son criaturas amadas por las que actúa de manera preferente en la historia. Las víctimas inocentes, su voz y su sufrimiento son un lugar teológico donde se revela no solo los efectos de la inhumanidad sino también, la voluntad divina, es decir, los valores del Reino de Dios que aún no son realidad presente.³⁷ La memoria salvífica atesorada en los relatos bíblicos no se limita a una mera contemplación de lo trascendente desde una perspectiva abstracta, sino que se adentra en la realidad histórica para discernir la presencia de Dios en ella. Dicha presencia se manifiesta, como se expuso en el primer punto, en la compasión activa hacia los más vulnerables, constituyéndose en un criterio fundamental para la pregunta por la solidaridad en las relaciones humanas y la convivencia para la paz. Estas

35 Véase Elizabeth Lira, *Memoria y conveniencia democrática: políticas de olvido y de memoria* (FLACSO, 2012), 25.

36 *Constitución Apostólica Dei Verbum*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html

37 En palabras de Ellacuría, son la realidad histórica desde dónde construir el Reino de Dios y su justicia. Véase Alejandro Rosillo, *Los Derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría* (Dykinson, 2009), 220.

experiencias de Dios se revelan salvíficas especialmente en las historias de las víctimas, particularmente en aquellas que han sufrido violaciones a sus derechos esenciales.

En este sentido, la Biblia no solo ofrece un horizonte espiritual, sino también una clave ética y política: la memoria de la salvación se revela como memoria de las víctimas, y la fe que se vive desde la compasión activa se convierte en un camino para visibilizar y reivindicar la dignidad de quienes han sido marginados o vulnerados sus derechos. Así, la lectura bíblica se transforma en un ejercicio de justicia y solidaridad, en el que la experiencia de Dios se vincula inseparablemente con la defensa y promoción de los derechos humanos. Es una oferta de sentido para vivir la actualidad. Reserva de sentido entendida como un propósito para seguir adelante, un saber “a dónde ir y a qué”, se trata de un camino con otros y con un *otro* que no abandona. Ofrece ejemplos de caminos que posibilitan la reconciliación y la paz, caminos que hoy la humanidad puede transitar para la construcción de una sociedad solidaria, de bienestar para todos y de respeto a la dignidad humana. La Biblia demanda a su audiencia tomarse en serio al prójimo, al herido, al extranjero, al humilde, al enfermo, a todas las víctimas de sufrimientos injustos donde el sistema u otras personas han querido borrar su rostro humano, su dignidad y sus derechos básicos. Así como se apreció en los relatos proféticos estudiados, uno de los modos para aportar a la defensa de los derechos humanos es que el lector oyente de la Palabra, siguiendo el ejemplo de los profetas, tenga claridad para señalar y denunciar los hechos que violan los derechos de las víctimas, pero también para indicar quiénes son los responsables de los crímenes. La única forma de romper el círculo cerrado de la impunidad es atendiendo a la voz profética actual, vivir de lo que no se ve, pero que se sabe que está a pesar de lo peligroso y subversivo de la tarea.

Las Escrituras, por tanto, son fuente de salvación en cuanto promesa de que el mal no tiene la última palabra, como también fuente para reconocer y descubrir al verdadero defensor de la vida y la dignidad humana, la mano de la justicia divina que sale en favor de los que ama (Job 19, 25). Los textos ayudan a repensar y examinar la situación actual a la luz del pasado, recoger experiencias y aprendizajes, discernimientos y soluciones. Sin embargo, los personajes bíblicos reclaman compasión, no dogmas, ni verdades doctrinales, demandan ser vistos como personas y su condición sufriente con el objetivo de que sus hermanos, sus conciudadanos, sus vecinos, en otras palabras, las personas con quienes comparten

sus derechos básicos defiendan su vida y su dignidad como si su propia vida estuviera en peligro.

En la Biblia la defensa de los derechos de las personas marginadas está retratada en los personajes como el huérfano, la viuda, el extranjero, el leproso, la adúltera, la niña con espíritu inmundo, la mujer con cinco demonios, entre muchos otros. Estas historias junto con las antes examinadas buscan conectar con el sentimiento de Dios ante la persona, especialmente con las excluidas, y con la necesidad de esta de ser vista y de alcanzar bienestar en su vida. Por tanto, los personajes y sus historias reunidas en las Escrituras son espejo de realidades universales, siempre actuales y en permanente tensión que reflejan injusticias, pero también en sus esperanzas, anidan el deseo de Dios de un buen vivir para todos. Se trata de relatos que recogen emociones para despertar e impulsar decisiones, dado que invitan a pensar lo humano no sólo desde el individuo sino desde el colectivo con la finalidad de motivar a la acogida de la diversidad y con ello, la necesidad del diferente. En ello radica la novedad del actuar de Dios y de quienes profesan la fe en él, puesto que promueve que, en la comunidad, las relaciones creen y fomenten un espacio esencial para la defensa de los derechos y cuidados del otro. En este sentido, los relatos bíblicos despiertan a una comprensión de la dimensión social de la vida, una vida en dependencia mutua con los demás, rechazando el individualismo que en pos del bienestar personal permite atentar contra los derechos de los demás. La mentalidad bíblica acerca del otro, del hermano, supera la esfera de la individualidad que no solo vincula con Dios, sino con los demás y con la creación.³⁸ En algo que va recubierto de anécdotas y recuerdos, como lo son las historias bíblicas, se esconde la verdad esencial sobre Dios y la humanidad. Sobre sus inéditas posibilidades, como también de sus diversas alternativas para salvar del mal, del dolor y el sufrimiento. Los relatos, aunque realistas y en ocasiones limitados en su formulación, trascienden su propio lenguaje humano mediante una palabra que actúa como fuerza liberadora frente a prejuicios y malentendidos acerca de lo divino y lo humano. En esta capacidad de superar sus condicionamientos históricos y culturales radica su valor como fuente originaria y generadora de una comprensión profunda de la dignidad humana y, por tanto, de los derechos humanos.

38 “Los deberes que se derivan del reconocimiento de la dignidad del otro y los correspondientes derechos que de ello se derivan tienen, por tanto, un contenido concreto y objetivo, basado en la naturaleza humana común. Sin esa referencia objetiva, el concepto de dignidad queda sometido de hecho a las más diversas arbitrariedades, así como a los intereses de poder”. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, *Declaración Dignitas infinita*, n° 25.

La Biblia capacita para mirar los criterios fundantes que ayudan a descubrir lo que Dios quiere que se haga en situaciones concretas que tocan vivir. Los relatos buscan penetrar la cultura en la que surgen, transformando criterios y juicios y renovando comportamientos que atentaban contra la dignidad de las personas. Insertan en el pensamiento comunitario la semilla humanizada y humanizante. En consecuencia, al lector oyente de la Palabra se le ofrece configurar la propia identidad desde la pregunta acerca de los valores y principios éticos con los que se quiere identificar, dejándose interpelar por los relatos y sus personajes a partir de la pregunta sobre qué sociedad escoge construir y edificar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahn, John, Robert R. Wilson, and Stephen L. Cook. *Thus Says the Lord: Essays on the Former and Latter Prophets in Honor of Robert R. Wilson*. T&T Clark, 2009.
- Aguirre, Rafael. *La Biblia y la política*. EDV, 2024.
- Andiñach, Pablo. *El Libro del Éxodo*. Sígueme, 2006.
- Andiñach, Pablo. *El Dios que está: Teología del Antiguo Testamento*. EDV, 2014.
- Añón, José García. *Derechos humanos: una declaración*. Tirant lo Blanch, 2025.
- Constitución Dogmática Dei Verbum. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
- Conte, Alex and Burchill, Richard. *Defining Civil and Political Rights: The Jurisprudence of the United Nations Human Rights Committee*. Burlington, 2016.
- Conte, Alex and Richard Burchill, *Defining Civil and Political Rights: The Jurisprudence of the United Nations Human Rights Committee*. Burlington, 2016.
- David Jacobs. *Making a Difference: Essays on the Bible and Judaism in Honor of Tamara Cohn Eskenazi*. Sheffield, 2012.
- De León Azcárate, José Luis. *Violencia, Imperios y monoteísmos. La violencia en los textos fundacionales del judaísmo, cristianismo e islam*. PPC, 2021.
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. *Declaración Dignitas infinita sobre la dignidad humana*. Roma, 2024.
- Elorza, José Luis. *Drama y esperanza: lectura existencial del Antiguo Testamento*. EVD, 2017.
- Elorza, José Luis. *Me Llamo... Personajes de la Biblia: Vidas, Rostros, Corazones*. EDV, 2025.
- Gutiérrez, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*. Sígueme, 1986.
- Lira, Elizabeth. *Memoria y conveniencia democrática: políticas de olvido y de memoria*. FLACSO, 2012.
- Morgenstern, Mira. *Conceiving a Nation: The Development of Political Discourse in the Hebrew Bible*. The Pennsylvania State University Press, 2009.
- Morgenstern, Mira. *Reframing Politics in The Hebrew Bible*. Hackett Publishing Company, 2017.

- Pagán, Samuel. *Historia del Israel Bíblico*, Editorial Clie 2019.
- Pikaza, Xabier. *Mujeres de la Biblia judía*. Editorial CLIE, 2013.
- Reid, Stephen and Gene M. Tucker, *Prophets and Paradigms: Essays in Honor of Gene M. Tucker*. Journal for the Study of the Old Testament, 1996.
- Rosillo, Alejandro. *Los Derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. Dykinson, 2009.
- Schultz, María José. “Biblia como fuente original de los Derechos Humanos”. *Revista Latinoamericana de Teología* 119 (2023): 105-113.
- Schultz, María José. *Rizpaj y su silencio elocuente*. Ediciones San Pablo, 2024.
- Siciliani, José María. *Biblia y DDHH*. Ediciones Antropos, 2012.
- Sicre, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. EDV, 2012.
- Kittim Silva, *Daniel: historia y profecía*. Editorial CLIE, 2014.
- Sobrino, Jon. *El principio-misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Sal Terrae, 1992.

Francisco Varo. *Levítico*. BAC, 2025, 267 pp. ISBN: 978-84-220-2407-1.

Presentar un comentario a uno de los libros de la Biblia es una tarea apasionante y ardua: se trata de una selección entre lo antiguo y lo nuevo, de “sacar” lo que sigue siendo fundamental (lo antiguo) y lo que despierta su actualidad (lo nuevo). Exige dedicación y preparación, como ha demostrado Francisco Varo, sacerdote, profesor de la Universidad de Navarra y director de la revista *Scripta Theologica*, en su obra sobre el *Levítico*, que forma parte de la colección *Comprender la Palabra. Comentarios a la Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*. Se une a su comentario al *Génesis*, también en esta colección, y a otros estudios sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

El comentario a *Levítico* se divide en tres partes: una introducción general, un comentario al texto bíblico y una bibliografía. En la introducción se explican las claves de lectura del libro: su origen, estructura, composición, contexto, mensaje e influencia en la vida de la Iglesia y la liturgia. Comienza explicando el nombre del libro, que en hebreo es *Wayiqrá*, “y llamó”, “y [el Señor] llamó a Moisés”, en griego *Levitikón*, y en español *Levítico*, en referencia a la tribu de Leví, responsables del culto. Su finalidad es indicar las normas y prescripciones culturales para mantenerse en santidad y señalar los procedimientos necesarios para volver a Dios si se ha apartado de Él.

El texto del libro del Levítico se reconstruye a partir de cuatro testimonios: tres hebreos (TM, Pentateuco samaritano y los fragmentos de Qumrán) y uno griego (LXX). El autor propone que la redacción del libro del Levítico tiene su origen en la fuente sacerdotal (P) por las distintas huellas redaccionales postexfílicas que posee respondiendo al estamento sacerdotal del Segundo Templo (V a. C.), cuya finalidad sería dejar claro que la supervivencia nacional se debía al ritual del Templo y no a las relaciones con Persia. Varo señala que se encuentran dos colecciones legales sacerdotales secundarias (P^s): una que recopila las normas de los sacrificios (1,1–7,38) y culmina con la institución de los sacerdotes (8,1–10,20), y otra que recoge las medidas de impureza (11,1–15,33) y termina con el rito del *Yom Kippur* (16,1-34). La Ley de Santidad (17–26) se considera una

redacción ulterior, tal vez independiente, de las últimas etapas de composición del Pentateuco.

El contexto histórico se puede situar en Yehud (V a.C.) con la dominación persa. Tras la caída de Jerusalén (597 a.C.), Judá cayó en una crisis económica y social, pero la política administrativa y urbanística persa favorecieron su desarrollo. Israel asumió el modelo de ciudad-templo babilónico y reconstruyó su templo hasta convertirlo en el principal referente cultural y político, al igual que los templos de la Baja Mesopotamia, cuya administración quedó en manos del sumo sacerdote y supervisión persa, dando resultado a una sociedad teocrática. La sociedad era heterogénea, el extranjero estaba al mismo nivel que el israelita gracias a las normas del culto y a la Ley de Santidad, que configuraron una sociedad coherente con los principios fundantes de Israel y que reconocía la soberanía absoluta de Dios y los lazos que lo unen con su pueblo.

El libro del Levítico se estructura como un díptico con dos secciones complementarias que entablan un diálogo entre sí, y que a su vez se dividen en cinco apartados y un apéndice. La primera sección está dedicada al ritual de los sacrificios, los sacerdotes y las leyes de pureza (1–15), mientras que la segunda se centra en la ley de santidad, que se ocupa del culto a Dios en la vida social, en las relaciones familiares y en el tiempo (17–26), junto con el apéndice (27) sobre las rifas y tasaciones. El corazón del Levítico, el *Yom Kippur* (16), se presenta como una bisagra que permite comprender la sabiduría del libro.

El comentario sigue el esquema del libro bíblico, dividido en cinco apartados y un apéndice. Está presentado con finura exegética y teológica que permite comprender el desarrollo histórico del libro, el significado de las leyes del culto y la santidad, y superar la opinión de que Levítico es un libro “aburrido” en el que solo hay normas. Sigue la traducción de la Biblia de la CEE y analiza la crítica textual, señalando las variantes más notables al TM, Qumram, Pentateuco samaritano, LXX y otras versiones griegas, arameas, siríacas y *vetus latina*. Se centra en el vocabulario, las expresiones y la lógica discursiva, con la ayuda del contexto literario, histórico y cultural. Concluye con un mensaje teológico auxiliado por la antropología, la sociología y la historia, con referencias a la liturgia y la patrística.

El apartado sobre “El ritual de los sacrificios (1–7)” busca reconocer la soberanía y la alianza de Dios, recuperar su amistad perdida por el pecado y aumentar la comunión entre los hermanos, especialmente con los más necesitados. En él se distinguen los diferentes tipos de sacrificios (holocausto, agrícola, de comunión,

de expiación y de reparación), junto con la ofrenda correspondiente y su ritual. Lo interesante es que el profesor Varo señala que la porción de los sacerdotes, llamada tributo (7,30-32), que el mismo sacerdote presentará ante el Señor, viene indicada con el término *têrûmah* refiriéndose a la acción ritual de elevar y bajar la ofrenda hasta el altar, lo cual es una cierta analogía en el ritual de la santa misa (p. 112).

El apartado sobre “La investidura de los sacerdotes y comienzo del culto (8–10)” expone las normas de consagración sacerdotal de Aarón y sus hijos, que se encuentran en Ex (29; 40): un baño purificador, la unción y el revestimiento, seguidos de tres sacrificios: expiatorio, holocausto y consagración, con la indicación de que deben permanecer siete días en la puerta de la Tienda del Encuentro. La expresión hebrea “llenar las manos”, traducida como “ordenar sacerdote” (p. 119), se refiere al momento de la ceremonia en el que se ponen por primera vez en manos del nuevo sacerdote los elementos que han de ser ofrecidos al Señor, indicando la entrega del poder sagrado para ejercer sus funciones. Al final (10,1-20), narra la muerte de Nadab y Abihú, sacerdotes, por no cumplir las normas del Señor. Por ello, se establecen normas para el comportamiento de los sacerdotes, destacando que no pueden ejercer sus funciones arbitrariamente, sino con los rituales establecidos por Dios. La clave del sacerdocio será el óleo de la unción, por crear vínculos con el Señor más fuertes que la sangre.

El tercer apartado describe las “Leyes de pureza ritual (11–15)”. Varo señala que esta sección está unida a la anterior por el discernimiento entre lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro. Las restricciones sobre los animales apelan al llamado a la santidad, cuyo significado consiste en comer lo que Dios come, para recordar y mantener así la relación con Él. En estas leyes, los sacerdotes, que poseían conocimientos transmitidos de generación en generación, eran los encargados de examinar y dictaminar el proceder de la lepra en la piel, en los vestidos y en las casas, con el fin de evitar el contagio o la propagación. Las impurezas sexuales están reguladas porque la Morada de Dios, expresión de santidad, habita en medio de Israel y es incompatible con estas prácticas. De este modo, el Señor elimina de su pueblo la prostitución sagrada aceptada en Canaán, la ciudad hacia la que se dirige Israel.

El cuarto apartado narra “El gran día de la expiación (16)”. Para Varo la clave está en que el Señor se aparece sobre el propiciatorio en una nube (16,2). Esta presencia divina renueva el perdón anualmente. Se trata de un día de ayuno colectivo y reposo, un retorno al origen de la existencia del santuario. La celebración

consiste en que la asamblea lleva dos machos cabríos, que luego son sorteados y presentados al Señor. Uno de ellos se ofrece como víctima expiatoria para expiar las faltas del santuario, la Tienda del Encuentro, el altar, los delitos del pueblo y los pecados del sacerdote. Al otro, el sacerdote le impone las dos manos sobre la cabeza, confiesa sobre él las iniquidades de Israel y sus propios pecados, y lo envía al desierto a morir. Cristo será imagen del primero, que se ofrece en expiación por los pecados de todos.

El quinto apartado expone “La ley de Santidad (17–26)”. La santidad de Dios se manifiesta en la vida cotidiana y en la moral, y al unirse al culto expresa su origen divino, trascendiendo al ser humano, que no puede santificarse a sí mismo, pero puede alcanzarla a través de sus acciones. La santidad es orden, rectitud, justicia, amor al prójimo y reconocimiento de Dios como creador de todo y único propietario de la tierra. También es sinónimo de separación y/o dedicación, pues Israel, como pueblo santo, está separado de los demás para el Señor.

El autor define esta parte como una “meditación” del Decálogo del Éxodo (20,2-17) y del Deuteronomio (5,6-21), sintetizada en el precepto “No te vengarás de los hijos de tu pueblo ni les guardarás rencor, sino que amarás a tu prójimo como a ti mismo” (19,18), pues “Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo” (19,2; 20,26), recalcando que la santidad se vive en la caridad. Así, se establecen las prescripciones de santidad para el pueblo, los sacerdotes y el tiempo. Estas hacen realidad la caridad, que es el medio por el que el pueblo comprende, vive y accede a la santidad de Dios. Para explicar este principio, Varo expone un pensamiento de León Magno: “si Dios es amor, la caridad no puede tener fronteras, ya que la divinidad no admite verse encerrada por ningún término [...] la devoción que más agrada a Dios es la de preocuparse por sus pobres y, cuando Dios contempla el ejercicio de su misericordia, reconoce inmediatamente una imagen de su piedad” (p. 200).

El “apéndice (27)”, final del libro del Levítico, considerado un suplemento, contiene las disposiciones sobre los votos y las tasas (a personas, animales, casas, tierras y diezmos) que podían servir de sustituto de un pago en metálico. Se refiere a las promesas hechas para implorar la ayuda del Señor en una situación difícil y, una vez cumplidas, podían rescatarse con un coste adicional.

Para el profesor Varo, el Levítico concluye reivindicando la autoridad divina de los mandamientos en el Sinaí, lugar de la alianza y culmen de la manifestación de Dios, cuya síntesis teológica es “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (19,18).

Con esta obra, el autor ha demostrado su habilidad y experiencia al “sacar” lo antiguo y lo nuevo de uno de los libros menos leídos de la Sagrada Escritura. La obra destaca por la profundidad en su exposición, haciendo “fácil lo difícil”, con una redacción fluida que capta el interés del lector. Desde la primera hasta la última página se encuentran herramientas para la lectura: la inserción del texto bíblico facilita una lectura continua, evitando la desconcentración al no tener que revisar el texto bíblico en una edición aparte; el aparato crítico ilumina cada paso de la lectura, y la integración de sumarios y comentarios patristicos al final enriquecen el conocimiento. La bibliografía seleccionada, ordenada, actualizada y enriquecida en varios idiomas, revela la maestría del autor, digna de ser consultada por cualquier estudioso del libro.

Levítico es recomendable para cualquier persona interesada y para quienes se dedican a la enseñanza, tanto en aulas como fuera de ellas. Se echa de menos una conclusión que recoja el sentido y significado pleno del libro; aunque se encuentran los sumarios, no deja de extrañarse, ya que el Levítico asume los sacrificios como parte de una cultura, por lo que su texto da la impresión de ser un escrito de baja contextualización que se abstiene de describir y explicar los detalles. Agradecemos a la BAC la publicación de estos comentarios, que permiten descubrir lo antiguo y lo nuevo de cada libro bíblico.

Edwin Contreras Ramírez
Universidad Pontificia de Salamanca

Jean-Louis Chrétien. *El arca de la palabra*. Editorial Notas Universitarias, 2025, 192 pp. ISBN: 978-607-5913-27-8.

Esta obra de Jean-Louis Chrétien (1952-2019) fue publicada originalmente en 1998 (*L'arche de la parole*, Presses Universitaires de France), pero carecía de una versión en español. Esta cuidada traducción del original realizada por Leonardo Rodríguez Duplá (catedrático de filosofía moral en la Universidad Complutense de Madrid), brinda al lector hispano-hablante la ocasión de acercarse por vez primera –o quizá volver de nuevo– a la obra de quien es, tal vez, uno de los pensadores del siglo pasado que ha asumido con más originalidad los hallazgos de la filosofía fenomenológica; prueba de ello son otros libros del autor que también han sido traducidos: *Lo inolvidable y lo inesperado*, 2002 y *La mirada del amor*, 2005 (Ed. Sígueme) o *Del cansancio*, 2014 (Ed. Mardulce). En este caso es la palabra, con su “poder de cobijar lo inaudito” (p. 83), el testigo del que se sirve Jean-Louis Chrétien para confirmar el fruto más resonante de la *epoché* que propone Husserl: la intencionalidad como constante de nuestra no-ajenidad a la extrañeza indócil del mundo. Pues, en efecto, la palabra –sacramento de lo otro– no se deja definir sin más como instrumento que sirve al análisis de una subjetividad que construye sentido (“palabra de captación”), sino que se reivindica incansablemente como aliento del *ser* (“palabra de revelación”, p. 23).

Insumiso a la auto-restricción que se impone toda filosofía puramente analítica, el ensayo de Jean-Louis Chrétien explora la posibilidad de pensar en aquellas acciones en que la palabra se muestra como revelación “hospitalaria” de cuanto es: *escuchar* (“la palabra que oye lo inaudito en lo que dice el otro”, p. 26); *orar* (“la palabra que se deja herir por la alteridad radical”, p. 55); *callar* (“la palabra que apunta al silencio del principio, del que nadie ha sido ni será nunca contemporáneo”, p. 91); *dar la belleza* (“la palabra que se hace acontecimiento y nos libra del esteticismo en vez de amenarzarnos con él”, p. 120); *ofrecer el mundo* (“la palabra que recoge lo que las cosas quieren decir pero no pueden proferir”, p. 178). He aquí una nota de cada uno de los cinco capítulos que componen este ensayo con el que Chrétien medita, con la libertad que da el conocimiento de la tradición, sobre la inmensa riqueza que bulle en cada una de esas acciones de la palabra.

El libro, en efecto, llega a abrumar al lector por la cantidad y variedad de *oyentes* de estas acciones de la palabra que son convocados: no sólo desde las filas del pensamiento filosófico (Platón, Aristóteles, Plotino, Filón de Alejandría,

Agustín, Saint-Thierry, Malebranche, Kant, Kierkegaard, Levinas, Heidegger, Merleau-Ponty, Jaspers...) y teológico (Tomás de Aquino, Buenaventura, Thomassin, Barth, Balthasar, Lubac...), sino también desde la frontera de la mística (Dionisio Areopagita, Tauler, Silesius, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Luis de León, Bérulle...) y la patrística (Justino, Clemente, Ireneo, Hilario, Máximo el Confesor...), o la particular sensibilidad de la poesía y el drama (Esquilo, Rilke, Claudel, Keats...) e incluso la pintura (Dureró, Van Gogh). Estos son algunos de los nombres más conocidos que dan vida en el texto de Chrétien a un dilatado fresco de lecturas e ideas que no se yuxtaponen, pues son invocadas con la intención de dar forma a una conversación que, si bien por momentos se torna algo dispersa y poco académica, no por ello deja de ser rigurosa dada su densidad conceptual.

Si hay un punto en que todo converge es el reclamo convencido de la natividad religiosa de todas esas acciones *hospitalarias* del lenguaje humano a la luz de esa “primera palabra” de la revelación de Dios que es la encarnación de su Verbo. Con ello, Jean-Louis Chrétien relega a la categoría de artificio la crítica hacia el giro teológico de la fenomenología (D. Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l’éclat, 1990). El autor considera que es la propia elocuencia de las cosas la tierra fértil de la expresividad divina de la naturaleza del mundo y de la sensibilidad cristológica del espíritu del hombre. Chrétien encuentra en la meditación sobre “el orden cristiano” (p. 144) una fenomenología de la palabra a partir de la cual poder encauzar (¿por qué no?) toda filosofía del lenguaje. La encarnación del Verbo no se presenta –según la mayoría de los testigos consultados– como Presencia de lo inapelable que “dicta” qué puede decir cuanto es, sino como *Logos* que se “incorpora” a la fenomenidad propia de la voz de la existencia mundana. En este sentido, el profesor Philippe Capelle-Dumont (*Fenomenología francesa actual*, Ed. Unsam, 2009, pp. 91-102) vincula este libro de Chrétien con otra obra de Jean-Yves Lacoste (*Experiencia y absoluto*, Ed. Sígueme, 2010) como muestra de una “nueva fenomenología” que se propone describir aquellos vínculos, raramente observados, que conectan lo que es con su Origen prestando atención al carácter que reclama cuanto es como figura del Infinito.

La verdad es que quienes acompañan a Chrétien en *El arca de la palabra* han practicado ya esa “nueva fenomenología” dado que, tal vez por habitar un mundo ajeno al factor digital –la versión contemporánea de lo que llama Heidegger “el Uno” (*das Man*), la cháchara que anonimiza–, han exprimido a fondo su condición (que aun es la nuestra) de oyentes de la palabra y, como tales, su capacidad de

transformar el silencio en Logos apelable, de desvelar la Belleza que asombra toda belleza y de ser sensibles al canto eucarístico del mundo.

A casi treinta años de su primera edición *El arca de la palabra* no ha perdido actualidad; porque, siendo hoy la palabra la dignidad humana más damnificada – “la vulgaridad desdeñosa, escribe Chrétien, vive a espensas del que la escucha, y entonces ya no hay nada entre la desnudez de lo indecible y el *prêt-à-porter* de las fórmulas ya preparadas” (p. 26)–, cómo extrañarse de que la occidental haya dejado de ser una cultura matinal al quebrarse en su voz la palabra (*de Dios*) que “canta el canto que será” (p. 155).

Este es un libro que no está destinado tan sólo al lector especializado a quien resultan familiares los nombres e ideas que permiten al autor hacer las veces del “padre de familia que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas viejas” (Mt 13, 52), sino a todo aquel que no quiere negarse la condición de oyente para conocer aquello que la palabra puede hacer por él: dar voz a su vocación. Demos la bienvenida a esta traducción que permite al lector en español captar la hondura poética con que el autor medita sobre la condición hospitalaria de la palabra.

Juan Manuel Cabiedas Tejero
Universidad Pontificia de Salamanca

Pierangelo Sequeri. *Addio a Dio? Sul Dio vivente*. Centro Ambrosiano, 2025, 104 pp. ISBN: 978-88-6894-807-8.

“¿Es verdad que el cristianismo está acabado, como sostienen algunos? ¿Por qué la modernidad continúa siendo hoy un problema, hasta hacer que intentemos dejarla a un lado para salvaguardar la fe? ¿Debemos, en realidad, decir adiós a Dios? ¿A cuál?” (p. 5). Bajo estos interrogantes presenta Cristiano Passoni el trasfondo de la obra de Sequeri. Esta pretende reflexionar sobre el Dios cristiano en un tiempo en el que el *topos* cultural de la *muerte de Dios* comienza a mostrar grietas.

Pierangelo Sequeri (1944) es uno de los principales teólogos italianos. Especializado en teología fundamental, ha ido construyendo una propuesta profundamente poliédrica donde aúna teología, filosofía, estética, pastoral y estudios sobre la familia. Sin embargo, en España todavía es poco conocido. Los libros traducidos son escasos, y su pensamiento apenas ha sido recibido en nuestro país. Justamente estamos ante una de sus últimas contribuciones, en forma de ensayo, donde recoge muchas de las intuiciones que ha ido presentando a lo largo de estas décadas.

La teología actual parece no hablar demasiado sobre Dios. Abunda el tratamiento de cuestiones intra-eclesiales, sociales, ecológicas o espirituales. Frente a ello, Sequeri lo aborda en este libro que forma parte de un proyecto del Centro Ambrosiano, denominado *Dire Dio*, donde distintos autores se interrogan sobre cuestiones relativas a Dios y la fe cristiana, en el contexto del aniversario del Concilio de Nicea. El teólogo italiano pretende reflexionar sobre la actual ausencia de Dios y presentar caminos que puedan revertir esta situación apelando a una comprensión correcta del Dios cristiano. Se trata de una contribución densa en sus contenidos, aunque original y sugerente, que se estructura en cuatro partes y doce capítulos. Nos detenemos en algunos puntos que consideramos fundamentales en su propuesta.

Una cuestión que recorre toda la teología de Sequeri es el diálogo crítico con el tiempo actual, partiendo de un análisis realista de este, caracterizado precisamente por el hecho de que Dios haya dejado de ser un absoluto universal para convertirse en la idea de una parte de la sociedad. “La fe en Dios ya no es la regla: es la excepción” (p. 11), afirma. Esto ha ocurrido paradójicamente en Occidente donde el pensamiento sobre Dios ha sido fermento en la construcción de la civilización humanística. Este hecho, positivo para no creyentes y aquellos que reivindican una fe más pura y libre, alberga sin embargo un componente dramático que

ya el mismo Nietzsche supo vislumbrar al postular la *muerte de Dios*. Estas condiciones convierten nuestro tiempo en radicalmente novedoso respecto a épocas pasadas, exigiendo una respuesta nueva que, en opinión del teólogo italiano, ni la filosofía ni la teología han sabido formular plenamente. Su propuesta intenta ofrecer una salida adecuada.

Por otra parte, se interesa por la situación de una teología que, pese a haber realizado grandes esfuerzos en las últimas décadas gracias a los impulsos del Vaticano II, según su opinión aún tiene margen de mejora. Ahogada actualmente por una sociedad secularizada donde predomina el paradigma técnico y el interés económico, el autor destaca cómo “la apelación a un decidido cambio de ritmo, a más de medio siglo del Vaticano II, asume hoy tonos aún más urgentes y radicales”, recordando las intuiciones del papa Francisco respecto al cambio de época que vivimos y la necesaria adaptación de un cristianismo, “aun fuera del eje respecto a la visión del mundo que señala la época” (p. 15). Unido a esto, Sequeri critica la vivencia actual de un cristianismo que “sobrevive por inercia, incluso vaciado de teofanía” (p. 31), “una fe que conserva todas sus formas, pero no tiene ninguna fuerza” (p. 28).

Ante esta situación, presenta Sequeri su contribución a modo de *pars construens*. El conjunto de su teología ha pretendido desarrollar una teoría de la *conciencia creyente* donde la fe lejos de ser enemiga de la razón, se muestra como fundamento necesario para la comprensión del hombre en todas sus dimensiones. Además de esto, especialmente en estos últimos años, ha ido construyendo una propuesta de presentación de la revelación a partir de elementos afectivos, donde esta y su respuesta por medio de la fe no es mera adquisición racional de verdades, sino una relación existencial con Dios que toca todas las dimensiones humanas. Incluso ha llegado a postular la necesidad de una nueva ontología *de los afectos*, que sería necesaria para una comprensión correcta del Dios cristiano, frente a otra, dominante en estos siglos, que ha *contaminado* su comprensión, y que se caracteriza por una racionalidad restringida, apegada al dominio del paradigma científico-técnico y a un conocimiento alejado de los afectos, que desprecia la experiencia. Al final, enfatiza en esta obra cómo la *muerte de Dios* postulada por el pensamiento es “evidentemente una muerte afectiva” (p. 33). “La fe, hoy, es desafiada precisamente por el ‘vacío afectivo’ de Dios” (p. 37), insiste. Frente a esto, apunta: “Es la experiencia carnal ‘del Dios viviente’ (la desorientación y la teofanía) la que hace la diferencia respecto a una religión de las formas (la ley y

la ideología) —capaz de convivir serenamente también con ‘la muerte de Dios’— que no se deja sustituir en algún modo. Y esta pasión nos falta” (p. 30).

Estas intuiciones son esenciales para la comprensión de su contribución, pues esta disposición afectiva del Dios cristiano, según afirma, estaba presente en los primeros siglos de la Iglesia, inaugurando una novedosa interpretación del ser frente a la ontología helenística. Los concilios del primer milenio deben leerse en esta clave, especialmente Nicea por medio de la idea de *eterna generación* en Dios. Refiere, recogiendo todo lo que venimos destacando: “Decir que la generación del Hijo es eterna —de la eternidad de Dios— significa pensar la generación como el acto puro en el cual toma forma y fuerza la intimidad de Dios. Significa pensar que la ontología fundamental —la ontología del absoluto, la ontología absoluta— es una ontología afectiva: donde el *far-essere* ‘precede’ al ser; y el *volere bene* es su fuerza ‘intrínseca’, infinitamente superior a aquella tradicionalmente inscrita en el sistema de las causas y de los efectos. Pensar en la generación que ‘define’ a Dios como Padre e Hijo, de modo que no hay un ‘Dios’ que esté en la existencia de modo neutro, autorreferencial, como puro espejo de sí mismo, sin ser calificado por una relación que impide pensar en una singularidad autosuficiente, cuya perfección es definida a partir del amor de sí, tiene consecuencias enormes” (p. 48). Se trata, en efecto, de algo que hemos perdido, pese a que el testimonio de la revelación se sitúe bajo esta lógica y sus premisas fundamentales fuesen establecidas ya en los primeros siglos. El mismo san Anselmo en la segunda parte del *Proslogion* camina por esta senda, comenta, aunque no se le ha prestado suficiente atención. Tanto es así que indica provocativamente: “Nuestra teología ha dedicado ciertamente a la Trinidad un largo espacio de reflexión. Pero, quizás, no es todavía trinitaria” (p. 50).

En este momento cultural de la *muerte de Dios* se hace urgente regresar a esta comprensión afectiva del Dios cristiano, sacando todas las conclusiones necesarias. No se trata de reducir la revelación a mero sentimentalismo, pero sí tomar conciencia de que lo afectivo forma parte estructurante de lo humano, algo que la racionalidad moderna ha obviado. “Nuestro problema actual es restituir el encanto y la aventura —seriedad y alegría, incluso— a este trato característico de la ‘teofanía’ anunciada y testimoniada por Jesús” (p. 56). Esta teofanía que propone recuperar queda explicitada por el testimonio de Jesús como *evento fundador* de nuestra fe. Es el principio que denomina la *compatibilidad cristológica de Dios*, y que recorre toda su teología. Solo por Jesús podemos conocer certeramente al Dios cristiano y comprender su revelación como *Absoluto afectivo*. Esto nos libera de

comprensiones extrañas, especialmente gnósticas como denuncia en esta obra: “El Hijo eterno se identifica con la creación humana, destinando a su favor todos los posibles de Dios” (p. 78).

Las consecuencias de esta comprensión afectiva de Dios son infinitas y repercuten en todos los ámbitos, especialmente en una vivencia cristiana que va más allá de las rutinas y la ley, y que está decididamente a favor del prójimo. “Quehacer emocionante y absolutamente crucial, que debe ser llevado a cumplimiento” (p. 37), insiste. Resulta de gran interés su propuesta de una teología que debe mejorar en lo que denomina campo de las *fuerzas* y de las *formas*. Este último hace referencia a los conceptos, lenguajes y representaciones teológicas que, no obstante, han avanzado bastante en estas décadas. Por el contrario, en el plano de las *fuerzas* se hace necesaria una profundización mucho mayor. Se refiere a aquello que tiene que ver con la experiencia, el afecto, el sentimiento, la atracción, en línea con la comprensión de esta fe que es relación existencial que trasciende los conceptos y lenguajes. En efecto, para Sequeri la teología ha privilegiado el discurso, concebido como lo universal, frente al evento y su experiencia, que remite siempre a lo particular, al hilo de la inercia de estos siglos donde la modernidad se ha ceñido a esta epistemología restringida.

Igualmente recalca de forma sugerente cómo nuestro mundo posmoderno necesita un estilo realmente humanístico, que “no se forma, no se custodia, no toma fuerza, sin ‘Dios’” (p. 77). La revelación comprendida bajo estas claves referidas indica el camino a seguir. Sequeri destaca en esta obra dos categorías derivadas: *generación* (herencia de Nicea) e *intercesión* (novedad incomparable del Evangelio), a cuyo análisis dedica las páginas finales. Estas, si se piensan correctamente, suponen una interpelación a la Iglesia y al mundo. Por ejemplo, sobre la noción de generación, subraya: “El espacio cultural para la remodelación de la misión cristiana, que descubre finalmente en la audacia profética de la ‘generación de Dios’ establecida en Nicea el principio adecuado para la rehabilitación de nuestro exhausto humanismo de la sequedad a la que lo constriñe la ‘muerte de Dios’, es precisamente el *kairos* de este momento confuso y deprimido” (p. 91).

Otras muchas cuestiones recorren esta pequeña obra. Todas ellas, como nos dice el presentador, tienen por fin identificar los signos positivos de nuestro tiempo para habitar “el increíble *kairos* que este contiene” (p. 5); presentan “un camino desafiante, pero totalmente gratificante y lleno de luz para el tiempo que ha de venir” (p. 8).

Para finalizar, apenas nos queda invitar a su lectura. Sequeri no es un teólogo sencillo, sistemático o directo, incluso algunos hablan de que sus contribuciones quedan abiertas para que sea el lector quien extraiga todas las consecuencias derivadas. Con todo, su propuesta es realmente sugerente y de ella podemos extraer múltiples pistas para la reflexión y vivencia de la fe en la actualidad. La revelación comprendida según las claves afectivas ofrecidas por Sequeri representaría aquello que hoy el mundo y la Iglesia necesitan. Por ello, en último término, el teólogo italiano reivindica una labor teológica que reflexione sobre Dios y renueve la Iglesia para dar un adecuado testimonio ante sí y ante el mundo. A los interrogantes planteados al inicio podemos responder con Sequeri que, ciertamente, el cristianismo no está acabado, al contrario, que aún tiene mucho que aportar. La posmodernidad en la que vivimos no deja de ser un *kairos* que nos invita a pensar la fe de manera adecuada, sin miedos. Si es necesario decir adiós a algún dios, ese sería el construido por teorías equivocadas del pasado, no el Dios vivo del Evangelio que en Jesús se presenta como *Absoluto afectivo* y es respuesta a los interrogantes que todo tiempo plantea.

Javier Riesco Lo-Grasso
Universidad Pontificia de Salamanca

Ángel Pazos-López. *Imágenes de la liturgia medieval. Planteamientos teóricos, temas visuales y programas iconográficos*. Tirant Humanidades, 2023, 356 pp. ISBN: 978-84-19471-65-9.

El autor propone una monografía destinada a abordar la imagen litúrgica cristiana de la Edad Media a partir de las corrientes metodológicas e interpretativas de la historia del arte. El autor concreta esta idea diciendo: “En el presente estudio se pretenden analizar las claves teóricas necesarias para el establecimiento de una iconología de la liturgia medieval, que serán aplicadas de forma práctica a un limitado corpus de obras de arte visual, posibilitando nuevas lecturas interpretativas en clave litúrgica” (p. 14). Al concluir la obra se puede decir que ha conseguido con creces desarrollar este objetivo.

Una primera idea que querríamos destacar es que el autor va llevando al lector como de la mano a lo largo de todo el texto. Este tiene una estructura clara: tras la introducción (*Introito*) y un Epílogo (*Benedicamus Domino*) se desarrollan cinco capítulos.

En la Introducción queda muy claro el objetivo del libro: “proponer un sistema de análisis visual propio, una metodología de estudio y unas coordenadas interpretativas que sirvan a todo el que las aplique para estudiar en sus múltiples soportes la gran mayoría de los temas visuales vinculados con las prácticas litúrgicas medievales” (p. 14).

Esta metodología busca hacerse comprender tanto por un público general, que se puede acercar con curiosidad al tema, como por un público especializado en cultura medieval o historia del arte de época medieval. Para ello la obra dedica tres capítulos, del cuarto al sexto, a perfilar los temas iconográficos emergentes en la iconografía litúrgica y a analizar algunas imágenes o programas visuales en profundidad, como una aplicación de las metodologías que se desarrollan en los capítulos segundo y tercero.

Si el lector se aproxima a este libro con unas lentes estrictamente litúrgicas puede encontrar el segundo capítulo algo más complejo por no estar habituado al lenguaje y bibliografía empleada. El mismo autor sale al encuentro de esta objeción cuando apunta que estas páginas, para alguien no versado en la construcción historiográfica de la historia del arte, “no revestirá más valor que el de una posiblemente pedante sucesión de autores más o menos conocidos según las lecturas precedentes” (p. 21).

Sin embargo, son páginas necesarias para establecer relaciones de analogía metodológica entre las corrientes teóricas de la historia del arte y el estudio de la liturgia medieval. Para que esto sea posible antes de iniciarse en una propuesta de lectura de las imágenes de la liturgia medieval se hace necesario aquilatar las posibilidades interpretativas que ha planteado la historia del arte en su construcción metodológica, buscando las posibles aplicaciones al ámbito de la ritualidad cristiana medieval.

Conviene destacar, además, en este capítulo segundo, como en todos, las conclusiones concisas, claras y prácticas, que facilitan al lector volver sobre el tema, recordar los puntos salientes y comprender y asimilar mejor lo leído.

Un aspecto digno de mención, junto al ya mencionado de que el lector en ningún momento se encuentra perdido porque es acompañado por el autor en cada paso que da, es que el profesor Pazos-López ha conseguido captar, entender y mostrar el genio litúrgico a lo largo de todos sus comentarios e introducciones a cada parte del libro. No solo destacaría la riqueza bibliográfica tanto en las fuentes litúrgicas empleadas, como en la bibliografía complementaria moderna y equilibrada, sino también el no dejarse influenciar por lugares comunes. Un ejemplo de esto último son las palabras del autor refiriéndose a la participación del pueblo en las acciones litúrgicas durante la Edad Media: “Tras el Concilio Vaticano II se ha planteado una relectura del papel de la asamblea en las celebraciones actuales a la luz de las fuentes de los primeros siglos. Sin embargo, durante el largo período medieval se experimentaron sensibilidades muy diferentes a la implicación del pueblo en la liturgia, oscilando desde una intencionalidad participativa de cuantos ya habían sido iniciados en los sacramentos hasta un progresivo abandono de la participación eucarística. Estas tendencias de pico y valle en la participación del pueblo en la liturgia medieval pueden explicarse en los distintos períodos de la historia litúrgica y no sería oportuno emitir juicios generalistas al respecto” (p. 140).

No queremos dejar de resaltar que a lo largo de todo el libro se descubren unas adecuadas, sencillas y a la par ricas síntesis de teología sacramentaria y liturgia, que implica que cualquier liturgista y cultor de ella se encuentre muy a gusto en la lectura de esta obra.

Es también muy de alabar el frecuente esfuerzo que hace el autor por situarse en la perspectiva del hombre, sociedad, cultura y liturgia del Medioevo. Por ejemplo, leemos en p. 140: “estudiar la liturgia medieval desde el punto de vista de la

sociología pretende propiciar el tratamiento del rito como una consecuencia del actuar humano, aunque sin negar la inspiración divina”. En este sentido destacamos otras palabras dedicadas por el autor a la performatividad eucarística, “la posible tentación del investigador contemporáneo a plantear interpretaciones desde el ámbito de las artes escénicas, atribuyendo a cada uno de los actores (clérigos y asamblea) un papel ejecutor de determinados gestos, símbolos y acciones con ornamentos y artefactos litúrgicos, como quien sigue las pautas de un gran teatro destinado a repetirse cada vez con textos fijos y otras variables. Sin embargo, en la conciencia del hombre cristiano medieval la praxis celebrativa de la eucaristía no actuaba como una simple representación, en tanto que suponía una acción ritual que se refería a la misma vida de Cristo y que suponía su presencia sobre el altar, así como en la misma comunión de los fieles” (p. 184).

Además, no falsea ni fuerza los textos o los autores citados para confirmar sus teorías (cf. p. 24), sino que afronta las dificultades con serenidad y volviendo a una relectura sosegada sin desalentarse. Un ejemplo de lo que venimos diciendo se encuentra en los comentarios del profesor a los estudios relacionados con la “adelphopoesis”. Concretamente dirá: “en el fraguar de posibles futuras investigaciones que relacionen género y liturgia ha de procederse de forma prudente y sólida, de manera que, con la pretensión de establecer nuevos puntos de vista y originales perspectivas académicas, se evite la generación de elocuentes ensayos presentistas propios de los ejercicios literarios de la posmodernidad (p. 74).

El tercer capítulo trata de establecer unas coordenadas en las que se debe asentar el estudio de las imágenes litúrgicas de la Edad Media cristiana, como aspecto nuclear sobre el que se han aportado nuevos avances. Para llevar a cabo lo anterior, resultan muy útiles las tablas que presenta el autor. En la primera de ellas, teniendo en cuenta las características comunes a la mayoría de las imágenes litúrgicas, y partiendo del método iconográfico, así como toda la tradición de estudios visuales, propone un esquema procesual que pueda servir de aproximación para acercarse a cualquier imagen litúrgica del medievo (p. 107). En la segunda, analizará cada tipo de signo litúrgico, con una breve definición y algunos ejemplos de cada uno de ellos (p. 111).

Llegados a este punto el libro deja patente que “los temas visuales que plasman escenas de tipo litúrgico están rodeados de profundos signos y símbolos que conectan ambas esferas (imagen y rito)” (p. 119) y se puede pasar a estudiar casos específicos (pp. 120-137) que “servirán para introducir la propuesta de análisis

visual ya explicada y comprender así cómo puede desgranarse y aplicarse a obras de arte visual de la Edad Media”.

El cuarto capítulo, que afronta la temática de los actores y atributos del ritual, constituye una completa síntesis que muestra cómo las vestiduras, las insignias y algunos objetos sagrados, se convierten en verdaderos atributos iconográficos dignos de estudiarse desde los estudios visuales.

Serán los temas eucarísticos, el objeto de estudio del capítulo cinco. Concretamente se afrontarán aquellos en los que se manifiesta la faceta ritual en su plasmación visual, dejando de lado los temas simbólicos o vinculados al culto eucarístico fuera de la Misa. Por eso, el lector encuentra tantos ejemplos de presentación de dones en el momento eucarístico cuyo vínculo e interés radica en la liturgia procesional y la participación de los fieles en la oblación; la elevación de la hostia en el momento de la consagración de la Misa; la distribución de la Comunión, dentro y fuera de la celebración eucarística, tanto a gente corriente como a determinados dignatarios, patronos, donantes o santos; las celebraciones de la fiesta del Corpus Christi, junto a la exposición eucarística procesional fuera de la Misa, que comienza a aparecer en soportes plásticos a partir de finales del siglo XIII; la Misa de santos, especialmente la de San Gregorio, como milagro eucarístico propio del arte medieval, especialmente en el siglo XV, fundamental para comprender la codificación devocional del culto a la Eucaristía en este momento (cfr. p. 186-187).

Este último tema, la Misa de san Gregorio, es estudiado con detenimiento. Su gran difusión, como señala el autor, se debe, “por una parte, a la primacía del sacramento de la Eucaristía como plasmación del milagro de la transustanciación que se hace expreso en el tema; por otra, el carácter devocional del rito eucarístico, que se entremezcla con prácticas paralitúrgicas y de piedad popular, tan características de los siglos XIV y XV con la popularización de la religiosidad cristiana individual” (p. 210).

El capítulo sexto afronta los programas iconográficos de los siete sacramentos. Serán cuatro los que presenta el autor. En primer lugar, se afronta el estudio de las obras plásticas que incorporan imágenes individualizadas de los siete sacramentos con la intención programática de mostrar el camino de la vida del hombre cristiano reflejado en la evolución sacramental. Son los programas visuales más sencillos y se desarrollan especialmente en objetos litúrgicos y escultura monumental. En segundo lugar, se estudian los programas iconográficos que relacionan

los siete sacramentos con sus prefiguraciones veterotestamentarias. Un tercer grupo lo constituyen los programas sacramentales que relacionan las escenas rituales de cada sacramento con una intencionalidad teológica desde la eclesiología o con la justificación de la instrumentalización de los sacramentos como hitos sagrados que contribuyen a alcanzar la salvación instrumentalizada en la Iglesia. Por último, encontramos programas visuales que ponen en consideración la profunda relación entre los siete sacramentos y la Pasión de Cristo (cfr. pp. 240-241).

Al llegar al capítulo final o epílogo, titulado “Benedicamus Domino”, encontramos la conclusión de la monografía. En él podemos vislumbrar una especie de despedida litúrgica, “un cierre para un nuevo comienzo en el que dar continuidad a las hipótesis y los problemas que hemos esbozado, así como para presentar nuestras interpretaciones sobre las posibilidades del desarrollo de una iconología de la liturgia cristiana medieval, como ciencia de la imagen litúrgica” (p. 260).

Serán siete puntos a lo largo de los cuales se trata de presentar de manera clara y completa, una justificación a la obra y un resumen de la misma. De ahí que leamos: “las páginas precedentes han tratado de ser una aproximación eminentemente conceptual al estudio de las imágenes litúrgicas de la Edad Media cristiana, a modo de repertorio iconográfico de los temas emergentes de la investigación” (p. 263).

Concluye con una humildad que contribuye a destacar más aún si cabe esta monografía: “los motivos visuales desgranados obedecen a una reflexiva selección, fruto de lecturas y discusiones científicas mantenidas en los últimos años. Por ello, presentan una visión necesariamente personal y profundamente parcial, sin una pretensión que vaya más allá de ejemplificar las posibilidades de estudio que supone el desarrollo de una iconología de la liturgia medieval. Siguiendo este principio, se ha eludido conscientemente precisar la enorme riqueza de otras ceremonias litúrgicas medievales y su impacto en la imagen, a veces numerosísimo. En este sentido, restan para futuras publicaciones las interpretaciones acerca de la representación visual de la liturgia de las horas y del rezo del oficio divino, de las prácticas sacramentales como la consagración de vírgenes o bendición de abades y abadesas, así como el extenso repertorio figurativo de los entierros y funerales, a los que podría haberse dedicado otra investigación monográfica pero que se han descartado para este libro, por ser ya motivo central de otras publicaciones” (p. 265).

En definitiva, la obra del profesor Pazos-López resulta de un interés particular puesto que aborda el estudio de la liturgia desde la perspectiva de la imagen. Originalidad temática y enfoque interdisciplinar, rigor metodológico, diversidad de soportes y casos de estudio concretos, así como la calidad de las imágenes que la obra incluye constituyen la fortaleza de un texto que hace su lectura altamente recomendable tanto para especialistas de historia del arte sacro como para investigadores y cultores de la liturgia.

Juan José Silvestre Valor
Universidad de Navarra

Dieudonné Mushipu Mbombo, dir. *La théologie africaine: son émergence entre le continent africain et la diaspora. Mélanges posthumes en l'honneur du prof. Bénézet Bujo*. Schwabe Verlag, 2025, 459 pp. ISBN : 978-3-7965-5261-8.

Este libro colectivo, bajo la dirección del profesor Dieudonné Mushipu Mbombo, es un homenaje científico póstumo a una de las figuras más destacadas de la teología africana, el profesor Bénézet Bujo, fallecido “el 9 de noviembre de 2023 en el hospital cantonal de Friburgo, en Suiza” (p. 406), en reconocimiento a su legado teológico. El ensayo estudia la teología africana contemporánea, de modo especial su carácter de disciplina en constante evolución. La teología africana actual es el resultado de las aportaciones de numerosos pensadores africanos que viven en el continente y en la diáspora occidental. Gracias a algunos pensadores africanos afincados en Occidente, esta teología sigue escribiéndose. Es el caso de Bénézet Bujo, que “se formó en África y en Europa (Alemania), y los lugares que le vieron trabajar en sus esfuerzos por aportar su importante contribución a la teología africana a través de sus importantes publicaciones y su docencia universitaria son, evidentemente, en primer lugar África, donde comenzó su carrera en la República Democrática del Congo, para continuarla en Kenia, antes de volar hacia otros cielos, sin dejar de ser fiel a África como tema predilecto en su búsqueda heurística. De hecho, aterrizó en Alemania, donde había estudiado, y posteriormente se convirtió en profesor en Friburgo (Suiza), donde incluso fue el primer vicerrector negro de la Universidad de Friburgo a principios de la década de 2000” (p. 14).

Dieudonné Mushipu define la “teología africana” como el conjunto de reflexiones sobre la fe de una comunidad creyente concreta, elaboradas a partir de su propio contexto cultural y sociohistórico. No se trata de un discurso cerrado, sino abierto al mundo y a otras culturas, un discurso que se inspira continuamente en los métodos y principios científicos occidentales por su pertinencia y credibilidad en el “intercambio científico globalizado” (p. 13).

El enfoque innovador del libro está enraizado en su editorial, donde Mushipu propone la “cosmoteantropocidad” como nuevo paradigma teológico, que asume una hermenéutica tripolar que incluye a Dios, al ser humano (como hombre y mujer), y al cosmos como naturaleza (p. 38). Este neologismo sugiere un cambio en la evolución del objeto de estudio de la teología. D. Mushipu muestra que la teología ha evolucionado en tres etapas o fases. En la primera fase (escolástica), el

objeto de la teología era únicamente Dios; en la segunda fase, se añadió el hombre como objeto de estudio, convirtiéndose así en una teología teándrica; y en la tercera fase, la actual, debido a la crisis ecológica, el cosmos (la naturaleza) debe integrarse como un tercer objeto de estudio esencial, ya que “el hombre no se salvará solo sin la naturaleza, la creación y la tierra” (p. 24). Por tanto, la teología africana actual, a la que B. Bujo ha dedicado su vida, debe construirse a partir de la correlación hermenéutica entre estas tres dimensiones.

El libro se estructura en torno a cinco ejes principales. El primer eje temático se titula “La teología africana entre el continente y la diáspora”. Se articula en torno a cinco contribuciones. Es la dialéctica entre el continente africano y la diáspora occidental la que está en juego. Esta sección destaca una relación dinámica, basada en el intercambio y el diálogo constante entre las reflexiones de los pensadores africanos que trabajan en el continente y los de la diáspora. La formación en las escuelas occidentales no implica una ruptura con las preocupaciones locales de África, sino que las integra en el centro de la teología africana.

El segundo eje, “La teología africana en marcha”, recoge algunas reflexiones teológicas centradas en las realidades contemporáneas africanas de actualidad, como la cristología, las condiciones para un pensamiento decolonial, los derechos humanos como *locus theologicus* de hoy, la convivencia, la religión como fuerza de transformación social frente a los mecanismos de dominación, etc. De hecho, la religión puede desempeñar un papel positivo en la emancipación del continente africano. Para ser esa fuerza de transformación, debe “delimitar los mecanismos que generan miseria y pobreza, identificar a los actores que mantienen esos mecanismos o que son susceptibles de rechazarlos, y precisar las estrategias adecuadas para transformar África en un espacio de bienestar y libertad” (p. 255).

El tercer eje, denominado “Bujo, el teólogo: algunos análisis de su pensamiento”, explora las ideas esenciales del pensamiento del profesor Bénézet Bujo en la teología africana, pero también occidental. Filósofo y teólogo, B. Bujo contribuyó en gran medida al surgimiento de la teología, la cultura y el cristianismo africanos. “Sigue siendo uno de los pioneros de la teología africana que no ha dejado de proclamar alto y claro que debe existir una forma adecuada para que el hombre africano crea en [...] el Dios de Jesucristo” (p. 301).

El cuarto eje, “La muerte de Bujo: homenajes académicos”, reúne cinco discursos pronunciados en el funeral de Bujo en Friburgo, Suiza. En concreto, se trata de los homenajes de los profesores Dieudonné Mushipu, Joachim Negel,

Thomas Bienvenu Tchoungui, Guido Vergauwen y Sylvain Kalamba Nsapo. El último eje, “Bujo, la persona: su vida y su obra”, repasa la vida de Bénézet Bujo y presenta, en primer lugar, una nota biográfica del profesor y, en segundo lugar, algunos elementos de sus publicaciones e investigaciones (p. 22).

Como conclusión, creo que este libro es una obra importante. El ensayo no sólo rinde homenaje científico a la memoria del profesor Bénézet Bujo y a su excelente contribución al debate teológico contemporáneo, sino que también constituye una hoja de ruta para una teología africana llamada a afrontar los retos actuales de África, en particular la crisis ecológica. Podemos imaginar la “*cosmo-teantropocidad*” como una nueva propuesta. Solo integrando las tres instancias — Dios, el ser humano y la naturaleza—, la reflexión sobre la fe en el contexto africano cobrará relevancia en el concierto científico mundial.

Joseph Mbinga Mushiya
Instituto Superior de Pastoral, Madrid

Gianluca Crudo, Roberto Cuvato, José Ángel Echeverría, Daniel Kowaleski, Miguel Anxo Pena González y Valentí Serra de Manresa. *Lexicon Capuccinum. Dizionario storico-bibliografico dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini (1525-2025). II. Bio-bibliografico*. Edizioni Cappuccine, 2025, 1.607 pp. ISBN 979-12-80900-09-8.

El *Lexicon Capuccinum* de 2025 se presenta como una actualización ambiciosa y metodológicamente consciente de la obra clásica, publicada en 1951. Al mismo tiempo, tiene la pretensión de seguir creciendo en futuras entregas. Frente al volumen único latino de 1951 —concebido como *promptuarium historico-bibliographicum* de la Orden— compuesto por 5.078 entradas mixtas entre conventos, circunscripciones, misiones, voces temáticas y biografías —y cubriendo el período temporal comprendido entre 1525-1950—, esta obra ha de ser entendida como complemento de la anterior, optando por una reconfiguración estructural de fondo, organizándose en tres volúmenes y cuatro tomos, de los que solo se ha publicado este segundo. El proyecto global se articula en un volumen I-1, dedicado a las circunscripciones y misiones de la Orden; un I-2, que recogerá los conventos, hospicios, monasterios, estaciones misionales..., ambos en preparación; el presente volumen II, enteramente bio-bibliográfico; y, por último, un tercer volumen dedicado a recoger y organizar las voces temáticas. De esta manera, el proyecto se articula más como una enciclopedia capuchina que como un simple lexicon.

La obra se caracteriza por el cambio de lengua (del latín al italiano), la ampliación del horizonte cronológico que abarca hasta 2025 y, en los siguientes, que llegará hasta el quinto centenario de la bula *Religionis Zelus*, con la que Clemente VII aprobaba la reforma capuchina en 1528. Esta decisión responde a diversos criterios, entre los que sobresale el agotamiento del modelo anterior —fuertemente eurocéntrico y preconiliar— así como a la profunda transformación que la Orden capuchina ha experimentado en los últimos setenta y cinco años, marcada por la recepción del Vaticano II, una fortísima internacionalización y una pluralidad inédita de formas de vida y de inserción apostólica, sin olvidar el proceso de aceleración tan fuerte que se ha vivido en la sociedad.

En el plano cuantitativo, el salto es evidente: si en 1951 las voces bio-bibliográficas representaban aproximadamente un tercio del total de la obra, lo que se concretaba en torno a 1.748 entradas dedicadas a religiosos, monjas capuchinas y figuras vinculadas, el volumen bio-bibliográfico de 2025 supera los 4.300 perfiles, incorporando setenta y cuatro años adicionales de historia y triplicando, de

facto, el marco prosopográfico disponible. Con todo, el avance más significativo no reside en el número, sino en la lógica de organización interna, en el que se han querido reflejar todas las expresiones de diversidad de la vida capuchina a lo largo de quinientos años. Por eso mismo la obra no se detiene exclusivamente en recoger figuras de gran calado por su santidad, su cualificación científica o por ocupar cargos significativos en la jerarquía de la Iglesia o, también, por haber asumido altos cargos de gobierno. El investigador se encontrará también con figuras de la sencilla vida capuchina: limosneros, hortelanos, porteros, zapateros... que también son expresiones carismáticas de la vida capuchina. De esta manera, el volumen se puede presentar no solo como un repertorio de nombres, sino como un mapa de la pluriformidad carismática capuchina a lo largo de cinco siglos. El resultado es una auténtica “cartografía” de funciones y perfiles, en la que el ideal clásico del dicho “capuchino, misionero y santo” se ve complementado por figuras insertas en el mundo obrero, fraternidades de inserción en contextos de marginalidad, experiencias comunitarias pequeñas surgidas tras el postconcilio, iniciativas educativas y proyectos académicos de largo recorrido.

La comparación con la edición de 1951 subraya, además, un cambio de paradigma en la representación de la Orden. Los datos cuantitativos recogidos en el estudio prosopográfico muestran que el *Lexicon* de 1951 se apoyaba casi monóticamente en dos grandes categorías —*Conventus/stationes* y *Religiosi/ae cappucc.*— que concentraban el 78,3% de las entradas, de modo que la obra funcionaba, ante todo, como un atlas geográfico-institucional y como un censo selectivo de religiosos ilustres. La nueva edición, al segregar en un volumen distinto la parte institucional-geográfica y al desplegar el volumen II exclusivamente en clave bio-bibliográfica, realiza un desplazamiento sutil pero importante: la historia de la Orden se narra ahora desde las personas y sus trayectorias, sin perder de vista el trasfondo estructural, pero evitando que este monopolice la mirada.

Desde el punto de vista historiográfico, el volumen se sitúa claramente en la órbita de una historia religiosa de corte crítico y contextual, en sintonía con la renovación metodológica de las últimas décadas. Los editores hacen explícitos sus criterios: selección de voces primordialmente según la fecha de fallecimiento (con excepciones puntuales para los ministros generales y los religiosos que forman parte de la jerarquía eclesiástica), ordenación alfabética internacional abandonando el sistema latino de 1951, y criterios de encabezamiento diferenciados para el periodo —pre y post— Vaticano II (nombre en lengua materna o de contexto

cultural para los religiosos anteriores al Concilio; nombre por el que el sujeto ha sido conocido ordinariamente, aunque no coincida con el de bautismo).

Se impone, además, una estructura estable en cada entrada bio-bibliográfica —datos civiles y de pertenencia al Orden, perfil biográfico, obras (en el caso de artistas y autores), escritos inéditos e impresos, fuentes archivísticas inéditas, fuentes impresas, bibliografía secundaria e iconografía—. Este perfil, sin perder la lógica concisa de un lexicon, convierte la obra en una puerta de acceso sistemática a la documentación de base, más que en un simple compendio de noticias. En este orden de cosas, merece destacarse el cuidado en la selección y jerarquización de fuentes: se priorizan las imprescindibles para comprender la figura y su contexto, se incorporan fondos procedentes de archivos provinciales reorganizados tras 1951, se proponen recursos antes inaccesibles (archivos de Europa del Este, documentación digitalizada) y se evita, en lo posible, la acumulación indiscriminada de bibliografía local de escaso valor.

Ligado a esta opción, el *Lexicon* asume de manera programática una perspectiva histórico-crítica: se corrigen datos biográficos, se afinan cronologías, se matiza la interpretación de itinerarios y se expurgan elementos hagiográficos poco documentados, sin por ello renunciar a reconocer la centralidad de la santidad como clave de lectura de la experiencia capuchina. El volumen registra, de forma atenta, las nuevas categorías de santidad y de martirio que han emergido en los siglos XIX y XX (beatificaciones y canonizaciones posteriores a 1951, mártires de persecuciones políticas y religiosas, venerables y siervos de Dios en proceso), integrándolas en un horizonte ampliado que incluye, junto a los procesos oficiales, la memoria carismática de figuras significativas para diversas fraternidades y circunscripciones. Esta tensión, entre crítica de las narraciones edulcoradas y reconocimiento de la dimensión espiritual, constituye uno de los logros más significativos de la obra, aunque ocasionalmente la sobriedad expositiva lleve a perfiles muy contenidos, en los que el interés documental prevalece sobre la densidad narrativa.

Uno de los aportes más claros es la integración de la “geografía capuchina” en clave global. Allí donde el volumen de 1951 reflejaba de forma casi exclusiva una Orden europea, con una marcada proyección misionera, el *Lexicon Capucinum* de 2025 incorpora, de manera sistemática, figuras procedentes de África y Asia, junto con perfiles de todos los continentes, en consonancia con la expansión de la Orden hacia el Sur global, así como el drástico declive numérico en Europa. Este reequilibrio se deja sentir también en la inclusión de nuevos contextos

políticos y eclesiales: descolonización, dictaduras latinoamericanas, regímenes comunistas, procesos de transición democrática, experiencias de diálogo interreligioso y presencia capuchina en ámbitos culturales y académicos no europeos. La cobertura integral del siglo XX —y del primer cuarto del siglo XXI— permite, además, seguir de cerca la recepción del Vaticano II, los Capítulos generales de renovación y, en particular, el giro hacia la “pluriformidad en la unidad” consagrado por el Capítulo General extraordinario de 1974 y las Constituciones renovadas (1982, 1990, 2012). El volumen se hace eco de este giro al dar cabida a formas de vida que no se acomodan fácilmente al modelo regular clásico: fraternidades en barrios periféricos, presencias en ambientes laborales, proyectos de justicia social, iniciativas de diálogo y reconciliación en contextos de conflicto, etc.

En esta misma línea de ampliación se sitúa la atención concedida a sujetos tradicionalmente periféricos en la memoria oficial del Orden. Aunque casi el 90% de las voces del volumen II se refieren a frailes, las figuras vinculadas —nobles protectores, benefactores y colaboradores laicos de ambos sexos, así como fundadores de obras afines, artistas, literatos...— se mantiene cuantitativamente modesta (en torno al 4,2%), aunque la sola existencia de este espacio específico marca una diferencia respecto al *Lexicon* de 1951. Algo semejante ocurre con las monjas clarisas capuchinas: su presencia (en torno al 2,7% de las voces) es todavía moderada, pero se concentra particularmente en el siglo XX, reflejando tanto la evolución jurídica de los monasterios como la creciente conciencia de unidad carismática entre las ramas de la familia capuchina, algo que la propia legislación capuchina prohibía con anterioridad a la restauración católica. Desde una perspectiva crítica, puede señalarse aquí una de las debilidades más visibles del proyecto: el peso relativo de las mujeres y de los laicos sigue siendo escaso, y no siempre queda claro si ello responde únicamente a condicionantes históricos y documentales.

No menos relevante, desde la óptica del investigador y del usuario común, es la opción lingüística. El paso del latín al italiano se justifica por la voluntad de hacer del *Lexicon* un instrumento accesible a los frailes de todo el mundo y a la comunidad académica internacional, sin renunciar a un rigor histórico, a una historiografía matizada y a una oportuna precisión terminológica. Se preserva el título tradicional —*Lexicon Capuccinum*— como puente simbólico con la edición de 1951, pero el subtítulo de este volumen II (“Dizionario storico-bibliografico dell’Ordine dei Frati Minori Cappuccini (1525–2025)”) explicita el cambio de

género y de horizonte. La elección del italiano, en lugar del latín o del inglés, puede suscitar discusión en contextos académicos anglófonos; sin embargo, la lengua escogida garantiza una amplia legibilidad en el ámbito eclesial y teológico europeo, sin sacrificar la fidelidad a la matriz cultural de la Orden. En honor a la verdad, el proyecto fue pensado en dos lenguas, aunque esto ha sido muy difícil de llevar a efecto.

Con todo, los editores insisten —y aquí se percibe una honesta conciencia de los límites— en el carácter provisional y perfectible del proyecto. El volumen no recoge todas las voces presentes en el del 1951, ni ha sido posible actualizar exhaustivamente cada perfil a la luz de la bibliografía disponible. La dependencia de muchos colaboradores ha generado desigualdades, por lo que hay provincias y regiones mejor representadas que otras, personajes con un tratamiento más amplio frente a lagunas notables. Igualmente, no pocas figuras de relieve han quedado fuera por la ausencia de especialistas. Los responsables han optado por privilegiar la fiabilidad sobre la exhaustividad: antes que multiplicar entradas escasamente documentadas, han preferido sentar una base sólida que pueda ser ampliada con el tiempo. Desde una óptica académica, esta opción se antoja prudente, aunque no exime de la tarea de articular mecanismos de actualización, quizá en formato digital, que permitan incorporar nuevas investigaciones y corregir omisiones, a medida que avanza la historiografía capuchina.

El *Lexicon Capuccinum 2025*, volumen II, representa un paso decisivo en la renovación de los repertorios históricos de la familia franciscano-capuchina. Su solidez metodológica (criterios de selección explícitos, estructura uniforme de las voces, jerarquía de fuentes), su apertura geográfica y cronológica (integración del siglo XX completo, de las nuevas áreas de expansión y de las transformaciones sociopolíticas recientes), así como su sensibilidad hacia la pluriformidad carismática lo convierten en un instrumento de trabajo imprescindible, tanto para los historiadores de la Orden como para quienes se interesan por la espiritualidad y la cultura capuchinas en su despliegue histórico. Sus debilidades no empañan este juicio, sino que señalan el campo donde futuras ampliaciones deberán concentrar sus esfuerzos.

Eduardo Parra Maldonado
Universidad de León

