

ARTÍCULOS

Ramón E. Mandado. *500 años de la Escuela de Salamanca.*

Ambrosio Lorenzo. *El humanismo de la Escuela de Salamanca y su proyección en México.*

Ignacio Ezquerro Revilla. *Diego de Covarrubias en la Escuela Ibérica de la Paz: gradualismo y soberanía real.*

Carlos Nieto Blanco. *José Ferrater Mora, pensador universal.*

Juan Luis Fernández Vega. *Acorde y melodía. El sano historicismo de Eduardo Nicol.*

Jéssica Sánchez Espillaque. *De hominis dignitate: El impacto humanista de la Institución Libre de Enseñanza en la filosofía de Antonio Machado.*

Luis Daniel Bedia Díez. *Miguel Antonio de la Gándara. Un ilustrado víctima de la intriga y el poder políticos.*

500 años de la Escuela de Salamanca
500 years of the School of Salamanca

Ramón E. Mandado Gutiérrez
Universidad Complutense de Madrid

Resumen: El acceso de Francisco de Vitoria a la Catedra de *Prima Theologia* de la Universidad de Salamanca en 1526, sirve 500 años después para recordar a los escolásticos que son conocidos como *Escuela de Salamanca*, pues su proyección en la Historia de la Filosofía y la Modernidad fue muy importante. En este artículo se examina la trayectoria de esta Escuela, destacando su incardinación en el Renacimiento y el Barroco, los elementos fundamentales de su doxografía, la continuidad y las diferencias que existen entre las dos generaciones de escolásticos que hubo en ella, las empresas que inspiraron en América e incluso la huella que dejaron en el mundo contemporáneo.

Palabras clave: Humanismo medieval, renacentista y Barroco. Contrarreforma, Metafísica sistemática, Racionalismo, Filosofía práctica, Iusnaturalismo, Arbitrismo, Comparatismo universalista.

Abstract: Francisco de Vitoria's appointment to the Chair of Prima Theologia at the University of Salamanca in 1526, 500 years later, serves as a reminder of the Scholastic thinkers known as the School of Salamanca, given their significant influence on the History of Philosophy and Modernity. This article examines the trajectory of this School, highlighting its place within the Renaissance and Baroque periods, the fundamental elements of its doxography, the continuities and differences between the two generations of Scholastics within it, the projects they inspired in the Americas, and even their impact on the contemporary world.

Keywords: Medieval, Renaissance, and Baroque Humanism; Counter-Reformation; Systematic Metaphysics; Rationalism; Practical Philosophy; Natural Law; Arbitrism; Universalist Comparatism.

En la celebrada obra *El otoño de la Edad Media* (1919), el historiador holandés Johan Huizinga se refiere a la influencia del Cristianismo en estos términos:

El Cristianismo durante largo tiempo impidió casi por completo que se intentase el segundo camino... que conduce a la evolución y perfeccionamiento del mundo. La Edad Media apenas había conocido esta aspiración (a la evolución y perfeccionamiento del mundo). El mundo era para ella tan bueno y tan malo como podía ser. Es decir todas las cosas, puesto que Dios las ha querido, son buenas; los pecados de los hombres son los que tienen al mundo en la miseria. Aquella Edad no conoce ninguna aspiración consciente a mejorar las instituciones sociales o políticas como resortes del pensamiento y la acción. Practicar la virtud en la esfera propia de cada cual es lo único que puede servir de provecho al mundo... (Huizinga: 2005, 50)

Aunque estas palabras se referían a la Filosofía escolástica que durante el bajo medioevo predominaba en Francia y los Países Bajos, J. Huizinga no tiene reparo en extenderlas al conjunto del Cristianismo, asumiendo que aquella filosofía expresaba tanto el núcleo ideológico de la ortodoxia católica, como el *ethos cristiano* de un largo periodo oscuro, *Dark age*, de la historia humana (Holmes: 1975).

Obligan a rebajar en mucho las afirmaciones de J. Huizinga, la oposición doctrinal y política de muchos escolásticos a la dependencia mutua de los poderes civil y eclesiástico o su apoyo a no pocas revoluciones bajomedievales en defensa de fueros e instituciones gremiales y urbanas. Pero si algo las pone en cuestión, es la existencia de corrientes diversas de pensamiento filosófico y teológico dentro de la propia tradición escolástica. En todas ellas hubo quienes elaboraron doctrinas y defendieron reformas sociales o políticas que fungieron como resortes de pensamiento y acción. No fueron pocos ni menores los maestros escolásticos conscientes de que practicar la virtud en la esfera propia de cada cual no es lo único que puede servir de provecho al mundo. Las numerosas y plurales controversias, *relectiones*, *disputationes*... etc., que acogían las universidades escolásticas del bajo medioevo, evidencian que los participantes en ellas, incluso asumiendo riesgos de ser condenados por herejía, no sólo se aplicaron a la reforma teológica y canónica de la Iglesia, sino también a la humanización del Derecho, la Política, la Economía y la Cultura, incluyendo en ésta la Ciencia experimental (Crombie: 1974, 17 y ss.). No es anecdótico que Martín Lutero enviara a Tomás de Aquino al infierno por haber pecado gravemente de soberbia, cuando pretendió explicar racionalmente la existencia de Dios.

La historiografía más rigurosa reconoce hoy que las grandes novedades humanistas del siglo XV europeo ya se advierten en el siglo XIV y algunas de ellas incluso en el siglo XIII: El entramado ideológico de la *Divina comedia* de Dante Alighieri sin duda es escolástico, pero el *dolce stil nuovo* de su estética literaria prefigura ya el Renacimiento; el Ciceronismo de

Petrarca es humanista, pero no es ajeno a los usos escolásticos de su *Alma Mater* Boloniense; la preocupación porque el uso comercial del dinero sea interés y no usura se advierten ya durante el siglo XIV en los tratados escolásticos sobre el *lucrum cessans, damnum emergens, montes pietatis...* etc. De igual modo, desde finales del siglo XIII los derroteros náuticos se basan tanto en portulanos y cosmografías clásicas como en cálculos matemáticos de la posición (*compasso de navegare*) y en el siglo XIV el *Art de navegació* incluido en el *Ars Magna* de Ramon Llull, explica el fundamento científico de los instrumentos de navegación que llevarán los mallorquines en sus viajes atlánticos a Canarias. Todavía en 1602 la utopía teocrática y comunista, que propone *La Ciudad del Sol* de Tomaso Campanella, se alimentará tanto de del humanismo renacentista (Tomás Moro, Francesco Doni por ejemplo) como de las diversas utopías escolásticas de los siglos XIII y XIV (Álvarez: 2012). En una palabra, sin la pulsión racionalista y el reformismo de los grandes maestros de la Escolástica no hubiera sido posible el Renacimiento ni la Modernidad en su conjunto. Por lo mismo, conviene señalar que resortes intelectuales de la tradición escolástica pueden reconocerse aún en exponentes destacados de la Filosofía contemporánea e incluso resultar útiles en las actuales construcción y defensa de los Derechos humanos.

Sea como fuere, las objeciones puestas a la imagen del pensamiento medieval cristiano, que nos traslada J. Huizinga, inducen a ponderar el radicalismo, sea éste idealista o materialista, con el que a menudo se ha entendido la dialéctica histórica: Los tópicos sobre el Medioevo y el Catolicismo tienden a ver las contradicciones y conflictos que se advierten en ambos como un *agon*, como una sucesión de luchas por la hegemonía, más que a verlos como una *res gestae*, como un parto lento, doloroso incluso y siempre inacabado pero alumbramiento al fin y al cabo, de la Razón (Heers: 1995, 45). Una oportunidad para comprobar que cualquier posición dogmática sobre las contradicciones de un fenómeno histórico, dificulta más que facilita la comprensión de su dialéctica, nos la proporciona el conocer la sucesión de tesis, innovaciones y empresas que se acogen a una misma tradición intelectual.

Sirva lo expuesto hasta aquí como exordio a un repaso de la trayectoria que ha tenido en la Historia de la Filosofía la conocida como *Escuela de Salamanca*, conocida también como *Escuela Ibérica de la paz* y más recientemente como *Escuela Iberoamericana de la Paz*, de la que este año se conmemora su quinto centenario: La conjunción de teoría y praxis en esta Escuela, persiguió metas ambiciosas y no siempre fáciles de carácter teológico, evangelizador, filosófico, político, jurídico, económico, antropológico y cultural, por lo que cosechó éxitos y sufrió fracasos, pero no tuvo los altísimos costes revolucionarios que tuvieron otras innovaciones de la Modernidad. Su principal producto teórico lo constituye el conjunto de escritos publicados bajo la dirección de Luciano Pereña por el CSIC, que se conoce como *Corpus Hispanorum de Pace*. Sus efectos se advierten en todos los cambios que trajo la primera Modernidad, pero sobre todo en el discurso teórico (Metafísica), en el Derecho Internacional (iusnaturalismo), en la Ciencia económica (arbitrismo) y en la Antropología cultural (mestizaje de la evangelización). Además, tal inserción en la Modernidad europea

permite establecer un claro vínculo de continuidad entre la Escuela de Salamanca y la Escuela universalista española, que se conforma en el s. XVIII con novatores, científicos y jesuitas expulsos e incluso con el renacimiento iusnaturalista del s. XX.

La conmemoración aquí del quinto centenario de esta Escuela debe reconocer y divulgar, incluso *in partibus infidelium*, las aportaciones que los Salmanticenses hicieron a la cultura y la filosofía modernas, con el cuádruple propósito de:

- Rescatar a sus principales protagonistas de la preterición o el olvido y en algún caso incluso de la difamación.
- Reivindicar el papel de Iberoamérica en la construcción de la Modernidad y por tanto en la Historia general de la humanidad.
- Servir de inspiración a las iniciativas, empresas o instituciones que hoy pretenden revitalizar el humanismo, la defensa de los derechos humanos individuales y colectivos, el respeto intercultural, el acceso universal al conocimiento científico y una tecnificación civilizada de la vida.
- Contribuir a una recuperación correcta, es decir ni vergonzante ni edulcorada ni *chauvinista*, de la autoestima colectiva que se aprecia hoy en el mundo hispánico y el hispanismo.

1. El Catolicismo de la primera modernidad: de la estética de la ambición a la estética del desencanto.

Como es bien sabido la llamada Escuela de Salamanca hace su aparición en la escena histórica en el s. XVI por obra de los dominicos, en especial los del gran Convento salmantino de San Esteban.¹ Nos ayuda a comprender la modernidad que va a desplegar esa Escuela, la leyenda que se incluye en un grabado del libro *Milicia y descripción de la Indias* (Vargas: 1599), en donde el hidalgo y conquistador Bernardo de Vargas Machuca, a su regreso a la Corte, explica cuánto le ha enseñado la vida en América. El grabado representa al propio autor con su espada envainada, señalando un globo terráqueo y utilizando un compás y otros instrumentos para mediciones geográficas. El libro recapitula la experiencia militar de su autor en Nueva Granada, defiende el tipo de pacificación en la que éste ha participado de modo relevante, se opone a los planteamientos de Bartolomé de las Casas, pero opta decididamente por el entendimiento y colaboración con los indios. Lo ha escrito un militar culto, consciente de los problemas que presenta la encrucijada histórica en donde se encuentra y que conoce bien los debates morales y jurídicos convocados por la Corona sobre la legitimidad del dominio español en América. Además, en cartas y otros escritos, el autor del libro ha manifestado su propósito de establecerse definitivamente en las Indias. Estaríamos, pues, ante el testimonio de un

¹ Aunque se pueden rastrear claros precedentes de la Escuela de Salamanca desde el s. XV en el nuevo aristotelismo que se impone en los *Studia humanitatis* de la Universidad de Salamanca, por maestros como Alfonso de Madrigal (*El Tostado*), Pedro Martínez de Osma o Fernando de Roa, se ha tomado el año de 1526 como el de fundación de la *Escuela de Salamanca* por ser éste el año en que Francisco de Vitoria asumió la Cátedra de *Prima Theologia*, las más importante de la Universidad salmanticense.

baquiano, término por el que se conocía a fines del s. XVI al español que, como escribe la erudita Isabel Sánchez Vasco, *después de una larga permanencia en el Nuevo continente, por voluntad propia quiso ser también, y más bien, americano* (Sánchez: 2025).

La leyenda que acompaña al grabado y abre el libro reza así: *A la espada y al compás. Más y más y más y más*. El conjunto de grabado y leyenda representa bien la evolución que tuvo durante el s. XVI el *ethos* de la naciente modernidad, en especial tras su paso por América: Ambición sin límite de gloria y poder (*más y más y más y más*), que no sólo se consigue por una conquista armada, ya innecesaria para quien aparece en el grabado, sino sobre todo por la exactitud en el conocimiento de la realidad (el compás que mide). A su orgullo nobiliario y guerrero, ese *Caballero andante* o *Condottiero* o *Adelantado*, acaba añadiendo la conciencia de verse destinado a nuevos horizontes desconocidos pero cognoscibles, ante los cuales sólo cabe seguir buscando más. Como le ocurre a D. Quijote, el hidalgo que escribe el libro no es un medieval, sino un moderno.

El Renacimiento trató de recuperar la *estética de la ambición* que imbuyó a la civilización grecolatina de idealismo racionalista y pragmatismo imperial. En las postrimerías de esa civilización San Agustín incluyó además el modo místico y cristiano de ambicionar la verdad: *Una vez conocida la Verdad, nada que no sea la Verdad podría satisfacerme ya.*² De ahí que para comprender la expansión hispánica durante la primera Modernidad, no deba minusvalorarse su componente evangelizador y católico. La función de los frailes, es decir del Catolicismo, tanto en los ámbitos universitarios como en las empresas ultramarinas de la Corona castellana, era justamente la de velar porque se mantuviera en ellas el contenido cristiano de la ambición humanista con la que estaba naciendo el mundo moderno. A su manera, se percató bien de esa función la memoria colectiva conservada por un indígena de la Amazonía brasileña que, hace pocos años, aún recordaba a quien firma este artículo, cómo *con ellos* (los conquistadores) *venían siempre frailes que amansaban su ferocidad*. Para la estética de la ambición cristiana y renacentista, el *más y más y más y más* debía consistir sobre todo en alcanzar la verdad de la utopía.

Sin embargo también en lo referido al Nuevo Mundo la realidad estaba llena de contradicciones, pues en las empresas americanas de los europeos operaba un *deus ex machina*, en ocasiones incluso un *Estado Leviathan*, capaz de justificar cualquier crimen. Sin duda el *ethos* de la primera Modernidad era dialéctico. La estética de la ambición que exhibía Bernardo Vargas Machuca consistía, para no pocos de los que *pasaban a Indias*, en pura y simple codicia, cuando no en la ferocidad del *homo homini lupus*. Incluso clérigos católicos encargados de apaciguar esa ferocidad en ocasiones se transmutaban en conquistadores o encomenderos o *bandeirantes* (Taunay: 2004, 418). Pronto, escolásticos del Alma Mater salmanticense (Francisco de Vitoria, Pedro de Córdoba, Antón de Montesinos, Domingo Soto, etc.) denunciaron y combatieron ese inaceptable estado de cosas, consiguiendo el apoyo de la Corona a sus demandas e incluso que ésta llegara a plantearse la legitimidad de su poder en la Indias (Calafate/Mandado: 2012,

² San Agustín de Hipona, *Confesiones*, libro X, capítulo 23.

151 y ss.). Las fuertes resistencias de muchos encomenderos a abandonar sus medievales derechos de conquista fueron empujando, a quienes los denunciaban y combatían, a una suerte de posibilismo doliente y escéptico que bien pudiera caracterizarse como *estética del desencanto*. Aunque asumían el hecho consumado de la Conquista, seguían solicitando la abolición de repartimientos y encomiendas o al menos la persecución de los abusos que se perpetraban en ellas. Para lograr esto último trataban de acceder a los mecanismos administrativos y de poder que estaban a su alcance. Semejante *estética del desencanto* se puso de manifiesto especialmente con ocasión de las fuertes resistencias de los encomenderos, incluidas rebeliones armadas y guerras civiles entre ellos, a la aplicación de las Leyes Nuevas promulgadas por Carlos I en 1542. Un ejemplo del posibilismo resignado que hubo en aquella *estética del desencanto* fue la tolerancia con la esclavitud de negros africanos que, durante un tiempo, manifestó el Bartolomé de Casas, a pesar de que ya había renunciado a su encomienda y estaba oponiéndose con vigor a la esclavización de los indios. Finalmente rechazará también la esclavización de africanos.

Por lo que atañe al ejercicio intelectual que regía en la *estética del desencanto* cabe destacar dos exponentes importantes: La sucesión de tesis distintas sobre unas mismas cuestiones, examinadas con procedimientos escolásticos de crítica, y la evaluación de los diferentes modelos evangelizadores que predominaban en cada orden religiosa, según su particular *carisma* dentro del Catolicismo. Si bien todas las órdenes religiosas perseguían un mismo propósito evangelizador e incluso compartían y mixtificaban sus modos de evangelizar, unas se centraban más en los procedimientos estrictamente doctrineros (dominicos, agustinos, mercedarios...) y otras recurrían más a procedimientos antropológicos, como el conocimiento de costumbres e idiomas locales o interacciones artísticas (franciscanos, jesuitas...).³ A la transformación de la *estética de la ambición* en *estética del desencanto*, se deberá en buena medida el devenir o *res gestae* intelectual de la Escuela de Salamanca y el mestizaje universalista de la cultura hispánica.

2. La Primera Escuela de Salamanca: De la doctrina académica a la jurisprudencia mundana

Por más que el pensamiento de los Salmanticenses⁴ se formara y difundiera en universidades y colegios escolásticos, pronto excedió los ámbitos académicos. Fue inevitable desde el momento en que su producción intelectual se ocupaba en asuntos de lo que acabará por denominarse *Teología práctica*, y no sólo en asuntos de *Sacra Teología*. Además la

³ Un buen ejemplo de ello será la introducción del modelo *misional* jesuítico en Juli, junto al lago Titicaca, por Alonso de Barzana en 1576, para sustituir al modelo *doctrinal* dominicano que había fracasado repetidamente allí. Aunque el modelo evangelizador jesuítico no erradicaba todos los errores del modelo anterior, ni atentaba contra el orden social establecido por el Virrey Álvarez de Toledo, al menos en sus comienzos lo intentó y trajo novedades importantes. Cfr. González (2014).

⁴ Aunque el gentilicio *salmanticense* es atribuible a quien procede de la Universidad de Salamanca, en este artículo el sintagma *los Salmanticenses* se refiere a quienes componen la Escuela de Salamanca.

coyuntura histórica de la naciente modernidad inducía a ello, pues la gravedad de las denuncias, que llegaban desde las Islas occidentales, llevó a la Corona a solicitar consultas antes de adoptar medidas de autoridad. Se acude por eso a los conocimientos de Francisco de Vitoria, un catedrático de Teología en Salamanca, dominico que ha estudiado y profesado en La Sorbona, que comparte el propósito reformador de los Humanistas y cuyo magisterio está ejerciendo un poderoso influjo en destacados teólogos y juristas españoles (Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé Carranza...) (Zorroza: 2024, 165-191). El motivo es fácil de entender: Si el juramento académico obliga a Francisco de Vitoria y sus discípulos a sostener la verdad y la justicia ante cualquier instancia, incluidas la Corona y el Papado, sus consejos serán los que mejor sirvan al Rey Católico o al Rey Cristiano para tomar decisiones que nadie pueda acusar de favorecer la extorsión, el robo, la guerra de rapiña, la esclavización arbitraria...etc. En las aulas y claustros conventuales Francisco de Vitoria está sosteniendo lo que dejará escrito en 1523 en su *Relectio de Indiis: Carecen de legitimidad las Bulas alejandrinas de Donación de 1493*, por las que el Papa Alejandro VI otorgó a los Reyes de España y Portugal título válido para el dominio exclusivo de las tierras descubiertas y por descubrir. Lo sostiene así porque no considera que sean ni racional ni teológicamente aceptables el poder universal del Emperador y el poder temporal del Papa. Tampoco los indios tienen obligación de someterse a la autoridad de éstos ni de convertirse al cristianismo; quienes no lo hagan no deberán ser considerados por ello ni pecadores ni poco inteligentes. En suma, los seres humanos son libres por naturaleza y dueños legítimos de sus propiedades, por lo tanto españoles y portugueses están en las Indias ocupando ilegítimamente unas tierras que ya tenían dueño. La modernidad de esta doctrina es indiscutible.⁵

Sin embargo lo que más convierte en modernos a los escolásticos salmanticenses es el triple ejercicio mundano de filosofía que supone (a) el creciente compromiso de la Teología dogmática con la Teología práctica, o si se prefiere de la religiosidad particular con el pensamiento (protestas públicas de Pedro de Córdoba, Antón de Montesinos, Bernardo de Santo Domingo, Bartolomé de las Casas...), (b) la presión política sobre el poder del Estado (solicitud y participación en Juntas y Consejos de la Corona) y (c) la concreción del pensamiento teológico y moral en legislación racional (elaboración de un corpus jurídico indiano):

⁵ Siguiendo tesis planteadas ya por escolásticos medievales, Francisco de Vitoria insistirá mucho en que se puede hacer el mal aun conociendo a Dios y se puede hacer el bien aunque se le desconozca. Es decir, la moral no depende de la fe. Esto resultaba especialmente importante para el trato con los paganos, ya que el hecho de que no fuesen cristianos no suponía que no fuesen buenos. Vitoria proporcionó con ello dos instrumentos fundamentales para la secularización moderna: una imagen nueva de la divinidad (resultaba imposible explicar que Dios fuera a la vez infinitamente poderoso e infinitamente bueno) y una nueva explicación de la paradójica presencia del mal en el mundo: Puesto que la libertad es concedida por el mismo Dios a cada hombre, no es necesario que el hombre actúe eligiendo siempre el bien. La consecuencia es que el hombre puede provocar voluntariamente el mal. Vid. *Relectio de indiis (Carta magna de los indios)*, edición de Luciano Pereña Vicente (1989).

Desde el 20 de junio de 1500, fecha en la que Isabel la Católica ordena que los esclavos llevados a Sevilla por Cristóbal Colón sean liberados, resarcidos y devueltos a América si así lo desean, la Corona se ve constantemente comprometida por las noticias cada vez más graves que llegan de las Indias. Los frailes dominicos discípulos de Francisco de Vitoria, desencantados con lo que han encontrado en la Isla de La Española, pronto enviarán memoriales y cartas de denuncia, asumiendo graves riesgos personales. El 21 de diciembre de 1511, tercer domingo de adviento, Antón de Montesinos en representación de la comunidad de frailes presidida por Pedro de Córdoba, pronuncia un sermón en la Catedral de Santo Domingo, donde se acusa a los encomenderos de la isla, a los regidores de su capital y al propio obispo, de estar en pecado mortal porque someten a los indios a todo tipo de abusos contrarios al Evangelio. Vale la pena por su expresividad reproducir este fragmento del sermón:

Para daros a conocer estas verdades me he subido aquí yo, que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla. Y, por tanto, conviene que con atención no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír.

Esta voz os dice que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes.

Decid: ¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes, que estaban en sus tierras mansas y pacíficas donde tan infinitas de ellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades en que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? Y ¿qué cuidado tenéis de quien los adoctrine y que conozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos?

¿Éstos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.⁶

Un factor importante del compromiso vital del pensamiento salmanticense a favor de los indios fue su recurso a los resortes sinodales de la Monarquía absoluta, lo cual no dejaba de ser también un ejercicio de filosofía mundana. Con ello no sólo buscaban que fueran sentenciadas a su favor las denuncias remitidas a la Corona sino, algo más importante aún, que a iniciativa del propio Rey o del Consejo de Indias constituido en 1524, se convocaran Juntas para dilucidar la racionalidad (*recta ratio*) de las decisiones de gobierno destinadas a aquellos territorios. En este sentido debe destacarse

⁶ El sermón de Montesinos lo transcribe Bartolomé de las Casas en su *Breve historia de la destrucción de las Indias*, Libro III, caps. 4 y 5 (original de la Biblioteca Nacional de Madrid). Además en el cap. 5 Las casas resumirá un segundo sermón que pronunció Montesinos al domingo siguiente reiterando las denuncias del primero, a pesar de las presiones que las autoridades de la Isla están ejerciendo contra Montesinos y sus compañeros para que se retracten. Finalmente los dominicos serán acusados ante la Corte por las autoridades de La Española, lo que llevará a la Corona a convocar la Junta de Burgos.

que los Salmanticenses, en especial los de origen criollo como Alonso de Veracruz, promovieran siempre la autonomía política de los territorios americanos de la Monarquía Católica y su constitución como reinos distintos de Castilla, lo que en último término encaminaba a éstos a su independencia (Pereña: 1992, 499).

Finalmente y como consecuencia inevitable de lo anterior, los Salmanticenses se involucraron en el tercer ejercicio de filosofía mundana indicado antes: que las conclusiones o dictámenes de las Juntas, cuando las hubo, además de orientar los objetivos de la política interior y exterior de la Monarquía Católica, elaboraran una jurisprudencia o *Derecho Indiano*, decididamente *iusnaturalista* (Bernal: 2015, 183). El resultado fue un conjunto variopinto de normas (*cédulas, pragmáticas, reales ordenanzas, instrucciones, autos acordados, capitulaciones, decretos, mandamientos...etc.*), dispuestas por un conjunto no menos variopinto de autoridades (*regidores, cabildos, obispados, virreyes, concilios locales, audiencias, reales consejos...etc.*) que los Salmanticenses instaban a que fueran unificados y debidamente codificados por la propia Corona. Así, como resultado de la primera de las Juntas convocada en Burgos en 1511, se promulgará un año después un primer intento de corpus legislativo que refundía las disposiciones que venía dictando la Corona en favor de los indios desde el reinado Isabel la Católica: *Reales Ordenanzas para el buen regimiento y tratamiento de los indios*. Un año más tarde estas *Leyes de Burgos* son incluso ampliadas al ordenar el Monarca, desde Valladolid, mejoras en las condiciones de trabajo de los indios, la prohibición del trabajo infantil y medidas para la protección de las mujeres indígenas.

Una segunda Junta tuvo lugar en Salamanca en 1541 para debatir sobre la justicia de la conquista de América, las encomiendas y el trato que debía dar a los indios, cuyo resultado fueron las *Leyes Nuevas de 1542* o *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su majestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios*.

Finalmente se convocó una tercera Junta en Valladolid en 1550 para examinar la aplicación de las *Leyes Nuevas*, es decir el trato efectivo que en verdad estaba recibiendo la población indígena y codificar con mayor exactitud sus derechos. Un capítulo importante de esa Junta lo constituyó la controversia sobre la esclavización. No concluyó la Junta con dictamen oficial alguno, pero los argumentos exhibidos en ella por los Salmanticenses Bartolomé de las Casas, Domingo Soto y Melchor Cano consiguieron que el primero de ellos fuera nombrado *Protector de los indios* y que Carlos I se planteara seriamente el abandono de sus posesiones americanas. En todo caso los debates de la Junta de Valladolid influyeron mucho en las disposiciones posteriores de la Corona, especialmente en las muy importantes *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias* que Felipe II dictó entre 1573 y 1576 en Valladolid, Valsain y El Escorial.

No se convocarán ya más juntas de este tipo, pero en 1624 el Consejo de Indias encargará a Antonio León Pinelo refundir y sistematizar toda la legislación indiana, que se había generado hasta entonces, en una *Recopilación de las Leyes de los reinos de Indias*. Esta magna obra de jurisprudencia se completó por los jurisconsultos Aguiar de Acuña, Juan

Solórzano y Juan Antonio Paniagua antes de concluirse en 1636. Fue una tarea rigurosa y monumental que recopiló 6385 normas, indicándose qué rey promulgó cada una de ellas, así como el lugar y el año en que lo hizo. El conjunto fue sistematizado en 218 Títulos, cuatro Tomos y nueve Libros. Finalmente fue promulgado como código unificado de jurisprudencia indiana por el último monarca de la Casa de Austria Carlos II en 1680. Estuvo en vigor hasta las emancipaciones americanas del XIX e incluso después ha seguido inspirando elementos importantes de los códigos civiles hispanoamericanos (Sánchez: 2005, 21-28).

Como se deduce de lo anterior, la más importante de las Juntas convocadas en el s. XVI fue la que se desarrolló entre 1550-1551 en el vallisoletano Convento de S. Gregorio. Sus debates a menudo han sido objeto de simplificaciones y estereotipos, como el que afirma que Juan José de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas disputaron en ella sobre si los indios tenían alma humana o animal, cosa que no ocurrió ni sobre la que los dictaminadores de las universidades de Salamanca y Valladolid tuvieron nunca que decidir.⁷ Los Salmanticenses que intervinieron en los debates, Domingo de Soto y Melchor Cano, sobre todo, pues Francisco de Vitoria por entonces ya había fallecido, acabaron centrándose en tres asuntos cardinales:

- La legitimidad moral y jurídica de la empresa americana que la propia Corona venía promoviendo desde 1492 (debate sobre los *Justos títulos* para el descubrimiento y la posesión)
- La persecución de las crueldades, desmanes y atropellos que estaban perpetrándose en las nuevas posesiones (debate sobre la *legitimidad de la guerra* de conquista)
- La tarea que, dada la situación creada, debía ejercer la Corona para imponer justicia y razón (debate sobre la esclavitud y la necesidad de un *Derecho indiano*)

Veámoslo con algún detenimiento:

Aunque Carlos I, para cumplir con su obligación de sostener la Fe católica por ser el Emperador de Sacro Imperio Romano y no pecar gravemente de negligencia, poniendo con ello en riesgo la salvación de su alma, se planteó seriamente retirarse de las Indias, hizo caso finalmente a quienes le advirtieron de que los efectos de tal abandono podían empeorar más aún la penosa realidad existente. La situación creada en las Indias era tan endiabladamente dialéctica que se aconsejó a Carlos I atenerse a la *recta ratio* del Derecho natural. La Junta de Valladolid le señalará al Monarca los ocho **Justos títulos**, no todos de igual importancia, a los que debía acogerse pero sobre todo someterse, la legitimidad del poder de la Corona en América, en especial si se veía envuelta en guerras. Es evidente que en ello se traslucía la *estética del desencanto* en donde los Salmanticenses llevaban décadas instalados. En los *Justos títulos* se consagra el *iusnaturalismo* como norma universal, pues se concibe la humanidad como una comunidad de

⁷ La bula *Sublimis Deus* de Paulo III en 1537 impulsada por los dominicos españoles ya había dejado zanjada esta cuestión

pueblos e individuos con la misma dignidad de origen y reconocimiento jurídico, en la que los derechos del individuo no son una concesión del rey y el derecho de este no siempre prevalece sobre el del individuo:

El primero de los justos títulos era el *ius peregrinandi et gerendi* o derecho de todo ser humano a viajar y comerciar por todos los rincones de la tierra, independientemente de quién gobierne o cuál sea la religión de cada territorio: Si los indios no permitieran el libre tránsito, los españoles tendrían derecho a defenderse y establecer libertad de paso, pero no a quedarse con los territorios de los indios.

El segundo título era el *jus praedicandi* o derecho de todo ser humano a expresar y difundir sus ideas y creencias: Los indios podían rechazar voluntariamente la conversión, pero no impedir el derecho de los españoles a predicar su fe. En caso contrario podrían éstos defender con las armas su derecho, pero no obligar a los vencidos a escucharles y menos aún a convertirse en cristianos. Sin embargo los salmanticenses hacen notar que, aunque esto sea causa de guerra justa, no necesariamente ha de procederse a ella e incluso es desaconsejable hacerlo a causa de los males mayores que causaría (muerte de seres humanos y animadversión de los indios hacia la Fe cristiana).

De menor importancia por ser corolarios de los dos anteriores, eran los otros seis títulos que podrían amparar una guerra de conquista: Que los soberanos paganos forzaran a los conversos al Cristianismo a volver a la idolatría... que la mayoría de los indios, una vez convertidos al Cristianismo solicitara al Papa un gobernante cristiano... que entre los indios se perpetraran la tiranía, el daño a inocentes o los crímenes sacrificios humanos... que los pueblos aliados y amigos de los españoles fueran agredidos y sojuzgados por terceros (caso de los tlaxcaltecas y otomíes sometidos a los aztecas)... o que los indios carecieran de leyes justas, magistrados, técnicas agrícolas, etc., circunstancias todas ellas que en opinión de los Salmanticenses en 1550 pocas veces concurrían ya en las Indias, siendo por tanto más que dudoso que en adelante pudieran alegarse para justificar una conquista. En todo caso, se insistirá en que el recurso a la guerra habría de ser excepcional, en última instancia, sólo si fuera necesario para los propios indios y procediendo con la máxima prudencia y contención.

En términos más universales, debe hacerse notar que aquella Junta de Valladolid examinó el fenómeno de la guerra de un modo decididamente moderno, es decir sometiéndolo también a racionalidad y jurisprudencia: Siendo la guerra uno de los peores males que puede sufrir el hombre, el Estado sólo puede recurrir a ella excepcionalmente y bajo muy severas condiciones: En defensa propia, siempre que tenga posibilidades de éxito (si de antemano está condenada al fracaso, no se justificaría el derramamiento inútil de sangre), con carácter preventivo (si un tirano está a punto de agredir el bien común, o como castigo contra un enemigo declarado culpable por los jueces...). Por tanto son consideradas injustas las guerras de conquista, las de pillaje, las que busquen el honor caballeresco, la gloria militar e incluso, como ya se ha indicado, las que tengan por objeto convertir al cristianismo a infieles o paganos. Pero aun así la guerra debe declararse mediante una serie de requisitos materiales y formales:

- Es obligatorio antes de emprender una guerra, apurar todas las opciones de diálogo y negociación, pues sólo es lícita la guerra como último recurso de la justicia.
- La violencia de la guerra debe ser proporcional al mal que combate, si se utiliza más de la estrictamente necesaria la guerra se convierte en injusta
- Aunque es el gobernante legítimo quien debe declarar la guerra, su decisión no es causa suficiente para comenzarla, pues si el pueblo se opone a la guerra ésta es ilícita.
- Si el gobernante emprende una guerra injusta, es lícito y preferible deponerlo y juzgarlo.
- Una vez desatada la guerra no desaparecen los límites morales ni se puede amparar todo en ella (atacar inocentes, ejecutar rehenes, permitir saqueos y violaciones, etc.).

Con este tipo de planteamientos las Juntas en no pocas ocasiones resultaron incómodas para las autoridades de todo tipo y nivel. Para la Corona lo fueron, no ya por los problemas de conciencia que le planteaban al Monarca, sino por las luchas de poder e intrigas de corte que se escondían tras los debates, en especial los que enfrentaban a teólogos y juristas. Además, las denuncias que provocaban las Juntas debilitaban el prestigio y la política exterior de la Monarquía Católica, pues facilitaban la propaganda que en su contra hacían sus enemigos en Europa (Francia, Inglaterra, los Orange de Holanda, los Príncipes Protestantes) e incluso en alguna ocasión puntual el propio Papado. Por todo ello la Corona siempre procuró, sin éxito, que los teólogos y juristas de las Juntas dejaran de expresar públicamente sus intervenciones en ellas.

De todas formas el prestigio intelectual de los Salmanticenses y la austera rectitud de conducta que, por lo general, se advertía en los frailes, llevó a la Corona a seguir sus admoniciones creando un marco jurídico específico para el Nuevo Mundo, basado en la estricta *recta ratio* del Derecho Natural y dotado de rigurosos instrumentos administrativos y políticos que procuraran su cumplimiento.⁸ Por eso el poder de los primeros conquistadores en las Indias fue pronto sustituido por la autoridad de Virreyes o representantes de la Corona con amplia preparación jurídica, política, diplomática, administrativa y militar (Nicolás Ovando, Antonio de Mendoza, Pedro de Lagasca, Francisco Álvarez de Toledo, etc.); por eso mismo se procuró que los encomenderos dieran paso a *baquianos* inteligentes como Bernardo de Vargas Machuca. Es decir, la empresa indiana que se había emprendido a comienzos del s. XVI con la renacentista *estética de la ambición*, al final de esa centuria era tenida cada vez más como un deber asumido con la *estética del desencanto* que ya imbuía la Contrarreforma y el Barroco. La Filosofía académica y escolástica de los Salmanticenses que argumentaba semejante transformación, fungía también como moderna Filosofía mundana porque

⁸ Recuérdense, como ejemplos del prestigio intelectual o autoridad moral que la Corona reconocía en los frailes, la regencia del Cardenal Cisneros, el gobierno de los frailes Jerónimos en La Española, la recia oposición de los Franciscanos enviados por la Corona a la Primera Audiencia de México, la arriesgada oposición del dominico Melchor Cano al Papa Paulo IV en apoyo de la Corona, la llamada de Felipe II al agustino Andrés de Urdaneta para que abriera el tornaviaje a las Filipinas... etc.

buscaba modelos humanistas, justificación civil, jurisprudencia racional, etc., pero no sólo.

3. La Segunda Escuela de Salamanca: Del Iusnaturalismo a la Ilustración.

La *estética del desencanto* que en relación con el Nuevo Mundo cuestionaba el arcaico derecho de conquista, contribuyó en buena medida al debilitamiento del antropocentrismo renacentista, el cual tenía también otras concausas: la ruptura de la unidad religiosa en Europa, las guerras de religión que le siguieron, las frecuentes crisis económicas y sociales provocadas por el mercantilismo, los contradictorios equilibrios políticos que necesitaron las monarquías absolutas para sostener su hegemonía...etc. Por todo ello la *estética del desencanto* desde el último tercio del s. XVI acabó instalándose en la Contrarreforma y el Barroco.

Sin embargo en el caso de los Salmanticenses, sería una simplificación reducir esa estética al pesimismo de quien advierte un desmoronamiento general o una creciente debilidad en sus ideales. El lúgubre soneto de Francisco de Quevedo *miré los muros de la patria mía*, no refleja en absoluto la disposición intelectual de quienes vivieron su *desencanto* no como una triste fatalidad, sino como un ejercicio de *desengaño*... de recuperación difícil y arriesgada de la lucidez perdida. Es decir, la racional Teología práctica de los Salmanticenses, nunca transmitió la debilidad teórica que elude la Metafísica, ni su posibilismo jurídico y político dentro del Antiguo Régimen expresó la decadencia de una moral sin vida. En términos más contemporáneos, los Salmanticenses no mostraron la autodestrucción nihilista que F. Nietzsche advirtiera en el pesimismo barroco. Cualquier exégesis posmoderna del legado salmanticense, en especial del que arraigó en América, debería eludir hoy tal simplificación.⁹

3.1. *Recta ratio y synderesis*

Desde la segunda mitad del s. XVI y todo el s. XVII los Salmanticenses siguieron respondiendo a los desafíos culturales, religiosos, políticos, científicos, económicos, tecnológicos etc., que planteaba la Modernidad, sosteniéndose sobre todo en dos criterios de la tradición escolástica, particularmente reveladores de una voluntad potente: La *recta ratio* (capacidad del raciocinio para generar discurso sistemático, criticismo libre, universalidad axiológica y judicativa, etc.) y la *synderesis* (adecuación de los grandes principios al sentido común, discernimiento de circunstancias, obligatoriedad de la experiencia, necesidad de casuística,

⁹Valga como ejemplo el optimismo antropológico que subyace en la doctrina de Luis de Molina sobre los bienes naturales y sobrenaturales, en donde defiende la capacidad humana para obrar el bien frente al pesimismo que subyace en la doctrina luterana de la fe sin obras (las buenas obras no bastan para salvar el alma).

La tradicional insistencia de los manuales en la oposición de la Escolástica al Escepticismo, en el caso de la Escuela de Salamanca debe ser mejor ponderada. El *quod nihil scitur* del escéptico Francisco Sánchez no deja de recordar el *en verdad no lo sé* del escolástico Domingo de Soto. De modo parecido puede advertirse un sutil influjo del escepticismo moderno en el pensamiento de Francisco Suárez (revisión del Aristotelismo, doctrina del libre albedrío, función de la gracia divina y de la *scientia media* en la polémica *De auxiliis*... etc.). Vid. Yangali (2016), 118–137.

etc.). Para no pocos Salmanticenses esos dos criterios, además de encontrar acomodo en las exigencias empiristas de la nueva Ciencia natural o en la secularización del Poder político y el Derecho, no eran necesariamente refractarios al catolicismo tridentino y facilitaban la integración en éste de las nuevas culturas que estaba conociendo la expansión evangelizadora. Ciertamente este modo de pensar no siempre prevaleció en las diversas espiritualidades y órdenes religiosas de la Contrarreforma ni eludió los rigurosos controles que vigilaban la ortodoxia católica en ellas, pero no fueron pocos los miembros de tales órdenes que lo procuraron, sobre todo en América, asumiendo los riesgos de todo tipo que ello comportaba.

Si en la primera mitad del s. XVI quienes encarnaron la Escuela de Salamanca fueron frailes conventuales, principalmente dominicos y en menor medida Franciscanos, Agustinos, Mercedarios, Carmelitas...etc. a partir de la segunda mitad del s. XVI se van incorporando a esa nómina los Jesuitas, religiosos de nuevo estilo y con una novedosa *ratio studiorum* en sus colegios, que difundirán con éxito una nueva Teología práctica (*Theologia Christi*) y una humanista Filosofía mundana, llegando en el s. XVII a ser los Salmanticenses con mayor predicamento dentro y fuera del Catolicismo. Bien se puede concluir de ello la existencia de una segunda generación o *Segunda Escuela de Salamanca* en la que destacará el rigor teórico de Francisco Suárez, pero también la autoridad intelectual de los Juan de Mariana, Luis de Molina, Alfonso Salmerón, Carlos de Sigüenza y Góngora, José de Acosta...etc. A esta nómina de jesuitas habría que añadir las de otras órdenes religiosas que, aunque con menor incidencia, también tuvieron su papel en la conformación de la segunda Escuela salmanticense. Es el caso de los Agustinos (Fray Luis de León, Juan de Guevara, Pedro de Aragón, Diego de Zúñiga, Andrés de Urdaneta...), los franciscanos escotistas (Juan de Rada, Diego Murillo, Alfonso Briceño...) e incluso la de los dominicos (Tomás de Mercado, Bartolomé de Ledesma y sobre todo Domingo Báñez principal opositor a la corriente jesuítica) (Ramírez-Egío: 2020, 310 y ss.).¹⁰ Siguiendo con la tradición escolástica, estos autores tampoco adoptaron una doctrina única en la Escuela, si bien predominó la que se vinculaba críticamente al aristotelismo; sus desacuerdos y polémicas llegaron a ser en alguna ocasión particularmente enconadas y agrias como lo fue, por ejemplo, la controversia sobre la predestinación o la conciliación del libre albedrío con la omnipotencia de Dios que enfrentó a Jesuitas con Dominicos.¹¹ Sin embargo tales enfrentamientos se produjeron dentro de

¹⁰ No se debe confundir la *Segunda Escuela de Salamanca* con la *Segunda Escolástica*, aunque puedan compartir algunos de sus elementos

¹¹La polémica denominada *De auxiliis*, que se prolongó desde 1582 hasta 1607, trataba de discernir en qué medida la salvación o condenación del alma dependía de la gracia divina y la predestinación, del libre albedrío del individuo o de las consecuencias del pecado original. El dominico Domingo Báñez consideró que el jesuita Prudencio de Montemayor argumentaba con términos heréticos, por lo que éste fue acusado de Pelagianismo ante el Santo Oficio. El agustino Fray Luis de León defendió a Prudencio de Montemayor, al estimar que la denuncia contra éste se sostenía en motivos semejantes a los que el propio Fray Luis hubo de enfrentarse en 1576 y por los que fue encarcelado y finalmente exonerado. Fray Luis de León, a su vez, acusó a Domingo Báñez de sostener la doctrina luterana según la cual el hombre, corrompido como consecuencia del pecado original, no puede salvarse por sus propios méritos, sino tan sólo si Dios le concede su gracia. Como

una misma fidelización de sus protagonistas con el Catolicismo, la cual dotaba a éste de un vigor intelectual que, en punto a modernidad, competía bien con los ideólogos centroeuropeos de la Reforma. El ejemplar estudio del historiador y jurista alemán Thomas Duve sobre la Escuela de Salamanca lo explica en estos términos:

De forma distinta a como sucede en la lógica moderna, que piensa en sistemas jerárquicos y cerrados, los maestros salmantinos trataban de incluir en el proceso de reflexión el saber proveniente de distintos lugares. A este proceder subyacía la convicción de que podían hallarse muchas verdades parciales cuyo aparente carácter contradictorio no debía ser percibido como un conflicto, sino como un indicativo de la existencia de distintos modos de acceso a un orden final común. Éste se encontraba ya presupuesto, aunque resultara inaccesible como tal al discernimiento humano. No podía ser encorsetado en un sistema conceptual coherente y cerrado en sí mismo del que pudieran ser deducidas todas las respuestas necesarias. Más bien, debían ser definidos ciertos puntos en torno a los cuales ordenar el saber relevante. Estos puntos eran los llamados *loci communes*. Para la evaluación de una cuestión concreta se debía proceder a incluir en el proceso de generación de conocimientos a las distintas autoridades que eran consideradas relevantes en el marco de la *Quaestio* a resolver, materia que solía partir de una determinada situación cotidiana. Por ello, la rigurosa selección y compilación de las autoridades relevantes, punto de partida de cada argumentación propia, resultaba tan importante... No se trataba de ser original, sino de decidir entre estas autoridades según las reglas de la razón práctica, es decir, de acuerdo a las enseñanzas de la prudencia. Esta serie de lugares comunes, el método dialéctico y el recurso continuo a ciertas *auctoritates* confirieron a la Escuela de Salamanca su Gestalt específica...

La Escuela de Salamanca se muestra aquí como una comunidad de discurso caracterizada por un determinado método, un particular *modus* de racionalidad (*Erkenntnisverfahren*) y una serie de referencias recíprocas que ponen en relación a la *ratio* y las *auctoritates* de una forma muy particular. El método de trabajo seguido por sus miembros apunta en muchos casos a la producción de lo que en la metodología jurídica moderna es llamado una 'norma para un caso' (*Fallnorm*), es decir, una norma que se extrae sólo para un caso concreto a partir de unos fundamentos teóricos generales (Duve: 2018, 11-12).

3.2. Expansión del estilo intelectual salmanticense

Es comprensible, por tanto, que las obras y el pluralismo intelectual característico de los Salmanticenses, se difundiera con éxito en las universidades de su tiempo (Alcalá, Valladolid, Évora, Coímbra, Lima, Santo Domingo, México, Oxford, Padua, Roma, Lovaina, Paris...), así como entre

resultado de ese enfrentamiento Prudencio de Montemayor fue apartado de la enseñanza, Fray Luis de León amonestado y Domingo Báñez exculpado. Sin embargo la polémica continuó al publicar Luis de Molina en 1588 su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, que al sostenerse en el magisterio de jesuitas conimbricenses como Francisco Suárez y Pedro de Fonseca, derivó en un enfrentamiento general entre jesuitas y dominicos. Éstos buscaron que el Papa Clemente VIII condenase la *Concordia* de Molina, pero Pablo V en 1607 cerró la polémica, reconociendo la libertad de jesuitas y dominicos para defender sus respectivas tesis, prohibiendo que cualquiera de ellas calificara a la otra como herética.

autores ajenos e incluso opuestos a la Monarquía Católica y al Papado (S. Puffendorf, R. Descartes, P. Gassendi H. Grotius, G. Leibniz, T. Hobbes, J. Locke, D. Hume...). El arraigo de maestros salmanticenses como Francisco Suárez, Alonso de Veracruz o Manoel da Nóbrega en universidades portuguesas y americanas justifica que dentro de la Segunda Escuela de Salamanca, también se identifiquen escuelas particulares derivadas de ésta como la *Conimbricense* o la *Novohispana* o en los últimos años se hayan agrupado todas ellas en las denominaciones más universales de *Escuela Ibérica de la Paz* o *Escuela Iberoamericana de la Paz* (Beuchot: 1996, 11-23).

El discurso teológico y filosófico que los salmanticenses llevaron a América y Filipinas inspiró la modernidad que hubo en no pocas reformas políticas, sociales, culturales y económicas que tuvieron lugar allí, lo cual obliga a no reducir el pensamiento católico exclusivamente a sus expresiones más inmovilistas y eurocéntricas. Por el contrario, el influjo salmanticense aportó discurso intelectual a la proto-modernidad indiana o como ha expresado el historiador y arquitecto argentino Ramón Gutiérrez, la Contrarreforma y el Barroco impulsados por los Jesuitas representaron una auténtica Ilustración americana (Rodríguez: 2000, 11-13). No es posible abordar en la extensión de este artículo las distintas doxografías y empresas que se inspiran en maestros de la Segunda Escuela de Salamanca, pero al menos queden aquí consignados los nombres de algunos de éstos: Prudencio de Montemayor, Fray Luis de León, Domingo Báñez, Pedro de Fonseca, José de Acosta, Antonio Ruiz Montoya, Pedro da Fonseca, Fernão Rebelo, Antônio Vieira, Pedro Simões, Manoel da Nóbrega, Alonso de Barzana, Juan de Matienzo, Cristóbal de Mendoza ...etc. Los escritos, la actividad docente y misional e incluso la implicación política de estos maestros, continuaron en el ejercicio mundano de Filosofía que se venía abriendo paso en la Escolástica desde el Medioevo. Sus mayores influjos de modernidad fueron los que ejercieron en Metafísica sistemática y Teología natural, Filosofía práctica, Ciencia natural, Arbitrismo y Ciencia económica y en Derecho Internacional y administrativo.

3.3. Metafísica sistemática y Teología natural

Cuando se examina el devenir de la Metafísica en el pensamiento moderno continental, por ejemplo el que jalonan R. Descartes, B. Pascal, G.W. Leibniz, B. Espinoza, N. Malebranche, Ch. Wolf, I. Kant, G.F. Hegel, A. Schopenhauer y M. Heidegger; llama la atención que, dentro de las críticas y discrepancias de estos filósofos con la Escolástica, se advierta en ellos la resiliencia de dos potentes factores de especulación racional provenientes del aristotelismo: La terminología teórica y la necesidad de un sistema metafísico. En tal resiliencia los historiadores de la Filosofía destacan hoy el influjo de maestros pertenecientes a la Segunda Escuela de Salamanca, sobre todo, Francisco Suárez y, en menor medida, Gabriel Vázquez, Luis de Molina, Pedro de Valencia, Rodrigo de Arriaga, Domingo de Soto, Hurtado de Mendoza y Oviedo, Pedro da Fonseca, Antonio Rubio, Benito Pereira, etc. (Felipe: 2025).

En lo referente a la resiliencia de la terminología teórica de la Escolástica, conviene señalar que los Salmanticenses revisaron la comprensión del vocabulario tradicional en la Metafísica Tomista (términos

como *ente de razón, ente univoco, ecceidad, esencia, existencia, distinción real-formal*, etc.) acuciados por los retos intelectuales que les plantearon el Nominalismo, el Escotismo y el redescubrimiento renacentista de Aristóteles. Ello muestra una vez más el poderoso arraigo grecolatino y judeocristiano de la cultura occidental y el pluralismo analítico y doctrinal de la Escolástica.

Para comprender la influencia de los Salmanticenses en la necesidad intelectual de sistema metafísico que pervivió en buena parte de los filósofos modernos, conviene recordar la antigua y estrecha relación entre Lógica y Matemática: Los retos del Nominalismo indujeron a los Salmanticenses a asumir algunos elementos de éste, pero sobre todo les indujeron a aquilatar la semántica y la pragmática de la terminología aristotélica heredada. Inevitablemente, al hacerlo revisaron las reglas con las que se articula esa terminología, su sintaxis, lo cual, a su vez, les indujo al análisis lógico y en última instancia a la búsqueda de exactitud en el lenguaje. Tal necesidad de exactitud es la que rige en el *more mathematico* o en el *more geométrico* racionalista y no es otra cosa que la atávica y dialéctica necesidad que tiene la cultura occidental de sistema metafísico.

Domingo de Soto en su introducción de 1547 al manual *Summulae logicales*, criticó algunos aspectos de la interpretación escolástica de la Lógica aristotélica provenientes de Tomás de Aquino y sobre todo de Pedro Hispano. Soto propondrá su revisión, distinguiendo diversos tipos en los términos con los que el Lenguaje intenta aprehender la realidad (*conceptos mentales, palabras habladas, términos escritos...*). El fundamento lógico de la aprehensión de lo real no serían sólo las doce categorías aristotélicas (nivel mental universal y natural de tal aprehensión) sino también el uso hablado y escrito del lenguaje (nivel convencional y particular). Se abre paso con ello no sólo una mayor precisión en el análisis lógico tradicional en la Escolástica, sino también la distinción moderna de los mecanismos lingüísticos que operan en el discurso metafísico, como son la explicación, la comprensión, los tipos de objetividad, los modos de proposición, los instrumentos de categorización (términos categoremáticos y sincategoremáticos) e incluso una teoría de la suposición. Esta búsqueda de rigor en la definición y clasificación de los instrumentos lingüísticos que se usan en el análisis lógico y en la argumentación, será utilizada por Domingo de Soto no sólo para explicar la Metafísica aristotélica, sino sobre todo como criterio rector en la comprensión de la Física, en especial en la explicación de la caída de los graves. De igual modo el criterio de estricta sujeción a la lógica se advierte también en sus escritos de índole moral y jusnaturalista (Pérez-Sols-Lucia: 1994, 455-476).

Sin embargo, como ya se ha indicado antes, la principal aportación de la Segunda escuela salmanticense a la querencia sistemática de la Metafísica moderna, es decir a una mundanidad rigurosa en el pensamiento teórico, residirá en las cincuenta y cuatro *Disputaciones Metafísicas* publicadas por el Jesuita Francisco Suárez en 1597, las cuales, si bien se exponen siguiendo el procedimiento tradicional de la Escolástica, introducen en el discurso metafísico de ésta un rigor analítico y unas novedades doctrinales importantes.

El procedimiento tradicional de análisis era el siguiente: (a) enunciación de las diversas antítesis que se plantean en el debate metafísico, (b) explicación pormenorizada de los argumentos que sostiene cada antítesis (c) explicación del raciocinio que induce a F. Suárez a adoptar una tesis o posición doctrinal propia (d) diálogo que la posición de Suárez permite sostener con las diversas fuentes y maestros de la tradición filosófica y sin el cual no es posible que una comprensión cabal del asunto debatido. El nuevo rigor analítico suarista residirá en un estricto uso lingüístico de la lógica que transforma la *Metafísica de lo trascendente* en una *Metafísica trascendental*. Es decir, el pensamiento teórico de Suárez eludirá especular sobre un principio originario e indiferenciado de la realidad, el Ser como universal sin individuación, y centrará su raciocinio exclusivamente en la realidad existencial del *ente en cuanto ente*, sea éste creador o creado, supuesto o empírico. Ello equivale a reordenar la *transfísica* de Aristóteles, simplificando la diferenciación teórica entre esencia y existencia en la que tanto insistía la interpretación tomista. En estricta sujeción al realismo aristotélico, Francisco Suárez centró su raciocinio sistemático y metafísico en explicar con exactitud terminológica lo que existe (*sustancia ontológica independiente, persona individual, materia prima en acto, los diversos tipos de causa...etc.*). Con este modo de proceder no se renunciaba al realismo metafísico de Aristóteles, pero se estaba abriendo paso al Ontologismo moderno y a la llamada por los racionalistas *Teología Natural* (Teodicea). Por otra parte la insistencia en la existencialidad de lo real, que mostraba el proceder intelectual de Francisco Suárez, justificaba la adecuación de la Teología especulativa (*Sacra Theologia*) tradicional de la Escolástica a la Teología Práctica y a la *Theología Christi*, que se estaba abriendo paso con fuerza tanto en la Reforma como en la Contrarreforma (Poncela: 2010, 337 y ss.)

Las *Disputaciones Metafísicas*, fueron difundidas con éxito y rapidez en Europa y América incluso fuera de los colegios jesuíticos. Su influjo se advierte sobre todo en el pensamiento racionalista inmediatamente posterior (R. Descartes, G. W Leibniz, Ch. Wolf y B. Spinoza) por lo que Martin Heidegger considera a su autor el padre de la Metafísica moderna. Por otro lado el rigor del pensamiento metafísico de Suárez (por ejemplo el que exhibe en apoyo a la *Ciencia Media* de Luis de Molina o al referirse a la omnisciencia divina y los *contrafácticos de la libertad*, prestigiará el argumentario católico frente a Jansenistas y Protestantes. Asimismo la metafísica suarista animará el iusnaturalismo misional jesuítico o el discurso fundacional de las primeras Revoluciones atlánticas (*Declaración de independencia* de los EE. UU., *Argumento altoperuano* de la Academia de Charcas). En maestros de la Segunda Escuela salmanticense como Francisco Suárez o Juan de Mariana, o Luis de Molina se nutrieron incluso los anti aristotélicos novatores españoles de finales del s. XVII y ciertamente se gestó también la Ilustración (Navarro: 1996, 15-44).

3.4. Filosofía práctica

Los autores de la Segunda Escuela salmanticense ampliaron los asuntos que la Escolástica relacionaba con el ejercicio de las virtudes dianoéticas, es decir dieron particular relevancia a la aplicación de la Metafísica, la

Teología Natural y la Ética a la Filosofía práctica o mundana. A tal fin examinaron la actuación política de todo tipo de autoridades, incluidas la Corona y los órganos sinodales de la Monarquía (Consejo de Indias, Virreyes, Audiencias, Tribunales de justicia, Capitanías, etc.), lo cual les obligó a ocuparse de asuntos tan mundanos como el poblamiento (fundación de ciudades, cabildos, *hospitales de indios*, misiones, reducciones...etc.), el establecimiento de instituciones y programas educativos (Doctrinas, Escuelas, Colegios, Universidades, Academias, Cátedras, *Rationes studiorum*, etc.) o la regulación de los flujos comerciales y la economía (inflación monetaria, valor mercantil del dinero, cálculo del interés comercial, etc.). Cuando ese pensamiento mundano recaía sobre asuntos eclesiásticos (reglamentación de la vida clerical, celebración de procesiones, práctica consiliaria y de confesionario...etc.), sus conclusiones teológicas o pastorales no siempre tuvieron fácil acomodo en la estricta disciplina tridentina, aunque a la postre prevaleciera su fidelización con el catolicismo. La complejidad de todo ello obligó a los autores de la Segunda generación de Salmanticenses a elaborar una amplia casuística que, si bien nunca contempló todas las circunstancias y dilemas posibles, facilitaba el ejercicio de *sindéresis* jerarquizando los criterios, los principios generales y las normas morales y jurídicas. Como ya se indicó antes, en todo ello se advierte una sutil influencia del Escepticismo moderno.

La doctrina que mejor representa este proceder intelectual fue el *probabilismo* de Francisco Suárez y de su discípulo Bartolomé de Medina, cuyo criterio último de moralidad y jurisprudencia ya no era verdad, sino otro más prudente o si se quiere más escéptico: la seguridad de no elegir mal. Con un criterio semejante procedió también el *congruismo* de Roberto Belarmino y de Gabriel Vázquez, lo que no impidió a este último oponerse a su maestro Francisco Suárez y a los jesuitas Conimbricenses Luis de Molina y Pedro da Fonseca, en la apertura de todos ellos al Nominalismo escotista y a doctrina de la *Scientia media* en el conocimiento divino. A pesar de su complejidad, el *probabilismo* se difundió con éxito entre los moralistas católicos de la Contrarreforma. Protestantes, Jansenistas, Regalistas y más tarde los Ilustrados, lo atribuyeron tal difusión sobre todo a la creciente influencia política de los Jesuitas, pues estimaron que la casuística, además de facilitar la laxitud moral, justificaba un tipo de hipocresía política particularmente arraigada en esa orden religiosa (*jesuitismo*) (Echavarría: 2017, 43-64).

3.3. *Ciencia natural*

La Segunda Escuela de Salamanca incrementó el interés por la Nueva Ciencia Natural que ya habían mostrado sus predecesores: En la primera mitad de s. XVI el salmanticense Domingo de Soto explicó por primera vez la caída libre de los cuerpos con criterios modernos (según el tiempo de caída y no la distancia recorrida) y el cosmógrafo portugués Pedro Nunes (Petrus Nonius) que estudió y profesó en Salamanca, sometió la Física aristotélica al rigor analítico de la Ciencia Matemática. En la segunda mitad de ese siglo los salmanticenses defenderán ya sin ambages el sistema copernicano y el prestigio de sus estudios sobre Astronomía serán los que lleven al Papa Gregorio XIII a encargar a la Universidad de Salamanca en

1578 la reforma del calendario Juliano. Destaca en el interés de los Salmanticenses por la Nueva Ciencia el cosmógrafo y astrónomo Jerónimo Muñoz, que estudió por primera vez la supernova en 1572. Tanto en su enseñanza como en sus disputas con teólogos continuó en la Segunda Escuela los trabajos de Ciencia Natural de Domingo de Soto. Se formó y se mantuvo estrecha relación con otros cosmógrafos europeos, hasta el punto de que sus cálculos y métodos de medición de movimientos astrales fueron los utilizados por Galileo. El papel de Jerónimo Muñoz fue decisivo en la sustitución de la cosmología y astronomía aristotélico-ptolemaica por el empirismo matemático de los William Gilbert, Johannes Kepler, Galilei Tycho Brahe, Thadeus Hagecius, Reginer Gemma el Frisio...etc. (Navarro: 2019, 15-19).

3.4. *El arbitristo, nacimiento de la Ciencia económica*

La Filosofía práctica y la secularización del saber en la Segunda Escuela de Salamanca, también se pusieron de manifiesto en los análisis que ofrecieron sus maestros de las frecuentes crisis socioeconómicas padecidas por la población durante los siglos XVI y XVII. No sólo denunciaron las causas de las bancarrotas declaradas por la Corona, sino que explicaron las medidas o arbitrios que debían adoptarse para salir de ellas y no repetir las (*Arbitristo*). Al abordar este asunto con criterios de *recta ratio*, los Salmanticenses eludieron interpretaciones simplistas de las enseñanzas evangélicas sobre la riqueza y la pobreza, en cambio partieron del derecho natural establecido por Dios a la propiedad individual y a la libre circulación de personas, bienes e ideas, sosteniendo que, con el ejercicio racional tal derecho, los seres humanos mejoran su bienestar, se conocen entre ellos e incentivan sus sentimientos de hermandad.

Aunque este modo de pensar ya se puede encontrar en la predicación de franciscanos y dominicos durante el último medioevo, especialmente en Duns Scoto, los Salmanticenses de la segunda mitad del s. XVI lo vincularon a una explicación de la economía basada en la mecánica natural de los fenómenos comerciales. Los primeros testimonios de esta concepción moderna se encuentran ya en la Primera Escuela de Salamanca, en la correspondencia que Francisco de Vitoria mantiene con laneros burgaleses afincados en Amberes sobre la legitimidad moral de comerciar para incrementar la riqueza particular (González: 1989, 267-296). Con la misma orientación, otros autores de la Primera mitad del s. XVI, como Luis de Alcalá, Domingo de Soto y Martín de Azpilicueta, expusieron tesis razonadas sobre el precio justo, la propiedad privada y el valor de la moneda. Diego de Covarrubias, por su parte, sostuvo que salvo en circunstancias de gran necesidad general donde todas las cosas deben de ser comunes, el derecho a la propiedad individual incluye el derecho exclusivo a los beneficios que pudieran derivarse de esa propiedad, aunque éstos sirvan también a la comunidad.

Los autores de la Segunda Escuela Salmanticense vincularon el derecho a propiedad privada, con la legitimidad y conveniencia de la propiedad privada mercantil. Así, Luis de Molina consideró que ésta última era una institución humana con efectos prácticos positivos ya que, por ejemplo, los bienes estaban mejor cuidados si eran de un dueño que si eran propiedad

colectiva; tan sólo era necesario administrar adecuadamente ese derecho para que su ejercicio beneficiara también a la comunidad y en cualquier caso no le perjudicara. Pero en lo que más destacaron los Segundos Salmanticenses fue en su explicación del binomio valor-precio fundamentada en el hecho empírico de que ambos se establecen en virtud de factores subjetivos: El precio justo de un bien será el que se alcance en el mutuo y libre acuerdo de las partes, sin monopolio, engaño o intervención indebida del poder público que lo distorsione. Un elemento importante de esta teoría será la justificación del interés devengado por el dinero obtenido en préstamo. Fueron sobre todo Bartolomé de Medina y Mancio del Corpus Christi en su *Tratado sobre la Usura y los Cambios*, quienes más insistieron en ello: el interés cubre el riesgo del prestatario a perder su dinero, además de perder la posibilidad de su usufructo. El dinero funciona como una mercancía más cuyo coste no es inmoral ni injusto por sí mismo, sino su abuso. Para evitarlo es preciso una fórmula matemática que calcule con objetividad que el interés; en esa fórmula el tiempo será un factor muy importante pues, por lo general, es más provechoso poder usar del dinero que de su simple propiedad, en especial si su abundancia lo deprecia. Además, el aumento y diversidad del comercio lucrativo implica que no todos los préstamos deban soportar igual interés: No será lo mismo un préstamo para hacer la guerra o para el lujo, que otro para el consumo necesario o la producción de bienes y servicios comunitarios.

Mención especial en este asunto de la moralidad en el préstamo, merecen los análisis del intercambio mercantil de su época, ofrecidos Tomás de Mercado y sobre todo por el ya aludido Martín de Azpilicueta (*Doctor Navarro*). Este último, a caballo entre las dos etapas de la Escuela de Salamanca, desarrolló una teoría empirista del valor particularmente completa y metódica: Analizando las variaciones de precio de los metales que llegaban de América, comprobó que en los países en donde éstos eran escasos, los precios de los bienes que se adquirirían con ellos eran inferiores que en los países en donde dichos metales abundaban. Eso significaba que el oro y la plata eran también mercancías cuyo poder adquisitivo disminuía cuanto más abundantes eran. En su obra *Manual de confesores y penitentes* (1556) y en los apéndices a ésta que llevan por título *Comentario resolutorio de usuras* y *Comentario resolutorio de cambios*, el Doctor Navarro, expone ya un antecedente de la moderna *Teoría cuantitativa del dinero*, anterior y mucho más elaborado que el difundido por Jean Bodin en las *Respuestas a las paradojas de Monsieur de Malestroit* (1588), a quien se le ha atribuido la paternidad de esa teoría.

Finalmente en el pensamiento económico de la Segunda Escuela de Salamanca destaca también Juan de Mariana, cuya obra es particularmente apreciada en nuestros días por cuatro motivos: (a) por su justificación de la propiedad privada como motor de riqueza general, (b) por insistencia en el funcionamiento estable y previsible de los mecanismos que mueven la economía, (c) por su defensa de la mayor libertad posible en la actividad económica y (d) por limitar del papel del Estado en el funcionamiento de los flujos económicos, en especial por su oposición a que la Corona pueda devaluar a su antojo la calidad de moneda. Juan de Mariana puso al servicio del pensamiento económico su gran erudición filosófica, teológica e

histórica, sin arredrarse ante las muchas dificultades que hubo de enfrentar, en especial por su tratado *De rege et regis institutione*. Bien puede afirmarse que Juan de Mariana puso al servicio de sus escritos económicos, *De ponderibus et mensuris* (1599) y *De monetae mutatione* (1609), toda la tradición intelectual (metafísica, teológica, moral y jusnaturalista) de la Escuela de Salamanca (Merle: 2014, 89-102).

Reputados economistas del s. XX pertenecientes a la *Escuela austriaca de economía* como August von Hayek o Ludwig von Mises, han reconocido como precedentes suyos a los maestros Salmanticenses. El Premio Nobel Joseph Schumpeter en su *Historia del análisis económico* (1954), considera que los maestros españoles de la *Escuela de Salamanca* son los creadores de la ciencia económica moderna (Schwartz: 2021, 149 y ss.). Aunque éstos en el siglo XVI, no elaboraron una doctrina económica completa, formularon las primeras explicaciones empiristas de la mecánica del capital y comprendieron los flujos económicos como un fenómeno global de la humanidad. Por lo mismo eludieron en el análisis de la economía el concepto ontológico del valor, predominante hasta entonces y distinguieron en la determinación del precio de los bienes tanto su coste de producción como su coste de oportunidad. Es evidente que el pensamiento económico de los Salmanticenses, aunque defendiera el derecho a la propiedad privada, desmerecía la base material de los grupos sociales rentistas y menos contributivos (nobles, clérigos e hidalgos) y en cambio prestigiaba la de los burgueses, al entender que su inquietud mercantil no era reprochable *per se*, sino que podía prestar un servicio necesario al bien común. Con ello beneficiaba al grupo social más desprotegido, los pecheros, pero sobre todo se desmiente una vez más el supuesto prejuicio anticapitalista que Max Weber atribuyó al catolicismo (Díaz: 2025, 245-254).

3.5. *Iusnaturalismo, Derecho Internacional y Derecho Administrativo*

La aportación de la Escuela de Salamanca a la Filosofía práctica de la Modernidad, mejor conocida hoy, es su defensa de la dignidad y libertad humanas con carácter universal, mediante la fundamentación de una *Ley y Derecho Natural*, en lo que fueron pioneros. En esa misma tarea la Segunda generación salmanticense procederá a sistematizar el fundamento teórico de todo ello y a ampliar o detallar exhaustivamente su implementación normativa (su concreción *casuística* en códigos jurídicos e instrucciones de aplicación). Ya se ha aludido antes a este asunto al referir el pensamiento metafísico de los segundos Salmanticenses, pero amplíemos ahora algunas consecuencias importantes de ese pensamiento:

- *Iusnaturalismo*

Los Segundos Salmanticenses recurrieron al hecho de que la voluntad divina necesita ser conocida mediante el razonamiento, por haber sido revelada en unas Sagradas Escrituras a menudo interpretables de modo contradictorio. Con ello argumentaban su convicción de que la voluntad de Dios también se revela en la razón humana, pero su insistencia, en ese planteamiento tradicional de la Escolástica, les servía además para justificar que era justamente la condición racional humana lo que debía formular el

Derecho natural, lo cual, a su vez, inducía a concluir que todo aquel individuo que tuviere naturaleza racional formaría parte del sujeto legislador. Tal argumentación no concluía exactamente en el Sujeto trascendental kantiano, pero encaminaba a ello y en todo caso privaba de la exclusividad legisladora al más noble, o más fuerte o más poderoso o más rico.

Este modo iusnaturalista de entender la Ley prevalecería sobre las diferencias que hubo entre los segundos salmanticenses. Por ejemplo Gabriel Vázquez (1549-1604), un jesuita opuesto a una buena parte del pensamiento de Francisco Suárez, argumentaba que, con independencia de Dios, la Ley natural tiene una *consistencia autónoma* derivada de la doble condición biológica y racional de la naturaleza humana. La Ley natural, por tanto, sería también doble: Una *ley natural primaria* o naturaleza racional que establecería las pautas y criterios morales en la conducta humana (*mensura*) y una *ley natural secundaria* o ponderación sindéctica, que decidiría de modo práctico, la norma o el juicio moral con el que se apliquen las pautas o criterios de la *Ley natural primaria (lex)*.

De todos modos, al margen de las diferencias que hubo entre los segundos salmanticenses, para todos ellos el actuar con justicia sería, por ley natural, un deber propio de los seres racionales y todos quienes comparten la racionalidad, también han de compartir y respetar la ley y el derecho que proceden de ella. Y puesto que ningún ser humano vive aislado, sino en sociedad, esa Ley y ese Derecho naturales deben ser aplicados tanto a asuntos individuales como colectivos, en especial al establecimiento de un orden social justo (Cruz: 2013, 121-133).

Con planteamientos jurídicos y morales de este tipo se formularon derechos humanos individuales e inalienables, ciento cincuenta años antes de que fueran agrupados el 26 de agosto de 1789 por los revolucionarios del parisino *Jeu de Paume*. En este particular no fue menor la distinción que establecieron los Salmanticenses entre derechos de carácter material (a la vida y a la propiedad) y derechos de carácter espiritual (a la libertad de pensamiento y a la dignidad personal).

- Derecho internacional

La sistematización teórica la Ley y el Derecho Natural que, según se vio antes, establecía la Segunda generación de Salmanticenses no era una disquisición abstracta, por el contrario acababa afectando a los intereses de los Estados europeos, sobre todo en lo referente a la navegación, el comercio, la diplomacia y la guerra. El examen pormenorizado de estos asuntos por los maestros salmanticenses revistió especial importancia, pues dio lugar a las modernas especialidades jurídicas del Derecho marítimo, el Derecho mercantil y el Derecho militar humanitario, pero sobre todo a lo que entonces se denominó *Derecho de Gentes* y hoy se conoce como *Derecho Internacional*. En esta taxonomía jurídica se consagraba la separación entre la potestad civil y eclesiástica, que en asuntos internacionales y diplomáticos era decisiva pues privaba al Papa de la autoridad necesaria para legislar sobre posesiones ultramarinas. Ésta residía en el acuerdo de las partes según principios racionales de Derecho natural, lo que en último término exigía establecer alguna Institución civil de

legislación y arbitraje superior a los Estados, algo difícil de conseguir pero a la larga inevitable tras las escisiones religiosas de Europa. La prevalencia de la *recta ratio* natural en todos estos asuntos (diplomacia, comercio, navegación, milicia, jurisdicción supranacional), expresaba un poderoso *sermo hominis* que, en la práctica, equivalía a la razón secularizada del Capitalismo industrial y del Enciclopedismo Ilustrado que se difundió en s. XVIII.

Téngase en cuenta que por entonces, segunda mitad del s. XVI, todavía los teóricos ingleses fundamentaban la legitimidad de la Corona Inglesa en que el poder real es por designio divino (el único receptor legítimo del poder de Dios es el rey), de manera que los súbditos deben acatar las órdenes de este, si no quieren contravenir tal designio. Frente a esto los Salmanticenses estaban sosteniendo ante la propia Corona, que el receptor de la soberanía divina es el pueblo, el cual la delega en el príncipe gobernante bajo diversas condiciones. El más destacado en este sentido fue Francisco Suárez, cuya obra *Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores* (1613) es la primera y hasta hoy una de las mejores defensas modernas de la soberanía del pueblo: Los hombres nacen libres por su propia naturaleza, no son siervos de otro hombre y pueden desobedecer e incluso deponer y ajusticiar a un gobernante injusto.

En este asunto conviene advertir un detalle importante: Francisco Suárez, al igual que Luis de Molina, afirma que el poder político no pertenece a una sola persona, pero, a diferencia de éste, considera además que el propietario del poder no es el órgano administrativo que resulte del juego político o negociación entre las soberanías individuales (el gobierno de turno), sino la conciencia humana en su totalidad expresada por la comunidad, el pueblo considerado como un todo moral y jurídico superior a los órganos de gobierno que puedan surgir en él en cada momento (lo que en la jurisprudencia municipal española se entiende como propiedad pública no enajenable o *El Común*). Para Suárez el poder político de la sociedad sólo es contractual si respeta la soberanía del pueblo, es decir si desde su origen, se forma con el consenso de voluntades libres y no sólo por el juego político impuesto por el más fuerte. La consecuencia de esta *teoría contractualista* es que la forma de gobierno natural y con mayor legitimidad que existe es la democracia republicana, mientras que las monarquías surgen como instituciones secundarias, que no pueden sustituir al *Común* y que sólo son legítimas si el pueblo las adopta y en la medida en que las adopta libremente. Por eso para Suárez el *imperio universal*, que defendían Luis de Molina o António Vieira, es tan sólo un *desideratum* al que pueden aspirar el Rey Católico o el Rey Cristiano, pero que en la práctica no parece posible... ni deseable.

Un ejemplo expresivo de la concepción secular de la sociedad civil que tenían los salmanticenses segundos, es la imagen que Luis de Molina ofrecía del estado-nación: Éste sería análogo a una sociedad mercantil en la que los gobernantes equivaldrían a los administradores, pero donde el poder pertenecería a cada uno de los administrados (accionistas), los cuales pueden y deben participar en ello conjuntamente, es decir formando mayorías mediante el juego o negociación de intereses individuales, sin otras interferencias. Véase cómo, en la práctica, Molina elude la idea de que

el poder del gobernante es una emanación del poder divino, para centrarse en la idea de que el poder del Estado sobre el individuo o grupos de individuos no es mayor que el de este sobre sí mismo.¹²

Durante los siglos XIX y XX se ha minusvalorado a los jusnaturalistas ibéricos, incluso devaluando su efigie en el Palacio de la Paz de La Haya, al considerarlos tan sólo precedentes de los Hugo Grocio, o Puffendorf o Giambattista Vico, sin embargo la confesión de estos mismos filósofos y sobre todo lectura de los textos que los maestros ibéricos dejaron, es clara y contundente en la evidencia de que fueron ellos los verdaderos creadores del Derecho Internacional.

- **Derecho administrativo**

Cuando la Corona española hubo de articular administrativamente sus nuevos territorios en América y Asia acudió a la capacidad política y organizativa de personajes ya mencionados en este trabajo como Nicolás de Ovando, Pedro de Lagasca, Francisco Álvarez de Toledo, etc., que se habían formado con maestros salmanticenses y poseían experiencia diplomática, militar y administrativa. Estos personajes, auténticos creadores del llamado Imperio español, son los que trasladaron el carácter sinodal de la Monarquía Hispánica a numerosas disposiciones administrativas y a una amplia casuística, sin cuya eficacia no podría haber mantenido su implantación ultramarina durante trescientos años.¹³ Ya se ha hecho referencia en estas páginas al *Derecho Indiano* y a la ingente labor de compilación de éste realizada por Antonio León Pinelo, Aguiar de Acuña, Juan Solórzano y Juan Antonio Paniagua, pero recordemos que su codificación servía para el funcionamiento administrativo de instituciones civiles (Virreinos, Audiencias, Capitanías, Gobernaciones, Cabildos, Repúblicas de Indios y de Españoles, Academias, Reducciones, Misiones, Gremios, etc.) en los que se estaban introduciendo, aunque fuera de modo parcial, los criterios iusnaturalistas de los Salmanticenses. Un buen exponente de cómo fueron abriéndose paso estos criterios en la normativa y administración de justicia tradicionales, es el libro publicado por el fiscal Jerónimo Castillo de Bobadilla en 1567, titulado: *Política para corregidores y señores de vassallos, en tiempos de paz y de guerra y para jueces eclesiásticos y seculares, jueces de comisión, regidores, abogados y otros oficiales públicos*. (Tomás: 1982, 179-251).

Sería demasiado prolijo detallar aquí el influjo salmanticense en cada una de las instituciones político-administrativas de la Monarquía, pero a modo de ejemplo señalemos la que posiblemente mejor puso de manifiesto ese influjo, el *Cabildo*, que atendía la gobernanza de intendencias, ayuntamientos o municipios. Esta institución, proveniente del derecho consuetudinario medieval de Castilla, se expandirá con gran éxito en el

¹²*De justitia et jure libri decem* (Edición del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968). Tract. I. disp. 12: "*Cum Respublica nihil aliud sit, quam collectio omnium suarum partium ... sane ejus partium sunt, in commune tamen ab eis possessa: quare si, quia redundant, dividenda sint, per Reipublicae partes sunt distribuenda, et unicuique sua portio debetur.*"

Véase también en Tract. II, disp. 1, col. 3. y en Tract. II, disp. 27, col. 115.

¹³ En este sentido muchas de las críticas que se han hecho a la burocracia administrativa (a la prudencia de los papeles), exigida por Felipe II, no parecen justificadas.

Nuevo Mundo, hasta el punto de que en los Cabildos será donde se formen las primeras Juntas que emancipen América de la Corona Española en el s. XIX. La proximidad del Cabildo a la vida cotidiana del pueblo, su carácter comunal y participativo, facilitaba sin duda la recepción del discurso iusnaturalista. Desde su implantación en América la Institución del Cabildo experimentó transformaciones, pero en ellas se mantuvo una similitud esencial con los Cabildos de Castilla y la orientación iusnaturalista de las disposiciones que les eran propias. Lo deja bien claro la Ley 13, del Título 2 del Libro Segundo de la Recopilación de las Leyes de Indias hecha por León Pinelo:

Porque siendo de una Corona los Reinos de Castilla y de las Indias, las Leyes y orden de gobierno de los unos y de los otros, deben ser lo más semejantes y conformes que se pueda: los de nuestro consejo en las leyes y establecimientos que para aquellos estados ordenaren, procuren reducir la forma y manera del gobierno de ellos al estilo y orden con que son regidos y gobernados los reinos de Castilla y de León en cuanto hubiere lugar y permitiere la diversidad y diferencia de las tierras y naciones.¹⁴

La simple mención de las funciones que debían ser reguladas y administradas por los Cabildos da buena idea de la amplitud y complejidad normativa que dependía de ellos: Determinación y gestión de obligaciones fiscales propias de cada localidad o alfoz (contribuciones, alcabalas, portazgos, etc.), policía, administración de justicia en primera instancia, elevación de protestas y demandas a instancias superiores, nombramiento de procuradores del Concejo ante los tribunales, otorgamiento de cartas de vecindad y permisos de residencia, regulación del trabajo y vigilancia de sus condiciones, mantenimiento de caminos cárceles, hospitales y escuelas elementales, cooperación con los representantes de la autoridad real en la cobranza de impuestos y alcabalas ajenas, organización de milicias locales en caso de guerra, protección de la frontera, convocatoria de Concejo abierto para tratar asuntos del Común o cuando fuera preciso acudir a la Autoridad Real, verificación y publicación las credenciales y disposiciones reales (pasaportes, decretos, ordenanzas, etc.).¹⁵

Desde el segundo tercio de s. XVII y de modo paulatino, en las universidades hispánicas se dejó de producir pensamiento teórico nuevo, reduciendo sus funciones, casi exclusivamente a la reproducción y control ideológicos y a la expedición de títulos profesionales. En tales circunstancias el humanismo moderno de la Escuela de Salamanca se conservó en la periferia universitaria de algunos Colegios y en círculos extracadémicos, pero sobre todo en algunas empresas evangelizadoras. Por otra parte los enemigos tradicionales del catolicismo, en especial de los jesuitas, así como el predominio *iuspositivista* en la política y legislación durante el Despotismo ilustrado, contribuyó también a la preterición e

¹⁴ Una excelente edición española, digital y facsímil, de la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, se encuentra en la Biblioteca jurídica digital de (1998) www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-1998-62&tipo=L&modo=2

¹⁵ (Whatley: 1922, 573-596) y (Caño: 2019, 192-213).

incluso al olvido de la Escuela Salmanticense. Sin embargo mucho de cuanto lo que en ésta hizo bien logró perdurar.

4. La huella salmanticense en la Proto-modernidad indiana, en la Escuela Universalista y en el renacimiento contemporáneo del Iusnaturalismo.

Tanto el discurso metafísico como el iusnaturalista, de la Escuela de Salamanca, sufrieron resistencias universitarias, eclesiásticas políticas e incluso económicas, en especial con la supresión de los jesuitas en 1767, pero el humanismo de sus innovaciones, de algún modo y por diversos caminos, logró subsistir e incluso llegar a nuestros días. Aunque sea brevemente y para concluir estas páginas, señalemos tres exponentes de esa subsistencia, la Proto-modernidad indiana, la Escuela Universalista y el renacimiento del Iusnaturalismo del siglo XX.

4.1. La Proto-modernidad indiana de América

La producción cultural y los tipos de vida social que surgieron en el Nuevo Mundo representaron un tipo de inculturación, el mestizaje, que incluso con sus carencias y contradicciones, tuvo y sigue teniendo una trascendencia histórica y social indiscutible. La huella de la Escuela de Salamanca en ese mestizaje es importante. Tal fue, por ejemplo, el entramado social y económico que se construyó en las *Repúblicas de indios*, en los *Hospitales de Indios*, en las *Reducciones* o en las *Misiones*. Cada uno de estos modos de inculturación tuvo su especificidad organizativa y funcional, pero todos ellos compartieron un fundamento doctrinal de inequívoca raigambre salmanticense: Adhesión a las doctrinas morales y jurídicas sobre los *Justos títulos*, autogestión de la vida comunal y la propiedad, inculturación del Cristianismo en las tradiciones indígenas, protección expresa por el Estado frente a encomenderos y esclavistas, ordenación de la presencia de europeos en las comunidades indígenas...etc. La modernidad sociocultural, que se instauró al seguir estos criterios, pudo haber nacido española pero sus protagonistas fueron inequívocamente americanos. En ellos el mestizaje no fue una forzada mezcla de sangres, sino algo gradual, voluntario y sujeto a planificación. A su amparo los indígenas protagonizaron un tipo novedoso de convivencia y civilización que bien puede calificarse como la *Proto-modernidad indiana de América*, lo que permitió a uno de sus mentores, Josep Manuel Peramás, afirmar que *En América y entre los indios guaraníes existió algo parecido a lo que concibió Platón* (Peramás: 1793).

4.2. La Escuela universalista:

Desde finales del s. XVII y durante todo el s. XVIII, se forjó un movimiento ilustrado propiamente hispánico, obliterado por los historiadores, pero que en las últimas décadas está recibiendo alguna atención mayor. Es el fenómeno intelectual de los llamados *Novatores*, quienes iniciaron la Ilustración hispana ya durante el reinado del último monarca de la Casa de Austria, aunque acabaron por confluir con los círculos ilustrados de corte francés auspiciados por la nueva dinastía borbónica (López: 1996, 95-111). El nuevo impulso intelectual novator e ilustrado no provenía de los circuitos universitarios tradicionales, sino de academias, sociedades científicas y

económicas, publicaciones periódicas, logias más o menos secretas, algunos colegios religiosos y centros de formación militar. En tal microcosmos podemos encontrar un grupo de autores que buscaban un tipo de conocimiento universal y mundano, es decir sobre el mundo y para el mundo, fundamentado en una comprensión holística las diversas ciencias, que comparaba los resultados de éstas sin premisas teológicas y al margen de adscripción religiosa alguna. Se dio lugar con ello al nacimiento de nuevas áreas modernas de conocimiento como la *Comparatística* y la *Antropología cultural*. Hoy se conoce ya a ese fenómeno como *Escuela Universalista* o *Escuela Universalista hispano-italiana*, compuesta por medio centenar de autores, la mayoría de ellos jesuitas expulsos, entre los que se encontrarían Antonio Eximeno, Tomás Vicente Tosca, Juan Bautista Corachán, Juan Andrés, Lorenzo Hervás y Panduro, José Finestres, José Celestino Mutis, Mateo Aymerich, Miguel Casiri, Francisco José Gumilla, Junípero Serra, Pedro Murillo Velarde, Jorge Juan, Antonio de Ulloa, Javier Clavijero, Antonio José de Cavanilles, Juan de la Concepción, Manuel Lassala, Juan Bautista Colomé, Josep Manuel Peramás, etc. (Aullón: 2020).

Si la procedencia más común de la Escuela Salmanticense fue castellana, la de los Universalistas fue levantina, pero la articulación del saber que éstos últimos ofrecieron procede del propósito de humanista de los primeros. Del mismo modo, su cultivo moderno de la Ciencia presentó una clara continuidad con la apertura al empirismo nominalista, los estudios de Física, las concepciones epistemológicas y en general con el estilo intelectual de la Escuela Salmanticense. El moderno método de investigación, que busca conclusiones apodícticas mediante la comparación sistemática de elementos diversos, tiene sus primeras manifestaciones precisamente en la Escuela Universalista. Otro tanto puede decirse de la búsqueda de utilidad en el ejercicio teórico (Filosofía práctica), pues el trabajo que en este terreno hicieron los Salmanticenses, fue conocido y prolongado por los Universalistas en sus estudios de Medicina, Arquitectura, Física, Cosmografía, Botánica, Antropología, Bibliografía, Historiografía o Lingüística (Pons: 2021, 279-296).

4.3. El renacimiento contemporáneo del iusnaturalismo.

Como es sabido, I. Kant en *Principios Metafísicos del Derecho* distingue entre *Legalität* y *Moralität*: Mientras que la legislación jurídica incumbe al comportamiento externo, la legislación ética incumbe al comportamiento interno (*forum externum* y *forum internum*). Sólo el obrar con la convicción de que respetar la ley es un deber moral garantiza un comportamiento racional y moderno. Por diversos motivos que ahora no vienen al caso, este planteamiento formal o *iuspositivista* ha regido la legislación en los Estados modernos. Sin embargo desde el último tercio del s. XIX se viene produciendo en la Filosofía del Derecho una creciente reivindicación del iusnaturalismo, en la que la huella de los pensadores de la Escuela de Salamanca vuelve a aparecer. Frente a la aceptación general del formalismo moral y jurídico, Heinrich Ahrens advirtió que la concepción kantiana resulta insuficiente para constituir racionalmente un Estado de derecho, por suponer que el verdadero fundamento de la moralidad es un precepto subjetivo de la conciencia (imperativo categórico), sin ulterior explicación posible.

En el ámbito hispánico, las objeciones más destacadas fueron las que los krausistas, con Francisco Giner de los Ríos al frente, hicieron a la separación entre legalidad y moralidad. Este último en su obra de *Principios de Derecho natural* (1871), considera que la autonomía del Derecho con relación a la Moral, si no se pondera por el jurisconsulto y el propio juez mediante una interpretación de la norma acorde a su espíritu más que a su letra (epiqueya), suscita finalmente graves problemas prácticos a la sociedad y al propio Estado (Manzanero: 2015, 47-62).

Ya en el s. XX el renacimiento contemporáneo del iusnaturalismo encontrará un apoyo importante en analistas morales del mundo contemporáneo como Johannes Messner y en jurisconsultos y jueces de Cortes Internacionales como Gustav Radbruch o Antônio Cançado Trinidad. En todos ellos se advierte la huella de los Salmanticenses, en especial la de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez:

El sacerdote austriaco opositor al nazismo Johannes Messner expresó una actualización social, económica y jurídica dentro del catolicismo del discurso iusnaturalista. Su obra más importante, *La Ley natural*, compuesta durante su exilio en Gran Bretaña, de algún modo renovó el compromiso mundano y empirista del pensamiento católico, en línea con el que tuvieron los salmanticenses. Transmitió en ello una alternativa al capitalismo y al socialismo acorde con la llamada *Doctrina social de la Iglesia* y con la renovación ideológica promovida por León XIII o el cardenal Newman. Será sobre todo en su obra de 1961 *Sociología moderna y Derecho Natural escolástico*, en donde mejor se advierta su relación con el iusnaturalismo.

Gustav Radbruch, Jurista y profesor de Derecho Penal, Procesal y de Filosofía del Derecho en Heidelberg, Königsberg y Kiel, fue miembro del Partido Socialdemócrata (SPD), diputado de Reichstag, ministro de justicia durante la República de Weimar, desposeído de su Cátedra por el régimen nazi. Hasta la llegada del nazismo sostuvo una comprensión racionalista y positivista del Derecho, asumiendo que ajustarse a la formalidad jurídica y relativista del Estado, es lo que garantiza al sujeto político tanto legitimidad como validez moral. Tras la II Guerra Mundial, G. Radbruch formó parte de los tribunales que enjuiciaron los crímenes del nazismo, el cual había accedido a la capacidad de legislar como resultado de una elección jurídicamente irreprochable. En su regreso a la vida judicial y universitaria G. Radbruch evolucionó en su pensamiento hacia las posiciones iusnaturalistas que sostuvieron la prevalencia del Derecho Natural sobre cualquier positividad jurídica, pues esa es la protección que tiene el propio Derecho frente a leyes abiertamente injustas y arbitrarias: *Existen principios de derecho más fuertes que cualquier proposición jurídica, de modo que cuando una ley los contradice pierde su validez jurídica.* (Radbruch: 1946, 211).

Una figura relevante del iusnaturalismo contemporáneo ha sido la del Juez brasileño Antônio Cançado Trinidad, recientemente fallecido, quien desde sus cursos universitarios y como Presidente de la *Corte Interamericana de Derechos Humanos* o con sus votos particulares como Juez de la *Corte Internacional de Justicia de La Haya*, ha reivindicado en todo momento a los Maestros de la Escuela de Salamanca como Padres del Derecho Internacional. Sirvan estas palabras tuyas para concluir el recorrido

histórico que han expresado estas páginas, como homenaje a su memoria y a la Escuela salmanticense en los 500 años de su nacimiento:

La contribución de la Escuela Ibérica a la formación y consolidación del *ius gentium* fue notable. Vitoria y Suárez, entre otros, sentaron las bases de un Derecho de aplicación universal (*commune omnibus gentibus*), de un Derecho para toda la humanidad. Lamentablemente, el creciente influjo del positivismo jurídico a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX, personificó al Estado, dotándolo de “voluntad propia”, y reduciendo los derechos de los seres humanos a los que el Estado les “concedía” a éstos (positivismo voluntarista). Se dificultó con ello la comprensión misma de la comunidad internacional y se debilitó al propio Derecho Internacional, reduciéndolo a un derecho exclusivamente interestatal, que no rige por encima de sino entre los Estados soberanos. Las consecuencias desastrosas de semejante distorsión son sobradamente conocidas. La personificación del Estado todopoderoso tuvo una influencia nefasta en la evolución del Derecho Internacional....

Con el paso del tiempo tal soberanía estatal absoluta se ha revelado totalmente injustificada y descabellada. Desde la Escuela Ibérica de los siglos XVI y XVII hasta nuestros días, la concepción iusnaturalista de Derecho Internacional no se ha desvanecido nunca... como atestigua su constante renacimiento a modo de reacción de la conciencia humana ante las atrocidades cometidas contra el ser humano. Tales atrocidades lamentablemente contaron en repetidas ocasiones con la sumisión y la cobardía del positivismo jurídico (Calafate/Mandado: 2012, 63-65).

Bibliografía

Agustín de Hipona, San (2025). *Las Confesiones. Obras Completas II*. Edición crítica, traducción y notas por Ángel Custodio Vega. Madrid: BAC.

Álvarez Santos, R. (2012). “Tomasso Campanella ¿escolástico o renacentista? En *Dossier de Filosofía: destino, futuro y utopía*. La Colmena 75.

Aullón de Haro, P. (2020). “Las escuelas de Salamanca y Universalista en Hermenéutica de las Escuelas”. *Revista internacional de Ciencias humanas y crítica de libros*. Vol. 3. <https://revistarecension.com>

Bernal Gómez, B. (2015). “El Derecho indiano, concepto, clasificación y características”. *Ciencia jurídica*, Universidad de Guanajuato. Año 4, n° 7, pp. 183 ss.

Beuchot, M. (1996). “La filosofía mexicana del s. XVII”, *Revista de Hispanismo filosófico*. Vol. I, n° 1, pp. 11-23

Bueno, J. L., y Gómez Díez, F.J. (2022). “Actualidad y proyección de la tradición escolástica: Filosofía, Justicia y Economía”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 39, n° 1, pp.181-192,

Calafate, P., y Mandado, R. (2012). *Escuela Ibérica de la Paz. La conciencia crítica de la conquista y colonización de América*. Santander: Universidad de Cantabria.

Caño Ortigosa, J. L. (2019). “Las fuentes judiciales para el estudio de los cabildos indianos”. *Temas americanistas*. n° 42, pp. 192-213.

- Crombie, A.C (1959/1974). *Historia de la Ciencia de S. Agustín a Galileo I*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cruz Cruz, J. (2013). “La estructura intencional de la Ley Natural, según Vázquez (s. XVI)”. *Revista española de Filosofía medieval*. N° 20, pp. 121-133
- Díaz Vera, A. (2025). “Salvación y ética económica en Troeltsch y Weber: el caso puritano”. *Res Publica Revista de Historia de las ideas políticas*. Vol. 28, n° 2. pp. 245-254.
- Duve, Th. (2018). “The School of Salamanca: ¿un caso de producción global del conocimiento?”. *Working Paper Series*. 2018-02, urn:nbn:de:hebis:30:3-37615212.
- Echavarría, A. (2017). *Principio y fundamento de la “ciencia media” según Francisco Suárez*. *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, n° 12, pp. 43-64
- Felipe Mendoza, J. M. (2025). *Suárez en la metafísica moderna. Las Disputaciones Metafísicas I-IX de Francisco Suárez. Cap. IV*. Buenos Aires: Ed. Teseo.
https://www.teseopress.com/lasdisputacionesmetafisicas_chapter/capitulo-iv-suarez-en-la-metafisica-moderna
- Gantier Zelada, B. (2017). “La vertiente suarista en el fundamento teórico de la “independencia en Charcas””. *Revista de estudios bolivianos*, n° 26, pp.55-70.
- Fernández Álvarez, A. (2015). *Spanish School of Economics (XVI and XVII centuries)*. <https://s1.staticld.com//2017/06/15/20120517>.
- González Ferrando, J. M. (1989). “El dictamen de los hermanos Coronel en materia de cambios y contratos de 6 de octubre de 1517”. *Revista de Historia económica*, n° 2, pp.267-296.
- González Marchetti, R. (2014). “El Juli jesuítico ¿Modelo misional o Proyección historiográfica?” *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, vol. 2, n.º 1, pp. 85-100.
- Heers, J. (1995). *La Invención de la Edad Media* (Primera edición). Barcelona: Crítica (Grijalbo Mondadori S.A.).
- Holmes, G. (1975, 2000). *Europa: Jerarquía y revuelta, 1320-1450*. Madrid: Siglo XXI.
- Huizinga, J. (1919, 2005). *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*. Madrid: Alianza Editorial.
- López, F. (1996). “Los novatores en la época de los sabios”. *Studia Historica. Historia Moderna*, n° 14, pp. 95-111.
<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcl052120>
- Manzanero, D. (2015). “La "Epiqueya" en la obra de Francisco Giner: una vía intermedia entre iusnaturalismo e historicismo”. *Revista de Hispanismo Filosófico*, n° 20, pp. 47-62

- Merle, A. (2014). “El *De rege* de Juan de Mariana (1599) y la cuestión del tiranicidio: ¿un discurso de ruptura?”. *Rev. Criticón*. Nº 120-121, pp.89-102.
- Mirete Navarro, J. L. (1985). “La Filosofía española de los siglos XVI y XVII y el proceso emancipador hispanoamericano: La figura de Francisco Suárez”. *Anales de Derecho*, 7, pp.131-144. <https://revistas.ucm.es/analesderecho/article/view/82861>
- Navarro Brotons, V. (1996). “Los Jesuitas y la renovación científica en la España del s. XVII, en Los novatores como etapa histórica”. *Studia histórica. Historia moderna*. Nº 14, pp. 15-44.
- Navarro Brotons, V. (2019). *Jerónimo Muñoz: Matemáticas, cosmología y humanismo en la época del Renacimiento*. Valencia: Universitat de València.
- Peramás, J. M. (1793). “De administratione guaranica comparata ad Rempubicam Platonis commentarius”. En *Josephi Emmanuelis Peramas de vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faventiae, ex Typographia Archii. Ver Antonio Guasch (Ed.) (2004): *La república de Platón y los guaraníes*. Versión castellana de Francisco Fernández Pertínez y B. Meliá, prólogo y notas B. Meliá Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”.
- Pereda, J. (1945). *Los toros ante la Iglesia y la moral*. Bilbao: Ediciones Vita.
- Pereña Vicente, L. (1989). *Corpus hispanorum de pace*. Madrid: Ed. CSIC.
- Pereña Vicente, L. (1992). *Carta de derechos de los indios según la Escuela de Salamanca*. *International Review of the Red Cross*. Cambridge University Press. nº 113.
- Pérez Camacho, J., Sols-Lucia, I. (1994). “Domingo de Soto en el origen de la ciencia moderna”. *Revista de Filosofía*, 12, pp. 455-476.
- Poncela González, A. (2010). *Francisco Suárez, Lector de metafísica Γ y Λ. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teo-lógica a las Disputaciones metafísicas*. León: Editorial Celarayn, León.
- Pons, J. M. (2021). “La Escuela Universalista Española y la comparatística moderna”. *Analecta malacitana. Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras*. Vol. 42, nº 0, pp. 279-296.
- Prieto López, L. (2013). *Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Radbruch, G. (1946). “Fünf Minuten Rechtsphilosophie”. En *Band 3 von Gesamtausgabe: Rechtsphilosophie*, Heidelberg, C.F. Müller Juristischer Verlag, 1987. Ver Stanley L. Paulson, *La filosofía del derecho de Gustav Radbruch: y tres ensayos de posguerra de Gustav Radbruch*, trad. Alejandro Nava Tovar, Madrid, Marcial Pons, 2019.
- Ramírez Santos, C. A., Egío, J. L. (2020). *Conceptos autores e instituciones. Revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2018-19) y bibliografía multidisciplinar*. Madrid: Editorial Dickinson / Universidad Carlos III.

- Rodríguez, R. (2000). *Historia del Arte en Iberoamérica. Introducción. Historia del Arte Iberoamericano*. Madrid / Barcelona: Ed. Lunwerg.
- Sánchez Bella, I. (2005). “Valoración de las Recopilaciones de Indias de 1635 y 1680”. *Anuario de Historia del Derecho Español*, n° 75, pp. 21–28. <https://revistas.mjusticia.gob.es/index.php/AHDE/article/view/4575>
- Sánchez Vasco, M. I. (2015). “La obra de Bernardo Vargas Machuca “Milicia y descripción de las Indias””. *Folio Complutense. Noticias de la Biblioteca Histórica de la UCM*, Madrid: <https://webs.ucm.es/BUCM/blogs/Foliocomplutense/10020.php>
- Schwartz, P. (2021). “El legado de la Escuela de economía de Salamanca: una evaluación actual”. *Procesos de mercado: Revista europea de economía política*. Vol. XVIII, n° 2, pp. 149 ss.
- Senent de Frutos, J. A. (2023). “Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz: Aportaciones del pensamiento y tradición jesuita”. *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, n° 18, pp. 1197-1203.
- Taunay, A. (2004). *Saõ Paulo nos primeiros anos, Saõ Paulo no seculo XVI*. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra.
- Tomás y Valiente, F. (1982). *Gobierno e instituciones en la España del Antiguo Régimen*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vargas Machuca, B. (1599). *Milicia y descripción de las Indias*. Ed. Pedro de Madrigal. Madrid: Biblioteca Marqués de Valdecilla (Signatura BH FG 2171).
- Whatley Pierson, W. (1922). “Some reflections on the Cabildo as an Institution”. *Hispanic American Historical Review*. Vol. 5, n° 4, pp. 573-596.
- Yangali, O. (2016). “Escepticismo y suspensión del juicio en la teoría nominalista del conocimiento de Francisco Suárez”. *Estudios de Filosofía*, n° 14, pp. 118–137. <https://doi.org/10.18800/estudiosdefilosofia.201601.006>
- Zorroza Huarte, I. (2024). “¿Un límite al humanismo de Francisco de Vitoria?: Acotaciones a la definición de persona. *SCIO: Revista de Filosofía*, n° 27, p. 165-191. https://doi.org/10.46583/scio_2024.27.1184