

COMENTARIO A
SUMMA THEOLOGIAE
II-II PARS, Q. 40

COLECCIÓN

INSTITUTO DE ESTUDIOS HISPÁNICOS EN LA MODERNIDAD (IEHM)

Esta colección pretende recoger estudios que analicen desde las perspectivas filosófica, filológica, histórica, jurídica y teológica la historia de las ideas de origen hispánico desde el Renacimiento hasta la primera mitad del siglo XVIII. Por su naturaleza interdisciplinar, da cabida a trabajos de diferente orientación. Publica, de manera preferente, aquellas contribuciones propias de las líneas de investigación del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad. Además de los grandes temas del hispanismo moderno, la colección contempla también algunos estudios particulares sobre el caso balear.

CONSEJO EDITOR – EDITOR ADVICE

Jaume GARAU AMENGUAL (Director)

Rafael RAMIS BARCELÓ (Subdirector)

Fernando RODRÍGUEZ-GALLEGO (Secretario)

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

Juan CRUZ CRUZ (Universidad de Navarra)

José Luis FUERTES HERREROS (Universidad de Salamanca)

José JUAN VIDAL (Universitat de les Illes Balears)

Jose MEIRINHOS (Universidade do Porto)

Tomàs de MONTAGUT i ESTRAGUÉS (Universitat Pompeu Fabra)

Pere J. QUETGLAS NICOLAU (Universitat de Barcelona)

Josep-Ignasi SARANYANA CLOSA (Pontificio Comité de Ciencias Históricas)

† Lia SCHWARTZ (The Graduate Center. University of New York)

Edwin WILLIAMSON (University of Oxford)

DOMINGO BÁÑEZ

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS:
JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO

COMENTARIO A
SUMMA THEOLOGIAE
II-II PARS, Q. 40



Editorial Síndéresis

2020

1ª edición, 2020

© Introducción, traducción y notas: José Ángel García Cuadrado

© 2020, editorial Sindéresis

Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid, España

Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

ISBN: 978-84-18206-37-5

Depósito Legal: M-24206-2020

Produce: Óscar Alba Ramos

Impreso en España / Printed in Spain

**Este libro ha sido financiado gracias a la ayuda de la Vicepresidència
i Conselleria d'Innovació, Recerca i Turisme y cofinanciado por
el Fondo Social Europeo.**

Direcció General d'Innovació i Recerca, del Govern Balear



GOVERN
ILLES
BALEARSES



UNIÓN EUROPEA
FONDO SOCIAL EUROPEO
El FSE invierte en tu futuro

Reservado todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

“Ved a España. ¿Creéis que esta nación, tan libre y tan filosófica en el fondo como cualquier otra, ha sentido nunca la necesidad de una emancipación externa? Su libertad es enteramente interior y gusta de pensar libremente en los calabozos y en las hogueras. Estos místicos: Santa Teresa de Ávila, Granada; esos infatigables teólogos: Soto, Báñez, Suárez, eran en el fondo pensadores tan atrevidos como Descartes o Diderot”.

Ernest Renan, *El porvenir de la ciencia*.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
1. Domingo Báñez en el contexto histórico de su tiempo	15
1.1. Años de formación y estudio: reinado de Carlos V	15
1.2. Primeros años de magisterio: Felipe II rey	16
1.3. Años de magisterio estable en Salamanca: esplendor y decadencia del reinado de Felipe II	19
a. La anexión de Portugal	19
b. La guerra en Flandes	21
c. La Armada Invencible	22
d. Enrique IV y las guerras de religión en Francia	22
2. Fecha de composición y ediciones de la cuestión <i>De bello</i>	23
3. Fuentes del comentario bañeciano	29
3.1. Sagrada Escritura	30
3.2. Padres de la Iglesia	30
3.3. Tomás de Aquino	31
3.4. Autores escolásticos medievales y renacentistas	32
3.5. Fuentes jurídicas	35
3.6. Otras fuentes	35
4. La recepción moderna del tratado de la guerra de Báñez	36
5. Temas relevantes del comentario bañeciano sobre la guerra	43
5.1. La monarquía católica: política y religión	44
5.2. La potestad temporal del Papado	48
5.3. Condiciones para la guerra lícita	53
a. Que sea declarada por la autoridad competente	54
b. Que sea una guerra justa	55
c. Que sea recta la intención	58

5.4. La objeción de conciencia	59
6. Guerra justa ¿todavía hoy?	61
7. Cuestiones estilísticas y metodológicas.....	66
8. Nuestra edición.....	67
Bibliografía.....	69
Fuentes Impresas	69
Fuentes citadas por Báñez	69
Bibliografía secundaria	72

TRATADO SOBRE LA GUERRA

Dedicatoria al rey Felipe II.....	79
Censura de Fr. Diego de Chaves	93
Artículo 1: Si hacer la guerra es siempre pecado	97
Duda 1ª: Si es lícita la guerra entre cristianos	103
Duda 2ª: Si la autoridad para iniciar la guerra se encuentra únicamente en el príncipe que no tiene superior en la tierra	125
Duda 3ª: Si al príncipe cristiano le es lícito solicitar el auxilio de soldados infieles o aceptar sus auxilios.....	139
Duda 4ª: Si hay obligación de restituir cuando se hace la guerra con autoridad privada.....	149
Duda 5ª: Si en caso de duda se puede declarar la guerra.....	157
Duda 6ª: Si los soldados están obligados a examinar la justicia de la guerra.....	171
Duda 7ª: Si hay obligación de restituir los daños causados en la guerra	183
Duda 8ª: Si el príncipe que declara la guerra justa está obligado a aceptar la restitución que le ofrece el otro príncipe.....	187
Duda 9ª: Si el príncipe que comienza la guerra con intención no recta está obligado a reparar	199
Duda 10ª: Si en guerra justa es lícito inferir males a los que han causado daño	205

Duda 11 ^a : Si es lícito quitar la vida a inocentes en una guerra justa....	213
Duda 12 ^a : Si en guerra justa es lícito reducir a servidumbre a inocentes	229
Duda 13 ^a : Si es lícita la fuga de los cautivos.....	239
Duda 14 ^a : Sobre las obligaciones de los soldados y príncipes	245
Artículo 2: Si es lícito a los clérigos y a los obispos combatir	253
Duda 1 ^a : Si la prohibición afecta a todos los clérigos	259
Duda 2 ^a : Si la prohibición es de derecho divino.....	263
Duda 3 ^a : Si los clérigos pueden guerrear sin permiso del Pontífice..	265
Duda 4 ^a : Si los clérigos que combaten sin licencia incurren en irregularidad canónica	273
Duda 5 ^a : Si es lícito que los clérigos expolien de sus bienes a los enemigos.....	285
Duda 6 ^a : Si es lícito a los soldados tomar bienes de los clérigos o de la Iglesia	287
Artículo 3: Si es lícito usar de estratagemas en las guerras.....	293
Duda 1 ^a : Si la promesa hecha a los enemigos se ha de observar en toda circunstancia.....	297
Duda 2 ^a : Si a quien no cumple la promesa se le ha de mantener la confianza	299
Artículo 4: Si es lícito combatir en días festivos	301
Duda 1 ^a : Si solo la guerra defensiva es lícita en día festivo	303
Duda 2 ^a : Si combatir en día de fiesta sin necesidad es pecado mortal	305

INTRODUCCIÓN

Por desgracia, la guerra ha sido una constante en la historia de la humanidad, desde los tiempos de Caín hasta nuestros días. De una manera u otra los horrores de la guerra han afectado dramáticamente la vida de los hombres convirtiéndose en un tema de reflexión insoslayable¹. Especialmente para los creyentes de todas las religiones la guerra supone un verdadero desafío para sus creencias. ¿Cómo Dios permite los horrores de la guerra? ¿Cómo compatibilizar la bondad divina con algunos textos bíblicos en los que Yavhé ordena la destrucción de pueblos enteros y la aniquilación de los enemigos? Además, en algunas religiones –y no solo en un pasado lejano–, la noción de “guerra santa” se presta más bien al odio, la venganza y la crueldad invocando el nombre de Dios. ¿Es la religión un fermento de violencia y de guerra?².

Entre los filósofos de la antigüedad la guerra era algo tan connatural que difícilmente admitía una reflexión serena y objetiva. Para Aristóteles, por ejemplo, las diferencias entre los ciudadanos y los bárbaros justificaba la imposición de la fuerza para que imperara el orden y la civilización. En definitiva, admitía que el fin de la guerra es la obtención de la paz, pero era la paz conseguida por el más fuerte. Cicerón, en *De officiis*, abrió paso a la doctrina de la guerra justa en un intento de humanizarla estableciendo algunas normas sobre su legitimidad, la legalidad en el inicio del conflicto y el intento de regular el desarrollo del mismo, etc. Cicerón equipara la figura de la autoridad de quien declara la guerra a la de un juez que tiene que juzgar si un reo es culpable y qué pena merece. Para Cicerón, es preferible “la más injusta de las paces a la más justa de las guerras”.

¹ La bibliografía sobre la historia de la guerra justa es muy amplia. Gregory M. Reichberg-Henrik Syse-Endre Begby (eds.), *The ethics of war: classic and contemporary readings* (Malden, MA: Blackwell, 2006); James Turner Johnson, *Ethics and the use of force: just war in historical perspective* (Farnham: Ashgate, 2011); Jean Bethke Elshtain (ed.), *Just War Theory* (New York: NY University Press, 1992); Josep Baqués Quesada, *La teoría de la guerra justa: una propuesta de sistematización del "ius ad bellum"* (Cizur Menor: Aranzadi, 2007); Charles, J. Daryl, *Between pacifism and Jihad: just war and Christian tradition* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2005). Véase también la nt siguiente.

² Un tratamiento del problema de la guerra desde las diversas tradiciones religiosas se puede encontrar en Gregory M. Reichberg-Henrik Syse, *Religion, war, and ethics: a sourcebook of textual traditions* (New York: Cambridge University Press, 2014); Richard Sorabji-David Rodin (ed.), *The ethics of war: Shared problems in different traditions* (Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd., 2005).

Para él, por consiguiente, el uso de la guerra es un último recurso indeseable para restaurar la paz³.

Con la llegada del cristianismo los conflictos bélicos deben ser repensados desde el precepto de la caridad y de la justicia. De hecho, uno de los pilares más sagrados de la civilización cristiana es la prohibición de quitar la vida a otro ser humano⁴. La guerra –toda guerra– entraña la certeza de la muerte de muchos seres humanos, en gran parte inocentes. Así pues, la pregunta sobre la moralidad de la guerra no puede dejar de suscitar graves interrogantes a la conciencia moral cristiana. ¿Es legítimo el recurso a la violencia física para reclamar lo que en justicia me pertenece? ¿Es posible que entre cristianos pueda darse la guerra? ¿Es lícito el uso de la fuerza, incluso infligiendo la muerte, para defender la fe? ¿Es cierto que las religiones monoteístas contienen en sí un germen de violencia por lo que tienen de exclusivistas? La respuesta cristiana no es sencilla: Jesús, que sufrió la muerte para consumir la redención y que invita a Pedro a envainar su espada, es el mismo que anuncia que no ha venido a traer la paz a la tierra, sino la espada.

Los Padres de la Iglesia vivieron también en un mundo convulso: aunque las persecuciones oficialmente habían cesado, las guerras entre reinos, a veces revestidas también con motivos religiosos, siguió siendo una constante. San Agustín desarrolla toda una teoría sobre la guerra que servirá de inspiración a la Escolástica medieval y renacentista⁵. En la Escolástica medieval también fue tratada la guerra en su dimensión moral, como lo demuestra la obra de Tomás de Aquino. Precisamente, tomando pie del pensamiento del Aquinate, la tradición dominicana reflexionó sobre los principios morales de la guerra en un contexto moderno: en este sentido, Vitoria es el maestro al que recurrir al tratar de la guerra justa⁶. Báñez se inserta en esta tradición escolástica en unos momentos especialmente convulsos para la historia de la civilización europea, y particularmente de la Iglesia.

³ Para la doctrina de la guerra justa en Cicerón puede consultarse Julius Kakariëka, “Los orígenes de la doctrina de la guerra justa. Cicerón y la tradición romana”. *Cuadernos de Historia* (Universidad de Chile), 1 (1981): 7-29.

⁴ “*La vida humana ha de ser tenida como sagrada*, porque desde su inicio es fruto de la acción creadora de Dios y permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin. Sólo Dios es Señor de la vida desde su comienzo hasta su término”. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2258.

⁵ Robert Hubert Willem Regout, *La doctrine de la guerre juste de saint Agustin à nous jours* (Paris: A. Pedone, 1934). Reimpresión Scientia Verlag Aalen, 1974.

⁶ Daniel Schwartz, *The Political Morality of the Late Scholastics: Civic Life, War and Conscience* (Cambridge: University Press, 2019).

1. DOMINGO BAÑEZ EN EL CONTEXTO HISTORICO DE SU TIEMPO

En ocasiones se ha presentado el pensamiento y la obra de Domingo Báñez como desgajado o abstraído de su época, más ocupado en la alta especulación metafísica que de los problemas lacerantes de su tiempo. Bastará un breve recorrido por su biografía para comprender que esta idea es bastante errónea: la obra del Mondragoniense⁷ es un espejo fiel de los problemas y conflictos religiosos, morales y teológicos del momento. Su vida se encuentra involucrada (quizás en exceso) en la corriente histórica de su tiempo, cultivando una teología también comprometida con la existencia concreta. Por este motivo, puede ser ilustrativo trazar el perfil biográfico de nuestro autor dentro de su contexto histórico⁸.

1.1. AÑOS DE FORMACIÓN Y ESTUDIO: REINADO DE CARLOS V

Báñez nació en Valladolid en 1528. Desde 1520 el rey de España, Carlos, era también emperador de Alemania; Lutero había roto con la Iglesia de Roma y comenzaban a nacer las iglesias reformadas. La monarquía de Carlos V fue un momento de esplendor español, pero al precio de numerosas y sangrientas guerras contra los franceses, contra los turcos y berberiscos, contra los príncipes alemanes, además de las guerras en América.

La primera guerra contra Francia (1521-1526) comenzó con la reclamación del reino de Navarra. Francisco I, aprovechando las luchas de las Comunidades, invade España y llega hasta Logroño. Después se lanza a la conquista de Italia y toma Milán, pero es derrotado y hecho prisionero en Pavía (1525). Es conducido a Madrid donde firma el tratado de paz (1526) y es puesto en libertad. En la segunda guerra (1526-1529) Francisco I se une a la Liga Clementina (auspiciada por el papa Clemente VII) compuesta por Venecia, Florencia y Milán. En 1527 tiene lugar el saqueo de Roma, a manos de tropas alemanas. No se respetaron ni

⁷ Así era conocido Domingo Báñez por pensarse que su origen era la localidad vizcaína de Mondragón.

⁸ Para la reconstrucción de la biografía del maestro Báñez me remito a los trabajos ya publicados hasta la fecha José Ángel García Cuadrado, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999), 26-57. Los artículos de Beltrán de Heredia son todavía hoy una buena fuente biográfica: Vicente Beltrán de Heredia, "Actuación del maestro Domingo Báñez en la Universidad de Salamanca", *La Ciencia Tomista* 25 (1922): 64-78 y 208-240; *La Ciencia Tomista* 26 (1922): 63-73 y 199-223; *La Ciencia Tomista* 27 (1923): 40-51 y 361-374; *La Ciencia Tomista* 28 (1923): 36-47; "Báñez y Felipe II", *La Ciencia Tomista* 35 (1927): 1-29; "El Maestro Fray Domingo Báñez y la Inquisición española", *La Ciencia Tomista* 37 (1928): 289-309; *La Ciencia Tomista* 38 (1928): 35-58 y 171-186; "Valor doctrinal de las lecturas del padre Báñez", *La Ciencia Tomista* 39 (1929): 60-81; "Vindicando la memoria del Maestro Fray Domingo Báñez", *La Ciencia Tomista* 40 (1929): 312-322; *La Ciencia Tomista* 43 (1931): 193-199; "El Maestro Domingo Báñez", *La Ciencia Tomista* 47 (1933): 26-39 y 162-179. Algunos de estos artículos se publicaron después en *Miscelánea Beltrán de Heredia*. 4 vols. (Salamanca: San Esteban, 1972).

personas ni lugares sagrados y el papa cayó prisionero. Finalmente, Carlos es coronado como Emperador en Bolonia por Clemente VII. La tercera guerra contra los franceses (1535-1538) se originó con la ocupación francesa del Milanesado, a la muerte del duque Sforza. El papa Paulo III interviene para pacificar la situación. En la cuarta guerra (1542-1544), Francisco I se alía con los turcos: toma y saquea Niza, mientras que Carlos V une fuerzas con Inglaterra y llega cerca de París. La paz de Crespy pone fin a la contienda (1544). La quinta guerra (1552-1556) la declaró el sucesor de Francisco, el rey Enrique II, quien, aprovechando la situación crítica de los españoles en Alemania, conquistó Metz, Houl y Verdún. La paz se firmó en Vaucelles (1556).

En Alemania, la Reforma de Lutero tomó cuerpo, y en 1531 se crea la Liga de Esmalkalda de los príncipes alemanes para defender sus intereses contra Carlos V. Un año después, se firma la paz de Nuremberg en virtud de la cual nadie sería perseguido por sus ideas religiosas hasta la celebración de un Concilio. Carlos V tuvo que transigir porque los turcos avanzaban por Europa.

Además, en 1533 Enrique VIII consuma su ruptura con Roma; mientras tanto Calvino adopta posturas protestantes y en 1536 se instala en Ginebra. Pocos años después, Ignacio de Loyola funda la Compañía de Jesús (1537). En 1542 se crea la Inquisición romana. En 1545 tiene lugar la primera sesión del Concilio de Trento, y un año después muere Lutero. Las decisiones del Concilio no fueron bien acogidas por los protestantes⁹, y los príncipes alemanes se enfrentan de nuevo contra Carlos V: son derrotados en Muhlberg (1547). En 1548, el Emperador convoca la Dieta de Ausburgo donde intenta imponer la religión del Sacro Imperio Romano. Finalmente, los príncipes alemanes, tras algunas victorias logran la paz de Passau (1552), mientras que el Concilio de Trento suspende sus sesiones. En Ausburgo (1555) se ratifica el tratado de paz en el que se declaraba la igualdad política de católicos y protestantes.

1.2. PRIMEROS AÑOS DE MAGISTERIO DE BÁÑEZ Y DE REINADO DE FELIPE II

Cuando Báñez terminó sus estudios teológicos en Salamanca en 1552, con 24 años, comienza a impartir lecciones de Artes en el convento de san Esteban: fruto de esas lecciones serán el *De generatione et corruptione* que publicará años más tarde, así como el comentario al *De anima* que finalmente saldría dentro de su comentario a la I *Pars* (qq. 75-102). En 1555 Báñez es nombrado Lector de

⁹ Sobre la recepción del Concilio de Trento y el papel de la Corona española, cf. Fermín Labarga, “La Contrarreforma: España en Trento y Trento en España”, en José Antonio Escudero (dir.), *La Iglesia en la historia de España* (Madrid: Marcial Pons-Fundación Rafael del Pino, 2014) 529-547.

Teología, supliendo ocasionalmente a los Maestros de la Orden tanto en san Esteban como en la Universidad.

Mientras tanto, en 1556 Carlos V renuncia al trono en favor de su hijo, Felipe II. En 1557, triunfa el calvinismo en Hungría. Por otro lado, se reanudan las hostilidades con los franceses apoyados por el Papa Paulo IV (napolitano, muy contrario a la dominación española en Italia). El Duque de Alba invadió los estados pontificios¹⁰ y el papa tuvo que capitular, no sin antes haber pretendido excomulgar a Felipe II y a su padre Carlos, ya retirado en Yuste. Las tropas francesas son derrotadas en san Quintín. La guerra contra los franceses no terminó hasta que las tropas españolas vencieron de nuevo en la batalla de Gravelinas, forzando a Francia a firmar la Paz de Chateau-Cambrésis en 1559.

En 1561 Báñez recibe el grado de presentado en Teología –equivalente al de licenciado– pasando a explicar en el convento de santo Tomás de Ávila. En 1562 tiene lugar la matanza de calvinistas hugonotes en Vassy, dando comienzo las guerras de religión en Francia, entre católicos y hugonotes. Ese mismo año se reanuda el Concilio de Trento, que se clausuraría al año siguiente. Mientras tanto, Teresa de Ávila funda el primer Carmelo reformado (1562) y toma a Báñez como confesor, hasta 1567 cuando el maestro dominico se traslada a Alcalá. Pocos años después san Juan de la Cruz funda los Carmelitas descalzos. Por su parte, los caballeros Hospitalarios, apoyados por el Imperio español vencen a los otomanos en el Sitio de Malta (1565).

Ese mismo año de 1565 Domingo Báñez se gradúa de bachiller, licenciado y doctor en Teología por la Universidad de Sigüenza. En 1567, Báñez comienza a impartir sus lecciones en el convento de Alcalá, y ocasionalmente haría sustituciones en la Universidad Complutense. El Capítulo Provincial de los dominicos reunidos en Valladolid (1569) nombra a Báñez rector de santo Tomás de Ávila. A finales de 1570, nuestro maestro salmantino, se reincorpora a san Esteban de Salamanca. En 1573 Báñez pasa a ser rector de colegio de san Gregorio de Valladolid. En diciembre de 1574 es nombrado prior del convento de Toro. En 1575 Báñez redacta la censura del libro de la *Vida* de santa Teresa, así como un informe para la Inquisición sobre las revelaciones de la reformadora.

¹⁰ Antes de comenzar las acciones bélicas, Felipe II había pedido el consejo de algunos teólogos sobre la posibilidad de declarar la guerra al papa. Melchor Cano redacta un informe (ampliamente difundido entonces) en el que justifica la guerra: su argumentación se basa en la distinción entre el Romano Pontífice como príncipe temporal y como prelado universal de la Iglesia. En cuanto vicario de Cristo tenía plena autoridad universal en los asuntos espirituales, pero solo un poder temporal indirecto en cuanto a los asuntos temporales. Luciano Pereña, *La teoría de la guerra en Francisco Suárez* (Madrid: CSIC, 1954) 72-73. También se conserva el manuscrito del informe de Alfonso de Castro.

Mientras tanto, crece el descontento en Flandes por la pérdida de autonomía y la persecución religiosa contra los protestantes. Los nobles forman una Liga (Compromiso de Breda) en 1564 y piden algunos derechos: sus reclamaciones no fueron suficientemente atendidas: el pueblo saqueó templos católicos y provocó tumultos. La reacción de Felipe fue rápida y enérgica. Envió al duque de Alba con un poderoso ejército, que entró en Bruselas en 1567, y tomó medidas muy rigurosas contra los sublevados (Consejo de los Tumultos o Tribunal de la Sangre). El príncipe rebelde, Guillermo de Orange huye a Alemania. Las provincias del Norte se rebelaron de nuevo con la ayuda de Inglaterra y Francia.

La presencia española en América no fue totalmente pacífica: no cesaron los conflictos armados, promovidos por potencias europeas que deseaban hacerse con el control colonial, aprovechando los varios frentes bélicos en los que se encontraba la corona española. Así, Pedro Menéndez de Avilés con tropas hispanas aliadas con los timucuas dieron fin en 1565 a la piratería francesa, y fundó la ciudad de san Agustín de la Florida¹¹.

Dentro de nuestras fronteras se produce la sublevación de los moriscos en Granada dando lugar a la Guerra de las Alpujarras en 1568. La población morisca del Reino de Granada se levantó en armas para protestar contra la Pragmática de 1567, que limitaba sus libertades culturales. Hubo persecución religiosa contra los cristianos y murieron numerosos sacerdotes y religiosos. Una vez sofocada la revuelta, fueron deportados los moriscos supervivientes a varios puntos del resto de la Corona de Castilla y otros fueron vendidos como esclavos dentro de España¹².

Pocos años después tiene lugar un hecho decisivo para la historia de Europa: la flota de la liga Santa (que aglutinaba a las fuerzas cristianas) capitaneada por D. Juan de Austria vence en Lepanto a la escuadra otomana, abortando así la amenaza turca para toda la Cristiandad (1571). Sin embargo, en 1573 se pierde Túnez frente a los turcos. En los territorios americanos, Francisco de Toledo finaliza la conquista del Imperio inca (1572). Los tercios españoles obtienen la victoria en el asedio de Haarlem (1573) pero los rebeldes resisten el asedio de Leiden (1574). En 1576 los tercios de Flandes se amotinan en Aalst, por la falta de pagos: se dirigen a Amberes y la saquean.

¹¹ Manuel Fernández Álvarez, *Felipe II y su Tiempo* (Madrid: Espasa, 1998): 365.

¹² El tema de la esclavitud de los moriscos es abordado por Schwartz; *The Political Morality of the Late Scholastics: Civic Life, War and Conscience*, 195-206. De manera incidental este autor afirma que Báñez se opuso a la esclavitud de los niños moriscos, siendo casi el único teólogo que lo hizo. Cf. Daniel Schwartz; *The Political Morality*, 199.

1.3. AÑOS DE MAGISTERIO ESTABLE EN SALAMANCA: ESPLENDOR Y DECADENCIA DEL REINADO DE FELIPE II

En abril de 1577 Báñez accede a la plaza de Durando en la Universidad de Salamanca que detendrá hasta 1581¹³. Dejará esta plaza al obtener la Cátedra de Prima en Teología que ocupará hasta que en 1599 la abandona ya muy enfermo¹⁴. En 1591 declarará en Salamanca para el proceso de canonización de santa Teresa. En esta última época de la vida de Báñez es cuando el maestro salmantino publica el grueso de su obra, ya muy elaborada en sus lecciones impartidas en los cursos precedentes. En esos años tienen lugar varios acontecimientos que marcarán decisivamente la historia de España¹⁵.

A. LA ANEXIÓN DE PORTUGAL

En 1578 el rey de Portugal, Sebastián I, muere en la batalla de Alcazarquivir. Heredó el trono su tío abuelo, el anciano cardenal don Enrique, quien abrió consultas sobre quién debería ser su sucesor legítimo. Pero el cardenal Enrique falleció al poco tiempo, quedando la sucesión abierta entre varios pretendientes. Los dos principales aspirantes al trono eran D. Antonio, prior de Crato (hijo ilegítimo del hermano del Cardenal) y Felipe II, sobrino del fallecido Cardenal Enrique y nieto legítimo del rey Manuel I. Una parte importante de la nobleza y comerciantes eran partidarios de la pretensión de Felipe II, pero los procuradores de Cortes y las clases populares, se oponían. El rey español estaba convencido de la legitimidad de su sucesión, pero solicitó el parecer de diversos teólogos universitarios, que apoyaron sus pretensiones asegurando su conciencia de la legitimidad de su reclamación¹⁶. Finalmente, los teólogos elaboraron un dictamen conjunto que legitimaba la invasión de Portugal, pues declaraba obligatorio el

¹³ Una síntesis de su magisterio en la cátedra de Durando (1576-1581) puede encontrarse en José Barrientos García, *La Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca a través de los libros de visitas de cátedras (1560-1641)*, (Madrid: Sínderesis, 2018), 723-728.

¹⁴ La tarea docente en la cátedra de Prima se halla recogida en Barrientos, *La Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca*, 210-242.

¹⁵ Ricardo García Cárcel (coord.), *Historia de España siglos XVI y XVII la España de los Austrias* (Madrid: Cátedra, 2003).

¹⁶ En realidad se emitieron diversos dictámenes entre 1579-80 sobre tres cuestiones distintas con la sucesión portuguesa de fondo: 1) si el rey de Portugal, el cardenal Enrique, podía ser juez legítimo de su sucesión (en contra del parecer de la mayoría de teólogos, Gabriel Vázquez se mostró a favor); 2) si el papa era árbitro válido para dictaminar la sucesión (los pareceres fueron contrarios porque el papa no tiene poder temporal); 3) si el Rey podía tomar las armas para hacer valer su legítimo derecho de sucesión (la respuesta fue mayoritariamente afirmativa porque el arbitraje sólo es obligatorio en caso de causa dudosa). Cf. Luciano Pereña Vicente, "El arbitraje internacional y la conquista de Portugal", *Revista española de Derecho Internacional* 8 (1955): 105-165.

recurso al arbitraje sólo en el caso de causa dudosa, mientras que la reclamación de Felipe II era una causa cierta¹⁷.

A finales de 1580 las tropas de Felipe II invadieron Portugal casi sin encontrar resistencia por parte de los partidarios D. Antonio. Felipe II hizo su entrada en Lisboa más que como un conquistador como un rey legítimo al que algunos querían despojar de aquello que le pertenecía¹⁸. Las Cortes portuguesas reunidas en Tomar proclamaron rey a Felipe II en 1581. El que sería conocido como Felipe I de Portugal permaneció tres años en Lisboa. El monarca español se comprometió a respetar los fueros y privilegios de los portugueses. Se creó un Consejo de Portugal y se suprimieron las aduanas con Castilla. La anexión significó la unión de dos enormes imperios. Las posesiones portuguesas en Brasil, África y Asia pasaron al Imperio de Felipe II. Un imperio “en donde nunca se ponía el sol”. La conquista de Portugal levantó una fuerte polémica en Europa, porque se veía con temor creciente el poderío español; la corte y el estamento eclesiástico se esforzaron en justificar la legitimidad de sus pretensiones.

Los comentarios de Báñez sobre la guerra justa se fechan en 1584, sólo cuatro años después de la invasión de Portugal. Como hemos visto, el Mondragonense afirmaba la obligatoriedad del arbitraje en caso de duda; la certeza sobre lo debatido debería ser total para que no hubiera obligación de arbitraje. Seguramente el maestro salmantino estaba convencido, al igual que su monarca, de la certeza de su legitimidad. La intervención de Felipe II en Portugal parecía obedecer a un designio divino¹⁹, en contra de la opinión del papa que reclamaba para sí la legitimidad del arbitraje²⁰. El papa Gregorio XIII, “que protestaba violentamente contra las pretensiones de conquista de Felipe II, amenazándole con las censuras espirituales, felicitaba al Monarca español una vez realizada la ocupación militar del vecino Reino”²¹. La Universidad de Salamanca felicitó también al monarca por la anexión de los territorios portugueses²².

¹⁷ Cf. Pereña, *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 240-270; José Hellín, “Derecho internacional en Suárez y en Molina”, *Estudios Eclesiásticos* 18 (1944): 39-50.

¹⁸ Rafael D. García Pérez, “Las relaciones entre derecho y guerra”, en *Guerra e diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra medioevo ed età contemporanea*; Aldo Andrea Cassi (ed.), (Catanzaro: Rubbetino Editore, 2009): 71-76; Joaquim Romero Magalhaes, “Filipe II (I de Portugal)”, en José Mattoso (dir.), *História de Portugal. III. No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, (Lisboa: Estampa, 1993): 565.

¹⁹ Cf. Geoffrey Parker, *Felipe II. La biografía definitiva* (Barcelona: Planeta, 2010): 710-734.

²⁰ Pereña, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 271-282.

²¹ Pereña, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 280.

²² Cf. Francisco Javier Alejo Montes, *La Universidad de Salamanca bajo Felipe II (1575-1598)*. (Burgos: Consejería de Educación de Castilla y León, 1998): 41, nt. 78.

B. LA GUERRA EN FLANDES

Mientras que en Europa se ve con aprehensión la anexión de Portugal, conti-núan los conflictos bélicos en los Países Bajos. Después del duque de Alba, en 1573, Felipe II encargó la pacificación de Flandes a Luis de Requeséns; pero la situación era ya insostenible, tanto por la actitud de los rebeldes (apoyados también desde el extranjero) como por la insubordinación de los tercios, faltos de paga. A la muerte de Requeséns (1576) le sucedió don Juan de Austria, quien firma el Edicto perpetuo, por el que saldrían las tropas españolas del país y se suspendían las persecuciones religiosas: Guillermo de Orange se negó a transigir y continuó la guerra. Al hermanastro de Felipe II le sucedió en el gobierno de los Países Bajos, Alejandro Farnesio, sobrino de don Juan de Austria e hijo de Margarita de Parma (antigua regente de los Países Bajos). Alejandro fue un hábil diplomático y gran general. Consiguió atraerse a las provincias católicas y obtuvo importantes victorias, como el asedio y toma de Amberes (1585). Ese mismo año tuvo lugar la batalla de Empel en la que los tercios españoles derrotaron a una flota de cien barcos rebeldes en condiciones muy adversas²³. Sin embargo, el príncipe Guillermo de Orange conseguía que las provincias del Norte se reunieran en la Unión de Utrech (actual Holanda), constituyéndose en república independiente (1579).

En 1584, el príncipe de Orange (el Taciturno) muere asesinado a manos de Balthasar Gérard, católico y vasallo del rey Felipe II, quien había ofrecido 25.000 coronas en recompensa por la cabeza de Orange. ¿Es reprobable este asesinato? Báñez lo justifica con estas palabras de su *De iure et iustitia* (1594): “Aquí y en nuestros tiempos son alabados con razón los valientes soldados que disimuladamente entraron en el campamento enemigo con peligro de su vida, para asesinar a sus príncipes o jefes que comenzaron una guerra inicua, tal como sucedió con el que quitó la vida al príncipe de Orange, quien tenía una razón especial para asesinar al príncipe de cualquier modo: porque era rebelde al rey Felipe II, de quien era súbdito, y por eso como reo de lesa majestad pudo ser así privado de la vida por el príncipe de los españoles. Y aunque el mismo rey, en particular, no mandara al soldado que quitara la vida al príncipe, sin embargo, el rey mismo una vez enviado el ejército para luchar contra su vasallo reo de lesa majestad, pareció que consecuentemente tal facultad fue concedida a los soldados, para que

²³ La victoria se atribuyó a la intercesión de la Inmaculada Concepción (todavía hoy se recuerda allí “el milagro de Empel”) y desde entonces es reconocida como la patrona de los tercios españoles, actual Infantería española. Este tipo de hechos justificaba la mentalidad de la época donde la defensa de los intereses de España estaba unida a la defensa de la fe católica.

de cualquier modo le quitaran la vida”²⁴. Como se puede observar, no hay fisuras en el juicio moral de la política imperial de Felipe II.

A la muerte de Alejandro Farnesio (1592) le siguen varios gobernadores hasta que Felipe II cedió el gobierno de los Países Bajos a su hija Isabel Clara Eugenia, casada con el archiduque Alberto (1598) pensando poner fin así a una guerra que tanta sangre y dinero había costado a la Corona.

C. LA ARMADA INVENCIBLE

En 1558 muere María Tudor y Felipe II deja de ser rey de Inglaterra y las relaciones entre las dos monarquías se hicieron cada vez más hostiles. La nueva reina, la filo-protestante Isabel I, permitió que los navíos ingleses se apoderasen de los barcos españoles cargados de metales preciosos. Por otro lado, el apoyo de Inglaterra a los rebeldes protestantes en los Países Bajos era patente. En 1572, la reina expulsa al embajador español. Poco tiempo después, se restablecieron las relaciones diplomáticas, pero duró poco tiempo esa situación: el nuevo embajador fue también expulsado acusado de conspirador. Los ataques de Drake a Cádiz y a diversas colonias españolas, así como la ejecución de María Estuardo, convencieron a Felipe II de que debía invadir Inglaterra y colocar en su trono a su hija Isabel Clara Eugenia. En 1588 envió la Armada Invencible a las costas inglesas; pero la misión militar fracasó. El desastre naval marcó el punto de declive de España como fuerza militar. Pocos meses después, naves inglesas atacaron La Coruña y Lisboa; siete años después, saquearon la ciudad de Cádiz (1596).

D. ENRIQUE IV Y LAS GUERRAS DE RELIGIÓN EN FRANCIA

Las guerras de religión entre católicos y hugonotes (calvinistas franceses) desangran el reino de Francia. En 24 de agosto de 1572 tiene lugar la matanza de la noche de San Bartolomé. Enrique de Navarra fue obligado a abjurar de su fe calvinista para salvar su vida. Posteriormente volvió a abrazar el protestantismo, una vez a salvo en su reino. Años más tarde, en 1590, Enrique IV está a punto de entrar en París. Felipe II, para defender la fe católica en Francia, envía los tercios de Flandes capitaneados por Alejandro Farnesio que derrotan a las tropas hugonotes en Ivry y liberan del asedio a París. En 1593, Enrique IV de Borbón abjura de nuevo de su fe, al comprender que para ser reconocido rey de Francia debía ser católico. La lucha entre españoles y franceses duró hasta 1598 con la paz de Vervins, donde Felipe II reconoce a Enrique como rey de Francia.

²⁴ Domingo Báñez, *De iure et iustitia decisiones* (Salmanticae: Ioannem et Andream Renaut, 1594), q. 64, a. 3, 328B-C.

Bañez jugó un papel activo en esta empresa bélica. Para la guerra contra Enrique el hugonote, Felipe II pidió ayuda a la Iglesia para recaudar fondos con vistas a la campaña militar, en un reino ya arruinado y muy castigado por las numerosas guerras. Felipe II entendía que la intervención en Francia era necesaria para preservar la fe católica en esas tierras, idea que era compartida ampliamente por el estamento eclesiástico. En 1590, junto a otros religiosos de diversas órdenes religiosas, Báñez viaja por España con el objetivo de recaudar fondos para el empréstito necesario de cara a la guerra contra Enrique IV²⁵.

Felipe II murió en 1598. En 1597, Báñez había pedido la jubilación por motivos de salud ya entonces muy deteriorada: la solicitud fue denegada por el claustro universitario. Fue dos años más tarde (1599) cuando la Universidad de Salamanca accede a una nueva petición. Báñez se retira al convento de san Andrés de Medina del Campo, donde permanecerá hasta su muerte en 1604.

La vida académica de Báñez se desarrolló durante el esplendor del reinado de Felipe II, en medio de un clima bélico muy presente en la cultura española. La monarquía católica había sido el garante de la religión a costa de un gran derramamiento de sangre dentro y fuera de sus fronteras. En efecto, las guerras se habían dirigido principalmente contra los enemigos de la fe cristiana (Lepanto, o Alpujarras) pero también contra príncipes cristianos (aunque fueran herejes protestantes o hugonotes, sin olvidar a los católicos de Portugal). A veces los motivos habían sido religiosos, aunque mezclados con intereses políticos o económicos. Guerras y defensa de la fe con las armas era el ambiente intelectual donde Báñez desarrolló su tarea académica universitaria.

2. FECHA DE COMPOSICION Y EDICIONES DE LA CUESTION *DE BELLO*

La renovación del tomismo del siglo XVI viene marcada por la obra de comentaristas como Cayetano o Silvestre de Ferrara, entre muchos otros²⁶. En Salamanca, los superiores de la Orden de Predicadores encargaron al catedrático de Prima (Bartolomé de Medina) la edición de los comentarios a la *Suma* tal como se impartía en las aulas universitarias. En realidad, los cartapacios de los

²⁵ La documentación sobre esta misión encargada por Felipe II puede hallarse en Vicente Beltrán de Heredia “Bañez y Felipe II”, *Ciencia Tomista* 35 (1927): 1-29.

²⁶ Philippe Lécrivain, “La *Somme Théologique* de Thomas d’Aquin aux XVI^e- XVIII^e siècles”. *Recherches de Science religieuse*, 91 (2003), 397-427. Se han identificado 90 comentaristas de toda la *Summa Theologiae*; 89 comentadores de la II-II, donde se halla la q. 40 *De bello*. Además, hubo 218 comentadores de la primera parte; 108 de la I-II; 148 de la III *Pars* y 9 del Suplemento. Antonius Michelitsch, *Kommentatoren zur Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin* (Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag, 1981).

maestros Vitoria, Soto, Cano, etc., se conservaban como material para impartir las lecciones, y sobre ese material el catedrático añadía sus aportaciones personales que daba a conocer en las aulas. A la muerte de Medina, en 1582, Báñez recibió el encargo de continuar esta tarea. Así lo podemos leer en la licencia del maestro general de la Orden dominicana, Pablo Constante, quien le impone el precepto formal en virtud de la santa obediencia de sacar a la luz sus comentarios²⁷.

La cuestión sobre la guerra fue tratada por Tomás de Aquino en la II-II de la *Suma teológica* (qq. 1- 46, *De fide, spe et charitate*). Los comentarios de Báñez fueron impresos en el convento de san Esteban por vez primera en 1584 bajo el título *Scholastica commentaria in II^{am}. II^{ae} quibus quae ad fidem, spem et charitatem spectant, clarissime explicantur usque ad XLVI quaestionem*. Ese mismo año se imprimieron también los comentarios a las primeras cuestiones de la I Pars. El volumen de Báñez forma un tratado independiente acerca de las tres virtudes teologales. El tratado sobre la guerra no se sitúa dentro de la virtud de la justicia, como cabría suponer (tratado sobre la guerra justa), sino dentro del tratado sobre la caridad. Aunque parezca un tanto paradójico se trata de estudiar las condiciones para que una guerra sea “caritativa”, esto es, en la que sea lícito dañar bienes y personas. Como veremos, una condición indispensable para que una guerra sea lícita y no se peque contra la caridad es la causa justa de la guerra: se comprende así la fuerte conexión entre el tratado de la guerra con el de la justicia. Con anterioridad, la cuestión de la guerra lícita contra los infieles se había planteado en la q. 10, es decir, dentro del tratado de la fe en el contexto de la evangelización de los indios americanos.

Con frecuencia se han comparado las doctrinas de Suárez, Molina y Báñez reconociendo las grandes semejanzas entre ellos, aunque hay algunas diferencias significativas. Por ejemplo, Regout observa doctrinas muy similares, pero aparentemente sin relación entre sus autores. Los tres autores trataron el tema de la guerra en un estrecho margen de tiempo. Báñez publica sus comentarios en 1584. La publicación del tratado sobre la guerra de Suárez es muy posterior, a título póstumo, en 1621, pero en el curso 1583/84 ya dictó lecciones sobre este asunto

²⁷ Domingo Báñez, *Scholastica Commentaria in I Partem Angelici doctoris D. Thomae ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia* (Salmanticae: Typis Haerederum Mathiae Gastii, 1584), s. p. Beltrán de Heredia advierte que “la misma orden se la debió reiterar después el maestro Sixto Fabri, sucesor de Constable en el generalato de la Orden, dado que los preceptos terminantes impuestos por los *maestros generales*, de que nos habla Báñez en el prólogo al tomo primero de comentarios a la primera parte, no se refieren a Constable y a su sucesor”. Vicente Beltrán de Heredia, “Valor doctrinal de las lecturas del P. Báñez”, en *Miscelánea Beltrán de Heredia* (Salamanca: Publicaciones Universidad de Salamanca, 1972), Vol. 3, 158, n. 10.

en Roma: y de esas explicaciones se elaboró la edición póstuma²⁸. La edición príncipe de estas cuestiones en Molina, se fecha en 1593, aunque ya antes Molina había explicado en Évora el *De iure et iustitia* entre 1574-1582²⁹, siguiendo el orden de los artículos de la *Summa*. En la edición impresa de 1593, introduce la doctrina de la guerra justa en forma de disputaciones. ¿Cuál de estos autores postridentinos expresó antes su pensamiento e influyó en los otros? Regout reconoce que Molina no cita a Báñez ni a Suárez pero es probable que los hubiera leído: en todo caso, la fuente principal sería Vitoria³⁰. Pereña se inclina a pensar que Suárez ya conocía el pensamiento de Báñez, seguramente a través de la tradición manuscrita que circulaba por Salamanca³¹. Por su parte, Haggemacher, se inclina a pensar en la prioridad de Báñez³², e indica cómo Suárez parece transcribir bastante literalmente algunos pasajes del comentario bañeciano³³.

Es interesante observar cómo estos tres grandes teólogos que protagonizarán la polémica doctrinal más importante en el mundo católico hacia 1590 (la controversia *de auxiliis*), diez años antes se muestran sustancialmente coincidentes en este asunto. En realidad, lo que muestra esta doctrina homogénea es el consenso que suscitaba en el mundo católico español la figura y misión de Felipe II. En todo caso, sería pretencioso hablar de uno solo de estos teólogos como el artífice de la doctrina de la guerra justa. Desde Vitoria, teólogos y juristas, habían enseñado y escrito sobre el tema consolidándose una tradición común, sobre la cual se dibujaban puntualizaciones personales, a veces no exentas de originalidad. Sin embargo, creo que hay argumentos convincentes que apuntan a la prioridad de la obra bañeciana y que ésta influyó, en mayor o menor medida, en sus contemporáneos.

Es casi seguro que Báñez impartió la cuestión sobre la guerra antes de llevarlas a la imprenta: sabemos que no la explicó durante los años de su cátedra de Prima (1581-1599)³⁴; ni tampoco durante los años de su cátedra de Durando (1576-1581)³⁵. Beltrán de Heredia apunta que esta cuestión –como el resto de la *Summa*– la comentó Báñez en el convento de san Esteban y en otros centros de

²⁸ Pereña, *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 10-11.

²⁹ Manuel Fraga Iribarne, *Luis de Molina y el derecho de la guerra* (Madrid: CSIC, 1947), 149; Regout, *La doctrine de la guerre juste de saint Agustin à nous jours*, 193-194.

³⁰ Regout, *La doctrine de la guerre juste de saint Agustin à nous jours*, 193-194.

³¹ Pereña, *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 13, nt. 22; 27; Pereña, “La génesis suareciana del *ius gentium*”, en *Introducción a F. Suárez De Legibus* (Madrid: CSIC, 1973), 13-20.

³² Peter Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste* (Paris: Puf, 1983), 214, nt. 938.

³³ Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, 216, nt. 948.

³⁴ Barrientos, *La Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca*, 241-242.

³⁵ Barrientos, *La Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca*, 723-728.

la Orden de Predicadores. Hacia el año 1570, Báñez ya tendría redactado el comentario sobre la parte de la *Summa* en el que se trata la cuestión de la guerra³⁶. Hay todavía otro testimonio del propio Báñez que resulta muy elocuente: en la dedicatoria al primer tomo de sus comentarios, afirma que lleva más de treinta años explicando los textos del Angélico Doctor³⁷. Y en el prólogo al lector de sus comentarios a la II-II, el mismo Báñez afirma que por largos años meditó y perfeccionó sus comentarios a la *Prima Pars* y al tratado *De fide, spes et charitate*³⁸. Así pues, podemos fijar el año 1554 como la fecha en la que Báñez comenzó a redactar las lecturas que después llevaría a la imprenta. Durante esos años podemos suponer que el maestro salmantino fue actualizando los comentarios recibidos de sus maestros atendiendo también a los acontecimientos históricos del momento.

Hay que tener en cuenta la licitud de la guerra fue tema de discusión, informes y dictámenes, especialmente a propósito de la anexión de Portugal. Sabemos que Felipe II solicitó tres tipos de dictámenes sobre cuestiones relativas a la legitimidad de su pretensión al trono portugués, entre los años 1579 y 1580. Uno de los teólogos encargados de recabar esos informes fue el dominico Diego de Chaves, a la sazón, confesor del rey y censor de Báñez. Es lógico que Chaves, mentor y admirador del temple intelectual de Báñez, le solicitara también un parecer que, de un modo u otro, incorporaría al comentario a la cuestión 40.

Como ya hemos dicho, en 1584 Báñez publica su *Scholastica Commentaria in II-II Angelici Doctores Thomae, quibus, quae ad Fidem, Spem et Charitatem spectant*, impreso en el convento de san Esteban de Salamanca³⁹. Debió tener cierta difusión, porque en 1586, en el mismo convento de san Esteban se imprime

³⁶ “Un profesor ordinario necesitaba entonces [...] ocho cursos para recorrer todas las partes de la *Suma*. Como Báñez durante los primeros años de enseñanza ejerció su ministerio en cuatro centros diferentes, bien podemos duplicar ese número para dar lugar a que, sin contar la repetición de la misma materia que le impondría la necesidad de acomodarse al cuadro de estudios de cada centro, recorriese todo el texto del Angélico. Echada esta cuenta, llegamos al año 1570 como fecha aproximada en que nuestro profesor tendría ya completado el comentario de la *Suma*, que había de servir de base al que luego saldría a la luz”. Beltrán de Heredia, “Valor doctrinal de las lecturas del P. Báñez”, en *Miscelanea Beltrán de Heredia*, 156.

³⁷ “Cum igitur in huius Angelici Doctoris doctrinae interpretatione plus quam triginta annos, Deo Favente, fuerim versatus”. Dedicatoria al cardenal Michael Bonelli, marzo de 1584. *Scholastica Commentaria in I Partem Angelici Doctoris*, s.p.

³⁸ “In duas *Theologiae Summae* divi Thomae partes commentaria gemina, quae ante annos plurimos assidua meditatione versaveram ac diligenter pro meis viribus elaboraveram et composueram, ecce iam summa diligentia limata, in lucem pro communi theologorum utilitate fere simul profero”. Ad lectorem; *Scholastica Commentaria in II-II: De fide, spe, et caritate* (Salamanca: S. Stephanum, 1584) s. p.

³⁹ El mismo Báñez impulsó el establecimiento de la imprenta en el convento dominicano, según declara en la carta al lector del tratado *De fide, spe, et caritate*.

la segunda edición. En ese mismo año, se hacen tres ediciones más: una en Roma (tipografía de Tito y Paulo) y dos más en Venecia (Bernardo Junta y Franciscum Zilettum). Un año después se imprime otra edición en Venecia (Altobellum Salicatum). En 1588, se publica en Lyon (Esteban Miguel y Socios), y en 1602 de nuevo en Venecia (Bertano). Por último, en Duaci, junto al resto de los comentarios bañeciaños a la *Summa*, aparece en 1615. Se trata de la versión más moderna que tenemos de este comentario. En total nueve ediciones: las seis primeras en un arco de cuatro años. Es lógico suponer que la primera edición fue corregida por el mismo autor en san Esteban; y la segunda edición fue la base para las ediciones de Roma, Venecia y Lyon. La última edición, la de Duaci, según se afirma en la página inicial fue revisada por los profesores de la Facultad de Teología de dicha universidad. No aparecen cambios significativos (salvo corrección de erratas) entre las diversas ediciones.

Vamos a analizar cada una de las diversas ediciones porque encontraremos algunas diferencias significativas a la hora de fijar el texto de nuestra traducción.

- 1ª edición: *Scholastica Commentaria in Secundam Secundae Angelici Doctorum Thomae, quibus, quae ad Fidem, Spem et Charitatem spectant, clarissime explicantur usque ad XLVI quaestiones*. S. Stephanum, Salmanticae 1584. La cuestión 40 ocupa desde columna 1341E hasta la 1403B. Se añade el texto de la *Suma teológica* en cursiva antes del comentario⁴⁰. Al final hay breve fe de erratas (ninguna afecta a la q. 40).

- 2ª edición: S. Stephanum, Salmanticae 1586. La distribución de las columnas es idéntica a la versión de 1584. Hay una fe de erratas más amplia que la edición anterior: se indican 4 correcciones⁴¹. Este dato es relevante porque se advierte que el mismo autor (o quizás alguien bajo su supervisión) ha revisado el texto de la 1ª edición. Esta es, por tanto, la edición corregida y revisada por el mismo Báñez, y no es probable que revisara las ediciones impresas fuera de España.

- 3ª edición: Titus et Paulus de Dianis frates, Roma 1586. Se encuentra un ejemplar en la biblioteca del Angelicum: no la hemos podido consultar.

- 4ª edición: Bernardum Iuntam, Venetiis 1586. Como en las ediciones anteriores se presenta el texto de la *Summa Theologiae*, antes de la *Summa textus* y

⁴⁰ En la edición de la *I Pars* de ese mismo año no añade el texto de la *Summa*; pero ya en la segunda edición de Salamanca de 1586 añade el texto de Tomás de Aquino pues así se lo solicitaron los lectores. Báñez, *Scholastica Commentaria I Partem* (1586): *Prologus autorem ad lectorem*.

⁴¹ Col. 1350B 11: pertit//vertit; col. 1359B 11: possit//possidet; col. 1372A 3: iudicatur//indicatur; col. 1391C 11: sit//si ibidem; legislatio//legislator.

el *Commentarium*. Ocupan el mismo número de columnas que las ediciones de san Esteban (1341E-1403B). Señal inequívoca de que el editor siguió la edición de san Esteban de 1586.

- 5ª edición: Apud Franciscum Zilettum, Venetiis 1586. Se presenta exactamente con la misma enumeración de las columnas que en la edición de san Esteban: desde la 1341E hasta la 1403B. No hay fe de erratas.

- 6ª edición: Altbellum Salicatum, Venetiis 1587. No hay fe de erratas. El tipo de letra es sensiblemente mayor y así se explica que la numeración de las columnas se adelante: desde la columna 1887E hasta la 1976E.

- 7ª edición: Stephanum Michaellem et Socios, Lugduni 1588. El tipo de letra es más pequeña y la caja es más amplia: así se explica que la numeración de las columnas se adelante: desde 973A hasta la 1016D. Hay fe de erratas⁴².

- 8ª edición: Petrus Maria Bertanum, Venetiis 1602. El comentario a la q. 40 ocupa las columnas: 1170B hasta la 1221B. El texto de la *Suma teológica* aparece con letra sensiblemente más grande. No hay fe de erratas.

- 9ª edición: Petrum Borremanum, Ex typografia sub signo SS. Apostolorum Petri et Pauli, Duaci 1615. *Comentaria Angelici Doctoris quibus, quæ ad Fidem, Spem, et Charitatem spectant; clarissime explicantur auctore Dominico Bañez Mondragonensi*. Es el III tomo de los comentarios de Báñez a la *Summa*. El comentario de la q. 40 ocupa las páginas 440E-466E. A diferencia de las demás ediciones no aparece el texto de Tomás de Aquino: después del título de cada artículo viene la *Summa textus* en cursiva, y a continuación el *Commentarium*, en letra normal. Además, las conclusiones se hayan resaltadas con una entradilla en mayúscula y centrada (como los títulos de la *Summa articuli* y *Commentarium*). Según se explica en la página inicial los profesores de Teología de esa universidad han revisado el texto y han corregido las erratas⁴³. No hay fe de erratas.

Para esta traducción, me he servido la edición de san Esteban de 1586 (la última que pudo revisar el mismo autor) y la de Duaci de 1615 (la última que nos ha llegado, también revisada, aunque no por el mismo autor).

⁴² Lo que se refiere a la cuestión 40 las erratas corregidas son muy pocas: 976D verè//verò; 1012F 4 militibus accipere//militibus in bello accipere.

⁴³ “Nunc postremò, post omnes omnium editiones millibus aliquot mendarum sublatis, summa Theologorum Duacensium fide ac diligentia recogniti et illustrati”.

3. FUENTES DEL COMENTARIO BAÑECIANO

Al comienzo de su comentario Báñez remite a los autores que han tratado el tema de la guerra. En primer lugar, los teólogos en el comentario al IV libro de las Sentencias, sobre la restitución (disp. 15); Enrique de Gante en el *Quodlibeto* 15, q. 15, y Adriano de Utrech⁴⁴ en su comentario al *IV libro de las Sentencias*. Por supuesto, no puede faltar la mención a su maestro, Francisco de Vitoria en la reelección 2^a. En segundo lugar, invoca a los juristas y canonistas que han comentado a Graciano a propósito de la guerra justa: de manera expresa se refiere a Diego de Covarrubias⁴⁵ y a Alfonso de Castro⁴⁶. Sin embargo, esta enumeración resulta incompleta pues no cita otras fuentes que influyeron decisivamente en su comentario. En efecto, Báñez se refiere muy escasamente a los escolásticos medievales que comentan las Sentencias (sólo en contadas ocasiones a Gabriel Biel, Adriano de Utrech o a Enrique de Gante), o a Alfonso de Castro. Sin embargo, en su comentario citará abundantemente a otros autores como Cayetano o Silvestre de Priero.

Por eso, en orden a conocer mejor las fuentes de las que se sirvió Báñez para elaborar su comentario hemos de analizar más en detalle las citas explícitas. Aunque la mayor parte de las fuentes escriturísticas y de los Padres tienden a ser lugares comunes muy conocidos ya por Vitoria y otros escolásticos, es posible advertir cierta ampliación de las fuentes con autores menos conocidos que Báñez consultó para redactar su comentario.

⁴⁴ Adriano de Utrecht (1459-1523). De origen holandés educado en el humanismo, estudió teología en Lovaina. Maximiliano de Austria le confió la instrucción de su nieto Carlos desde 1505 hasta 1515. En 1516 fue enviado por el heredero de la corona de Castilla y Aragón como legado ante el cardenal Cisneros, regente de esos reinos tras la muerte de Fernando el Católico. Cuando Carlos I fue coronado rey de España impulsó su promoción en la jerarquía eclesiástica: obispo de Tortosa, inquisidor general de Aragón y Castilla, y finalmente cardenal. En 1522 fue elegido Papa y eligió el nombre de Adriano VI. Carlos I influiría en su elección, pero Adriano se esforzó por obrar con imparcialidad en la pugna entre Carlos y Francisco I. Finalmente se alió con Carlos I, Inglaterra y Venecia en contra de Francia.

⁴⁵ Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577) jurista, político y eclesiástico. Estudió en Salamanca derecho canónico con Martín de Azpilicueta y teología con Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Catedrático en Salamanca y después oidor en Real Chancillería de Granada. En 1560, Felipe II le encomendó la reforma de los estatutos de la Universidad de Salamanca. Formó parte de la delegación española en Trento (1562-1563). En 1564 fue nombrado obispo de Segovia; en 1570 asistió a la boda del rey Felipe con Ana de Austria. En 1572 fue nombrado presidente del Consejo de Castilla.

⁴⁶ Alfonso de Castro (1492-1558). Teólogo, jurista y predicador franciscano. Estudió filosofía y teología en Alcalá, enseñando después en su convento de Salamanca. Fue consejero de Carlos V y Felipe II, asistiendo al Concilio de Trento. Su libro *Adversus omnes haereses* fue editado por vez primera en 1534 (París); a la que siguieron once ediciones más en diversas ciudades europeas. Esta obra es una especie de enciclopedia de herejías (se recogen más de 400) clasificadas por voces o conceptos fundamentales.

3.1. SAGRADA ESCRITURA

Tratándose de un comentario a un texto teológico no ha de extrañarnos el recurso a la Sagrada Escritura; más todavía teniendo en cuenta la renovación del humanismo teológico (análisis de las fuentes y regreso a la teología patristica) que Vitoria implantó en Salamanca. En esta cuestión, sin embargo, las fuentes bíblicas no son especialmente originales, aunque sirven para sostener tanto las posturas más belicistas como las más pacifistas: supone, por tanto, un interesante ejercicio exegético acerca de la guerra en la Sagrada Escritura. Para Báñez, la guerra ni la profesión militar están condenadas en sí mismas como un mal absoluto, sino la iniquidad y la injusticia.

Báñez también se hace eco, para rechazarla, de la doctrina de Erasmo según la cual la guerra había dejado de ser lícita con el Nuevo Testamento, mientras que, en el Antiguo, dada la imperfección de la Ley, era permitida. Así pues, Báñez acude al Nuevo y Viejo Testamento para argumentar a favor o en contra de la guerra, o para determinar las condiciones de la guerra justa. No obstante, en comparación con la relección de Vitoria sobre la guerra se observa que en el comentario bañeciano las citas bíblicas son menos numerosas, especialmente las del Nuevo Testamento.

El Nuevo Testamento es utilizado de manera no muy prolija. El evangelio de Mateo es utilizado en 7 ocasiones y Lucas en 3. De san Pablo, Báñez cita a Romanos (5 veces) y I Corintios (1), además de Hebreos (1). También una vez cita la epístola de Santiago, y otra el Apocalipsis. Del Antiguo Testamento hace mayor uso, especialmente de los libros históricos: la descripción de las guerras del pueblo judío es una fuente nada desdeñable de argumentos: el Deuteronomio es citado 12 veces; I y II Macabeos (6 veces), Jueces (6), Crónicas (5), Génesis (5), Éxodo (1), Josué (1), el II de Reyes (1), I y II de Samuel (3). También cita los libros proféticos: Isaías (2), Zacarías (2) y Jeremías (1). De los libros poéticos y sapienciales cita los Salmos (2), Job (1) y Eclesiastés (1).

3.2. PADRES DE LA IGLESIA

Como apuntamos anteriormente, una señal de identidad de la renovación teológica del humanismo es la vuelta a los Padres de la Iglesia. Por otro lado, la Escritura sola –desligada de la lectura de la tradición patristica– no podía ser criterio único de interpretación, en contra de la doctrina de la libre exégesis de Lutero. Por eso, Báñez se esfuerza por tener muy presente la doctrina patristica en sus comentarios. En comparación con Vitoria –y teniendo en cuenta que la relección es más breve que el comentario bañeciano–, el uso de los Padres de la Iglesia es bastante similar, a excepción de la abundancia de citas de Agustín de Hipona: Báñez lo cita el doble de veces que Vitoria.

San Agustín es el Padre de la Iglesia más citado, con diferencia: un total de 33 citas. La mayoría de las veces (10 citas del total) Báñez cita el *Contra Fausto*, un libro ampliamente usado por los escolásticos para sostener la licitud de la guerra. También es citado con frecuencia *La Ciudad de Dios* (10 veces) y las cuestiones sobre el Heptateuco (5). Hay otro hecho significativo en el recurso a la teología agustiniana: la influencia que Agustín de Hipona ejerció en la doctrina de Lutero. Báñez –como en la mayor parte de los escolásticos salmantinos– tiene un gran interés en realizar una lectura “católica” de san Agustín, sin ceder ante los excesos interpretativos del reformador.

Resultan también significativas las numerosas citas de san Ambrosio (10 en total). Después vienen los otros grandes Padres latinos: san Cipriano (2), san Bernardo (2), Gregorio Magno (1), Tertuliano (1), san Irineo (1), san Jerónimo (1) y Rufino de Aquilea (1). También es reseñable el número de citaciones a los Padres orientales: san Juan Crisóstomo (más bien un libro ahora atribuido al Pseudo-Crisóstomo, citado 3 veces), Orígenes (3), y san Gregorio Nacianzeno (1).

3.3. TOMÁS DE AQUINO

El rasgo más característico que se le reconoce a Báñez es su extrema fidelidad a la doctrina de santo Tomás de Aquino⁴⁷. El Mondragoniense manifiesta repetidamente su interés por presentar de manera diáfana la doctrina tomasiana. No se trata, sin embargo, de una adhesión incondicional y ciega a las enseñanzas del Aquinatense; para Báñez la fidelidad a Tomás de Aquino era una garantía de fidelidad a la tradición recibida de los Padres. Así, por ejemplo, en el Comentario al *De fide* afirma que ha decidido seguir a santo Tomás en todas sus doctrinas, porque él siguió siempre la doctrina de los Santos Padres⁴⁸. Esa finalidad es reconocida también por Diego de Chaves, censor de los comentarios⁴⁹. La fidelidad al Doctor Angélico marcará decisivamente todas sus obras.

En el comentario a la cuestión 40, Báñez cita en total 48 veces al Aquinate. La gran mayoría de las citas son de la II-II (35), esto es, de la parte de la *Summa* que está comentado; pero son pocas las veces que cita la cuestión 40 tomasiana.

⁴⁷ Así lo manifiesta al inicio de su comentario a la I Parte: “Huius Angelici doctoris eruditionem, doctrinamque per multos annos continua ferè lectione versans nunc mihi incipere videor, eiusque denuò discipulus fieri vehementius desider”. In *D. Thomae Proemium Meditatio, Scholastica Commentaria in I Partem*, 4.

⁴⁸ “Ego statui per omnia et in omnibus sequi doctrinam Sancti Thomae, quoniam ipse secutus semper doctrinam sanctorum patrum”. *Scholastica Commentaria in II-II: De fide, spe, et caritate*, q. 24, a. 6, Duda 5^a, 918B.

⁴⁹ “Divus Thomas Angelicus Doctor, mihi videtur Signum se nactus interpretem. Maximus Doctor maximum quoque commentatorem est natus”. Censura de Diego de Chaves, *Scholastica Commentaria In I Partem*, s.p.

Báñez cita también en diversas ocasiones la I-II *Pars*. Se aplica así un principio exegético esencial: esclarecer el pensamiento del Aquinate a la luz de otros textos suyos, para llegar a comprenderlo en el conjunto de su obra. En contadas ocasiones, Báñez se refiere a los escritos exegéticos de Tomás de Aquino a las Sagradas Escrituras. Y nunca alude a los comentarios tomasianos a las obras de Aristóteles.

Más allá de la constatación de las citas a Tomás de Aquino creo relevante subrayar que Báñez sigue el espíritu de su maestro. Santo Tomás no solo sostuvo una doctrina egregia, sino que esa doctrina fue fruto de una profunda reflexión especulativa desde la fe (Sagrada Escritura) y tradición (Padres de la Iglesia) en diálogo con los autores de su tiempo (también paganos).

3.4. AUTORES ESCOLÁSTICOS MEDIEVALES Y RENACENTISTAS

Báñez se mueve conscientemente dentro de la tradición escolástica, con un método determinado y un pensamiento bien definido, que desea depurar de los defectos denunciados por los humanistas⁵⁰. Es lógico que Báñez “respire” al modo escolástico y su especulación teológica se alimente de la escolástica anterior, muy primer lugar de Tomás de Aquino y de sus comentadores.

El comentario bañeciano es fruto de una tarea conjunta de la tradición escolar del convento de Salamanca y la elaboración personal⁵¹. Es lógico que los maestros salmantinos encuentren eco en sus enseñanzas, especialmente Vitoria, quien fue el difusor de la cuestión de la guerra justa en el contexto de la España del siglo XVI. Francisco de Vitoria, es citado en 19 ocasiones: la mayoría de las veces (17) en la relección 2ª, *De iure belli* (aunque Báñez se refiere a ella como la segunda relección *De indiis*). Una somera comparación entre la relección de Vitoria y el comentario de Báñez muestra la deuda con su maestro, pero también la originalidad con respecto a él. La relección es sensiblemente más breve que el comentario bañeciano. Muchas de las cuestiones suscitadas por Vitoria encuentran en Báñez su eco, aunque con un desarrollo de argumentos y fuentes considerablemente mayor; además plantea algunas nuevas cuestiones ausentes en Vitoria.

⁵⁰ Cf. José Ángel García Cuadrado, en Domingo Báñez, *La sagrada doctrina: comentario a Suma teológica I, q. 1*. Traducción: Alfonso C. Chacón; introducción, revisión y notas José Ángel García Cuadrado (Madrid: Sínderesis, 2020), 40; 64-76.

⁵¹ Así lo manifiesta nuestro autor cuando después de reconocer la deuda con sus maestros afirma: “Sciat tamen, me proprios labores, proprias meditationes, proprio (ut aiunt) Marte elaboratas, atque stylo proprio compositas in hoc libro tradere”. Báñez, *Ad lectorem, Scholastica Commentaria in I Partem*, s.p.

También es notable la presencia de las citas a Domingo de Soto (10), casi todas de su comentario al *De iure et iustitia*, ampliamente difundido no solo por España sino por toda Europa: alcanzó las cien ediciones⁵². En todo caso, más que las citas concretas es la tradición manuscrita la que parece muy presente en el comentario. En efecto, se conservan manuscritos del comentario de Vitoria a la cuestión 40, de la II-II de la *Summa*, fechado en 1534 (tres años anterior a la relección)⁵³, el comentario de Soto a esa misma cuestión, dictado en el curso 1552-1553⁵⁴, así como el comentario de Melchor Cano del curso 1544-1545⁵⁵. También consta que comentaron esta cuestión Pedro de Sotomayor y Diego de Chaves (manuscrito del curso 1547-1548)⁵⁶. Toda esa traducción manuscrita circulaba por Salamanca y por otras universidades, y por eso es lógico encontrar semejanzas significativas con otros tratados de la época (Suárez, Molina, Gregorio de Valencia, etc.). Como se puede apreciar había abundante material académico para ordenar y sistematizar. Pereña destaca que con Báñez se alcanza el momento de la sistematización doctrinal de la Escuela de Salamanca sobre la paz (tercera etapa)⁵⁷.

Un subrayado especial merece Cayetano. La historiografía actual subraya la tendencia cayetanista de la segunda época de la Escuela de Salamanca. Es lógico pensar así, pues por aquel entonces era un referente casi “oficial” dentro de la Orden de Predicadores. Báñez no es ajeno a esta tendencia y lo cita con frecuencia como autoridad. Concretamente, en el comentario a la cuestión 40 es citado en 25 ocasiones. Vitoria solo cita a Cayetano en tres ocasiones en su comentario a la cuestión 40, y ninguna vez en la relección. A diferencia de otras partes de sus comentarios, Báñez sigue aquí casi siempre las opiniones de Tomás de Vío. La mayoría de las veces acude al comentario de la cuestión 40 (que es relativamente breve), o a cuestiones colaterales contenidas en la II-II. Pero recoge también varias citas (6) de una obra poco conocida de Cayetano: la

⁵² Luciano Pereña, “Estudio preliminar” a Francisco de Vitoria. *Relectio de iure belli o paz dinámica* (Madrid: CSIC, 1981), 65-66.

⁵³ Este manuscrito se encuentra recogido por Pereña, en Francisco de Vitoria. *Relectio de iure belli o paz dinámica*, 209-261.

⁵⁴ Cf. Pereña, en Francisco de Vitoria. *Relectio de iure belli o paz dinámica*, 299-322.

⁵⁵ Pereña, en Francisco de Vitoria. *Relectio de iure belli o paz dinámica*, 323-342.

⁵⁶ Cf. Pereña, en Francisco de Vitoria. *Relectio de iure belli o paz dinámica*, 373-375.

⁵⁷ “Se formaron así verdaderos equipos de investigación que trabajaban sobre unas mismas fuentes materiales e incorporaban su aportación personal al esfuerzo colectivo. Se distinguen claramente tres generaciones: Una generación creadora, de Vitoria a Soto (1526-1560); una generación de expansión cultural, de Sotomayor a Medina (1560-1584); y una última generación de sistematización doctrinal que va de Báñez a Suárez (1584-1617)”. Pereña, “Estudio preliminar” a Francisco de Vitoria. *Relectio de iure belli o paz dinámica*, 65.

Peccatorum Summula (o *Summa de casibus*). Es una especie de prontuario de pecados (entre ellos está la entrada *Bellum*) para orientación de los confesores.

De manera un tanto sorprendente, encontramos en el comentario bañeciano una fuente escolástica más citada que Vitoria y Cayetano: Silvestre Priero (o Prieras), un dominico ya citado por Vitoria algunas veces en la relección y en el comentario. Báñez lo citará en 29 ocasiones y únicamente una obra: la *Summa Silvestrina*. La vida de este dominico merece una breve explicación. Silvestre Priero Mazzolini (1456/1457-1527), nació en Priero (Piamonte). Enseñó teología en Bolonia, Pavía y en Roma. Fue inquisidor en Brixen y Milán. El papa le nombró consejero suyo e inquisidor en Roma. Sus escritos abarcan una amplia gama, incluidos los tratados sobre los planetas, el poder de los demonios, la historia, etc. También se le atribuye ser el primer teólogo que con sus escritos atacó públicamente las doctrinas de Lutero con una obra y una réplica. La *Summa Silvestrina* apareció en 1515 y fue reimpresa cuarenta veces: es una especie de enciclopedia medieval de temas morales. Báñez se refiere la mayor parte de las veces a la voz *Bellum*. La interpretación de Priero a santo Tomás suele ser diversa a la de Cayetano. En los temas de moral tiende a ser estricto y concretamente en la guerra tiende a poner muchas trabas al ejercicio bélico (también se refiere al aborto indirecto provocado). Báñez prefiere la interpretación de Cayetano a la de Priero, aunque está ampliamente recogida en sus comentarios. En todo caso la disparidad de opiniones manifiesta la libertad de la que gozaron los dominicos a la hora de exponer sus ideas. Quizás lo más trágico (y significativo) de Priero fue su muerte durante el saqueo de Roma a manos de las tropas alemanas que combatieron con Carlos V.

Finalmente, es preciso mencionar las referencias de Báñez a teólogos no tomistas, como a los nominalistas Gabriel Biel (citado 5 veces) y John Maior (1), además de a Enrique de Gante (1). Entre los escolásticos renacentistas (además de a Cayetano y Priero) cita a Adriano de Utrech (3 citas), el dominico Sixto de Siena (2), el franciscano Alfonso de Castro (2), al carmelita Tomás Netter [o Waldensis], Juan Driedo y Juan Arbóreo, estos últimos citados solo en una ocasión. También están presentes los humanistas Erasmo de Rotterdam (2 citas), Juan Fisher [Roffensis] (1) y el atípico sabio Cornelio Agrippa (1). Y no faltan los teólogos reformados como John Wiccleff (1), el suizo Juan Ecolampadio (1), o el mismo Lutero al que se refiere de manera indirecta. Como se ve, Báñez conoce la teología del momento (también la reformada) y la incorpora a su argumentación.

3.5. FUENTES JURÍDICAS

Deliberadamente hemos dejado un epígrafe propio dedicado a otros autores muy cercanos en el entorno de Báñez, pero relacionados con el mundo jurídico: Juan de Torquemada, Alonso de Madrigal, Covarrubias o Martín de Azpilicueta. Báñez no se manifiesta como un nostálgico de la escolástica medieval ni un dominico encerrado en la ortodoxia doctrinal, sino un catedrático de Prima que gusta estar al día y no huye de la contrastación de sus doctrinas con teólogos, filósofos o juristas de su tiempo.

Tratándose de las condiciones de la guerra justa, parece lógico que Báñez acuda a las fuentes jurídicas para su argumentación. Y lo hace prolijamente, como ya lo hiciera el Maestro Vitoria. Principalmente acude a las fuentes del derecho canónico: el Decreto de Graciano es citado 31 veces; las Decretales en 24 ocasiones, las Clementinas, 4. Además, acude a los principales comentaristas del momento: Diego de Covarrubias (9 veces), Alonso Fernández de Madrigal (5), Juan de Torquemada (2), y a Martín de Azpilicueta (Doctor Navarro) que es citado 8 veces, aunque no en un texto jurídico sino de moral pastoral: *Manual de confesores*. El Derecho civil encuentra también su lugar en los comentarios del Mondragonense: el Digesto romano (4 citas), *Instituta Corpus civilis* (7), y el libro de las *Siete Partidas* (1).

En definitiva, podríamos concluir que la exposición de Báñez sobre la guerra es fruto de un trabajo que hoy calificaríamos interdisciplinar: moralistas, exegetas, filósofos y juristas se dan cita en estas páginas para dar una visión lo más completa posible de los problemas de la guerra justa y de sus posibles soluciones.

3.6. OTRAS FUENTES

El elenco de citas se completa con unas muy escasas referencias al Magisterio eclesial: Trento es citado solo dos veces, y una vez el Sínodo de Granges. Es cierto, que en el Decreto de Graciano aparecen otras referencias magisteriales, pero ya entonces habían pasado a ser consideradas como fuentes jurídicas. La escasez de citas magisteriales manifiesta que sobre la guerra la Iglesia había establecido pocas cosas como definitivas, y se trataba de una doctrina muy abierta al debate teológico. Con respecto al Magisterio actual podemos decir que hoy en día las condiciones de la guerra justa han sido bastante determinadas, aunque no falten los debates morales sobre la licitud de la guerra.

También los autores clásicos son citados en el comentario bañeciano, pero realmente su peso es mínimo: tres citas de Aristóteles (de la *Ética a Nicómaco* y de la *Política*) y una cita de Séneca. Llama la atención la ausencia de Cicerón,

que en el *De officiis* introdujo algunas ideas que pasaron a la tradición posterior: por ejemplo, la comparación entre el juez que dicta sentencia y la declaración de guerra. El elenco de fuentes se completa con las autocitas de Báñez (7 en total) para referirse a temas disputados en otras cuestiones de ese mismo comentario a la II-II.

¿Cómo interpretar estos datos? En realidad, de todas las fuentes reseñadas sólo encontramos dos autores paganos: todas las demás son cristianas (Escrituras, Padres, escolásticos, juristas). De manera implícita, Báñez nos indica que el problema de la guerra es abordado desde el ámbito de la fe: las ideas de los escritores paganos son ignoradas casi por completo. Da la impresión de tratarse de un problema nacido en el seno de una civilización cristiana: evidentemente en el mundo pagano hubo tratados sobre la guerra, pero más bien desde el punto de vista técnico (estrategias militares) más que desde el punto de vista moral. Es en el seno del cristianismo donde aparece en toda su conflictividad moral el problema de la guerra.

4. LA RECEPCION MODERNA DEL TRATADO DE LA GUERRA DE BÁÑEZ

El comentario bañeciano a la q. 40 tuvo una cierta resonancia en su tiempo y en autores escolásticos posteriores como Pedro de Ledesma, Juan Martínez del Prado, o los Salmanticenses. Modernamente, sólo entrado el siglo XX, con el redescubrimiento de las doctrinas de los teólogos salmantinos, comenzó a ser reconocido. Así, Alfred Vanderpol, en su estudio del año 1919—ya clásico— sobre la doctrina escolástica sobre la guerra se hace eco en numerosas ocasiones del comentario bañeciano⁵⁸. El autor critica con fuerza el probabilismo en la doctrina sobre la guerra justa que atribuye a Suárez; mientras que Báñez representa un punto de equilibrio en el pensamiento escolástico sobre la guerra.

Una atención mucho mayor se encuentra en el libro del jesuita Regout sobre *La guerra justa desde san Agustín hasta nuestros días*⁵⁹ publicado en 1934 en el que dedica varias páginas a Báñez, Molina y Suárez. Regout compara especialmente a Molina con Báñez, pero también con Suárez. Los tres trataron el tema de la guerra en un estrecho margen de tiempo: se observan doctrinas muy similares, pero aparentemente sin relación entre ellos. En todo caso, Regout sugiere que la prioridad cronológica corresponde a Suárez quien en 1584 (mismo año de la publicación del comentario de Báñez) ya enseñaba ideas muy

⁵⁸ Alfred Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre* (Paris: A. Pedone, 1919, 1925²).

⁵⁹ Robert Hubert Willem Regout, *La doctrine de la guerre juste de saint Agustin à nous jours*. Son numerosas las referencias a Báñez, pero le dedica en exclusiva las pp. 236-242.

semejantes en sus lecciones. De hecho, Regout dedica una atención mucho mayor al Doctor Eximio, aunque reconoce que se trata de doctrinas similares, y solo por motivos prácticos prefiere exponer con detalle al teólogo granadino más que al dominico salmantino⁶⁰.

Pocos años más tarde, en 1938 –todavía en el periodo de entreguerras– el también jesuita Ives De la Brière publicó su libro sobre la guerra justa, donde dedica una cierta atención al tratado de Báñez comparándolo con la doctrina de Molina. Según este autor, ambos teólogos aportan soluciones diferentes, pero conciliables entre sí. La diferencia principal entre el dominico salmantino y el jesuita estriba en que Molina admite la distinción entre el príncipe que declara una guerra injusta de manera culpable o equivocándose de buena fe, mientras que Báñez solo habla del príncipe que culpablemente reivindica su derecho por las armas⁶¹. Por otro lado, Báñez y Suárez coinciden en hablar del carácter punitivo de la guerra, pero ni uno ni otro mantienen posturas que sostengan el probabilismo que Vanderpol atribuye al Eximio.

Mientras tanto, dentro de nuestras fronteras el tratado de Báñez sobre la guerra no había pasado inadvertido. En 1929 el dominico Menéndez Reigada, en un artículo sobre Vitoria afirma de manera incidental que fue Báñez (y no Suárez) el primero en introducir la idea de arbitraje internacional⁶². El año 1934, Esperabé de Arteaga en su libro sobre el derecho de gentes en Báñez, aborda con más detalle la aportación bañeciana a la doctrina de la guerra justa⁶³. Este autor se ciñe bastante al texto del comentario a la q. 40, aunque hace algunas comparaciones interesantes con Vitoria. Reconoce también en Báñez al iniciador de la doctrina del arbitraje internacional⁶⁴. La declaración de guerra ha de ser un

⁶⁰ La edición del comentario de Báñez es de 1584; Suárez por esas fechas explicaba en Roma las lecciones sobre la guerra que a su muerte serían publicadas. Molina enseñó en Évora el *De iure et iustitia* donde habla de la guerra justa entre 1574-1582; la edición impresa de la obra de Molina es de 1593. Regout reconoce que Molina no cita a Báñez ni a Suárez pero es probable que los hubiera leído. En todo caso, la fuente principal de estos tres autores parece ser Vitoria. Regout, *La doctrine de la guerre juste de saint Agustin à nous jours*, 193-194.

⁶¹ Yves de la Brière, *Le droit de juste guerre. Tradition théologique. Adaptations contemporaines* (Paris: Pedone, 1938) [traducción castellana: *El derecho de la guerra justa* (México: Jus, 1944): 55-56].

⁶² Ignacio González Menéndez-Reigada, “El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de Gentes”, *La Ciencia Tomista*, 39 (1929): 327, nt. 2.

⁶³ José Esperabé de Arteaga, *El derecho de gentes en las obras de Fray Domingo Báñez* (Madrid: Imprenta La Rafa, 1934) 37-50.

⁶⁴ “[...] es Domingo Báñez quien primeramente propone someter los conflictos internacionales al examen de jueces árbitros”. Esperabé, *El derecho de gentes en las obras de Fray Domingo Báñez*, 49. Este autor lamenta que Báñez no haya extendido la obligatoriedad del arbitraje a todos los casos de conflicto internacional, y se limite a los casos donde haya legítimo poseedor (cf. 55).

extremo a evitar por todos los medios; y entre esos medios se halla la obligatoriedad de someterse al arbitraje⁶⁵.

Este punto alimentó una cierta polémica sobre el origen del arbitraje internacional. En 1942, el sacerdote Jaime Viñas publicó varios artículos en *La Ciencia Tomista*, donde aborda la cuestión con bastante detalle⁶⁶. En realidad, Viñas reedita las ideas de Vanderpol, quien criticaba el probabilismo de Suárez y Molina. Según Viñas, ya López de Segovia a finales del siglo XV propuso el arbitraje como medio para la resolución de conflictos, pero Báñez es el primero en establecer su obligatoriedad⁶⁷. Para Viñas tres son las principales aportaciones de Báñez en la cuestión del arbitraje. En primer lugar, el príncipe ofendido no debe solamente aceptar una reparación si se la ofrece el adversario, sino que está obligado a pedirla y a hacer cuanto esté de su parte para conseguirla. El primer medio es enviar legados: sólo cuando esto no fuera suficiente, podrá lícitamente declarar la guerra. Además, el príncipe que pretenda declarar la guerra debe poseer la certeza de que la razón le asiste, y las pruebas aducidas deben ser clarísimas. Para Viñas, Báñez da un paso más que Vitoria al apuntar que el arbitraje es una verdadera obligación antes de declarar la guerra. Según este autor, la doctrina bañeciana será seguida y perfeccionada por algunos escolásticos del Siglo de Oro, principalmente por el jesuita Gabriel Vázquez; otros teólogos como Suárez y Molina, la desfiguran al introducir el probabilismo para dilucidar las causas justas de guerra⁶⁸.

La propuesta de Viñas fue rebatida por Hellín en un enjundioso artículo de 1944: Suárez y Molina no deformaron la doctrina bañeciana, pues el mismo Báñez admitió un cierto probabilismo. Por lo que se refiere al grado de certeza

⁶⁵ Esperabé puntualiza: “aunque los árbitros no se encaminen a la directa solución del problema con su fallo, al menos se pronuncian sobre la legitimidad de las aspiraciones de los distintos Estados, lo cual no es poco, porque Báñez solamente admite que la fuerza pueda aliarse justamente con el Derecho, cuando las aspiraciones de la República se ven asistidas y refrendadas por la razón”. Esperabé, *El derecho de gentes en las obras de Fray Domingo Báñez*, 55.

⁶⁶ Jaime Viñas Planas, “El arbitraje internacional en los escolásticos españoles”, *La Ciencia Tomista*, 62 (1942): 259-273; 63 (1942): 44-66; *La Ciencia Tomista*, 63 (1942): 44-66; 277-293; *La Ciencia Tomista*, 64 (1943): 145-174.

⁶⁷ Viñas, “El arbitraje internacional en los escolásticos españoles”, *La Ciencia Tomista*, 64 (1943): 168-169.

⁶⁸ Sobre la cuestión del arbitraje en los escolásticos puede consultarse: Juan Cruz Cruz, “La necesidad del juez árbitro en caso de guerra: principios de la Escuela española del Siglo de Oro”, en *La justicia y los jueces en el pensamiento del Siglo de Oro* (Pamplona: Eunsa, 2011): 14-32; J. A. García Villar, “Teoría de la guerra y arbitraje internacional en Gabriel Vázquez”, en *Pensamiento Jurídico y sociedad internacional: libro homenaje al profesor Antonio Truyol Serra* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986): 461-482. Lucas García Prieto, *La paz y la guerra: Luis de Molina y la escuela española del siglo XVI en relación con la ciencia y el derecho internacional moderno* (Roma: Pontificium Institutum Utriusque iuris, 1944);

necesaria, Suárez afirma que siempre es necesaria la certeza práctica para la licitud de la guerra. Con respecto a si es necesaria la certeza especulativa, la respuesta es doble: si se trata de guerra meramente vindicativa, para castigar una injusticia, entonces se necesita certeza especulativa, y no bastan presunciones ni probabilidades, porque esta guerra es un acto de justicia vindicativa, y en las causas de este género las pruebas han de ser manifiestas. Mas si se trata de una guerra para recuperar un objeto litigioso, entonces caben dos posibilidades: o los derechos propios son manifiestos e indiscutibles, o quedan dudas sobre ellos. Si los propios derechos aparecen manifiestamente, es lícito hacer la guerra para hacerlos valer; pero si los propios derechos no aparecen manifiestamente, entonces, o hay mayor probabilidad por una de las partes, o es igual la probabilidad por ambas partes. Si hay mayor probabilidad por una de las partes, esta tiene derecho a reclamar la cosa por las armas, sea poseedor de buena fe la parte contraria o no lo sea. Si la probabilidad es igual por ambas partes y hay un poseedor de buena fe, este puede seguir en la posesión del objeto; si no hay poseedor de buena fe se ha de arreglar el negocio por medios pacíficos. En estos dos casos últimos (duda igual por ambas partes, haya o no poseedor legítimo), es obligatorio el arbitraje. En el caso de que la propiedad del objeto litigioso no aparezca con certeza, pero hay más probabilidad por una de las partes, el que tenga más probabilidad puede reclamar la cosa, y si no se la conceden puede hacer la guerra para conseguirla⁶⁹. Según Hellín, Báñez dice sustancialmente lo mismo (q. 40, a. 1, duda 5^a), pues también se contenta con la mayor probabilidad especulativa de los propios derechos para poder hacer una guerra justa. Cuando la duda es desigual por ambas partes y hay poseedor legítimo, si la mayor probabilidad favorece al que no posee, este puede reclamar una parte del objeto proporcionada a su probabilidad, y si el poseedor no se la entrega le puede hacer la guerra para recabarla⁷⁰. Báñez tampoco exige la certeza especulativa de los propios derechos para que la guerra sea lícita; basta la duda especulativa de si aquella parte que reclama es suya, para que el príncipe pueda formarse la conciencia cierta para reclamarla y requerirla por la guerra si no se la entrega pacíficamente⁷¹. Para Hellín, también Báñez impone la obligación del arbitraje de una manera restringida y con más restricción aún que Suárez. Escolásticos posteriores como Pedro de Ledesma, Juan Martínez del Prado, y los Salmanticenses, entienden del

⁶⁹ Cf. Hellín, "Derecho internacional en Suárez y en Molina", *Estudios Eclesiásticos*, 18 (1944): 39-40.

⁷⁰ En realidad, Báñez habla de mayor verosimilitud, y no de probabilidad.

⁷¹ Hellín, "Derecho internacional en Suárez y en Molina", 42-43.

mismo modo a Báñez, y le incluyen entre los que no exigen certeza especulativa de la justicia de la guerra, sino sólo mayor probabilidad⁷².

Un hito importante en la doctrina internacionalista de la escuela de Salamanca es el libro del dominico Venancio Carro publicado en 1944, y titulado *La Teología y los teólogos españoles ante la conquista de América*⁷³. Carro estudia principalmente la cuestión de las guerras de conquista en América. Báñez, siguiendo a Vitoria afirma que el dominio no lo da la gracia sino el derecho natural, y por eso los infieles tienen verdadero dominio⁷⁴. De este modo sostiene las tesis de Las Casas y Vitoria: el príncipe cristiano no puede obligar a profesar una fe, pero sí tiene derecho a ampararla⁷⁵; los infieles, con su idolatría y pecados no hacen injuria al príncipe cristiano, y por esta razón no puede declararles una guerra justa⁷⁶. En todo caso, sí es lícita una guerra cuando se trata de defender a inocentes (ante pueblos bárbaros que comen carnes humanas); es una aplicación de la doctrina de la legítima defensa⁷⁷. Carro también se refiere al comentario de Báñez de la q. 40 exponiendo la doctrina bañeciana sin más análisis⁷⁸.

La cuestión de la paternidad del arbitraje internacional atribuida a Báñez sigue viva en los años posteriores. Así, en 1947 Fraga Iribarne publica su libro sobre la teoría de la guerra en Luis de Molina donde recoge sustancialmente la disputa entre Viñas y Hellín, inclinándose a los argumentos de este último, aunque reconociendo el valor de la propuesta bañeciana⁷⁹. Todavía a principios de los años cincuenta se sigue atribuyendo la obligatoriedad del arbitraje internacional a Báñez⁸⁰, aunque de hecho ya había sido cuestionada esta afirmación.

En 1951, Luciano Pereña publica su monografía sobre la teoría de la guerra en Suárez⁸¹ donde cita en numerosas ocasiones veces a Báñez, y muestra las

⁷² Hellín, "Derecho internacional en Suárez y en Molina", 45.

⁷³ Venancio Carro, *La Teología y los teólogos españoles ante la conquista de América* (Madrid: Taller tipográfico Marsiegal, 1944). Hay una segunda edición *La Teología y Los Teólogos-juristas españoles* (Salamanca: Editorial San Esteban, 1951): citaré por esta edición.

⁷⁴ Carro, *La Teología y los teólogos españoles ante la conquista de América*, 330-331.

⁷⁵ Carro, *La Teología y los teólogos españoles ante la conquista de América*, 425.

⁷⁶ Carro, *La Teología y los teólogos españoles ante la conquista de América*, 428.

⁷⁷ Carro, *La Teología y los teólogos españoles ante la conquista de América*, 468-471.

⁷⁸ Carro, *La Teología y los teólogos españoles ante la conquista de América*, 496-500.

⁷⁹ Manuel Fraga Iribarne, *Luis de Molina y el derecho a la guerra* (Madrid: CSIC, 1947): 96, 149.

⁸⁰ "Domingo Báñez [...] en su obra *De iure et iustitia* (Salamanca, 1594) y en su comentario *De bello* (Salamanca, 1584) de Santo Tomás, [...] por vez primera en la historia del derecho de guerra se propone y defiende la obligación de tentar un arreglo de los conflictos internacionales por medio del arbitraje, antes de romper las hostilidades". Santiago M. Ramírez, "Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos", *Estudios filosóficos* 1 (1951-1952): 14.

⁸¹ Luciano Pereña Vicente, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez* (Madrid: CSIC, 1951).

grandes coincidencias textuales en los tratados de uno y otro. Pereña piensa que el comentario de Báñez era ya conocido por Suárez cuando el jesuita impartió sus lecciones⁸². De hecho, esta investigación subraya las grandes similitudes entre ambos tratados junto a los tratados de esa época postridentina (Molina, Valencia, etc.). Especialmente, la doctrina de la guerra en estos autores cristalizó en torno de la conquista de Portugal y los informes que los teólogos españoles elaboraron a requerimiento de Felipe II⁸³. Las diferencias tienden a ser relevantes⁸⁴, pero dentro de un marco general sustancialmente concorde entre sí y con los intereses del monarca español (si exceptuamos la atípica postura del jesuita Gabriel Vázquez). En efecto, Pereña afirma: “Domingo Báñez explicaba en Salamanca, Gabriel Vázquez en Alcalá, y Francisco Suárez en Valladolid y toda la mentalidad española gravitaba sobre el único objetivo: justificar una necesidad política, la conquista de Portugal”⁸⁵.

Pero el interés sobre el origen del arbitraje internacional seguía vivo por aquellos años. En 1956, el mismo Pereña daba a conocer unos manuscritos inéditos fechados en 1580 con el parecer de Gabriel Vázquez sobre la conquista de Portugal. El profesor de Alcalá se oponía a la opinión mayoritaria reclamando la necesidad del arbitraje para dirimir la cuestión de modo pacífico, y por eso Pereña afirma que hay que atribuirle a él la paternidad de la idea⁸⁶. En 1957, Castán Lacoma aborda el estudio histórico del problema haciendo un amplio recorrido de la cuestión. En última instancia –concluye– la doctrina del arbitraje internacional es fruto de un largo y lento proceso de sedimentación donde las aportaciones verdaderamente originales son escasas⁸⁷. Ciertamente Báñez ocupa un lugar relevante en la configuración de la doctrina sobre el arbitraje

⁸² Pereña, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 13, nt. 22.

⁸³ Pereña, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 214-282.

⁸⁴ Por ejemplo, Báñez recurre a la justicia distributiva para la resolución de casos dudosos (Pereña, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 261-268), de modo subsidiario afirma a la obligación del arbitraje internacional (268) y admite la licitud de la muerte de los inocentes *per accidens* (312).

⁸⁵ Pereña, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 220-221. Sin embargo, parece que fue en Roma, y no Valladolid, donde Suárez estaba dando sus lecciones en 1584.

⁸⁶ “[...] por primera vez es formulada cumplidamente en Europa la tesis del arbitraje entre Estados por encima de los egoísmos nacionales y resentimientos históricos. Vinculada a esta coyuntura histórica la tesis de Gabriel Vázquez es anterior a Domingo Báñez, Luis de Molina y Francisco de Suárez”. Luciano Pereña, “Importantes documentos inéditos de Gabriel Vázquez”, en *Revista Española de Teología* 16 (1956): 205.

⁸⁷ “[...] en el progreso evolutivo del tema las innovaciones propias y nuevas son pocas, y que la mayor parte se limitan a repetir [...]. De todas formas, con ese repetir lo recibido anteriormente y enriquecerlo con sucesivas aportaciones, se fue formando esa doctrina escolástica tan completa sobre los medios pacíficos de evitar que estallen las guerras”. Laureano Castán Lacoma. *Un proyecto español de Tribunal Internacional de arbitraje obligatorio, en el siglo XVI, formulado por el Mtro. Ávila* (Tarragona: Biblioteca «Antonio Agustín», 1957) 120.

obligatorio, pero también Juan López de Segovia, Alfonso de Madrigal, Martín de Azpilicueta, Lessio, Juan Azor o san Juan de Ávila, autor al que se dedica gran parte de ese estudio.

El tratado sobre la guerra de Báñez cae casi por completo en el olvido en los años posteriores tanto dentro como fuera de nuestras fronteras, fruto quizás de la historiografía que denuncia la escasa originalidad de la segunda generación salmantina⁸⁸. No obstante, en la década de los ochenta apareció en Francia el trabajo de Peter Haggenmacher, un tratamiento completo y riguroso sobre los orígenes de la teoría de la guerra en Grocio⁸⁹. En esta monografía se presenta el tratado de Báñez al mismo nivel que los de Suárez y Molina. Este autor se inclina a pensar en la prioridad del tratado bañeciano sobre el de Suárez, quien utilizaría en sus lecciones los manuscritos que circulaban por entonces en Salamanca⁹⁰. Ciertamente el giro doctrinal sobre la guerra vino con Vitoria, pero los teólogos postridentinos desarrollaron sus posturas de manera bastante análoga, aunque con pequeñas diferencias. Especialmente, Haggenmacher destaca la originalidad de Báñez a la hora de ejecución la repartición de bienes en litigio conforme a la fuerza de los argumentos, lo que viene a significar una aplicación de la justicia distributiva⁹¹.

Cabe mencionar también el artículo sobre Báñez del dominico Antonio Osuna, publicado en la obra colectiva titulada *La filosofía española en Castilla y León. De los orígenes al Siglo de Oro*⁹². En este trabajo se presenta a Báñez como el último gran representante de la Escuela dominicana donde se advierten ya los síntomas de la decadencia, puesto que “ya deja de ser creativo y proyectado a las nuevas realidades sociales y políticas. Su tomismo es un tomismo de suma fidelidad a las ideas genuinas de santo Tomás, pero no sirve para generar nuevas ciencias ni nuevas soluciones a la cultura de su tiempo, como

⁸⁸ Sin embargo, hay algunos autores que no distinguen tan radicalmente la primera y la segunda generación salmantina, y el juicio sobre Báñez tiende a ser positivo. Alain Guy, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique a Salamanca au cours du xvi siècle* (Paris: J. Vrin, 1943); Alain Guy, “L’École de Salamanca”, *Aquinas* 7 (1964): 274-308; Henry de Lubac, *Surnatural. Études historiques* (Paris: Aubier, 1946) 279-285; Serge-Thomas Bonino, “Le thomisme «moderne» de Dominique Báñez”, en C. González-Ayesta (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)* (Pamplona: Eunsa 2006) 15-35; Ignacio Jericó Bermejo, *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción* (Madrid: Editorial Revista Agustiniiana, 2005).

⁸⁹ Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste* (Paris: Puf, 1983).

⁹⁰ Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, 216, nt. 948. Se muestra así de acuerdo con Pereña, y no con Regout.

⁹¹ Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, 214-216.

⁹² Antonio Osuna Fernández-Largo, “Domingo Báñez”, en *La filosofía española en Castilla y León. De los orígenes al Siglo de Oro* (Salamanca: Caja Duero, 1997) 369-381.

había ocurrido con Vitoria, Cano y Soto⁹³. Más concretamente en el campo de la filosofía jurídica su pensamiento carece de originalidad: “Su fidelidad a santo Tomás llega al extremo de limitarse a comentar condiciones de una guerra justa tal como lo había expuesto santo Tomás en el contexto de las cruzadas y del nacimiento de las nuevas monarquías en la cristiandad medieval. El tema, por ejemplo, de la libertad religiosa, que iba a ensangrentar pronto a casi toda Europa, no está ni siquiera planteado en esas largas disquisiciones sobre la guerra⁹⁴. Estas valoraciones parecen obedecer más al prejuicio hermenéutico antes expuesto (decadencia de la escolástica salmantina a partir de Báñez) que a una lectura atenta de los textos. De hecho llama la atención que Osuna reconozca en Báñez tres doctrinas originales: la obligación del arbitraje internacional, la negativa a una monarquía universal, y el principio de legalidad⁹⁵. Cada una de estas cuestiones ya merecería una valoración más positiva del comentario bañeciano⁹⁶. Y, como se desprende de la lectura del comentario, sus referencias implícitas (pero también explícitas) al contexto histórico son muy numerosas⁹⁷.

Entre los estudios más recientes de la doctrina sobre la guerra en la escolástica, el tratado de Báñez ha pasado totalmente inadvertido. En ellos, solo se menciona a Vitoria y a Suárez como los forjadores de la moderna doctrina sobre la guerra justa que después recogió Grocio.

5. TEMAS RELEVANTES DEL COMENTARIO BAÑECIANO

A lo largo de esta introducción ya han ido saliendo a la luz algunos aspectos relevantes de la teoría de la guerra en Báñez. Sin afán de sustituir la lectura directa del comentario, ni de ser exhaustivos, desearía ahora destacar algunas cuestiones con vistas a contextualizar mejor estas páginas. Por un lado, parece innecesario advertir que nos separan más de cuatro siglos de este y otros tratados sobre la guerra justa; sería injusto valorar con la mentalidad contemporánea afirmaciones sobre cuestiones morales o jurídicas de ese momento; a la vez, sería engañoso dar por válidas ideas o afirmaciones que actualmente se muestran claramente superadas. Por otro lado, toda doctrina si es verdadera, posee todavía

⁹³ Osuna, “Domingo Báñez”, 369.

⁹⁴ Osuna, “Domingo Báñez”, 378.

⁹⁵ Osuna, “Domingo Báñez”, 377.

⁹⁶ José Ángel García Cuadrado, “La aportación de Domingo Báñez al Derecho Internacional: estado de la cuestión”, *Recherches philosophiques* (Toulouse), 7 (2011): 145-164.

⁹⁷ Mientras que en Suárez solo hay una mención a hechos históricos recientes: la guerra de Granada. Pereña, *La doctrina de la guerra en Francisco Suárez*, 9.

en el presente un valor imperecedero. Intentaré ahora discernir lo que en mi opinión son vestigios caducos del pasado de los logros todavía hoy valiosos.

5.1. LA MONARQUÍA CATÓLICA: POLÍTICA Y RELIGIÓN.

Los *Scholastica commentaria* a la II-II están dedicados por Báñez a Felipe II, con unas palabras de encendida alabanza y lenguaje barroco donde se elogia sin recato al monarca. No se trata de una dedicatoria de cortesía, sino de una declaración de principios que enmarcan adecuadamente lo tratado en la cuestión 40 y expresan el fervor nacional y católico del momento.

El Mondragoniense compara la figura de Felipe II con el Emperador Constantino, designado providencialmente por Dios para defender la fe católica con las armas. En efecto, la fe cristiana estuvo duramente perseguida por el poder temporal hasta que el emperador Constantino no solo permitió el libre culto, sino que defendió y promovió positivamente el culto al verdadero Dios. De manera análoga, dice Báñez, el rey Felipe II, merced a un especial designio divino, ha venido a constituirse en el defensor de la fe frente a los impíos, ya sean musulmanes (recuérdese la batalla de Lepanto en 1571), como la herejía luterana que de forma tan dañina ha perseguido la verdadera fe proclamada felizmente en el Concilio de Trento. Felipe II intervino decisivamente en este concilio, no solo velando por la seguridad de los Padres conciliares, sino también enviando teólogos peritos (muchos de ellos salidos de las aulas salmantinas) con los que hacer frente la insidiosa herejía. Que Báñez viera en Felipe II al monarca puesto por la Providencia divina para defender con las armas la religión católica es algo pacíficamente admitido en los ambientes religiosos e intelectuales de la época. Los calificativos de Príncipe de la paz, Salvador de la cristiandad, brazo derecho de la Iglesia, nuevo Salomón, etc., no son exclusivos de Báñez⁹⁸. Por otro lado, el mismo Felipe II tenía clara conciencia de su grave responsabilidad ante Dios de conservar la unidad de la fe católica incluso con la fuerza de las armas⁹⁹.

Antes de hacer el uso de la fuerza el monarca español solicitaba el parecer de teólogos de reconocido prestigio: así lo demuestra, entre otros, el parecer de Melchor Cano para combatir a las tropas de los estados pontificios, o los tres dictámenes pedidos a propósito de la anexión de Portugal. Felipe II era consciente de que sus acciones deberían manifestar el ideal del príncipe cristiano,

⁹⁸ Pereña, *La teoría de la guerra justa en Francisco Suárez*, 68, nt. 112; 59.

⁹⁹ Estaría fuera de lugar juzgar ahora la compleja personalidad del rey Felipe II, tan cargada de contrastes. Me remito a las biografías más conocidas. Geoffrey Parker, *Felipe II. La biografía definitiva* (Barcelona: Planeta, 2010); Manuel Fernández Álvarez, *Felipe II y su tiempo* (Madrid: Espasa, 2000); Angelantonio Spagnoletti, *Filippo II* (Roma: Salerno editrice, 2018); Henry Kamen, *Felipe de España* (Madrid: Siglo XXI, 1997).

con un concepto ministerial de la realeza como servicio al pueblo y a la Iglesia. En este sentido Pereña afirma que nos encontramos ante “la primera réplica a la concepción maquiavélica del Estado, que sacrificaba al súbdito en aras del egoísmo del Soberano”¹⁰⁰. Su objetivo era mantener la paz y la justicia, que no son posibles sin religión¹⁰¹. De este modo, los intereses del catolicismo venían a coincidir con los intereses del Estado¹⁰². Este es el contexto en el que hay que leer el tratado sobre la guerra: evidentemente la guerra tiene unos límites pues el fin de la paz religiosa no justifica cualquier medio (como ya apuntara Vitoria y Báñez recogerá fielmente): por ejemplo, no es lícito emprender una guerra para imponer a ningún pueblo pagano la religión cristiana.

Entre la política imperial de Felipe II y el tratado sobre la guerra de Báñez se encuentra un eslabón de enlace entre uno y otro: el dominico Diego de Chaves (1507-1592). Si bien su magisterio académico no dejó una huella significativa, su papel como consejero y confesor de Felipe II, resultó fundamental¹⁰³. Diego de Chaves estudió Artes y Teología en Salamanca. En 1547 ocupó la cátedra de Vísperas y en el curso siguiente fue el sustituto de Melchor Cano en la cátedra de Prima en Teología. Intervino en la segunda etapa del Concilio de Trento (1551-1552) participando en los debates sobre el sacramento de la Penitencia. En 1568 fue prior en Ávila donde conoció y trató a Teresa de Ahumada. Apoyó las tesis de Las Casas frente a las de Sepúlveda¹⁰⁴. Fue un tenaz opositor de Bartolomé de Carranza, desde que 1561 el Santo Oficio le encargó la supervisión de su obra. Sus dictámenes fueron especialmente duros: entre 1562 hasta 1570 analizó las obras de Carranza, y entre 1572 y 1576 estuvo en Roma, encargado por la Inquisición española de denunciar sus errores. En 1578 Diego de Chaves es nombrado confesor del rey; de hecho, será un consejero decisivo para las cuestiones relativas a la conquista de Portugal. Se propuso con energía la reforma moral del clero y las órdenes religiosas, subrayando la obediencia al monarca mientras que se debilitaba la influencia del poder pontificio¹⁰⁵. Hasta sus últimos años, la sintonía entre Felipe II y Chaves fue total, hasta el punto de que mediante el dominico el monarca intervino decisivamente en la elección de cargos de las

¹⁰⁰ Pereña, *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 60. No entramos a juzgar ahora los métodos de espionaje o propaganda que sostuvieron los intereses de la monarquía española.

¹⁰¹ Luciano Pereña, *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 65.

¹⁰² Luciano Pereña, *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 71.

¹⁰³ Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la Teología en el siglo XVI* (Madrid: BAC, 2000), 756-758.

¹⁰⁴ Kamen, *Felipe de España*, 70.

¹⁰⁵ Un buen ejemplo se encuentra en el papel que Chaves tuvo en la recepción del Catecismo Romano. Pedro Rodríguez, *El Catecismo Romano ante Felipe II y la Inquisición española. Los problemas de la introducción en España del Catecismo del Concilio de Trento* (Madrid: Rialp, 1998).

órdenes religiosas (incluida la de los dominicos) en aras de una más escrupulosa restauración de las costumbres¹⁰⁶. Con los jesuitas, Chaves también mantuvo conflictos no pequeños; en última instancia estos eran más proclives a la autoridad de Roma que a la autoridad del monarca español¹⁰⁷. Chaves se proponía, al igual que los teólogos españoles de entonces, “sosegar” la conciencia del rey y justificar lo que el rey estimaba¹⁰⁸; pero su confesor dominico no fue siempre complaciente con el monarca: en 1591 Chaves se negó a darle la absolución al rey mientras mantuviese en su cargo al conde de Barajas, presidente del Consejo de Castilla y objeto de las iras del pueblo, que lo acusaba de corrupción¹⁰⁹. Otras decisiones suyas tuvieron también repercusiones en las prácticas de la guerra¹¹⁰. Chaves ha pasado a la historia como un despreciador de las pompas mundanas¹¹¹; seguramente su austeridad y rigidez moral influyeran en el ánimo del monarca.

Diego de Chaves fue también el gran mentor de Báñez; de hecho, redactó la censura de los comentarios a santo Tomás en los que no ahorra elogios al maestro dominico. Éste le correspondía con palabras de gratitud, como las que se encuentran en el prólogo a los comentarios a la I *Pars* (Salamanca, 1584): “El segundo maestro, no menos insigne, fue fray Diego de Chaves, quien vive felizmente todavía, y a quien todos consideran con sumo respeto. En efecto, es ilustrísimo tanto por su ascendiente como por su ingenio y gran sabiduría [...]. Al presente, como una luz que arde e ilumina para la gloria de Cristo, ejerce como Confesor de nuestro Rey Católico Felipe II, tan ajeno a toda dignidad de este mundo como considerado por todos digno de cualquiera de ellas [...]. He manifestado todo lo cual no para alabar la ambición (sé bien cuánto desprecia la adulación este humildísimo varón) sino para testificar la gratitud de mi

¹⁰⁶ Hacia 1580 Chaves fue nombrado de la Junta para la reforma moral. Kamen, *Felipe de España*, 336.

¹⁰⁷ Sobre estas cuestiones, cf. Carlos Javier de Carlos Morales, “La participación en el gobierno a través de la conciencia regia. Fray Diego de Chaves, O. P., confesor de Felipe II”, en *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime*. Favio Rurale (coord.), (Roma: Bulzoni Editore, 1998) 131-157.

¹⁰⁸ Así lo afirma Pereña a propósito de la conquista de Portugal, Pereña, *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 79-80.

¹⁰⁹ Fernández Álvarez, *Felipe II y su tiempo*, 827.

¹¹⁰ Chaves aconsejó la expulsión de los moriscos (1583-1587) por su posible conexión con los turcos. Cf. Kamen, *Felipe de España*, 336; también aprobaba el uso de tropas contra conventos y monasterios. Kamen, *Felipe de España*, 398. Báñez también lo aprobaba en caso de necesidad para instaurar la paz.

¹¹¹ Spagnoletti, *Filippo II*, 144.

ánimo”¹¹². Así pues, Chaves también ejerció no poca influencia en Báñez¹¹³; y es lógico pensar que el confesor real viera en su joven pupilo un idóneo consultor para los asuntos de Estado (como, por ejemplo, la conquista de Portugal).

El ambiente general en la España de entonces rebosaba fervor religioso y patriótico. Si atendemos a los funerales de Felipe II¹¹⁴ debemos concluir que era un monarca querido y admirado mayormente por su pueblo, o al menos por las clases más influyentes, incluido el estamento religioso. Había una unidad del ideal católico e imperial que favorecía la cohesión nacional y piedad religiosa, a pesar de la pésima situación económica. El Rey prudente fue soberano de grandes territorios en América y Europa en donde se esforzaba por mantener la unidad política y religiosa, tanto que su celo parecía suplantar en ocasiones la autoridad papal. Sus consejeros religiosos influyeron también en no pocas decisiones políticas. Esta intromisión de la monarquía en los asuntos religiosos no podía ser beneficiosa a largo plazo; ni la influencia del estado religioso en el ámbito civil, tampoco, aunque fuera en orden a la mejor defensa de la fe. En definitiva, lo que está en juego es la relación y distinción entre la autoridad civil y la religiosa. Es este un aspecto que conviene valorar positivamente en la Modernidad occidental, y no dejar de censurar el intervencionismo de las autoridades eclesiásticas en la política imperial (hasta el punto de solicitar préstamos para las guerras que el rey emprendía). Es cierto que, a corto plazo, la unidad entre Iglesia y Estado pudo tener efectos positivos para la defensa de la fe, pero a largo plazo ha mostrado los efectos nocivos y, en última instancia, la contradicción con el ideal evangélico.

Dejando a salvo la rectitud de conciencia que le movía tanto al monarca como a sus consejeros religiosos (asunto que no podemos juzgar) la política de Felipe II significaba un alegato a favor de las guerras de religión. Vitoria y sus discípulos, incluido Báñez, rechazaban sobre el papel esta finalidad de la guerra¹¹⁵: las únicas causas legítimas eran la autodefensa o acudir en defensa ajena (causas humanitarias). Sin embargo, la sucesión de los acontecimientos en tiempos de Felipe II desdibujó este principio; pasaron a ser consideradas como lícitas las guerras para defender la integridad de la fe católica. Independientemente de los motivos de conciencia que se podían alegar para

¹¹² Báñez, *Scholastica Commentaria I Partem, Ad lectorem*, s. p.

¹¹³ También se conserva el manuscrito de Chaves para comentar la q. 40, fechado en 1547-1548, en donde sigue a Soto y Cano. Cf. Pereña, *Francisco de Vitoria. Relectio de iure belli o paz dinámica*, 375.

¹¹⁴ Una descripción detallada se puede encontrar en Spagnoletti, *Filippo II*, 149-257.

¹¹⁵ Ramón Hernández, “La doctrina americanista de Domingo Báñez”, *La Ciencia Tomista* 116 (1989): 235-269; Ramón Hernández, “Domingo Báñez, continuador de Francisco Vitoria en la doctrina internacionalista sobre las Indias”, en *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional* (Salamanca: S. Esteban, 1990): 61-91.

guerrear en los Países Bajos o Francia, su ejemplo legitima las guerras por motivos religiosos. Quizás, siendo más precisos, parece tratarse de motivos políticos mezclados con argumentos de tipo religioso para justificar el uso de las armas. Dios, y especialmente el Dios cristiano, no se impone por la violencia.

5.2. LA POTESTAD TEMPORAL DEL PAPADO.

Domingo Báñez y los teólogos postridentinos tenían clara, sobre el papel, la distinción entre el poder temporal y el espiritual. Al rey le correspondía mantener el orden y la paz del pueblo, mientras que el Papado velaba por el bien espiritual de los bautizados. Sin embargo, a la hora de la verdad, las soluciones prácticas tendían a desdibujar la diferenciación de los dos poderes.

Una concepción medieval del Imperio –tal como se manifiesta en la teoría política de Dante– postulaba el ideal de una unidad política de todo el género humano regida por un único poder terrenal. La *pax universalis* exige la existencia de un único gobernante supremo para las cosas temporales, al frente de un único Estado con una serie de poderes subordinados para delegar el gobierno del orbe. En esta visión, se reconoce la mayor excelencia del poder pontificio con respecto al poder del emperador, pero ambos proceden directamente de Dios. El papa es la autoridad suprema en el orden espiritual, pero no en el orden temporal.

Vitoria ahonda en las teorías medievales: ambos poderes se encuentran en órdenes distintos que se fundan en la distinción entre naturaleza y gracia¹¹⁶. No obstante, la unidad y defensa de la fe entre los hombres podría dar origen a una monarquía especial, un gobierno común bajo un monarca cristiano¹¹⁷. Más allá de la comunidad de fe, existe un principio universal común a todo el orbe: la naturaleza humana, gracias a la cual sería posible postular un gobierno universal del orbe. De este modo se podría garantizar mejor la paz por encima de los intereses particulares. Y así como en un principio los hombres según el derecho natural pudieron elegir un monarca universal antes de la división en naciones, ahora también persiste el derecho de establecer ese gobierno universal¹¹⁸. Sin embargo, nadie por naturaleza es señor de todo el orbe, pues el dominio y el gobierno concretos han sido introducidos por derecho humano y no por derecho natural: ninguna nación ni persona determinada puede arrogarse el derecho de dominio

¹¹⁶ (T. Urdániz (ed.). *Obras de Francisco de Vitoria*. Vol. 1. *Relecciones teológicas* (Madrid: BAC, 1960), 177.

¹¹⁷ “Estando el fin temporal debajo del espiritual y ordenándose a él, [...] si el tener un monarca fuese conveniente para la defensa y propagación de la religión cristiana, no veo por qué no puedan aquéllos, a quienes corresponde disponer de lo espiritual, obligar a los cristianos a erigir un monarca, así como en beneficio de la fe los príncipes eclesiásticos privan a los herejes de su principado, por otra parte, legítimo”. *Ibid.*, p. 180.

¹¹⁸ *Ibidem*.

sobre todo el orbe. El único poder universal es el de Cristo, pero se trata del gobierno divino, no del temporal. Además, no consta en ningún lugar de las Escrituras que Jesucristo confiriera ese poder universal al emperador¹¹⁹. Para Vitoria el poder político tiene su origen en Dios, pero se determina históricamente por el consentimiento libre de la comunidad: el pueblo es la causa inmediata del poder. Vitoria reconoce que ese gobierno universal no podrá advenir de modo instantáneo, pues es posible que la mayoría de los ciudadanos no lo acepte. Por ello propone un paso intermedio: mientras no se efectúe la unión política del orbe y en orden a preservar los derechos de todos los pueblos y hombres, los dirigentes de las diversas comunidades políticas deben reunirse y garantizar el derecho de gentes¹²⁰.

Por su parte, Domingo de Soto se muestra contrario al dominio universal del emperador, sobre el que se había basado el título legítimo de conquista del Nuevo Mundo¹²¹. Soto afirma con Vitoria que no hay un señor universal por naturaleza; tampoco ha existido una asamblea mundial que diera su consentimiento a un gobierno universal, pues ni siquiera se ha llegado a reunir nunca una décima parte del género humano. Y aunque fuera posible constituir tal asamblea pública universal, el mismo derecho natural muestra que no sería conveniente la elección de un único monarca para todo el mundo¹²². Soto se pregunta si el emperador podría aspirar a un poder universal, de modo análogo a como sucede en la Iglesia. El Segoviense responde que tal gobierno universal no deriva del derecho natural, ni del mismo Cristo. Sin embargo, admite que el emperador puede actuar como defensor de la fe y convocar a los príncipes cristianos para proteger la fe frente a los enemigos de la Cristiandad¹²³. Se aprecia así una evolución frente al pensamiento político medieval pero no una total ruptura. Se avanza en la separación de poderes, pero el poder temporal no se desentiende del bien espiritual de los súbditos y puede defender la fe incluso con las armas.

Las ideas de Soto son continuadas sustancialmente por Báñez. En su comentario al *De Fide, Spe et Charitate*, se plantea si es posible y conveniente que haya una sola autoridad suprema para todas las naciones. Báñez se muestra contrario a esta posibilidad: “En el orden natural no puede haber un rey supremo,

¹¹⁹ Cf. Ramón Hernández Martín, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista* (Madrid: BAC, 1995), 176-178.

¹²⁰ Hernández Martín, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, 191.

¹²¹ Jaime Brufau Prats, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder* (Salamanca: Ediciones Universidad, 1960), 170-180.

¹²² Domingo de Soto, *De iustitia et iure libri decem* (Lugduni: Apud Gulielmum Rovillum, 1569) Lib. IV, q. 4, a. 2, 108-109.

¹²³ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, 109.

que gobierne en los asuntos temporales a todos los otros príncipes y reyes de la tierra. Es mejor que el mundo esté gobernado por muchos príncipes temporales, que gobiernen de modo directo y por sí mismos sus respectivos territorios. Lo contrario ocurre en el orden espiritual, en el que Dios ha querido que haya un solo príncipe en todo el orbe de la tierra, para mostrar claramente que este gobierno o reino espiritual es de otro orden distinto, es decir, de orden sobrenatural”¹²⁴.

En el *De iure et iustitia*, publicado diez años después, Báñez sigue la doctrina tradicional que negaba al papa todo dominio temporal directo sobre el orbe, manteniendo la distinción de dos tipos de jurisdicción: una directa y otra indirecta. Báñez niega que Jesucristo poseyera dominio universal en orden al fin temporal, y por eso no pudo legar tal facultad a sus representantes en la tierra. Si la cabeza de la Iglesia fuera el Soberano del mundo, tendría facultad para dar leyes civiles a la humanidad entera, y podría abrogar a su voluntad las disposiciones de los demás príncipes; pero tal cosa es falsa y a la vez contraria al común sentir de los pueblos. Báñez admite que el Vicario de Cristo puede ejercer un poder temporal directo sobre los bienes materiales que los reyes cristianos donaron a la Iglesia; en los restantes casos “el Sumo Pontífice solamente tiene dominio temporal instrumental e indirecto sobre todo el orbe, es decir, en orden al fin espiritual”¹²⁵. Al papa, como representante de Cristo en la tierra, se le confirió la potestad espiritual, otorgándosele también con ésta –y por ser necesaria para la realización de la misma– una facultad temporal “instrumental” e “indirecta” sobre el orbe. Los que atribuyen al Romano Pontífice dominio material formal y directo en el universo, sólo consiguen hacer odioso el papa a los reyes fieles e infieles del mundo. El Vicario de Cristo sólo podrá dictar leyes sobre cosas temporales y abrogar los preceptos civiles solo cuando sea imprescindible para el bien espiritual de la Iglesia y de sus fieles.

En este contexto de separación entre el gobierno temporal y espiritual es donde hay que situar la negativa de Báñez a proponer el ideal de un gobierno universal. La tesis que propugnaba la total jurisdicción del emperador sobre el mundo motivó la Junta de Valladolid. El Mondragoniense se sumará a la idea

¹²⁴ “Nec potuit esse via naturali unus supremus Rex, qui temporaliter gubernaret alios principes et reges, melius ergo fecit gobernando mundum per multos principes temporales sibi immediatos in temporalibus. Ceterum in spiritualibus voluit habere unicum in terra principem in Toto orbe, ut palam fieret, quod haberet gubernatio spiritualis supernaturalis erat”. Báñez, *Scholastica Commentaria De Fide, Spe et Charitate*, 622D. Cf. Hernández Martín, “Domingo Báñez, continuador de Francisco Vitoria en la doctrina internacionalista sobre las Indias”, 84-85.

¹²⁵ Báñez, *Preambulum q. 62 De dominio. De iure et iustitia decisiones*, 2ª conclusión, 145C. Parece que Báñez es quien por primera vez emplea el término “instrumental” para expresar que la razón de esa potestad pontificia no es formal.

anticesarista de Las Casas; recordará que a cada república le compete designar a sus propios gobernadores y que no es posible que el orbe se reúna para proceder a la elección de un Soberano común. Además, tampoco sería conveniente para la buena marcha de los pueblos, pues como dice Aristóteles, un Estado no es mejor cuando es mayor, sino que debe estar constituido de tal forma que un solo príncipe pueda gobernarlo cómoda y útilmente¹²⁶.

La argumentación bañeciana sigue a Soto: si el emperador gozara de autoridad universal, ésta le pertenecería en virtud de concesión del Derecho natural, del Derecho divino o del Derecho civil. En cuanto al primero, es claro que no otorga ninguna facultad al Soberano, porque de conformidad al mismo los hombres nacen libres, no habiendo más jurisdicción posible que la que del marido y el padre ejercen sobre la mujer y los hijos. Tampoco las leyes divinas atribuyen al príncipe supremo tal autoridad, pues de ser así, se encontraría el oportuno testimonio en las Sagradas Escrituras. Tampoco las normas humanas pueden otorgar la potestad universal del Soberano, pues no existe precepto alguno que haga del emperador el verdadero dueño del orbe; y aunque se diera esa disposición carecería de fuerza obligatoria, ya que necesariamente tendría que haber sido promulgada por el propio emperador, el cual con anterioridad a esta regla no disponía aún de jurisdicción para dictar leyes¹²⁷.

Así pues, si Felipe II deseó en algún momento la creación de una monarquía católica universal, no encontraron en Soto ni en Báñez la base especulativa para su propósito. Sin embargo, Báñez reconoce que el rey de España goza de una cierta superioridad sobre los príncipes cristianos, y en cuanto protector de la Iglesia, puede convocar a los príncipes cristianos contra sus enemigos¹²⁸. Lógicamente esta no era una hipótesis abstracta, sino que constituía una cuestión de enorme actualidad entonces. Los principios teóricos de la doctrina bañeciana seguían apostando por la separación entre el poder temporal y el espiritual, pero en la práctica justificaba la fuerza de las armas del emperador para defender la fe¹²⁹. De este modo, la política bélica de Felipe II venía avalada con el título legítimo de guerra defensiva (de la fe). Y este título se invocará también en las guerras

¹²⁶ Báñez, *De iure et iustitia*, 150D.

¹²⁷ Báñez, *De iure et iustitia*, 148A-C.

¹²⁸ “Unum tamen advertendum est, quod licet Imperator non habeat dominium temporale supra totum orbem: nihilominus est superior quantum ad aliquid omnibus Principibus Christianis. Est enim fidei protector ab Ecclesia designatus: et propterea coronatur a Summo Pontífice. Unde in ordine ad exaltationem fidei et Ecclesiae et protectionem potest convocare Principes Christianos contra inimicos Ecclesiae. Veruntamen Rex Hispaniae exemptus est ab imperatore. Et hodie est maximus protector Ecclesiae”. Báñez, *Decisiones de iure et iustitia*, 148D.

¹²⁹ Domingo Báñez, *Scholastica Commentaria De Fide, Spe et Charitate*, “Dedicatoria”, s.p.

ofensivas que la monarquía católica libró en diversos escenarios, siempre en defensa de la fe.

Por otro lado, el apoyo incondicional al proyecto del monarca español explicará el desafecto de la escolástica española de entonces por el poder temporal del papa. Es evidente que para los escolásticos españoles el Sumo Pontífice detenta el poder espiritual directo para todo el orbe, pero en lo referente a los asuntos temporales su poder es indirecto e instrumental. Por esta razón, en cuanto poder temporal, también los estados pontificios están sujetos a las reglas de los demás estados nacionales. De este modo, cuando Melchor Cano sea preguntado sobre la licitud de la guerra contra Paulo IV, no tiene inconveniente en legitimar esa intervención, precisamente para preservar la fe¹³⁰. Más adelante, cuando Felipe II consulte a los teólogos si el papa es árbitro adecuado para dirimir la sucesión del rey de Portugal, la respuesta tiende a ser contraria¹³¹. Se suele reconocer al Romano Pontífice un cierto derecho de intervención para velar por el bien común de la Cristiandad, pero se pueden seguir grandes peligros si se hiciera valer su derecho al arbitraje (por ejemplo, odio a la Santa Sede, peligro de cisma o guerra contra el Pontífice).

Báñez no trata en su comentario directamente el tema del arbitraje papal para la solución de conflictos, aunque es posible que también él emitiera su parecer cuando Felipe II lo solicitó a la Universidad de Salamanca a propósito de Portugal. Como otros escolásticos contemporáneos, como Suárez, parece reconocerse al papa el derecho a intervenir en los asuntos temporales para el bien común de la Iglesia, pero en la práctica se cuestiona al estar cierto que su sentencia no será imparcial.

El Mondragoniense tratará de manera más expresa algunas consecuencias que se derivan del poder temporal del papado. En cuanto príncipe temporal el papa, sus súbditos y sus bienes, están sujetos a las mismas condiciones bélicas que los demás príncipes. Así, por ejemplo, en el artículo 2, Báñez afirma que en caso de extrema necesidad el clérigo puede pelear cuando tiene poder temporal, al menos en una guerra defensiva (duda 3^a). Por lo demás, es lícito tomar o destruir bienes de la Iglesia siempre que no se busque directamente ese daño; incluso es lícito

¹³⁰ Melchor Cano, “Carta a Felipe II sobre la justificación de la guerra de España contra el Papa Paulo IV”, en Fermín Caballero, *Vida de Melchor Cano* (Madrid: Imprenta del Colegio Nacional de sordomudos, 1871) 508-523.

¹³¹ Pereña, *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 271-282. Vázquez se muestra contrario al arbitraje papal. Suárez, por el contrario, e inspirándose en Soto, se muestra a favor del arbitraje por su poder indirecto sobre las cosas temporales, aunque los príncipes pueden recusarlo si es claramente injusto; y consiguientemente sería lícita la guerra. Como afirma Pereña: “La conquista de Portugal quedaría plenamente justificada; y el principio sería prácticamente inefectivo ante la politización de la teoría de la guerra”. Pereña, *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 278.

llevar a cabo acciones bélicas que traigan como resultado la destrucción de bienes espirituales (combustión de la Eucaristía). De esta manera también los soldados durante la batalla pueden destruir bienes de la Iglesia (conventos, monasterios, iglesias) y quitar la vida a los clérigos enemigos, si no hubiera otro medio para obtener la victoria (duda 6ª).

En definitiva, el contexto histórico tiende a desdibujar la distinción del plano temporal y el espiritual. Por un lado, el monarca puede tomar las armas para defender la fe, incluso contra el papa. Por otro lado, el Romano Pontífice puede intervenir en las guerras para defender sus intereses (¿temporales?, ¿espirituales). La distinción de ámbitos resulta todavía hoy un asunto que presenta, en la práctica, sus aristas; pero qué duda cabe que descargar al monarca católico de la obligación de defender la fe con las armas, y de privar de todo poder temporal al papado ha supuesto un gran paso adelante para deslindar los ámbitos de los dos poderes.

5.3. CONDICIONES PARA LA GUERRA LÍCITA

Entrando ahora más en detalle a la doctrina de la guerra y su licitud, vamos a valorar la posible actualidad de la doctrina bañeciana. El Mondragonense glosa las tres condiciones que Tomás de Aquino y Vitoria reconocen para que una guerra sea lícita desde el punto de vista moral: que sea declarada por la autoridad suprema o príncipe soberano; que se trate de una guerra justa; y que se haga con rectitud de intención. Se observa así que la guerra excede el ámbito de la justicia, aunque la incluya. En esta cuestión, por tanto, se trata de dirimir cuándo una guerra es lícita según el mandamiento de la caridad, esto es: hasta qué punto una guerra respeta el mandato divino de “no matarás”.

En la duda 1ª del artículo 1 de la cuestión 40, Báñez se pregunta si es lícita la guerra entre cristianos. Por su parte, Vitoria comienza su elección sobre la guerra con otra pregunta distinta: ¿es lícito a los cristianos hacer la guerra?¹³². Se podría apreciar en esta pregunta una evolución: mientras que Vitoria se pregunta si un cristiano puede tomar las armas, Báñez se cuestiona si es lícita la guerra de un cristiano contra otro cristiano. Parece que la cuestión acerca de la licitud de tomar las armas sea un asunto ya clarificado. No obstante, en el desarrollo de esta cuestión implícitamente Báñez se plantea la licitud de la acción bélica en sí misma. Su respuesta –siguiendo a Vitoria– es inequívoca: siendo la guerra un mal, no es esencial ni intrínsecamente mala, si se observan las justas condiciones, puesto que el fin de la guerra es bueno: obtener la paz (duda 1ª, 1ª concl.). En otros términos, la guerra es mala, pero de modo indirecto (*per accidens*) puede traer beneficios (principalmente la paz). De esta manera se opone al pacifismo a ultranza

¹³² Vitoria, *Relectio de iure belli o paz dinámica* (Pereña, ed.), 99-101.

propugnado por Lutero que censuraba toda guerra incluso contra los turcos. Ciertamente Báñez tampoco apuesta por un burdo belicismo: la guerra trae consigo grandes males, y por eso debe ser un último recurso para restaurar la justicia. El fundamento de esta licitud se halla en la ley natural: toda persona privada tiene derecho a defender su vida poniendo todos los medios a su alcance para preservar el mayor bien natural; y también los pueblos tienen esa misma capacidad (incluso obligatoriedad) de defenderse con los medios apropiados y proporcionales. De este modo, las guerras defensivas no plantean, en principio, ningún problema moral. Incluso humanistas como Erasmo o Moro, de planteamientos antibelicistas, reconocen la legitimidad de ese derecho de los pueblos a la defensa propia¹³³.

La cuestión se hace más compleja cuando se trata de declarar una guerra ofensiva. El caso más claro —y todavía actual— es salvaguardar las vidas de personas inocentes: no cabe una actitud pasiva ante esa grave injusticia de la que pueden derivarse muchas muertes de seres inocentes. Báñez habla de aquellos pueblos bárbaros que ofrecen sacrificios humanos y comen carne humana: es lícito entonces, incluso sin advertencia previa, declarar la guerra a esos pueblos (q. 10, a. 10)¹³⁴. También Báñez, con los demás escolásticos, reconoce la legitimidad de la guerra que se hace para defender a los amigos o socios, pues un amigo es como otro yo (art. 1, duda 4ª). Pasemos ya a determinar las condiciones de la guerra lícita.

a. Que sea declarada por la autoridad competente

Según este principio la guerra puede ser declarada por quien represente legítimamente la república (art. 1, duda 2ª). Para determinar quién, en concreto, puede declarar la guerra, el maestro salmantino distingue entre la república perfecta (aquella que tiene soberanía perfecta en su territorio, esto es, que no depende de un superior) y la república imperfecta (la que no tiene soberanía plena: por ejemplo, un duque con respecto al emperador). En una guerra defensiva, incluso el príncipe de una república imperfecta puede declarar la guerra, como cualquier persona privada tiene derecho a defenderse ante una agresión injusta.

Para iniciar una guerra agresiva u ofensiva solo el príncipe perfecto es competente para declarar la guerra. También el príncipe imperfecto podría declarar la guerra, pero siempre con la autorización del superior. En este sentido, el príncipe de la república imperfecta se sitúa a medio camino entre la persona privada y el soberano o príncipe de república perfecta.

¹³³ Esperabé de Arteaga, *El Derecho de gentes en las obras de Fray Domingo Báñez*, 39.

¹³⁴ Carro, *La teología y los teólogos juristas*, 468-471.

Así pues, toda república perfecta puede declarar guerra ofensiva para reparar una injusticia recibida (daños materiales o privación de un territorio propio, por ejemplo). Se trata, por tanto, de un caso de justicia vindicativa: la necesidad de restaurar la justicia lesionada. El príncipe soberano se comporta en este caso como un juez con respecto al príncipe que ha cometido la injusticia. La manera de reparar la injusticia es mediante la debida restitución, la cual cuenta también con sus condiciones. Así, por ejemplo, el saqueo sin la autorización del príncipe no está permitido; y los soldados deben restituir los daños causados. También, quien declara la guerra sin autorización del príncipe infringe además un daño a la propia república que reclama también restitución (art. 1, duda 4^a). Como veremos, la obligación de restituir se encuentra muy presente en el comentario bañeciano, como manifestación de que nos encontramos ante un caso de aplicación de la justicia vindicativa.

b. Que sea una guerra justa

Es la condición esencial para declarar lícitamente la guerra: que haya un motivo justo, pero también proporcionado. Puesto que la guerra acarrea tantos males no es lícito declararla por motivos leves, aunque sean justos (art. 1, duda 4^a). Báñez no lo afirma taxativamente, pero en la deliberación previa acerca de la declaración de la guerra, ha de tenerse en cuenta la evaluación de los daños, pues si estos son mayores que los bienes, no sería lícita la declaración de guerra¹³⁵. No obstante, Báñez, justifica la guerra cuando siendo leve la injuria se crea un precedente para injusticias más graves: por ejemplo, si una república se anexiona un territorio pequeño de otra república, el príncipe injuriado puede declarar la guerra pues de no quedar castigada esta injuria se daría pie a injusticias ulteriores más graves (duda 4^a)¹³⁶.

¹³⁵ En 1558, apareció el catecismo de Carranza, finalmente condenado por la Inquisición, y retirado de la circulación en España. En el tema de la guerra justa era mucho más amplio y explícito que el Catecismo Romano, dedicándole un apartado a las condiciones de la guerra justa. Carranza cita las condiciones ya apuntadas por santo Tomás, pero se detiene en explicar que debe haber una proporción entre los bienes a alcanzar y los daños que se van a ocasionar: “La segunda que tenga justa causa para hacer guerra, como es defendiendo su república o tomando satisfacción de las injurias o daños grandes que ha recibido de su contrario, si son mayores los daños que ha recibido que los males y daños que trae consigo la guerra, cotejando unos con los otros, y si no puede alcanzar satisfacción de ellos por otro medio que tenga menos inconvenientes; porque si puede satisfacerse por otro medio que no sea la guerra, ha de tomar aquél y no la guerra. O si los daños y males que la guerra trae consigo son mayores que los que ha hecho o se presume verosíblemente que hará su enemigo, tampoco ha de hacer guerra; porque no es lícito remediar un daño con otro mayor”. Bartolomé de Carranza, *Comentarios sobre el Catechismo christiano. II. J. I.* Tellechea Idígoras, ed. (Madrid: BAC, 1972), 35-36. Estas ideas ¿pudieron influir en el joven Báñez cuando daba sus lecciones a los novicios de la orden? Es posible, aunque serían ideas que circularían libremente, todavía más entre los dominicos.

¹³⁶ Pereña, *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 186.

Como el príncipe injuriado se comporta como juez que dicta sentencia contra el príncipe agresor, debe seguirse el procedimiento judicial. El primer paso es examinar por sí mismo o por un Consejo designado para tal efecto las causas del conflicto (art. 1, duda 5^a). El príncipe (juez de esta causa) debe oír los argumentos de la otra parte litigante antes de dictar la sentencia (segundo paso)¹³⁷, pues la parte contraria son también prójimos y estamos obligados a amarles (duda 5^a, concl. 1^a). Para Báñez, declarar la guerra es equivalente a dictar sentencia condenatoria por parte del juez. Por eso, la responsabilidad de examinar las causas de la guerra es grande, pues grandes son los males que se pueden inferir a la república propia y ajena: tiene obligación el príncipe de examinar las causas y buscar consejo; pero puede designar los consejeros que él mismo haya designado.

En todo caso, los motivos para declarar la guerra deben ser más claros que la luz del sol (duda 5^a, concl. 1^a). Sin embargo, después de examinar la cuestión puede permanecer la duda acerca de la justicia de la guerra. Como en cualquier acto moral, no está permitido al príncipe obrar con conciencia dudosa; y siendo la otra parte la actual poseedora del bien en litigio no le es lícito arrebatarla por la fuerza. En todo caso, un principio reconocido por todos los escolásticos es que no puede haber objetivamente una causa justa de guerra por ambas partes; subjetivamente se puede estar en una ignorancia inculpable. En el caso de que persista la duda y un príncipe es despojado de un bien, este príncipe tiene derecho a litigar para recuperarlo (duda 5^a, 2^a concl.). De todas formas para salir de la duda, una vez examinada las causas de cada parte, se puede solicitar la designación de jueces árbitros que examinen la causa: en el caso de que el poseedor del bien en litigio se niegue a dicho arbitraje, el príncipe injuriado puede declararle la guerra¹³⁸.

Báñez contempla también otro caso: que la duda permanezca después del examen atento de las causas, pero donde no haya un legítimo poseedor. Si los argumentos de unos y otros son de peso igual se podría proceder a la división a

¹³⁷ Pereña distingue tres momentos en el proceso judicial: 1) examen de la causa; 2) sentencia; 3) ejecución de la sentencia. Pereña, *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 241. Para Haggemacher, Suárez distingue solo dos momentos: examen de la causa y ejecución de la sentencia. Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, 217.

¹³⁸ Hemos hecho referencia anteriormente a la cuestión del arbitraje internacional. Para algunos autores Báñez es el primero que señala su obligatoriedad antes de comenzar el conflicto. En realidad, el Mondragoniense está recogiendo el común sentir de los teólogos escolásticos. Suárez no se muestra contrario al arbitraje, pero reconoce que en la práctica resulta muy difícil acudir a árbitros verdaderamente imparciales; y por eso no hay obligación de someterse al arbitraje de potencias extranjeras. Por ejemplo, en el caso de la sucesión de Portugal, el papa designó como árbitro al cardenal Granvela, conocido por ser contrario a los intereses de España. Pereña, *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 234-238.

partes iguales del bien en litigio; o si hay argumentos de más peso en una que en otra parte se puede distribuir proporcionalmente el bien disputado, siguiendo los principios de la justicia distributiva. En este caso, el príncipe puede reclamar al otro príncipe la parte proporcional correspondiente; y si la otra parte se niega a esa división, el príncipe puede declararle la guerra (duda 5ª, 3ª concl.). Se trata de una aportación original de Báñez al problema, aunque quizás de difícil aplicación en la práctica¹³⁹. Regout destaca la novedad de Báñez cuando combina la justicia vindicativa y la distributiva: “los principios del derecho civil y la justicia distributiva se aplican en la primera fase donde se trata de buscar e indicar cuál es el derecho o territorio en disputa; el derecho penal y la justicia vindicativa constituyen la segunda fase, es decir, la ejecución del derecho en adelante cierto contra la oposición culpable del adversario”¹⁴⁰. Suárez, cuya doctrina de la guerra es muy semejante a la de Báñez, difiere de esta solución. Para él, la mayor probabilidad legítima al príncipe a reclamar todo el bien en litigio¹⁴¹. De esta manera, Suárez da pie al probabilismo frecuentemente criticado¹⁴². Por su parte, Gabriel Vázquez critica toda la doctrina sobre las causas dudosas¹⁴³.

Para que la guerra sea lícita, la ejecución de la sentencia (tercer paso) debe ser también ajustada a derecho. Así, se pregunta Báñez, si para hacer guerra justa es lícito pedir ayuda a infieles (art. 1, duda 3ª). La respuesta es que en sí mismo es algo lícito (así como se utilizan instrumentos y animales en la guerra), pero la mayor parte de las veces *per accidens*, lleva consigo grandes peligros y males. Cita expresamente el caso del rey Francisco I de Francia que en 1535 pidió ayuda a los turcos para pelear contra el rey español, provocando gran escándalo en la Cristiandad¹⁴⁴. Al mismo tiempo, se ha de observar el principio de proporcionalidad adecuada a la justicia vindicativa (art. 1, duda 10ª). Si se trata de una guerra defensiva la proporcionalidad llevará a usar de la fuerza solo hasta repeler la agresión; si se trata de una guerra ofensiva, el uso de la fuerza se debe limitar a lo necesario para obtener la paz y satisfacer los daños inferidos. Del mismo modo, no es lícito quitar directamente la vida a seres inocentes, aunque de

¹³⁹ Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, 214-216; Regout, *La doctrine de la guerre juste de Saint Agustin à nous jours*, 240; Pereña, *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 265-266; Esperabé de Arteaga, *El Derecho de gentes en las obras de Fray Domingo Báñez*, 46-47.

¹⁴⁰ Regout, *La doctrine de la guerre juste de Saint Agustin à nous jours*, 239.

¹⁴¹ Pereña, *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 266-268.

¹⁴² Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, 254-259.

¹⁴³ Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, 218; Regout, *La doctrine de la guerre juste de Saint Agustin à nous jours*, 193.

¹⁴⁴ Pereña, *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 57-58; Regout, *La doctrine de la guerre juste de Saint Agustin à nous jours*, 191.

manera indirecta puede ser lícito con vistas a conseguir la victoria (y la paz)¹⁴⁵. Si es lícito privar a los inocentes de diversos bienes, expropiarles o llevarlos en cautividad para resarcir los daños de la guerra; pero la vida no se les puede arrebatarse nunca, pues ninguna república es dueña de la vida (art. 1, duda 11ª). Tampoco se puede reducir a servidumbre a seres inocentes ni a los niños (art. 1, duda 12ª). El saqueo puede ser lícito con la autorización del príncipe para pagar a los soldados; pero estos no pueden sustraer más de lo establecido por el príncipe (art. 1, duda 12ª). Báñez también dedica bastante atención a la obligación de restituir en caso de guerra injusta por ignorancia culpable o cuando se ha hecho la guerra sin la autorización del príncipe soberano (art. 1, duda 7ª). Finalmente, también en la guerra es preciso cumplir las promesas hechas al enemigo y no engañarle de palabra (art. 4, duda 1ª) aunque sea lícito usar estratagemas para derrotarlo (art. 4, duda 2ª).

c. Que sea recta la intención

Para que la guerra sea lícita desde el punto de vista moral, concretamente de acuerdo con la caridad, la intención del príncipe ha de ser recta (art. 1, duda 8ª). El fin de toda guerra debe ser la consecución de la paz. Esto significa que la guerra declarada por el príncipe puede ser justa, pero si le mueve el odio, el afán de venganza o la gloria humana, la guerra se convierte en un acto pecaminoso del príncipe, y de quien de algún modo haya tomado decisiones con esa intención no recta. El príncipe que ha actuado sin rectitud de intención no tiene obligación de reparar, pues no ha obrado contra la justicia, sino contra la caridad. Sin embargo, si de esa guerra se siguen daños para la propia república sí está obligado a reparar pues ha habido una falta contra la justicia hacia la propia república (art. 1, duda 9ª).

Báñez no abunda más en esta idea, que básicamente coincide con la de los demás escolásticos de su tiempo. Cabría entonces preguntarse si es lícito comenzar una guerra en la que se sabe desde el principio que no se ganará. O, como se formulará más adelante: una guerra se declara cuando hay una posibilidad real de victoria, pues de otro modo se consentiría en el derramamiento de sangre de muchos inocentes, así como el daño de incontables bienes materiales. ¿Es lícita la guerra cuando la intención deseada –la paz– no se conseguirá de ningún modo? Nuestro autor no contempla explícitamente esta cuestión y se limita a indicar que para la licitud de la guerra la intención no puede ser otra que la consecución de la paz.

En conclusión, Báñez y los escolásticos de su época proponen unas condiciones para la guerra lícita que podrían considerarse utópicas tomadas en

¹⁴⁵ Báñez aduce el ejemplo del aborto, que no puede ser directamente procurado: es lícito cuando directamente se busca salvar a la madre, aunque indirectamente pueda derivarse la muerte del feto.

conjunto, es decir, que se den todas las condiciones: la realización concreta de este ideal aparece muy cuestionable en la práctica. ¿Cuándo una causa es cierta o dudosa? ¿Para quién? ¿Puede el príncipe declarar una guerra solo con la certeza subjetiva, o con una alta probabilidad de ser justa? ¿Quién puede ser árbitro verdaderamente imparcial? ¿Cómo evitar los excesos de los saqueos? Todas estas preguntas pueden echar por tierra toda una construcción teórica sobre la guerra justa. En todo caso, no hay que despreciar como inútil todo intento de establecer parámetros justos de un conflicto bélico.

De manera explícita, Báñez no menciona un requisito que ya entonces comenzaba a difundirse entre los escolásticos: que el bien que se desee conseguir con la guerra sea mayor que los males que el conflicto armado puede acarrear. De todas formas, el Mondragoniense no parece desconocer del todo este principio. Cuando habla de la muerte de inocentes apunta: “Se ha de considerar acerca de esto que, si en alguna ciudadela hubiera muchos inocentes y pocos culpables, entonces no sería lícito destruir la ciudadela, porque es mayor el mal que se produce que el bien que se pretende” (art. 1, duda 11^a). Se puede apreciar cómo la doctrina sobre la guerra justa no es un esquema rígido sino que se va enriqueciendo con la experiencia y aportaciones de los diversos autores escolásticos.

5.4. LA OBJECCIÓN DE CONCIENCIA

Las páginas del comentario bañeciano nos ofrecen algunos puntos de reflexión válidos para mundo actual. Es cierto, lo hemos podido comprobar a lo largo de esta introducción, que las circunstancias históricas condicionan en mayor o menor medida las soluciones propuestas por Báñez, tantas veces favorables a la política seguida por Felipe II. No obstante, el tratado moral sobre la guerra no fue un simple alegato a favor de las campañas militares del monarca: hay una verdadera reflexión acerca de la moral cristiana, independientemente del contexto histórico donde nació. Y, gracias a esta “intemporalidad” hoy en día sigue teniendo sentido preguntarse por la licitud de la guerra. Me referiré ahora a lo que ha venido a denominarse objeción de conciencia o desobediencia civil¹⁴⁶.

Báñez se plantea la obligatoriedad que tienen los soldados para combatir en una guerra. De manera explícita sale a relucir a raíz del comentario a la duda 6^a (art. 1): si los soldados están obligados a examinar la justicia de la guerra antes de entrar en combate. Báñez continúa con la comparación con los procesos

¹⁴⁶ La objeción de conciencia en los escolásticos españoles ha sido tratada por Daniel Schwartz; *The Political Morality*, 121-143. Pero no alude a la postura de Báñez. Schwartz pone en relación la desobediencia civil con la doctrina del probabilismo.

judiciales: así como el príncipe que declara la guerra se constituye en juez, los soldados vienen a ser los licitores que ejecutan la sentencia condenatoria. En principio, no es misión del soldado juzgar la licitud de la guerra, pues al no contar con la formación requerida ni conocer todos los datos de la causa, puede confiar su juicio al rey y a sus consejeros. Por eso, si el soldado duda de la justicia de la guerra, puede combatir si es vasallo del rey, a quien debe obediencia. Sin embargo, si tiene dudas y no es un vasallo del príncipe, no puede combatir, pues no es lícito obrar con conciencia dudosa.

En el caso de que al soldado le conste que la causa de la guerra es injusta no le es lícito combatir, puesto que –dice Báñez– el licitor, siendo ejecutor de la sentencia pronunciada por un juez, no puede ejecutar una sentencia claramente injusta. No lo dice con estas palabras, pero si obrara así ese soldado iría contra su conciencia. Es interesante constatar este rasgo típico de la edad moderna, donde el individuo adquiere un protagonismo insustituible en la toma de decisiones. La república no es dueño de su vida, ni de su conciencia, y por esta razón no puede obligarle a combatir en contra de su conciencia. El individuo no es anulado con vistas al fin del Estado, sino que puede decidir más allá de los intereses del Estado. Su situación es totalmente opuesta a la figura del mercenario que hace la guerra por dinero, sin preguntarse por la justicia de la guerra en la que participa. Los mercenarios se comportan como hombres sin conciencia, meros instrumentos irracionales desde el punto de vista moral, que han abdicado de su condición de seres responsables. ¿No encontramos en la historia reciente muchos ejemplos de esa irresponsabilidad deliberada que no se pregunta por la moralidad de sus acciones? Pensemos en los crímenes de guerra justificados por la obediencia ciega a las órdenes recibidas.

Obsérvese que –siendo coherentes con el pensamiento de Báñez– no cabe la objeción de conciencia contra las guerras en general. Como decíamos al principio, la guerra no es esencialmente ni intrínsecamente mala: por eso el soldado puede lícitamente guerrear, cuando su intención sea contribuir a conseguir la paz y la justicia mediante las armas. Pero no está eximido, como cualquier ser racional, de preguntarse por la moralidad de las acciones en las que él, en mayor o menor medida, es protagonista. El soldado no es un mero instrumento técnico a merced de sus capitanes o príncipes, puesto que en ningún caso puede abdicar de su responsabilidad moral en el desarrollo de las acciones bélicas.

En el mundo actual se reconoce la posibilidad de la objeción de conciencia para tomar las armas. No se trata, sin duda, de lo que afirma Báñez: en su planteamiento no cabe la objeción contra toda guerra, como si fuera siempre injusta, sino contra “esta guerra” cuya injusticia me consta. De todas formas, es un primer paso, valioso, en orden a respetar la conciencia individual frente al poder del Estado.

6. GUERRA JUSTA ¿TODAVIA HOY?

Es ya un tópico afirmar el carácter intrínsecamente violento de toda religión, especialmente la monoteísta, que se arroga para sí la exclusividad de la verdad. No es este el lugar oportuno para plantear un estudio comparativo del tratamiento de la guerra en el mundo pagano y en el mundo cristiano, o la comparación de la doctrina de la guerra en las diversas religiones.

En todo caso, en el siglo XXI no son pocas las voces que se han levantado, incluso dentro de la Iglesia católica, pidiendo la supresión o al menos la revisión del concepto equívoco de guerra justa¹⁴⁷. El motivo de esta reclamación es que bajo ese calificativo se han justificado en el pasado guerras que han causado millones de muertos, sufrimiento, odio y pobreza. Así pues, el mal de la guerra nunca estaría justificado. Esta actitud es comprensible contemplando el escenario de Europa y del mundo a lo largo del último siglo, donde el poder destructor de las armas se ha multiplicado y los males de la guerra no han alcanzado el fin deseado: la paz; o cuando esta se consigue suele ser bastante frágil y poco duradera.

El Catecismo para párrocos de san Pío V, publicado en 1566 en aplicación de las doctrinas de Trento, afirma: “Tampoco pecan [...] los que matan a los enemigos en guerra justa, no de pasión ni crueldad; sino poniendo la mira solamente en el bien público. De esta condición son también las muertes, que se hacen por orden expresa de Dios”¹⁴⁸. Como se puede observar el catecismo tridentino ni siquiera detalla las condiciones de la guerra justa, y se justifica la guerra decretada por Dios, sin más explicaciones, fuera de la voluntad divina. Esto da idea de los amplios márgenes en los que se movía entonces la idea de la guerra justa dentro del magisterio de la Iglesia.

¹⁴⁷ Tobias Winright-Laurie Johnston (eds), *Can war be just in the 21st century?: ethicists engage the tradition* (Maryknoll: Orbis, 2015); Christopher Finlay, *Is just war possible?* (Cambridge; Medford: Polity Press, 2018); Germain Philippe Assalé Tingbo, *La guerre peut-elle être juste?: réflexions sur le jus post bellum* (Paris: l'Harmattan, 2018); Larry May, *Contingent pacifism: revisiting just war theory* (New York: Cambridge University Press, 2015); Carlo Bresciani-Luciano Eusebi (a cura di), *Ha ancora senso parlare di guerra giusta?: le recenti elaborazioni della teologia morale* (Bologna: EDB, 2010); Henrik Syse-Gregory M. Reichberg (eds), *Ethics, nationalism, and just war: medieval and contemporary perspectives* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2007); Giuseppe Mattai-Bruno Marra, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria* (Torino: Società Editrice Internazionale, 1994); Joseph Joblin, *L'Église et la guerre: conscience, violence, pouvoir* (Paris: Desclée de Brouwer, 1988); James Turner Johnson. *Can modern war be just?* (New Haven: Yale University Press, 1986).

¹⁴⁸ *Catecismo Romano compuesto por Decreto del sagrado Concilio Tridentino para los párrocos de toda la Iglesia Católica*. Tomo II (Pamplona: Oficina Joseph Longas, 1786) Parte III, cap. 6, 74.

En la actualidad, el *Catecismo de la Iglesia Católica*, después de hablar de la obligación que todo hombre tiene de ser constructor de paz, trata de la guerra en los siguientes términos: “El quinto mandamiento condena la destrucción voluntaria de la vida humana. A causa de los males y de las injusticias que ocasiona toda guerra, la Iglesia insta constantemente a todos a orar y actuar para que la Bondad divina nos libre de la antigua servidumbre de la guerra (cf. *Gaudium et spes*, 81)”¹⁴⁹. Así pues, la guerra, toda guerra, se presenta como un mal que debe evitarse. Se reconoce, no obstante, en el momento actual y como último recurso la guerra defensiva: “mientras exista el riesgo de guerra y falte una autoridad internacional competente y provista de la fuerza correspondiente, una vez agotados todos los medios de acuerdo pacífico, no se podrá negar a los gobiernos el derecho a la legítima defensa”¹⁵⁰.

A continuación, el *Catecismo* establece las condiciones que han de observarse en la guerra defensiva: “Se han de considerar con rigor las condiciones estrictas de una *legítima defensa mediante la fuerza militar*. La gravedad de semejante decisión somete a esta a condiciones rigurosas de legitimidad moral. Es preciso a la vez:

- Que el daño causado por el agresor a la nación o a la comunidad de las naciones sea duradero, grave y cierto.
- Que todos los demás medios para poner fin a la agresión hayan resultado impracticables o ineficaces.
- Que se reúnan las condiciones serias de éxito.
- Que el empleo de las armas no entrañe males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar. El poder de los medios modernos de destrucción obliga a una prudencia extrema en la apreciación de esta condición”¹⁵¹.

El *Catecismo*, en ese mismo número, reconoce las fuentes escolásticas de esta doctrina, cristalizada a lo largo de los siglos¹⁵². El problema de toda esta doctrina es su aplicabilidad concreta en unas circunstancias inciertas, donde la opacidad de los Estados, obstaculiza o impide la toma de decisiones prudentes. De esta manera, las decisiones de los gobernantes entrañan una grave responsabilidad moral: “La apreciación de estas condiciones de legitimidad moral pertenece al juicio prudente de quienes están a cargo del bien común”¹⁵³.

¹⁴⁹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2307.

¹⁵⁰ *Gaudium et spes*, n. 79.

¹⁵¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2309.

¹⁵² “Estos son los elementos tradicionales enumerados en la doctrina llamada de la *guerra justa*”. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2309.

¹⁵³ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2309.

Por consiguiente, el ejercicio de la vida militar no es en sí misma ilícita, pues se justifica el empleo de la fuerza militar como legítima defensa¹⁵⁴. También los gobernantes encargados del bien común deben reconocer la objeción de conciencia: “Los poderes públicos atenderán equitativamente al caso de quienes, por motivos de conciencia, rehúsan el empleo de las armas; éstos siguen obligados a servir de otra forma a la comunidad humana (cf. *Gaudium et spes*, 79)”¹⁵⁵.

También el *Catecismo* trata del derecho en la guerra: una vez comenzado el conflicto bélico también se han de guardar ciertas reglas¹⁵⁶. Concretamente, “es preciso respetar y tratar con humanidad a los no combatientes, a los soldados heridos y a los prisioneros”¹⁵⁷. En este punto el *Catecismo* no tiene inconveniente en invocar el derecho de gentes, una creación original de Vitoria y su Escuela¹⁵⁸. En todo caso, no cabe una dejación de conciencia con la razón de cumplir órdenes, que sin son injustas deben desobedecerse: “Una obediencia ciega no basta para excusar a los que se someten a ella. Así, el exterminio de un pueblo, de una nación o de una minoría étnica debe ser condenado como un pecado mortal. Existe la obligación moral de desobedecer aquellas decisiones que ordenan genocidios”¹⁵⁹. Finalmente, el *Catecismo* apela a la conciencia para respetar la vida de los inocentes, lo que en la práctica equivale a respetar los objetivos civiles. Recogiendo palabras del Vaticano II se afirma: “Toda acción bélica que tiende indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de amplias regiones con sus habitantes, es un crimen contra Dios y contra el hombre mismo, que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones (*Gaudium et spes*, 80)”¹⁶⁰.

Es preciso reconocer que los tratados escolásticos sobre la guerra justa se hallan todavía lejos de este ideal. Es cierto que las guerras en aquel entonces no presentaban las cotas de crueldad y destrucción de vidas humanas que se alcanzaron en el siglo XX. Al examinar los tratados escolásticos sobre la guerra se tiene la impresión de encontrarse frente a elaboraciones teóricas que pudieron legitimar acciones bélicas beneficiosas a los intereses del Imperio español. De

¹⁵⁴ “Los que se dedican al servicio de la patria en la vida militar son servidores de la seguridad y de la libertad de los pueblos. Si realizan correctamente su tarea, colaboran verdaderamente al bien común de la nación y al mantenimiento de la paz (cf. *Gaudium et spes*, 79)”. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2310.

¹⁵⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2310.

¹⁵⁶ “Una vez estallada desgraciadamente la guerra, no todo es lícito entre los contendientes (*Gaudium et spes*, 79)”. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2313.

¹⁵⁷ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2313.

¹⁵⁸ “Las acciones deliberadamente contrarias al derecho de gentes y a sus principios universales, como asimismo las disposiciones que las ordenan, son crímenes”. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2313.

¹⁵⁹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2313.

¹⁶⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2314.

una parte, la idea de guerra de religión es desechada desde Vitoria: imponer la fe no es motivo suficiente para declarar una guerra, como ya dejó claro en su *Relectio de indiis*, relectión que Báñez asume sin grandes vacilaciones en su comentario (*Summa Theologiae*, II-II, q. 10). No obstante, la justificación de la intervención bélica de Felipe II en los Países Bajos, Francia o Portugal, se plantea en términos de defensa de la verdadera fe católica, aunque de hecho se entrecruzaban también móviles políticos.

En todo caso, hay un hecho significativo a destacar: en el momento en el que España es el centro intelectual de Europa y el poder colonial dominante proliferan en la Península gran cantidad de tratados morales y jurídicos sobre la guerra¹⁶¹. Todo parece indicar que España es la primera que cuestiona sus propias conquistas, o al menos, siente la obligación moral de justificarlas¹⁶². Y, en efecto, la disputa entre Las Casas y Sepúlveda acerca de la moralidad de los títulos de conquista manifiesta una reflexión abierta a la discusión sobre la justificación de la guerra. Es cierto que la escolástica postridentina española se movió en una línea bastante homogénea en la dirección fijada por los intereses de la monarquía de Felipe II, quien como defensor de la fe, recibió un amplio respaldo moral del estamento eclesiástico y universitario¹⁶³. Pero no es menos cierto que hay un notable esfuerzo especulativo para fundamentar una doctrina de la guerra justa coherente con el cristianismo.

Sería conveniente leer estos tratados escolásticos como un paso –ciertamente decisivo, pero todavía insuficiente– en el proceso de humanización de la guerra. De hecho, la moral cristiana –concretamente la caridad– juega un papel de primer orden en la humanización de la guerra. Lejos de sostener argumentos basados en la ley del más fuerte, Báñez presenta la guerra como un mal no deseable que solo en casos extremos debería admitirse, y siempre con la garantía de que no se falta a la justicia, ni a la caridad. Citaremos algunos puntos en los que se aprecia un avance en el proceso de humanización de la guerra.

– La guerra tiene por fin la consecución de la paz y a este fin se deben encaminar las acciones bélicas. Para que la guerra sea lícita debe ser un recurso último y extremo, si no hubiera otro medio para salvaguardar la paz, puesto que la guerra provoca gran cantidad de muertes y daños materiales. Por eso, las pequeñas

¹⁶¹ Daryl, *Between pacifism and Jihad: just war and Christian tradition*, 57.

¹⁶² Baqués Quesada, *La teoría de la guerra justa: una propuesta de sistematización del "ius ad bellum"*, 87, nt. 35.

¹⁶³ Una interesante descripción del intento de mantener el control de la Universidad de Salamanca por parte de Felipe II, y la tendencia a sustraerse de tal dominio absoluto se puede hallar en Alejo Montes, *La Universidad de Salamanca bajo Felipe II (1575-1598)*.

injurias no deben ser castigadas para evitar una guerra que conllevaría males mayores.

– La guerra es una ampliación al derecho de la legítima defensa que tiene toda persona. Todo pueblo que es atacado desde el exterior puede defenderse con las medidas proporcionadas a esa agresión exterior. Negar ese derecho a la persona o a toda una república sería también gravoso para el bien común.

– La guerra solo puede ser declarada lícitamente por la autoridad competente y no por una persona privada, con vistas a evitar conflictos y represalias de diversos príncipes entre sí. Un estado de guerra de unos contra otros no es deseable ni viable: solo el príncipe de una república perfecta es competente para declarar la guerra.

– Antes de declarar la guerra es preciso que el príncipe soberano examine las causas justas de la guerra; para esto debe aconsejarse de aquellos peritos y entendidos competentes, aunque la decisión final pertenece al príncipe. Como un juez que dicta veredicto en una causa judicial, la culpabilidad del reo debe ser clara, pues los daños graves que conlleva una guerra no pueden causarse con motivos dudosos.

– Antes de comenzar una guerra se deben enviar legados, escuchar las razones de la parte contraria, pues también “ellos son prójimos y estamos obligados a amarles” (art. 1, duda 5ª). Incluso habría que recurrir al arbitraje de jueces imparciales (aquí reside la dificultad mayor): en el caso de que la otra parte se niegue al arbitraje, puede declararse la guerra lícitamente.

– En el curso de la guerra no se puede quitar directamente la vida a personas inocentes. Se entiende por inocentes a aquellos que no pueden tomar las armas: es decir, por derecho natural, los niños, los ancianos y las mujeres; por derecho divino, los monjes, los peregrinos, etc. Y se condena también la práctica, presente en algunas civilizaciones, de matar a niños inocentes en previsión de que en el futuro querrán vengarse de sus enemigos. La guerra es un acto de justicia punitiva, y sólo se puede castigar a quien, de un modo u otro, sea culpable de haber procurado la injusticia. En definitiva, hay obligación de causar “el mínimo daño posible a los inocentes, a los que hay que amar” (art. 1, duda 11ª).

– La guerra (fuera del caso de la guerra defensiva contra el injusto agresor) es un acto de justicia vindicativa que debe buscar la reparación y restitución del daño causado. En esa reparación debe darse la debida medida y proporcionalidad entre el daño causado y el daño exigido. Recordemos que el precepto de la ley del talión (“ojo por ojo, diente por diente”) ya suponía un principio de humanización de la guerra en orden a la aplicación de la justicia conmutativa: no se podía aniquilar al enemigo, sino castigarle en la justa medida y exigirle la reparación oportuna.

– La guerra no puede declararse por motivos religiosos para imponer la propia fe a los paganos, como ya Vitoria enunció, y con él, toda la Escuela de Salamanca. De este modo se desactivaban, al menos en la teoría, las guerras de religión en el Nuevo Mundo. En Europa la situación fue mucho más compleja, pues, de hecho, romper la unidad religiosa implicaba romper la unidad política del Imperio, y en ese caso, el Soberano se investía del derecho de imponer por la fuerza el orden y la justicia.

Todas las disquisiciones escolásticas pueden parecer ahora artificiosas, y, sobre todo, difíciles de llevar a la práctica en las circunstancias actuales. Sin embargo, esos principios supusieron intentos sinceros de evitar la guerra, o al menos, de humanizarla, para evitar los odios fratricidas o las venganzas fuera de control. La religión, especialmente la cristiana, se presentaba como una poderosa fuerza de pacificación.

7. CUESTIONES ESTILÍSTICAS Y METODOLÓGICAS

El estilo y el método de trabajo es similar al adoptado por Báñez en los demás comentarios a la *Suma de Teología*. Como anunciaba en las primeras páginas del Comentario a la I *Pars*¹⁶⁴ se propone evitar los vicios que los humanistas achacaban a los escolásticos: multiplicación de temas inútiles, utilización de la sofística para desarrollar cuestiones muy prolijamente, desorden en la exposición, etc. Para ello se propone observar un orden lógico, con brevedad y claridad.

La estructura del comentario es bastante uniforme, con pocas variaciones. En primer lugar, se presenta el texto completo de la *Summa theologiae*¹⁶⁵. A continuación, se añade una síntesis del comentario (*Summa articuli*) en forma de conclusiones muy concisas, siguiendo el texto tomista¹⁶⁶. Finalmente, se añade el comentario del autor propiamente dicho (*Commentarium* o *Expositio*), siguiendo el método escolástico de las cuestiones (*Dubia*) suscitadas por la lectura del texto¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Domingo Báñez, *Scholastica commentaria In I Partem, Præmium Meditatio*, s.p.

¹⁶⁵ El texto completo de la *Summa* aparece en todas las ediciones, excepto en la última de Duaci en 1615.

¹⁶⁶ En algunas ediciones se distingue por ir en letra cursiva. Por los libros de actas de la Universidad de Salamanca sabemos que no era costumbre dictar el texto de la *Suma*, pero sí la síntesis del artículo expresada en las conclusiones; se dictaba también la explicación o comentario al texto, aunque no la aclaración de lo dictado. Barrientos, *La Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca*, 63.

¹⁶⁷ En su comentario a la I *Pars* ya advierte que las “dudas” (*dubia*) son en realidad cuestiones escolásticas, pero para no confundirlas con la “cuestiones” de la *Summa* las denominada así (“duda”) que desarrollará con el método escolástico.

En los *Dubia* seguirá el ya conocido modo de exposición escolástico: propuesta de la cuestión en forma de duda: objeciones contra la opinión que va a defenderse; argumentos a favor; advertencias y explicaciones necesarias sobre la cuestión; exposición de las distintas opiniones. La parte más personal del comentario son las conclusiones que el autor defiende, con su correspondiente argumentación y respuesta a los argumentos planteados al comienzo del comentario.

8. NUESTRA EDICION

En esta edición presentamos la traducción castellana del comentario a la Q. 40: Sobre la guerra. Es la primera traducción publicada de este texto de Báñez. La traducción viene precedida por el texto latino. He seguido el texto de la edición salmantina de 1586, impresa en el convento de san Esteban. Se trata de la segunda edición, la última que Báñez pudo haber revisado personalmente. También nos hemos servido del texto de la última edición, la de Duaci, fechada en 1615: como se indica en la primera página, los teólogos de dicha Universidad revisaron las erratas del texto antes de llevar de nuevo a la imprenta el libro.

He transcrito el texto latino con alguna modificación para facilitar la lectura al lector actual. Los signos de puntuación se han adaptado: por ejemplo, los puntos después del título de las obras citadas se han sustituido por comas; el signo “&” ha sido sustituido por “et”; el “;” para introducir citas ha sido transcrito por “:” siguiendo el modo moderno. La “u” latina la he transcrito como “v” cuando así ha evolucionado al castellano. Las abreviaturas del texto latino son muy flexibles: por ejemplo, Tomás de Aquino aparece a veces con el nombre completo, “Thomas”, otras veces abreviado “Thom.”, o de otras maneras. He mantenido esa flexibilidad siguiendo el texto latino original en cada caso. Por otro lado, hemos respetado la división en párrafos propuesta en el texto latino de esta edición (punto y aparte y nueva línea); pero también he comenzado un párrafo nuevo interpretando el signo “¶” por “punto y aparte” (o “cambio de párrafo”) aunque en el texto latino aparezca como punto y seguido. Por lo que se refiere a las entradillas en el texto he adoptado la distribución de la edición de Duaci: entradillas para indicar nuevo artículo, después *Summa Textus* y *Commentarium* en letra mayúscula pequeña. En la edición de Salamanca las conclusiones no se hallan tan destacadas; he optado por presentar esta modalidad.

En esta versión latina he incorporado el texto de la *Summa theologica* en latín, siguiendo la versión más moderna del *Corpus Thomisticum*¹⁶⁸. Báñez, en los

¹⁶⁸ *Corpus Thomisticum* [recurso electrónico]: subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita (Pampilonae: Universitas Studiorum Navarrensis, 2001). <https://www.corpusthomisticum.org>.

márgenes del texto de la *Summa*, añade las fuentes a las que se refiere. He preferido pasar a pie de página la referencia de la cita. El texto latino y castellano de la *Suma teológica* se ha introducido con letra más pequeña y un tipo de fuente distinto.

En la traducción castellana muchas veces he preferido mantener algunos términos que para un lector actual pueden resultar de difícil comprensión. Por ejemplo, la palabra *sententia* traducida por “sentencia”¹⁶⁹. A pie de página aclararemos oportunamente el sentido de esas palabras cuya correspondencia con el castellano actual es difícil.

Los textos de los concilios han sido citados por Mansi¹⁷⁰, así como los textos de los Padres de la Iglesia los citamos por la *Patrología Greca* (PG) y la *Patrología Latina* (PL) de Migne¹⁷¹.

Antes de terminar desearía agradecer sinceramente a los profesores Rafael Ramis Barceló y Jaume Garau Amengual, subdirector y director del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM) Universitat de les Illes Balears. Sin su amistad, aliento y paciencia estas páginas no hubieran salido nunca a la luz. También deseo agradecer al profesor Alfonso C. Chacón la traducción de la Dedicatoria a Felipe II y la censura de Chaves.

Pamplona, 1 de setiembre de 2020

¹⁶⁹ El término *sententia* es de difícil traducción. No se trata de una mera opinión, sino de una doctrina percibida como ciertamente verdadera por el autor que la propone. Así como el sentido percibe con certeza su objeto sensible propio, de manera análoga se aplica a la certeza intelectual y recibe por eso el nombre de *sententia*. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 54, a. 5, ad 1.

¹⁷⁰ Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum concilia nova et amplissima collectio* (Paris: Hubert Welter, 1901-1961), 41 vols.

¹⁷¹ Jacques-Paul Migne, *Patrologia cursus completus. Series Graeca*, 161 vols. (Paris: Lutetiae Parisiorum, 1857-1866); *Patrologia cursus completus. Series Latina*, 221 vols. (Paris: Lutetiae Parisiorum, 1844-1865).