

INTRODUCCIÓN

Introduction

Vincenzo LAVENIA 

Universidad de Bolonia
vincenzo.lavenia@unibo.it

Desde hace algún tiempo, quienes se dedican a estudiar los discursos económicos previos al siglo XVIII y el momento en el que se refinó la reflexión sobre el comercio y el dinero, las finanzas y la moneda, las rentas y las tasas, el perjuicio y la ganancia, el juego y el riesgo; intentan evitar aplicar el mismo punto de vista que los pioneros de dicho campo de estudio, que buscaban «antecedentes» de la ciencia económica moderna (Schumpeter, 1954; Noonan, 1957; Nelson, 1969; de Roover, 1971). Además, la investigación sobre los presuntos fundamentos religiosos del capitalismo occidental se ha emancipado, al menos en parte, de las potentes construcciones genealógicas de Max Weber o Werner Sombart, dejando de condenar al medioevo cristiano como una época hostil al surgimiento del mercado y de la mentalidad económica (Le Goff, 1986). Una gran cantidad de estudios han revisado las páginas escritas por canonistas, predicadores y teólogos tratando de poner de relieve las líneas de continuidad del léxico económico occidental desde el siglo XIII hasta el XVII y más allá, comparando, para el periodo que sigue a la fractura de la Reforma, los escritos de ámbito católico con los de ámbito protestante. Sin tener en cuenta las investigaciones más sistemáticas (Langholm, 1998 y 2003) y las numerosas contribuciones dedicadas a las estrategias financieras de las ciudades italianas tardomedievales (véase a modo de ejemplo Kirshner, 1983), basta con leer los trabajos de Giovanni Ceccarelli (2003) y Giacomo Todeschini para comprender cómo el léxico inventado por los teólogos de las Órdenes mendicantes antes del siglo XVI pasó más tarde a las páginas de la Escuela de Salamanca, o mejor dicho, a las de la segunda escolástica de principios de la Edad Moderna, escritas en su

mayoría por autores españoles y portugueses. Como demuestran las investigaciones de Todeschini, preguntarse sobre el modo en que los frailes teólogos entendían la economía de su tiempo y la práctica de la «usura», estableciendo cuál era la riqueza fértil y cuál la estéril, el bueno y el mal uso de los bienes y el dinero, significa valorar el peso de la influencia de aquel vocabulario en el mundo moderno y comprender mejor los mecanismos de inclusión/exclusión de la sociedad cristiana, la función que jugaban el antijudaísmo y los Montes de la Piedad en la esfera económica y en el proceso de elaboración ideológica del bien común, el modo en que fueron entendidas la ciudadanía y la marginalidad, así como el peso social que tenían la fama y el prestigio derivado del ejercicio de la caridad en contextos urbanos de la Europa occidental tardomedieval (Todeschini, 2002, 2004, 2007, 2011, 2016, 2021). Las dicotomías, metáforas e imágenes utilizadas por la teología económica de las órdenes mendicantes —herederas de la filosofía clásica estoico-aristotélica y de la patrística de la antigüedad tardía, interpretada recientemente por Peter Brown (2012, 2015, 2016)— fueron, al menos en parte, las mismas que se reutilizarían a partir del siglo XVI para analizar la licitud de los intereses, los tipos de cambio y los precios, aunque en un contexto completamente diferente, producto de la aparición del Estado fiscal y de la expansión colonial global de las potencias ibéricas. Incluso quienes, en el siglo XVII, inventaron la idea de que fueron los judíos los primeros en introducir las letras de cambio en las transacciones económicas se basaron en los escritos de la Edad Media, estableciendo un ambiguo y peligroso nexo entre el judaísmo de la diáspora sefardita y el capitalismo financiero, un mito que en los siglos XIX y XX alimentó el antisemitismo racial. El trabajo que mostró la historia de esta genealogía imaginaria (Trivellato, 2019), así como el último libro de Todeschini, permiten destacar continuidades históricas en un largo periodo de tiempo; tanto es así que no podemos sorprendernos al descubrir que célebres metáforas económicas como la colmena de Bernard de Mandeville o «la mano invisible del mercado» (atribuida a Adam Smith) tienen, en realidad, orígenes remotos; tan remotos que, probablemente, tendrían sus orígenes en el cristianismo de la antigüedad tardía (Agamben, 2007).

La proliferación de textos, manuscritos e impresos sobre materias económicas entre los siglos XIII y XVII no se debió, exclusivamente, a la enseñanza de la teología y el derecho en las universidades, también se vio favorecida por la práctica de la confesión auricular que el Concilio Lateranense IV (1215) convirtió en obligatoria para todos los fieles al menos una vez al año (canon 21, *Omnis utriusque sexus*): un precepto reiterado en el Concilio de Trento. ¿Cómo debía comportarse un sacerdote cuando escuchaba los pecados cometidos contra el séptimo mandamiento? ¿Qué debía ser considerado hurto, y hasta qué punto el confesor debía juzgar como graves los pecados de simonía, usura, fraude o manipulaciones de precios? Paolo Prodi ha reflexionado sobre este problema, remarcando cómo el conflicto entre derecho eclesiástico y derecho secular, pecado y delito, conciencia y mercado, produjo fructuosos debates a partir de las *summae* para confesores (Prodi, 2009). No es

esta la ocasión para analizar en detalle su propuesta interpretativa; basta decir que, como Todeschini, Prodi ha subrayado un hecho: a partir del siglo XII el cristianismo occidental contribuyó a valorar los intercambios económicos desde una perspectiva religiosa que dictaminaba el buen y el mal uso de la riqueza en nombre del bien común de la *civitas*. Además, dado que el sacramento de la penitencia obligaba a los fieles a declarar aquellos bienes que poseía injustamente (*male ablata*), la doctrina de la *restitutio* permitió elaborar una teología útil para el mercado que, por un lado acabó legitimando el préstamo con intereses —suavizando la prohibición de la usura—; mientras que por otro lado intentó regular los monopolios, los precios, los contratos, las letras de cambio, las inversiones sobre deudas públicas, el consumo de artículos de lujo y la fiscalidad secular. A estas cuestiones se fueron añadiendo otras como, por ejemplo, el uso de los conocidos como bienes comunes, en buena parte privatizados a lo largo de la Edad Moderna. ¿Hasta qué punto era lícita una decisión que dañaba a las clases más desfavorecidas que, por tradición, gozaban lícitamente de los recursos del bosque, los cursos fluviales o los prados abiertos? Por no hablar del tráfico colonial: si bien la casuística, según Prodi, perdió importancia en el arco temporal en el que nace la «República global del dinero», hasta la primera mitad del siglo XVII la escolástica católica había elaborado un análisis sofisticado de la riqueza, del dinero y el mercado. Manteniendo las distancias con la tesis de Weber (como también ha hecho, con mayor claridad, Vismara, 2004), Prodi sostiene que en la esfera económica la reflexión teológica católica se mantuvo más viva que la protestante, o al menos más capaz de establecer los límites morales de la empresa económica, dado que en la Iglesia de la Reforma se abolió el derecho canónico y se responsabilizó al poder secular de la tarea de regular el mercado. Más allá de este juicio, que debe ser discutido, conviene subrayar que las páginas de Prodi —capaces de trazar la historia de la teología económica desde el siglo XIII hasta el surgimiento del discurso ilustrado y liberal sobre el «dulce comercio»— están teñidas de un gran pesimismo sobre la suerte del capitalismo que hoy, en todo el mundo —también en Occidente—, no encontraría una fuerte oposición moral y política cuando pretende imponer las razones de las finanzas y el dinero sobre el bien común.

Aunque no faltan estudios individuales (véase, por ejemplo, Kerridge, 2002; Jones, 2004; Munro, 2012; y, especialmente, Vigo Gutiérrez, 2006 y Astorri, 2019; la cuestión ha sido algo descuidada en Faccarello, 2020), la comparación entre la teología católica y la protestante sigue esperando una interpretación integral, a la que este número trata de contribuir. Por el contrario, cuando nos acercamos a la historia de las obras de la Escuela de Salamanca las investigaciones son más abundantes, como los trabajos que en el siglo XX buscaron trazar una línea de continuidad entre la enseñanza teológica ibérica y el pensamiento de los economistas liberales (véase Grice-Hutchinson, 2005 y la introducción que abre esta traducción del volumen). Además, en los últimos cuarenta años la interpretación del léxico económico de principios de la Edad Moderna ha favorecido la comunicación entre historia del

derecho y antropología (véase Clavero, 1991) y ha producido una gran cantidad de estudios e instrumentos de investigación que sería imposible citar en su totalidad, tan siquiera limitándonos a la historiografía española (véase, por ejemplo, Gómez Camacho, 1998; Muñoz de Juana, 1998; Fuentes Quintana, 1999; Chaufen, 2003; Alloza Aparicio y Cárceles de Gea, 2009; Barrientos García, 2011; Monsalve, 2014; Gómez Rivas, 2021). Para quien quiera conocer la historiografía sobre el tema, le bastará con leer una reseña crítica reciente (Cendejas Bueno, 2020) y una obra de referencia sobre la escolástica española que contiene más de un ensayo sobre temas económicos (Braun, De Bom, Astorri, 2022). Ojeando este último volumen se puede confirmar un hecho difícilmente discutible: seguramente, en ningún otro contexto europeo como la España y la Portugal de los siglos XVI y XVII (unidas bajo la misma dinastía entre 1580 y 1640, pero siempre conectadas a través de la circulación de maestros entre universidades de ambos reinos) los teólogos, no menos que los juristas, jugaron un papel político de primer orden, no solo en los *consejos* y en las *juntas ad hoc* (Sánchez González, 1993; Baltar Rodríguez, 1998), también en la Corte como confesores del rey, de la reina y, más tarde, de los validos (Rurale, 1998; Poutrin, 2006; Martínez Peñas, 2007; Reinhardt, 2016). No sorprende, por tanto, que en 1609 el jesuita Juan de Mariana se enfrentase a un proceso inquisitorial cuando publicó su tratado sobre la moneda que criticaba las decisiones de Lerma (Fernández de la Mora, 1999); aunque un tema aún más candente fue el de los impuestos desde el advenimiento de los Habsburgo hasta la Guerra de los Treinta Años. En este dossier no trataremos de este aspecto de la reflexión económica, pero conviene recordar que las *summae* para confesores, los tratados de *justitia et iure*, los cursos de teología moral y las colecciones de casos dedicaron una atención continua a la cuestión fiscal. En muchos de aquellos textos — como sucedía en los escritos tardo-medievales que se opusieron al surgimiento del Estado fiscal — la teología ibérica buscó convertirse en intérprete del derecho consuetudinario y del lamento de las clases sobre las que recaían las imposiciones fiscales, en lugar de limitarse a servir como caja de resonancia legitimadora de las decisiones fiscales tomadas por una monarquía acosada por las deudas y los costes de la guerra (Gelabert, 1997; Fortea Pérez, 2003; Menjot y Sánchez Martínez, 2011; Giannini, 2015; Lavenia, 2020).

Ahora bien, hablar sobre la teología económica de principios de la Edad Moderna no significa limitarse a leer los textos elaborados en España y Portugal. El estudio de la producción contemporánea de los maestros de Lovaina (Decock, 2012) ha puesto de manifiesto que el debate intelectual sobre algunas cuestiones — gracias, en parte, al uso generalizado del latín y el género de escritura escolástica — no tenía fronteras en el circuito de las universidades católicas, por no hablar del impacto en las reflexiones protestantes (piensen en Grotius) y en el Nuevo Mundo. En la Bogotá del siglo XVII los jesuitas enseñaban la doctrina de la *restitutio* sin muchas diferencias respecto a la que se enseñaba en la universidad de la madre patria (Eusa, 2019). Pero no debemos dejarnos engañar: más allá de la repetición de algunos esquemas

expositivos escolásticos, la globalización católica comportó grandes novedades en la reflexión teológica española y portuguesa, ya sea para definir la licitud del comercio con infieles y paganos, edulcorando anatemas papales que se remontaban a la época de las cruzadas (Marcocci, 2011), o de justificar la compraventa de esclavos y la actividad económica de las órdenes religiosas fuera de Europa (véanse, como mínimo, Andrés-Gallego y García Añoveros, 2002; Quenum, 2008; Zeron, 2009; Tardieu, 2016; Onyemechi, 2017; Colombo, 2018; Fattori, 2020; Rothman, 2021).

Los aportes del presente dossier —que no pretende abarcar la totalidad— se limitan a los siglos XV-XVII y su análisis histórico se detiene antes de que la crisis de la hegemonía española (en Europa y en el más amplio espacio colonial), el ascenso de la espiritualidad francesa y el avance rigorista de la segunda mitad del siglo XVII, que afectó al llamado laxismo y probabilismo (Quantin, 2000; Gay, 2011; Tunino, 2018; Schüßler, 2019), provocasen una cesura en el vocabulario de la escolástica moderna y un relativo empobrecimiento de la reflexión cristiana sobre los intercambios económicos, provocada también por la marginalización de los teólogos y la teología en la esfera político-social en la época de la crisis de conciencia europea, por el fin de las antiguas representaciones estamentales y por la consolidación de las monarquías nacionales y sus sistemas fiscales. Los cinco ensayos comparten la intención de analizar la teología económica de principios de la Edad Moderna dando una especial importancia a los modos en que circulaban los discursos escolásticos, más allá de las barreras confesionales y de los límites impuestos por un género rígidamente formalizado como el de los tratados de teología moral.

La aportación de Giovanni Ceccarelli traza un puente entre la escolástica de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, es decir, entre el tiempo que precede a la introducción de la imprenta y los años posteriores, que no se pueden separar en absoluto si se quiere comprender cómo se formó el léxico teológico de la economía del Antiguo Régimen (¿Podrían acaso existir las páginas escritas por Martín de Azpilcueta sin las del fraile Angelo di Chivasso?). Además, siguiendo la estela de la historiografía más reciente, extiende el análisis a una serie de textos menores, algunos de ellos anónimos, a su circulación manuscrita y a la traducción en lengua vulgar de las *quaestiones* teológicas dedicadas a los bienes, los contratos y la riqueza. ¿Cómo comunicaron y transmitieron el léxico económico cristiano predicadores, confesores y docentes universitarios antes de la aparición de la imprenta? ¿Cómo se registraba en los sermones (o en sus esbozos), en los manuales para la administración de la penitencia e incluso en los documentos de los tribunales que se ocupaban de la censura? ¿Qué función tenía la rúbrica alfabética de las materias en algunos escritos que buscaban simplificar el orden del discurso de los grandes maestros de la escolástica? ¿Qué teólogos y qué temas tenían más éxito? Ceccarelli concentra su análisis en una región generalmente descuidada (los dominios de la República de Venecia, entre los que se encontraba Padua y su importante universidad)

para demostrar que entre los siglos XIV y XVI la circulación manuscrita sobre cuestiones económicas, presente en decenas de códices (uno de los cuales viene analizado en detalle), fue más intensa de lo que sospechamos. Algunos de estos códices recopilaban o reunían los escritos de diferentes maestros, pero sin limitarse a transcribirlos, algunas veces reduciendo sus argumentos en forma de sentencias. En definitiva, los autores y los lectores sabían remodelar la tradición textual según sus exigencias de un modo para nada pasivo, reflexionando sobre leyes suntuarias y sobre numerosas materias de naturaleza económica. Un segundo aspecto sobre el que Ceccarelli se concentra, aprovechando la lección de Peter Burke, es la circulación de libros impresos en lenguas vernáculas, que transmitían (normalmente adaptándolo y transformándolo) el vocabulario económico de la teología entre los confesores que no sabían latín, no solo en el ámbito católico. Además, las pesquisas llevadas a cabo por la Santa Congregación del Índice sobre libros conservados a finales del siglo XVI en las bibliotecas de los claustros de la península italiana ponen de manifiesto que autores como Mercado, García e Azpilcueta, algunos de los cuales no solo escribieron en latín, sino también en español, tuvieron una amplia circulación gracias a las tradiciones italianas. Es cierto que el fenómeno de las traducciones aún debe ser reconstruido a escala europea, como observa Ceccarelli; pero su artículo ofrece muchas ideas estimulantes que animan a llevar a cabo una investigación sobre el tema, subrayando que si se quiere comprender bien cómo se transmitió el léxico económico-teológico en la Edad Moderna, debemos ir más allá de la idea del autor y del éxito de los textos impresos más célebres, sin proyectar sobre el pasado una imagen sistemática del pensamiento económico propia de épocas posteriores.

Paolo Astorri nos conduce al interior de las discusiones protestantes sobre la economía, en comparación con las católicas, a través del análisis de las respuestas teológicas a los problemas planteados de una forma particular de inversión, el contrato conocido como *widerkaufflicher Zins*, que desde tiempos de Carlos V garantizaba legítimamente un 5% de remuneración a los inversores de las ciudades alemanas más dinámicas (Colonia y la Liga Hanseática). Sabemos que la Iglesia romana continuó interviniendo sobre la cuestión de la usura aún en la segunda mitad del siglo XVI con la controvertida constitución *Cum onus* de Pio V (1569) y que existía una larga tradición de reflexiones teológico-canonistas sobre los límites de los intereses que precedía a la Reforma (utilizando las categorías de *damnum emergens* y *lucrum cessans* y la actualización de la materia en la tratadística del siglo XVI, analizada por Astorri). Para demostrar su desprecio por la escolástica y el derecho de la Iglesia latina, en 1520 Lutero quemó en una plaza pública la *Summa Angelica* de Angelo da Chivasso. No obstante, en mayor o menor grado, el mismo Lutero y los teólogos Melancthon, Johannes Brenz, Johannes Aepinus, Urbanus Rhegius, Martin Chemnitz, Aegidius Hunnius y Johan Gerhard, tuvieron que partir de las reflexiones precedentes para elaborar las respuestas a las preguntas sobre la licitud de los contratos. Pero como observa Astorri las diferencias con la tradición escolástica

se fueron haciendo cada vez más marcadas, al menos en autores como Rhegius y Brenz. En definitiva, para los teólogos luteranos no se trató tanto de establecer qué tasas determinaban la usura y qué inversión era lícita per se, sino de limitar el riesgo (y el beneficio) derivado de los contratos como el ya mencionado aplicado a las clases pudientes con la intención de impedir que los pobres y las personas con menos recursos se arruinasen (o, aún peor, se enriqueciesen sin trabajar). Además, para los protestantes una inversión no comportaba pecado si no perjudicaba al prójimo. Finalmente, las leyes seculares debían ser aceptadas si no contradecían directamente al derecho divino, como el caso de la norma de Carlos V que, de modo totalmente lícito, autorizó el *widerkaufflicher Zins*. Más original (o quizás más tradicional) fue la posición de Melanchthon, que recurrió en mayor medida a la doctrina aristotélica y a la propia escolástica, evitando en todo momento poner en duda lo escrito en la Biblia (que prohibía cualquier forma de «usura») y lanzando al mismo tiempo anatemas. Melanchthon llegó a una posición equilibrada incluyendo el contrato del 5% en la categoría lícita de los *census*, sacándolo de la de préstamos a interés. En resumen, el análisis de Astorri permite comprender hasta qué punto la teología luterana había buscado regular los asuntos económicos sin pretender que la Biblia sugiriese normas precisas sobre las operaciones financieras, reiterando que el poder político —al que cualquier cristiano debía prestar obediencia— era el único legitimado a declarar si ciertas formas de inversión eran o no lícitas. Al simple cristiano le correspondía el deber de escrutar su propia conciencia, sin la mediación del clero, para evitar caer en la culpa con el enriquecimiento obtenido del perjuicio al prójimo.

Si el texto de Astorri nos ofrece una perspectiva desde la que observar la evolución de la teología económica más allá del mundo católico, el trabajo de Luis Perdices de Blas y José Luis Ramos Gorostiza va más allá de la transmisión de las ideas económicas de la segunda escolástica en la historia del pensamiento económico para comprender cómo estas fueron difundidas en el Siglo de Oro en los escritos no reservados a los expertos. Si los teólogos de principios de la Edad Moderna escribían de economía, fue la literatura la que jugó el papel de dar a conocer las cuestiones que se estaban debatiendo en los cursos universitarios, en las *summae* y en los tratados, a un público más amplio que recibió los debates sobre la usura, los cambios, los precios, las tasas y el dinero a través de un medio no escolástico. Se trata de una perspectiva muy original, que se conjuga con una reciente tradición de estudios (véase Strosetzki, 2018) a la que los mismos autores han querido hacer su propia aportación. Dadas las altas tasas de analfabetismo en España y en la Europa de Antiguo Régimen, los autores han decidido centrarse en el teatro, ya que los textos representados daban a conocer antiguas doctrinas y nuevos lenguajes teológico-morales a través de la comunicación oral, que rompía las barreras entre instruidos y analfabetos. ¿De qué modo los autores de textos teatrales se aproximaron a una economía mercantil que la tradición aristotélica, conocida en parte a través de la escolástica, parecía estigmatizar? ¿Cómo se difundió el esfuerzo de adaptación de la doctrina llevado a cabo

por los teólogos desde la Baja Edad Media? ¿Cómo fue recibida la reflexión de un teólogo-economista como Tomás de Mercado? A través del análisis de ocho obras del Siglo de Oro, (*El mercader amante* de Gaspar Aguilar; *Las firmezas de Isabela* de Luis de Góngora; *El anzueto de Fenisa* y *El amigo hasta la muerte* de Félix Lope de Vega; *La nave del mercader* y *El gran mercado del mundo* de Pedro Calderón de la Barca; la anónima *El mercader de Toledo* y *La industria y la suerte* de Juan Ruiz de Alarcón), el texto reflexiona sobre la relación entre el honor nobiliario y el poder del dinero, el robo y la restitución, el riesgo y la actividad mercantil, y demuestra que la estigmatización del mercader no era el horizonte en el que se movían la mayoría de estos autores. En cada una de las seis primeras comedias que acabamos de citar se advierte el eco del vocabulario de los escritos más recientes de teología económica y se atisba una cierta valorización moral del mercader, que disputa a la nobleza el prestigio del honor, de la riqueza y de la virtud. Pero esto no sucede siempre y en un texto como el de Ruiz de Alarcón la imagen del mercader —que hace ostentación de su riqueza y usa cualquier estrategia posible para prevalecer sobre un noble pobre en una disputa amorosa— es totalmente negativa. Por último, los autores sugieren que una comparación entre las obras teatrales inglesas y españolas escritas entre los siglos XVI y XVII podría ayudarnos a explicar cómo, más adelante, se habrían diferenciado los debates económicos en ambos países, donde la teología moral jugó un papel considerable e influyó a la literatura y al teatro (piénsese, por ejemplo, en los dramas de William Shakespeare).

El tema que aborda Egío en su contribución tiene que ver no sólo con la casuística económica, sino también con el surgimiento del probabilismo, preguntándose si esta corriente teológica no hubiese nacido antes de las reflexiones del dominico Bartolomé de Medina, a quien se le suele atribuir su origen (1577). Teniendo en cuenta los textos teológico-jurídicos que precedían al célebre autor, la respuesta de Egío es que, en el fondo, la tendencia del probabilismo se puede encontrar antes de que se le diese nombre y que el fomento de la lenta formación de esta actitud en el ámbito teológico-moral fue, sobre todo, el impulso de afrontar la incertidumbre moral derivada de la extensión global de las relaciones económico-financieras en la época del primer colonialismo. Especialmente interesante es la parte en la que Egío analiza las páginas de Francisco de Vitoria dedicadas a asuntos económicos en las lecciones que dedicó a comentar a Tomás de Aquino y Pietro Lombardo. Estas no se pueden comprender sin entender la relación con la doctrina sacramental del maestro dominico; una doctrina que el estudiante Tomás de Chávez epitomó en una *Summa sacramentorum* de gran éxito. Siendo él mismo proveniente de una familia de mercaderes, Vitoria fue consultado por el provincial dominico de Sevilla, el padre Miguel de Arcos, por su hermano y algunos empresarios de Burgos sobre los escrúpulos morales derivados de sus inversiones y formuló diferentes *pareceres*, demostrando una actitud laxa, dictada también de la conciencia que no todas las preguntas de los fieles podían recibir una respuesta exacta e inequívoca. Lo mismo

puede decirse de otro célebre dominico como Tomás de Mercado, que se formó en la Ciudad de México con estudiantes vitorianos que se trasladaron al Nuevo Mundo, y más tarde en España en contacto con Pedro de Sotomayor, Mancio de Corpore Christi, Juan de la Peña y Luis de León. Los escritos de Mercado reflejan la extensión de la Escuela de Salamanca más allá de los confines de la madre patria y la capacidad de los teólogos de la generación sucesiva a la de Vitoria de conectar doctrina y praxis con el fin de evitar que la enseñanza teológico-moral se tornase excesivamente abstracta e incapaz de interpretar las dudas concretas de los fieles dedicados al comercio, las inversiones y la banca. Para dar respuestas a las preguntas de los confesores y penitentes, Mercado decidió escribir en vulgar (como Martín de Azpilcueta) y, aún sin declararse probabilista, de facto fue un perfecto reflejo de las incertidumbres derivadas de una práctica económica cada vez más globalizada que corría el riesgo de generar demasiados escrúpulos y de paralizar la iniciativa personal. La tercera figura analizada por Egío es la de Alonso de la Vera Cruz, quien se ocupó del matrimonio: también él fue una muestra de los vínculos entre la escolástica de la madre patria y la de las colonias. En definitiva, Egío analiza obras como las de Saranyana (1999-2005) y la reciente literatura sobre el probabilismo, remarcando que aquella postura teológica, «surgida» de la práctica sacramental de la penitencia, no sería comprensible sin considerar las dudas planteadas desde la esfera económica y de la extensión de la escolástica ibérica en el mundo colonial.

El dossier concluye con el ensayo de José Luis Cendejas Bueno, que aborda la tratadística jurídica y teológica sobre los contratos (desde Azpilcueta hasta Juan de Lugo) para reflexionar sobre los derechos subjetivos y el concepto de dominio sobre las cosas y las personas: un campo en el cual la escolástica española — como ya señaló Brian Tierney — tenía mucho que decir, aún más tras la conquista del Nuevo Mundo, haciendo de intermediaria entre la tradición de carácter nominalista, minoritaria en la Baja Edad Media, y el iusnaturalismo del siglo XVII, que no habría sido posible sin los precedentes de Vitoria, Soto, Vázquez de Menchaca o Covarrubias. Para Vitoria, el *dominium* como propiedad y ejercicio del derecho se basa en el *jus naturae* y termina por coincidir con el presupuesto mismo de la comunidad política. Al contrario, la teoría del precio justo, que está en el corazón del ensayo, pone en cuestión el *jus gentium*, de carácter positivo, porque para los escolásticos españoles el valor del dinero, es decir, el valor de las cosas, es mutable y regulado por convenios de carácter utilitario. Para que una economía funcione, en sustancia, es necesario evitar el fraude y conservar la confianza, pero no establecer a priori el valor objetivo de las cosas. Como escribe con mucha claridad Covarrubias, continuamente citado en el ensayo, el valor de un bien depende de la estima humana, aun cuando la estimación sea absurda. A partir de esta lectura, que retrotrae sus orígenes al derecho romano, los teólogos y los juristas de la segunda escolástica española fueron capaces de interpretar la economía de su tiempo y de comprender la oscilación de los precios calculando el riesgo al que se exponían los inversores

o la abundancia o carestía de bienes. Si de un lado advirtieron a las autoridades políticas para que evitasen cualquier alteración monopolística en la circulación de las mercancías (una estrategia fraudulenta que beneficiaba a unos pocos); por otro lado, sugirieron que no se fijasen precios legales demasiado bajos, tan siquiera para los bienes de primera necesidad. Según los intérpretes de la escolástica el precio justo debía concebirse como una horquilla y no ser demasiado rígido. Cendejas Bueno muestra como no se trató de meras reflexiones teóricas, sino que se tomaron posiciones que tuvieron fuertes implicaciones políticas, como el ejemplo del techo legal impuesto al precio del pan, que algunos intérpretes (Azpilcueta, Molina, Pedro de Valencia) denunciaron precisamente en nombre de la teoría del precio justo. Tal como observa el autor, la reflexión sobre los tipos de cambio y la moneda también se benefició de esta visión dinámica, positivista y no iusnaturalista de la vida económica, hasta el punto de que Mariana llegó a criticar las intervenciones de la Corona y del valido Lerma que establecieron un valor alterado y artificioso a la moneda en el célebre tratado del 1609, por el cual acabó en prisión.

Hoy en día, la inflación vuelve a dominar el discurso público, en tiempos de guerra, de crisis alimentaria y de cambio climático. Y quién sabe si la teología moral de principios de la Edad Moderna podría tener alguna cosa que decirnos también a nosotros que vivimos en otro mundo; en un tiempo en el que la tarea de analizar la economía parece pertenecer solo a los economistas, los cuales no siempre mantienen una perspectiva de largo recorrido a la hora de interpretar la relación entre las necesidades humanas y el mercado, la pobreza rampante y la riqueza desmesurada de unos pocos.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2007). *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo (Homo Sacer 2.2)*. Vicenza: Neri Pozza.
- Alloza Aparicio, A. y Cárceles de Gea, B. (eds.) (2009). *Comercio y riqueza en el siglo XVII. Estudios sobre cultura, política y pensamiento económico*. Madrid: CSIC.
- Andrés-Gallego, J. y García Añoveros, J. M. (2002). *La Iglesia y la esclavitud de los negros*: Pamplona, EUNSA.
- Astorri, P. (2019). *Lutheran Theology and Contract Law in Early Modern Germany (ca. 1520-1720)*. Leiden-Boston: Brill.
- Baltar Rodríguez, J. (1998). *Las Juntas de Gobierno en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Barrientos García, J. (2011). *Repertorio de moral económica (1536-1670)*. Pamplona: EUNSA.
- Braun H.E., De Bom E. y Astorri P. (2022). *A Companion to the Spanish Scholastics*. Leiden-Boston: Brill.

- Brown, P. (2012). *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West 350–550 AD*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Brown, P. (2015). *The Ransom of the Soul: Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*. Cambridge Mass.-London: Harvard University Press.
- Brown, P. (2016). *Treasure in Heaven: The Holy Poor in Early Christianity*. Charlottesville-London: University of Virginia Press.
- Ceccarelli, G. (2003). *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel tardo medioevo*. Bologna: Il Mulino.
- Cendejas Bueno, J. L. (2020). Síntesis bibliográfica del pensamiento económico de la escolástica española. *Revista Fe y Libertad*, 3, 331-358.
- Chafuen, A. A. (2003). *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*. Lanham: Lexington Books.
- Clavero, B. (1991). *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*. Milano: Giuffrè.
- Colombo, E. y otros (eds.) (2018). *Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima. Chiesa, potere politico e schiavitù tra Atlantico e Mediterraneo (sec. XVI-XVIII)*. Milano: Biblioteca Ambrosiana.
- Decock, W. (2012). *Theologians and Contract Law: the Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500–1650)*. Leiden-Boston: Brill.
- de Roover, R. (1971). *La pensée économique des scolastiques: doctrines et méthodes*. Montreal-Paris: Institut d'Études Médiévales-Vrin.
- Eusa, M. de (2019). *Controversia sobre la obligación de reparar las injusticias y los daños causados contra cualquier clase de bienes humanos*, Estudio introductorio de C.A. Arias. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Faccarello, G. (ed.) (2020). *Political Economy and Religion: Essays in the History of Economic Thought*. London: Routledge.
- Fattori, M. T. (2020). «Licere-Non licere». La legittimità della schiavitù nelle decisioni della Sede apostolica romana tra XVII e XIX secolo. En *Rivista Storica Italiana*, 132, 393-436.
- Fernández de la Mora, G. (1999). El proceso del padre Mariana. En E. Fuentes Quintana (ed.), *Economía y economistas españoles*, vol. 2. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 341-354.
- Fortea Pérez, J.I. (2003). Doctrinas y prácticas fiscales. En R.J. López, D.L. González Lopo (eds.), *Balance de la historiografía modernista. 1973-2001*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 489-513.
- Fuentes Quintana, E. (ed.) (1999). *Economía y economistas españoles*, vol. 2. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Gay, J.-P. (2011). *Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand Siècle, 1640-1700*. Paris: Cerf.
- Gelabert, J. E. (1997). *La bolsa del rey. Rey, reino y fisco en Castilla (1598-1648)*. Barcelona: Crítica.
- Giannini, M. C. (ed.) (2015). *Fiscalità e religione nell'Europa cattolica. Idee, linguaggi e pratiche (secoli XIV-XIX)*. Roma: Viella.
- Gómez Camacho, F. (1998). *Economía y Filosofía Moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*. Madrid: Síntesis.

- Gómez Rivas, L. (2021). *La Escuela de Salamanca, Hugo Grocio y el liberalismo económico en Gran Bretaña*. Pozuelo de Alarcón: Universidad Francisco de Vitoria.
- Grice-Hutchinson, M. (2005). *La escuela de Salamanca. Una interpretación de la teoría monetaria española 1544-1605*, estudio introductorio de L. Perdices de Blas y J. Reeder. Salamanca: Caja España-Obra Social.
- Jones, D. W. (2004). *Reforming the Morality of Usury: A Study of Differences that Separated the Protestant Reformers*. Lanham: University Press of America.
- Kerridge, E. (2002). *Usury, Interest, and the Reformation*. Aldershot: Ashgate.
- Kirshner, J. (1983). Storm over the 'Monte Comune': Genesis of the Moral Controversy over the Public Debt of Florence. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 53, 219-276.
- Langholm, O. (1998). *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Langholm, O. (2003). *The Merchant in the Confessional: Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks*. Leiden-Boston: Brill.
- Lavenia, V. (2020). La teología y la evasión fiscal (siglos XVI-XVII). En J.I. Fortea Pérez, Á. Galán Sánchez y J.E. Gelabert (eds.), *Siete siglos de fraude fiscal en Europa*. Santander: Ediciones Universidad de Cantabria, 81-116.
- Le Goff, J. (1986). *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age*. Paris: Hachette.
- Marcocci, G. (2011). *L'invenzione di un impero. Politica e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)*. Roma: Carocci.
- Martínez Peñas, L. (2007). *El confesor del rey en el Antiguo Régimen*. Madrid: Editorial Complutense.
- Menjot, D. y Sánchez Martínez, M. (eds.) (2011). *El dinero de Dios, Iglesia y fiscalidad*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales.
- Monsalve, F. (2014). Late Spanish Doctors on Usury, and the Evolving Scholastic Tradition. *Journal of the History of Economic Thought*, 36, 215-235.
- Muñoz de Juana, R. (1998). *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*. Pamplona: Eunsa.
- Munro, J. (2012). Usury, Calvinism and Credit in Protestant England: from the Sixteenth Century to the Industrial Revolution. En F. Ammanati (ed.), *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000-1800 / Religion and religious institutions in the European economy. 1000-1800*. Firenze: Fup, 249-278.
- Nelson, B. (1969). *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, 2. ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Noonan, J. T. (1957). *The Scholastic Analysis of Usury*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Onyemehi, A. P. (2017). *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418-1839*. Hildesheim-Zürich-New York: G. Olms.
- Poutrin, I. (2006). Cas de conscience et affaires d'État: le ministère du confesseur royal en Espagne sous Philippe III. *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 53, 7-28.
- Prodi, P. (2009). *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*. Bologna: Il Mulino.

- Quantin, J.-L. (2000). Le Saint-Office et le probabilisme (1677-1679): contribution à l'histoire de la théologie morale à l'époque moderne. *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 114, 875-960.
- Quenum, A. (2008). *Les églises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*. Paris: Karthala.
- Reinhardt, N. (2016). *Voices of conscience: royal confessors and political counsel in seventeenth-century Spain and France*. Oxford: Oxford University Press.
- Rothman, A. (ed.) (2021). The Jesuits and Slavery. Special Issue. *Journal of Jesuit Studies*, 8.
- Rurale, F. (ed.) (1998). *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime*. Roma: Bulzoni.
- Sánchez González, D. (1993). *El deber de consejo en el Estado Moderno. Las Juntas ad hoc en España (1471-1665)*. Madrid: Polifemo.
- Saranyana, J. I. y otros (eds.) (1999-2005), *Teología en América Latina*, vols. I/1-2. Frankfurt a.M.–Madrid, Vervuert-Iberoamericana.
- Schüßler, R. (2019). *The debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition*. Leiden-Boston: Brill.
- Schumpeter, J. A. (1954). *History of Economic Analysis*. London: Allen & Unwin.
- Strosetzki, C. (ed.) (2018). *El poder de la economía: la imagen de los mercaderes y el comercio en el mundo hispánico de la Edad Moderna*. Madrid-Frankfurt a.M.: Iberoamericana-Vervuert.
- Tardieu, J.-P. (2016). *Les penseurs ibériques et l'esclavage des noirs (XVI^e-XVIII^e siècles). Justifications, réprobations, propositions*. Paris: L'Harmattan.
- Todeschini, G. (2002). *I mercanti e il Tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*. Bologna: Il Mulino.
- Todeschini, G. (2004). *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*. Bologna: Il Mulino.
- Todeschini, G. (2007). *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal medioevo all'età moderna*. Bologna: Il Mulino.
- Todeschini, G. (2011). *Come Giuda. La gente comune e i giochi dell'economia all'inizio dell'epoca moderna*. Bologna: Il Mulino.
- Todeschini, G. (2016). *La banca e il ghetto. Una storia italiana (secoli XIV-XVI)*. Roma-Bari: Laterza.
- Todeschini, G. (2021). *Come l'acqua e il sangue. Le origini medievali del pensiero economico*. Roma: Carocci.
- Tutino, S. (2018). *Uncertainty in post-Reformation Catholicism: a History of Probabilism*. Oxford: Oxford University Press.
- Trivellato, F. (2019). *The Promise and Peril of Credit: What a Forgotten Legend about Jews and Finance Tells Us about the Making of European Commercial Society*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Vigo Gutiérrez, A. del (2006). *Economía y ética en el siglo XVI. Estudio comparativo entre los Padres de la Reforma y la Teología española*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

- Vismara, P. (2004). *Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Zeron, C. A. (2009). *Ligne de foi. La Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVI-XVII siècles)*. Paris: Champion.