

Filosofia Unisinos  
Unisinos Journal of Philosophy  
23(2): 1-7, 2022 | e23207

Unisinos – doi: 10.4013/fsu.2022.232.07

Dossier

## La “reparación” en *De restitutione de Gabriel Vázquez*

The “reparation” in *De restitutione* by Gabriel Vázquez

Cintia Faraco

<https://orcid.org/0000-0002-1866-5794>

Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli, Italia. Email: faracocintia@gmail.com.

### RESUMEN

En la Segunda Escolástica Española, el pensamiento de Gabriel Vázquez ofrece una visión filosófico-político-jurídica basada sobre todo en la *recta ratio*: el núcleo de la posición vazqueciana es identificable en la obligación de la ley y, en particular, de la ley humana, que asume un significado de universalidad que traspasa cualquier autoridad legítima que promulgue leyes. En este contexto, en este ensayo examino el concepto de justicia como obra concreta en la vida cotidiana a través de la lectura de obras como el *De Restitutione* y el *Commentariorum ac Disputationum in primam secundae partem Sancti Thomae* de Gabriel Vázquez.

**Palabras claves:** Reparación, *restitutio*, justicia, Vázquez, Segunda Escolástica.

### ABSTRACT

The thought of Gabriel Vázquez offers a philosophical-political-legal vision, based above all on the *recta ratio*: the core of the Vazquecian position is identifiable in the obligation of the law and, in particular, of human law, which assumes a meaning of universality that goes beyond any legitimate authority that enacts laws. In this context, this essay examines the concept of justice as a concrete work in everyday life through the reading of works such as *De Restitutione* and *Commentariorum ac Disputationum in primam secundae partem Sancti Thomae* by Gabriel Vázquez.

**Keywords:** Repair, *restitutio*, justice, Vázquez, Second Scholasticism.

En el pensamiento de Gabriel Vázquez (1547-1604) la ley y los demás temas derivados de ella estaban en el centro de numerosos y acalorados debates de la época, llegando incluso a suponer, con toda probabilidad, la existencia de un auténtico esquema fijo para el desarrollo de la argumentación que se remontaba, poco más o menos, a lo escrito por Melchor Cano en sus *Loci Theologici* (1563).

Si bien la metodología usada para abordar tales argumentos es, precisamente por eso, la del método escolástico que se adapta al tema además de al sentido crítico, también es verdad que la elaboración argumentativa para Vázquez es importante en sí misma.

Esto significa que las partes retóricas “*destruens*” y “*construens*”, normalmente presentes en este tipo de elaboración, en el jesuita no son separadas, al contrario, se manifiestan armónicamente unidas, a menudo para ‘destruir’ las argumentaciones ajenas. De esta manera la *eloquentia* del belmonteño se manifiesta como *ratio* argumentativa que describe, evoca, se fortalece en la evidencia de la no contradicción lógica.

Condición previa y necesaria para el breve cuadro que puedo ofrecer aquí sobre la naturaleza de la reparación descrita en el *de restituzione* de Vázquez es precisamente la definición de ley que, resulta utilísima para individuar también la posición del jesuita dentro de la *vexata quaestio* si la ley es un acto de intelecto o de voluntad.

En el interior del *Commentariorum ac Disputationum in primam secundae S. Thomae*, Vázquez coloca la ley en el ámbito del intelecto, es decir, como obra del intelecto y no de la voluntad, hasta tal punto que el núcleo de la acción cotidiana del hombre es la conciencia como *lex naturalis secundaria* o *regula humanarum actionum*.

El tema de la conciencia que aquí solo mencionaré es, realmente, muy complejo ya que se enlaza directamente con la relación dinámica entre intelecto especulativo e intelecto práctico. Para el jesuita la ley es ante todo el aporte de la propia naturaleza racional, como primer nivel de la ley natural, y en segundo lugar es el juicio de nuestra razón, como segundo nivel de la ley natural. La conciencia, por eso, representa el elemento que se añade a estos dos niveles de *lex naturalis*, en cuanto, juzgando la acción en cada caso concreto, o sea, decidiendo qué acción hay que llevar a cabo en lo cotidiano, llena de significado concreto lo que podría considerarse solo norma general.

En este sentido la conciencia es lo que transmite fuerza vinculante a nuestra acción (Fellermeier, 1939, p. 29), como si, y subrayo como si, el juicio de la conciencia estuviera a su vez relacionado con la fuerza de un precepto, que tiene fuerza en cuanto estrictamente racional, intelectual, exento de contradicción (y no porque esté vehiculado por la voluntad).

Es evidente, ya a partir de estas palabras, que la conciencia juega un papel fundamental en la acción humana y por este motivo debe, para ser correcta, estar exenta de errores. La conciencia en la vida humana no es nunca una ley especial sino un precepto que encuentra aplicación en el caso particular y se distingue en antecedente y consecuente.

En otras palabras, la conciencia es ya sea un juicio moral sobre los actos que deben realizarse (y este es el momento antecedente) que un juicio moral sobre los actos ya realizados (y en esto es consecuente).

Este esquema es utilísimo referido al ámbito de la reparación, ya que la clave se encuentra precisamente en la valoración, el juicio en relación a la acción, que para Vázquez tiene su raíz en un comportamiento completamente racional.

Esto presupone que cuanto más un individuo conozca cuales son las circunstancias que acompañan la existencia, tanto más su acción será meditada, luego correcta y alejada del pecado. Al contrario, si no se conocen las circunstancias, se podrá hablar de *ignorantia invincibilis* o de *ignorantia vincibilis*, teniendo claro que en el segundo caso el pecado se verifica y el error es gravísimo.

A partir de este momento, una vez introducidos todos los elementos necesarios, o a la manera de Vázquez puestos todos los elementos y las circunstancias de las cuales no podemos prescindir, so pena de cometer pecado porque actuaremos ignorando de manera vencible lo que teníamos que conocer, entramos directamente en el tema elegido, o sea, la restitución.

Entre todos los textos publicados póstumamente cabe destacar los *Opuscula moralia* de Gabriel Vázquez, que aparecieron en la primera edición de Alcalá de Henares (Compluti) en 1616-17, es decir trece años después del fallecimiento del belmonteño.

Los tratados recogen, como está escrito en las primeras páginas de la *dedicatio* y en la *captatio benevolentiae ad lectorem*, una serie de lecciones que el padre jesuita había impartido en el colegio complutense.

Los temas tratados en este conglomerado hacen referencia sobre todo a casos que podríamos denominar de derecho civil, ya que se refieren al testamento, a la restitución, al préstamo y a la hipoteca. Estos, por lo tanto, poseen una clara relevancia en el ámbito de la vida relacional de cada individuo, si bien en el caso del testamento o de la *restitutio*, pueden tener un radio de acción mucho más amplio.

El esquema del tratado es fiel a las enseñanzas impartidas por Melchor Cano (como se decía al principio), con alguna mínima variación solo en la *pars destruens*, en cuanto prevalece en el método retórico de Vázquez en perjuicio de la *pars construens* que se reduce, por lo general, a *contrario* de la primera<sup>1</sup>.

Es sin duda interesante, en un cuadro filosófico-político además de jurídico, el *Tractatus de restitutione in foro conscientiae* (Vázquez, 1616-17, f. 61), que toma como ejemplo la lectura de la *quaestio* 62 de Tomás de Aquino comentada por Cayetano que se propone nuevamente a través de una reelaboración personal.

De hecho, según el belmonteño, de los siete capítulos propuestos en el glosario italiano es necesario realizar una división más acorde en ocho partes. Estas se refieren a 1) *de natura et obligatione restitutione*; 2) *de restitutione ob iniustam acceptione in rebus corporis, contra voluntatem Domini*, dentro del cual se analiza el homicidio; 3) *de stupro*; 4) *de restitutione ratione honoris et famae*, que no será tratado por estar ya presente en otros puntos del tratado y en otros escritos; 5) *de furto et rapina*; 6) *de gabellis*; 7) *de turpilucro*; 8) *de restitutione rei spiritualis*.

Cada una de las secciones se explica a través de varias dudas en las cuales se desarrolla la entera argumentación lógica.

En el ámbito del primer capítulo, que define y perfila el tema de la *restitutio*, se empieza por el comentario de la II-II q. 62 art.1 de la obra de Tomás de Aquino en la medida en que "*omnes doctores conveniunt in natura restitutionis*" definen como

*restitutio est actus solius commutativae iustitiae, quia commutativa iustitia versatur circa aequalitatem rei ad rem: recompensatio autem damni illati necessario dicit aequalitatem rei ad rem, est ergo actus commutativae iustitiae quaecumque recompensatio, quae sit per quamcumque restitutionem* (Vázquez, 1616-17, c. I, n. 4, f. 61).

Para Tomás de Aquino la restitución es poner de nuevo a uno en posesión o dominio de lo suyo y, por esta razón, es un acto de justicia conmutativa. Especificando mejor tal concepto jurídico, admitiendo que el objeto de la expropiación exista todavía, este deber ser restituido al legítimo propietario o poseedor.

Sin embargo, los problemas surgen si la cosa sustraída, la *res*, ya no existe o ha mutado, en cuyo caso muchos juristas se han preguntado si era mejor pensar en efectuar una compensación de la violación – *recompensatio damni* – que podría, aparentemente, acercarse más a la justicia distributiva que a la conmutativa.

<sup>1</sup> La fuerza retórica del jesuita se concentra sobre todo en la demolición de otras teorías, poniendo en evidencia los límites y las digresiones, sin embargo no existe la misma fuerza en la parte constructiva, que, aparentemente, parece segregada en poquísimas líneas que el autor pone al final de cada argumentación. Realmente, Vázquez desde las primeras líneas traza perfectamente su idea sobre el tema y la lleva a cabo a través de la crítica. No es un simple destructor de discursos sino un sutil rector que ingeniosamente pone en crisis y produce reflexiones sobre temas que no son nuevos, pero se convierten en objeto de reelaboración crítica.

La diferencia es claramente sustancial, en cuanto la justicia conmutativa prevé la igualdad entre objeto y objeto, mientras que la justicia distributiva da a cada uno según una proporción y, por tanto, no comporta un igual contra un igual sino contra un valor diferente.

Vázquez demuestra, al referirse a cuestiones jurídicas como la de la restitución, una explícita afinidad con el dictamen jurídico, es decir con lo que podríamos definir la ciencia jurídica hasta aquel momento conocida y aplicada. En este sentido, el jesuita, incluso en la aplicación del método de Cano, no hace otra cosa que sintetizar el debate científico sobre el tema para llegar más rápidamente a la solución jurídica que considera más correcta: la restitución es siempre un acto de justicia conmutativa, incluso cuando la *res* ya no existe y es sustituida por otra *res* a la par con la primera o, simplemente con dinero, siempre que sea exactamente el valor económico de la *res* que ya no existe.

El primer capítulo, por tanto, parece no añadir mucho a la *vexata quaestio* sobre la restitución al experto jurista, sin embargo, prepara el terreno a preguntas de mayor interés. De hecho, en el segundo capítulo, Vázquez se hace una pregunta importante: cuando se mata a un hombre, la persona que ha cometido el homicidio ¿puede restituir el igual con el igual? (Vázquez, 1616-17, c. II, n. 1, f. 63). Es evidente que el instituto jurídico de la restitución es incapaz, a primera vista de resolver tal cuestión, y aún así es precisamente del estudio de este instituto que podemos sacar importantes consecuencias.

Al referir varias *opiniones*, el belmonteño intenta crear espacio y claridad en un argumento bastante intrincado, porque, si bien es verdad que todos concuerdan en el hecho de que *licitum est occidere maleficos*, el problema es comprender quienes son, de manera más o menos clara, los malhechores. Es por este motivo que, sin demasiados rodeos, se pasa enseguida a analizar unos casos concretos, en los cuales, el *maleficus* podría no ser realmente tal y, por tanto, se tienen que poner en marcha iniciativas punitivas en su contra: este es el caso de si es lícito a una *privata persona occidere Tyrannum*.

Vázquez poco se aleja de posiciones bien conocidas sobre el tema, pero el desarrollo del *dubium* es sin duda alguna apremiante y rápido. Se parte, en efecto, del texto de la sesión 15 del Concilio de Constanza<sup>2</sup>, que sostiene que nunca ningún súbdito podría matar a un superior, aunque fuera un tirano<sup>3</sup>.

Si la solución del Concilio de Constanza está sustancialmente en línea con teorías políticas extremadamente arraigadas dirigidas a salvar los pactos establecidos entre gobernantes y gobernados, de tal manera que en esta sesión se sostiene que quien comete homicidio *peccat contra iustitiam*, porque hay que obedecer ya sea *in licitis et honestis*, que a quien es *discol[us]* (Vázquez, 1616-17, c. II, n. 3, f. 64).

Obviamente los modos en los cuales un soberano puede definirse tirano son dos por Vázquez y, siguiendo las huellas trazadas por Tomás de Aquino<sup>4</sup>, se sostiene que: un modo es *ita ut habeat ius ad regnum, vel alium statum, vel dominum, ipse tamen tyrannice regat, et imperet* (Vázquez, 1616-17, c. II, n. 4); mientras que un segundo modo es *quando aliquis Rempublicam invasit, et oppressit* (Vázquez, 1616-17, c. II, n. 5).

En el primer caso, se piensa en un ejercicio del poder no conforme a la justicia y al bien de los propios súbditos, por tanto, no se discute la autoridad o el poder que la función emana, sino una manera de ejercicio del mismo. En este sentido, Vázquez no puede no aplicar lo que el Concilio de Constanza había declarado válido. Caso diferente es agredir a un tirano o a su familia, cuando el *princeps* no está

<sup>2</sup> La sexta sesión tuvo lugar el 6 de julio de 1415 y tenía como objeto el pronunciamiento de las condenas de las teorías de John Wicleffe (Ioannis Wicleff) y Jan Huss (Iannis Huss). Para ambos la Iglesia Católica pronunció la *damnatio memoriae* como pena accesoria a la hoguera, que fue ejecutada materialmente el mismo día de la sesión, el 6 de julio de 1415 para Huss, mientras que Wicleffe, habiendo fallecido ya desde hacía 50 años, "obtuvo" que se quemaran sus obras con dispersión de las cenizas.

<sup>3</sup> La tesis, sostenida sobre todo por Huss, era «quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcumque vassalum suum vel subditum etiam per insidias et blanditias vel adulationes non obstante quocumque praestito iuramento seu confederatione facta cum eo non expectata sententia vel mandato iudicis cuiuscumque». En este caso se daba una amplia posibilidad a cualquier persona, en cuanto *non expectata sententia vel mandato iudicis*, de erigirse como juez del comportamiento de un superior y de asegurarse de su muerte.

<sup>4</sup> La referencia en el texto está en la II, dist. 44, q.2 art. 3 e opusc.20 de regimine principum lib I, c. 6

actuando como soberano, ya que como el jurista Covarrubias sostenía, el soberano, en cuanto hombre ofendido, deberá defenderse y defender a su familia.

En el segundo modo el jesuita no tiene intención ninguna de alejarse de la línea maestra, por lo tanto, el invasor, considerado siempre como enemigo público, *hostis*, no tiene título para definirse soberano legítimo y por eso permite al pueblo que luche firmemente en cuanto *hoc in casu contra iustitiam non est peccatum*.

Los casos que se analizan a continuación son múltiples, todos están relacionados con el principio de que no es lícito matar a alguien sin una sentencia justa. Esto implica también que el juez, en el ejercicio de sus funciones, no debe ser demasiado meticuloso en la búsqueda de la verdad a través de las torturas para arrancar confesiones, ni debe creer en los falsos testimonios que podrían haber sido determinantes para mentir. Esto significa que, en ambas situaciones, se exponen al deber "indemnizar" el daño cumplido (condenando a morir a una persona). También en este caso, Vázquez parece dar poca importancia al tema argumentado, porque, más que dar una idea suya lo que hace es dar a conocer en los ambientes de expertos, lo que ya se había discutido ampliamente.

Como siempre el punto de referencia del tratado es Covarrubias del cual poco se aleja.

Por otra parte, los ejemplos apenas presentados inducen a reflexionar sobre el homicidio, es decir, sobre una acción que ha sido realizada de manera meditada (Vázquez, 1616-17, c. II, d.d. 2-6)<sup>5</sup>, porque también en este caso hay que tener presente que quitar la vida a un semejante puede ser considerado un pecado contra la caridad, en la medida en que se comete erigiéndose como juez de otras vidas.

El esquema que aquí se reproduce es el mismo que el descrito al principio relativo a la conciencia, jueza suprema de nuestras acciones: en este sentido, si bien podría ser lícito matar a un ladrón sorprendido *in flagranti*, no lo sería si el ladrón estuviera escapando con el botín.

El motivo de la diferente valoración no se debe al ímpetu, al momento culminante en el que se desarrolla la acción sino a la cualificación, podríamos decir, del ladrón.

Si sorprendido *in flagranti*, la víctima puede lícitamente ejecutar todas las acciones que crea oportunas, al contrario, si el ladrón ya está escapando, cualquier acción de la víctima conlleva una verdadera meditación, o sea, una valoración sopesada de todas las circunstancias a su disposición: luego está actuando como *iudex*<sup>6</sup>.

Aún con más detalle Vázquez observa el caso del *homo honore dignus in populo* (Vázquez, 1616-17, c. II, d.8, n. 32). Este se ha ganado su *onore* en el campo de la acción cotidiana y, con mayor razón, pesa sobre él la responsabilidad de valorar bien. Por eso el "tiempo" en el cual la acción de robar se desarrolla, es determinante.

Covarrubias y Tomás de Mercado sostenían, de hecho, que la "flagrancia del delito" era fundamental para que la víctima del robo pudiera actuar porque, según Vázquez, el ladrón en aquel preciso momento era un invasor. Es obvia la referencia a una especie de guerra, o mejor dicho, de perturbación de la paz del hogar, lo que puede llevar a la víctima a "lanzar una flecha" con la intención de matar al malhechor, en la medida en la cual el primero considere justa tal punición, para ver reparado su honor, porque su propia casa ha sido "invadida".

El ladrón, por lo tanto, para Vázquez es un invasor y como tal tendría que castigarse. Tanto que (y esta es la particularidad jurídica) incluso los clérigos pueden defenderse de los ladrones porque no está *contra religionem, quia haec est defensio iure naturae concessa*.

El invasor es quien causa ofensa a otro hombre y provoca guerra en una situación de paz y tranquilidad y, por tanto, agrede también el honor de quien sufre tal acción violenta, pero, quien se encuentra

<sup>5</sup> Nótese como Vázquez habla de *meditatio* y no usa el término de *voluntas*.

<sup>6</sup> Por otra parte, Agustín de Hipona ya había reflexionado sobre este punto, por ejemplo, tratando el problema de si el robo hubiera ocurrido de día o de noche. Sobre esta cuestión Vázquez volverá a hablar en el capítulo sobre el robo.



cara a cara con el invasor ¿podría huir para salvar su vida? ¿Es esto un deshonor? En una situación de extrema dificultad Vázquez se hace una pregunta práctica: quien padece la invasión, ¿debe quedarse a combatir, a defender, o es lícito huir?

En realidad, el jesuita no admite la fuga, siempre y cuando esté en juego el propio honor, de hecho se lee *mihi etiam videtur, quod ob tuendum honorem non tenetur fugere, quia pluris faciendus est honos, quam pecunia, aut res familiaris*" (Vázquez, 1616-17, c. II, d.9, n. 34), muy diferente es el caso de los religiosos, para los cuales la fuga no es un deshonor.

Además, ya solo la amenaza del *alapa*, de la bofetada, por parte del invasor, supone el deber de examinar la defensa del propio honor, y con ella, al mismo tiempo, evitar el homicidio. El tema del *alapa* conduce casi naturalmente a tratar los *duella*, los cuales son, según el jesuita al remitirse a las palabras de Scoto, *contra iustitiam*. Por otra parte, subraya que solo existen dos casos en los cuales el duelo puede ser lícito: el primero se verifica cuando un cualquier *dux in iusto bello*, temiendo ser superado por su adversario en el momento de la batalla, se considera, al contrario, victorioso en un enfrentamiento entre los dos. En este caso no se puede considerar execrable. El segundo caso se verifica cuando se es espectador de un injusto asesinato mutilación.

En ambos casos el duelo es un episodio, que debe ser introducido en una guerra, en la cual cada acción de un solo individuo puede conducir a la gloria al propio ejército.

Las circunstancias modifican la legalidad de una acción y, si normalmente vale para cualquier tipo de acción, en el caso del duelo esto asume todavía más valor, ya que, alternativamente, se consideraría algo prohibido o, por lo menos, en contra de la justicia.

En los dos casos de licitud, de hecho, se presupone que el duelo ha sido solicitado y aceptado en una situación de guerra y que, además, esta sea *iusta*, lo cual parece envolver de justicia cualquier acción realizada con el objetivo de alcanzar la victoria.

En todos los demás casos, una *iniuria* recibida no conlleva nunca una acción violenta que pueda considerarse una defensa del honor sino una venganza que provoca siempre un daño, que debe ser compensado. Este ejemplo le sirve al jesuita para volver al ejemplo del ladrón y, en particular, al caso en el cual se quisiera atacar al fugitivo con una flecha.

Señalo aquí brevemente que, lo que podría parecer una simple enumeración de casos, en realidad esconde muchas categorías jurídico-políticas que aún hoy en día no se han aclarado del todo en sus extensiones aplicativas. Entre ellas me refiero precisamente al caso del ladrón, que, sí, invade una propiedad privada, con un ánimo claramente injusto, por el cual todavía hoy está en auge en muchas naciones la vieja cuestión de calibrar el concepto de *legítima defensa* y su relación con el estado de derecho.

De hecho, el estudio del texto vazqueciano ha hecho posible volver a discutir sobre la necesidad de calibrar el uso de la fuerza privada, que, según Vázquez, podría admitirse solo en el caso en el que existan condiciones particulares (por ejemplo, amenaza de muerte o pérdida del honor) pero, en general, podría acabar considerándose una simple venganza y, como tal, a su vez, un pecado. En tal caso es evidente la expresión vazqueciana según la cual la diferencia entre la actuación de una persona privada y una pública en estas circunstancias se observa solo en el hecho que la segunda (persona pública, el Estado) no se venga aunque comete injusticia, legal y conmutativa (Vázquez, 1616-17, c. II, d. 9, n. 41).

Invitando a una futura profundización del tema con el fin de desentrañar las variables que el belmonteño considera dignas de argumentación (estoy trabajando en la primera traducción de la obra examinada aquí), como pueden ser el homicidio involuntario (que en la época de Vázquez se definía *casual*) y todos los demás capítulos presentados, se podría concluir aquí con una última referencia a las últimas dudas de esta primera parte del *De restitutione*.

Las últimas dos dudas, en particular, se refieren al caso en el cual se asesine a alguien *ob defensionem innocentis, amici patriae* (Vázquez, 1616-17, c. II, d. 10) y si estamos obligados moralmente a defender la vida del prójimo *cum aliqua sui iectura* (Vázquez, 1616-17, c. II, d. 11).

En el primer caso, un hombre que observa una agresión *iniusta* donde pueden morir inocentes, puede sentir que no comete *in discrimine se defendendi et vita tuendi* y, por lo tanto, puede decidir defender la vida ajena frente a abuso del invasor.

De nuevo la calificación de invasor y de estado de guerra está presente en las circunstancias descritas por Vázquez. Y está claro que una cosa es que el hombre que actúa sea un ciudadano y otra que sea un soldado, en cuyo caso su actividad está dirigida a la defensa de su pueblo y de los inocentes que lo componen. De esta manera, si bien el soldado debe, dentro de los límites de su acción profesional, limitar los daños colaterales, el súbdito privado debe actuar guiado por la ley de la caridad y la justicia, la cual obliga a la defensa de las vidas de los inocentes.

En el último caso examinado, Vázquez aparece decididamente más exhaustivo y riguroso al afirmar que *non est decens* defender los bienes propios en lugar de la vida ajena, ni tampoco es decente causar daño a los demás para gozar de mayor fortuna y fama. Por tanto, estamos obligados a defender a los demás por un sentido de justicia, en la medida en la que nosotros mismos, después no caigamos en el exceso opuesto, dado que no está contemplado que nos tengamos que privar de nuestros bienes causándonos daño a nosotros mismos. También la acción misericordiosa, para Vázquez, tiene unos límites completamente racionales (Vázquez, 1616-17, c. II, d. 10, n. 49).

En conclusión, es evidente que el núcleo de la posición vazqueciana es identificable en la obligación de la ley y, en particular, de la ley humana, que asume un significado de universalidad que traspasa cualquier autoridad legítima que promulgue leyes. La orden y la obligación subyacente no se imponen desde el exterior, sino desde el interior del hombre, como en los casos recién examinados.

## Referencias

- VÁZQUEZ, G. 1616-17. *Opuscula moralia*, Compluti, ex officina Iannis Gratiani.
- FARACO, C. 2017. *Suapte natura. La forma razionale della natura*. Milano, Franco Angeli.
- FELLERMEIER, J. 1939. *Das Obligationsprinzip bei Gabriel Vazquez*. Roma, Scuola Salesiana del Libro.

Submitted on November 10, 2021.

Accepted on March 18, 2022.