

ALEA IACTA NON EST. LA DOMESTICACIÓN MORAL DEL JUEGO DE AZAR EN LA EUROPA CATÓLICA DE LA EDAD MODERNA

POR

IGOR SOSA MAYOR¹

Universidad de Valladolid

RESUMEN

Durante la Edad Moderna europea diversas transformaciones desembocarán en la proliferación notable de los juegos de azar. Al mismo tiempo, la Europa católica asistirá al desarrollo de una renovada teología moral, entre cuyas preocupaciones estará también el juego. En el marco de esa evolución, los teólogos abordarán el juego cada vez más desde una perspectiva novedosa: desplazarán en parte el discurso moralizante anterior, muy imbricado con la teoría de las virtudes y los diez pecados capitales, para apoyados en el desarrollo de una teoría católica del contrato, subrayar el carácter de contrato entre los jugadores. Los debates versarán así sobre la vinculación moral de los contratos, la obligación moral de las disposiciones del derecho civil, los límites de la propiedad individual, la legitimidad moral del lucro como guía del comportamiento humano y un largo etcétera.

PALABRAS CLAVE: Edad Moderna; teología moral; juegos de azar; catolicismo.

ALEA IACTA NON EST. MORAL DOMESTICATION OF GAMBLING IN EARLY MODERN CATHOLIC EUROPE

ABSTRACT

During early modern times gambling undertook remarkable developments. At the same time, Catholic Europe experienced the development of a renewed moral theology which will be very concerned about gambling and its consequences. Theologians will approach however gambling from a new perspective that partly displaced the previous moralizing discourse, closely intertwined with the theory of virtues and the ten deadly sins. Within the framework of the development of a Catholic contract theory, theologians stressed the contract character of the game. The debates will thus deal about the moral binding of contracts, the moral obligation of provisions of civil law, the limits of individual property, the moral legitimacy of profit as a guide of human behavior and a long etcetera.

KEY WORDS: Early Modern Period; moral theology; gambling; Catholicism.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Sosa Mayor, Igor. 2023. «*Alea iacta non est. La domesticación moral del juego de azar en la Europa católica de la Edad Moderna*». *Hispania Sacra* LXXV, 152: 375-386. <https://doi.org/10.3989/hs.2023.28>

Recibido/Received 17-04-2022

Aceptado/Accepted 20-09-2022

Durante la Edad Moderna europea una pluralidad de transformaciones desembocarán en el desarrollo notable de los juegos de azar.² Se asiste, en efecto, a una expansión

de los juegos de cartas, se inventan nuevos juegos como el bacarrá o la ruleta y surgen nuevas instituciones y espacios como las casas de juego o los casinos.³ Por añadidura, los

¹ igor.sosa@uva.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-3645-8454>

² El trabajo clásico sigue siendo obviamente Huizinga, quien también dedica unas páginas a la Edad Moderna, cfr. Huizinga 1949, 180-194. Entre los autores más modernos que nos ofrecen una perspectiva amplia sobre el juego se encuentra entre otros Schwartz 2007; McMillen 1996; González Alcantud 1993. Sobre el juego en la Edad

Moderna, cfr. Zollinger 1997; Belmas 2006; así como los trabajos en Ariès y Margolin 1982.

³ Los juegos de cartas aparecen en el siglo XIII y su producción se multiplica con la invención de la imprenta, cfr. Schwartz 2007, 40-66. En general, toda esta evolución no puede ser desvinculada del desarrollo, paralelo pero concomitante, del cálculo matemático de probabilidades. Cfr. entre otros Ferentzy y Turner 2013, 11.

juegos de azar se integran rápidamente en la sociedad estamental en la que pronto asumen diversas funciones sociales.⁴ Todo ello va acompañado del desarrollo de variados discursos en torno al juego, sus finalidades, sus condiciones o su justificación. No es obviamente extraño: el juego solo puede ser entendido en su poliédrica relación con otras categorías socialmente construidas como la distinción entre trabajo y ocio, entre seriedad y diversión o entre edad infantil y edad adulta.⁵

Si volvemos la vista a los discursos religiosos, el cristianismo ha mantenido desde sus inicios una relación ambivalente con el juego (de azar o no de azar). Cierto es que la Biblia no condena en ningún momento de forma explícita el juego, pero los cristianos asumieron pronto una actitud negativa frente a un fenómeno muy extendido en la sociedad romana.⁶ A lo largo de los siglos medievales va cristalizando un rico repertorio de argumentos morales contra el juego (de azar), en el que se identifican una serie de elementos recurrentes: el elemento azaroso, el uso de dinero y la transmisión de propiedad entre los jugadores, la suspensión potencial de las distinciones sociales o, entre otros, el desconfort de emociones y afectos.⁷

En este sentido, la Baja Edad Media cristiana se va a caracterizar por una posición altamente militante contra el juego. Las nuevas órdenes religiosas mendicantes —franciscanos, pero sobre todo dominicos— van a airear contundentes y duras palabras contra el juego.⁸ Los predicadores se concentrarán en «the danger that games of chance could provoke blasphemy and violence, on the potential for reducing householders to poverty and ruin, and on the irresistible temptation to cheat» (Tlusty 2004, 11). En muchos escritos los juegos de azar se presentarán como inherentemente pecaminosos y sobre todo los dados serán tachados de invención del diablo.⁹

Los discursos religiosos no son obviamente un estanque cerrado sin movimiento, sino que se hallan en constante reformulación y readaptación a nuevas necesidades sociales, políticas y económicas desde nuevas perspectivas. En este sentido, durante la Edad Moderna se desarrollará en la Eu-

ropa católica una rama de la reflexión teológica con raíces anteriores, pero que alcanzará ahora un despliegue analítico inusitado y presentará una fisonomía muy determinada: la teología moral surgida al calor de la renovación del tomismo y de la transformación del sacramento de la penitencia en el centro neurálgico de la religiosidad católica postridentina.

Las implicaciones que para el juego de azar (que será el único al que nos referiremos) tendrá esa renovación serán motivo de este trabajo. Mostraremos cómo durante la Edad Moderna el juego será situado en el entramado de categorías forjadas en la renovada teología moral católica. Más concretamente, se subrayará su carácter de contrato entre dos personas. Esta conceptualización del juego —que será complemento y no suplantación de discursos anteriores— tendrá como consecuencia —afirmamos como hipótesis— una cierta ‘domesticación moral’ del juego de azar, en el sentido de un control de sus premisas, de sus condiciones y consecuencias. El sustrato de esta evolución vendrá de la mano, como veremos, de la redefinición de la teoría de contratos en el marco de la teología moral por medio de la acentuación de la autonomía de la voluntad y de la justicia conmutativa como elementos nucleares del contrato.

En este sentido, la renovada teología moral católica desplazará el discurso moralizante anterior en torno al juego, muy imbricado con la teoría de las virtudes y los diez pecados capitales. Sin rechazar obviamente esa perspectiva, buena parte de los teólogos morales focalizarán su atención sobre otros aspectos relacionados con la condición de contrato del juego de azar. Los debates versarán sobre la vinculación moral de los contratos, la obligación moral de las disposiciones del derecho civil, los límites de la propiedad individual, la legitimidad moral del lucro como guía del comportamiento humano, la responsabilidad moral del individuo para con el comportamiento de sus semejantes y un largo etcétera. Al mismo tiempo, el desarrollo del probabilismo como sistema moral implicará la apertura de ciertos espacios de libertad para el jugador individual que podrá practicar el juego sin barruntar en esa actividad un peligro constante de pecado.

TEOLOGÍA MORAL, TEORÍA DE CONTRATOS Y EL JUEGO DE AZAR

En tanto que disciplina teológica independiente la teología moral se desarrolla en el catolicismo de la Edad Moderna bajo los auspicios de los conflictos confesionales, de la revitalización de la tradición aristotélico-tomista, del despliegue de la Compañía de Jesús y de la transformación del sacramento de la confesión en el centro de la praxis pastoral.¹⁰ La finalidad concreta de los teólogos morales es nítida: auxiliar a los confesores en la compleja tarea de juzgar desde un punto de vista moral los casos concretos a los que se enfrentaban en el confesionario. Intentaban así aplicar princi-

⁴ Sobre el papel del juego de azar para la definición social por ejemplo de la nobleza en la Edad Moderna contamos hoy en día con una literatura cuajada. Cfr. entre otros Walker 1999.

⁵ El juego interesará también a los autores iusnaturalistas del siglo XVIII, como Jean Barbeyrac y su obra *Traité du jeu où l'on examine des principales questions de droit naturel et de morale qui ont du rapport à cette matière* (1709). Esta línea de pensamiento queda al margen de nuestros afanes.

⁶ Tertuliano y su texto polémico *De spectaculis* es la referencia obligada. Cfr. al respecto en general Janke, Wolf-Withöft y Wißmann 2000.

⁷ No es de todas formas el cristianismo una *rara avis* en sus reticencias ante el juego. Una visión general sobre posturas parecidas en otras religiones se puede leer en Hildebeitel 2005.

⁸ Un ejemplo puede ser el famoso dominico Bernardino de Siena (1380-1444). Un buen análisis de la situación en las comunas italianas y la influencia de los miembros de las órdenes religiosas en la política de las autoridades civiles se encuentra en Rizzi 1993.

⁹ No era difícil escudriñar en autores clásicos, tanto cristianos como paganos, un discurso muy beligerante con el juego. En los textos de Aristóteles, Cicerón, Celso, Quintiliano, san Clemente de Alejandría, san Ambrosio o san Juan Crisóstomo entre muchos otros se encontraban menciones punzantes al respecto. Cfr. referencias concretas en Thiers, *Traité des jeux et des divertissements*, págs. 141-142 o Ramon, *Entretenimientos y juegos honestos*, ff. 15r-15v.

¹⁰ Todos estos temas han sido obviamente focos de densa producción bibliográfica a lo largo de las últimas décadas. Relevante a nuestros efectos es la revalorización que ha experimentado el estudio de la teología moral católica ofreciéndonos una rica y matizada visión de las propuestas morales católicas de la Edad Moderna. Aunque iremos citando estudios más concretos a lo largo del trabajo, mencionemos por ahora algunas de las obras que nos dan perspectivas generales de esas evoluciones: Döllinger y Reusch 1889; Michaud-Quantin 1962; Theiner 1970; Turrini 1991; Belda Plans 2000.

pios generales de derecho divino y natural a esos *casi conscientiae*. Por razones complejas durante la Edad Moderna se asistirá a una fuerte juridificación del discurso teológico moral.¹¹

Los teólogos morales y los confesores tenían que enfrentarse ineludiblemente a la omnipresencia de los juegos de azar en la sociedad de su época y abordar las consecuencias que de ahí se derivaban para el *forum internum*.¹² Los teólogos habían de abordar en un primer momento una cuestión nuclear: cómo definir exactamente qué es el juego. Muchos moralistas se acercaban al campo semántico de forma amplia, lo que incluía caza, máscaras, bailes, pelota y otras diversiones. Desde esta perspectiva el juego era visto como un pasatiempo (*recreatio*).¹³

Lo que llevaba a la primera cuestión transcendental: su licitud desde el punto de vista moral. La actitud desconfiada para con el juego tenía unas raíces teológicas muy profundas. En tanto que pasatiempo tenía su razón de ser en la necesidad de Adán y Eva de descansar una vez que habían sido condenados a trabajar por el pecado original.¹⁴ Con todo, ese aspecto de recreación y descanso es visto como algo positivo por la mayoría de los autores quienes consideraban que *ludus generaliter sumptus non est illicitus ex natura sua* —como afirmaba Martino Bonacina— si su práctica ocurría *ob honestam recreationem cum debitis circumstantiis*.¹⁵ En tanto que pasatiempo el juego había de estar gobernado por la virtud de la *eutrapelia*.¹⁶ Pero lo cierto es que, incluso en esta versión benevolente, sobre el juego se acumulaban nubarrones morales. Autores, como el jesuita Salas, recordaban que en el juego se avizoraban muchos pecados de injusticia.¹⁷

¹¹ Una discusión amplia sobre el asunto se encuentra en Prodi 2000 y con un foco temporal más restringido en Turrini 1991.

¹² Pero tampoco los feligreses podían durante su examen de conciencia —cada vez más exigido, no lo olvidemos— sortear fácilmente su actitud para con el juego. No es por tanto infrecuente que los manuales de penitentes incluyan listas de preguntas en torno a este tema. Cfr. por ejemplo Calino, *Lecciones theologico-morales*, págs. 395-400. Citamos por la versión española de la obra del jesuita italiano que vio la luz como un apéndice al volumen quinto de sus *Lezioni sacre e morali* [...] (1711-1723).

¹³ Ejemplos de detalladas discusiones en torno a la definición de estos conceptos y sus fronteras semánticas se hallan en muchas obras. Cfr. entre otros muchos a fray Pedro de Covarrubias y su *Remedio de jugadores* (Salamanca, por Juan de Juntas, 1543) o Francisco de Sales en su *Introduction à la vie dévote* (Lyon, 1609, pero aquí seguiremos una edición de 1648).

¹⁴ En palabras de J. B. Thiers, «les jeux et les divertissemens nous sont devenus nécessaires par le péché» (Thiers, *Traité des jeux et des divertissemens*, prefacio, s.n.). Cfr. también Alcocer, *Tratado del juego*, p. 4.

¹⁵ Bonacina, *De contractibus*, disp. II, quaest. III, p. 192. Cfr. entre muchos Covarrubias, *Remedio de jugadores*, parte I, cap. I, ff. 5r-7v.

¹⁶ Tomás de Aquino le dedica algunas palabras en el marco de su discusión sobre la modestia (*Summa*, II-II, quaest. 168, art. 2-4). Esta línea discursiva tiene continuidad obviamente en la Edad Moderna y la encontramos en textos como el de Pedro de Fomperosa *La eutrapelia, medio que deben tener los juegos, divertimientos y comedias* [...], (Valencia, por Benito Macê, 1683). El concepto en general no aparece en los tratados de teología moral que consideran el *ludus* como contrato, aunque los manuales de confesores sí suelen aludir a él. Cfr. por ejemplo Azpilcueta, *Manual*, págs. 344-345.

¹⁷ En sus palabras, «multa in eo [i.e. ludo] possunt iniustitiae peccata committi». Salas, *Commentarii*, tract. V, dub. I, p. 639. Otros como Azpilcueta dedicaban la totalidad de su discusión sobre el no-veno mandamiento al juego. Cfr. Azpilcueta, *Manual*, págs. 343-350.

Pero, como decimos, buena parte de los tratados de teología moral escritos a partir de 1580 van a subrayar de forma cada vez más nítida el carácter de contrato entre los jugadores que se atribuía al juego. De este modo, su tratamiento sufrirá un desplazamiento acorde con esta evolución, ya que no se producirá en el marco de una estructura basada en los pecados capitales —así por ejemplo Martín de Azpilcueta todavía en las décadas de 1560 a 1580— sino que hará acto de presencia en tratados *de contractibus* o *de restitutione*.¹⁸

Esa conceptualización del juego de azar en tanto que contrato no es algo nuevo de la Edad Moderna, pero novedosas sí serán dos dimensiones. Por un lado, la insistencia notable en esta caracterización ocluirá las interpretaciones más relacionadas con el discurso virtuoso.¹⁹ Por otro lado, y más importante aún, esta valoración hay que situarla en las profundas transformaciones acaecidas en la doctrina sobre el contrato en el marco de la teología moral católica de la Edad Moderna.²⁰ Tres aspectos resultan destacables. Primeramente, y sobre todo en la pluma de autores jesuitas, asistiremos al desarrollo de una teoría del contrato fundamentada en la autonomía de la voluntad de los contratantes. Pero, en segundo lugar, esa autonomía no será absoluta, sino que sus límites vendrán impuestos por la justicia conmutativa. La sistematización de la teoría contractual se sustenta, finalmente, en el *dominium* como la base de todo contrato, por lo que las cuitas en torno a la protección de ese *dominium* están insertas en la propia teoría.²¹

Este desarrollo conllevaba ciertas modificaciones, algunas de ellas sustanciales, de la idea de contrato tal y como había sido transmitida por la tradición del derecho romano. Por un lado, los teólogos morales asumen la máxima desarrollada en el derecho canónico desde la Edad Media en virtud de la cual *pacta sunt servanda*.²² Según las explicaciones del afamado jesuita Leonardo Lessio de todo pacto, también un mero acuerdo (*contratus nudus*), se derivaría una obligación de derecho natural, es decir, una obligación frente

¹⁸ De ahí que en muchas de estas obras el juego aparezca abordado junto a cambios, alquileres, contratos de sociedad o hipotecas. El juego es materia más o menos extensa en casi todos los tratados de teología moral, por lo que restringimos las citas a aquellos más relevantes. Además de los que iremos citando, algunos de los más importantes son Azor, *Institutiones morales*, tomo III, lib. V, caps. 24-27 en cols. 436-451. Importante es también Lessius, *De iustitia*, lib. II, cap. 26, págs. 343-348. El jesuita Juan de Salas tiene todo un tratado de *ludo* en sus comentarios a santo Tomás en Salas, *Commentarii*, tract. V, págs. 630-690. El también jesuita Fernando Rebello en *Opus de obligationibus iustitiae*, [...], lib. II, cap. XII, págs. 721-732. El franciscano fray Enrique de Villalobos le dedica todo el tratado 28 de su *Summa de la theologia moral y canonica*, págs. 373-380.

¹⁹ Lo que no quiere decir que esa línea interpretativa se agoste ni mucho menos. El ya mencionado Thiers, *Traité des jeux et des divertissemens*, es un buen ejemplo de esta línea. Cfr. por ejemplo los capítulos XV-XXII en págs. 151-252.

²⁰ El autor ineludible en estas lides es Wim DeCock al que seguiremos. Su obra central es Decock 2013. Una versión reducida se encuentra en Decock 2022.

²¹ Como es sabido, el *dominium* metamorfoseará en uno de los temas más centrales de las concepciones jurídicas de los escolásticos españoles y sus seguidores. Cfr. al respecto Jansen 2013, 33-42 y Jansen 2022, 452-455. Casi todos los autores tienen largas reflexiones sobre el asunto. Cfr. por ejemplo, Lessius, *De iustitia*, lib. II, c. 3, págs. 21-28.

²² General sobre el asunto es Zimmermann 1996, especialmente en págs. 537-543. Véase también entre otros a Landau 2003.

a la conciencia.²³ Cumplidas las premisas, un contrato solo podía ser rescindido si había acuerdo entre las partes para ello o si el acuerdo incumplía las formalidades que imponían el derecho civil o el canónico.

Por otro lado, la teoría contractual venía indefectiblemente entrelazada con el concepto de la justicia conmutativa. En el momento en el que los teólogos pergeñaron una teoría contractual basada en la autonomía de la libre voluntad constataron que la libertad contractual había de ser domada. La obligación de respetar la justicia conmutativa en los contratos emanaba —afirmaban los teólogos católicos— directamente del principio de derecho natural en virtud del cual nadie podía enriquecerse a costa de la otra persona. Establecieron así un vínculo entre este principio y el séptimo mandamiento (*no robarás*), al tiempo que integraban todo con el principio aristotélico de la justicia conmutativa (en virtud del cual en todo intercambio libre debía existir un equilibrio en aquello que ambas partes intercambiaban).

Pero volvamos al juego. En el momento en el que el juego es conceptualizado como contrato (*contractus onerosus*), su perímetro moral adquirió unas características determinadas y hubo de ser analizado bajo la luz concreta de ese tipo de acuerdos.²⁴ Surge así en el discurso teológico moral una serie de preguntas acuciantes que serán sobre las que versen buena parte de las disquisiciones de los teólogos: la legitimidad de la ganancia, la llamada igualdad moral entre los jugadores, la obligación moral de las leyes civiles, la llamada ‘restitución’, la legitimidad de los (pequeños) engaños, entre otras. O, en otras palabras: hay indicios de que en la medida en que los juegos de azar serán subsumidos bajo el epígrafe moral del contrato, la cuestión sobre su legitimidad moral se desplazará a la legitimidad del contrato en sí.²⁵

LUCRO, IGUALDAD Y LEYES

El ánimo de lucro era sin duda un impedimento relevante a la hora de juzgar positivamente el juego desde un punto de vista moral. No sorprende pues que muchos autores católicos hicieran frecuente y vehemente referencia a esa escabrosa dimensión. A este respecto tres asuntos resultaban alarmantes: la ganancia derivada del puro azar, el ánimo de lucro en sí mismo y el consecuente daño derivado al prójimo.

²³ Siempre y cuando el contrato hubiera sido acordado bajo las premisas de la libre voluntad de las partes y de su capacidad legal. En sus palabras, *omnis contractus etiamsi nudus parit obligationem naturalem, seu in foro conscientiae*. Cfr. Lessius, *De iure et iustitia*, lib. 2, cap. 7, p. 95.

²⁴ Bonacina, por poner un ejemplo entre muchos, lo define como contrato «inter collutores, quo unusquisque se periculo exponit perendi rem suam, ob spem acquirendi rem alterius expositam ludo» (*entre los que juegan en virtud del cual cada uno se expone al peligro de perder algo con la esperanza de adquirir algo del otro que también ha expuesto en el juego*). Bonacina, *De contractibus*, disp. II, quaest. III, p. 192.

²⁵ Los teólogos se ven también requeridos a precisar qué entienden por juegos de azar, dada la proliferación de entretenimientos diversos en la Edad Moderna, como también el ajedrez. En general, en palabras de Azor muy similares a las de otros autores, «ludum aleae esse, qui casu magis, quam arte, vel industria, vel dexteritate gubernatur» ([considero que] *el juego de azar es aquel más gobernado por la casualidad que por el arte, la industria o la destreza*). Cfr. Azor, *Institutiones morales*, t. III, lib. V, col. 436. De donde se sigue que se trata de juegos de cartas, dados, etc.

Francisco de Sales recordaba por ejemplo que la ganancia no podía ser el resultado del azar, pues eso iba contra la razón.²⁶ Sin embargo —y de forma un tanto sorprendente— lo cierto es que los teólogos morales católicos de la Edad Moderna no parecen haber mostrado especial interés por la dimensión azarosa de los juegos. El franciscano fray Francisco Alcocer por ejemplo le dedica al asunto escasamente una página en la que afirma que el azar no disminuye la moralidad de la ganancia. Al firmar un seguro de un barco también depende uno de la *ventura*, sin que por ello no pueda cobrar el dinero con buena conciencia en caso de naufragio.²⁷

En cuanto al ánimo de lucro, era inevitable constatar que a muchos de los jugadores más les movía la posible ganancia que el pasatiempo. Si de ahí se derivaba un pecado mortal o venial suscitaba inevitablemente algunas elucubraciones. A lo largo de la Edad Moderna muchas voces que podríamos etiquetar de rigoristas fruncirán el ceño ante esa perspectiva, de modo tal que autores como el dominico fray Pedro Miravete afirmaban —incluso a finales del XVIII— que «peca cualquiera que se sienta a jugar intentando principalmente la ganancia, aunque sea corta». Incluso aunque se considerara un contrato honesto y lícito, «siempre lleva consigo alguna macula, y torpeza, por ordenarse unicamente al aumento de los caudales», algo que solo «la necesidad y utilidad publica y privada» podrían justificar.²⁸ Desde estas posturas se consideraba que el pecado mortal era obvio, pues se contravenía el décimo mandamiento de desear lo del prójimo y, por añadidura, se deseaba el *damnum proximi*.²⁹

Pero lo cierto es que entre la mayoría de los teólogos morales pronto existió un cierto consenso en torno a una respuesta negativa. A la altura de la segunda década del XVII, autores como el jesuita Juan de Salas dedicaban algunas páginas a resumir las opiniones aducidas por unos y otros.³⁰ Nuestro jesuita podía acumular sonoros nombres a favor de que el juego para conseguir una ganancia no constituía un pecado mortal, todo lo más venial (Domingo de Soto, Cayetano, Martín de Azpilcueta, Leonardo Lesio, etc.). El grueso de la argumentación afirmaba que es posible apetecer los bienes ajenos en virtud de otros fines honestos diferentes a la recreación («propter honestos fines distinctos ob animi relaxationem»), por lo que el juego sería lícito. Además, el *affectus lucri* podía ser considerado como *peccatum avaritiae*, opuesto a la liberalidad y no a la justicia, que «ex genere suo solum est veniale». Relevante para nuestros propósitos es que además el jesuita recordaba que querer bienes de otros por medio de un contrato justo, cual

²⁶ La suerte, decía el autor galo, solía recaer «à celui qui par habilité et industrie ne méritait rien», por lo que «la raison est donc offensée en cela» (Sales, *Introduction*, p. 390). La idea ha de ser vista en el contexto del fortalecimiento de lo que algunos han llamado la ‘transcendencia ética del trabajo’. Cfr. entre otros Zollinger 1997, 35-39.

²⁷ Alcocer, *Tratado del iuego*, págs. 134-135.

²⁸ Miravete, *Consuelo*, p. 20.

²⁹ Véanse también otros autores en esta línea citados en Azor, *Institutiones morales*, t. III, lib. V, cap. 24 cuando trata el tema de «an ludus qui sit grati lucri, sit peccatum».

³⁰ En Salas, *Commentarii*, tract. V, dub. I, págs. 641-642 en torno a la cuestión de «an ludus in quo lucrum notabile & non animi relaxatio praecipue intenditur, sit peccatum mortale».

³¹ Cfr. otros también como Rebelo, *Opus de obligationibus*, lib. II, cap. XII, p. 721. Lessius, *De iustitia*, lib. II, cap. 26, p. 343. Azor, *Institutiones morales*, t. III, lib. V, cap. 24, quaest. 2, p. 436.

es el juego, no va contra el décimo precepto. También autores como el franciscano Martín de Torrecilla consideraban que hacer negocios con la única finalidad de sacar ganancias no era reprochable en sí mismo (siempre y cuando no estuviera acompañado de otros fines perversos). Otros tipos de contrato no obligaban a la restitución de lo adquirido y el del juego tampoco. Solo de los casos en los que se diera *iniustitia* se derivaba esa obligación.³²

Junto a la codicia y el ánimo de lucro, la referencia al amor al prójimo resultaba inevitable en la ponderación moral del juego de azar. Autores más rigoristas abogaban por que incluso en el caso de juegos permitidos los bienes adquiridos debían ser devueltos a causa de la contravención de las leyes divinas. La adquisición se concebía así como el resultado de un pecado contra la caridad debida al prójimo. Pero la devolución, establecían estos autores, no debía producirse al jugador que los había perdido pues también él había pecado y por tanto habían de destinarse a los pobres. El juego se veía así como un daño a otra persona. Más concretamente se acusaba a los jugadores de pecar contra el décimo mandamiento de ‘no codiciarás los bienes de tu prójimo’.³³ Autores jesuitas veían el asunto sin embargo de forma más relajada. El jugador —afirmaba por ejemplo Cesare Calino basándose en Luis de Molina— no desea el mal de sus compañeros de juego, sino su propio beneficio. Y en este sentido el daño surgía *per accidens* y era por tanto moralmente neutro.³⁴

Llegados a este punto conviene recordar que la moralización del juego de azar requería según nuestros teólogos de otro pilar insoslayable: la igualdad entre los jugadores. De forma recurrente e insistente esa igualdad era vista como condición moralmente indispensable por estos autores. Esto tenía enormes implicaciones prácticas. Autores como el dominico Francisco García explicaban que esa igualdad se condensaba en dos puntos. Por un lado, las posibilidades de ganancia y pérdida habían de ser repartidas de forma equitativa entre los dos o más jugadores.³⁵ Esa era de hecho el fundamento primigenio del contrato de juego en su más íntima crudeza.³⁶

Por otro lado, en el caso de que hubiera grandes ventajas por parte de uno de los jugadores, estaríamos ante resultados moralmente inaceptables. Esas ventajas podían ser de diversa índole, pues podía tratarse de fuerza física, de mejores informaciones en el caso de apuestas u otras cosas similares. Aquel jugador que gozara de esa posición privilegiada estaba en la obligación de informar a sus compañeros de juego. Si no era así estaba contraviniendo la justicia que había de ordenar el juego y estaría obligado a restituir las

ganancias.³⁷ En el caso de que su compañero de juego aceptara la situación, nada había entonces que objetar, como subrayan casi todos los autores. La máxima del derecho romano sobre la que se fundamentaba esta posición rezaba: *volenti et consentienti nulla sit iniuria*.

Un tercer elemento será densamente debatido en los tratados de teología moral del momento: las relaciones del juego de azar con las normas legales, ora del *ius commune*, ora del derecho canónico, ora las disposiciones civiles de los príncipes.³⁸ El asunto nos sitúa en el centro de complejos debates de la Europa del momento en torno a la relación entre las leyes humanas y su obligación en conciencia. El problema surgía de que los juegos de azar puro (cartas y dados, fundamentalmente) estaban prohibidos por las autoridades civiles en el conjunto de Europa occidental. Las cuitas morales se derivaban de dos tipos de normas. Las numerosas prohibiciones civiles sobre el juego, por un lado, y dos disposiciones del *ius commune* (una sobre la llamada *repetición* y otra sobre la nulidad de acuerdos de juego cuando uno de los jugadores jugaba a crédito) por otro.

Pero, la cuestión es: ¿por qué eran estas cuestiones aparentemente más de derecho civil humano tan relevantes para los teólogos morales? Las implicaciones nos sitúan de lleno en una de las evoluciones más complejas de la teología moral de la Edad Moderna cuyas ramificaciones solo podemos delinear aquí superficialmente. Desde Tomás de Aquino la regla de que *lex iusta obligat* se encontraba entre el acervo de todos los teólogos cristianos, por lo que el cumplimiento o no de las prohibiciones del juego de azar, en tanto que normas impuestas por la autoridad, había de ser tratado en el *forum conscientiae*.³⁹

En el contexto de la Edad Moderna con la conversión de la confesión auricular en un tribunal, este principio desarrolló una cierta vida propia. El confesor había de tener una idea cabal de la situación jurídica del territorio en el que operaba, pues su obligación en el confesionario era constatar si el penitente había infringido disposiciones de derecho civil y por tanto había pecado.⁴⁰ De ahí se derivaba una infinidad de cuestiones peliagudas para los teólogos. La cuestión relevante atañía a si esas disposiciones estaban real-

³² Cfr. Torrecilla, *Suma*, p. 217. La idea la encontramos ya 150 años antes en su compañero de orden, fray Francisco de Alcocer, cfr. Alcocer, *Tratado del iuego*, págs. 127-129 y sobre todo en págs. 151-152.

³³ Lo que era un *topos* de la época. Cfr. Zollinger 1997, 31.

³⁴ Calino, *Lecciones theologico-morales*, págs. 24-27.

³⁵ En palabras del dominico fray Francisco Guijarro «en el juego se compra la esperanza de ganar, con el peligro de perder». En Guijarro, *Buen uso*, tom. 4, p. 208.

³⁶ La idea se repite en la mayor parte de los autores. Véase por ejemplo Guijarro, *Buen uso*, tom. 4, págs. 205-206 y Calino, *Lecciones theologico-morales*, págs. 11-13, etc. El asunto tenía algunas derivadas sobre las que volveremos, pues los derechos de propiedad de jóvenes, clérigos o mujeres casadas tenía en la sociedad de la Edad Moderna algunas características relevantes en esta situación.

³⁷ Asimismo, el que no tiene ánimo de pagar o tuviera ánimo de ‘repetirlo’ en juicio, es decir, de solicitar la devolución, también engañaría —según Villalobos— al contrario y así no había igualdad. Cfr. Villalobos, *Summa de la theologia moral*, trat. 28, pág. 377.

³⁸ Una obra central para estas cuestiones es la de Pino Abad 2011, sobre todo en págs. 67-120 para la Edad Moderna donde el autor consigna todas las disposiciones referidas a este tema: desde las de las cortes de Burgos (1515), Madrid (1528), Segovia (1532) o Toledo (1538) hasta las pragmáticas de los Reyes Católicos (1499) hasta especialmente las muchas de Felipe II para llegar ya a la apoteosis de las normativas borbónicas.

³⁹ El fundamento bíblico era Pablo (Rom. 13,2) donde se afirma que *qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit*, a lo que se añadía la también famosa expresión de que la obediencia había de producirse *non solum propter iram, sed propter conscientiam*. Una explicación larga y extensa sobre las razones de la existencia de prohibiciones en las leyes civiles se encuentra en Covarrubias, *Remedio de jugadores*, parte II, caps. VI-X. Las complejas implicaciones entre delito y pecado en la Edad Moderna han sido objeto de sesudo tratamiento por parte de los especialistas. Por citar a dos clásicos, cfr. Tomás y Valiente 1969 y Prodi 2000.

⁴⁰ Autores como Alcocer despotricaban de aquellos confesores que no sabían qué leyes existían y no sabían por tanto abordar el tema en el confesionario. Cfr. Alcocer, *Tratado del iuego*, págs. 175-176.

mente en vigor y si así era —la segunda gran pregunta—, si cargaban la conciencia o su incumplimiento solo conllevaba una pena civil.

No es pues de extrañar que en los tratados de teología moral se suscitara la cuestión candente sobre si algunas leyes civiles y canónicas contra el juego seguían en vigor.⁴¹ La cuestión atañía un punto nuclear del poder político de la Edad Moderna: la precaria capacidad de imposición de las leyes civiles en la época es un topos de la bibliografía y refleja probablemente la realidad diaria de la vida jurídica de la época.⁴² Los teólogos —y peor todavía, los confesores en el foro penitencial— habían de dilucidar la intrincada cuestión de si una ley estaba en vigor o no. Un asunto no menor, pues de la respuesta se derivaba (o no) la obligación moral de cumplir esa ley para no pecar.

Es por ello que los tratados de teología moral dedicaban numerosas páginas a iluminar la situación en la que se hallaban las disposiciones de las autoridades civiles sobre el juego.⁴³ La argumentación era simple pero preñada de consecuencias. Si había indicios de que las autoridades civiles no emprendían esfuerzo alguno para implementar esas normativas, entonces podía considerarse que no estaban en vigor. No se trataba, como es sabido, de un mero truco retórico de los teólogos morales, pues en la realidad jurídica de la Edad Moderna muchas transgresiones no eran perseguidas de forma consecuente por las autoridades competentes.

Las razones por las que una ley podía no ser considerada en vigor eran variadas. Probablemente entre las más relevantes para los teólogos se encontraba la que afectaba a la *consuetudo*, la costumbre.⁴⁴ Determinar la presencia de tal o cual costumbre, esclarecer si normativamente podía derogar una ley y qué tipo de leyes, establecer qué número de años eran requeridos para considerar algo como costumbre y un sinfín de cuestiones eran debatidas por los juristas, pero también por los teólogos.⁴⁵

En cuanto al juego, los tratados van a debatir dos cuestiones mencionadas. Fundamental será la cuestión de si este tipo de leyes del príncipe estaban en vigor o no, pues en el segundo caso su infracción no suponía ni siquiera un pecado venial. Autores como el capuchino Martín de Torrecilla afirmaban a finales del XVII de forma contundente que los indicios apuntaban a que realmente esas normativas no tenían mucha validez real.⁴⁶ Lo cierto es que muchos otros

autores también incidían en otra dirección. Pero otros no estaban tan convencidos. Cien años más tarde el dominico Francisco Guijarro no atribuía a la costumbre una relevancia tan grande a la costumbre de que no se persiguieran los delitos. Basándose en Aquino afirmaba que si la razón de la utilidad de la ley seguía vigente, no había costumbre que la anulara.⁴⁷ Hasta qué punto se perciben diferencias teológicas entre las órdenes religiosas con respecto a esta cuestión, no es fácil de dilucidar por ahora. En principio, es de suponer que por ejemplo entre jesuitas y dominicos mediaran muchas diferencias. Mientras que los dominicos probablemente tenderían más a considerar que la validez de las leyes estaba asegurada con indicios menores, los jesuitas adoptarían una posición más benevolente con la libertad del individuo demandando menos indicios. El franciscano Alcocer parte en 1559 de la idea de que las leyes están en vigor; el jesuita Calino afirma a principios del XVII lo contrario, pero su compañero de orden Pedro de Calatayud vuelve a coincidir a finales del XVIII con Alcocer. Dominicos como fray Pedro Miravete o el mencionado fray Francisco Guijarro consideraban en la segunda mitad del XVIII de forma más o menos implícita que las leyes estaban en vigor.

Una segunda cuestión alteraba también los ánimos, pues una vez constatado que las leyes civiles estaban en vigor, era necesario preguntarse: ¿eran relevantes sus disposiciones relevantes para el *forum conscientiae*? ¿Suponía su incumplimiento un pecado, y en su caso sería mortal o venial? Autores como el jesuita Salas abordaban la cuestión de si las leyes imperiales afectaban a tal o cual territorio y si lo hacían bajo peligro de pecado mortal.⁴⁸ Los autores debatirán largo y tendido sobre este asunto, pues un desarrollo doctrinal específico de la Edad Moderna complicaba la respuesta aparentemente afirmativa a esa pregunta: la teoría de las llamadas *leges mere poenales* ('leyes meramente penales'). El debate se condensaba en la cuestión de si todas las normas jurídicas de las autoridades civiles vinculaban moralmente de igual forma. Según algunos autores esas normativas solo obligaban al pago de la pena en caso de su incumplimiento. O, en palabras teológicas, no obligaban *ad culpam* sino únicamente *ad poenam*.⁴⁹

Del hecho que las leyes estuvieran en vigor o que implicaran solamente una culpa sin pena moral, se derivaban obviamente implicaciones diversas para el penitente en el *forum poenitentiale*, que era lo que los teólogos morales pretendían dilucidar.

⁴¹ Dejamos de lado en nuestras explicaciones por razones expositivas aquellas disposiciones de derecho canónico que afectaban a los clérigos. Muchas de las disquisiciones teológicas que presentaremos eran también aplicables a ellos.

⁴² Cfr. al respecto por ejemplo Schlumbohm 1997.

⁴³ Cfr. entre otros Calatayud, *Tratados*, p. 137-145; Alcocer, *Tratado del iuego*, págs. 36-44 y págs. 328-50. Sobre las leyes en Castilla, cfr. Salas, *Commentarii*, tract. V, duda IV, págs. 645-648. Sobre las leyes en Portugal, Rebelo, *Opus de obligationibus*, lib. II, cap. XII, p. 721.

⁴⁴ Véase entre otros Garré 2005 y Dios de Dios 2006.

⁴⁵ En general muchos convenían en que, en palabras de fray Villalobos, «la costumbre no puede prevalecer contra derecho divino, o natural, que essa sería corruptela», pero si «es legitimamente prescripta prevalece contra el derecho positivo», lo que constataba con una frase habitual en estas lides: la costumbre «tiene fuerza de ley, y es el mejor intérprete de las leyes». Cfr. Villalobos, *Manual de confesores*, págs. 89-90.

⁴⁶ Torrecilla, *Suma*, p. 218, con referencias a muchos otros autores. Una idea similar se halla en Calino, *Lectiones theologico-morales*, págs. 55-56.

⁴⁷ En sus palabras, «quando manet ratio propter quam lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit». En Guijarro, *Buen uso*, tom. 4, p. 210. Se remite a *Summa*, I-II, quaest. 97, art. 32.

⁴⁸ Cfr. Salas, *Commentarii*, tract. V, duda III, págs. 642-645 donde se debate sobre «an aleae ludus in iure caesareo sit prohibitus, ut peccatum mortale».

⁴⁹ Daniel 1968 sigue siendo la obra más completa al respecto. El gran teórico sobre el asunto va a ser el franciscano fr. Alfonso de Castro (1495-1558) con su obra *De potestate legis poenalis libri duo* (Madrid, 1550). La tesis se hace famosa en la obra *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* del jesuita Francisco Suárez (1548-1617).

UN EJEMPLO: JUGAR A CRÉDITO ENTRE LA VINCULACIÓN MORAL DE LAS LEYES Y EL PROBABILISMO

Entre los muchos problemas que estaban asociados al juego de azar la práctica de jugar a crédito era sin duda alguna uno de ellos y con sus implicaciones habían de bregar los teólogos morales como atestiguan las numerosas páginas dedicadas al asunto en los tratados.⁵⁰ Los problemas emanaban de dos normas. Por un lado, una ley de Castilla de 1553 que prohibía la práctica, declaraba el contrato de juego nulo y por tanto anulaba también las obligaciones derivadas de él. Por otro lado, una disposición del derecho romano en virtud de la cual el perdedor en un juego podía reclamar el dinero frente a un tribunal (la llamada *repetitio*).⁵¹

En este contexto los teólogos morales habían de bregar con dos cuestiones fundamentales que en parte eran de hecho dos caras de la misma moneda. La primera podía formularse de la siguiente forma: si se juega a crédito y se pierde, ¿existe la obligación moral de pagar las deudas? La segunda presentaba normalmente este perímetro argumentativo: en el caso de que uno jugara con alguien que juega a crédito y le gane al juego, ¿hay la obligación moral de devolver el dinero así ganado?⁵²

Para la primera pregunta —es decir, hay que pagar si se juega a crédito y se pierde— tenía al menos en Castilla una respuesta sorprendentemente nítida: no era necesario. La respuesta puede sonar sorprendente pero realmente su explicación era consecuente. La ley mencionada declaraba el acuerdo de juego nulo, por lo que todas las obligaciones que de ahí se derivaban decaían. La ley tenía como finalidad restringir el juego y era —afirmaban los teólogos— una ley justa (destinada al *bonum commune*), por lo que era moralmente obligatoria. Es decir, no se trataba solo de que no era necesario pagar. Ni siquiera se pecaba no haciéndolo.⁵³

Más interesante era la respuesta para aquellos territorios donde la ley castellana no tenía vigencia. Aquí las opiniones de los teólogos divergían. Una serie de autores —Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta (llamado *Navarrus*, 1492-1586) o Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577)— consideraban que no existía ninguna obligación de pago. Para fundamentar su tesis, se remitían a la ya mencionada disposición del *ius commune*: dentro de un determinado plazo podían los jugadores reclamar su dinero perdido ante un tribunal.

No obstante, la opinión contraria también tenía vehementes defensores: era necesario pagar el dinero al ganador del juego (aunque luego se pudiera reclamar). Interesante es el hecho de los autores de esta línea argumentativa remitían a las condiciones de derecho natural que configuraban el contrato de juego. El derecho natural reclamaba —afir-

maba la primera de las argumentaciones— que los acuerdos adoptados de forma voluntaria habían de ser cumplidos. Y el contrato de juego se situaba en esta clase también. El segundo argumento apuntaba a la ya mencionada igualdad entre los jugadores: si un jugador podía perder y el otro no, se conculcaba ese principio de igualdad y el juego por tanto no era legítimo.⁵⁴

La segunda pregunta —¿es obligado moralmente restituir el dinero logrado de un jugador que juega a crédito?— era el punto de partida para una enrevesada discusión moral. En este caso la situación solo tenía interés en Castilla donde, recordemos, una ley declaraba nulos ese tipo de acuerdos de juego. La pregunta por tanto era: ¿qué implicaciones tenía para el *forum internum*? ¿Era necesario devolver el dinero incluso antes de ser obligado a ello desde el punto de vista jurídico? Autores como Alcocer dedicaban al asunto largas disquisiciones a mediados del XVI pues consideraban que no era un problema de fácil solución.⁵⁵

Como era de esperar, se barruntaban dos posiciones. Algunos autores abogaban por que el ganador conservara sus ganancias del juego. Estimaban que se trataba de leyes civiles que solo estaban en vigor ante tribunales civiles y porque no vinculaban la conciencia. Se trataría por tanto de *leges mere poenales*. Relevante es que remitían a un caso similar: los testamentos. Desde el punto de vista jurídico-moral había en el caso de este tipo de documentos una falla: los tribunales civiles exigían un número mínimo de testigos para que el testamento tuviera validez jurídica. *In foro conscientiae*, sin embargo, se daban por válidos también testamentos con menos testigos. Los herederos podían por tanto conservar la herencia moralmente impolutos, aunque desde el punto de vista jurídico el testamento fuera inválido.

Al franciscano Alcocer —al igual que a muchos otros— esta argumentación no le acababa de convencer. La devolución del dinero ganado bajo las circunstancias de un juego a crédito era una obligación moral. El dinero debía ser restituido. La razón primordial era precisamente el hecho de que para él las leyes civiles también habían de ser respetadas en el *forum conscientiae* y de su infracción se derivaba un pecado mortal o al menos venial.⁵⁶

Pero la presentación de esta materia no puede prescindir de las evoluciones acaecidas en el marco de la teología moral católica de la Edad Moderna, y más concretamente, el desarrollo del probabilismo.⁵⁷ Pues la cuestión obvia que

⁵⁴ Cfr. en general la discusión en detalle en García, *Parte segunda*, págs. 588-590.

⁵⁵ Seguimos en general a Alcocer, *Tratado del iuego*, págs. 164-178.

⁵⁶ En su opinión una ley debía de forma explícita renunciar a esa consecuencia, advirtiendo que su infracción solo implicaba el *forum iudiciale*. Obviamente se trata de la posición contraria a aquellos partidarios de las *leges mere poenales* para quienes el asunto era justamente al revés: la ley para ser moralmente obligatoria debía hacerlo explícito en el texto.

⁵⁷ El tema tiene hoy en día una bibliografía muy consolidada por lo que nos restringimos a las obras más determinantes. La obra estándar hoy en día es la de Schüßler 2003, 2006. La edad dorada del probabilismo comienza en 1577 y a partir de c. 1650 entra en barrena cuando la oposición de diversos sectores, entre ellos especialmente los jansenistas encabezados por ejemplo por Blaise Pascal y sus *Letres provinciales* lleve a la condena de muchas tesis probabilistas por parte de los papas Alejandro VII e Inocencio XI (en 1665-66 y 1679, respectivamente). Aunque en general el probabilismo se suele asociar

⁵⁰ Hay indicios de que de hecho el juego a crédito era de hecho mucho más frecuente casi que el juego con dinero contante y sonante. Cfr. entre otros Alcocer, *Tratado del iuego*, p. 166.

⁵¹ Una visión general resumida de las disposiciones de derecho romano se halla en Pino Abad 2011, 31-36.

⁵² Una discusión muy estructurada se halla en Bonacina, *De contractibus*, disp. II, quaest. III, punctum III, art. 2 y 3, p. 202, sobre «utrum perdita ludo vetito sint solvenda» y «utrum acquisita ludo vetito sint restituenda».

⁵³ Cfr. por ejemplo Calatayud, *Tratados*, p. 131: «porque donde hay culpa, por ser prohibido, y donde hay juntamente nullidad, porque lo hace irrito la ley, no puede la virtud de la justicia commutativa tener lugar para inducir obligacion grave».

se plantea es: ¿por qué había tantas posiciones (*opiniones* en la terminología de la época) sobre esta y otras materias? ¿Qué significa eso para el pecador cristiano y para el confesor? Autores como el capuchino Martín de Torrecilla presentaban las diversas opiniones sobre el tema juego a crédito y resumían a finales del Seiscientos el asunto afirmando que ambas opiniones eran ‘probables’ (*probabilis*). Pero ¿qué quería decir eso?

El probabilismo era en su naturaleza más íntima una teoría de la decisión sobre cuestiones morales en casos de duda. Los teólogos cristianos partían de la idea general de que era pecado actuar cuando la conciencia está en duda (*conscientia dubia*), por lo que había que salir de ese estado (*quod dubites, ne feceris*). La forma más apropiada para ello era consultar a personas experimentadas y sabias como por ejemplo teólogos. El problema era: en el caso de que hubiera diversas respuestas, ¿cuál había que escoger? El dominico Bartolomé de Medina revolucionó en 1577 —probablemente sin quererlo— la forma tradicional de responder esta pregunta. Abogó por que el cristiano podía seguir una opinión si era ‘probable’, incluso —y aquí viene el *quid* de la cuestión— aunque hubiera otras que fueran más probables todavía. En la terminología de la época ‘probable’ significaba que el argumento tenía razones a favor.

La postura de fray Medina, planteada de forma un poco tangencial en un comentario a Aquino, empezó a cobrar vida propia y algunos años más tarde el jesuita Francisco Suárez le proporcionaba una base filosófico-jurídica más sólida. Afirma que existían dos axiomas operativos. Por un lado, una ley cuya vigencia o extremos estaban en duda no tenía fuerza vinculante (*lex dubia non obligat*). Y, por otro lado, recurría a una máxima del derecho privado romano: en los casos conflictivos de propiedad dudosa, la parte que estaba disfrutando ya de la posesión gozaba de mejor posición (*melior est conditio possidentis*). Trasladado a la toma de decisiones en cuestiones morales esto implicaba que, si existe una opinión probable acerca de cómo actuar frente a una normativa moral, entonces esa norma es en ese caso concreto de dudosa vinculación y no puede restringir la libertad de actuar del individuo. El probabilismo abría por tanto al individuo nuevas posibilidades de liberarse en casos de duda de las restricciones impuestas por normas morales (Schüßler 2003, 13).

Pero volvamos al juego a crédito y las palabras de Torrecilla de que ambas opiniones presentadas eran *probabiles*. En el contexto de esa evolución teológica del probabilismo significaba que una persona podía con buena conciencia no devolver el dinero ganado, si seguía la opinión que permitía tal línea de actuación. O también lo contrario, con exactamente la misma buena conciencia. En otras palabras: el cristiano podía seguir una de las dos posibilidades morales —devolver o no devolver— con buena conciencia.

En las próximas páginas veremos más casos en los que esta diversidad de opiniones podía tener consecuencias. Pero antes es necesario que dirijamos nuestra atención a un tema que se encuentra en el meollo de buena parte de las discusiones de los teólogos: la llamada *restitutio*.

RESTITUTIO: DERECHOS DE PROPIEDAD, VIOLENCIA Y ENGAÑO

Buena parte de los debates acerca del juego en tanto que contrato se sustancian en torno a la llamada *restitutio*. No es extraño: el concepto se metamorfosea en la Europa católica en una de las cuestiones centrales del discurso teológico moral de la Edad Moderna.⁵⁸ Era en cierto modo la cara B de la justicia conmutativa con la que formaba una unidad. Su definición sonaba de esta guisa: «restitución es acto de justicia que llaman conmutativa mediante el qual la persona es buelta en la possession de sus bienes, o satisfecha igualmente del daño que avia recebido, agora sea lo que restituye emprestado, encomendado o robado».⁵⁹ La restitución suponía en consecuencia básicamente la devolución de aquello que se había tomado al prójimo, lo que tenía un contorno semántico amplio pues abarcaba todo daño al prójimo (homicidios, injurias, violaciones, raptos, rapiñas, etc.).

La restitución sobre la que hablaban los teólogos —esto resulta fundamental— operaba en el *forum conscientiae* y era por tanto una respuesta a infracciones contra la *iustitia commutativa*. El asunto se complicaba obviamente aún más toda vez que los tribunales civiles también conocían obviamente una forma de restitución en el caso de bienes robados. Importante es empero recordar que ambas exigencias de restitución se sustanciaban ante dos *fori* diferentes (*forum conscientiae* o *internum* vs. *forum judiciale* o *externum*) y que implicaban la infracción de universos normativos diferentes (el derecho positivo civil frente al derecho natural o el divino).⁶⁰ Su importancia se sustanciaba en el hecho de que la absolución de los pecados demandaba la restitución del daño causado, aunque sobre los detalles pugnaban diferentes posturas.

En cuanto al juego de azar, diversas situaciones eran especialmente candentes en lo referente a la restitución: aquellas en las que uno de los jugadores no podía transmitir propiedad, los casos en los que se aplicaba violencia y, finalmente, los casos en los que existía engaño. No es extraño que los teólogos dedicaran ingentes energías para desentrañar moralmente estos casos pues de ellos se derivaban importantes consecuencias para la transmisión del *dominium*, asunto que, como se ha mencionado, constituirá uno de los puntos centrales del debate sobre el juego.

Desde un punto de vista social los casos más relevantes eran probablemente aquellos en los que el jugador jugaba con propiedades que realmente no estaba autorizado a enajenar.⁶¹ La cuestión atañía fundamentalmente a jóvenes has-

⁵⁸ Fundamental al respecto es el ya citado Jansen 2013 y más brevemente Jansen 2022. Se encuentra también el trasfondo más detallado en Lea 1896, tomo II, 43-71 y Weinzierl 1936. Bajo el título de *restitutione* se publican decenas de tratados en la época. Valga únicamente la referencia a Medina 1550; Lessius, *De iure et iustitia*, lib. 2, en los caps. 7-16, págs. 74-191 y Bonacina, *De contractibus*, disp. I, quaest. I-VIII, págs. 1-183.

⁵⁹ La definición está tomada de Coma, *Directorium*, f. 85v, pero con variaciones se repite en todos los autores. Cfr. por ejemplo *quomodo restitutio definiatur* (en Azor, *Institutiones morales*, t. 3, col. 234).

⁶⁰ La obra clásica sigue siendo la ya citada de Prodi 2000. Un larguísimo debate con ejemplos sobre la restitución y las diferencias entre los foros se encuentra en Valero, *Differentiae*, págs. 812-883.

⁶¹ El tema es tratado por casi todos los autores con más o menos detalle. Cfr. por ejemplo Rebelo, *Opus de obligationibus*, lib. II, cap. XII, quaest. 4 («de ludo eorum, qui alienare non possunt»).

ta los 25 años, a mujeres casadas y a clérigos. El problema se podía resumir de la siguiente forma: la base (la llamada *causa*) del contrato de juego residía para los teólogos morales justamente en la potencial transmisión de propiedad, o en palabras de Bonacina «ut ludens possit disponere de re, quam ludo exponit». ⁶² En el caso de que uno de los jugadores no dispusiera de derechos de propiedad sobre lo jugado, el juego y sus consecuencias entraban en una zona de penumbra moral. Habitualmente se abordaban para este caso dos posibilidades. Si una persona A sin derechos de propiedad pierde en el juego, ¿tiene la persona B obligación de restituir los bienes que ha recibido? Asimismo, la situación contraria: si A gana en el juego, ¿puede moralmente conservar lo ganado?

Centrándonos únicamente en el primer caso, la respuesta gozaba de bastante unanimidad. La restitución era en esos casos debida. ⁶³ Basándose en el derecho tanto humano como divino, un jugador en esas condiciones no tenía ni el permiso ni la habilitación para enajenar propiedad por medio de acuerdos o contratos (por ejemplo, una donación). Incluso aunque tuviera la voluntad de hacerlo. Dado que esta transmisión de propiedad no era justa, el receptor no gozaba de ningún tipo de derecho de propiedad (*dominium*) sobre esos bienes y estaba obligado a restituir. Posiciones laxas defendían que otros jugadores no estaban obligados a restituir todo el dinero ganado, sino solo aquel que habían recibido de forma ilegítima de jugadores que no podían enajenar. ⁶⁴

Pero esa respuesta clara tenía en realidad un montón de puntos oscuros que permitían tanto a jóvenes como a mujeres casadas o clérigos el juego. Parte de esos trucos se derivaban de los complejos sistemas de propiedad de la Edad Moderna. Sobre todo en el caso de hijos, los derechos de propiedad en el *ius commune* eran especialmente diversos. Se constataban variadas e intrincadas combinaciones dependiendo de factores como de dónde provenían los bienes, quién tenía el usufructo, quién los gestionaba, etc. ⁶⁵ Los hijos por ejemplo podían poseer el llamado peculio que habían adquirido en la guerra o en servicio a la corona (*bienes castrenses* y *bienes quasi castrenses*). El joven por tanto podía disponer del *dominium*, el *usufructum* y la gestión por lo que en principio podía jugárselos libremente. Los confesores debían en teoría conocer todas estas diferenciaciones para establecer la existencia o no de pecado en sus penitentes. ⁶⁶

En otro orden de cosas, violencia y coacciones estaban a la orden del día en los juegos de azar de la Edad Moderna. ⁶⁷ No es pues de extrañar que las implicaciones morales de

este tipo de situaciones fuera un tema recurrente de la tradición moral de la época. La relevancia de la cuestión no admite dudas. No solo porque afectaba a la pregunta de si el dinero ganado con violencia (o bajo amenaza de violencia) había de ser restituido, sino también porque atañía a elementos nucleares de la doctrina contractual (el libre albedrío y la igualdad entre los jugadores). Aunque en principio se podría pensar que la respuesta sobre casos de violencia no admitiría para los moralistas mucho jeribeque argumental, lo cierto es que las fuentes nos revelan una situación bien diferente. Lo que de hecho tampoco sorprende si el asunto se mira con más atención. En primer lugar, era menester dilucidar qué se entendía exactamente por ‘violencia’ y por ‘amenaza’. Mientras que la violencia física explícita era obviamente fácil de identificar, frecuente eran expresiones como ‘no te pago si no sigues jugando’ o ‘eres un cobarde’ que resultaban mucho más escurridizas de categorizar y de valorar. ¿Hasta qué punto habían de ser consideradas amenazas? ¿Hasta qué punto convertían en nulo el acuerdo entre los jugadores? ¿Hasta qué punto obligaban a restituir los bienes ganados?

Dos aspectos resultaban peliagudos para los teólogos morales. En el derecho romano no estaba previsto que los contratos firmados bajo amenaza de violencia fueran nulos. De ahí que algunos teólogos morales defendieran la opinión de que los contratos acordados bajo esas premisas no eran desde el punto de vista del derecho natural nulos, sino solo rescindibles. ⁶⁸ Pero, si los contratos se concebían como acuerdos vinculantes entre dos personas, la voluntad de los contrayentes devenía un asunto primordial. Solo si la voluntad operaba en libertad, podía emanar de ahí una obligación moral. ⁶⁹ Muchos autores defendían la posición de que cualquier presión sobre la libre voluntad de los contrayentes implicaba la nulidad del contrato. ⁷⁰ Se trataba obviamente de una concepción muy fuerte de la libertad contractual. De ahí que se impusiera un análisis muy detallado y preciso de los diversos influjos externos sobre la voluntad: la presión ejercida por medio de terceros, el miedo a superiores jerárquicos, etc. En el *forum poenitentiae* era necesario dilucidar hasta qué punto el jugador se había visto influido de forma tal que diversos aspectos de su personalidad habían de ser considerados (¿estaba su honra en juego? ¿se dejaba intimidar fácilmente? etc.). ⁷¹

Conviene además no perder de vista que esta posición conllevaba una cierta incongruencia entre el *forum externum* y el *forum internum*. En este último el contrato era considerado nulo y el penitente había de restituir el dinero, mientras que en el primero quedaba fuera de toda persecución jurídica. El jesuita Calatayud lo expresaba con palabras nítidas: en el *forum internum* cualquier donación y cualquier contrato que había sido acordado *ex metu levi* es nulo y de

⁶² Cfr. Bonacina, *De contractibus*, disp. II, quaest. III, punctum II, p. 196.

⁶³ Una discusión detallada se halla por ejemplo en Alcocer, *Tratado del juego*, págs. 89-98.

⁶⁴ Cfr. entre otros Torrecilla, *Suma*, p. 217.

⁶⁵ En general los teólogos hablan de cuatro tipos de bienes: *bienes profecticios*, *bienes adventicios*, *bienes castrenses* y *bienes cuasi-castrenses*. Las elucubraciones de los teólogos al respecto podían ser por tanto muy diferenciadas.

⁶⁶ Y de hecho muchos tratados de teología moral y manuales de confesión abordaban el tema con un cierto detalle. Cfr. entre muchos, Bonacina, *De contractibus*, disp. II, quaest. III, págs. 198-199. Corella, *Práctica de el confesionario*, págs. 128-129.

⁶⁷ Cfr. casos reales por ejemplo en Tlustý 2004.

⁶⁸ Cfr. por ejemplo Guijarro, *Buen uso*, tom. 4, p. 146.

⁶⁹ De ahí que una de las condiciones repetidas para que el juego fuera lícito insistían en que «ne alter alterum compellat ad ludum per vim, vel opprobria, seu convicia, vel dolum» (que uno no empuje a otro por medio de la fuerza, afrentas, improperios o engaños). En Bonacina, *De contractibus*, disp. II, quaest. III, punctum II, p. 196.

⁷⁰ Calino, *Lecciones theologico-morales*, p. 317; Vega, *Suma*, cols. 128-129; Calatayud, *Tratados*, págs. 169-171; y otros muchos citados por estos autores.

⁷¹ Cfr. por ejemplo Vega, *Suma*, col. 129, Calino, *Lecciones theologico-morales*, págs. 317-318, entre otros.

ahí se deriva la obligación de restitución (*parit obligationem restituendi*), incluso aunque en el *forum externum* solo se llegue a esa situación cuando se haya llegado al acuerdo *ex metu gravi*.⁷²

En otro orden de cosas, poca duda cabe de que los engaños eran una fuente relevante de elucubraciones y preocupaciones para los teólogos morales.⁷³ El uso de cartas marcadas, de espejos, de cómplices y demás triquiñuelas es materia de muchas páginas.⁷⁴ En este sentido la ausencia de engaño es una condición clara de un contrato legítimo.⁷⁵ La obligación de restitución en el caso de un verdadero engaño parece haber sido defendida por todos los autores. El franciscano Villalobos subrayaba la obligación en el *forum conscientiae*, puesto que la transmisión de bienes se había producido contra la justicia. El perdedor había aceptado las condiciones del contrato del juego y ello excluía mentiras, engaños, etc.⁷⁶

Y sin embargo los teólogos morales no eran tan ajenos a la realidad circundante, por lo que hacían una interesante diferenciación entre prácticas no permitidas y permitidas.⁷⁷ En el caso de las segundas se trataba de todas las triquiñuelas posibles en el juego y, más allá de pequeños matices, los teólogos —jesuitas algunos, pero también dominicos como fray Pedro Miravete o franciscanos como fray Francisco de Alcocer o fray Enrique de Villalobos— convenían en que no eran moralmente reprochables y desde luego no implicaban restitución. Autores como Rebello afirmaban que «*omnis proprie fraudis, sive sit contra communes leges iustitiae, sive contra peculiares ludi regulas*» (*todo fraude propiamente dicho, sea contra las leyes de la justicia, sea contra las reglas específicas del juego*) era pecado. Pero, al mismo tiempo, si no era estrictamente un fraude o *deceptio* ('engaño'), sino que estaba permitido *per leges ludi* (como simular temor), el jugador será excusado *ab omni peccato & restitutione*.⁷⁸ Además, la experiencia de la realidad llevaba a la constatación de que todos los jugadores conocían los trucos más comunes e incluso los aplicaban. Siendo esto así —se argumentaba— la igualdad entre los jugadores no estaba en peligro y había poco que objetar desde el punto de vista moral.

⁷² Calatayud, *Tratados*, p. 169.

⁷³ Cfr. Azor, *Institutiones morales*, t. III, lib. V, cap. 25, cols. 439-443. Rebello, *Opus de obligationibus*, lib. II, cap. XII, p. 726-728. Calino, *Lecciones theologico-morales*, págs. 326-345 y otros muchos.

⁷⁴ El interés por este tipo de engaños ha de ser visto también en el contexto del ya mencionado crecimiento exponencial de los juegos de cartas. Las cartas son «inefficient randomizer» y pueden además ser contadas, lo que añade posibilidades de engaño (cfr. Ferentzy y Turner 2013, 11). Por añadidura el siglo XVII, pero sobre todo el XVIII, va a asistir al surgimiento de una nueva figura en el panorama europeo: el jugador profesional, especializado en todo tipo de triquiñuelas (cfr. Zollinger 1997, 37-38).

⁷⁵ Cfr. por ejemplo entre muchos Guijarro, *Buen uso*, tom. 4, p. 205, para quien estaríamos ante un pecado mortal.

⁷⁶ Villalobos, *Summa de la theologia moral*, trat. 28, p. 376.

⁷⁷ Se debatían cuestiones como las que aportaba Bonacina en torno a si alguien que finge saber menos del juego para atraer a otros pecaba («qui se fingit minus peritum, ut alias pretrahat ad ludendum»). O si quien estaba seguro de tener mucha más destreza y pericia podía retener lo ganado. Cfr. Bonacina, *De contractibus*, disp. II, quaest. III, punctum II, p. 196.

⁷⁸ Rebello, *Opus de obligationibus*, lib. II, cap. XII, p. 726. Bonacina define las *leges ludi* como aquellas «*quae servantur in eo loco, in quo luditur*». Cfr. Bonacina, *De contractibus*, disp. II, quaest. II, p. 195.

CONCLUSIONES

La Edad Moderna en Europa occidental se convirtió en una edad dorada de los juegos de azar. El discurso moral católico respecto a este tema alcanzó también altos grados de complejidad y matizaciones. En general se destila una actitud negativa hacia el juego que no fuera un mero pasatiempo. Pero el discurso teológico católico de la Edad Moderna operaba en muy diversos niveles y con materiales diferentes que provenían desde la teoría de las virtudes hasta los pecados capitales, pasando también por principios de derecho natural derivados de normas como el derecho romano.

El desarrollo de la teología moral en tanto que disciplina independiente que había de servir de apoyo a los confesores en el tribunal de la penitencia conllevó el desarrollo de soluciones morales matizadas con respecto al juego pues, al contrario que el discurso más virtuoso de la predicación habían de dar respuesta a los claroscuros de la realidad humana presentada en el confesonario. Por añadidura, el desarrollo del probabilismo como sistema de toma de decisiones morales vino a añadir una mayor complejidad. Si no siempre era necesario seguir la opinión más *probable* (en la terminología técnica de los teólogos), sino que se podía seguir cualquiera que fuera al menos *probable*, se abrían muchas posibilidades de acción para el jugador cristiano.

Una de las evoluciones más importantes que hemos puesto de manifiesto es el desplazamiento en la consideración del juego (de azar): del ámbito de la virtud de la *eutrapelia* al de contrato entre diversas partes. De ahí se derivaría una cierta 'domesticación' del juego a lo largo de la Edad Moderna, en tanto en cuanto fue situado en un campo perfectamente delimitado, el del contrato. La evolución se situaba además en el renovado e intensificado interés mostrado por los teólogos morales por el contrato cuyo perfil moral fundamentado en las categorías de la autonomía de la voluntad y de la justicia conmutativa crearía una teoría del contrato netamente católica. El juego de azar fue situado por tanto en una compleja relación con las normas de derecho natural y de derecho positivo, pero al mismo tiempo liberado de diversas restricciones. Algunas reticencias habituales contra el juego referidas al ánimo de ganancia o a la falta de *charitas* podían ser neutralizadas en el marco de un discurso que interpretaba el juego como una forma de *contractus*.

Simultáneamente se exigía de los jugadores que cumplieran con los presupuestos morales (y de derecho positivo) que definían el juego. La igualdad entre los jugadores, así como la obligada 'restitución' (el envés de la *iustitia conmutativa*) en casos de *iniuriae* estaban entre los pilares de esas exigencias. El juego fue sometido así a unas determinadas obligaciones morales y se creó un campo moral en el que por ejemplo diversos trucos estaban permitidos, al tiempo que otras prácticas exigían *in foro conscientiae* la restitución de los bienes ganados.

Asimismo, la relevancia atribuida a la obligatoriedad en conciencia de las leyes civiles demandaba de teólogos y confesores una orientación en el enrevesado mundo de disposiciones de derecho romano, de derecho imperial, de leyes canónicas y civiles que convivían apolonadamente en la sociedad de la Edad Moderna. Teólogos morales habían de analizar complejos casos en torno a la validez de las leyes y sobre todo al grado exacto de su obligación moral en

el *forum conscientiae*. La condición de contrato del juego de azar lo vinculaba también a la cuestión enjundiosamente debatida en la Edad Moderna en torno al *dominium* y la propiedad. De ahí que la protección de la propiedad, la consideración de las complejas relaciones de propiedad en la Edad Moderna o los mecanismos moralmente aceptables de su transmisión jugaran un papel muy relevante en las disquisiciones de los teólogos.

FUENTES PRIMARIAS

- Alcocer, Francisco de. 1559. *Tratado del iuego*. Salamanca: en casa de Andrea de Portonariis.
- Azor, Juan. 1603-1612. *Institutiones morales: In quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes, breviter tractantur*. 3 vols. Colonia: Hierat.
- Azpilcueta, Martín de. 1556. *Manual de confesores, y penitentes*. Salamanca: en Casa de Andrea de Portonariis.
- Bonacina, Martino. 1622. *De contractibus et restitutione tractatus [...]* editio postrema plurimis emendis. Lugduni: Landry.
- Calatayud, Pedro de. 1761. *Tratados, y doctrinas prácticas, sobre ventas, y compras de lanas merinas, y otros generos: y sobre el juego de nappes, y dados, con un suplemento de veinte y seis contratos*. En Toledo, por Francisco Martín.
- Calino, Cesare. 1737. *Lecciones theologico-morales sobre el juego*. Madrid: por Juan de Zúñiga.
- Coma, Pedro Martyr. 1589. *Directorium curatorum o instruction de Curas, util y provechoso para los que tienen cargo de animas*. Sevilla: en casa de Juan Leon.
- Corella, Jaime. 1701. *Práctica de el confessorio, y explicación de las sesenta y cinco proposiciones condenadas por la Santidad de N.S.P. Inocencio XI: Su materia, los casos mas selectos de la Teologia Moral, su forma, un dialogo entre el confesor, y el penitente*. Madrid: Herederos de Antonio Roman.
- François de Sales. 1648. *Introduction à la vie devotte [...]*. Paris: chez Sébastien Huré.
- García, Francisco. 1583. *Parte segunda del Tratado vtilissimo y muy general de todos los contractos, quantos en los negocios humanos se suelen ofrecer*. Valencia: en casa de Ioan Nauarro.
- Guijarro, Francisco. 1791-1794. *Buen uso de la teología moral: según la doctrina y espíritu de la Iglesia*. 4 vols. Valencia, oficina de Benito Monfort.
- Lessius, Leonardus. 1605. *De iustitia et de iure*. Antwerpen.
- Medina, Juan de. 1550. *Codex de restitutione et contractibus*. Portonariis.
- Ramón, Alonso. 1623. *Entretenimientos y juegos honestos y recreaciones christianas [...]*. Madrid: por la viuda de Alonso Martín.
- Rebello, Fernando. 1608. *Opus de obligationibus iustitiae, religionis et caritatis*. Lugduni: sumptibus Horatii Cardon.
- Thiers, Jean-Baptiste. 1686. *Traité des jeux et des divertissemens qui peuvent être permis, ou qui doivent être défendus aux chrétiens selon les règles de l'Eglise et le sentiment des Pères*. Paris: chez Antoine Dezallier.
- Tomás de Aquino. 1990. *Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de estudios de las Provincias Dominicanas en España, t. 3: Parte II-II (a)*, editado por O. Calle Campo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Torrecilla, Martín de. 1696. *Suma de todas las materias morales arreglada a las condenaciones pontificias de Alexandro VII y Inocencio XI*. Madrid: por Antonio Roman.
- Valero, Juan. 1645. *Differentiae inter utrumque forum iudiciale videlicet et conscientiae*. Venetiis: apud Paulum Baleonium.
- Vega, Alonso de la. 1606. *Suma, llamada nueva recopilacion y practica del fuero interior...* 3.ª ed. Madrid: Luis Sanchez.
- Villalobos, Enrique de. 1625. *Manual de confesores*. Salamanca: por Cussio.
- Villalobos, Enrique de. 1629. *Summa de la theologia moral y canonica: segunda parte*. Salamanca: por Diego de Cussio.

BIBLIOGRAFÍA

- Ariès, Philippe y Jean Claude Margolin. 1982. *Les jeux à la Renaissance : actes du XXIIIe Colloque international d'études humanistes, Tours, juillet 1980*. Tours: J. Vrin.
- Belda Plans, Juan. 2000. *La Escuela de Salamanca: La renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Belmas, Elisabeth. 2006. *Jouer autrefois: essai sur le jeu dans la France moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*. Seyssel: Editions Champ Vallon.
- Daniel, William. 1968. *The Purely Penal Law Theory in the Spanish Theologians from Vitoria to Suárez*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Decock, Wim. 2013. *Theologians and Contract Law: The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500-1650)*. Leiden-Boston: Brill-Nijhoff.
- Decock, Wim. 2022. «Contract Law». En *A Companion to the Spanish Scholastics*, editado por Harald E. Braun, Erik De Bom y Paolo Astorri, 432-447. Leiden: Brill.
- Dios de Dios, Salustiano de. 2006. «Doctrina jurídica castellana sobre costumbre y prescripción». En *Historia de la propiedad. Costumbre y prescripción: IV Encuentro Interdisciplinar, Salamanca, 25-28 de mayo de 2004*, editado por Salustiano de Dios de Dios, Javier Infante y Ricardo Robledo, 211-281. Madrid: Centro de Estudios Registrales.
- Döllinger, Ignaz von y Heinrich Reusch. 1889. *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert: Mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens, auf Grund ungedruckter Aktenstücke*. Nördlingen: C. H. Beck.
- Ferentzy, Peter y Nigel E. Turner. 2013. *The History of Problem Gambling: Temperance, Substance Abuse, Medicine, and Metaphors*. New York: Springer.
- Garré, Roy. 2005. *Consuetudo: Das Gewohnheitsrecht in der Rechtsquellen- und Methodenlehre des späten ius commune in Italien (16. - 18. Jahrhundert)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- González Alcantud, José Antonio. 1993. *Tractatus ludorum: una antropológica del juego*. Barcelona: Anthropos.
- Hiltebeitel, Alf. 2005. «Gambling». En *Encyclopedia of religion*, editado por Lindsay Jones, 2.ª ed., 5:3259-64. Detroit: Macmillan Reference USA.
- Huizinga, Johann. 1949. *Homo ludens. A Study in the Play Element in Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Janke, Wolfgang, Susanne Wolf-Withöft y Hans Wißmann. 2000. «Spiel». En *Theologische Realenzyklopädie*, editado por Horst Balz, James K. Cameron, Stuart G. Hall y Brian L. Hebblethwaite, 31: 670-686. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Jansen, Nils. 2013. *Theologie, Philosophie und Jurisprudenz in der spät-scholastischen Lehre von der Restitution: außervertragliche Ausgleichsansprüche im frühneuzeitlichen Naturrechtsdiskurs*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jansen, Nils. 2022. «Restitution». En *A Companion to the Spanish Scholastics*, editado por Harald E. Braun, Erik De Bom y Paolo Astorri, 448-473. Leiden: Brill.
- Landau, Peter. 2003. «Pacta sunt servanda. Zu den kanonistischen Grundlagen der Privatautonomie». En «*Ins Wasser geworfen und Ozeane durchquert*»: Festschrift für Knut Wolfgang Nörr, editado por Mario Ascheri, 457-474. Wien: Böhlau.
- Lea, Henry Charles. 1896. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. 3 vols. Philadelphia: Lea Brothers & Co.
- McMillen, Jan. 1996. *Gambling Cultures: Studies in History and Interpretation*. London y New York: Routledge.
- Michaud-Quantin, Pierre. 1962. *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècles)*. Montreal: Librairie dominicaine.
- Pino Abad, Miguel. 2011. *El delito de los juegos prohibidos. Análisis histórico-jurídico*. Madrid: Dykinson.
- Prodi, Paolo. 2000. *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologna: Il Mulino.
- Rizzi, Alessandra. 1993. «Il gioco fra norma laica e proibizione religiosa: l'azione dei predicatori fra Tre e Quattrocento». En *Gioco e giusti-*

- zia nell'Italia di Comune, editado por Gherardo Ortalli, 149-182. Treviso: Fondazione Benetton.
- Schlumbohm, Jürgen. 1997. «Gesetze, die nicht durchgesetzt werden - ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates?» *Geschichte und Gesellschaft: Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft*, 23: 647-663.
- Schüßler, Rudolf. 2003. *Moral im Zweifel: Band I: Die scholastische Theorie des Entscheidens unter moralischer Unsicherheit*. Paderborn: mentis.
- Schüßler, Rudolf. 2006. *Moral im Zweifel: Band II: Die Herausforderung des Probabilismus*. Paderborn: mentis.
- Schwartz, David G. 2007. *Roll the Bones: The History of Gambling*. New York: Penguin.
- Theiner, Johann. 1970. *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*. Regensburg: Pustet.
- Tlusty, B. Ann. 2004. «Playing by Rules: Gambling and Social Identity in Early Modern German Towns». *Memoria y Civilización*, 7: 7-38. <https://doi.org/10.15581/001.7.33753>
- Tomás y Valiente, Francisco. 1969. *El derecho penal en la monarquía absoluta (siglos XVI, XVII y XVIII)*. Madrid: Tecnos.
- Turrini, Miriam. 1991. *La coscienza e le leggi: Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*. Bologna: Mulino.
- Walker, Jonathan. 1999. «Gambling and Venetian Noblemen, c.1500-1700». *Past and Present*, 162: 28-69. <https://doi.org/10.1093/past/162.1.28>
- Weinzierl, Karl. 1936. *Die Restitutionslehre der Frühscholastik*. München: Hueber.
- Zimmermann, Reinhard. 1996. *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition*. Oxford: Clarendon Press.
- Zollinger, Manfred. 1997. *Geschichte des Glücksspiels: vom 17. Jahrhundert bis zum Zweiten Weltkrieg*. Wien: Böhlau Verlag.