

VITORIA Y SUÁREZ: EL DERECHO INTERNACIONAL EN EL TRÁNSITO A LA MODERNIDAD

Vitoria & Suárez: the International Law in the transit towards the modernity*

ADOLFO SÁNCHEZ HIDALGO

Universidad de Córdoba

ji2sahia@uco.es

Fecha de recepción: 13/03/2017

Fecha de aceptación: 09/05/2017

Anales de la Cátedra Francisco Suárez

ISSN 0008-7750, núm. 51 (2017), 163-182

RESUMEN Este artículo pretende mostrar la convivencia de dos estructuras de pensamiento en la escolástica española y, especialmente, en Suárez. Vitoria presenta una visión comunitaria del orden internacional y sus enseñanzas serán transmitidas a Suárez, quien, al contrario, presenta una visión societaria del orden internacional. Esta diferencia no es una casualidad, sino un auténtico cambio de paradigma en el sabio granadino, que hace de él un autor más próximo a la modernidad que a la tradición escolástica. Gracias a un estudio comparado mostraremos el punto de inflexión que supone Suárez en el tránsito hacia la modernidad y su idea de un orden mundial fundado en una sociedad de Estados.

Palabras clave: Comunitarismo, Societarismo, Escolástica Española, Filosofía Moderna, Derecho internacional, Cosmopolitismo, Sociedad de Naciones, Derecho Natural, Orden Mundial.

ABSTRACT This article aims to show the coexistence of two structures of thought in Spanish scholastic and, especially, in Suárez. Vitoria presents a communitarian vision of the international order and its teachings will be transmitted to Suárez, who, on the contrary, presents a societarian vision of the international order. This difference is not a coincidence, but a true paradigm change in the Granadian sage, who makes him an author closer to modernity than the precedents scholastic thinkers. By means of a comparative study we will show the point of inflection that supposes Suárez in the transit towards the modernity and his idea of a world order founded in a society of Estates.

Key words: Comunitarism, Societarism, Spanish Scholastic, Modern Philosophy, International Law, Cosmopolitism, Society of nations, Natural Law, World Order.

* Para citar/citation: Sánchez Hidalgo, A. (2017). Vitoria y Suárez: el derecho internacional en el tránsito a la modernidad. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51, pp. 163-182.

1. INTRODUCCIÓN

“Honremos la memoria y meditemos en las obras de aquel filósofo á quien llamó Janet «el último de los escolásticos». En materia de Filosofía hay cosas viejas que son duraderas, porque representan participaciones de aquella Luz eterna de que hablaba Santo Tomás, la cual ilumina potentemente, en raras, pero memorables ocasiones, el entendimiento de los hombres”.

Bonilla San Martín, A., *El escolasticismo tomista y el Derecho internacional*, Granada, 1917.

Con estas palabras concluía hace ahora un siglo Adolfo Bonilla su discurso con motivo del centenario del padre Suárez. Hoy se vuelve a rendir honores al Doctor Eximio en una nueva centuria, donde su obra lejos de ser desconocida, como otrora lo fue, ha sido objeto de numerosos estudios sean nacionales o extranjeros, todos ellos testimonios de la erudición e importancia del jesuita de Granada. En el territorio nacional destaca la labor realizada por la Cátedra que lleva su nombre en la Universidad de Granada, ciudad desde la que brillan por su notoriedad en el ámbito de la Filosofía del Derecho los *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, que recientemente ha publicado su número 50 con una selección histórica de trabajos (*ACFS Uno de 50*, 2016). Si la figura de Suárez sigue siendo merecedora de estos tributos, más allá de su importancia histórica, debe ser por su trascendencia temporal, esto es, porque su obra aún tiene algo que aportar al hombre del siglo XXI. Ciertamente, se llaman clásicos aquellos pensadores a los que se vuelve una y otra vez con el ánimo de cultivarse, pues, el estudioso siempre encuentra en ellos una nueva enseñanza. No se trata de una tarea fácil, ya que el pensamiento de Suárez ha sido profusa y prolijamente objeto de importantes trabajos; en consecuencia, cuando de analizar su obra se trate, me veo obligado a seguir el camino previamente trazado por autores más geniales que quién, en esta ocasión, escribe.

La idea motriz del presente estudio es poner de relieve la diferente concepción que de la comunidad internacional tienen Vitoria y Suárez, con la finalidad de señalar el cambio de paradigma entre uno y otro. Así, mientras Vitoria se mueve en una idea de comunidad internacional de raíces aristotélicas y por ende una visión orgánica y comunitarista del orbe; en Suárez se trasluce ya una concepción pactista de la comunidad internacional y, en tanto, aparece mucho más patente el espíritu societario de la modernidad. Al hilo de este tránsito entre la filosofía clásica y el mundo moderno, surgirán importantes tesis que deberán ser objeto de particular atención: la comunidad originaria del género humano y el derecho de gentes, la

necesidad natural de una comunidad de las naciones, la defensa de la fe católica como razón imperial, voluntarismo e intelectualismo en el germen del derecho internacional, entre otras cuestiones. Además, resulta especialmente útil incluir la figura de Vitoria en este estudio, porque, de este modo, no se presenta huérfano de tradición al P. Suárez, antes bien, lo situamos como cierre de los denominados *magni hispani* (Kohler, 1916-1917: 235) y permite comprobar hasta qué punto la escuela española de derecho natural es una nomenclatura bajo la que encuentra abrigo todo un conjunto plural de doctrinas teológicas e ius-filosóficas, que sirven de nexo entre el mundo antiguo y el moderno (Sarmiento, 1983: 424). No se comprenderá bien la modernidad sin la ayuda de los maestros españoles del derecho natural.

Apenas medio siglo separan las experiencias vitales e históricas de los dos grandes maestros españoles del Derecho natural y como religiosos un mismo problema les une: la reforma protestante y la decadencia de la *Respublica Christianorum*. Vitoria como Suárez fueron testigos privilegiados de los grandes dilemas morales, políticos, jurídicos y religiosos del Renacimiento. Con su obra trataron siempre de ofrecer la respuesta que salvaguardase la integridad de la comunidad cristiana, ya fragmentada. Pero, esta Europa unida en la fe, que ellos soñaron, agonizaba y, poco después de la muerte de Suárez en Coimbra, en el año 1618 comenzaría la guerra de los Treinta años, cuya Paz de Westfalia (1648) daría lugar a la Europa de los estados nacionales. Claro está, fieles al estilo escolástico, las obras de nuestros maestros distan mucho de ser relatos vitalistas de su tiempo, al contrario, son ejercicios rigurosos de moderación y objetividad, de reflexión sosegada y prudente, de un lenguaje teórico bien escogido y didáctico, una sistematicidad nacida de la paciencia, prevaleciendo siempre la recta razón frente a las pasiones (Yves de la Brière, 1939: 3). Si Vitoria y Suárez pertenecen por rigor cronológico al pasado, honremos el valor doctrinal de sus aportaciones en el ámbito internacional como figuras de futuro.

2. LA VISIÓN INTERNACIONAL DE FRANCISCO DE VITORIA

2.1. *Ius communicationis* o derecho a la comunicación entre los hombres y pueblos

Este derecho es uno de los principales títulos jurídicos en los que se fundamentó Vitoria para justificar el nuevo orden internacional, el *ius communicationis* o derecho a la libre comunicación de los hombres por los diferentes países del mundo, con la única limitación de no dañar a los nativos (Vitoria, 1967, *Relectio Indis*: 79), derecho amplio y complejo que

comprende otras ideas como son la libertad de comercio, la libre circulación, la emigración, la cultura, la libre explotación de la tierra, la libertad de los mares, etc. (Medina Morales, 2000: 409). Derecho que se fundamenta en una tradición histórica que se remonta al origen del mundo y que no se ha visto perjudicada por la creación de las naciones (Vitoria, 1960, Rel. Teológicas: *De Indis*: 710). Un derecho que mana del orden natural y existente desde siempre.

Tiene razón Aparisi Miralles al afirmar que la comunicación e interrelación entre los seres humanos constituyen en Vitoria el pilar central de su teoría (Aparisi Miralles, 2007: 90). No en vano, el *Ius Gentium* será la forma concreta de ordenar estas relaciones entre extraños (Aparisi Miralles, 2007: 52), como derivación necesaria del derecho natural a la libre comunicación de los hombres. Pues, de acuerdo con los postulados escolásticos, la libertad del hombre, no se encuentra vacía de contenido, sino orientada criteriológicamente por el orden natural creado y a cuya realización el hombre en tanto ser racional se dirige. El *ius peregrinandi*, la libre explotación, el libre comercio, etc, son concreciones necesarias del más amplio derecho natural (Urdanoz, 1967: 129). Concluye Urdanoz: “Es, pues, indudable que Vitoria presenta esta natural sociabilidad y comunicación a escala mundial no sólo como un hecho, sino como una ley y raíz de derechos y deberes, o de las relaciones jurídicas del derecho internacional (1967: 105)”.

Como afirma Negro Pavón (1986: 892), en la Edad Media el *logos* humano se convierte en principio de ordenación según el *logos* divino, de modo que el *logos* de lo político medieval será la preservación del orden natural mediante el ejercicio de la justicia; a esta misión se encamina toda acción humana y, especialmente, el príncipe o monarca cuya “*suprema auctoritas*” se encuentra delimitada por la necesidad de obedecer y proteger el derecho natural. El objeto de la política será restaurar el orden esencial y conservarlo puesto que se funda en relaciones inmutables establecidas por el Creador. De modo que calificar de natural el “*ius communicationis*” supone establecer límites estrictos al poderoso, a cuya obediencia, respeto y cuidado está obligado. Negar la realización de este orden natural de justicia supone negar el mismo fundamento de su autoridad (Medina Morales, 1989: 48). Es más, como muestra Bull (2005: 81), la primacía que otorgan estos primeros internacionalistas al derecho natural sobre el derecho internacional positivo, no sólo refleja sus profundas convicciones teológicas, sino también la necesidad de liberar al derecho de los pueblos de las limitadas normas heredadas de la cristiandad occidental. No es extraño que Urdanoz (1967: 140) haya afirmado que las tesis de Vitoria sientan los principios explícitos del liberalismo económico y del mercado libre mundial. En este sentido, también podrían citarse las obras de Luis de Molina o Martín de

Azpilcueta (Vázquez de Prada, 1988: 355-360). Ahora bien, no debe leerse a Vitoria desde claves ideológicas, pues se corre el riesgo de desvirtuar sus conclusiones. El *ius communicationis* de Vitoria consagra el mercantilismo floreciente en España ante el descubrimiento, pero su concepción tomista acerca del valor y el dinero suponen una reflexión ética y cristiana de la economía que lejos de idear un mercado carente de reglas, lo someten a los dictados de la justicia (Grice-Hutchinson, 2005: 117-129).

2.2. La idea de orbe en Vitoria

El orbe en Vitoria constituye una de sus reflexiones más geniales y logradas. Nuestro autor va más allá de las voces estoicas que recuerdan la unidad moral del género humano, es decir, la *humanitas*. El orbe en Vitoria es una realidad física, geográficamente delimitada gracias a los descubrimientos, jurídica en la medida que es objeto del derecho natural y humana, pues se comprende en un estadio prístino de hermandad y comunidad de todos los hombres, anterior a la división en naciones, que es causa agente del derecho de gentes (Vitoria, 2007, *Sobre el poder civil*: 51). El cosmopolitismo en Vitoria no parece ser tan sólo una convicción moral, como en el caso estoico, sino una inclinación natural del género humano llamada a realizarse en el tiempo, con la orientación del derecho natural (Vallet de Goytisolo, 1994: 388). Vitoria propone una comunidad universal, basada en el reconocimiento de una igualdad esencial entre todos los seres humanos y en el necesario respeto a su dignidad (Aparisi Miralles, 2007: 91). La misma idea reflejan las palabras de Urdanoz (1967: 109): el *totius orbis* es “una comunidad ecuménica, universal, pensada como un nuevo orden internacional formado por Estados cristianos y no cristianos, como los recién descubiertos que eran considerados independientes”.

De acuerdo con las reflexiones de Schmitt (1955: 7) si “la toma de una tierra es siempre el título jurídico último de toda ulterior participación y reparto, y por ende de toda ulterior producción”, en la medida en que la idea de orbe refleja una unidad no sólo moral (*humanitas*) sino también geográfica, es posible la afirmación de un derecho propio que sería el *Ius Gentium* (Aparisi Miralles, 2007: 57). Ahora sí, merced al descubrimiento, el derecho de gentes se convierte en el *nomos* del nuevo orden internacional.

La idea de orbe adquiere en Vitoria una doble dimensión: por un lado supone la comunidad del género humano (*humanitas*) que por común consentimiento expreso o tácito (en sus costumbres) ha fijado las instituciones del derecho de gentes (Urdanoz, 1967: 134); por otro lado significa también un patrimonio común (Aparisi Miralles, 2007: 45) a todos los hombres, lo

que exige su protección frente a las guerras que puedan amenazarlo. Por esta razón Vitoria desarrolla su teoría de la guerra justa, para limitar los efectos devastadores que pueden tener las guerras y, principalmente, excluir la conquista y la diferencia de religión como justa causa (Aparisi Miralles, 2007: 79). De modo similar, concluía Miaja de la Muela (1965: 364), quien afirmaba que la atención de Vitoria se centra, no en los crímenes de guerra, sino en el “crimen contra la paz”.

2.3. *La Respublica universal* o “*civitas maxima*”

Afirmada la existencia natural de unas relaciones de convivencia, comunicación e interdependencia entre las gentes, inclinación connatural al ser humano, consecuencia de la cual es posible —de acuerdo con la filosofía aristotélica-tomista— inferir la existencia de una comunidad (originaria) de las naciones, queda aún por determinar cuál es la forma política de esta comunidad humana.

Vitoria es consciente de las dificultades de semejante empresa, ya que la comunidad ecuménica de las naciones se encuentra aún en un estado rudimentario e imperfecto y sólo alcanzamos a comprender parte de su naturaleza mediante las normas del derecho de gentes derivadas del orden natural o heredadas en nuestras costumbres y tradiciones (Vitoria, 1967: 82). Sin embargo, Vitoria siente la necesidad de construir una unidad política universal para el mejor vivir del hombre y las gentes, para la mejor realización de su naturaleza. Por lo que esta nueva autoridad sobre los hombres y pueblos no es una realidad artificial y mecánica impuesta al existir humano, sino un derivado de la propia naturaleza y, por ende, del Creador (Urdanoz, 1967: 120).

El razonamiento de Vitoria es similar al que Aristóteles emplea cuando afirma que el origen histórico de las ciudades, no elimina el carácter natural de las mismas, pues la “polis” realiza mejor el carácter político del hombre que la “familia” o la “tribu” y siendo la “naturaleza de las cosas esa misma cosa una vez alcanzada su perfección”, debemos concluir que la ciudad posee una existencia natural (Aristóteles, 1970, *Política*, I, 1, 1252 b - 1253 a: 3-5). Del mismo modo, debemos entender en Vitoria que la construcción de esta “*civitas maxima*” o unidad política universal aún no existiendo históricamente, es una exigencia del orden natural, pues realiza, aún mejor que las ciudades y reinos, la natural comunicación e interdependencia entre los hombres (Urdanoz, 1967: 121). El estado actual de la comunidad internacional, dividida en naciones, es un escalón intermedio e imperfecto en el *iter* natural hacia la realización humana.

Toda vez que Vitoria establece la necesidad natural de constituir esta autoridad de todo el orbe, cabe preguntarse de qué modo se constituye y cómo se ejerce el poder jurisdiccional —*logos* de lo político inherente al espíritu medieval— entre los pueblos. La generación de esta comunidad de las naciones, comprende Vitoria, sólo es posible mediante el consentimiento de todo el orbe, su constitución en forma de una autoridad supranacional y su funcionamiento será regido por el principio de mayoría.

Generalmente se concluye que Vitoria consolida el origen democrático del orden internacional (Urdanoz, 1967: 119). La originalidad de Vitoria, en cambio, consiste en “presumir” la existencia de una voluntad común del orbe como fundamento del derecho de gentes, es decir, la expresión “*autoritas totius orbis*” equivale, en el maestro salmantino, a un poder constituyente originario, cuya existencia presume en virtud de las normas del *Ius Gentium* (Miaja de la Muela, 1968: 352). Vitoria asume la idea de democracia, presente en los planteamientos helénicos clásicos, de la existencia de un orden dado, manifestado en los usos y tradición (Aristóteles, 1970, *Política*, III, 16, 1278 b: 104-105), del que es consecuencia la “*polis*” —*politeia* se identifica con la constitución u orden de la ciudad (Aristóteles, 1970, *Política*, VI, 1, 1289 a: 167)— pero, no concibe —como ocurre en la modernidad— que el pueblo sea actual y actuante en la constitución de este orden.

Vitoria utiliza para explicar la naturaleza política de esta autoridad del orbe la doctrina pactista clásica (medieval) que distingue entre *pactum asociationis* (origen de la comunidad) y *pactum societatis* (constitución del poder) que ya encontrábamos explicados en la obra de Francesc Eiximenis, *Dotze del Crestià*. El primer pacto versa sobre la necesidad de *ayuntarse* para mejor vivir, el segundo sobre la necesidad de someterse a un poder común (Eiximenis, 1980: 268-271). El *pactum asociationis* en Vitoria ha sido ya realizado en la historia, en una comunidad primigenia del ser humano de donde surgieron las naciones y los pueblos, cuya existencia revela la propia existencia de usos, tradiciones y costumbres —que forman el derecho de gentes— que han llegado a nuestros días y cuya fuerza radica en ser postulados de la voluntad del orbe. Por lo tanto, la constitución de esta comunidad (*pactum asociationis*) es una realidad dada de antemano, según el pensamiento de Vitoria. Si bien, como decíamos antes, no se ha perfeccionado, pues aún no se ha producido la traslación del poder (*pactum subiectionis*) a una autoridad común que garantice la preservación del orden natural.

Ahora bien, en cuanto a la traslación del poder a una autoridad común y el ejercicio de su jurisdicción, Vitoria adopta el principio de la mayoría, es decir, la voluntad mayoritaria de las naciones, debidamente expresada

(Vitoria, 1967: 95). Lo cual sí constituye, a mi parecer, la afirmación de un cierto principio democrático. Este principio de mayoría debe entenderse, a su vez, conforme al derecho natural (Carpintero, 2006: 183).

La finalidad esencial de esta “*civitas maxima*” o *Respublica* universal, sería garantizar el respeto y obediencia internacional de unas normas aceptadas por todo el orbe. Sería una autoridad supranacional, donde se integran en un régimen de igualdad todos los pueblos en un sistema interdependiente. Por ello, el derecho internacional surge, por primera vez en Vitoria, como un *corpus* jurídico o *ius cosmopolitanum* (Llano Alonso, 2016: 114). Siendo así, concluye Aparisi Miralles: “Vitoria intentó articular las bases de una sociedad internacional en la que la fuerza estuviera al servicio del derecho (2007: 95)”.

3. EL DERECHO INTERNACIONAL EN FRANCISCO SUÁREZ

3.1. *Derecho natural y derecho de gentes*

Esta distinción la afronta el maestro jesuita al final de su libro II de *Las Leyes* y lo hace tomando una dirección nueva del problema. Suárez se aparta de la defensa realizada por Vitoria de un derecho natural que presida las relaciones entre los pueblos y prefiere realizar una delimitación teórica de qué haya de entenderse por derecho natural, derecho de gentes y derecho civil. Teóricamente se entiende la necesidad de dicha delimitación, pues en Vitoria el derecho de gentes parece tratarse de un cuasi-derecho natural, en la medida en que sus reglas aparecen tan íntimamente vinculadas a los dictados de la razón natural que casi podrían llamarse conclusiones de la misma. En este sentido, puede afirmarse que Suárez acierta a distinguir con claridad aquello que en la escolástica barroca estaba confuso.

El criterio empleado por el teólogo granadino para dicha distinción es el de la causa eficiente de la ley (Vallet de Goytisolo, 2000: 300), porque en el pensamiento suareciano esta causa de la ley (del mandato) es siempre la voluntad. Pertenece a la voluntad la cualidad de convertir lo ordenado por la razón en un imperativo (Goyard-Fabre, 1986: 136); es la voluntad la potencia o fuerza de la obligación, pues la razón sin el auxilio de la voluntad nada puede mandar o prohibir (Suárez, 1967, *Las leyes*, II, VI, 22: 127). Suele decirse que en este punto es donde se muestra más notoriamente el cariz voluntarista de la filosofía del derecho suareciana. Ahora bien, debemos señalar que esta reflexión ya se encontraba con anterioridad en la obra de Vitoria (1960, Rel. Teológicas: *Del libre arbitrio*: 1353). Es más, esta postura intermedia entre voluntarismo e intelectualismo —con la que algunos

condenan la filosofía suareciana— es una nota característica de la escolástica española, con alguna excepción como Gabriel Vázquez (Fassó, 1968: 66).

En atención a la causa eficiente, Suárez afirma que el derecho natural es aquel que viene impuesto por la naturaleza racional del hombre, en tanto criatura de Dios, de modo que la voluntad simiente del derecho natural no es otra que la voluntad divina que ordena el bien y prohíbe el mal. Por esta razón, el derecho natural es inmutable, necesario y universal (Suárez, 1967, *Las leyes*, II, XIX, 2: 189), ya que su contenido pertenece al orden de las esencias y no admite excepción (Bastit, 1990: 341). Como reconoce Carpintero (2008: 195): “esta doctrina sobre la ley natural pasa hasta hoy por ser la explicación genuinamente cristiana sobre la naturaleza de la ley natural. Porque durante la Edad Moderna los creyentes entendieron encontrar garantía de la fe en la existencia de un mundo metafísico inmutable, y en nombre de tal noúmeno se opusieron al nominalismo que de hecho fue el propio de los filósofos secularizadores”.

El derecho de gentes es derecho positivo, no está escrito en nuestra naturaleza, sino que encuentra su origen en la voluntad humana, manifestada tácitamente mediante usos y costumbres comunes a casi todas las naciones. Al ser un derecho positivo, el derecho de gentes no es inmutable, no es necesario y tampoco es universal (Suárez, 1967, *Las leyes*, II, XIX, 5-7: 188-190). El profesor de Coimbra encuentra también similitudes en el modo de pronunciarse el mandato y es que tanto el derecho de gentes como el derecho natural pueden formularse en términos preceptivos —ordenando o prohibiendo— o en términos permisivos —concediendo libertad para su determinación— (Suárez, 1967, *Las leyes*, II, XVII, 9: 187). La idea de un derecho natural de carácter permisivo ya había sido apuntada por Vitoria al tratar del dominio (q. 62) en las explicaciones del tratado *De Iustitia* de Santo Tomás (Vitoria, 1934, *De Iustitia*: 76). Esta similitud la juzgo de extraordinaria importancia, porque si es posible afirmar la existencia de un derecho de gentes permisivo, significaría la facultad de las naciones y pueblos para arbitrar sus relaciones convencionalmente, sin necesidad de una comunidad perfecta dotada de jurisdicción que imponga coactivamente sus leyes. No debe entenderse que esta libertad de las naciones carezca de límites, pues, al igual que en Vitoria, para Suárez el derecho natural preceptivo constituye una barrera infranqueable.

Sorprende observar que si para el maestro salmantino el primer derecho natural germen del derecho internacional es el *ius communicationis*. En cambio, en el sabio granadino el primer principio ético natural sobre el que se levanta el conjunto del derecho de gentes es el conocido *pacta sunt servanda* (Suárez, 1967, *Las leyes*, II, XIX, 7: 190). Bien podría derivarse de esta defensa del cumplimiento de los pactos un régimen internacional

fundado en el individualismo de las naciones, pero había que esperar aún a Grocio; no es así, en Suárez, porque la ley natural como imperativo todavía trasciende la voluntad de las naciones y el derecho natural conserva su jerarquía privilegiada.

Continuando la reflexión, debe señalarse que la misma posibilidad de un derecho de gentes permisivo establece un abismo entre éste y el derecho positivo civil; sucintamente, podemos afirmar que las leyes civiles responden en Suárez a una concepción monista que identifica la ley con el mandato coercitivo de la autoridad y cuya validez formal será el hecho de ser dictadas por una comunidad perfecta dotada de dominio y jurisdicción (Suárez, 1967, *Las leyes*, I, V, 8-15: 26-31). En cambio, el derecho de gentes respondería en Suárez a una concepción dualista de las normas del derecho de gentes, entendidas, bien como aquellas costumbres internacionales, llamados imperativos de una comunidad de naciones (derecho de gentes preceptivo), o bien las normas e instituciones nacidas del margen de libertad que tienen las naciones (derecho de gentes permisivo). Además, señalará Suárez una subdivisión en el derecho de gentes, distinguiendo entre el *ius inter gentes* y el *ius intra gentes*; el primero responde a lo que hoy se entiende por derecho internacional; el segundo, a las instituciones comunes a varias naciones (Suárez, 1967, *Las leyes*, II, XIX, 9-10: 190-191). Desarrollando aún más esta distinción, Rommen (1951: 479) ve en ella la primera categorización de lo que nosotros hoy llamamos derecho internacional público y derecho internacional privado. Vista la configuración que Suárez hace del derecho de gentes, es posible afirmar que deja la reflexión jurídica internacional perfectamente madura para que Grocio la reciba (Kosters, 1925, IV: 32).

3.2. Origen de la autoridad civil

El talento de Doctor Eximio no sólo abarca la Teología y la filosofía iusnaturalista, también penetra en los dominios de la ciencia política, de un modo completamente ingenioso. Hemos visto con anterioridad la explicación de Vitoria acerca de la necesidad natural de la potestad civil para ordenar la vida en comunidad y, asimismo, en un escalón más elevado de la comunidad internacional. La idea que subyace en las reflexiones vitorianas, es la siguiente: todo aquello que contribuye a la perfección del ser ha de entenderse natural, aún cuando su origen sea histórico. En Suárez la argumentación, aunque pueda parecer similar, es algo diferente, veámosla.

Vitoria presumía la existencia de un estadio prístino de comunión entre las gentes, anterior a la división en naciones, en virtud de las cos-

tumbres y usos internacionales que rigen en todas partes; Suárez no lo presume, lo afirma y, además, sitúa en ese momento originario la génesis de la “soberanía” civil (Rommen, 1948: p. 504). El poder civil en su totalidad reside originariamente en el conjunto de los seres humanos (Suárez, *Las Leyes*, 1967, III, II, 4: 202), una unidad primigenia del género humano portadora en común de toda potestad y autoridad (democracia originaria) (Suárez, 1963, *Defensio Fidei, Principatus politicus*, III, 2, 5-9: 18-22). Con posterioridad pudo esta comunidad, de común acuerdo, entregar ese poder a una sola persona —el príncipe— realizando así una auténtica enajenación, en la medida que el gobernante asume para sí la totalidad de esos poderes, bajo la condición de perseguir el bien común y respetar el derecho natural (Suárez, 1963, *Defensio Fidei, Principatus politicus*, III, 2, 12: 26).

Estamos ante una visión cuasi contractualista, más cercana a las que surgirán en el siglo XVII y XVIII que al pactismo medieval. La idea del pacto como primer motor de la comunidad política había tenido amplio desarrollo en el mundo clásico y medieval, no es patrimonio de la modernidad. Ahora bien, para la filosofía clásica y medieval ese pacto inicial era con frecuencia invocado como un axioma y fundado en el orden natural, porque el propio desenvolvimiento de la naturaleza humana iba exigiendo el tránsito de las comunidades inferiores a las superiores ante la necesidad de buscar un mejor vivir. No se trataba de un pacto fundado en la utilidad o el egoísmo, sino en la fuerza de las cosas y siempre desde de una perspectiva orgánica y comunitarista. Para Suárez se trata igualmente de una evolución gradual de comunidades inferiores a superiores, pero los hombres no pueden ser empujados por el acontecer natural sin el concurso de su voluntad (Suárez, 1967, *Las Leyes*, III, IV, 1: 206). A diferencia de los escolásticos anteriores (Lanseros, 1949: 178), el Doctor Eximio imagina una sociedad primigenia, formada por individuos libres, seres racionales dotados de voluntad (Rommen, 1951: 329), que convienen democráticamente la traslación del poder y la constitución de un régimen monárquico o aristocrático (Suárez, 1967, III, III, 1, p. 203). Dicho en otras palabras, a la democracia le corresponde la primacía genética (Muralt, 2002: 151) y, por esta razón, cuando las condiciones de la traslación de poder son transgredidas por el príncipe, el poder revierte en la comunidad justificando el tiranicidio (Suárez, 1967, *Las Leyes*, III, IV, 6: 208).

Estamos obligados a señalar que la concepción voluntarista de Suárez se revela, incluso, en este supuesto límite de la tiranía. En circunstancias ordinarias, el pueblo ha enajenado completamente su potestad a favor del príncipe, de modo que ninguna autoridad conserva (Muralt, 2002: 157). Esta traslación completa se puede interpretar en términos sinalagmáticos: el pueblo entrega el poder a cambio de justicia y paz al príncipe y éste acepta el poder

a cambio de la obediencia y sometimiento del pueblo (Lanseros, 1949: 240). Sólo en circunstancias excepcionales, cuando el príncipe falte a lo pactado (la tiranía) el pueblo podrá exigir para sí esta potestad y deponer al príncipe, incluso con la fuerza de las armas. No obstante, se presenta el problema de la prueba de la tiranía, es decir, cómo probar que el príncipe ha desoído sus obligaciones. Para ello Suárez recurre a las cláusulas expresamente fijadas en el pacto de traslación o las costumbres inveteradas (Lanseros, 1949: 238-239).

Hay muchas posiciones doctrinales enfrentadas acerca de la simpatía política de Suárez por la democracia o la monarquía. A mi juicio, resulta especialmente sensata la tesis de Abril Castelló, según la cual Suárez persigue con su doctrina política una defensa de la igualdad ciudadana frente a los privilegios feudales, posicionándose a la vanguardia de la modernidad, abogando por una monarquía fuerte y centralizada al tiempo que condena los privilegios de una clase aristocrática cada vez más numerosa, mediante la teoría de la democracia originaria y la defensa de la igualdad natural de todos los hombres (Abril Castelló, 1976: 129-188). En otras palabras, la idea de la democracia como forma natural de gobierno le permite a Suárez conciliar la doctrina salmantina del principado electivo tan extendida en Castilla durante el s. xv y xvi (Elías de Tejada, 1991, III: 166-169) con la legitimidad dinástica de la monarquía (Pérez Luño, 1992: 208-210), de modo que consigue unir el estatuto ciudadano con los intereses reales y denostar las ambiciones de la nobleza. De ser este el objetivo último de la teoría política de Suárez, nuestro sabio habría logrado teóricamente la cuadratura del círculo en un siglo convulso, particularmente en España como cabeza del imperio (Jérez Calderón, 2007: 222-241).

3.3. Comunidad o “sociedad” perfecta y orden internacional

En el capítulo XIX (art. 9) del libro II de *Las leyes* expone Suárez su convicción acerca de la unidad moral del género humano fundada en el mutuo amor (Suárez, 1967). Suárez evoca el concepto de *humanitas* estoico con mayor énfasis de cómo lo hiciera Vitoria. Para éste, el orbe es una unidad moral, geográfica y jurídica fundada en el derecho natural de comunicación y para el Doctor Eximio esta unidad del género humano se funda en el precepto natural de amor mutuo. Más aún, debe destacarse que el maestro salmantino utiliza la palabra orbe de índole geográfica mientras que el jesuita granadino se sirve de la expresión “*humanum genus*” de carga moral y metafísica. Bien podría tratarse de una influencia escotista en el pensamiento de Suárez (Muralt, 2002: 153), pero parece que hay también otras razones para estas diferencias.

Vitoria había definido la república perfecta como aquella que no se encuentra sometida a otra, tiene sus propias leyes, su propio consejo y sus propios magistrados (Vitoria, 1960, Rel. Teológicas: *Relectio Secunda De Indis*, 7: 822); es decir, aquello a lo que llamamos Estado se definiría en Vitoria por su autonomía (no estar sometido) y su autoridad (poder de dictar leyes y hacerlas valer). Una concepción similar encontraremos en Suárez, quien define al Estado en los siguientes términos: “toda comunidad perfecta es un cuerpo político propiamente dicho y se gobierna con verdadera jurisdicción dotada de fuerza coactiva, que es la que da las leyes (Suárez, 1967, *Las Leyes*, I, VI, 21: 37)”.

Hay una sutil diferencia entre las afirmaciones de ambos autores y es el añadido en la definición suarista del concepto “cuerpo político”. ¿Qué es un cuerpo político para nuestro internacional jesuita? Una de las mejores definiciones, en mi opinión, la ofrece Rommen (1951: 179), quien identifica el cuerpo político suareciano con una persona colectiva, moral y jurídica; como persona moral el cuerpo político es una unidad mística constituida en razón de una finalidad y dotada de voluntad suficiente como para alcanzarla, como persona jurídica el cuerpo político es una entidad titular de derechos subjetivos. Debemos preguntarnos entonces, cuál es la finalidad insita a esta persona mística y cuáles son los atributos jurídicos inherentes a la misma. La finalidad del cuerpo político, sin duda, es el bien de la comunidad (Suárez, *Las Leyes*, III, I, 5: 199) y para ello el cuerpo político es superior en su orden y está dotado de plena jurisdicción, es decir ordena racionalmente mediante leyes —*vis directiva*— y tiene el poder para hacerlas cumplir —*vis coactiva*— (Suárez, 1967, *Las Leyes*, IV, I, 8: 364). La ley es el instrumento más importante que tiene el gobernante para la consecución del bien común, ya que le permite orientar la conducta de sus súbditos mediante el establecimiento de obligaciones (Lecón Rosales, 2014: 164). De acuerdo con esta argumentación, el príncipe sería la cabeza del cuerpo político y ejerce el poder de jurisdicción, pero esta titularidad está condicionada y si el príncipe se aparta del fin natural de la comunidad política (el bien común) podrá ésta levantarse en armas y deponerlo.

En la filosofía aristotélico-tomista la constitución política de la comunidad es el resultado del decurso natural de las cosas o la necesidad natural de perfección del hombre. En Suárez la constitución política es un acto de voluntad de una comunidad humana ya consciente de una empresa común (Gómez Robledo, 1948: 545), esto es, la felicidad natural de la comunidad humana perfecta (Suárez, *Las Leyes*, III, 11, 7: 238): “...a fin de que vivan en paz y justicia, con suficiencia de bienes que sirven para la conservación y comodidad de la vida corporal, y con rectitud de costumbres que es necesaria para esa paz y felicidad externa del estado y para la conservación de la

naturaleza humana”. Dicho de otro modo, en Suárez con carácter previo a la constitución política existe una persona colectiva moral naturalmente tendente a la felicidad pero famélica de orden. Esa comunidad originaria del género humano (cuerpo moral) regida por el derecho natural no es suficiente por naturaleza para garantizar la felicidad humana y necesita de la autoridad y la coacción como garantías del bien común.

Ciertamente, esta visión del autor de *Las leyes* puede anticipar la idea hobbesiana de un estado de naturaleza anárquico, así como la necesidad del estado civil en tanto garante de la seguridad y vida de los individuos. No obstante, a diferencia del inglés, en Suárez esa comunidad originaria subsiste como unidad cuasipolítica en la medida en que ha legado a las naciones el derecho de gentes que ha de presidir el orden internacional, conciliando así la soberanía de los diferentes Estados con el bien del “*humanum genus*” (Suárez, 1967, *Las leyes*, II, XIX, 9: 191) y construyendo una comunidad de Estados autónomos bajo el derecho de gentes (Pereña Vicente, 1951: 198).

Los Estados forman una comunidad internacional fundada en el precepto moral del amor mutuo y fraternidad del género humano, dotada de una base antropológica como es la unidad primigenia del género humano y cuya manifestación jurídica es el derecho de gentes (Pereña Vicente, 1951: 185). Ahora bien, esta unidad cuasipolítica o moral de los Estados exige para constituirse en un cuerpo político perfecto la voluntad constituyente de los actores (Suárez, 1963, *Defensio Fidei, Principatus politicus*, III, 2, 9: 22). En este caso, surgiría una *Respublica* internacional dotada de autonomía y jurisdicción (coacción) sobre el conjunto planetario, quedaría eliminado el recurso a la guerra de los Estados, pues ya no habría más soberanía que la de esta república máxima. Es más, siendo más perfecta la monarquía que la democracia como forma de gobierno, la *Respublica* internacional se asemejaría más a una monarquía universal que a un orden democrático de las naciones.

La prudencia y el carácter mesurado del sabio granadino le impiden formular textualmente esta constitución imperial, al contrario, prefiere dedicar sus páginas a reflexionar sobre fórmulas alternativas de resolución de disputas entre Estados soberanos y limitar a la última *ratio* el recurso a la guerra. Especialmente, Suárez profesa una auténtica fe jurídica internacional al defender el arbitraje como medio pacífico de resolución de controversias (Suárez, 1951, *De bello*, 6, 5: 171), en cuyo caso, la figura del Papa representa un juez privilegiado (Suárez, *De bello*, 2, 5: 100). En este sentido, se puede afirmar que el Doctor Eximio, teniendo presente la realidad histórica y política de su tiempo, idea un orden internacional de naciones soberanas regidas por el derecho de gentes. Un orden imperfecto donde existen con-

flictos entre las naciones, que hacen necesario el establecimiento de medios pacíficos de arreglo de las controversias y, en última instancia, el ejercicio de la guerra (Pereña Vicente, 1951: 188-190). No parece que Suárez vea posible una república perfecta nacida de la voluntad de las naciones, menos aún en un contexto de sociedad de Estados. En cambio, él postula un orden internacional fundado en el derecho de gentes y en la voluntad de los Estados. Orden imperfecto sí, pero orden, al fin y al cabo.

4. CONCLUSIONES

A) El lector habrá comprobado que la idea motriz del escrito se ha manifestado progresivamente a lo largo de los epígrafes precedentes, esto es, que Suárez —a diferencia de Vitoria— desarrolla una erudita concepción acerca del derecho, la sociedad y las naciones dentro de unas categorías que, en rigor, responden mejor a la filosofía moderna y no tanto a la tradición escolástica, donde se le sitúa con frecuencia. En él encontramos los rasgos más sobresalientes de la modernidad: el origen contractualista de la sociedad política, el individualismo, la conflictividad inherente a la sociedad, la ley como fuente principal del derecho y la utilidad como fundamento último de la obediencia civil. No obstante, es de justicia recordar que el *logos* del derecho natural todavía constituye en Suárez una barrera infranqueable para las libres voluntades individuales; aunque su afirmación de una ley natural eterna e inmutable lo acercará más a los autores del derecho natural moderno.

Vitoria había reafirmado la idea aristotélica de la simultaneidad de la comunidad social y política, más aún, sostiene que la sucesiva integración de comunidades inferiores en superiores es el resultado del devenir racional del orden natural que orienta las cosas hacia su perfección. El Doctor Eximio separa en dos momentos la aparición de la comunidad social y la comunidad política. La comunidad social u originaria se trata de una unidad moral (metafísica) del género humano situada al comienzo de los tiempos donde la democracia es la forma natural de gobierno de los individuos. Dada la insuficiencia de esta comunidad originaria para realizar el bien común se impone la necesidad de la comunidad política, cuya génesis ha de entenderse en virtud del pacto libre y voluntario de traslación del poder al príncipe, quien dotado de jurisdicción someterá las voluntades individuales mediante la imposición de leyes y guiará al conjunto social hacia la paz y el bien público (*vis* directiva y *vis* coactiva). Esta tesis contractualista del origen del poder civil se confirma en la legitimación de la resistencia y el tiranicidio, porque si el príncipe incumple sus obligaciones

la comunidad podrá reclamar para sí este poder, incluso por la fuerza de las armas y deponer al tirano.

Suárez literalmente no afirma la naturaleza conflictiva de la convivencia social, pero bien puede deducirse de sus reflexiones. La conflictividad es la causa de la insuficiencia de la democracia originaria y es esta tensión entre voluntades la que justifica el poder del príncipe. De hecho, su concepción teórica acerca de la ley nos revela que él considera esta fuente del derecho como privilegiada, en la medida que permite imponer una voluntad sobre el resto. El título de su magna obra *De Legibus* nos indica hasta qué punto la ley es la principal fuente del derecho para el reconocido jesuita. La costumbre no permite identificar fehacientemente el imperio de una voluntad, el intérprete ha de inducirla tácitamente de las acciones o conductas individuales. En cambio, en la ley el intérprete encuentra expresada la *voluntas legislatoris*, causa eficiente del mandato y cuya naturaleza imperativa deviene del *imperium* inherente al príncipe. Dentro de la comunidad perfecta suareciana el orden se confunde con las leyes coactivas dictadas por la autoridad soberana. Sólo cuando se trasciende la comunidad perfecta (democracia originaria o sociedad de naciones) aparecerá el pacto entre voluntades iguales y libres como causa del orden y la paz.

En principio, la causa inmediata de la obediencia al soberano es la necesidad de orden y, mejor aún, el bien común. El bien de la colectividad exige el sometimiento al príncipe y la obediencia a sus mandatos, asimismo es el bien común la causa del poder del príncipe. Expresado así parece un imperativo ético tanto la obediencia como el poder del soberano en la medida que persiguen el bien de la comunidad. Sin embargo, en Francisco Suárez conviven dos sistemas de pensamiento, el comunitario y el societario, lo que dificulta enormemente su categorización del bien común. El Doctor Eximio define el “bien común” como el bien del organismo y no de sus partes, lo que manifiesta una concepción comunitaria del orden político; pero, otras veces, lo define como el bien del mayor número de individuos, que sería una afirmación societaria (Vallet de Goytisolo, 2000: 309). Creo que el concepto de bien común se trata de una categoría estrictamente comunitarista, es decir, sólo es perceptible su naturaleza desde el *ethos* comunitario: una visión orgánica del entramado social, donde la unidad reina sobre la diversidad mediante lazos de solidaridad fraterna (Albert Márquez, 2004: 123-132). Siendo así, su concepto de “bien común del género humano” responde a este *ethos*. Inversamente debemos entender el “bien común” cuando se refiere al mismo dentro de la comunidad política, porque lo dibuja en un marco de convivencia de voluntades yuxtapuestas y así se confunde con el color que domina, esto es, el bien de los más numerosos. No se corresponde, a mi juicio, esta reflexión con el concepto clásico

de bien común y vaticina el concepto moderno y societario de utilidad pública, que confunde el bien común con la idea de justicia distributiva (Bastit, 1990: 322).

B) Vitoria concibe el orden internacional de su tiempo como un orden intermedio en el camino hacia la perfección de la naturaleza humana, pues se impone la necesidad racional de la instauración de una autoridad común entre las naciones, que ponga fin a los enfrentamientos bélicos mediante el ejercicio de una jurisdicción planetaria. Esta república cosmopolita sólo podrá constituirse en virtud del consentimiento de todas las naciones y, al integrarse en régimen de igualdad, su funcionamiento se regirá democráticamente por el principio de la mayoría. Aquí encontramos formulada por primera vez la tesis del cosmopolitismo internacional, es decir, la necesidad racional de un Estado jurídico mundial o una comunidad pacífica universal regida por un derecho cosmopolita (Llano Alonso, 2002: 73). Tesis defendida otrora por Kant, quien de un modo más pragmático postulaba en favor de una federación de Estados (Llano Alonso, 2002: 76-80).

Suárez contempla la posibilidad del establecimiento de esta autoridad supranacional sobre los Estados en términos similares a Vitoria, pero, en mi opinión, se trata de un reconocimiento incidental, quizás forzado por la necesidad de coherencia de su tesis acerca del origen del poder civil. Se trata de un reconocimiento incidental, porque cuando el jesuita reflexiona acerca del orden internacional nada parece corresponderse con esta república cosmopolita. Él concibe la dinámica internacional como una sociedad sin gobierno, donde no existe una autoridad por encima de los Estados. El orden internacional es precario e imperfecto, la conflictividad forma parte del mismo y todas las naciones se encuentran en un régimen de igualdad a la hora de interpretar y aplicar el derecho de gentes. De manera que es la voluntad de los Estados el elemento determinante de este orden internacional. Es esta voluntad la causa eficiente del derecho de gentes y de la ejecución del mismo (declaración de guerra, firma de la paz, firma de los tratados, establecimiento diplomático, etc). Suárez, en verdad, teoriza como institución mediadora de esta tensión entre voluntades individuales la necesidad del arbitraje del Papado, si bien, este arbitraje sólo tiene valor en la medida que los Estados decidan voluntariamente someterse a él.

Suárez es pionero en la defensa de una sociedad internacional entendida como un orden relacional entre Estados sometidos a unas normas e instituciones comunes (Bull, 2005: 120). Su principio constituyente es que se trata de una sociedad de Estados iguales y dotados de plena jurisdicción; su segundo elemento definidor es que necesitan coexistir y para ello necesitan de unas normas; y, como tercera premisa de esta sociedad, destaca la

necesidad de protegerla cooperativamente, mediante el establecimiento de un sistema de solución de conflictos y garantía de las normas. Siendo así, Suárez perfila tres grandes bloques temáticos dentro del derecho internacional: los sujetos de este orden internacional (normas de reconocimiento o institucionales), las normas derivadas del principio *pacta sunt servanda* (normas de coexistencia) y las normas referidas a la protección del bien del género humano (normas de cooperación).

Ahora bien, Suárez no teoriza un orden internacional vacío de justicia y sometido completamente a la libre determinación de los Estados. Como teólogo católico tiene siempre presente la trascendencia humana y su naturaleza participada, es decir, que los mandatos de la ley natural (derecho natural) se imponen por superioridad a toda autoridad humana y, en suma, como el derecho natural constituye el sustrato axiológico permanente de toda organización humana, no puede existir orden sin justicia (Guerrero, 1948: 591). El Papado se convierte, de este modo, en garante de esta justicia trascendente al orden internacional de los Estados y deben aceptar su arbitraje o mediación en la medida que contribuye a alcanzar el bien del género humano. Claro está, sólo era necesario eliminar a Dios del cuadro internacional suareciano para llegar al derecho internacional moderno trazado por Grocio y sacralizado en Westfalia.

Honremos al Doctor Eximio, el último escolástico, porque reconsideró la forma de estudiar y comprender la interdependencia de las naciones, reconociendo la importancia de la construcción intersubjetiva del orden internacional, defendiendo una antropología donde la historia es el contexto vital de la voluntad humana y no el suceder de acontecimientos naturales. Honremos a Suárez, el filósofo moderno, porque supo anticipar con su obra el desarrollo de la filosofía política y jurídica de los siglos venideros, porque su genio le permitió heredar toda una congerie de propuestas teológicas, políticas y jurídicas surgidas en la decadencia del orden civilizatorio de la República *Christianorum* y ofrecerlas sistemáticamente (con rigor lógico) al mundo moderno, en el original intento de orillar un horizonte cristiano para un nuevo Occidente por venir. Honremos al maestro de Coimbra, sabio en la historia, porque su figura, al igual que la tradición es el puente de comunicación entre lo viejo y lo nuevo, representa la transición del mundo clásico al moderno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abril Castelló, V. (1976). Derecho-Estado-Rey: monarquía y democracia en Francisco de Suárez. *Revista de Estudios Políticos*, n. 210.
- Albert Márquez, M. (2004). *Derecho y valor. Una filosofía jurídica fenomenológica*. Madrid: Universidad de Córdoba y Ediciones Encuentro.
- Aparisi Miralles, A. (2007). *Derecho a la paz y derecho a la guerra en la obra de Francisco de Vitoria*. Granada: Comares.
- Aristóteles (1970). *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos de Madrid.
- Bastit, M. (1990). *Naissance de la loi moderne*. Paris: Puf.
- Bonilla San Martín, A. (1918). *El escolasticismo tomista y el Derecho internacional*. Discurso leído en Granada el 25 de septiembre de 1917 con motivo del centenario del P. Suárez. Madrid: Establecimiento tipográfico Jaime Ratés.
- Bull, H. (2005). *La sociedad anárquica*. Madrid: Catarata.
- Carpintero Benítez, F. (2006). *El desarrollo de la idea de libertad personal en el pensamiento medieval*. Mexico: Porrúa y Universidad de Salamanca.
- Carpintero Benítez, F. (2008). *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro.
- Eiximenis, F. (1980). *Lo Crestià*. Barcelona: Edicions 62.
- Elías de Tejada, F. (1991). *Historia de la literatura política de las Españas*. Salamanca: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Fassò, G. (1968). *Historia de la filosofía del Derecho*, vol. 2. Madrid: Pirámide.
- Gómez Robledo, I. (1941). Doctrina de Suárez sobre el origen y sujeto de la auto-
ridad civil. *Pensamiento*, n. 4.
- Goyard Fabre, S. (1986). *Les grandes questions de la philosophie du droit*. Paris: Puf.
- Grice-Hutchinson, M. (2005). *La escuela de Salamanca. Una interpretación de la teoría monetaria española 1544-1606*. Salamanca: Caja de España.
- Guerrero, E. (1948). La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho a la guerra. *Pensamiento*, n. 4.
- Jerez Calderón, J. (2007). *Pensamiento político y reforma institucional durante la guerra de las comunidades de Castilla (1520-1521)*. Madrid: Marcial Pons.
- Kohler, J. (1916-1917). Die spanischen Naturrechtslehrer des 16 und 17 Jahrhunderts. *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*.
- Kosters, J. (1925). *Les fondements du droit des gens*, IV, col. Bibliotheca Visseriana dissertationum ius internationale Illustrantium. Leiden: Titelrücks.
- Lanseros, M. (1949). *La autoridad civil en Francisco de Suárez*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Lecón Rosales, M. (2014). *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco de Suárez*. Pamplona: EUNSA.
- Llano Alonso, F. (2002). *El humanismo cosmopolita de Inmanuel Kant*. Madrid: Instituto de derechos Humanos Bartolomé de las Casas.
- Llano Alonso, F. (2016). Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria. *Derechos y libertades*, n. 34.

- Miaja de la Muela, A. (1968). *Introducción al Derecho Internacional Público*. Madrid: Atlas.
- Miaja de la Muela, A. (1965). El Derecho *totius orbis* en el pensamiento de Francisco de Vitoria. *Revista Española de Derecho Internacional*, vol. XVIII, n. 3.
- Medina Morales, D. (1989). *Razón iusfilosófica y razón histórica. Exigencia ética, necesidad jurídica y razón histórica de la empresa de reconquista de España*. Granada: B.L.N.
- Medina Morales, D. (2000). Los nuevos espacios y el derecho a la comunicación. *Derecho y Opinión*, n. 8.
- Muralt, A. (2002). *La estructura de la filosofía política moderna*. Madrid: Istmo.
- Negro Pavón, D. (1986). Las siete metamorfosis del logos político. En *Pensamiento jurídico y sociedad internacional. Estudios en honor del profesor Antonio Truyol Serra*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales Universidad Complutense.
- Pereña Vicente, L. (1951). *Teoría de la guerra en Francisco de Suárez*, 2 tomos. Madrid: CSIC.
- Pérez Luño, A. E. (1992). *La polémica sobre el Nuevo Mundo*. Madrid: Trotta.
- Rommen, H. (1948). Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco de Suárez. *Pensamiento*, n. 4.
- Rommen, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco de Suárez*. Madrid: CSIC.
- Sarmiento, A. (1983). Textos inéditos de la escuela de Salamanca. *Persona y Derecho*, n. 10.
- Schmitt, C. (1955). *Apropiación, partición y apecentamiento. Boletín del seminario de Derecho político*, n. 2.
- Suárez, F. (1963). *Defensio Fidei*, III, *Principatus politicus*. Madrid: CSIC.
- Suárez, F. (1967). *Las leyes*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Urdanoz, T. (1967). *Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria. Relectio de Indis*, Madrid: CSIC.
- Vázquez de Prada, V. (1988). Martín de Azpilcueta como economista: su comentario resolutorio de cambios. *Estudios sobre el doctor navarro*. Pamplona: EUNSA.
- Vallet de Goytisolo, J. B. (1994). *Metodología de la determinación del derecho*, vol. I, Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.
- Vallet de Goytisolo, J. B. (2000). *Metodología de la ciencia expositiva y explicativa del derecho. La ciencia del Derecho a lo largo de su historia*, vol. I. Madrid: Fundación Cultural del Notariado.
- Vitoria, F. (1934). *De justitia*. Madrid: Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria.
- Vitoria, F. (1960). *Relecciones Teológicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vitoria, F. (1967). *Relectio De Indis*. Madrid: CSIC.
- Vitoria, F. (2007). *Sobre el poder civil. Sobre los Indios. Sobre el derecho de la guerra*. Madrid: Tecnos.
- Yves de Brière, S. J. (1939). Introduction. *Vitoria et Suarez. Contributions des théologiens au Droit International moderne*. Paris: Pedone.