

# FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LA CENSURA EN FRANCISCO SUÁREZ \*

Theological Foundations of censure according to Francisco Suárez \*\*

MANUEL LÁZARO PULIDO

CEDEU – Universidad Rey Juan Carlos (España)/ Universidad Bernardo O'Higgins (Chile)  
m.lazaropulido@cedeu.es

Fecha de recepción: 30/04/2017

Fecha de aceptación: 11/05/2017

Anales de la Cátedra Francisco Suárez

ISSN 0008-7750, núm. 51 (2017), 257-275

**RESUMEN** La censura es un acto recogido dentro del Código de Derecho Canónico. La teología subyacente se inscribe dentro de la historia de la salvación propia del concilio Vaticano II. Varios siglos antes, el maestro jesuita Francisco Suárez reflexionó sobre la censura en un voluminoso tratado (*Disputationum de censuris...*), en el que anticipa los elementos pertenecientes a la censura que aparecen en el actual CDC. Suárez realiza una lectura teológica en el que destaca el carácter medicinal de la censura, a partir de la lectura sacramental de la pena y desde un antropología de la voluntad, que supone una apuesta por la prevención del hombre y su salvación, antes que por su carácter penal, o si se quiere por dotar a la ley penal de un carácter salvífico.

**Palabras clave:** censura, derecho penal, derecho canónico, teología, voluntad, Francisco Suárez.

**ABSTRACT** Censure is an action include in the Code of Canon Law. The subjacent theology is according salvation history reading in Second Vatican Council. Several centuries before, the Jesuit Francisco Suárez, thought on censure in a voluminous treatise (*Disputationum de censuris...*), where appears the actual elements presents in CCL. Suárez makes a theological reading where emphasises the medicinal character, from a sacramental reading of penalty, and from will anthropology. This election involves in a bid to the prevention of the human being and his salvation, in front of a penal character of the censure. With this reflexion, the penal law has a salvific nature.

**Key words:** censure, penal law, canon law, theology, will, Francisco Suárez.

---

\* Trabajo resultado de las investigaciones dentro del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM) de la Universitat des Illes Balears y de la Línea de investigación “Fundamentos de filosofía práctica y moral” del Grupo de Investigación de Derecho y Estudios Comparados y Globales CEDEU-URJC

\*\* Para citar/citation: Lázaro Pulido, M. (2017). Fundamentos teológicos de la censura en Francisco Suárez. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51, pp. 257-275.

## 1. INTRODUCCIÓN

La palabra censura posee un amplio registro semántico que tiene sus características propias en la utilización en la Iglesia. Dentro del ámbito eclesial la censura significa un juicio de reprobación (sobre todo la censura de libros) y, también, una pena eclesiástica. El código actual identifica la censura con la pena medicinal (c. 1312, § 1, n. 1). El comentador del Código señala, refiriéndose al canon, que estas penas tienen como finalidad inmediata “buscar fundamentalmente la enmienda del delincuente. Por ello, el c. 1347 establece como condición para su término el que «el reo cese en su contumacia», «se haya arrepentido verdaderamente del delito y haya reparado los daños del escándalo»” (CDC, 1989: 626). El desarrollo de la censura se establece en el Libro VI (De las sanciones de la Iglesia), Parte I del *Código de Derecho Canónico*, donde se trata cumplidamente de los delitos y de las penas respectivas. En el c. 1311 afirma que “La Iglesia tiene derecho originario y propio a castigar con sanciones penales a los fieles que cometen delito” y continúa en el c. 1312 indicando que la sanciones penales en la Iglesia son de dos tipos: penas medicinales o censuras, y penas expiatorias, pudiéndose también emplear remedios penales y penitencias. La teoría canónica actual señala precisamente con los términos “medicinal”, la intencionalidad de hacer que el sujeto que cometió el hecho calificado de censura pueda volver al buen camino, una circunstancia que se señala con la utilización de la cesación de la “contumacia” y la búsqueda de la “enmienda” de quien cometió el acto punible.

El CDC sanciona en el texto una reflexión teológico-jurídica que se ha ido construyendo en el tiempo y que, creemos, tiene en Francisco Suárez uno de sus más audaces y significativos valedores. El estudio de parte de los fundamentos filosóficos y teológicos subyacentes a la reflexión sobre la censura que el maestro jesuita realiza en su tiempo (en el contexto del barroco) nos puede ayudar también a valorarlos hoy, en nuestro tiempo, más allá del lógico paso del tiempo.

La reflexión teológica sobre la definición jurídica de la censura camina en un doble plano que bascula entre su caracterización jurídico-canónica (pena) y su finalidad teológico-salvífica (medicinal). Esta doble caracterización se ha ido construyendo y, a veces, se ha ido solapando. Podríamos decir que es sobre la caracterización penal que se ha ido construyendo su teorización teológica, pasando de ser una reflexión propia jurídico-canónica, a constituir un tratado de la teología dogmática y moral. No se trata tanto de una sustitución, como de una reconstrucción teológica o de una incorporación de la misma a la teología dogmático-sacramental, que a la larga va a ir afectando a la propia doctrina censaria y que hace que la

percepción de la censura existente en los *Decretales* y la percepción y sentido que define el actual CDC tenga una lectura diferente. Y en ese cambio intervienen diversos factores y puntos de vista esencialmente teológicos, que van en el propio fundamento de la teología dogmático-eclesiológica y de la teología práctica. En el caso del CDC se trata, fundamentalmente, de la introducción definitiva de la óptica salutaria como eje fundamental de la construcción teológica, a partir de la renovación teológica y su influencia en la teología subyacente al concilio Vaticano II<sup>1</sup>. Esta circunstancia concreta no es óbice para determinar un anticipo de esta teología, subrayada en una antropología y metafísica presente en los teólogos del barroco, especialmente en la obra de Francisco Suárez.

## 2. LA FIGURA DE SUÁREZ Y LOS ASPECTOS DOCTRINALES DE LA CENSURA

Hablar de Francisco Suárez supone referirnos a uno de los grandes teólogos de la Compañía de Jesús (Forlivesi, 2010). Ser un gran teólogo de la Compañía de Jesús supone algunas cosas. No se trata solo de ser un repetidor de las doctrinas escolásticas que en el siglo XVI se habían impuesto a partir de la renovación teológica que supuso en su tiempo la adopción de la *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino como el nuevo libro de referencia. Es cierto que la Compañía de Jesús adoptó en la *Ratio Studiorum* (1599) al Aquinate como la autoridad escolástica que comentar (Beltrán de Heredia, 1915; 1916), pero su vocación apostólica dispuesta a responder a los retos de su época, les llevó a flexibilizar la guía del Aquinate. Necesitaban de un “un «programa» moderno de transformaciones a través de la acción” (Burrieza, 2004: 32) que fuera capaz de enfrentar las polémicas intelectuales, teológicas y sociales de su tiempo, lo que implicaba que no solo se debía asegurar y controlar la ortodoxia, como en el caso de los dominicos, ni predicar el mensaje eclesíastico, como hacían los franciscanos, sino que había que ir a los confines intelectuales, a las nuevas fronteras geográficas y mentales (Del Pino-Díaz, 2005). Y los jesuitas afrontaron el hecho desde una metodología propia aunque no uniforme (Fédou, 2014). De ahí que el comentario a la tradición escolástica no podía conformarse con la mera

---

1. El concilio Vaticano II subrayando la importancia capital de la Revelación en la elaboración teológica introduce de forma definitiva la obra salvífica de Dios que culmina en el misterio de la Encarnación. Es decir la presencia de Dios en la historia humana que después de haberse implicado en la historia del pueblo de Israel (LG, 2, 9), “decretó entrar en la historia de la humanidad de un modo nuevo y definitivo” (AG, 3), poniendo en práctica su propio plan —una historia— de salvación (AG, 9, GS, 34).

repetición, ni aunque fuera el pensamiento tomista. Se procuró una nueva metodología capaz de estructurar la dimensión dogmática y práctica de la moral de una forma flexible, una realidad que tendrá en Francisco Suárez a uno de sus protagonistas y no por casualidad. Efectivamente, la Compañía de Jesús asume la importancia de la naturaleza del apostolado de la enseñanza, un apostolado que compaginaban con el apostolado realizado en las Cortes europeas y en las misiones en el extranjero. Ello implica una enseñanza capaz de acoger las novedades del humanismo y ponerlas en práctica, así como las del mundo de la filosofía natural y la ciencia y hacerlas discutir desde el faro de la navegación teológica, como cuadro de comprensión del ser humano y su entorno.

No es de extrañar que las habilidades intelectuales de Francisco Suárez supusieran desde el inicio algunas perplejidades. Así levanta sospechas en sus clases de artes y es tildado de antiaristotélico en el colegio de Segovia (Pena, 2009: 150), lo que no impedirá que sea un profesor referente en la Compañía llegando a ser titular de las cátedras en Roma, Salamanca o Coimbra. Es ocupando la cátedra de Teología en el Colegio Romano, donde explicará el curso *De censuris*, después de haber hecho lo propio con los tratados *De incarnatione*, *De sacramentis*, *De poenitentia* y *De aliis sacramentis*. Fruto de la labor docente publicará —ya como catedrático de prima de Teología en la Universidad de Coímbra<sup>2</sup>, cargo que ocupó desde 1597— su tratado sobre la censura: *Disputationum de censuris in communi, et in particular de ex communicatione, suspensione et interdicto, ac praeterea de irregularitate* (Suárez, 1603; 1877). El tratado que es una adición al comentario de la Tercera Parte de la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino (Poncela, 2012) tuvo una buena aceptación y repercusión que se perpetuará en la medida en que se vaya asentando el suarismo<sup>3</sup>. Y es que, efectivamente, la obra del maestro granadino se inscribía dentro de una serie de tratados que estudiaban en profundidad la cuestión de la censura<sup>4</sup>. Testigo de esa profundidad lo son las páginas del propio tratado que en la edición Vivès ocupa dos volúmenes, el 23 (Suárez, 1877) y el 23bis (Suárez, 1861), con 609 páginas, cada uno de ellos.

2. Como reza en el título de su obra: ...authore P. D. Francisco Suarez, granatensi e Societate Iesu, Sacrae Theologiae in celebri Conimbricensi Academia primario professore.

3. Podemos entender el éxito de la obra a tenor de sus ediciones posteriores: Lyon, 1604, 1608, 1615; Venecia, 1606, 1749; Moguntiae (Maguncia), 1606, 1617, 1618; París, 1861 (Solá, 1948; Iturrioz, 1948 606).

4. El profesor jesuita de Lovaina, Egidio de Coninck, reconoce en su tratado *De censuris* (1616, 545) el valor de la obra de Suárez junto al pensamiento de otros autores como Soto, Azpilicueta, y el *Tractatus de censuris ecclesiasticis* del jesuita Esteban de Ávila.

El tratado *Sobre la censura* se divide en cincuenta y una *disputaciones* que abarcan la censura en general (disp. I-VII) y las diversas particulares (disp. VIII-LI). Esta diferenciación le permite realizar una aproximación teórica sobre la censura, alejada del positivismo y de la práctica meramente canónica, es heredera y modernizadora de las fuentes canónicas y también de las fuentes que constituyen el *ius commune* o derecho civil (Bidagor, 1947). Suárez no se ve a sí mismo como un jurista, sino como un teólogo que reflexiona sobre la ley, inscribiéndose y profundizando —siguiendo la apuesta intelectual jesuítica (Schöting, 2013)— la tradición teológico-jurídica propia de los teólogos de la Escuela de Salamanca (Escandell, 2010; Larrainzar, 0). Y en su pensamiento teológico-jurídico y en el de la censura, como en otros órdenes del saber, el maestro granadino supone un punto de inflexión intelectual (Moita, 2014). La reflexión sobre la censura en Francisco Suárez tiene naturaleza lógica y jurídica, de ahí que la primera disputa sobre la censura en general, aborde en la primera sección, la cuestión sobre la naturaleza (la esencia) de la censura: *Quid censura sit*.

Suárez define la censura como “una pena espiritual y medicinal, que priva del uso de otros bienes espirituales, que es impuesta por la potestad eclesiástica, y que puede ser por ella misma absuelta ordinariamente”<sup>5</sup>.

Suárez sigue, en principio, el esquema doctrinal propio del derecho canónico que tipifica la doctrina como pena. En este sentido, el maestro jesuita pretender evitar el ejercicio arbitrario e irreflexivo del poder y proporcionar fundamento de naturaleza jurídica y teológica a los actos legales acompañados de la fuerza. Sus fuentes y sus interlocutores son, pues, las fuentes jurídicas como el *Corpus Iuris Canonici*, los *Decretales* o el *Liber Sextus*. De esta forma, tendrá que tener en cuenta a los comentaristas al *Corpus Iuris*. Se trata de autores como Ugolino de Sesso, s. XII (Maffei, 1990; Iglesia, 1998); Juan Calderino, ca. 1300-1365 (Bellomo, 1998), especialmente su *De ecclesiastico interdicto* (ca. 1472-1474; Calderino, 1514); Juan de Legnano, ca. 1320-1383 (Giannazza y D’Ilario, 1983); Nicolás Plovio o de Plove, † 1440 (1584-1586; cf. Klapper, 1937); Gonzalo de Villadiego, s. XV (1496; cf. García, 1968); Pablo Borgasio, 1466-1541 (Borgasio, 1574); y Diego de Covarrubias y Leyva, 1512-1577<sup>6</sup> (Andrés, 2012) entre otros. Todos ellos si bien realizan una aproximación a la censura desde un sentido eminentemente práctico, ligado a un comentario exegético de las fuentes del Derecho, y exento, no pocas veces, de una fundamentación doctrinal

---

5. Censura est poena spiritualis et medicinalis, privans usu aliquorum spiritualium bonorum, per Ecclesiasticam potestatem ita imposita, ut per eandem ordinarie absolvi possit.

6. Se le atribuye un *De poenis tractatus* objeto de sus lecciones de 1540 pero que si existió se encuentra perdido (Andrés, 2012: 104).

(teológica) de su naturaleza jurídica, sin embargo y a pesar de las carencias, preparan el camino a una reflexión profunda que cristalizará en la Escuela de Salamanca.

Suárez establece el carácter de pena de la censura, siguiendo la tradición, lo que implica que tiene una connotación coercitiva, pero relativa a la dimensión espiritual humana (pena espiritual), pues cuando la censura trata de la pena de bienes materiales, entonces la fuente de la potestad deriva del derecho civil. Por lo tanto, la censura eclesiástica se refiere de forma especial a la potestad de imponer una pena espiritual: a saber, la administración o recepción de sacramentos, participación de sufragios... Esto supone, en primer lugar, que la dispensación de las penas incumbe a la Iglesia, es decir, no se trata, en sí y propiamente de una jurisdicción civil y ejecutable por el Estado, de modo que Suárez expresa la garantía del carácter esencialmente libre de la fe. En segundo lugar, y dentro del ámbito eclesial, afecta al fuero externo de las realidades eclesiales, pero no al fuero interno, ni priva, por lo tanto, de los bienes espirituales internos. Si no fuera así, por una parte, podría darse una confusión entre las consecuencias de la censura y las consecuencias propias del acto de la confesión; por otra parte, afectaría al carácter moral y sanador de la censura. Suárez subraya el carácter especial de la censura como pena espiritual.

La pena espiritual incumbe a los miembros de la comunidad eclesial que tienen un cuidado del alma. Por ello viene definida por ser impuesta a quienes pertenecen a esa jurisdicción por una potestad eclesiástica, es decir, que la censura incumbe a los que están bautizados. La censura es un asunto eclesiástico y se expresa dentro del ámbito de la fe.

La primera cosa que podemos señalar a la hora de ver la definición de censura es la distinción que realiza entre pena espiritual y pena medicinal. La primera caracterización “pena espiritual” se refiere al objeto de la pena, la segunda, “pena medicinal”, a su intencionalidad. Ambas características específicas de la pena —espiritual y medicinal— caracterizan el concepto de “pena” y lo “teologizan”.

Que la censura sea una “pena espiritual” supone que es una pena que mira y atiende al alma de la persona. Es decir que atiende a la sanación del hombre interior, bien que la censura pueda atañer a realidades externas, que en todo caso siempre son de orden espiritual (bienes espirituales).

Parece necesario resaltar y señalar el carácter medicinal, sanador, moral, de la censura (Poncela, 2014) que se concreta en la expresión de “pena medicinal”. Suárez se inscribe así en una tradición propia de los teólogos de la Segunda Escolástica que en diversos aspectos son capaces de realizar una lectura del derecho en sus diversas orientaciones (natural, romano, canónico y civil). Llevado al terreno de la censura, podemos ver, efectivamente, que la

aparición del concepto de pena nos lleva al carácter jurídico de la censura, pero dentro de la extensión semántica del concepto de pena que es necesario recordar para poder entender qué significa la censura. En este sentido, el concepto de pena tiene una lógica naturaleza y expresión jurídica, pero un fundamento teológico y una aplicabilidad también moral.

### 3. LECTURA TEOLÓGICO-SACRAMENTAL DE LA PENA CENSARIA

Las letras de la introducción del tratado *Sobre la censura* sitúan el concepto de pena, al igual que el concepto de censura, dentro del carácter general de los actos canónicos en su fuente teológico-jurídica, como ya hemos señalado. Esto supone, a su vez, un entendimiento de la pena eclesiástica como un capítulo de la teología sacramental, especialmente en el caso de la censura. Efectivamente, Suárez de forma explícita relaciona, al principio del tratado, la censura eclesiástica con el sacramento de la penitencia: “Este tratado de Censura Eclesiástica guarda una gran conexión con el sacramento de la penitencia” (1877: 2)<sup>7</sup>. Egidio de Coninck estudiará, más tarde la censura y los elementos propios del tratado sobre la censura, entre el sacramento de la penitencia y la extremaunción, es decir, insertos en la teología de la penitencia.

La fuente penitencial de la concepción de la pena canónica se hace si cabe más visible en su especificidad “medicinal” (Santos 1951). La demarcación del concepto de censura en tanto que “medicinal” es un elemento que no está presente en otros tratados, como el paradigmático *Tratado sobre la censura eclesiástica* de Esteban de Ávila. El maestro también jesuita define la censura como “la pena eclesiástica de privación de los bienes espirituales que se impone a los bautizados” (1608: 4)<sup>8</sup>.

Esta circunstancia es de vital importancia en la medida que nos puede dar a entender el carácter sanador de la medida censaria, por encima del carácter penal-vindicativo, que tiene un carácter excepcional en Suárez. De hecho, prácticamente, la censura nunca es una pena estrictamente sino que siempre tiene carácter medicinal<sup>9</sup> (Suárez, 1877: 59). Se trata, pues, de una circunstancia que se ve reflejada en la expresión “medicinal” que

7. “Tractatus hic de Censuris Ecclesiasticis magnam connexionem habet cum poenitentia sacramento”. disp. 1, sec. 1, n. 5.

8. Pars 1, dub. 4.

9. “[...] potest autem etiam imponi per modum purae poenae vindicativam, et tunc aiunt procedere dictam exceptionem [...] quia haec nunquam est pura poenae, sed semper medicinalis”, Disp. 3, sec. 10, n. 2.

vamos a ver a continuación, en la definición que el maestro granadino da a la censura. No se trata, así, solo de defender la fe —sin negar que la ley tiene como parte fundamental su defensa (López, Bustos, Villena, 2010)—, sino, sobre todo, de salvaguardar al hombre. Y esto lo vamos a ir viendo constantemente.

La identificación que hará fortuna entre censura y pena medicinal tiene como circunstancia fundamental el hecho de que la finalidad que tienen es la de buscar y propiciar la enmienda del sujeto censurado, en lenguaje jurídico, delincuente. Suárez fundamenta la privación de los bienes espirituales cuya administración corresponde a la Iglesia del hecho innegable de la búsqueda de la enmienda del fiel cristiano que es sujeto de censura. Se trata de que cese de pecar contumazmente. Si no fuera así entonces se podría juzgar de forma vindicativa lo que no corresponde a la censura.

Evidentemente dentro de este lenguaje jurídico, Suárez insiste en el carácter medicinal como su aspecto esencial y característico de la censura, modernizando el valor intrínseco de la censura que hemos visto al inicio mostraba el c. 1312 del CDC. Esta identificación de la censura con el carácter medicinal tiene un elemento básico de derecho penal, en el sentido en que busca la reparación del daño, pero creemos que también, en Suárez, responde a una estrategia teológica de reparación antropológica que busca la fortaleza moral del individuo. La imposición de una censura aplicada al carácter sapiencial —al saber, por ejemplo determinado en la literatura bíblica, teológica o doctrinal— implica tanto la salvaguardia de la fe como, especialmente, la salvaguarda del cristiano.

Esta circunstancia se refuerza, como hemos dicho, en la medida en que la censura se apega al *sacramento de la penitencia*. Podríamos pensar que el hecho de que la censura estuviera vinculada a un sacramento significaría la eliminación de una forma de expresión canónica-judicial y, en que, en consecuencia y al contrario, el hecho de mantener esa forma significaría que no existe tal vinculación. Sin embargo, el significado de la confesión expresado en la doctrina del concilio de Trento sobre el sacramento de la penitencia tiene como gozne su expresión judicial.

Gracia y justicia se expresan en el sacramento de la confesión: “En todo tiempo, la penitencia para alcanzar la gracia y la justicia fue ciertamente necesaria a todos los hombres”<sup>10</sup> (Denzinger y Hünermann, 2012: 517), los sacerdotes han de realizar un juicio “como presidentes y jueces”<sup>11</sup> (Denzin-

---

10. Julio III, “Concilio de Trento (1545-1563)”, DzH, n. 1669.

11. Julio III, “Concilio de Trento (1545-1563)”, DzH, n. 1679.



ger y Hünermann, 2012: 521) y los pecados se expresan como “delitos”<sup>12</sup> (Denzinger y Hünermann, 2012: 523). La idea de la justicia como elemento del sacramento de la penitencia viene dada por el hecho de que los padres conciliares querían insistir en su naturaleza específica dentro de la Iglesia, más allá de la naturaleza del bautismo: “consta ciertamente que el ministro del bautismo no tiene que ser juez, como quiera que la Iglesia en nadie ejerce el juicio, que no haya antes entrado en ella misma por la puerta del bautismo”<sup>13</sup> (Denzinger y Hünermann, 2012: 518). Pero ello siempre es a modo de símil, pues Dios no quiso que los bautizados “fueran lavados con la repetición del bautismo, como quiera que por ninguna razón sea ello lícito en la Iglesia católica, sino que se presentaran como reos ante ese tribunal, para que pudieran librarse de sus pecados por sentencia de los sacerdotes, no una vez, sino cuantas veces acudieran a él arrepentidos de los pecados cometidos”<sup>14</sup> (Denzinger y Hünermann, 2012: 519).

La confesión en el concilio de Trento tenía como objetivo las ideas protestantes que reducían el sacramento a uno solo de sus elementos, recayendo la carga del signo sacramental a favor de un subjetivismo que desatendía la causalidad objetiva. El concilio, de esta forma, recupera la carga objetiva en la acción del penitente que se expresa en la contrición, la conexión y la satisfacción, así como en la de la Iglesia, mediante la absolución. El lenguaje judicial, contextualizado en el ambiente reformado y la importancia de la teología canónica que rinde objetividad a los hechos y acciones de la Iglesia, es un lenguaje metafórico que en ningún caso deja de reconocer la capacidad salvífica del dolor, pues existe el valor profundo —antropológico y teológico— de la convertibilidad humana tal como expresa la contrición: “La contrición, que ocupa el primer lugar entre los mencionados actos del penitente, es un dolor del alma y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante”<sup>15</sup> (Denzinger y Hünermann, 2012: 520).

#### 4. LA ENMIENDA COMO EXPRESIÓN DE LA VOLUNTAD

En este contexto sacramental expresado en forma jurídica y con un trasfondo salvífico propio de la revelación divina, hemos de entender las características de la censura. La censura —y en extensión el propio derecho— tienen un significado de propósito de enmienda que en un sentido

---

12. Julio III, “Concilio de Trento (1545-1563)”, DzH, n. 1683.

13. Julio III, “Concilio de Trento (1545-1563)”, DzH, n. 1671.

14. Julio III, “Concilio de Trento (1545-1563)”, DzH, n. 1671.

15. Julio III, “Concilio de Trento (1545-1563)”, DzH, n. 1676.

moderno puede asimilarse al de reinserción. La censura tiene una finalidad correctiva, se trata de que sea un instrumento para corregir los actos que exige, a su vez, una satisfacción que muestre dicho propósito de enmienda. Aparece de nuevo la vinculación de la censura a los actos propios del sacramento de la penitencia establecidos por el concilio de Trento, en este caso junto al propósito de enmienda, el cumplimiento de una penitencia, la satisfacción: “*recessus a contumacia et condigna satisfactio*”<sup>16</sup> (Suárez, 1877: 479). Así, pues, emendar el hecho es algo fundamental en la censura, como lo es en la penitencia. En este sentido, el concilio tridentino recordaba la conveniencia de la penitencia en cuanto que ella es “saludable”<sup>17</sup> (Denzinger y Hünermann, 2012: 527). Así, el carácter saludable (medicinal) del sacramento penitencial deviene de la característica regenerativa que tiene en la remisión de los pecados, pero ello no le lleva a abandonar el carácter vindicativo: “Y tengan ante sus ojos que la satisfacción que impongan, no sea sólo para guarda de la nueva vida y medicina de la enfermedad, sino también en venganza y castigo de los pecados”<sup>18</sup> (*Ibid.*). Pero, aún en este contexto, Francisco Suárez subraya el carácter medicinal sobre el vindicativo, lo que supone una apuesta por el carácter pedagógico del acto censario, es decir, por el fin de enmendar la acción. Su reflexión teológica recuerda la explicación que da Hugo de San Víctor en el *De sacramentis christianae fidei* (1880) a la condición del perdón de Dios vinculada a las exigencias de la conversión y la acción de la Iglesia (col. 564-570)<sup>19</sup>; una visión que, por otra parte, tiene muy en cuenta el poder sanador de la buena voluntad (Hugo de San Víctor, 1880, col. 560)<sup>20</sup>, lo que está en sintonía con el carácter voluntarista con el que Suárez lee el pensamiento de Tomás de Aquino, en un momento de ajuste y actualización de la doctrina tridentina (Bertelloni, 2009) y que tendrá reflejo en el probabilismo moral de los jesuitas posteriores (Knebel, 2000).

La enmienda, que es el aspecto medicinal de la censura, es una acción correctiva y su fin próximo (Suárez, 1877: 82)<sup>21</sup>. Ella supone a su vez una actitud y la voluntad de cambiar de vida y de comportamiento. Implica el abandono de las acciones malas y la apuesta por las buenas. Esto hace que

---

16. “[...] maxime esset recessus a contumacia, et condigna satisfactio”, disp. XIX, sec. 1, n. 3.

17. Julio III, “Concilio de Trento (1545-1563)”, DzH, n. 1692.

18. *Ibid.*

19. “De remissione peccatorum; et an sacerdotes qui homines sunt, possunt dimittere peccata”, Lib. II, pars. 14, c. 8, col 564-570.

20. “Si ergo bonam voluntatem habes, noli desperare. Angeli de coelo clamant: Pax in terra hominibus bonae voluntatis (Luc II)”, Lib. II, pars. 14, c. 6.

21. “Emendatio autem seu correctio peccatoris est finis proximus censuree ferendae”, Disp. 4, sec. 1, n. 1.

la enmienda sea el primer efecto de la conversión. La importancia de la enmienda es de tal peso que podría hacer cesar la culpa de la pena censaria en los casos en los que no dependiera de la necesaria absolucón. En este sentido, como señala el maestro granadino en la disposicón VII sobre la absolucón o el modo en el que la censura puede ser eliminada, la censura tiene la característica de no ser una pena perpetua, toda vez que está ligada a la causa de tal censura, y no depende siempre de la absolucón (Suárez, 1877: 190)<sup>22</sup>. Así pues, cesada la causa y el comportamiento contumaz en la misma, la pena queda eliminada. Si no fuera porque, en algunos casos, necesita de la potestad eclesiástica, de su absolucón, para poder ser eliminada de forma definitiva, la censura dependería de esta circunstancia. Podemos señalar que corregir el hecho censurable es la parte correspondiente al sujeto que ha realizado la censura. Esto se traduce en una acción civil aunque la censura sea un acto eclesiástico y de bien espiritual toda vez que la censura, como hemos señalado, puede tener una repercusión en las realidades temporales.

La cesación del acto objeto de censura por el sujeto que lo comete supone la acción voluntaria expresa no solo de dejar de cometer lo realizado, sino de conformarse a lo establecido, mediante la obediencia. El fruto espiritual que supone la censura recorre un camino gradual de la acción voluntaria a la gratuidad y el disfrute reparador de la gracia: la observancia de la obediencia eclesiástica, la reparación espiritual de la falta cometida, la reversión del pecado y la vivencia del alma del día del Señor (Suárez, 1877: 175)<sup>23</sup>. La censura tiene como efecto el movimiento voluntario del sujeto y del alma (por eso es pena espiritual) y de ahí que está sujeto a la temporalidad, pues si la censura tiene un carácter medicinal, es propio de la medicina ser un remedio temporal y no crónico, no sería medicinal si fuera una pena perpetua y sin que tuviéramos la esperanza de la remisión de la falta o pecado (Suárez, 1877: 3)<sup>24</sup>. La censura siempre tiene una mirada hacia el futuro, hacia la capacidad del hombre que ha faltado, de satisfacer la falta y, por lo tanto, enmendarse, o también posee la capacidad de evitar los errores —medicina preservativa— (Suárez, 1877: 43)<sup>25</sup>. En este sentido afirmará Suárez que: “La verdadera censura, de manera diferente [a una pena vindicativa], es pena medicinal; pues por sí tiene como fin no solo precaver el pecado futuro, sino curar al pecador del pecado cometido, y

---

22. Disp. 7, sec. 1, n. 1.

23. Disp. 6, sec. 1, n. 1.

24. “Non autem esset talis poena medicina, si esset perpetua et absque spe remissionis”, Disp. 1, sec. 1, n. 8.

25. Disp. 3, sec. 4, n. 2.

liberarle de su estado, en el que permanecen en razón de tal pecado” (Suárez, 1877: 103)<sup>26</sup>. Esta circunstancia la repite Suárez a lo largo del tratado dentro de sus argumentaciones. Efectivamente, la Iglesia puede castigar los pecados cometidos contra la ley divina natural o positiva o contra otros preceptos, aunque no haya precedido la exhortación de la censura. Pero la censura no tiene como fin el castigo de los delitos, ello va contra la propia naturaleza de la censura, pues es una pena medicinal. El fin primordial de la censura tiene en vista la salvación del sujeto y la restauración del orden, por lo tanto es 1) evitar que vuelva a cometer el acto punible, es decir que no se reincida; 2) ayudar y en cierta forma hacerle ver al sujeto que observe la obediencia debida a la Iglesia a la que pertenece como bautizado; y 3) que se convierta y lo signifique mediante alguna satisfacción. De ahí que no se trate de una pena vindicativa que tienden esencialmente al castigo del delincuente.

La insistencia de Suárez de la vinculación de la censura a la cesación de la contumacia y el fin medicinal no deja de ser una reflexión teológico-jurídica de naturaleza pedagógica, en el sentido de que el maestro granadino expresa la naturaleza salvífica de la medida censaria. Se trata de una perspectiva que no siempre será compartida. Años más tarde, en el contexto del jansenismo, el papa Alejandro VII expone cuarenta y cinco proposiciones condenadas en los decretos del Santo Oficio de 24 de septiembre de 1665 (proposiciones 1-27) y 18 de marzo de 1666 (proposiciones 28-45), en contra de lo que en algunos ambientes, especialmente en París, se consideraban doctrinas “benignistas” o “laxistas”. La proposición 44, que recibe la censura de “como mínimo escandalosa”, dice así: “En cuanto al fuero de la conciencia, después de corregido el reo y cesando la contumacia, cesan las lecturas” (Denzinger y Hünermann, 2012: 598)<sup>27</sup>. Los editores de *El Magisterio de la Iglesia* identifican la proposición en la famosa obra *Resolutionum Moraliium* del moralista y casuista palermitano Antonio Diana (1586-1663), tachado no pocas veces de laxista (*Ibid.*, nota al número). El moralista italiano, efectivamente, tendrá en cuenta la exposición de Suárez sobre la satisfacción de la pena en la cesación de la contumacia (Diana, 1639: 278)<sup>28</sup>. Al respecto podemos leer en un comentario sobre las condenas del Pontífice, escrito por el carmelita Reimundo Lumbier (1616-1691), cate-

26. “At vero censura longe alio modo est medicinalis poena; nam per se intendit non solum praecavere futura peccata, sed potius per se primo curare peccatorem a peccato commisso, et liberare illum ab statu, in quo permanet ratione talis peccati”, Disp. 4, sec. 5, n. 10.

27. Alejandro VII, “Cuarenta y cinco proposiciones condenadas en los decretos del Santo Oficio de 24 de septiembre de 1665 y 18 de marzo de 1666”, DzH, n. 2064.

28. Tract. 10, resol. 25, p. 278.

drático de Prima de la Universidad de Navarra<sup>29</sup>, en la Advertencia XXXV: “De la proposición XLIV de si cessa la censura cessando la contumacia” en la que se señala que: “las censuras no solo son medicinas, sino penas también impuestas por el Juez, o por el Derecho”<sup>30</sup> (Lumbier, 1683: 465). El autor en su argumentario pondrá en entredicho la capacidad volitiva en la pena de la censura:

“Si uno abraça con la voluntad un pecado mortal, y despues eficazmente con la misma voluntad se arrepiente, aunque de èl para con èl, borra aquella primera voluntad; peor no borra la mácula del pecado mortal, porque por la voluntad adquiriò Dios drecho à darle por ofendido, y por enemigo y à condenarlo. Y el arrepentimiento natural con que èl borra la primera voluntad de si à si, pero no la borra, ni satisfaze en orden à Dios; ni se buelve a su primer estado hasta que Dios, disponiéndose èl de otra suerte, le infunda la gracia santificante. Lo mismo passa en nuestro casso”<sup>31</sup> (Lumbier, 1683: 466).

El texto muestra, *a contrario sensu*, la apertura de perspectiva de Suárez desde la naturaleza de la fortaleza de la voluntad humana en el ejercicio de la libertad de la fe y la separación señalada entre la censura y la confesión. El hecho de que la censura tenga vinculación al sacramento de la penitencia, ni lo confunde, ni lo judicializa, al contrario, para el maestro granadino le ha proporcionado una mayor capacidad de transformación del hombre. Y es que Suárez es consciente de la naturaleza específica de la censura. Ello le impide su naturaleza vindicativa, y ello le lleva a negar, como hemos visto que se pueda imponer una censura por un pecado cometido. De la misma forma, una vez obtenida la debida satisfacción y enmienda del culpable, ya no queda suficiente materia de censura. Ello solo se entiende señalando, una vez más, el carácter medicinal, pedagógico, de la censura. La censura en Suárez trasciende la naturaleza jurídica para entrar dentro del campo de la capacidad salvífica y de la pedagogía divina en el seno de la Iglesia.

## 5. LA CENSURA, OPORTUNIDAD FRENTE A LA PENA

Retomamos otra vez el propio concepto de pena de la censura que es diferente formalmente al de culpa. La pena supone que uno puede estar bajo las consecuencias de una censura y estar en gracia. Es decir, el carácter

---

29. Debemos de recordar la lectura tomista que la Orden del Carmen mantenía en esta época (María, 1930).

30. Adv. 35, n. 938.

31. N. 940.

medicinal está ya contenido en la propia forma de entender la “pena”, toda vez que esta ya presupone la posibilidad intrínseca de la reversión del mal y la entrada de nuevo en el estado de gracia. De ahí que la censura sea proporcionada al mal causado, máxime cuando el carácter censitario, repite Suárez, es medicinal (Suárez, 1877: 94)<sup>32</sup>.

A pesar de las distancias que provocó la dialéctica entre laxismo y jansenismo<sup>33</sup>, la fórmula de Suárez hará fortuna. Un ejemplo lo tenemos ya en el “Tratado I, de las censuras y penas canónicas en común” del *Directorio moral* cuyo autor es el franciscano observante Francisco Echarri, escrito en el siglo XVIII (1770). En esta obra ya se define la censura eclesiástica asumiendo la definición y las notas características de la reflexión del maestro granadino como “poena spiritualis, et medicinalis fori exterioris Ecclesiae, privans hominem baptizatum usu aliquorum bonorum spiritualium, ut à contumacia desistat” (p. 475).

Así, pues, sintetizando y a modo de conclusión, podemos ver que la censura en Francisco Suárez es un concepto de naturaleza teológico-jurídica que tiene una mirada profundamente humanista —tal como sugiere la expresión pena espiritual—, inscrita en la pedagogía divina —tal como sugiere la expresión pena medicinal—, que afecta al propio estatuto semántico de “pena”. Esto supone que el campo de aplicación (jurisdiccional) es la comunidad eclesial (de bautizados) y que desde el ámbito del cuidado se aplica a un ser definido por realizar acciones voluntarias y libres.

La censura no se aplica, pues, como un rodillo aséptico, sino que tiene en cuenta la naturaleza de hijos de Dios y busca el desarrollo integral del cristiano: su enmienda, que supone la cesación del mal, la vuelta al orden de la comunidad en la que está, y en ello la reparación, siempre en vistas al crecimiento. De ahí que la censura no tiene una línea temporal que anule al individuo, ni en su carácter interno de la gracia, ni en su extensión temporal (ni es retroactivo, ni es indeleble).

La censura, repetirá Suárez, tiene como fin ayudar al hombre ante un problema, pues el hombre está tocado por la gracia y no está intrínsecamente inmerso en el mal, como si estuviera condenado a padecer una enfermedad crónica. La vinculación de la censura con el sacramento de la penitencia cobra aquí su sentido, no en la confusión de planos y ámbitos, sino en el sentido de medicina que tiene la propia naturaleza sacramental. La penitencia dirá Trento es un “remedio” (Denzinger y Hünemann, 2012:

---

32. Disp. 4, sec. 4, n. 2.

33. El probabilismo de los jesuitas intentaba posicionarse como referencia contra el laxismo, pero terminó siendo confundido por el laxismo por el probabillorismo jansenista, que “había tomado las tesis más pesimistas del humanismo bayanista” (Grossi, 1996: 427).

517)<sup>34</sup>, en el que el hombre colabora en la justificación de su debilidad. Sin duda el contexto de la Reforma está presente en el carácter medicinal de la censura en Suárez, como lo está en la propia disposición apostólica de la Compañía.

Del estudio de la censura en Suárez se puede concluir que la censura no trata tanto de preservar la fe, como de ayudar al hombre, al cristiano, a vivir su fe en santidad. Es clave soportar la censura eclesiástica, señala Suárez en el prefacio, pues nos ayuda a perfeccionarnos (Suárez, 1877: 1)<sup>35</sup>. Ese es el fin de la censura, y porque es tan importante por eso Suárez preparó un tratado que como hemos dicho era extenso, pues la censura afecta a todas las acciones del cristiano.

El carácter sanador, de oportunidad, frente a la pena que supone la censura en cuanto pena espiritual lo resume a modo de *conclusión* de lo dicho aquí, el maestro granadino, en el *De Legibus* hablando sobre el poder espiritual de la Iglesia. En este texto Suárez hace referencia explícita al valor preventivo-medicinal de la pena espiritual (o censura) que tiene como finalidad dirigir las leyes a un fin sobrenatural “y, por la misma razón, pueden apartarlos [a los hombres] de los pecados mediante penas espirituales y otras adecuadas en orden a la salvación eterna, que los pecados hacen imposible”<sup>36</sup> (Suárez, 1981: 20-21). En este sentido, la coacción humana, aunque no puede cambiar la conciencia interna, ayuda a que el hombre pueda no tanto entender, como modular su voluntad y la inclinación al error (Suárez, 1981: 21)<sup>37</sup>. La coacción nace, pues, como remedio útil para la voluntad que en última instancia es la responsable de la acción humana<sup>38</sup>

La censura mirará la salvaguarda de la fe, pero, sobre todo, entiende Suárez la salvaguarda moral del cristiano. Ese es su fin, allí donde se aplique. Podemos entender, pues, la censura como un episodio de la teología moral (Elorduy, 1980), un episodio de carácter teológico que afecta a toda la jurisdicción, modulando el propio derecho penal y anticipándose al carácter salvífico de la teología conciliar del Vaticano II que inspirara el actual CDC.

34. Julio III, “Concilio de Trento (1545-1563)”, DzH, n. 1668.

35. Praefatio.

36. “[...] et eadem ratione possunt per spirituales poenas vel alias congruentes eos cohibere a peccatis in ordine ad aeternam salutem, quae per peccata impeditur”, Lib. IV, c. 1, n. 11.

37. “Et quamvis humanae coactiones vel coerciones per se non possint mutare internam voluntatem, in qua peccatum proprie existit, nihilominus necessaria est haec coactio; tum quia vexatio solet dare intellectum, tum etiam quia, sublata occasione vel commoditate exercendi actum externum, multo facilius voluntas desistit ab interno affectu”, *ibid.*

38. Muestra aquí Suárez su inclinación, no siempre confesada, a la antropología escotista. (Lázaro, 2014).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

*Fuentes*

- (1989). *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada por los profesores de derecho canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca*. 9 ed. Madrid: BAC.
- (1599). *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*. Neapoli: Ex typ. Tarquinii Longi. Ed. crítica: (1986). Lukàcs, L. *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu, vol. V*, en *Monumenta Historica Societatis Iesu* (pp. 357-454). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Ávila, E. de (1608). *Tractatus de censuris ecclesiasticis*. Ludgunum: Horatium Cardon.
- Borgasio, P. (1574). *Tractatus de irregularitatibus et impedimentis ordinum, officiorum et beneficiorum ecclesiasticorum et Censuris Ecclesiasticis, et Dispensationibus super eis*. Venitiis: Guerrei fratres et socii.
- Calderino, J. (ca. 1472-1474). *De ecclesiastico interdicto “A la fin”: Explicit tractatus de ecclesiastico interdicto domini Johannis Calderini decre. doctoris excellentissimi*. Roma: Theobaldus Schenbecher.
- Calderino, J. (1514). *Solennis et admodum practicabilis tractatus de ecclesiastico interdicto*. Salamanca: Liomdedei.
- Coninck, E. de (1616). *Commentariorum ac disputationum in Universam doctrinam D. Thomae De sacramentis et censuris Tomi duo*. Antuerpiae: Apud haeredes Martini Nuti & Ioannem Meursium.
- Denzinger, H. y Hünermann, P. (2012). *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder.
- Diana, A. (1639). *Resolutionum Moralium, pars quinta*. Ludgunum: Laurent Durand.
- Echarri, F. (1770). *Directorio moral*. Valencia: Viuda de Joseph de Horga.
- Lumbier, R. (1683). *Noticias teológicas morales acerca de las proposiciones condenadas por NN. SS. PP. Inocencia XI y Alejandro VII*. Zaragoza: Herederos de Pedro Lanaja.
- Plovio, N. (1584-1586). *Tractatus de ecclesiastico interdicto domini*. Venetii: Franciscus Zilettus.
- San Víctor, H. de (1880). *De sacramentis christianae fidei*. En *Patrologiæ cursus completus. Series Latina*, Vol. 176. Paris: J. P. Migne.
- Suárez, F. (1603). *Disputationum de censuris in communi, excommunicatione, suspensione & interdicto, itemq[ue] de irregularitate tomus quintus additus ad tertiam partem D. Thomae*. Coimbra: Ex officina Antonij à Mariz: per eius generum & cohaeredem Didacum Gomez Loureyro.



- Suárez, F. (1861). *Opera Omnia. Vol. 23bis. Disputationes de censuris in communi, excommunicatione, suspensione, et interdicto, itemque de irregularitate cum indicibus necessariis* (ed. C. Berton). Paris: L. Vivès.
- Suárez, F. (1877). *Opera Omnia. Vol. 23. Disputationes de censuris in communi, excommunicatione, suspensione, et interdicto, itemque de irregularitate cum indicibus necessariis* (ed. C. Berton). Paris: L. Vivès.
- Suárez, F. (1981). *De Legibus (IV 1-10) De lege positiva canonica 1* (ed. A. García, L. Pereña, V. Abril y otros). Madrid: C.S.I.C.
- Villadiego, G. de (1496). *Tractatus contra haereticam pravitatem*. Salamanca: Laurorencium Hodedeis.

## ESTUDIOS

- Andrés, F. J. (2012). La contribución de Diego de Covarrubias a los estudios jurídicos. En I. Pérez (ed.). *Diego de Covarrubias y Leyva: el humanista y sus libros* (93-112). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Bellomo, M. (1998). Giuristi ed inquisitori del Trecento. Ricerca su testi di Iacopo Belvisi, Taddeo Pepoli, Riccardo Malombra e Giovanni Calderini. En Id. *Medioevo edito e inedito. III, Profili di giuristi*. (129-177). Roma: Il Cigno Galileo Galilei.
- Beltrán de Heredia, V. (1915). La enseñanza de Santo Tomás en la Compañía de Jesús durante el primer siglo de su existencia. *Ciencia Tomista 11*, pp. 388-408.
- Beltrán de Heredia, V. (1916) La enseñanza de Santo Tomás en la Compañía de Jesús durante el primer siglo de su existencia. *Ciencia Tomista 12*, pp. 34-48.
- Bertelloni, F. (2009). Acerca del lugar de la *voluntas* en la teoría de la ley y de la ley natural. En J. Cruz (ed.). *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez* (61-72). Pamplona: Eunsa.
- Bidagor, R. (1947). De nexu inter theologiam et eius canonicum ad mentem Francisci Suárez. *Gregorianum 28*, pp. 455-473.
- Burrieza, J. (2004). Retrato del jesuita. En T. Egido (ed.). *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Marcial Pons.
- Del Pino-Díaz, F. (2005). Los métodos misionales de los jesuitas y la cultura de “los otros”. En J. J. Hernández y R. Moreno. *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767, cambios y permanencias* (pp. 43-68). Sevilla: CSIC.
- Elorduy, E. (1980). Suárez en la historia de la moral. *Cuadernos salmantinos de filosofía 7*, pp. 133-147.
- Escandell, J. (2010). Suárez: el pensamiento español del xvi: Continuidad y actualidad. En C. Fernández de la Cigoña y F. J. López (eds.). *En la frontera de la modernidad: Francisco Suárez y la ley natural* (pp. 17-38). Madrid: CEU.
- Fédou, M. (2014). *Les théologiens jésuites: Un courant uniforme?*. Brussels: Lessius.
- Forlivesi, M. (2010). Francisco Suárez and the *rationes studiorum* of the Society of Jesus. En M. Sgarbi (ed.). *Francisco Suárez and His Heritage* (pp. 77-90). Milano: Vita e Pensiero.

- García, S. (1968). *Gonzalo García de Villadiego, canonista salmantino del siglo xv*. Roma - Madrid: Cuadernos del Instituto Jurídico Español - Universidad Pontificia de Salamanca.
- Giannazza, E. y D'Ilario, G. (1983). *Vita e opere di Giovanni da Legnano*. Comune di Legnano: Landoni.
- Grossi, V. (1996). *Historia de los dogmas, Tomo 2. El hombre y su salvación. Antropología cristiana: creación, pecado original, justificación y gracia, escatología. La ética cristiana: de las "autoridades" al magisterio*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Iglesia, A. (1998). Rex superiorem non recognoscens: Hugolino de Sesso y el Studium de Palencia. *Initium* 3, pp. 1-205.
- Iturrioz, J. (1948). Bibliografía suareciana. *Pensamiento* 4, 603-638.
- Klapper, J. (1937). Nikolaus von Kosel. Oberschlesische Kultur am Beginn des 15. Jahrhunderts. *Mitteilungen der schlesischen gesellschaft für Volkskunde* 36, pp. 16 y ss.
- Knebel, S. K. (2000). *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550-1700*. Hamburg: Felix Meiner.
- Larrainzar, C. (2004). Francisco Suárez. En R. Domingo (ed.). *Juristas Universales. Vol. 2*. (pp. 279-284) Madrid: Marcial Pons.
- Lázaro, M. (2014). Corolarios en la noción suareciana de ley de la contingencia humana desde el optimismo antropológico franciscano. En J. A. García (ed.). *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez* (pp. 147-168). Pamplona: Eunsa.
- López, F. J.; Bustos, Í. de y Villena, M. de (2010). *Suárez: Una aproximación al tratado de las leyes y la defensa de la fe*. Madrid: Unión Editorial.
- Maffei, D. (1990). Fra Cremona, Montpellier e Palencia nel secolo XII. Ricerche su Ugolino da Sesso. *Revista Española de Derecho Canónico* 27, pp. 35-51.
- María, R. de (1930). *El tomismo carmelitano descalzo. Disquisición histórica acerca de la doctrina filosófico-teológica de la Orden de Carmelitas Descalzos*. Valencia: Tip. del Carmen.
- Moita, G. P. (2014). *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pena, M. A. (2009). *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*. Madrid: BAC.
- Poncela, Á. (2012). Una aproximación bibliográfica a Francisco Suárez como comentarador de la *Suma Teológica*. *Cauriensia* 7, pp. 165-173.
- Poncela, Á. (2014). El fundamento moral del derecho: una cuestión disputada. En J. A. García (ed.). *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez* (115-146). Pamplona: Eunsa.
- Santos, J. L. (1951). Fin medicinal de la censura hasta Suárez. *Revista Española de Derecho Canónico* 2, pp. 471-652.

- Schöting, J. (2013). Francisco Suárez: teología y ley. En L. E. Corso, M. J. Soto, M. I. Zorroza (eds.). *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana* (pp. 309-324). Pamplona: Eunsa.
- Solá, F. de P. (1948). *Suárez y las ediciones de sus obras. Monografía bibliográfica con ocasión del IV centenario de su nacimiento, 1548-1948*. Barcelona: Atlántida.