

El derecho natural en la escolástica 1526-1617¹

The Natural Law in the Scholasticism 1526-1617

Sebastián Contreras A.²

Universidad de los Andes (Chile)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4517-5600>

Alejandro Miranda M.³

Universidad de los Andes (Chile)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8010-7286>

Recibido: 21-10-2022

Aceptado: 09-06-2023

Resumen

Al interior de la tradición clásica del derecho natural, los teólogos escolásticos de los siglos XVI-XVII describen ese derecho como simplemente necesario, así como inmutable y universal. Lo describen, además, como un orden objetivo, independiente de la voluntad de Dios. Sin embargo, no todos los teólogos escolásticos entienden la inmutabilidad del derecho natural de la misma forma, ni llaman “derecho natural” exactamente a lo mismo: para unos este es el “derecho de la naturaleza”, mientras que para otros es el “derecho de la razón natural”. El artículo, así, aborda las principales diferencias que existen en las teorías de estos escolásticos sobre el derecho natural.

Palabras-clave: derecho natural, ley natural, escolástica, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Francisco Suárez.

¹ Los autores agradecen el patrocinio de ANID-Chile, proyecto FONDECYT 1221077.

² (sca@uandes.cl) Profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de los Andes, Chile. Doctor en Filosofía por la Universidad de los Andes y la Pontificia Universidad Católica de Chile. Autor, entre otros trabajos, de “Escolástica barroca y ciencia práctica”, M. Ayuso (ed.), *Barroco e hispanidad* (Madrid, Dykinson, 2022); “Hugo Grotius and the Scholastic Tradition”, *Espíritu*, 71/163 (2022); y *El primer principio de la razón práctica* (Berlín, Logos, 2016).

³ (amiranda@uandes.cl) Profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de los Andes, Chile. Doctor en Derecho por la Universidad de los Andes, Chile. Autor, entre otros trabajos, de “La relevancia del número de vidas en situaciones de necesidad”, *Ius et Praxis*, 29/1 (2023); “*Versari in re illicita* y voluntario indirecto en la escolástica tomista y su primera influencia en los juristas”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 44 (2022); y *El principio del doble efecto* (Hildesheim, Olms, 2014).

Abstract

Within the classical tradition of the natural law, the scholastic theologians of the sixteenth and seventeenth centuries describe this law as simply necessary, as well as immutable and universal. They conceive it, moreover, as an objective order independent of God's will. However, not all scholastic theologians understand the immutability of natural law in the same way, nor does the term "natural law" refer to exactly the same thing: whereas for some it is the "law of nature", for others it is the "law of natural reason". So, the article addresses the main differences in the theories of these scholastics on natural law.

Keywords: naturally just, natural law, Scholasticism, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Francisco Suárez.

Según una narrativa muy común, en torno a Francisco de Vitoria surge una escuela más o menos definida, que, sobre la base de un método y unas ideas comunes, convierte la teología en una ciencia preocupada por la moral pública, la justicia social, el derecho internacional y la renovación de la escolástica⁴. En relación con el derecho o la ley natural, Vitoria y los otros teólogos de la escuela —“que usualmente muestran un claro sentido de su identidad como grupo”⁵— siguen la línea de Aristóteles y de santo Tomás, movidos, tanto por la defensa de una moral universal como por el reconocimiento de unos actos que nunca es lícito intentar.

Dichas tesis, con todo, no son exclusivas de la teoría moral de los teólogos-juristas de los ss. XVI-XVII. En rigor, no son parte de una teoría ética especial. Son, más bien, doctrinas comunes de la tradición aristotélica, defendidas, con mayor o menor fuerza, por todos los pensadores de esta tradición (no solo por teólogos, sino también por juristas y filósofos). Así, *al menos desde esa perspectiva*, no parece que haya existido una escuela especial “de Salamanca”. Aunque hay unidad en la aceptación de las tesis generales de Tomás de Aquino, existen diferencias tan grandes en las explicaciones de detalle que sería impropio hablar de una teoría común.

⁴ María Martín, “Sobre el uso y origen del concepto ‘Escuela de Salamanca’”, en *Scripta Theologica*, 55 (2023), pp. 67-97; Rafael Domingo, “Rethinking the School of Salamanca”, en *Journal of Law and Religion*, 37/3 (2022), pp. 1-9; Thomas Duve, “The School of Salamanca” [en Thomas Duve, José Luis Egío & Christiane Birr (eds.), *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, Leiden/Boston, Brill, 2021], pp. 1-42; Miguel Anxo Pena, “The ‘School of Salamanca’ and the American Project” [en Jörg Tellkamp (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden/Boston, Brill, 2020], pp. 78-101; Juan Belda, “Hacia una noción crítica de la ‘Escuela de Salamanca’”, en *Scripta Theologica*, 31/2 (1999), pp. 367-411.

⁵ Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man*, Cambridge/London, Cambridge University Press, 1982, p. 60.

El artículo se centra en las diferencias que existen en la idea del derecho natural defendida por los llamados teólogos-juristas de los siglos XVI-XVII. Con este propósito, se divide de la siguiente manera: 1. distintas comprensiones sobre el derecho o la ley natural; 2. interpretación de la inmutabilidad; 3. examen del problema de la universalidad; 4. diferentes lecturas del derecho de gentes. Ahora bien, para remarcar las diferencias que existen en las explicaciones de los distintos escolásticos, cada apartado comienza refiriéndose a la doctrina que se ha considerado común a todos ellos –y por la que se los suele tratar como miembros de una gran escuela–. De ese modo, confrontando aquella “doctrina común” con la tesis propia de cada escolástico, se verán con mayor claridad las diferencias que estos mantienen entre sí.

1. El derecho o la ley natural

Los escolásticos de los ss. XVI-XVII hablan indistintamente de la ley natural y del derecho natural. En ese sentido, dice Francisco Suárez que la ley natural “ordena o prohíbe a la voluntad lo que se debe hacer por derecho natural”⁶. De manera similar, Gabriel Vázquez señala que “la ley natural o el derecho natural es la regla [a la que se deben ajustar nuestras acciones y] que existe, no por voluntad alguna, sino por naturaleza”⁷. Asimismo, Alonso de la Veracruz expone que “el conocimiento que ha sido puesto en el hombre y que lo dirige al actuar, se dice ley natural o derecho natural”⁸.

Al interior de la tradición aristotélica, los teólogos-juristas describen el derecho natural como un orden objetivo de moralidad, válido por encima del consenso y que rige con la misma fuerza a todos los hombres de todos los lugares. Es un orden de moralidad “simplemente necesario”⁹, que va más allá de la opinión y que, al decir de Juan de Salas, obliga independientemente de “cualquier voluntad peculiar”, es decir, sin que haga falta apelar a una autoridad distinta de la razón¹⁰.

Normativamente, la ley natural o el derecho natural se conforma por preceptos afirmativos y negativos. De estos últimos, algunos tratan de “verdades eternas”, como que nunca se justifica el homicidio, que no se debe mentir, que el adulterio es injusto, etc., verdades que son absolutamente necesarias y conceptualmente anteriores a la voluntad de Dios: ni siquiera *de potentia absoluta*

⁶ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, Conimbricæ, Didacum Gomez de Loureyro, 1612, l. 2, c. 5, n. 9.

⁷ Gabriel Vázquez, *Disputationum in primam secundæ s. Thomæ*, Ingolstadii, Ioannis Hertstroy & Andreæ Angermarii, 1606, q. 90, a. 1, d. 150, c. 3, n. 22.

⁸ Alonso de la Veracruz, *Speculum coniugiorum*, Salmanticæ, Andreas a Portonariis, 1562, secunda pars, a. 6.

⁹ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, Salmanticæ, Andreas a Portonariis, 1556, l. 3, q. 1, a. 2.

¹⁰ Juan de Salas, *De legibus*, Lugduni, Ioannis de Gabiano, 1611, d. 1, s. 6, n. 23; d. 5, s. 2, nn. 5-7.

Dios puede alterar el orden de racionalidad definido por estas verdades¹¹. Por otra parte, los preceptos naturales, que, como escribe Bartolomé Carranza, “nacieron con las mismas cosas”¹², mandan y prohíben lo que se requiere para conseguir la perfección y vivir en paz. Podemos conocerlos gracias a una forma de “santidad natural”, participación del intelecto divino que, como dice Tomás de Mercado, “cual reina, sentencia lo que es bueno y malo”¹³.

Como regla general, los “teólogos de Salamanca” abrazan la *sententia communis thomistarum*, según la cual la ley natural consiste en un acto de la razón¹⁴. Más precisamente, la ley natural es el dictamen que mueve al hombre a desear el bien de la virtud y combatir el vicio con vistas a la felicidad¹⁵. Tal es, de acuerdo con Domingo de Soto, el contenido exacto del primerísimo principio práctico, esto es, del mandato de hacer el bien y no el mal. Soto es realmente original en este punto. Los demás teólogos-juristas, incluso Vitoria, no hacen más que repetir la fórmula de santo Tomás. Ahora bien, como el mismo Soto advierte, la prohibición de hacer el mal exige más que el mandato de hacer el bien: no debemos dañar a nadie, pero no estamos obligados a hacer el bien a todos y en todos los contextos, sino a ciertas personas¹⁶.

Según Suárez, también la luz del intelecto puede llamarse ley natural¹⁷, pero solo en cuanto esa luz “tiene escrita en sí aquella ley en forma permanente”¹⁸. Salvo esto, se llama ley natural al juicio práctico que inclina al bien y aleja del mal. Ya que lo que define a la ley es mandar con eficacia, Alfonso de Castro ubica la ley natural en la voluntad eficiente de Dios¹⁹. La ley natural es, sin duda, una ley de Dios, pero no es una expresión del capricho divino. Por esta razón, muchos escolásticos –incluso negando la verdad de la hipótesis– acaban haciendo a un lado la doctrina de la divinidad de la ley natural para remarcar que, exista Dios o no, el orden de racionalidad que impone esta ley se mantiene siempre vigente²⁰. Vitoria, en esa línea, sostiene que, exista Dios o no, los actos malos serían malos por apartarse de la norma de la razón²¹. Luego, asesinar, jurar en falso, incumplir las promesas, etc., son actos malos independientemente de la voluntad de Dios (son cosas que ni siquiera Dios puede realizar)²².

¹¹ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 6, nn. 13-17.

¹² Bartolomé Carranza, *Catechismo christiano I*, Madrid, BAC, 1972, f. 152v.

¹³ Tomás de Mercado, *Summa de tratos y contratos*, Sevilla, Hernando Diaz, 1571, l. 1, c. 1.

¹⁴ Vid. Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 5, n. 13.

¹⁵ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 2.

¹⁶ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 2, q. 4, a. 6.

¹⁷ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 6, n. 14.

¹⁸ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 6, n. 14.

¹⁹ Alfonso de Castro, *De potestate legis pœnalis*, Lovanii, Antonii Maria Bergagne, 1557, l. 1, c. 1; l. 1, c. 4.

²⁰ Vid. Sebastián Contreras, “Hugo Grotius and the Scholastic Tradition”, en *Espíritu*, 71/163 (2022), pp. 63-78.

²¹ Francisco de Vitoria, *De actibus humanis*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2015, q. 18, a. 5, f. 56r.

²² Vid. Francisco de Vitoria, *De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis*, Salamanca, San Esteban, 2017, f. 91r; id., *De homicidio*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2017, f. 111r.

Alrededor de cien años más tarde, John Punch pone de relieve que, aun en el caso de que Dios no ordenara nada, algunos actos serían pecado solo por su contradicción con el orden natural²³. En parte, esta es igualmente la doctrina de Soto y de Suárez. De acuerdo con Soto, “si, suponiendo lo imposible, no existiera Dios u otro superior, la sola perversión del orden de la razón sería la causa... de que el homicidio y el robo, y otras cosas similares, fueran males morales”²⁴. Suárez, por su parte, señala que la duda acerca de la existencia de Dios no modifica nuestra obligación de dar a cada uno lo suyo²⁵. No obstante, ni Soto ni Suárez están totalmente convencidos de que la noción de pecado se pueda predicar de la sola contravención del orden definido por la razón recta. Aunque hablan de una especie de “pecado de derecho natural”, reservan la estricta caracterización de pecado para la desobediencia de la ley de Dios²⁶. En este caso puede darse algo como el “pecado filosófico”, pero no el pecado con relación a Dios, pues, desde la perspectiva de la ley eterna (o de la teología), los actos irracionales son malos porque están prohibidos.

La definición de la ley moral como dictamen no convence a todos los escolásticos del período. Vázquez, para quien la noción de pecado no supone la prohibición eficiente de Dios, adopta la hipótesis de *etiamsi daremus* y señala que la ley natural no es un acto de autoridad o mandato divino, sino la propia naturaleza racional. Según Vázquez, el derecho natural obliga por su consistencia interna, por la propia racionalidad del orden natural. Dicho orden, por sí mismo, funda un sistema de valores que precede lógicamente al conocimiento divino y que, en esa medida, existe al margen del juicio autoritativo de Dios²⁷. De la misma forma, dice Vázquez que la naturaleza, que es la norma moral, “no implica contradicción”. Ella es la ley natural, la ley natural primaria en comparación con el juicio del intelecto, que es ley natural solo por analogía²⁸. Paralelamente, Vázquez señala que el derecho natural es el que compete a la naturaleza racional considerada en sí misma, o sea, al margen de la vida social²⁹.

²³ John Punch, *Commentarii theologici quibus Joannis Duns Scoti quaestiones in libros sententiarum*, Paris, Piget, 1661, d. 37, q. un. Vid. Jacob Schmutz, “Was Duns Scotus a Voluntarist?”, en *Filosofický časopis*, número especial (2016), pp. 147-184.

²⁴ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 2.

²⁵ Francisco Suárez, *De actibus humanis (1581)*, BUG lat. 210, Roma, Pontificia Università Gregoriana, ff. 96-98.

²⁶ Vid. Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 2; Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 6, n. 18.

²⁷ Gabriel Vázquez, *Disputationum in primam secundae s. Thomae*, q. 90, a. 1, d. 150, c. 3, nn. 22-23.

²⁸ Gabriel Vázquez, *Disputationum in primam secundae s. Thomae*, q. 90, a. 1, d. 150, c. 3, nn. 19-26.

²⁹ Gabriel Vázquez, *Disputationum in primam secundae s. Thomae*, q. 95, a. 4, d. 157, c. 3, n. 15.

Suárez, reaccionando contra Vázquez, subraya que la ley natural es una cosa distinta de su fundamento, i.e., de la naturaleza del hombre. Así, expone que la naturaleza racional, entendida como una tal esencia, no manda ni prohíbe, ni dirige ni ilumina, ni produce algún efecto propio de la ley moral³⁰. Por consiguiente, no puede llamarse ley a no ser de modo muy equívoco y por referencia al juicio de la razón³¹. La opinión de Suárez, que relaciona la doctrina de la teleología natural con el reconocimiento de la dimensión preceptiva de la razón práctica, es que la naturaleza es la base de la honestidad objetiva de los actos, pero no el principio directivo de la acción³². En este sentido, pese a que se afirma que la naturaleza “manda” o “enseña” lo que es moralmente debido, por sí sola no dice nada acerca de lo que se debe hacer. Requiere la mediación de la razón práctica.

Si bien la razón práctica actúa sobre la base de la inclinación natural, el acto de la razón no consiste en la lectura de una normatividad ya resuelta al nivel de los impulsos o tendencias básicas del hombre, ni se reduce al puro registro de una moralidad determinada de antemano. La razón práctica ordena (o ejerce una función preceptiva sobre) las inclinaciones naturales. No a la inversa³³.

Con el fin de aclarar el papel de la naturaleza en el conocimiento moral, Juan de la Peña señala que lo que pertenece a lo justo natural, “ya principio, ya conclusión, no es constituido por la razón, sino que es constituido por la naturaleza misma, lo quiera o no lo quiera la razón”³⁴. Al argumentar de ese modo, Peña convierte la ley natural en una “ley de la naturaleza” más que en una “ley de la razón natural”³⁵. Luis de León, con un enfoque diferente, expone que, más allá del hecho de que los impulsos naturales sean “como unos ejemplares trasladados desde la ley eterna y esculpidos por naturaleza en las criaturas”³⁶, la diferencia moral no aparece sino hasta que interviene la razón. Así, el ideal de la vida “según la naturaleza” no puede significar el seguimiento ciego del impulso, sino la rectificación del apetito por el intelecto. León, a diferencia de Peña, sostiene que solo la razón (y no la naturaleza *a natura*) hace que los hombres entiendan y pongan en práctica lo que es en verdad necesario para lograr la perfección³⁷.

³⁰ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 5, n. 5.

³¹ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 5, n. 5.

³² Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 5, n. 6.

³³ Vid. Luis de León, *De legibus*, Madrid, Escorialenses, 2005, q. 93, a. 3, f. 129v; q. 94, a. 2, ff. 132v-133r.

³⁴ Juan de la Peña, *De iustitia*, BG lat. 1852, Coimbra, Biblioteca Universitaria, ff. 405-408.

³⁵ Vid. Juan de la Peña, *De iustitia*, BG lat. 1852, ff. 405-408.

³⁶ Luis de León, *De legibus*, q. 93, a. 3, f. 129v.

³⁷ Luis de León, *De legibus*, q. 94, a. 2, ff. 132v-133r.

León, al señalar que lo natural en el hombre es que “siempre prevalezca la razón”³⁸, ubica el bien de la virtud en aquello que es razonable, más específicamente, en la perfección del intelecto y la voluntad³⁹. Con esto, prepara el camino a Suárez, que, por ejemplo, dice que cuando la ley moral ordena algo relacionado con la parte sensitiva, lo hace siempre apuntando a la razón⁴⁰. Por tanto, afirma Suárez que las leyes naturales sobre la unión del marido y la mujer no son las mismas que las que dirigen la vida animal⁴¹. Domingo Báñez, en el mismo sentido, sostiene que, en relación con la unión del macho y la hembra, los animales hacen bien si siguen la inclinación natural. En cambio, los hombres hacen el bien solo cuando ajustan la propia conducta a la regla de la razón, que manda que la unión sexual se realice de modo humano⁴².

A un lado de aquellos que adhieren a la “sentencia común de los tomistas” se encuentran los escolásticos que piensan que la ley natural es el hábito de la sindéresis o la materia de su aprehensión intelectual. Gregorio Sayrus, por ejemplo, ubica la ley natural en la luz de la razón, que tiene carácter habitual y que no cesa ni deja de iluminar nunca (a diferencia de los actos, que cesan)⁴³. Por su parte, Pedro de Lorca destaca que la ley natural está formalmente no en el acto de la razón ni en el hábito, sino en las cosas que son objeto de los preceptos naturales⁴⁴.

El desacuerdo es mayor cuando pasamos a la pregunta de qué es lo obligatorio o debido por naturaleza. Mancio de Corpus Christi sostiene que es lo que impone la “fuerza de la naturaleza”⁴⁵. Bartolomé de Medina pone como medida de la justicia el instinto de la naturaleza⁴⁶, algo que también hace Konrad Koellin⁴⁷. Juan de Guevara entiende que lo justo natural es lo que establece la inclinación⁴⁸. Diego de Covarrubias habla de lo justo natural refiriéndose a la naturaleza de las cosas⁴⁹. Luis de Molina, en una línea similar, alude a la razón formal y objeto de los actos⁵⁰ –luego, lo que es justo depende “de la naturaleza

³⁸ Luis de León, *De legibus*, q. 94, a. 2, f. 132v.

³⁹ Luis de León, *De legibus*, q. 94, a. 2, ff. 132r-133r.

⁴⁰ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 17, n. 6.

⁴¹ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 17, n. 6.

⁴² Domingo Báñez, *Decisiones de iure et iustitia*, Salmanticae, Renaut, 1594, q. 57, a. 3.

⁴³ Gregorio Sayrus, *Clavis regia sacerdotum casuum conscientiae*, Antuerpiæ, Ioannem Keerbergium, 1619, l. 3, c. 2.

⁴⁴ Pedro de Lorca, *Commentariorum et disputationum in primam secundæ s. Thomæ*, Compluti, Ioannis Gratiani, 1609, “De legibus”, dd. 6-9.

⁴⁵ Mancio de Corpus Christi, *De iure et iustitia*, Pamplona, Eunsa, 2013, q. 57, a. 2, f. 534r.

⁴⁶ Bartolomé de Medina, *Expositio in primam secundæ d. Thomæ*, Salmanticae, Mathiæ Gastij, 1582, q. 95, a. 4; *De dominio*, Pamplona, Eunsa, 2017, ff. 569v-579v.

⁴⁷ Konrad Koellin, *Expositio commentaria in primam secundæ d. Thomæ*, Venetiis, Franciscus, 1589, q. 94, a. 2.

⁴⁸ Juan de Guevara, *De fide, spe et caritate*, Madrid, Agustiniiana, 2009, q. 21, a. 4.

⁴⁹ Diego de Covarrubias, *Regulæ peccatum*, Venetiis, Bartholomæus Rubinus, 1569, pars secunda, § 11.

⁵⁰ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, Coloniae, Lippius Mylius, 1614, tr. 1, d. 3, n. 3; tr. 1, d. 4, nn. 1-3; tr. 2, d. 22, nn. 5-6; tr. 2, d. 22, n. 8; tr. 2, d. 27, n. 1.

misma de las cosas que se mandan y que se prohíben, las cuales son ilícitas o necesarias en sí⁵¹-. Bartolomé de Albornoz sitúa la medida de lo justo en la naturaleza de los contratos⁵². En fin, coincidiendo con Vitoria, Soto y Suárez, explica Melchor Cano que lo debido por naturaleza es lo que dicta la razón⁵³.

2. La universalidad del derecho natural

Los pensadores escolásticos, fieles, en lo fundamental, a santo Tomás, afirman muy claramente la universalidad de la ley o del derecho natural. Todos, además, recogen y desarrollan la tesis tomista de que la universalidad es distinta en los diversos niveles de principios: no es igual la universalidad de los principios primarios que la de las conclusiones que se derivan de ellos; ni es igual la universalidad de las conclusiones próximas a los primeros principios que la universalidad de las conclusiones remotas⁵⁴. Al margen de esta coincidencia, también en este punto existen diferencias entre los escolásticos que van de Vitoria a Suárez.

Soto, que resume la posición general de la denominada “escuela española del derecho natural”, sigue a santo Tomás y postula que la clave para comprender el tema de la universalidad reside en una doble distinción. En primer lugar, hay que distinguir entre primeros principios y conclusiones derivadas de los primeros principios. En segundo lugar, la universalidad de la ley natural referida a su rectitud se debe tratar separadamente de la universalidad referida a su conocimiento⁵⁵.

En relación con los principios primarios, la ley natural es la misma para todos los hombres, tanto en la rectitud como en el conocimiento. En tales principios, “que no requieren adición alguna ni necesitan ser expresados por la ley escrita”⁵⁶, “la verdad es idéntica en todos los hombres”⁵⁷. Soto señala como primeros principios, entre otros, “El bien ha de ser deseado y procurado, y el mal aborrecido y evitado”; “El ser propio ha de ser conservado”; “Haz a otros lo que quieres que hagan contigo, y no hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti” (la denominada “regla de oro” de la moral); así como “El bien honesto de la virtud ha de ser deseado y abrazado, y el mal contrario de los vicios ha de ser rechazado”. Principios como estos mantienen siempre su verdad y rectitud y son fácilmente conocidos por todas las personas⁵⁸.

⁵¹ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tr. 1, d. 4, n. 3.

⁵² Bartolomé de Albornoz, *Arte de los contratos*, Valencia, Huete, 1573, l. 2, prologus.

⁵³ Melchor Cano, *De legibus*, Ott. lat. 289, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, ff. 150-185.

⁵⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (Romae, Leonina/Polyglotta, 1888-1906), I-II, q. 94, a. 4.

⁵⁵ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 4.

⁵⁶ Domingo de Soto, *De justitia*, Ott. lat. 781, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, q. 57, a. 2, f. 5r (https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ott.lat.781).

⁵⁷ Domingo de Soto, *De legibus*, Ott. lat. 782, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, q. 94, a. 4, f. 431r. (https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ott.lat.782).

⁵⁸ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 4. Si bien existe coincidencia en lo fundamental,

En cuanto a las conclusiones que se extraen de los primeros principios, i.e., los principios secundarios y terciarios, la ley natural, aunque en general es la misma para todos tanto en la rectitud como en el conocimiento, puede fallar en ambos aspectos. Falla en la rectitud por causa de algunos impedimentos particulares y falla en el conocimiento a causa de las costumbres depravadas⁵⁹.

Respecto de la rectitud, Soto advierte que la diferencia se explica por el hecho de que la razón práctica y la razón especulativa proceden de distinta manera: mientras que la razón especulativa se mueve siempre en el terreno de lo necesario, la razón práctica parte de principios necesarios, pero luego salta a lo contingente. Este “salto a lo contingente” explica los fallos que pueden ocurrir en las conclusiones de la razón práctica. Principios necesarios o de verdad perpetua se aplican en circunstancias muy diversas, lo que Soto aclara con unos ejemplos. El primero es el de la devolución del depósito, ya utilizado por santo Tomás y que se remonta a Platón⁶⁰. El principio “El depósito debe ser devuelto tan pronto como se reclame” es verdadero en general. Sin embargo, puede fallar, por ejemplo, cuando alguien reclama el arma depositada para cometer un crimen⁶¹. El segundo ejemplo se refiere al principio “Hay que abstenerse del choque de armas”, que, según Soto, se sigue del principio “Los hombres han de vivir en paz y tranquilidad” –cuya bondad, dice, es evidente para todos los hombres con uso de razón–. Aunque la conclusión relativa a la abstención del choque de armas (*armorum strepitu*) es verdadera en la mayoría de los casos, falla cuando un enemigo invade la república⁶². Por último, Soto piensa que de la regla de oro se concluye que “Todos deben guardar fidelidad a las promesas”, precepto que, no obstante, falla allí donde hay una causa por la cual sería torpe cumplir la palabra empeñada⁶³.

Por lo que se refiere al conocimiento, Soto afirma que la diferencia entre las verdades especulativas y las verdades prácticas reside en la causa de la ignorancia: la ignorancia de las verdades especulativas, que son verdades necesarias, ocurre porque no se han estudiado; en cambio, la ignorancia de las verdades prácticas procede de las costumbres depravadas que oscurecen la razón⁶⁴. En este punto, Soto no sigue por completo a santo Tomás, porque,

los planteamientos de los escolásticos también difieren en el modo como estos formulan los primeros principios de la ley natural. Este es un tema largamente debatido por los iusnaturalistas, y el debate se mantiene hasta hoy. Vid. Ralph McInerney, “Grisez y el tomismo”, en *Intus-Legere*, 9/2 (2006), pp. 63-80.

⁵⁹ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 4.

⁶⁰ Platón, *Politeia*, Cambridge, Harvard University Press, 2014, l. 1, 331c-ss. Soto, no obstante, no sigue al pie de la letra el planteamiento de santo Tomás. En efecto, santo Tomás señala que el principio según el cual “El depósito debe ser devuelto” se obtiene como conclusión a partir del principio “Se debe obrar según la razón”. Por su parte, Soto advierte que aquel se deriva del principio “Haz a los demás lo que quieres que hagan contigo”.

⁶¹ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 4.

⁶² Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 4.

⁶³ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 4.

⁶⁴ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 4.

para el Aquinate, los preceptos secundarios del derecho natural no solo pueden borrarse por las costumbres depravadas (*pravas consuetudines*) y los hábitos corruptos (*habitus corruptos*), sino también por las malas persuasiones (*malas persuasiones*)⁶⁵, expresión que muy posiblemente se refiere a los argumentos sofisticos que engañan a la razón⁶⁶.

Soto agrega que las conclusiones de la razón práctica son tanto menos conocidas cuanto más descendemos a lo particular. Para mostrar este punto ofrece dos ejemplos. Primero, del principio “No hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti” se deduce, piensa Soto, la norma que prohíbe el adulterio; pero si luego se desciende al precepto que prohíbe la fornicación, entonces la posibilidad de ignorancia aumenta (incluso cabe la posibilidad de ignorancia invencible), porque la simple fornicación no conlleva injuria a otra persona. Segundo, de la misma regla de oro se deduce también el precepto “No darás falso testimonio”; pero si se desciende ahora a la prohibición de la mentira oficiosa, la universalidad del conocimiento disminuye. La razón, nuevamente, es que el conocimiento de la malicia moral es más claro cuando el acto provoca una injuria a otros. El daño al prójimo facilita en tal medida el conocimiento de la malicia moral, que Soto llega a afirmar que “la ignorancia de los preceptos del Decálogo nunca pudo excusarse”⁶⁷.

Por otro lado, Suárez no distingue de forma expresa, como sí lo hace Soto, entre universalidad en cuanto al conocimiento y universalidad en cuanto a la rectitud, pero la distinción está implícita en su desarrollo del problema. Sobre la universalidad del conocimiento de lo justo natural, Suárez expone que aquel no puede ser ignorado en sus primeros principios. En cambio, los preceptos particulares sí pueden ser ignorados. Ante todo, Suárez centra su atención en la pregunta acerca de si la ignorancia de los principios no primarios puede ser invencible. Sostiene que los principios particulares, sean conocidos por sí mismos o sean de aquellos que se siguen fácilmente de los conocidos por sí mismos, pueden ser ignorados, pero no invenciblemente o sin culpa, al menos por un largo tiempo, ya que su conocimiento exige una mínima diligencia. Así ocurre, por ejemplo, con los preceptos del Decálogo. Los otros preceptos, que requieren un discurso mayor, pueden ignorarse invenciblemente, sobre todo por los hombres menos instruidos⁶⁸.

De modo ciertamente original, Suárez explica la universalidad en la rectitud de la ley natural sobre la base de la distinción entre preceptos negativos y preceptos positivos. Los preceptos negativos son y han sido siempre los

⁶⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 6.

⁶⁶ En relación con este punto, Molina está más cerca de santo Tomás que Soto. Según Molina, las causas del desconocimiento de los preceptos naturales son, desde luego, los vicios y las pasiones, pero también el carácter abstruso de los mismos preceptos. Como ejemplo de esto último cita el principio que prohíbe la poligamia, que es difícil de conocer.

⁶⁷ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 4.

⁶⁸ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 8, nn. 6-7.

mismos, porque prohíben los actos intrínsecamente malos. Tales preceptos obligan *pro semper*. Por el contrario, los preceptos afirmativos, que mandan las cosas *per se* honestas, no obligan *pro semper*, sino que en algunos estados obligan unos preceptos y en otros estados obligan otros⁶⁹.

3. La inmutabilidad de la ley natural

Si bien los teólogos-juristas coinciden en que la ley natural es inmutable formalmente –tesis que, según exponen, Aristóteles mismo reconoce cuando invoca el ejemplo del fuego, “que siempre quema”⁷⁰–, no todos tratan la inmutabilidad de la misma manera. Más que una doctrina común, existe una distinta recepción de la filosofía de santo Tomás, que hace que algunos, como Soto, no salgan del marco definido por la *Summa*, y que permite a otros, como Suárez, hablar de “perfección” más que de “cambio” de lo justo natural.

Al igual que santo Tomás, los teólogos-juristas conectan la inmutabilidad con la universalidad, pero las explicaciones sobre el sentido y alcance de la inmutabilidad son mayores y, en general, mucho más elaboradas. Soto, como suele ocurrir, sigue de cerca a santo Tomás y enseña que la respuesta a la pregunta por la inmutabilidad exige distinguir, por una parte, entre mutación por adición y mutación por sustracción y, por otra, entre primeros principios y conclusiones derivadas de los primeros principios⁷¹.

De acuerdo con Soto, es posible que la ley natural cambie por adición. A lo justo natural se le pueden añadir preceptos para renovarlo o completarlo⁷². Soto no aclara si esto sucede también en los primeros principios, aunque parece pensar que sí, por una interpretación *a contrario sensu* de lo que afirma acerca de la mutación por sustracción: respecto de los primeros principios, la ley natural es inmutable por sustracción. Dicho de otro modo, lo que es un principio primario del derecho natural no puede dejar de serlo⁷³. Ahora bien, los preceptos secundarios, aunque son inmutables en la mayoría de los casos, sí pueden cambiar raramente por algún impedimento humano. Para la explicación de este cambio, Soto se remite a las tesis generales acerca de la universalidad en la rectitud (tal como lo hace Tomás de Aquino)⁷⁴.

⁶⁹ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 8, n. 9.

⁷⁰ Por ejemplo, dice Soto que, “conforme a Aristóteles, la ley natural es inmutable como el fuego, que quema siempre, lo que se afirma [ante todo] de los primeros principios”. Vid. Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 5.

⁷¹ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 5.

⁷² Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 5.

⁷³ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 5.

⁷⁴ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 4, a. 5.

Suárez, original como siempre, introduce el concepto de “extensión perfecta”⁷⁵. Postula que la mutación por adición no es, en rigor, un cambio de la ley. En sentido propio, el cambio tiene lugar cuando se suprime una ley y su obligación⁷⁶. El cambio puede ser de dos clases: intrínseco y extrínseco. El cambio intrínseco se produce cuando la ley de útil se convierte en perjudicial, o de razonable en irracional. El extrínseco se produce cuando la ley es suprimida por el superior. Ambos cambios pueden recaer sobre la ley en general o solo sobre un caso particular de su aplicación: lo primero se llama abrogación; lo segundo, dispensa. Suárez, así, postula que la ley natural no puede cambiar intrínsecamente, ni en general ni en los casos particulares, bajo el supuesto de que permanezca la naturaleza racional con uso de la razón y de la libertad⁷⁷.

En la misma línea, explica León que “se dice que se cambia la ley, propiamente hablando, cuando se deroga o comienza a ser, de justa, injusta. Pero se perfecciona cuando, por [cosas] que se yuxtaponen, se le añade una mayor dignidad”⁷⁸. En cuanto al denominado cambio por adición, León afirma que sí puede tener lugar respecto de los primeros principios⁷⁹.

Suárez, muy posiblemente teniendo en cuenta los argumentos de León, añade que la ley natural es una propiedad intrínseca que fluye necesariamente de la naturaleza racional, por lo que no puede desaparecer si permanece la naturaleza apta para el uso de razón⁸⁰. También, sostiene que la ley natural incluye los principios evidentes y las conclusiones que por necesidad se siguen de ellos, ya de modo próximo, ya por muchas ilaciones. Ahora bien, los principios son verdades necesarias por sus mismos términos, por eso no pueden ser falsos. Por otra parte, las conclusiones que se deducen necesariamente de los principios evidentes tampoco pueden ser falsas, ya que la verdad de los principios no subsiste sin la verdad de las conclusiones (*veritas principiorum non subsistit sine veritate talium conclusionum*)⁸¹.

Nuevamente Suárez recurre a la distinción entre preceptos afirmativos y negativos de la ley natural. Sobre la base de esta distinción, desarrolla un argumento que no solo se refiere al fundamento de la inmutabilidad, sino que explica también por qué en algunos casos la ley natural parece cambiar. Los preceptos negativos prohíben las acciones intrínsecamente malas y, por tanto, obligan *semper et pro semper*. La razón es manifiesta: lo que tiene la malicia *per se* no puede dejar de ser malo, y lo malo siempre se debe evitar. Los preceptos afirmativos, en cambio, aunque obligan siempre, no obligan *pro semper*: pueden obligar en un tiempo pero en otro no, o en una ocasión y en otra

⁷⁵ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 13, n. 1.

⁷⁶ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 13, n. 1.

⁷⁷ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 13, nn. 1-3; l. 2, c. 13, n. 6.

⁷⁸ Luis de León, *De legibus*, q. 94, a. 2, f. 135r.

⁷⁹ Luis de León, *De legibus*, q. 94, a. 2, ff. 135r-135v.

⁸⁰ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 8, nn. 5-8; l. 2, c. 13, n. 2.

⁸¹ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 13, n. 3.

no⁸². No se trata de que cuando esos principios no obliguen muten o pierdan su rectitud, porque en su naturaleza está obligar solo bajo ciertas condiciones. Los preceptos morales afirmativos, en definitiva, solo obligan en aquellas ocasiones en que la omisión del acto sería intrínsecamente mala.

Para explicar el modo como obligan los preceptos negativos, Suárez recurre al ejemplo del principio que manda guardar secreto. Ese es un precepto negativo, pero puede violarse (*violari potest*) si es necesario para defender a la república o a un inocente⁸³. Esta afirmación puede parecer desconcertante, pues Suárez acababa de decir, unas pocas líneas atrás, que los preceptos negativos prohíben las acciones intrínsecamente malas y que, por lo mismo, obligan *semper et pro semper*. Ahora, en cambio, habla de un precepto negativo que puede violarse. ¿Cómo puede explicarse esto? La verdad es que parece más preciso, de acuerdo con el sentido natural de las palabras, afirmar que un precepto negativo es un precepto que manda *omitir* un acto voluntario, mientras que uno positivo es el que manda *realizar* un acto voluntario. Si la distinción se plantea de esta manera, es posible apreciar que, si bien es verdad que ningún precepto afirmativo obliga *semper et pro semper*, no lo es que todo precepto negativo obligue de tal modo. Algunos preceptos negativos obligan *semper et pro semper*, pero otros no. Solo obligan incondicionalmente los preceptos que prohíben actos intrínsecamente malos. Aquellos que prohíben actos que no son intrínsecamente malos pueden dejar de obligar bajo ciertas condiciones. Así, el precepto que manda guardar los secretos es negativo, pero de aquellos que, a veces, dejan de obligar. Es negativo porque manda una omisión, esto es, manda abstenerse de revelar el secreto. Con todo, no obliga *pro semper*, porque revelar un secreto no es una acción intrínsecamente mala: en ciertas circunstancias, nota Suárez, es bueno revelar algo que en principio se debía guardar como secreto⁸⁴.

Suárez, entonces, concluye que los supuestos cambios en la ley natural no son reales. El cambio aparente se puede explicar de dos formas. En primer lugar, porque la ley natural no está “escrita en tablas”, sino “impresa en el intelecto”, de lo que se sigue que nuestra manera de expresarla de palabra o por escrito suele ser general o indeterminada⁸⁵. Suárez explica este punto con el ejemplo del depósito. El precepto que manda restituir lo depositado se suele expresar verbalmente con la simple fórmula “Se debe devolver el depósito”. No obstante, lo que la razón entiende como propio de este principio es algo más complejo, porque incluye la condición de que quien reclama la cosa depositada lo haga razonablemente o con justicia, y eso exige la consideración de muchas circunstancias. Una vez más, como el precepto que manda devolver el depósito

⁸² Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 13, n. 4.

⁸³ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 13, n. 5.

⁸⁴ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 13, nn. 5-8.

⁸⁵ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 13, n. 6.

es un precepto afirmativo, solo obliga si concurren las debidas circunstancias (pero, por simplicidad en la formulación, esas circunstancias no suelen expresarse en el precepto).

En segundo lugar, enseña Suárez que lo que nosotros concebimos como un cambio de la ley es realmente un cambio de la materia de la ley, y solo aparentemente un cambio de la ley misma. Suárez, para aclarar el punto, recurre a la siguiente analogía: un padre puede dejar de ser padre si muere; pero también puede dejar de ser padre si muere su único hijo. En el primer caso el cambio tiene lugar en él mismo, lo que corresponde a una mutación formal. En el segundo caso no cambia él, sino el hijo que lo hace ser padre, lo que corresponde a una mutación material⁸⁶. De acuerdo con esto, Suárez expone que la “mutación material” se produce cuando lo que era objeto de la ley deja de serlo por alguna causa cualquiera. Lo que cambia acá no es la ley, sino su materia. Esa mutación es compatible con la idea de la inmutabilidad de lo justo natural. En definitiva, solo la “mutación formal” es un cambio en la ley misma, y Suárez ya ha probado que la ley natural es inmutable formalmente⁸⁷.

Molina, aún con mayor precisión, señala que el derecho natural es inmutable “supuestas las debidas circunstancias”⁸⁸. El cambio en algunas circunstancias puede producir una mutación aparente de los preceptos naturales. En este sentido, dice, “en las cosas morales ocurre muy frecuentemente que aquello que en sí mismo, al margen de otras circunstancias, es de derecho natural, en vista de alguna circunstancia deja de ser de derecho natural y se vuelve algo contrario al derecho natural”⁸⁹. Cuando eso pasa, se produce un cambio por la “conurrencia de una circunstancia” que hace que se sustraiga el caso en cuestión del objeto de la ley natural⁹⁰.

Por otra parte, las cosas que pertenecen al derecho natural son de primer, segundo o tercer grado. Según Molina, el primer grado dice relación con aquellas acciones intrínsecamente malas que “no pueden hacerse buenas por ninguna circunstancia que sobrevenga, ni perder la naturaleza de objeto del derecho natural y dejar de estar prohibidas por sí”⁹¹. Se refieren a estas acciones los preceptos “Debe evitarse el mal moral”, “No debe proferirse falso testimonio”, “No se debe mentir” y “No se debe odiar a Dios”. Ahora, “ninguna circunstancia puede hacer que deje de ser ilícito y contrario a la norma de la razón levantar falso testimonio, mentir, odiar a Dios o no alejarse del mal moral y de la culpa”⁹².

⁸⁶ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 13, n. 6.

⁸⁷ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 8, n. 8; l. 2, c. 13, nn. 5-10; l. 2, c. 14, n. 8.

⁸⁸ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tr. 5, d. 49, nn. 3-5.

⁸⁹ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tr. 5, d. 49, n. 3.

⁹⁰ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tr. 5, d. 49, n. 5.

⁹¹ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tr. 5, d. 49, n. 5.

⁹² Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tr. 5, d. 49, n. 4.

El segundo grado lo componen aquellas acciones que con relación a cierta naturaleza formal son intrínsecamente malas, pero que pueden salir de esa naturaleza formal por una circunstancia, y, de ese modo, volverse lícitas⁹³. Son parte de este grado tanto el apoderarse de la cosa ajena contra la voluntad de su dueño como el matar al inocente. En el primer caso, que es el del robo, subraya Molina que “si, con permiso de Dios, que es el señor universal de todo, se toma lo ajeno contra la voluntad de su dueño, como aquello no conserva, por esa circunstancia, la naturaleza de robo, porque se recibe dado por Dios, tampoco el mismo acto permanece dentro de lo que es prohibido por el derecho natural”⁹⁴. En el segundo caso, que es el del homicidio, ocurre algo parecido: si Dios, que es señor de la vida, manda matar a un inocente, la circunstancia de haber sido tal acto mandado por Dios le quita su naturaleza de acto injusto⁹⁵.

El tercer grado se refiere a las acciones que por su naturaleza formal son de derecho natural y que una circunstancia puede convertir en inmorales, sin que, por eso, cambien su naturaleza formal. Así ocurre en el acto de devolver el depósito al dueño que lo pide o en el acto de no cortar un miembro propio o ajeno. Si se da la circunstancia de que el que pide el depósito lo hace para cometer un delito, entonces la devolución es contraria a la ley natural⁹⁶. A su vez, si concurre la circunstancia de que la amputación de un miembro es útil para la conservación de todo el organismo, dicha amputación se vuelve lícita y meritoria⁹⁷.

Por último, está la explicación de Báñez. Como la mayoría de los tomistas, Báñez distingue entre las diversas clases de preceptos de la ley natural. Ahora bien, de forma original, relaciona las distintas clases de principios con el alcance de la potencia divina. Afirma, entonces, que hay un primer tipo de principios de la ley natural que no pueden ser cambiados ni siquiera por la potencia divina absoluta. A este grupo pertenecen, entre otros, los principios de “Hay que hacer el bien y evitar el mal”, “No se debe jurar en vano” y “No se debe levantar falso testimonio”⁹⁸.

El segundo grupo de preceptos puede ser cambiado por la potencia divina, pero no puede ser cambiado por ninguna potencia humana. Báñez pone como ejemplo el precepto “No matarás al inocente”, que nadie puede abrogar, pero que puede dejar de obligar si interviene el poder de Dios, que es dueño de la vida y de la muerte. En relación con estos preceptos, “no se puede negar que tienen cierta variedad y mutabilidad por causa de la materia; lo que, indudablemente, no pasa en los otros preceptos, por ejemplo, en ‘No darás falso testimonio’”⁹⁹.

⁹³ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tr. 5, d. 49, n. 5.

⁹⁴ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tr. 5, d. 49, n. 5.

⁹⁵ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tr. 5, d. 49, n. 5.

⁹⁶ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tr. 1, d. 4, n. 5.

⁹⁷ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tr. 5, d. 49, n. 5.

⁹⁸ Domingo Báñez, *Decisiones de iure et iustitia*, q. 57, a. 2.

⁹⁹ Domingo Báñez, *Decisiones de iure et iustitia*, q. 57, a. 2.

Viene luego el tercer grupo de preceptos naturales. Se podría esperar que Báñez hable de preceptos que pueden cambiar por la potencia divina y también por la potencia humana. En vez de eso, advierte que este grupo está compuesto por principios que son inmutables en la mayoría de los casos, pero que pueden mutar por la “maldad de los hombres”¹⁰⁰. Así ocurre con el precepto que ordena devolver la espada depositada a su dueño, que deja de obligar si este pide la espada para matar a un inocente. Según Báñez, en este caso el precepto que manda restituir el depósito se opone al que prohíbe cooperar con la muerte de un inocente, que es más importante y que, por eso mismo, debe ser obedecido prioritariamente. Sucede que ciertos preceptos inferiores ceden ante los superiores cuando no se pueden cumplir a la vez. De esa forma, el precepto que ordena devolver la espada depositada cede ante otros preceptos como los que mandan defender al inocente y no matar¹⁰¹. Tal explicación, sin duda, supera a la de la “maldad de los hombres”, pues permite también justificar por qué en ciertos casos puede cambiar el precepto que ordena guardar un secreto. En efecto, a veces el precepto de guardar secreto cede ante otro superior por razones que nada tienen que ver con la maldad de los hombres.

4. El derecho de gentes

Tal como se habla de una escuela más o menos uniforme de teólogos de Salamanca, se habla de una “escuela española del derecho de gentes”¹⁰², a pesar de que ningún otro punto ha dividido más a los escolásticos de los ss. XVI-XVII que el de la naturaleza de este “derecho mixto”¹⁰³. Existe, no obstante, cierto acuerdo sobre el carácter racional del derecho de gentes, así como sobre la necesidad de hacer a un lado la doctrina de los juristas, que, en los términos de Cano, “llaman derecho de gentes a cualquier cosa que es uniformemente observada por todos [o casi todos] los pueblos”¹⁰⁴.

De acuerdo con el reporte que hace el dominico Francisco de Araújo en 1638, de los teólogos-juristas que se ubican entre 1526, año en que Vitoria llega a Salamanca, y 1617, año de la muerte de Suárez, unos han descrito el derecho de gentes como positivo, otros lo han ubicado dentro de lo justo

¹⁰⁰ Domingo Báñez, *Decisiones de iure et iustitia*, q. 57, a. 2.

¹⁰¹ Domingo Báñez, *Decisiones de iure et iustitia*, q. 57, a. 2.

¹⁰² Vid. Antonio Truyló y Serra, “Francisco Suárez en la evolución del concepto de derecho de gentes”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (1980), pp. 27-41.

¹⁰³ Vid. Francesca Iurlaro, *The Invention of Custom*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2021, pp. 43-74; José Antonio Fernández-Santamaría, *Three Moments in the History of the ius gentium (1500-1700)*, Leiden/Boston, Brill, 2022, pp. 1-20; Juan Cruz, *Fragilidad humana y ley natural*, Pamplona, Eunsa, 2009, p. 132; Santiago Ramírez, *El derecho de gentes*, Madrid/Buenos Aires, Studium, 1955, pp. 185-190.

¹⁰⁴ Melchor Cano, *De iustitia*, Vat. lat. 4648, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, ff. 3-4 (<https://opac.vatlib.it/mss/detail/Vat.lat.4648>).

natural y algunos lo han representado como un derecho “intermedio”¹⁰⁵, i.e., “como una vía media entre el derecho natural y el derecho humano”¹⁰⁶. Entre los teólogos del primer grupo destacan Vitoria, Soto y Suárez. Entre los del segundo grupo, Vázquez, Albornoz y Lorca. Entre los que conciben el derecho de gentes como intermedio, cabe mencionar a Carranza, Mancio y Medina.

Vitoria, Soto, Suárez, entre otros, describen las normas de derecho de gentes como *mala prohibita*. Este derecho, señalan, tiene un papel constitutivo más bien que declarativo, es decir, más que hacernos presente la ley natural, sus normas crean estados de cosas e instituyen lo que se ha de considerar como un acto de vicio o un acto de virtud¹⁰⁷.

En cuanto derecho positivo, el derecho de gentes es “cuasinecesario”¹⁰⁸ –solo es necesario “porque así pareció a los hombres”¹⁰⁹–. En este sentido, aunque es muy afín a lo justo natural, no es bueno ni recto por sí¹¹⁰. Es, de este modo, un derecho “condicional”. Vale solo en tanto en cuanto sirve para conservar lo justo por naturaleza. Tan solo en ese nivel se lo puede presentar como necesario, esto es, solamente en la medida en que, según explica Vitoria, “sin él, lo justo por naturaleza no podría conservarse sin mucha dificultad”¹¹¹. Vale, pues, por relación a otra cosa y por utilidad.

El derecho de gentes es “cuasiuniversal”¹¹². No todos los escolásticos de este grupo entienden la cuasiuniversalidad de la misma manera. Vitoria, por ejemplo, explica que este derecho ha sido aprobado “por todo el orbe”¹¹³, si bien virtualmente¹¹⁴. Soto observa que depende del “cálculo de muchos”¹¹⁵. Por su parte, Molina expone que depende del acuerdo de casi todos¹¹⁶. Mancio refiere a las costumbres que, por lo general, se viven entre los distintos pueblos¹¹⁷. Suárez alude a la “común estimación de los hombres”¹¹⁸; y otros, como Vázquez de Menchaca, sostienen que depende, más bien, de la forma de

¹⁰⁵ Francisco de Araújo, *In primam secundæ d. Thomæ, Salmanticæ, Santum Stephanum Ordinis Prædicatorum*, 1638, q. 92, a. 2, s. 6, n. 10.

¹⁰⁶ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 17, n. 1.

¹⁰⁷ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 19, n. 2; Juan de la Peña, *De iustitia*, BG lat. 1852, ff. 405-408.

¹⁰⁸ Francisco de Vitoria, *De iustitia*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2013, q. 57, a. 3, n. 4.

¹⁰⁹ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 3, q. 1, a. 3.

¹¹⁰ Francisco de Vitoria, *De iustitia*, q. 57, a. 3, n. 4; Melchor Cano, *De iustitia*, Vat. lat. 4648, ff. 3-4; Bartolomé Carranza, *De iustitia*, Pamplona, Eunsa, 2003, q. 57, a. 3, f. 180r.

¹¹¹ Francisco de Vitoria, *De iustitia*, q. 57, a. 3, n. 4.

¹¹² Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 19, nn. 2-10.

¹¹³ Francisco de Vitoria, *De potestate civili*, Madrid, CSIC, 2008, n. 21, f. 38v.

¹¹⁴ Francisco de Vitoria, *De iure gentium*, Ott. lat. 1015, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, q. 57, a. 3.

¹¹⁵ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 3, q. 1, a. 3.

¹¹⁶ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tr. 1, d. 5, n. 4.

¹¹⁷ Mancio de Corpus Christi, *De iure et iustitia*, q. 57, a. 3, f. 535v.

¹¹⁸ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 19, n. 4.

vida de los pueblos mejores (de los más civilizados)¹¹⁹. Cualquiera sea el caso, existe gracias a un acto de la voluntad –aunque es la propia naturaleza la que nos lleva a instituirlo–.

Aun cuando es de derecho positivo, el derecho de gentes no se deriva de la ley natural por vía de determinación, como la ley civil, sino por silogismos o vía de conclusión: sus reglas son, por consiguiente, meros desarrollos de la ley natural. Soto, sobre este punto, advierte que el derecho de gentes “se deriva por vía de conclusión de los principios naturales de las cosas consideradas en orden a un fin en ciertas circunstancias”¹²⁰. Las normas de este derecho no son, en todo caso, conclusiones próximas, universales o directas. Son conclusiones remotas, incluso más remotas que las que conforman el derecho natural de tercer grado. Suárez, remitiéndose a la tesis de Soto, agrega que el derecho de gentes se deriva “a través de muchas y muy complicadas deducciones”¹²¹.

Como consecuencia de lo anterior, son de derecho de gentes solo las conclusiones probables, no las rigurosamente deducidas de los principios primarios de la ley natural. Tal afirmación es, con todo, problemática. Sabemos que la ley humana se deriva, o por vía de conclusión, o por vía de determinación. Ahora bien, la vía de conclusión no distingue materialmente entre conclusiones próximas y lejanas. Conforme a su materia, son todas de derecho natural. La única distinción es de tipo formal y sirve para separar los principios prácticos secundarios de los principios terciarios: unos son fácilmente cognoscibles y los otros no. Por otra parte, las normas de derecho de gentes no se derivan por determinación. Solo la ley civil se deriva de ese modo –solo ella envuelve un acto de absoluta discrecionalidad–. Queda, por tanto, la duda de por qué Soto, Molina y Suárez hablan de conclusiones remotas cuando tratan del derecho de gentes. Pareciera que introducen la idea de unas “conclusiones remotísimas” solo para no hacer de este derecho una especie de ley obtenida por determinación, es decir, solo para no hacerlo equivalente al derecho civil. Esa es la tesis de Suárez¹²².

Tratándose de un tipo de derecho positivo, se podría pensar que el derecho de gentes puede ser dispensado. Ahora bien, dada su cercanía con lo justo natural, no parece que se pueda dispensar del todo. Soto explica que solo unas pocas normas de derecho de gentes se pueden dispensar, en concreto, aquellas que no son muy necesarias para la conservación de la vida humana. Salas, más enfáticamente, señala que, mediando una causa sobrenatural, el papa puede dispensar y hasta derogar este derecho¹²³. Con todo, parece difícil que pueda,

¹¹⁹ Vid. Fernando Vázquez de Menchaca, *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium*, Francofurti, Georgium Corvinum & Sigismundi Feyerabend, 1572, l. 2, c. 89. Grocio, en esta línea, señala que los principios morales se nos revelan en los usos de los mejores pueblos.

¹²⁰ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 3, q. 1, a. 3.

¹²¹ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 17, n. 8.

¹²² Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 20, n. 2.

¹²³ Juan de Salas, *De legibus*, d. 2, s. 3, n. 22.

en verdad, ser derogado. Su abrogación podría causar muchos males que más valdría la pena evitar. Aun así, dice Molina que una tal abrogación sería válida desde el punto de vista jurídico¹²⁴.

A pesar de su insistencia en caracterizarlo como de derecho positivo, los mismos escolásticos de este grupo aportan las razones para ubicar al derecho de gentes junto al derecho natural. Así, entre estos escolásticos se reconoce abiertamente el hecho de que, al menos por la materia, el derecho de gentes es de derecho natural. Soto, de forma expresa, señala que es de derecho de gentes “lo simplemente necesario”¹²⁵, así como “todo aquello que los hombres han deducido mediante raciocinio de los principios naturales”¹²⁶. Asimismo, señala que “todo el derecho de gentes, por razón de su origen, se considera de derecho natural”¹²⁷. Suárez, que piensa que la ley de gentes está más cerca de la natural que de la ley civil, añade que las normas del derecho natural y del derecho de gentes terminan identificándose¹²⁸. Vitoria, de forma aún más rotunda, postula que el derecho de gentes, “o bien es natural, o se deriva del natural”¹²⁹.

Todos estos matices revelan la conveniencia de ubicar el derecho de gentes en el lado de lo justo natural, aunque no junto a los principios primarios, sino junto a los principios derivados, que, como observa Koellin, aunque no son evidentes, todos los hombres conocen¹³⁰. Koellin, al igual que Albornoz y Lorca, pertenece al segundo grupo de teólogos que hemos mencionado arriba, o sea, a los que defienden el carácter natural del derecho de gentes. Para los escolásticos de este grupo, el derecho de gentes es el “derecho natural que obliga al hombre en cuanto racional”¹³¹. Es nada más que lo que la razón natural establece, impide o promueve¹³². Lorca pone de relieve que aquel no requiere ningún acto de institución por parte de los hombres. Es un derecho que instituye la propia razón natural y que, así como establece los principios, establece también las conclusiones, que son como “signos” de la voluntad divina¹³³.

Vázquez, en el mismo grupo, sostiene que la casi absoluta universalidad del derecho de gentes no queda explicada por aquellos que lo designan como una suerte de justicia convencional¹³⁴. Más acertado, dice, es reconocer su valor más que instrumental y considerarlo una forma de derecho natural. Según

¹²⁴ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tr. 1, d. 5, n. 5.

¹²⁵ Domingo de Soto, *De iustitia*, Ott. lat. 781, q. 57, a. 3, f. 7v.

¹²⁶ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 4.

¹²⁷ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 4.

¹²⁸ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 19, n. 1.

¹²⁹ Francisco de Vitoria, *De indis*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2017, f. 138r.

¹³⁰ Konrad Koellin, *Expositio commentaria in primam secundæ d. Thomæ*, q. 95, a. 4.

¹³¹ Bartolomé de Albornoz, *Arte de los contratos*, l. 3, prologus.

¹³² Juan Azor, *Institutiones morales*, Colonix, Hierat, 1602, “De legibus et constitutionibus”, c. 1.

¹³³ Pedro de Lorca, *Commentariorum et disputationum in primam secundæ s. Thomæ*, “De legibus”, d. 7.

¹³⁴ Gabriel Vázquez, *Disputationum in primam secundæ s. Thomæ*, q. 95, a. 4, d. 157, c. 2, n. 11.

Vázquez, se trata de un derecho natural “secundario”¹³⁵, que, a diferencia del “simplemente natural”, compete al hombre no de manera absoluta, sino en cuanto forma sociedades¹³⁶. Por otro lado, a diferencia del derecho simplemente natural, este es solo permitente, no precipiente ni prohibente¹³⁷. El carácter facultativo del derecho de gentes se nos muestra, por ejemplo, en el derecho acerca de la tregua. La tregua, como se sabe, no está mandada ni prohibida por la ley natural. No obstante, permitirla parece muy útil¹³⁸. Suárez, así como en otros temas, critica a Vázquez y niega que el derecho de gentes sea solo permitente. Contra Vázquez, defiende la idea de que tanto el derecho de gentes como el derecho natural contienen prohibiciones, permisiones y mandatos¹³⁹.

Por último, está el grupo de los teólogos-juristas que definen el derecho de gentes como una forma de derecho intermedio, un derecho “mixto”, según expone Peña¹⁴⁰. Mancio, Carranza, Medina, entre otros, parten del supuesto de que el derecho de gentes se parece a lo justo natural por su materia, pero que por su institución es de derecho legal. En ese sentido, no obliga *secundum se*, como señala Mancio, sino con relación a un fin determinado y a circunstancias también determinadas¹⁴¹. Medina, aclarando el punto, remarca que el derecho de gentes ordena unas cosas u otras por el estado actual de la naturaleza del hombre. Así, por ejemplo, debido a la injusticia y deslealtad que impera entre los hombres luego de la caída, prescribe formalidades o garantías para los contratos. Ahora bien, aunque se parezca a lo justo natural por la materia, no se origina en la naturaleza o en el orden natural de las cosas¹⁴².

Báñez, con cierta novedad, describe el derecho de gentes como un “modo” del derecho natural¹⁴³. Por esta razón, dice, sus reglas son “muy naturales” a la naturaleza racional¹⁴⁴, que nos dicta tales reglas y nos revela su “gran necesidad”¹⁴⁵. Dada su proximidad con el derecho natural, el derecho de gentes no requiere la determinación del gobernante o de las leyes escritas. Tampoco requiere de “pregonero público”, como explica Báñez¹⁴⁶.

¹³⁵ Gabriel Vázquez, *Disputationum in primam secundæ s. Thomæ*, q. 95, a. 4, d. 157, c. 3, n. 15.

¹³⁶ Gabriel Vázquez, *Disputationum in primam secundæ s. Thomæ*, q. 95, a. 4, d. 157, c. 3, n. 15. De acuerdo con Vázquez, hay algunas cosas que convienen al hombre viviendo en sociedad y que no le convienen viviendo solitariamente. Vázquez tiene en mente la división de las propiedades, sin la cual la tranquilidad cívica no sería posible. Tal división, como es claro, no la exige la ley natural, sino que depende de la utilidad. Suárez, como muchas otras veces, se opone a Vázquez y señala que también los principios naturales, al menos una parte de ellos, obligan “condicionadamente”.

¹³⁷ Gabriel Vázquez, *Disputationum in primam secundæ s. Thomæ*, q. 95, a. 4, d. 157, c. 3, n. 17.

¹³⁸ Gabriel Vázquez, *Disputationum in primam secundæ s. Thomæ*, q. 95, a. 4, d. 157, c. 3, n. 19.

¹³⁹ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 18, nn. 2-9.

¹⁴⁰ Juan de la Peña, *De iustitia*, BG lat. 1852, ff. 405-408.

¹⁴¹ Mancio de Corpus Christi, *De iure et iustitia*, q. 57, a. 3, ff. 535v-536v.

¹⁴² Bartolomé de Medina, *Expositio in primam secundæ d. Thomæ*, q. 95, a. 4.

¹⁴³ Domingo Báñez, *Decisiones de iure et iustitia*, q. 57, a. 3.

¹⁴⁴ Domingo Báñez, *Decisiones de iure et iustitia*, q. 57, a. 3.

¹⁴⁵ Domingo Báñez, *Decisiones de iure et iustitia*, q. 57, a. 3.

¹⁴⁶ Domingo Báñez, *Decisiones de iure et iustitia*, q. 57, a. 3.

La defensa de una vía media parece confundir a Carranza. En el espacio de unas pocas líneas, afirma, de un lado, que este derecho “proviene de la misma naturaleza”¹⁴⁷, “que la razón natural... lo enseñó”¹⁴⁸, y, del otro, que depende de la “opinión” y de “la situación de los hombres”¹⁴⁹. Mientras que en la primera de estas afirmaciones Carranza ubica al derecho de gentes en el terreno de lo justo natural, en la segunda lo acerca a lo justo civil, advirtiendo que, no obstante, brota directamente del impulso natural¹⁵⁰.

Conclusión

Como orden normativo, lo justo natural depende de la razón y de la naturaleza: depende de la razón, porque lo que es moralmente debido es aquello que determina la razón práctica; y depende de la naturaleza, porque el juicio o dictado de la razón práctica se funda en la teleología de las inclinaciones naturales. Los pensadores escolásticos coinciden en esto, así como en la necesidad de remarcar el carácter “verdaderamente natural” de la ley natural. De ahí que, en general, postulen que esa ley obliga independientemente de si existe Dios o no.

Por encima de esta doctrina común, los teólogos-juristas realizan lecturas diferenciadas de la inmutabilidad y de la universalidad. Asimismo, entienden de distinta manera la propia ley natural, definida por algunos como una “ley de la naturaleza” y por otros como una “ley de la razón natural”. Algo semejante ocurre con el derecho de gentes. En ese sentido, si una “escuela” es un sistema de ideas uniformemente suscrito por autores diversos, no parece que se pueda hablar, sin matices, de una “escuela salmantina” cuando se estudian con detalle los teoremas y doctrinas defendidos, en particular, por cada escolástico. Lo anterior no quiere decir que no exista alguna unidad en sus planteamientos, ni supone desconocer la raíz común que puede verse detrás de sus explicaciones sobre la ley y el derecho natural. En efecto, todos participan de una misma tradición de pensamiento, a saber, de la tradición aristotélica escolástica y, en esa medida, todos comparten una visión general del derecho y la justicia. Sin embargo, cada uno de ellos aporta una distinta comprensión de las realidades jurídicas, como ha quedado claro a propósito del concepto de ley natural o de la naturaleza del derecho de gentes.

En esa línea, aunque están de acuerdo en el origen divino de la ley natural, algunos escolásticos introducen una argumentación cercana a la de Grocio para destacar que el orden de racionalidad que impone esta ley es indisponible

¹⁴⁷ Bartolomé Carranza, *De iustitia*, q. 57, a. 3, f. 179v.

¹⁴⁸ Bartolomé Carranza, *De iustitia*, q. 57, a. 3, f. 179v.

¹⁴⁹ Bartolomé Carranza, *De iustitia*, q. 57, a. 3, f. 180r.

¹⁵⁰ Bartolomé Carranza, *De iustitia*, q. 57, a. 3, ff. 179r-180v.

incluso para Dios. Suárez, así, se aparta de Cano, que sigue una lectura más agustiniana de la ley divina. Soto, en cambio, está cerca de Suárez, pues, aun cuando mantiene la definición de pecado como contravención del precepto divino, entiende que hay acciones cuya maldad no depende ni siquiera del poder de Dios. Por otra parte, todos los escolásticos aceptan la mutación material de la ley natural, pero solo algunos, como León, hablan de “mutación perfectiva”. Del mismo modo, todos asumen que la ley natural es universal, pero no todos explican la universalidad de igual manera. La discusión en torno al derecho de gentes es aún mayor. No solo hay posturas diferentes, sino que un mismo pensador unas veces concibe el derecho de gentes como derecho natural y otras veces como derecho positivo. El caso de Vitoria es particularmente ilustrativo en este punto.

El estudio diferenciado de las fuentes escolásticas es interesante y verdaderamente necesario. Solo de ese modo se puede apreciar la riqueza de las tesis morales y jurídicas de los distintos autores. Ninguno se limita a repetir a santo Tomás o a Aristóteles, sino que, buscando la verdad de las cosas, matizan, corrigen, aclaran, completan, etc., las grandes doctrinas de la tradición.

Referencias:

- Albornoz, Bartolomé de, *Arte de los contratos*, Valencia, Huete, 1573.
- Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae*, Romæ, Leonina/Polyglotta, 1888-1906.
- Araújo, Francisco de, *In primam secundæ d. Thomæ*, Salmanticae, Santum Stephanum Ordinis Prædicatorum, 1638.
- Azor, Juan, *Institutiones morales*, Coloniae, Hierat, 1602.
- Báñez, Domingo, *Decisiones de iure et iustitia*, Salmanticae, Renaut, 1594.
- Belda, Juan, “Hacia una noción crítica de la ‘Escuela de Salamanca’”, en *Scripta Theologica*, 31/2 (1999).
- Cano, Melchor, *De legibus*, Ott. lat. 289, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana.
- _____. *De iustitia*, Vat. lat. 4648, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, <https://opac.vatlib.it/mss/detail/Vat.lat.4648>.
- Carranza, Bartolomé, *Catechismo christiano I*, Madrid, BAC, 1972.
- _____. *De iustitia*, Pamplona, Eunsa, 2003.
- Castro, Alfonso de, *De potestate legis pœnalis*, Lovanii, Antonii Maria Bergagne, 1557.
- Contreras, Sebastián, “Hugo Grotius and the Scholastic Tradition”, en *Espíritu*, 71/163 (2022).
- Corpus Christi, Mancio de, *De iure et iustitia*, Pamplona, Eunsa, 2013.
- Covarrubias, Diego de, *Regulæ peccatum*, Venetiis, Bartholomæus Rubinus, 1569.
- Cruz, Juan, *Fragilidad humana y ley natural*, Pamplona, Eunsa, 2009.
- Domingo, Rafael, “Rethinking the School of Salamanca”, en *Journal of Law and Religion*, 37/3 (2022).
- Duve, Thomas, “The School of Salamanca”, en Thomas Duve, José Luis Egío & Christiane Birr (eds.), *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, Leiden/Boston, Brill, 2021.
- Fernández-Santamaría, José Antonio, *Three Moments in the History of the ius gentium (1500-1700)*, Leiden/Boston, Brill, 2022.
- Guevara, Juan de, *De fide, spe et caritate*, Madrid, Agustiniãna, 2009.
- Iurlaro, Francesca, *The Invention of Custom*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2021.
- Koellin, Konrad, *Expositio commentaria in primam secundæ d. Thomæ*, Venetiis, Franciscus, 1589.
- León, Luis de, *De legibus*, Madrid, Escorialenses, 2005.
- Lorca, Pedro de, *Commentariorum et disputationum in primam secundæ s. Thomæ*, Compluti, Ioannis Gratiani, 1609.
- Martín, María, “Sobre el uso y origen del concepto ‘Escuela de Salamanca’”, en *Scripta Theologica*, 55 (2023).

- McInerny, Ralph, “Grisez y el tomismo”, en *Intus-Legere*, 9/2 (2006).
- Medina, Bartolomé de, *Expositio in primam secundæ d. Thomæ*, Salmanticae, Mathiæ Gastij, 1588.
- Mercado, Tomás de, *Summa de tratos y contratos*, Sevilla, Hernando Diaz, 1571.
- Molina, Luis de, *De iustitia et iure*, Coloniae, Lippius Mylius, 1614.
- Pagden, Anthony, *The Fall of Natural Man*, Cambridge/London, Cambridge University Press, 1982.
- Pena, Miguel Anxo, “The ‘School of Salamanca’ and the American Project”, en Jörg Tellkamp (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden/Boston, Brill, 2020.
- Peña, Juan de la, *De iustitia*, BG lat. 1852, Coimbra, Biblioteca Universitaria.
- Platón, *Politeia*, Cambridge, Harvard University Press, 2014.
- Punch, John, *Commentarii theologici quibus Joannis Duns Scoti quæstiones in libros sententiarum*, Paris, Piget, 1661.
- Ramírez, Santiago, *El derecho de gentes*, Madrid/Buenos Aires, Studium, 1955.
- Salas, Juan de, *De legibus*, Lugduni, Ioannis de Gabiano, 1611.
- Sayrus, Gregorio, *Clavis regia sacerdotum casuum scientiæ*, Antuerpiæ, Ioannem Keerbergium, 1619.
- Schmutz, Jacob, “Was Duns Scotus a Voluntarist?”, en *Filosofický časopis*, número especial (2016).
- Soto, Domingo de, *De iustitia et iure*, Salmanticae, Andreas a Portonariis, 1556.
- _____. *De justitia*, Ott. lat. 781, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ott.lat.781.
- _____. *De legibus*, Ott. lat. 782, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ott.lat.782.
- Suárez, Francisco, *De legibus ac Deo legislatore*, Conimbricæ, Didacum Gomez de Loureiro, 1612.
- _____. *De actibus humanis (1581)*, BUG lat. 210, Roma, Pontificia Università Gregoriana.
- Truyol y Serra, Antonio, “Francisco Suárez en la evolución del concepto de derecho de gentes”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (1980).
- Vázquez de Menchaca, Fernando, *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium*, Francofurti, Georgium Corvinum & Sigismundi Feyerabend, 1572.
- Vázquez, Gabriel, *Disputationum in primam secundæ s. Thomæ*, Ingolstadii, Ioannis Hertsroy & Andreæ Angermarii, 1606.
- Veracruz, Alonso de la, *Speculum coniugiorum*, Salmanticae, Andreas a Portonariis, 1562.
- Vitoria, Francisco de, *De actibus humanis*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2015.

-
- _____. *Relecciones teológicas y jurídicas*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2017.
- _____. *De iustitia*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2013.
- _____. *De potestate civili*, Madrid, CSIC, 2008.
- _____. *De jure gentium*, Ott. lat. 1015, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana.

