

# Bien común como fundamento y bienes comunes como posibilidad para una justicia cosmopolita en Francisco Suárez. Una Modernidad alternativa a la Modernidad liberal<sup>1</sup>

## Common good as a foundation and common goods as a possibility for a cosmopolitan justice in Francisco Suárez. An alternative Modernity to liberal Modernity

Juan Antonio Senent-De Frutos<sup>2</sup>  
Universidad Loyola Andalucía (España)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2749-769X>

Pablo Font-Oporto<sup>3</sup>  
Universidad Loyola Andalucía (España)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7446-0275>

Recibido: 16-10-2023  
Aceptado: 16-01-2024

---

### Resumen

En el presente artículo tratamos algunos de los desafíos que un constitucionalismo global tiene actualmente respecto a la consecución de una justicia cosmopolita: pluralismo jurídico más allá del monismo jurídico y cultural del Estado moderno, sociodiversidad e interculturalidad, y sostenibilidad socioecológica de los modos de vida legitimados jurídicamente. Para ello

---

<sup>1</sup> Este artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación I+D+I «Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: Aportaciones del pensamiento y tradición jesuita» (PEMOSJ2: ref. PID2020-112904RB-I00), financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España. Investigadores principales: Juan Antonio Senent de Frutos y Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal.

<sup>2</sup> ([jasenent@uloyola.es](mailto:jasenent@uloyola.es)). Profesor Titular del Departamento de Humanidades y Filosofía en el área de Filosofía del Derecho, Ética y Filosofía Política en la Universidad Loyola Andalucía. Director del Archivo Francisco Suárez. Campus Sevilla.

<sup>3</sup> ([pfont@uloyola.es](mailto:pfont@uloyola.es)). Profesor Adjunto del Departamento de Humanidades y Filosofía en el área de Filosofía del Derecho, Ética y Filosofía Política en la Universidad Loyola Andalucía.

consideraremos cómo entiende la tradición escolástico-católica de la Modernidad temprana las exigencias de lo común que atraviesan todo fenómeno jurídico en la vida colectiva y entre los pueblos, atendiendo específicamente a algunas contribuciones clave de Francisco Suárez. De otra parte, como contrapunto del humanismo escolástico católico trataremos la visión de la Modernidad liberal, la cual plantea un modelo racional unívoco y ahistórico de configuración tanto de las exigencias de justicia entre los pueblos, como del modo de propiedad, el cual se identifica con una única forma de propiedad individual desvinculada de las exigencias del bien común.

**Palabras-clave:** Bien común, bienes comunes, justicia cosmopolita, pluralismo jurídico, interculturalidad, Francisco Suárez, Escuela de Salamanca, Modernidad.

### **Abstract**

In this article we address some of the challenges that a global constitutionalism faces today in the pursuit of cosmopolitan justice: legal pluralism beyond the legal and cultural monism of the modern state, socio-diversity and interculturality, and the socio-ecological sustainability of legally legitimised ways of life. To this end, we will consider how the Scholastic-Catholic tradition of Early Modernity understands the demands of the commons that permeate all juridical phenomena in collective life and among peoples, with specific attention to some key contributions of Francisco Suárez. On the other hand, as a counterpoint to Catholic scholastic humanism, we will deal with the vision of liberal Modernity, which proposes a univocal and ahistorical rational model of configuration of both the demands of justice among peoples and the mode of property, which is identified with a single form of individual property detached from the demands of the common good.

**Keywords:** Common good, common goods, cosmopolitan justice, legal pluralism, interculturality, Francisco Suárez, School of Salamanca, Modernity.

## **1. Planteamiento. Lo común de la Modernidad católica vs. la Modernidad liberal**

El objeto de este artículo es considerar el aporte que se realiza desde la matriz escolástico-católica de la llamada *Escuela de Salamanca* (entre otros, Belda, 2023; 2000) o *Escuela Ibérica de la Paz* (Calafate, 2017; Calafate, 2014; Calafate y Mandado, 2014) a la cuestión del bien común como fundamento y orientación de una juridicidad universal y local que se articule dentro de

un marco de justicia cosmopolita o entre los pueblos. En este contexto, nos preguntamos en particular cómo se puede articular la propiedad en el desarrollo jurídico de los pueblos a la luz de la escolástica humanista centrándonos en este momento en la contribución de Francisco Suárez. El tratamiento de este autor, con una decisiva repercusión histórica y doctrinal desde la Modernidad temprana, nos permite recuperar la riqueza de las propuestas que desde el Renacimiento articulan la justicia entre los pueblos, así como su pertinencia para que esta justicia *inter gentes* no sea simple proyección de una única tradición jurídica que se imponga dogmáticamente para el desarrollo jurídico “necesario” de todos los pueblos. Suárez aborda la ley natural o Derecho natural de un modo que permite articular una pluralidad de modos de racionalidad que se conjugan en las tradiciones jurídicas –occidentales o no– como elemento configurador de las condiciones para una justicia cosmopolita.

Sostenemos que no existe un único modo de entender la Modernidad como paradigma unitario en cuanto periodo histórico a partir del Renacimiento. En este sentido, si llevamos a cabo una lectura de los distintos paradigmas jurídicos que operan desde el Renacimiento en la configuración de las relaciones jurídicas entre los pueblos de la Tierra, podemos identificar configuraciones alternativas, e incluso antagónicas en ciertos aspectos, entre la matriz escolástico-católica –en la que operan los autores de la Escuela Ibérica– y la matriz moderna liberal (Senent-de Frutos, 2019). Ello es especialmente relevante en cuestiones claves como la articulación o no de las exigencias de lo común, y en los modelos de propiedad que las tradiciones jurídicas de los pueblos pueden legítimamente estructurar.

En efecto, cabe afirmar que si bien la Modernidad no es un proyecto que carece de raíces históricas medievales y clásicas (Anchústegui Igartua y Lázaro Pulido, 2021), debemos distinguir dentro de ella, al menos, tanto una modernidad católico-escolástica, como una versión liberal que, si bien tiene elementos comunes con la tradición escolástica medieval y renacentista, implica un giro o una nueva configuración de la idea de ley natural en su relación con otros pueblos, así como una desconexión operativa con la exigencia del bien común. En oposición a esta versión liberal de la Modernidad, en la configuración de la matriz católica desarrollada por el humanismo escolástico renacentista de la Escuela Ibérica hay una actualización de las exigencias normativas de lo común, del entendimiento jurídico de la pluralidad de sujetos que ejercen la racionalidad humana y, a su modo, también la *recta ratio*, que son tratadas a la luz de una nueva y más rica idea de racionalidad que posibilita la historicidad de las sociedades, lo que desborda el enfoque de la matriz liberal. En este sentido, y frente a esa Modernidad liberal, podemos hablar de una Modernidad alternativa, que sería la católico-escolástica, a partir de un examen que asume una mirada retrospectiva de las distintas posibilidades históricas que han

modelado la relación con otros pueblos en los últimos cinco siglos, o en la propia configuración de las tradiciones jurídicas en el espacio occidental. Dentro de este último modelo, partimos de una comprensión paradigmática de la justicia cosmopolita enraizada en el bien común de la humanidad conforme a ese horizonte escolástico-católico, tradición donde se insertaron, y a su vez, ayudaron a conformar, autores como Francisco de Vitoria (c. 1483-1546), Luis de Molina (1535-1600) y Francisco Suárez (1548-1617). En el presente trabajo abordaremos a este último autor por su contribución al desarrollo de la ley natural o del Derecho natural abierto a la historicidad de las comunidades jurídicas (Pérez Luño, 2000, 9), y si lo contemplamos más radicalmente, posibilitador de la misma historicidad de las instituciones jurídicas. Así, esta tradición representa un importante vector para el desarrollo de *otra* Modernidad jurídica tanto dentro de Europa, como en la relación jurídico-política con los pueblos o comunidades del Nuevo Mundo<sup>4</sup>.

De este modo, entendemos que esa tradición escolástico-católica aporta un relevante paradigma para alcanzar las condiciones de una justicia auténticamente cosmopolita que no se fundamente en una posición puramente etnocéntrica, sino que sea coherente con las exigencias racionales de lo que hoy llamaríamos un *diálogo intercultural*, que exige reconocer la interacción entre la pluralidad de sujetos, culturas o tradiciones que –a pesar de sus diferencias– pueden operar desde las exigencias de una justicia común (Fornet-Betancourt, 2012, 42; Glenn, 2000). Ahora bien, pensar las condiciones de justicia entre sujetos plurales no se hace, ni *de facto* ni *de iure*, desde una pretendida racionalidad sin supuestos o sin tradición o tradiciones posibilitadoras o fecundadoras (Senent-De-Frutos, 2022a).

Por ello, en nuestro tratamiento de estas cuestiones hacemos una recuperación del aporte a lo común para una justicia cosmopolita en nuestros días desde una perspectiva intercultural que, por un lado, es consciente de su propia contextura en el modelo de racionalidad o justicia desde el que opera y, por otro, plantea que este paradigma puede ser testado (y comparado con otros), también en virtud de su *dar de sí histórico*, esto es, en su despliegue o aplicación histórica, configurando modelos específicos de realizaciones y relaciones en la sociedad global. De este modo, en la comprobación de la calidad del mundo social o de interacciones construido, y por tanto a partir del modo de relacionarse ante la diversidad sin violencia, con voluntad de comunicación y diálogo, se puede reconocer intersubjetivamente la contribución al tratamiento de la universalidad de la humanidad. Así, en tanto haya propuestas que alcancen, al menos en parte, a tratar la común humanidad de modo no etnocéntrico, negador o excluyente, puede haber una contribución desde una tradición o forma de

---

<sup>4</sup> Francisco de Vitoria, *Relectio de indis prior*, I, 2; Francisco de Vitoria, *Relectio de potestate civili*.

vivir a la justicia intercultural y cosmopolita (Senent-De-Frutos, 2022a, 714; De Julios, 2009, 55-90; Agamben, 2014).

En nuestros días, esta justicia exige repensar los desafíos del constitucionalismo global. Para esto, a nuestro juicio, es de gran ayuda recuperar la potencialidad crítica de esta tradición católico-escolástica (que fue marginada en el decurso histórico de la época moderna por la matriz liberal) para asumir los desafíos de conjugar universalidad con pluralidad, así como derechos individuales o derechos colectivos o de los respectivos Estados, con el bien común de la Humanidad. En ese contexto, consideramos tres desafíos para un constitucionalismo cosmopolita en nuestros días. El primero sería recuperar la capacidad jurídica histórica de los pueblos o comunidades originarias y étnicas frente a los Estados-nación, superando el imaginario jurídico-político y cultural excluyente del pluralismo propio de la Modernidad liberal, como requisito para una justicia cosmopolita que no sea pensada de modo monocultural o etnocéntrico (Rosillo Martínez y Machado Fagundes, 2021, 260-276). De este modo, negamos que el Estado sea el único sujeto con capacidad jurídica propia para generar instituciones jurídicas, aunque justamente –dada su preeminencia funcional y política en nuestros días– tenga una autoridad y responsabilidad central que ejercer para responder a las exigencias de la articulación de un justo pluralismo jurídico y social. El segundo desafío para un constitucionalismo cosmopolita actual serían los retos ecosociales de la Humanidad (Ferrajoli, 2022) y el reajuste de los modos de vida jurídicamente legitimados en orden a su sostenibilidad *socioecológica* (Senent-De Frutos, 2013). Y el tercero, en conexión con los dos anteriores, sería reconocer la legitimidad jurídica y pertinencia ecosocial de las formas de propiedad comunal tradicional que subsisten en nuestros días, aun de forma erosionada y antagonizada por modelos de explotación predatorios y de una racionalidad jurídica que niega tanto su legitimidad propia como su contribución a la sostenibilidad de la vida humana en la Tierra.

A la luz de estos desafíos, pretendemos considerar aquí la relevancia de dos claves centrales que nos ofrece la obra de Francisco Suárez: por un lado, el bien común como fundamento y medida de una justicia de cada comunidad política y de la comunidad universal; por otro, los bienes comunes como una articulación de un modo de propiedad legítima en cuanto permite el juego libre de la diversidad social en sentido político-jurídico. Esta forma de dominio de los bienes, contemplada a la altura de nuestros desafíos socioecológicos globales, es un modo de propiedad no sólo legítimo, sino viable o factible, pues es también un modo sostenible jurídica y ecológicamente que contribuye a los esfuerzos para reajustar la actividad humana en la Tierra, aun cuando sea un modo de vida amenazado, cuando no impedido jurídica, política, y económicamente por actores hegemónicos (Senent-De Frutos y Herrera Arango, 2022; Font-Oporto, 2022, 35, 39, 40).

Desde el tratamiento que ofrece la Escuela Ibérica en general, y Suárez en particular, se posibilita reconocer la común capacidad de racionalidad entre la diversidad de gentes, su capacidad de autodeterminación jurídica y política, o el derecho al dominio sobre sus propios bienes y de comunicación pacífica. Esta propuesta, que se nutre de la propia tradición católica y del carisma e institucionalidad de la Compañía de Jesús, orienta el modo en que los jesuitas se relacionaban con *otros* sujetos, tales como los pueblos originarios de América y de otros lugares (Meliá, 2018). En efecto, tal como sostiene Agamben (2014), las formas de vida de las tradiciones modelan los sujetos y, a su vez, las formas de vida encarnadas en los sujetos construyen y recrean las tradiciones. Llegamos aquí por tanto a la hipótesis de que las formas de vida orientadas desde el paradigma del bien común, tal como postula la tradición escolástico-católica, pueden articularse de manera concreta mediante configuraciones comunales de la propiedad (Ostrom, 1990) que permiten afrontar los desafíos de un constitucionalismo global para una justicia cosmopolita. Desde aquí cabe, por tanto, afirmar que, a partir de estos planteamientos, y a la luz del acontecer histórico de los últimos cinco siglos, existen bases para entender el desarrollo de una Modernidad alternativa a la Modernidad liberal (y antagonizada por esta). Así, es necesario mostrar que la función y significado histórico más adecuado a los proyectos intelectuales de esa Modernidad alternativa expresan *otra* racionalidad institucional alternativa, y que, de hecho, esta Modernidad católica, articulada también por distintos carismas y órdenes religiosos, ayudó a construir históricamente *otras* instituciones diferentes (Meliá, 2018; Elorduy, 2017; Senent-De-Frutos, 2017) frente al proceso de modernización-colonización europea. Así, por ejemplo, en el marco de la Monarquía hispánica, y dentro de la Escuela Ibérica, la tradición espiritual y de pensamiento jesuita impulsó realizaciones históricas alternativas como, por ejemplo, las “repúblicas guaraníes” (De la Torre Rangel, 2004, 525-534) también conocidas como “reducciones jesuitas”, las cuales tuvieron un marcado sentido de alteridad jurídico-política en el contexto colonial, hasta el punto de que se pueden considerar *instituciones anticoloniales* surgidas en el contexto colonial (Necker, 1975; Meliá, 1981). Estas instituciones supusieron un freno a la modernidad capitalista en el ímpetu de mercantilizar todo lo disponible para la acción colonial y, de hecho, puesto que no eran funcionales a las soberanías políticas ilustradas y a los proyectos de modernización-colonización europeos, dichas instituciones fueron eliminadas políticamente en el último tercio del siglo XVIII (Font-Oporto, 2018b, 55-56). El posterior proceso de emancipación colonial de los Estados criollos no hizo sino desarticular ese pluralismo jurídico y social reconocido y/o construido en la época colonial en el ámbito de la Monarquía hispánica, lo que agudizó el proceso de marginación de la alteridad jurídico-política de las comunidades originarias y étnicas hasta nuestros días (entre otros, López Bárcenas, 2015, 147).

### 1.1. Supuestos de la matriz liberal moderna frente a lo común y la propiedad

Cabe pues advertir que una adecuada comprensión de las diferencias entre las matrices culturales en disputa requerirá situar a Suárez en el contexto del paradigma en el que se inserta, que es el de la matriz católico-escolástica, y dentro de ella, la tradición jesuita (Senent-De-Frutos, 2019), y trazar una clara línea divisoria con las posiciones en las que se insertan autores liberales. Efectivamente, el Derecho de la matriz liberal se construye desde una visión atomizadora de los derechos de los distintos actores, bien al interior de cada sociedad política como en la sociedad internacional, y tanto en su titularidad y modo de ejercicio, como en sus deberes para con otros. Cabe advertir, por tanto, que la racionalidad jurídica que provee la Modernidad liberal no es capaz de responder a los desafíos arriba expuestos. En efecto, la matriz liberal –que es aquella desde la que se piensan habitualmente los desafíos que existen para un constitucionalismo global– no articula las exigencias de lo común en sus múltiples dimensiones debido a un reduccionismo individualista, tanto por lo que respecta a las relaciones entre sujetos particulares (ya sean privados o públicos) como entre sujetos comunitarios (cuya existencia niega), como en la sociedad universal<sup>5</sup>. Esto implica una concepción monocultural de la juridicidad, que invisibiliza la capacidad jurídica de los distintos pueblos de la Tierra y, por tanto, la base desde la que se establecen las interacciones entre la diversidad de gentes conforme a condiciones de justicia. En primer lugar, porque desarticula las exigencias de lo común en un agregado de derechos individuales o de los Estados, derechos que no están coordinados en aras de cargas o deberes positivos con respecto a los derechos de los otros o de la comunidad universal. Lo cual se debe a que, efectivamente, desde esa perspectiva se hace abstracción del bien común, fragmentándolo para devenir residualmente como la agregación abstracta de los derechos de cada parte, sin integración, moderación propia o límites internos, ni cargas jurídicas ante los otros<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Así, por ejemplo, lo sostendrá Sieyès [1788]: “las naciones de la tierra deben concebirse como individuos libres de toda relación social, o como se dice en estado natural. El ejercicio de su voluntad es libre e independiente de toda forma civil” (1989, 149).

<sup>6</sup> Hobbes afirma en el cap. 21 de su *Leviatán* [1651] que “igual que entre los hombres a quienes le falta un amo y señor hay una guerra perpetua de cada uno contra su vecino [...] no hay propiedad de bienes y tierras, no hay seguridad, y tiene lugar una absoluta libertad en cada individuo, así también de los estados y repúblicas que no dependen mutuamente de otros, es cada estado, y no cada hombre, el que tiene una absoluta libertad para hacer lo que desee” (1989, 177). Kant, en *La paz perpetua* [1795] asumirá igualmente la fragmentación, conflictividad necesaria y ausencia de juridicidad, tanto al interior como entre los pueblos en *el estado de naturaleza* en su “segundo artículo definitivo para la paz perpetua”: “Del mismo modo que miramos con profundo desprecio el apego de los salvajes a la libertad sin ley, que prefieren la lucha continua a la sumisión a una fuerza legal determinable por ellos mismos, prefiriendo esa actuación a la hermosa libertad de los seres racionales, y lo consideramos como barbarie, primitivismo y degradación animal de la humanidad, del mismo modo -debería pensarse- tendrían los pueblos civilizados (reunido cada uno en un estado) que apresurarse a salir cuanto antes de esta situación infame” (1989, 21-22).

Pero, además, en segundo lugar, desde este enfoque no cabría una organización comunitaria de los bienes, dado que esto es contrario a un modelo de explotación racional de los bienes para cualquier sociedad civil (Senent-De Frutos, 2004). De este modo, la matriz liberal plantea un único modelo de racionalidad jurídica posible para articular el dominio sobre los bienes, lo que excluye otras formas de organización de la propiedad de carácter comunal y que se plantea como necesario racionalmente, legitimando así un modelo ahistórico en cuanto encierra dentro de un único camino el desarrollo jurídico de las formas de propiedad. Esa ahistoricidad niega la legitimidad de otras configuraciones en la articulación de la propiedad, por ejemplo, de la tierra. Al ser ahistórico se plantea como único modelo posible que se impone en todo momento histórico a toda sociedad y cultura, configurando así un patrón monológico para el desarrollo jurídico de los pueblos que invisibiliza las producciones jurídicas de otras tradiciones y aun la de la propia tradición occidental.

Por tanto, la cuestión clave aquí parece ser acerca de la legitimidad de esta institución jurídica (la propiedad comunal) fuera del estado de naturaleza y, por tanto, el modo de articular el derecho de propiedad en las sociedades bien ordenadas, esto es, que han salido del estado original, de barbarie, o de incivilidad. Desde la matriz liberal, cuando las sociedades salen del estado de naturaleza, la propiedad común genérica de la humanidad, al ser dividida, se extingue en virtud de las sucesivas apropiaciones individuales. Y al extinguirse la propiedad común originaria, desaparece la ordenación de la propiedad al bien común, donde dejaría de ser relevante cualquier carga normativa ante los otros; bien, en un sentido genérico ante toda la Humanidad; bien, en un sentido particular ante la república o comunidad política; o en un sentido social ante las necesidades de los otros para asegurar su supervivencia.

Así, el paradigma liberal moderno disuelve lo comunitario, tanto a niveles *micro* o intrasociales, como a nivel *macro*, es decir entre las sociedades que conforman el género humano. Por eso, en la evolución del Derecho, desde la Modernidad liberal se sospecha de lo común, tanto del dominio colectivo por parte de un sujeto determinado (pueblos, ciudades, vecinos, órdenes religiosas) como del bien común como ordenación de los sujetos jurídicos y de sus respectivos derechos. Se entiende que lo comunal no es un modo de ordenación racional de la propiedad (Senent-Frutos, 2004), y por tanto no es legítimo. Por ello, o bien los bienes de las comunidades particulares no son respetables jurídicamente en el proceso histórico de modernización (liberal) de los Estados, o bien no son atendibles o dignos de ser garantizados jurídicamente en los distintos Estados donde subsisten; y aunque aún hoy todavía se reclaman por diversas comunidades, generalmente es con resultado infructuoso, lo cual muestra, a nuestro juicio, la problemática pervivencia de este tratamiento. De este modo, desde la dominante matriz liberal se consideran como situaciones a

extinguir, en cuanto que lo que pide la racionalidad es una apropiación individual para que los bienes provean una utilidad tanto a los sujetos como a la sociedad. Por eso, estas formas de propiedad, tachadas de arcaizantes, cuasi naturales, disfuncionales, deberían –según esa visión– racionalizarse (Hardin, 1968). En este sentido, en la organización jurídica del mundo hay que rechazar como un atavismo los bienes comunes de sociedades particulares o sujetos colectivos que no están mercantilizados o estatalizados, pues la matriz moderna liberal solo aceptará el Estado como instancia legítima de institucionalización jurídica, lo que de facto se orientará a dar seguridad jurídica de los derechos de propiedad privada de los individuos o personas jurídicas no colectivas o con vínculos comunitarios. De este modo, la estatalización o centralización<sup>7</sup> de los bienes comunales se convierte muchas veces en un paso previo a la privatización y por tanto es en muchos casos funcional a esta. Así, estatalización, mercantilización o privatización de los bienes van de la mano, en el sentido de que la declaración de bienes de la nación o de la república, esto es, su centralización desde el Estado o república, libera o, más bien, aliena de la vinculación comunitaria particular a los bienes, para que puedan ser apropiados, regularizados o asignados a sujetos privados sin cometer supuestamente injusticia.

Sin embargo, la justicia cosmopolita no puede alcanzarse con la fragmentación jurídico-política de sujetos que compiten en la esfera global (como se plantea desde la Modernidad liberal), sino por el contrario atendiendo a la común humanidad y al bien de la misma, esto es, el bien común de la humanidad. En este caben articulaciones no solamente fragmentarias, sino también comunitarias a pequeña escala. Tanto la comunidad originaria como el destino final de los bienes presuponen el bien común de la humanidad, que no se vincula únicamente a un momento originario, sino que es una condición de corrección de todo derecho en todo momento histórico.

A partir de aquí cabe afirmar que es precisamente este tipo de propiedad comunal, que genera contestación y rechazo en la matriz cultural liberal, la que debe ser objeto de análisis en cuanto a su posible legitimidad, en particular –tal como defendemos– por su estrecha vinculación con los desafíos de la justicia cosmopolita y por su inherente imbricación –ya adelantada también– con las formas de vida que, surgidas en los pueblos desde su autonomía jurídico-política, son muestra de una pluralidad que ha posibilitado concretas articulaciones civilizatorias sostenibles en términos ecosociales. Es cierto que también desde la matriz escolástico-católica, por ejemplo, en Vitoria o Suárez, cabe que la propiedad pueda ser dividida o distribuida. Ahora bien, en primer lugar, desde dicha matriz, cuando se lleva a cabo esa distribución o división particular, la propiedad no pierde la carga hacia lo común, que continúa siendo subsistente

---

<sup>7</sup> Sobre este proceso histórico, puede verse la *Historia de la propiedad comunal* de R. Altamira y Crevea (1981, 293-336).

y ordenadora de los límites de la titularidad y su ejercicio. Además, frente a la matriz liberal, la tradición escolástico-católica sí nos permite entender los procesos de autodeterminación jurídica de los pueblos de manera abierta a la historicidad, dado que dichos procesos, como son las creaciones del Derecho de gentes o del Derecho de cada república, están abiertos a la contingencia de las distintas formas históricas generadas. Estos procesos están atravesados por las exigencias de buscar tanto su corrección, como su contribución material al bien de la sociedad.

En cambio, la Modernidad liberal opera un giro sobre la tradición anterior y reduce la racionalidad humana a un modelo cultural burgués capitalista, así como las exigencias de lo común a una visión meramente negativa de la libertad entendida como no injerencia, e igualmente deslegitima la forma de propiedad comunal de la tierra por parte de sujetos colectivos. Esta propiedad comunal, no ya como institución “originaria” y anterior a todo derecho o costumbre jurídica instituida en la praxis comunitaria, sino como institución histórica que se daba tanto en la tradición jurídica europea como en la de otros pueblos, es desplazada del ámbito de lo posible, deseable y conquistable en el imaginario jurídico de los pueblos que se incorporan al proceso de modernización jurídica que opera desde la clave liberal. Pero, en el imaginario de la Modernidad capitalista, tanto los bienes comunes como una ética del bien común de la humanidad están excluidos del campo de lo posible, deseable.

## **2. La cuestión del bien común y la propiedad comunal en Suárez**

Como ya hemos avanzado, el intento de dar respuesta a los desafíos de la justicia cosmopolita desde un constitucionalismo global nos acaba remitiendo en la actualidad, si seguimos la propuesta histórica de la tradición católica, y de la Escuela Ibérica en particular, a la esencialidad del bien común de la humanidad como eje de la justicia cosmopolita y a la encarnación del mismo en la cuestión del dominio, tanto político-jurídico (en cuanto a su configuración universal o, digamos, *inter gentes*, así como en su dimensión intracomunitaria), como también respecto al dominio de propiedad de los bienes. Pero, en un contexto en el que, desde la preeminencia de las ideas de la matriz liberal, se ha ido excluyendo tendencialmente la propiedad comunal de los sujetos colectivos –en cuanto que el proceso de histórico de modernización de las instituciones jurídicas la ha ido eliminando como un atavismo a superar– se hace preciso examinar la legitimidad jurídica de esta. Y al respecto, creemos que debe comenzarse teniendo en cuenta una distinción sustancial en la teorización que la matriz escolástica-católica hace a la hora de fundamentar la legitimidad de la propiedad comunal. En efecto, desde esta perspectiva se suele diferenciar

entre dos tipos de propiedad comunal que se vinculan, además, a un momento social lógico-teórico (no necesariamente cronológico-temporal) diferente. Así, esta matriz considera, de un lado, la posibilidad de una propiedad comunal del género humano, que tendría lugar en el *estado de naturaleza originaria* (de todo el género humano), también calificado como *estado de inocencia*<sup>8</sup>. Y, como veremos, esta es una hipótesis que la matriz liberal puede considerar aceptable, por cuanto, puede incluso ser funcional a sus intereses y objetivos –no siempre explícitamente declarados– dado que le permite considerar como *res nullius* todos los bienes de la Tierra que se encuentran en lo que ellos consideran estado de naturaleza, que suele asimilarse históricamente a los bienes disfrutados, generados y poseídos por los pueblos no europeos. Ahora bien, en la Escuela Ibérica no hay una “diferencia ontológica” respecto a los pueblos que tienen capacidad para intervenir en ese destino universal no simplemente sirviéndose de ellos y que los mantienen en un estado primigenio y, por tanto, sin dominio particular, de jurisdicción y propiedad sobre los bienes, especialmente, sobre sus territorios (Vitoria, *Relectio de Indis*, 23, 664). Por contra, en la matriz liberal, autores como Hobbes, Locke o Kant asumirán el carácter “salvaje-natural” de los *otros* pueblos, esto es, no civilizados, lo que para ellos equivale a negar o desconocer su capacidad político-jurídica para determinar un modo jurídico de la propiedad constituida por ellos, y que sea, por consiguiente, respetable *erga omnes*, y en particular, frente a las “naciones civilizadas”<sup>9</sup>. Para estos autores, hasta que no surge e interviene el Estado civilmente constituido, no se saca a los bienes de su régimen natural y, por tanto, no se establece un auténtico dominio jurídico concreto sobre ellos. Fuera del espacio de los Estados constituidos, los territorios no europeos y la riqueza que albergan se presentan como disponibles para que los sujetos racionales o civilizados se apropien de ellos, dado que no hay reconocimiento de la institucionalidad jurídica generada en las prácticas sociales de los otros pueblos.

Sin embargo, en la matriz escolástico-católica se reconoce un segundo tipo de propiedad comunal, que podríamos llamar *propiedad comunal particular*, en cuanto se refiere a una comunidad o sujeto colectivo particular con vínculos morales y políticos entre ellos y que se desarrolla ya en el estado civil (o *natura lapsa*, esto es, estado de caída en el pecado). Por tanto, ya en el estado civil, se produce un ejercicio jurisdiccional que podría articular el dominio-propiedad

<sup>8</sup> Esta propiedad comunitaria estaría ligada con lo que hoy se conoce como el principio del destino universal de los bienes.

<sup>9</sup> Vid. nota 4. En esta línea, como muestra Franz Hinkelammert (2000, 79-113), Locke en su *Second treatise on government* [1690] así como en su *Ensayo sobre el entendimiento* [1706], asume, al igual que otros ilustrados liberales, el carácter salvaje y fuera de los pueblos civilizados, de estos otros pueblos. Lo que equivale a decir apartados por su propia indolencia culpable de la común humanidad al *no seguir* del ejercicio de la racionalidad al que obliga la ley natural para la constitución del derecho en el Estado civilmente constituido, y propiamente ejercer un modo de vida que no les eleva al grado de producción civilizatoria en lo jurídico, político, técnico, o en el conocimiento (Senent-De Frutos, 2004).

conforme a su derecho propio de un modo comunal. Por su parte, la visión liberal se caracteriza precisamente tanto por negar la existencia de sujetos comunitarios, como la posibilidad de una propiedad comunal más allá de la finalización del estado de naturaleza, esto es, como una institución histórica dotada de su propia legitimidad, funcionalidad y respetabilidad ante los otros sujetos o sociedades políticas, así como ante el propio Estado, reino o república.

Ahora bien, entendemos que en la tradición escolástico-católica cabe distinguir, de un lado, la cuestión del dominio jurídico-político –tanto *inter gentes* como de una comunidad política concreta– como, de otro lado, también la posibilidad de la propiedad comunal. En esta última cabría distinguir entre la propiedad común de la Humanidad en el estado de naturaleza y, de otro lado, la cuestión del dominio-propiedad comunal de un colectivo concreto. Nuestra pretensión es abordar esta última cuestión en Suárez como aspecto concreto donde el paradigma escolástico-católico difiere en una cuestión esencial del moderno liberal.

### **2.1. La cuestión de lo común en Suárez. Lo común como exigencia normativa fundamental de la articulación de las comunidades humanas**

Debemos comenzar advirtiendo que en Suárez hay una articulación compleja de lo común, pues se distinguen ahí dos dimensiones. Una primera, como carga normativa sobre cualquier ejercicio y titularidad de derechos, es decir, la orientación al bien común de la Humanidad (*De legibus*, II, XIX, 9), que en última instancia hace que todo sistema jurídico particular o el conjunto de los sistemas jurídicos que operan en la comunidad universal estén ordenados al bien común. Él mismo sostiene que *el fin intrínseco de la ley* es el bien común, pues “a la esencia y sustancia de la ley pertenece el que se dé para el bien común y por él principalmente” (*De legibus*, I, VII, 1).

Para Suárez la existencia de una comunidad perfecta, y por ello de un ordenamiento jurídico requiere “una obra común a realizar, [...] una *idea directriz* impulsora de todos sus esfuerzos” (Pérez Luño, 1992, 219). En concreto, el “fin de toda agrupación humana con capacidad normativa es el bien común, que constituye la dimensión teleológica de la ley, o su fin intrínseco” (Pérez Luño, 1992, 218): “*intrinsicum finem legis*” (*De legibus*, I, 7, 1). Al respecto, en línea con la interpretación comunitaria del Derecho que avalan autores como Ruiz Giménez (1944), Elías de Tejada (1948), Eleuterio Elorduy (2017) o el propio Pérez Luño (1992). Esta lectura es, a nuestro juicio, más ajustada al Doctor Eximio y más pertinente para entender la contribución de Suárez, así como su diferencia con otros paradigmas.

Así, cabe apreciar que en Suárez es la orientación al bien común el elemento fundamental en el dominio jurisdiccional: “la administración de los derechos

que pertenecen al bien común de la naturaleza está confiada al poder que tiene el cuidado de la república” (*De legibus*, II, XIV, 20). Cabe por tanto colegir de aquí que el dominio jurídico-político en Suárez, como también en la Escuela Ibérica, no es despótico (Font-Oporto, en prensa). En efecto, como afirma Elorduy “el derecho que un ser creado tiene sobre otros no implica dominio [absoluto o despótico] sobre él porque sus derechos son limitados” (Elorduy, 1942, 46). De esta forma, si bien “el poder de soberanía [*potestas superior*] es una cierta forma de dominio [*dominii*]”, no es sin embargo “un dominio al que deba responder una esclavitud propiamente despótica [*propia servitus despotica*], sino más bien sumisión en el orden civil. Se trata, por tanto, de un dominio jurisdiccional [*dominium iurisdictionis*] tal como se da en el soberano [*príncipe*] o el rey” (*De legibus*, I, III, 7). Apreciamos que esta afirmación es fundamental para una correcta comprensión del sentido que Suárez otorga a la entrega del poder al gobernante, y a su vez, para entender el carácter ordenado y no absoluto, esto es, limitado normativamente, de todo ejercicio del poder político que, por ello, no se encuentra más allá de toda juridicidad, tanto comunitaria como social, o ante la comunidad universal (Font Oporto, 2018a).

En efecto, hechas estas consideraciones preliminares sobre el dominio jurídico-político y su esencial orientación al bien común, y entrando ya propiamente en la configuración de este, es posible advertir que para Suárez caben diversos modos concretos de articulación de la organización del poder político en cada comunidad humana, por ejemplo, en cuestiones como la forma de gobierno. Así, para Suárez, el dominio político, como todo dominio, procede también de Dios, pero, en este orden, Dios no atribuye a nadie en particular la posesión del poder, y son los seres humanos los llamados a decidir el régimen político más adecuado a su situación concreta (Font-Oporto, 2018a). Por tanto, si bien originalmente la democracia es la institución de Derecho natural, es un régimen alterable, y no obligatorio, que queda a la libre determinación de cada comunidad política (Font-Oporto, 2020).

Esta carga normativa de lo común que fundamenta un horizonte de justicia cosmopolita se proyecta tanto en un estado original (estado natural o de inocencia) como en un estado posterior (de caída o estado civil). En cada momento esto significa una cosa. En el estado original, se corresponde con un destino universal de esos bienes en un sentido genérico o abstracto, pues los bienes estarían a disposición de toda persona. Y en el estado de caída hay una posibilidad de determinación de lo común a partir de apropiaciones individuales o colectivas que siguen sujetas a la carga de lo común, tanto con respecto a la propia sociedad o república como al conjunto del género humano.

Desde ese horizonte tiene sentido hablar del bien común, pues se pueden y se deben incluir formas comunales de la tenencia de los bienes por parte de distintas comunidades particulares. Luego entonces, las condiciones de

racionalidad jurídica para una justicia cosmopolita tienen también que incluir la legitimidad y contribución de las formas de tenencia colectiva a una ordenación justa y viable (sostenible) de las relaciones globales. Por tanto, podemos entender como segunda dimensión de lo común en Suárez la forma posible de propiedad o tenencia comunitaria de los bienes. Efectivamente, si todo fenómeno jurídico se ordena al bien común, la existencia de la misma ley civil, del poder civil (Font-Oporto, 2018a) y de la propiedad, están supeditados a ese horizonte del bien común.

En efecto, para él “todos los bienes particulares son ordenados al bien común, lo que enseña la experiencia de cada uno, pues cada cosa particular está ordenada al provecho de todo el universo” (*De beatitudine*, f. 18v). Todos los sujetos, bienes y derechos están *cointegrados* en su orientación hacia el bien universal. Así, lo común es una exigencia normativa fundamental también de la articulación de las comunidades humanas tanto en el estado de inocencia como en el de caída, y tanto en lo que respecta al dominio jurisdiccional como al dominio de propiedad (en ambos estados), así como con respecto tanto a la comunidad particular como a la universal (y en última instancia a todo el universo).

## **2.2. El dominio humano en general en Suárez. El dominio político-jurídico *inter gentes* y en cada comunidad política**

Desde esta clave de lectura de lo común, debemos comenzar abordando la cuestión del tratamiento que del dominio en general hace Suárez, para después entrar en los subtipos de dominio. Al respecto, cabe advertir que, siguiendo en gran medida la tradición anterior, Suárez entiende que la ley natural otorga al ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, y entre las comunidades que conforman los seres humanos, el dominio sobre sus iguales y sobre los seres inferiores, en orden a la mejor realización de sus fines propios (*De opere sex dierum*, III, XVI, 1). Así, dentro del dominio humano Suárez distingue dos clases: el dominio político-jurídico, esto es, sobre otros seres humanos (*De fide*, Disp. XXII, VI, 6) y el dominio-propiedad, es decir, sobre los seres inferiores, animados o inanimados. Se trata este de un derecho natural, necesario y no alterable (Ferreiro López, 1948)<sup>10</sup>.

Además, debemos distinguir, nuevamente, ya en el estado de caída, el dominio político-jurídico *inter gentes* y en cada comunidad política. Respecto al primero, cabe sostener, en primer lugar, que Suárez entiende posible una legítima

---

<sup>10</sup> En todo caso, como estamos afirmando, es preciso atender a la idea de lo común y sus articulaciones múltiples como marco desde el que entender la cuestión del dominio en Suárez en todos sus subgéneros. De lo antedicho cabe reiterar que una comprensión completa de la idea del dominio entendido como régimen político-jurídico en Suárez requiere tener presente tanto la articulación de lo común en esa dimensión como la diferenciación entre los diversos momentos en que se produce la concreta articulación de las comunidades humanas.

pluralidad en la configuración del dominio político en la comunidad universal. Efectivamente, desde la autonomía jurídica de los pueblos y comunidades hay una variedad de ordenaciones legítimas. Ahora bien, volviendo a la dimensión del bien común como carga normativa –y por tanto principio al que deben orientarse todas las ordenaciones concretas de toda comunidad humana– debe advertirse que, si bien puede haber mudanza en la articulación del dominio jurisdiccional en cada comunidad política dentro de la comunidad universal, toda ordenación es a partir del bien común, del cual pretende una configuración concreta en cada contexto. Ello implica, en última instancia, la posibilidad de ir evaluando históricamente su contribución efectiva al bien común.

Esa pluralidad jurídico-política es posible merced a la mutabilidad del Derecho natural (negativo o permisivo) y del Derecho de gentes en el ámbito del dominio jurisdiccional. En efecto, Suárez sostiene que el ser humano puede cambiar el derecho natural o dispensar de él. Porque si bien Suárez apunta en *De legibus* (II, VIII, 8) que “la ley natural es también una sola en todos los tiempos y situaciones de la naturaleza humana”, cabe indicar que “hay quienes dicen que, aunque esto sea verdad en cuanto a los principios universales de esta ley, no sucede lo mismo con las conclusiones, sino que hay que distinguir los dos estados de la naturaleza, el de integridad y el de corrupción y asignarles un derecho natural distinto” (*De legibus*, II, VIII, 8). Esa posible mudanza que el derecho humano puede introducir en la materia de la ley natural la explica Suárez mediante la distinción entre el Derecho natural preceptivo y el meramente permisivo (o concesivo). En efecto, afirma el profesor jesuita en *De legibus* (II, XX, 7) que “una cosa puede ser de derecho natural de dos maneras: negativa y positivamente”. Pues bien, “se dice que lo es negativamente aquello que el derecho natural no prohíbe sino admite aunque sin mandarlo positivamente”. Por otra parte, “cuando manda o prohíbe algo, se dice que eso es de derecho natural positivo”. Pues bien, para Suárez el dominio jurisdiccional en el plano del Derecho *inter gentes* se insertaría dentro de ese Derecho natural meramente concesivo. De este modo, el derecho de las comunidades es una determinación de la ley natural, pero no agota la ley natural (*De legibus*, II, XX,6).

¿Cuál es la fundamentación última que elabora Suárez de esa posibilidad de autodeterminación político-jurídica que conduce a la mutabilidad del Derecho de gentes y por tanto del Derecho natural meramente negativo o permisivo? Al respecto, cabe comenzar poniendo de relieve que “Suárez advirtió la necesidad de referir el fenómeno jurídico al cuerpo *social*” (Pérez Luño, 1992, 216), es decir la dimensión comunitaria y/o social del Derecho, tanto a nivel particular, como universal. Es este ámbito del cuerpo desde donde se puede entender y articular lo jurídico. En ese sentido, “la ley por su propia esencia ‘es precepto común, es decir impuesto a una comunidad o pluralidad [*multitudini*] de hombres’ (*De legibus*, I, VI, 8)”. A partir de aquí, “Suárez se pregunta por los caracteres que

debe reunir esa comunidad social para ser considerada como destinataria de la ley, esto es, para su peculiar *organización autónoma*". Al respecto, distingue la comunidad del género humano de la comunidad política o mística, unida moralmente en grupo a través de vínculos especiales (*De legibus*, I, VI, 18). A la primera comunidad se refiere la ley natural que mediante la luz de la razón es propuesta a cada hombre (Pérez Luño, 1992, 217). De otro lado, ya dentro de las comunidades políticas, distingue dos tipos: perfectas e imperfectas. Característica de las primeras es ser capaces "de gobernarse políticamente", y por tanto la autosuficiencia "en esta esfera" (*De legibus*, I, VI, 19).

Ahora bien –y esto es especialmente relevante y pertinente para entender el origen o fuente de la juridicidad en el dominio sobre los bienes y de un justo pluralismo jurídico–, el profesor jesuita desborda en este aspecto las ideas de Aristóteles y Santo Tomás, pues "para Suárez la noción de comunidad perfecta no se identifica con el Estado", pues este último "representa una forma de comunidad perfecta territorial, pero no la única" (Pérez Luño, 1992, 218)<sup>11</sup>. Ciertamente, "la pluralidad de comunidades perfectas admitidas por Suárez implica un reconocimiento de una pluralidad de ordenamientos jurídicos, de carácter territorial unos (supraestatales, estatales, regionales, locales...); personales otros (comunidades religiosas, profesionales, asistenciales...)" (Pérez Luño, 1992, 218). Ese pluralismo suareciano, en sentido político-jurídico y al interior de los Estados, reinos o repúblicas, se opondría, pues, tanto al monismo liberal como a su reduccionismo individualista.

### 2.3. El dominio-propiedad en Suárez. Propiedad privada y propiedad comunal

Como ya se ha indicado, a la hora de hablar de la cuestión de la propiedad comunal en Suárez debemos tener en cuenta que ésta es un tipo de régimen organizativo dentro de la propiedad, la cual a su vez se engloba como especie dentro del género más amplio del dominio humano, pues se trata de un subtipo o subespecie dentro del dominio en general, que comprende tanto el dominio político-jurídico como el dominio-propiedad (*De Fide*, Disp. XXII, VI, 7; *De legibus*, I, VIII, 4).

<sup>11</sup> Advierte Pérez Luño (1992, 218) que Suárez sostiene que "el concepto de comunidad perfecta, y, por tanto, el de ordenamiento jurídico es más amplio que el de ciudad [...], como comunidades de rango superior a la ciudad" (o una "sociedad religiosa"). Por nuestra parte entendemos que Suárez va incluso más allá, pues defiende que existen comunidades perfectas que (en terminología contemporánea) no tienen por qué tener la forma de repúblicas, reinos o *Estados*. En efecto, para Suárez, existen dos tipos de comunidades perfectas: "Unas se denominan reales o locales, ya que se encierran dentro de fronteras fijas físicamente localizadas, como son una ciudad o un reino. Otras, por el contrario, reciben el nombre de personales, en razón a que en ellas se tiene más en cuenta las personas que el territorio, como es el caso, por ejemplo, de una orden religiosa, de una cofradía, etc., que pueden constituir también perfectas comunidades, siempre que posean una constitución definida y unión moral" (*De legibus*, I, VI, 19).

Una vez más debemos tener presente la distinción entre estado de inocencia y estado de caída, y consecuentemente entre comunidad universal y comunidad humana particular. Ya hemos abordado la articulación entre esas dos dimensiones espaciaculturales, así como el fundamento de los posibles cambios o adaptaciones que se hagan en cada comunidad humana concreta del Derecho natural permisivo o de gentes. E igualmente, hemos justificado por qué es posible hablar en Suárez de comunidades humanas perfectas (y, por ende, con posibilidad de autodeterminación jurídica) que, aun no adoptando la forma de Estado-nación, pueden llevar a cabo una regulación concreta de la propiedad.

Pues bien, por lo que respecta al *régimen original natural comunal*, esto es, en el estado de inocencia o de naturaleza, Suárez sigue la línea habitual en la escolástica medieval y renacentista al entender que en dicho estado existe una propiedad comunal del género humano<sup>12</sup>. Una propiedad que, por cierto (y como expresión del reconocimiento de la diversidad humana), incluye a los infieles. Por lo que respecta a la cuestión de la propiedad de los bienes en Suárez en el estado de caída en el pecado (o estado civil), desde su perspectiva las sociedades se pueden organizar de diferentes formas en sus distintos aspectos. Y respecto a la propiedad, cabe también que se traduzca en formas comunales, como se da en comunidades particulares, tanto civiles como religiosas.

Pues bien, desde estas coordenadas, si entramos ya en el tratamiento concreto que Suárez hace del régimen del dominio de propiedad, conviene advertir que, para este autor, la división de la propiedad no es de Derecho natural preceptivo, sino que es meramente de Derecho de gentes o natural concesivo (*De legibus*, II, XIV, 18; *De legibus*, II, XIV, 6; *De legibus*, II, XIV, 14; *De legibus*, II, XIV, 1-5)<sup>13</sup>. Ya hemos visto lo que conlleva esta distinción en el ámbito más general del dominio jurisdiccional. Por lo que respecta al dominio de propiedad, esto supone, de forma equivalente, que se puede articular de diferentes maneras en cada comunidad humana en particular, lo que genera unas posibilidades de cambio y adaptación de las condiciones para aquel (*De*

<sup>12</sup> De modo similar análogo al dominio jurisdiccional, y por lo que respecta al dominio sobre los seres inferiores (animados e inanimados), necesarios para la propia existencia humana, la persona goza de dominio sobre todas las cosas en tal manera que todos los seres humanos tengan acceso a las mismas de cara a la realización de sus fines propios. Al respecto, y dado que todo es creación de Dios, el dominio-propiedad de todo sería en última instancia divino. Ahora bien, puesto que el ser humano es creado a su imagen y semejanza, todo está a disposición del ser humano para su propio desarrollo y perfección (*De opere sex dierum*, V, VII, 9 y III, XVI, 1 y 4). Por tanto, todo está a disposición de toda la humanidad, lo que implica que por naturaleza la creación no está dividida y pertenece de forma comunal a todos los seres humanos.

<sup>13</sup> En este sentido, Suárez afirma claramente que son legítimos ambos tipos de regímenes de la propiedad debido a la mudanza que el derecho humano puede introducir en la materia de la ley natural, pues esta “concedió a los hombres el reparto y la propiedad de las cosas, ya que el repartir las cosas y adquirir propiedad particular es de derecho natural; ahora bien, no lo es por precepto, porque podían los hombres no hacer reparto ni adquirir propiedad particular; luego lo es por permisión” (*De legibus* I, XVI, 7).

*legibus*, III, IV, 3; *De legibus*, II, XV, 10; *Defensio fidei*, II, II, 18; *De legibus*, II, VIII, 9; *De legibus*, II, XIV, 19 y 19bis) y, de esta forma, podemos hablar de una ausencia de régimen natural necesario de organización de aquella (Ferreiro López, 1948, 469-470)<sup>14</sup>. En conclusión, en Suárez, la división de las cosas no aparece como intrínsecamente necesaria y aunque él la declara de derecho de gentes, su constitución, de acuerdo con su misma doctrina, no implica universal aceptación (Calvillo, 1945, 112), ya que, puesto que “el derecho de gentes puede ser cambiado también por los hombres, [...] si un determinado país no adoptase el régimen de propiedad privada, sino la comunidad de bienes, no podríamos nosotros condenarlo como malo”<sup>15</sup> (*De legibus*, II, XV,10).

Cabe pues constatar que la mutabilidad del derecho de gentes, que permite la autodeterminación político-jurídica de los pueblos y, por ende, no sólo la implementación real del pluralismo jurídico, sino también la posibilidad implícita de una justicia intercultural, concuerda con la subordinación de toda configuración concreta de cada comunidad humana al principio del bien común. Surge así la apertura a la riqueza humana en la producción de mediaciones o determinaciones jurídico-culturales, que se expresa como la posibilidad de un, podríamos decir, *pluralismo razonable* y de una *racionalidad humana no jerarquizada* (Senent, 2022b, 11).

En este sentido, es reseñable cómo la flexibilidad de Suárez respecto a la cuestión del régimen del dominio de propiedad le permite una apertura al pluralismo jurídico que pueda emerger de la autodeterminación de las comunidades políticas y los pueblos, lo que se constata también en la cuestión del dominio de propiedad en los estados de inocencia (o estado de naturaleza) y estado de pecado (o naturaleza caída, o estado civil). Así, Suárez entabla una discusión con la clasificación habitual que vincula el primero con la propiedad comunal y el segundo con la propiedad privada. Contrariamente a esta visión, tan extendida en su tiempo, el profesor jesuita entiende que no tiene por qué haber una correlación necesaria entre esos estados y esos regímenes de propiedad. Efectivamente, muchos autores escolásticos consideraban que en el estado de naturaleza caída ya no había propiedad comunal en un sentido de régimen de derecho propio o de derecho humano. Esta será precisamente la tesis que después desarrollará la tradición liberal. De este modo, sostenían estos autores escolásticos que, si la ley natural es verdadera en todo tiempo y estado de naturaleza, existen

<sup>14</sup> Como dice Calvillo, “creada la institución de la propiedad por derecho humano, si con ella se tiende al bien común, es de derecho natural la obligación en conciencia de guardar la ley civil; así como establecida por derecho humano la comunidad de cosas, llenando las condiciones impuestas, la ley natural obliga igualmente a respetar lo constituido” (Calvillo, 1945, 113).

<sup>15</sup> *Ius Gentium [...] ab hominibus mutabile est [...]. Et patet, quia si aliqua provincia non uteretur divisionem sed communitate rerum, non possemus id tanquam malum damnare*”. Algunos discípulos de Suárez, como Diego de Torres Bollo, superior de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús e iniciador de las reducciones jesuitas, articuló formas de propiedad comunal en las sociedades que surgieron en las reducciones.

unos principios de la ley natural derivados del estado de inocencia, y otros en el estado de naturaleza lapsa o caída (*De legibus*, II, XIV, 3). En ese sentido, como ya hemos comentado, Suárez relata que hay autores que asimilan el estado de integridad o inocencia con la comunidad de bienes y el de corrupción, caída o pecado con el de la propiedad privada (*De legibus*, II, VIII, 8). Sin embargo, para Suárez, como anteriormente para Vitoria (Isler, 2022, 199; Añaños, 2013, 125) y Molina<sup>16</sup> (Calafate, 2017, 59), en una naturaleza lapsa cabe toda forma histórica de propiedad (*De legibus*, II, XIV, 13), al igual que tampoco la comunidad de bienes originaria (del estado de inocencia) goza de carácter de derecho natural dominativo (*De legibus*, II, XIV, 18).

En consecuencia, no habría así una única forma racional de ordenar la propiedad de los bienes, tal como postula la tesis moderna liberal. Y, por ello, para Suárez la ley natural no obliga a un modelo racional de organización del dominio de propiedad, sino que genera un marco para la autodeterminación social, de modo que un dominio colectivo podría ser conforme con la recta razón y el derecho natural, así como también podría ser la propiedad privada. Luego, desde ese paradigma, caben distintas posibilidades de articular las culturas jurídicas de los distintos pueblos. Ahora bien, eso no significa que la articulación concreta del dominio de propiedad en cada comunidad humana no deba estar necesariamente sujeta a la carga que, como ya se dijo, conlleva el principio del bien común. Por consiguiente, debemos afirmar simultáneamente (1) que sí hay cuestiones que son necesarias en la ordenación del dominio al bien común y (2) que cabe la posibilidad de una articulación comunitaria de los bienes (o propiedad común de los bienes) por parte de sujetos colectivos. La justificación de estas afirmaciones la hallamos, en primer lugar, en el principio del bien común. Y, en segundo lugar, en una serie de afirmaciones que Suárez hace a propósito de la ya mencionada mutabilidad del Derecho natural concesivo que se articula a través del Derecho de gentes. De este modo, desde el marco que elabora Suárez, cabe la existencia y el pleno desarrollo de tradiciones o regímenes jurídicos que articulen formas comunales de tenencia de los bienes como, por ejemplo, en el caso de la propiedad de la tierra<sup>17</sup>.

A partir de aquí, defendemos que no cabe entender que hay univocidad necesaria de la ley natural, como afirman autores (tales como Lecón, 2017; Baciero, 2012; Nieves San Emeterio, 2021) que interpretan a Suárez desde la clave liberal y, por tanto, en nuestra opinión, descontextualizan las afirmaciones del profesor jesuita y le restan riqueza, complejidad y distintividad propia. Por el contrario, en Suárez la determinación del régimen del dominio de propiedad por el derecho humano, de gentes o civil estructurado en línea con la institución

<sup>16</sup> Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tomo I, lib. I, disp. XXII.

<sup>17</sup> Lo cual, como ya hemos comentado, se ha producido tradicionalmente tanto dentro de nuestra esfera civilizatoria como en otros pueblos o culturas.

de la propiedad privada (especialmente de los bienes inmuebles, las tierras de las comunidades políticas o sujetos colectivos antes referidos) no tiene tal forzosidad. Así, cabría sostener que no hay por tanto una única forma de articular la propiedad privada en las sociedades civilmente existentes y, en este sentido, caben distintas culturas jurídicas.

## **Conclusiones**

La existencia y legitimidad de un pluralismo jurídico más allá del monismo jurídico y cultural del Estado moderno y poscolonial, es una demanda persistente que debe ser enfrentada en nuestros días. Justamente porque el desarrollo del Derecho en la Modernidad liberal ha ido marginando la forma de propiedad comunal en su progresiva implantación histórica, tanto en Europa, como en los territorios colonizados por los europeos. En primer lugar, porque se ha considerado, en el fondo, ilegítima e irracional como modo de organización social del dominio sobre los bienes. Ello ha legitimado tanto su estatalización, como su subsiguiente privatización, desvinculando jurídicamente la tierra de sus comunidades respectivas, tanto ancestrales o étnicas, como tradicionales, civiles o religiosas. En segundo lugar, porque se niega la propia comunalidad en la organización de estos pueblos, así como la interdependencia entre lo humano y lo natural.

Esto ha supuesto asumir como vector para el constitucionalismo moderno y contemporáneo de signo liberal –tanto europeo como postcolonial–, un enfoque monocultural del imaginario jurídico que es fuente de injusticia originaria en su implantación, o bien subsiguiente, en la medida en que continúen existiendo las comunidades desposeídas o no reconocidas en su dominio colectivo, dado que se invisibiliza el dominio jurisdiccional y la generación de instituciones jurídicas propias por los distintos pueblos y comunidades de la Tierra que han mantenido o mantienen formas de vida colectiva en sus territorios. De este modo, la única subjetividad jurídica que se reconoce en el imaginario liberal con relevancia para reconocer e instituir la forma de propiedad son los propios Estados, y a partir de ellos, se abre el camino para la desvinculación de la tierra con respecto a los sujetos colectivos o comunales y para su apropiación privativa por sujetos particulares o individuales.

Desde nuestra perspectiva, esta propiedad comunal no es sólo una posibilidad derivada de la legítima pluralidad de modos de organización jurídica de las sociedades, sino que además es una condición de posibilidad para la misma supervivencia de muchos pueblos originarios o comunidades étnicas. En concreto para que éstas puedan continuar ejercitándose como comunidades libres o autodeterminadas cultural y jurídicamente, tanto en continuidad con

su proceso sociohistórico, como en el marco actual de los Estados-nación en los que se hallen. Por ello, su reconocimiento y garantía es una exigencia en el ámbito de los Estados respectivos, tratándose de una *carga intercultural de justicia*, propia tanto de la justicia constitucional de cada Estado, como de una exigencia para una justicia cosmopolita que supere el déficit de interculturalidad del constitucionalismo moderno y contemporáneo debido al no respeto de la autodeterminación histórica del modo de propiedad de distintos sujetos colectivos que deben ser, o bien reconocidos en sus reclamos, o bien restituidos en su capacidad de dominio y de autoorganización.

Enfrentar la injusticia histórica o actual que ha supuesto la negación de la propiedad comunal de esos pueblos o sujetos colectivos no organizados estatalmente implica recuperar el reconocimiento de la subjetividad jurídica de las comunidades no estatales sin ser alienadas en el ámbito de lo público. Esto implica superar un ejercicio monocultural y monojurídico de la justicia cosmopolita en nuestros días. En este sentido, entendemos que es necesario corregir el déficit de articulación del pluralismo jurídico social, incluyendo los bienes comunes no sólo como bienes comunes globales –como hace Ferrajoli (2022)–, puesto que existen formas seculares y coexistentes de bienes comunes territoriales de diferentes pueblos originarios o étnicos y de comunidades campesinas o rurales que vehiculan bienes comunes particulares que pueden y deben ser considerados hoy como parte de una justicia cosmopolita en función de su justicia originaria y de su contribución a la sostenibilidad ecosistémica y social de los pueblos de la Tierra. La configuración jurídica de muchos pueblos no estatales que hoy sigue organizándose desde la propiedad comunal permite, de un lado, asumir los retos ecosociales y de otro respeta, dentro del pluralismo de la humanidad, formas de vida que precisamente posibilitan esa sociodiversidad y la integran dentro de una sostenibilidad socioecológica.

En definitiva, este déficit de la justicia cosmopolita en clave liberal, a nuestro juicio, trae causa del monismo cultural (entender la producción de las fuentes del derecho únicamente desde y para la cultura propia) y del monismo jurídico estatalista (el Estado como única fuente de normatividad en la sociedad global), y consecuentemente del olvido o trato arbitrario hacia comunidades sociales no estatales jurídica e históricamente diferenciadas con un derecho propio. Además, este déficit de justicia cosmopolita e intercultural también obedece al olvido o no articulación de un criterio de justicia que integre efectivamente el bien común de la humanidad. Esto se produce, por un lado, desde una concepción absolutizada de los propios derechos de cada sociedad política en la esfera global, y por otro, al no integrar tanto el bien como el respeto de las comunidades no estatales con formas de organización jurídica propias. Ese bien común, tanto global como local, es el que también impulsa e incluye la configuración comunal de la propiedad, en particular en las sociedades tradicionales.

Además, la interculturalidad supone que cada cultura o tradición es evaluada por los otros en la medida en que la calidad racional que vehicula no es sin más la autoproclamada, sino la que nos devuelven los *otros* negados o excluidos de sus capacidades humanas por el propio entendimiento y configuración de la universalidad de lo humano. Así, reconocer las condiciones para una justicia común entre los pueblos de la Tierra que no sea la proyección de una única cultura jurídica, implica articular con equidad las distintas tradiciones jurídicas que forman parte de la riqueza de la Humanidad. Pero el monismo jurídico estatalista y positivista en que deviene históricamente la matriz liberal, no consigue superar esos límites. Por contra, la matriz en la que desarrolla su obra Francisco Suárez, siendo sensible a su existencia, en cambio, sí libera esa posibilidad.

En efecto, la articulación que –desde la matriz moderna escolástico-católica– hace Francisco Suárez entre los distintos tipos de sociedades humanas perfectas, que no necesariamente deben ser estatales, así como la flexibilidad que confiere a los regímenes de propiedad en base a la mutabilidad del derecho de gentes, le permite una adaptación de las instituciones jurídicas a los contextos y los modos de racionalidad de los distintos sujetos colectivos no estatales. Esto posibilita un pluralismo jurídico y social que, a su vez, libera hoy día la posibilidad de configurar una justa sociodiversidad en la sociedad global. En este sentido, es pertinente señalar que la estructuración jurídica de una justicia cosmopolita desde estos aportes no tiene un carácter monológico ni ahistórico, en el sentido de legitimar una única cultura jurídica, y por tanto un canon cerrado y predeterminado para el desarrollo jurídico de los pueblos de la humanidad que se erigiera en vector de universalidad del derecho y que supusiese una asimetría o inferioridad en el ejercicio racional y colectivo de la autodeterminación jurídica de otros pueblos o comunidades del conjunto de la humanidad. Por tanto, esta contribución histórico-doctrinal es una respuesta reflexiva que también resuena hoy ante el déficit de una justicia cosmopolita pensada en clave únicamente liberal.

En ese sentido, la Escuela Ibérica de la Paz supone un paradigma jurídico alternativo para el derecho en la sociedad global que muestra no sólo un desarrollo propio y una influencia en la formación del derecho moderno, sino, visto de forma comparada y evaluativa, nos permite considerar sus aportaciones fundamentales en términos de producción de criterios de legitimidad y de racionalidad alternativos al derecho moderno hegemónico que posibilitan una convivencia jurídica en la sociedad global. Lo cual aporta elementos claves para superar los déficit de una justicia cosmopolita articulada únicamente en clave liberal.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2014). *Altísima pobreza*. Pre-textos: Valencia.
- Altamira y Crevea, Rafael (1981). *Historia de la propiedad comunal*. Instituto de Estudios de Administración Local: Madrid.
- Anchústegui Igartua, Esteban y Lázaro Pulido, Manuel (2021). “Aportaciones franciscanas al republicanismo político”. *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 23 (48). <https://doi.org/10.12795/araucaria.2021.i48.01>
- Añaños-Meza, M<sup>a</sup> Cecilia (2013). “La doctrina de los bienes comunes de Francisco de Vitoria como fundamentación del dominio en el Nuevo Mundo”. *Persona y derecho*, 68, 103-137. <http://dx.doi.org/10.15581/011.2707>
- Baciero Ruiz, Francisco Tadeo (2012). “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”. *Anuario filosófico*, 45(2), 391-421. <https://doi.org/10.15581/009.45.1295>
- Belda Plans, Juan (2023). “¿Qué es la Escuela de Salamanca? Nuevas perspectivas”. *Araucaria*, 25(54). <https://doi.org/10.12795/i54.20>
- Belda Plans, Juan (2000). *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC: Madrid.
- Calafate, Pedro (2014). “A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)”. *Revista de hispanismo filosófico*, 19: 119-142. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc1047745>
- Calafate, Pedro (2017). “A ideia de Comunidade universal em Francisco Suárez”, *IHS. Antigos Jesuítas em Iberoamérica*, 5 (2), 48-65. <https://doi.org/10.31057/2314.3908.v5.n2.17763>
- Calafate, Pedro; Mandado Gutiérrez, R. E. (eds.) (2014). *Escuela Ibérica de la Paz: La conciencia crítica de la conquista y la colonización de América*. Santander: Universidad de Cantabria.
- Calvillo, Manuel (1945). *Francisco Suárez: la filosofía jurídica. El derecho de propiedad*. Colegio de México: Ciudad de México.
- De Julios Campuzano, Alfonso (2009). *La transición paradigmática de la teoría jurídica. El derecho ante la globalización*. Dykinson: Madrid.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio (2004). “Algunas expresiones normativas de la tradición hispanoamericana de los derechos humanos”. En *Direitos Humanos e Globalização: Fundamentos e Possibilidades desde a Teoria Crítica*. Sánchez Rubio, David; Herrera Flores, Joaquín; Salo de Carvalho (eds.). Lumen iuris: Rio de Janeiro.

- Eliás de Tejada, Francisco (1948). Suárez y el pensamiento inglés contemporáneo. En *Homenaje al Dr. eximio P. Suárez, S. J., en el IV centenario de su nacimiento. 1548-1948*. Salamanca: Universidad de Salamanca, T. I.- 27-43 páginas. (Acta Salmanticensis. Derecho. Tomo I; 2).
- Elorduy, Eleuterio (1942). *Teoría de Suárez sobre la justicia de Dios*, Universidad de Granada: Granada.
- Elorduy, Eleuterio (2017). “Propiedad y pobreza colectiva en san Ignacio y Suárez”. *Archivo Teológico Granadino* 80, 9-53. <https://doi.org/10.47035/atg.2017.80.3495>
- Ferrajoli, Luigi (2022). *Por una Constitución de la Tierra. La humanidad en la encrucijada*. Trotta: Madrid.
- Ferreiro López, Antonio (1948). “La naturaleza de la propiedad privada en las doctrinas de Suárez”. *Pensamiento*, 4 (número extraordinario), 449-492.
- Font-Oporto, Pablo (2022). *La batalla por el colapso. Crisis ecosocial y élites contra el pueblo*. Comares: Granada.
- Font-Oporto, Pablo (2018a). *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*. Comares: Granada.
- Font Oporto, P. (2018b). “Impacto sociopolítico de las teorías sobre el derecho de resistencia de los jesuitas monarcómacos. La teoría del derecho de resistencia y el tiranicidio como fuente del antijesuitismo”. En Fernández Arrillaga, I. et al. (eds). *Memoria de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*. Madrid: Anaya, 51-58.
- Font-Oporto, Pablo (2020). “La articulación operativa del poder político en Suárez: sentido y límites de su entrega al rey por parte del pueblo”. En Santiago de Carvalho, Mário, Lázaro Pulido, Manuel y Guidi, Simone (eds.). *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 383-400.
- Font-Oporto, Pablo (en prensa). “La imagen de la esclavitud política en Francisco Suárez. El bien común como eje ético de los límites de la sujeción política”. En Senent-De-Frutos, Juan A. y Viñas, Ángel (eds.). *On Suárez's Ethics: The fundamentals and effects*. Brill: Leyden-Boston.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2012). “Hacia una filosofía del diálogo (intercultural) en un mundo conflictivo”. En Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad, crítica y liberación*. Wissenschaftsverlag Mainz: Aachen. 39-51.
- Glenn, Patrick (2000). *Legal traditions of the world. Sustainable diversity in Law*. Oxford University Press: Oxford.
- Hardin, Garret James (1968). The Tragedy of Commons. *Science*, 162 (3859), 1243-1248.
- Hinkelammert, Franz J. (2000). “La inversión de los derechos humanos: El caso de John Locke”. En Joaquín Herrera Flores (ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y Crítica de la Razón Liberal*. Desclée de Brouwer: Bilbao. 79-113.

- Islser Soto, Carlos (2022). “Alcance de la defensa de los derechos humanos en Francisco de Vitoria”. *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 17, 195-211. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.195>
- Lecón Rosales, Mauricio (2017). “¿Es Francisco Suárez un defensor de la propiedad comunitaria? Una revisión a la interpretación de Eduardo Nicol”. *Dianoia: anuario de Filosofía*, 62 (78), 183-193. <https://doi.org/10.21898/dia.v62i78.1493>
- López Bárcenas, Francisco (2015), “Acumulación por desposesión y autonomía indígena”. *Autonomía y derechos indígenas en México*. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat y Universidad Autónoma de San Luis de Potosí. Aguascalientes-San Luis de Pososí, 145-163.
- Melià, Bartomeu (1981). “El guaraní reducido”. *Christus*, (46), 30-36.
- Melià, Bartomeu (2018). “Las reducciones jesuíticas de guaraníes en el marco teológico jurídico de la Escuela Ibérica de la Paz”. *Antíteses*, 2, 18-38. <http://10.5433/1984-3356.2018v11n21p18>
- Necker, Louis (1979). *Indiens Guarani et Chamanes Franciscains: Les Premières Reductions du Paraguay (1580-1800)*. Editions Anthropos: París.
- Ostrom, Elinor (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Pereña, Luciano (1956). “Estudio preliminar”. En *Francisco Suárez, Guerra, Intervención y Paz Internacional*. Espasa-Calpe: Madrid.
- Pérez Luño, Antonio Enrique (1992). *La polémica del Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*. Trotta, Madrid.
- Pérez Luño, Antonio Enrique (2000). “Iusnaturalismo y derechos humanos”. *Araucaria*, 2(4), 3-41. <https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/897>
- Rosillo Martínez, Alejandro y Machado Fagundes, Lucas. (2021). “Pluralismo jurídico en el horizonte de la liberación”. *Pensamiento jurídico de la liberación*, CENEJUS-UASPL-UNESC, Aguascalientes-San Luis de Potosí-Crisiuma, 239-299.
- Rovetta, Fernando E. (2009). *El descubrimiento de los derechos humanos*. IEPALA, Madrid,
- Ruiz-Giménez, Joaquín (1944). *La concepción institucional del Derecho*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid.
- San Emeterio, Nieves (2021). “La aportación de Francisco Suárez al concepto de propiedad de la tradición escolástica”. *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 77 (294), 283-297.
- Senent-de Frutos, J. A. (2022a). “Suárez y el bien común de la humanidad”. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 39 (3), 711-722. <https://doi.org/10.5209/ashf.83705>

- Senent-de Frutos, J. A. (2022b). “Filosofía jesuita en la Escuela Ibérica de la Paz: características propias y tratamiento de la universalidad”. *Filosofía Unisinos-Unisinos Journal of Philosophy*, 23(2): 1-14. <https://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/24471/60749148>
- Senent-de Frutos, J. A. (2020). “Gemeinguttër im Horizont des Gemeinguts der Menschheit”. Renate Oxenknecht-Witzsch y Raúl Fornet-Betancourt (Eds.) *Justice and Responsibility in Global Society.*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen, 85-110.
- Senent-de Frutos, J. A. (2019). “Francisco Suárez and the Complexities of Modernity”. *Journal of Jesuit Studies*, 6: 559-576. <https://doi.org/10.1163/22141332-00604001>
- Senent-de Frutos, J. A. (2017). “Ignatian Modernity as another kind of Modernity”. H. Schelkshorn (ed.), *Reformation(en) und Moderne. Philosophisch-theologische Enkurgurden.* Viena, Vienna University Press, 153-171.
- Senent-De Frutos, J.A. (2013). “Hacia un derecho sostenible o factible para la Humanidad”. En *¿Es sostenible el mundo que vivimos? Un enfoque interdisciplinar.* Carlos Alonso Bedate (ed.). 259-292.
- Senent-de Frutos, J. A. (2004). “Sociedad del conocimiento, biotecnología y biodiversidad”, *Revista Hiléia. Revista de Direito Ambiental da Amazonia*, 2, 115-144.
- Senent-de Frutos, J. A. y Herrera Arango, J. (2022). “Contributions of Intercultural Socioenvironmental Justice to the 2030 Agenda in the Colombian Caribbean”, *Land*, 11, 835. 1-24. <https://doi.org/10.3390/land11060835>

## Fuentes primarias

- Hobbes, Thomas. (1989). *Leviatán*, trad., prólogo y notas de C. Mellizo, Alianza, Madrid. [1651].
- Kant, Immanuel. (1989). *La paz perpetua*, trad. cast. de J. Abellán, estudio preliminar de A. Truyol y Serra, Tecnos, Madrid. [1795].
- Locke, John. (1952). *The second treatise of government*, ed. Thomas Peardon, New York: The liberal arts press. [1690].
- Locke, John. (1992). *Sobre la conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*, ed. bilingüe de A. M. Lorenzo, Barcelona: Anthropos. [1706].
- Molina, Luis de (1593). *De Iustitia et Iure*. Cuenca.
- Sieyès, Emmanuel J. (1989). *¿Qué es el tercer estado?*, trad. cast. de M. Lorente Sariñena y L. Vázquez Jiménez, Alianza, Madrid. [1788].

- Suárez, Francisco (c. 1579). Ms. *De beatitudine*. Biblioteca del Seminario de Valladolid. Valladolid.
- Suárez, Francisco (1592) *Commentariorum ac Disputationum In tertiam partem divi Thomae. II, Mysteria vitae Christi*, Alcalá de Henares.
- Suárez, Francisco (1612). *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*. Coimbra. Editor Gomes de Loureiro.
- Para esta obra del tratado De legibus, se ha manejado estas ediciones, modificando su traducción en algunos pasajes:*
- Suárez, Francisco (1967). *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967 (vols. I y II).
- Suárez, Francisco, (1971-1977). *De legibus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1971-1977 (vols. I-VI).
- Suárez, Francisco (1613). *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*. Coimbra. Editor Gomes de Loureiro.
- Suárez, Francisco (1621) *De opere sex dierum*. Lyon, Editores Jacques Cardon, Pierre Cavellat.
- Suárez, Francisco. (1621). *De triplici virtute theologica. Tractatus De fide*. Lyon, Editores Jacques Cardon, Pierre Cavellat.
- Vitoria, Francisco de (1960). *Relectio de indis prior*, I, 2. En *Obras* (ed. crítica a cargo de Urdanoz, T.). Ed. Católica, Madrid. [1539].
- Vitoria, Francisco de (1960). *Relectio de potestate civili*. Edición: Vitoria, F., *El Estado y la Iglesia. Relecciones teológicas*, Antonio del Toro (Trad.), Ediciones españolas, Madrid. [1529].

