

Francisco Suárez y el bien común de la humanidad¹

Juan Antonio Senent-De Frutos²

Recibido: 19/07/2022 // Aceptado: 01/09/2022

“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”³

Resumen. En este artículo se estudia el aporte del jesuita Francisco Suárez, en el contexto de la Escuela Ibérica de la Paz y del humanismo escolástico, para orientar moral y jurídicamente las interacciones socio-jurídicas de diversos actores en el conjunto de la humanidad desde el ideal del *bien común de la humanidad*. Para ello, empleamos una metodología de análisis, como es la intercultural, que trata de dar cuenta de forma comparada de la posible pertinencia e interés de una tradición particular, como la que dimana de la Escuela Ibérica de la Paz, para iluminar desafíos comunes de la humanidad; así como de los supuestos fundamentales que están dinamizando esta tradición. Se identifica esta propuesta como una modernidad cosmopolita, con realizaciones históricas y contribuciones doctrinales que nos muestran otras tradiciones de origen europeo que representan una articulación ética ante la diversidad de la humanidad desde el Renacimiento. Posteriormente, se analizan los elementos esenciales que configurarían el bien común de la humanidad desde la contribución de Suárez. Y finalmente se examina la dimensión ética y antropológica del dinamismo de la praxis que posibilita una convivencia ética en la pluralidad universal de la humanidad.

Palabras clave: Francisco Suárez; Bien común; bien común de la humanidad; ética; justicia cosmopolita; comunidad universal; Escuela Ibérica de la Paz; humanismo escolástico.

[en] Francisco Suárez and the common good of humanity

Abstract. This article studies the contribution of the Jesuit Francisco Suárez, in the context of the Iberian School of Peace and scholastic humanism, to morally and legally guide the socio-legal interactions of various actors in the whole of humanity from the ideal of the common good of humanity. To this end, we employ a methodology of analysis, such as intercultural analysis, which attempts to give a comparative account of the relevance and interest of a particular tradition, such as that stemming from the Iberian School of Peace, in order to shed light on common challenges facing humanity, as well as the fundamental assumptions that are driving this tradition. This proposal is identified as a cosmopolitan modernity, with historical achievements and doctrinal contributions that show us other traditions of European origin that represent an ethical articulation in the face of the diversity of humanity since the Renaissance. Subsequently, the essential elements that would configure the common good of humanity from the contribution of Suárez are analysed. And finally, the ethical and anthropological dimension of the dynamism of praxis that makes ethical coexistence possible in the plural universal community of humanity is examined.

Keywords: Francisco Suárez; common good; common good of humanity; ethics; cosmopolitan justice; universal community; Iberian School of Peace; scholastic humanism.

Sumario. 1. Introducción: el humanismo escolástico o Escolástica humanista de la Escuela Ibérica de la Paz como contexto intelectual. 2. Búsqueda intercultural de una justicia cosmopolita: más allá del liberalismo y del comunitarismo. 3. Otra modernidad convivencial o no imperial. 4. Horizonte del bien común de la humanidad. 5. Rectitud y amor de amistad como fuente del bien común. 6. Conclusiones. 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Senent-De Frutos, J. A. (2022) Francisco Suárez y el bien común de la humanidad. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), 711-722.

¹ Este estudio se inserta 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), siendo Juan Antonio Senent-De Frutos investigador principal (IP1), junto con Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (IP2), y financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

² Profesor Titular de Filosofía del Derecho, Ética y Filosofía Política en la Universidad Loyola Andalucía. Director del *Archivo de Investigación Francisco Suárez*.
jasenent@uloyola.es
<https://orcid.org/0000-0002-2749-769X>

³ Suárez, F., *De beatitudine*, Biblioteca del Seminario de Valladolid, Valladolid, c. 1579, f. 18v.

1. Introducción: el humanismo escolástico o Escolástica humanista de la Escuela Ibérica de la Paz como contexto intelectual

Suele referirse la contribución de los teólogos juristas de la Escuela Ibérica de la Paz al origen y desarrollo del Derecho de gentes, o al Derecho internacional público ya que en su primera fase moderna estuvo conformado por el mismo. Entre ellos destaca de modo eminente: por su influencia doctrinal e histórica el jesuita Francisco Suárez (1548-1617), teólogo, jurista y filósofo hispano que desplegó buena parte de su magisterio desde la universidad portuguesa de Coimbra⁴, y contribuyó a ello especialmente con su *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*⁵. Sin embargo, no puede entenderse la orientación normativa que está operando y fundamentando en este Derecho de gentes, sin la referencia axiológica, moral y de justicia al bien común del género humano o de la humanidad. El Derecho de gentes, como mostrará claramente Suárez sobre el planteamiento de Francisco de Vitoria (c. 1483-1546) que lo sitúa no del todo diferenciado de la órbita del derecho natural, tiene un claro carácter de construcción histórica y, por tanto, un carácter contingente y perfectible⁶. Sin embargo, ello no lo desconecta de la relación material con el bien que todo derecho justo está obligado a promover en orden a su legitimación y adecuada efectividad.

Pero precisamente, la contribución de estos autores, y de Suárez en particular, se desarrolla en un cambio de época atravesado por una nueva conciencia ética ante la globalidad o la participación de cada sociedad en un conjunto mayor que abarca toda la humanidad, y donde el bien común de cada sociedad está dimensionado por su apertura y modulación con respecto al bien común del género humano. Por ello, si no se puede separar cada derecho de la referencia fundamental al bien común, este deja de entenderse circunscrito únicamente a una particular sociedad. Como ya señalara Francisco de Vitoria, aunque no existe como tal una “república universal”, la comunidad del conjunto de la humanidad (*totus orbis*) participa de alguna manera (*aliquo modo*)⁷ de una convivencia política y de una autoridad, aunque esta proceda no tanto de una cabeza o principado, sino de una instancia de normatividad que atraviesa la comunidad universal, como después Suárez avanzará. Sobre ello queremos profundizar en este trabajo.

Para el inicio de sistematización y de justificación de este Derecho es decisivo la contribución de los teólogos juristas de la Escuela de Salamanca, hoy más ampliamente considerada como Escuela Ibérica de la Paz⁸. Tal

Derecho de gentes, en la senda de los principios antropológicos y racionales de esta escuela se presenta como el origen del Derecho internacional moderno⁹. Cabe destacar, en este contexto, que el movimiento de renovación de la Escolástica que en el ámbito ibérico se inicia con la autoridad intelectual de Francisco de Vitoria, la llamada “Segunda escolástica”¹⁰, donde arraiga este desarrollo del Derecho de gentes en la Modernidad que está fecundado por el humanismo cristiano cultivado por órdenes religiosos, como la propia de dominicos, o posteriormente de los jesuitas. Pero a su vez, esta renovación participa del plural movimiento intelectual, cultural, religioso y social del humanismo renacentista en Europa. Aunque a veces los partícipes del humanismo fueron críticos con la Escolástica, esta escolástica practicada por Vitoria o Suárez puede entenderse como un *humanismo escolástico*¹¹, o igualmente como una *Escolástica humanista*, y a su vez, como uno de los vectores del humanismo renacentista más fecundos para humanizar las relaciones entre los pueblos.

El origen moderno de la sociedad internacional se articuló desde el proceso de la primera globalización de alcance propiamente planetario. Es en el Renacimiento, con los descubrimientos geográficos, circunnavegaciones y las interacciones que surgen entre pueblos y naciones anteriormente no conectados, así como con el despliegue de un humanismo inspirado en valores clásicos y cristianos, cuando se comienza a desarrollar un *ius gentium*¹² que tiene un carácter de *ius inter gentes*¹³ de un alcance no ya europeo, sino global. Este es considerado como un Derecho cosmopolita, que regula la convivencia entre los pueblos de la Tierra que conforman la sociedad global.

La fecundidad histórica de este desarrollo doctrinal tuvo no sólo una eficacia histórica, sino que estos precedentes son hoy tenidos en cuenta para la reorientación del Derecho internacional en nuestros días. Así, autores como Augusto

⁴ Scorraile, R., *El Padre Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, 2 vols., Subirana, Barcelona, 1917.

⁵ Suárez, F., *Tractatus de legibus ac Deo legislatore, in decem distributos*, Coimbra, 1612. (En adelante *De legibus ac Deo legislatore*).

⁶ Suárez, F., *De legibus ac Deo legislatore*, lib. II, XX, n. 6.

⁷ Vitoria, F., “El orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes”. *Relectio de potestate civili* (1529), n°21, (Vitoria, F., *El Estado y la Iglesia. Relecciones teológicas*, Antonio del Toro (Trad.), Ediciones españolas, Madrid, 1960, p. 53.

⁸ Calafate, P. y Mandado, E. (eds.), *Escuela Ibérica de la Paz. La conciencia crítica de la conquista y de la colonización de América: 1511-1694*, Universidad de Cantabria, Santander, 2014.

⁹ Es una tesis historiográfica común y entre otros reconocidos autores del siglo XX, podemos citar a Scott, J. B., *El origen español del Derecho internacional moderno*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1928; Id., *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Oxford University, Oxford, 1934; H. Rommen (1951), *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco de Suárez*. Madrid: CSIC; A. Nussbaum (1954), *A Concise History of the Law of Nations*, New York: The Macmillan Company; Pereña Vicente, L. (1951), *Teoría de la guerra en Francisco de Suárez*, 2 tomos. Madrid: CSIC; Sabine, G., *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992, p. 291; Touchard, J., *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 2000, p. 238. y continuando más cercanamente, no dejamos de traer a consideración el reconocimiento del aporte doctrinal de la Escuela de Salamanca o Ibérica para la construcción del Derecho internacional público, por parte de K. O. Apel (2004), “El problema de la justicia en una sociedad multicultural”, *Filosofía de la convivencia*, R. Fomet-Betancourt y J. A. Senent-De Frutos (eds.), MAD, Sevilla, pp. 195-215. Pérez Luño, A. E., “Francisco Suárez y la filosofía del derecho actual. (Aspectos de su pensamiento jurídico ante el cuarto centenario de su muerte)”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 51, 2017, pp. 9-25. <https://doi.org/10.30827/acfs.v51i0.6244>

¹⁰ Giacom, C., *La seconda scolastica*, Aragno, Turín, 3 vols., 2004.

¹¹ Senent-De Frutos, J. A., “Francisco Suárez (1548-1617): En torno al tratado inédito *De beatitudine* o sobre la felicidad”, *Andrés Oyola Fabián. Estudios y testimonios en su memoria*, Oyola Pérez, J. M. (Coord.), Diputación de Badajoz, Badajoz, 2021, pp. 137-147.

¹² Derecho de gentes o Derecho de los pueblos.

¹³ Derecho entre los pueblos.

Cançado Trindade¹⁴ o Pedro Calafate¹⁵ han tomado este referente como una clave necesaria para la reformulación del derecho entre los pueblos en nuestros días. La causa de fondo para esta contribución es la propuesta humanista que la configura, pues no cualquier comprensión de la naturaleza humana, ni del modo de ejercer su racionalidad es apta para posibilitar una orientación ética, cooperadora y convivencial de la interacción humana entre la diversidad de gentes o pueblos. Es necesaria una articulación que permita superar la arbitrariedad o el despotismo en el trato frente a los otros.

Mostrar las condiciones de posibilidad para una convivencia internacional bajo condiciones de justicia para todos, implica hacer la crítica de las pretensiones que no se pueden justificar ante los otros, y a su vez, mostrar los valores y las virtudes o disposiciones que permiten ir construyendo una interacción legítima. Esta interacción legítima en el ámbito de la comunidad universal implica una idea de justicia cosmopolita que ya operaba en esta tradición y que se conforma desde un conjunto de criterios normativos para la articulación jurídica y política de la interacción entre la diversidad de pueblos y sociedades. La distinción de *cosmopolita* exige que se busque promover la inclusión, igualdad, participación, y que posibilite tanto un bien común propio, como su modulación y ordenación en aras del bien común de todo el género humano y de cada una de sus sociedades.

En lo que sigue, mostramos una perspectiva de análisis, como es la intercultural, que trata de dar cuenta de forma comparada de la pertinencia e interés de una tradición particular, como la que dimana de la Escuela Ibérica de la Paz, para iluminar desafíos comunes de la humanidad. Esta perspectiva intercultural, a nuestro juicio, resulta más apta que la perspectiva liberal, así como el enfoque comunitarista, para examinar el posible alcance generalizable de una tradición particular para orientar interacciones en contextos de pluralismo social y cultural. Por ello, no hay incompatibilidad necesaria entre tradición particular y justicia cosmopolita e intercultural.

Posteriormente, se muestran los elementos esenciales que configurarían el bien común de la humanidad desde la contribución de Suárez. Y finalmente se examina la fundamentación ética y antropológica suareciana de la eticidad del bien en cualquier tipo de acción humana, y por consiguiente, también en las acciones sociales, así como la virtualidad de la cualificación del afecto o amor que opera en las acciones.

2. Búsqueda intercultural de una justicia cosmopolita: más allá del liberalismo y del comunitarismo

¿Es relevante esta tradición de la Escuela Ibérica de la Paz para orientar una justicia cosmopolita?

¹⁴ Cançado Trindade, A., “Memorial para um novo *ius gentium*, o Direito Internacional da Humanidade”, *Humanização do Direito Internacional da Humanidade*, Delrey, Belo Horizonte, 2006; Cançado Trindade, A., *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*, Sérgio Antônio Fabris, Porto Alegre, 2003.

¹⁵ Calafate, P., “A ideia de Comunidade universal em Francisco Suárez”, *IHS. Antigos Jesuítas em Iberoamérica*, vol. 5, nº 2, 2017, pp. 48-65. <https://doi.org/10.31057/2314.3908.v5.n2.17763>. Calafate, P., “A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)”, *Revista de hispanismo filosófico*, 19 (2014): 119-142.

Asumimos una respuesta afirmativa como clave de fondo para mostrar la pertinencia tanto histórica como actual del ideal normativo de Suárez para las relaciones entre los pueblos. Sin embargo, reconocer la posible fecundidad de una tradición particular para iluminar los problemas de la convivencia internacional o de una justicia cosmopolita, y justamente, y que esa fecundidad se mire y evalúe por su capacidad de contribución a la convivencia en el conjunto del universo humano, puede resultar una visión presuntamente contradictoria para un enfoque liberal, o incluso para un enfoque comunitarista, como indicó Karl Otto Apel¹⁶.

Un enfoque liberal, por ejemplo, como el sostenido por John Rawls¹⁷, afirmaría unos criterios de racionalidad normativa o de justicia sin supuestos, esto es, desconectados de cualquier fuente moralidad proveniente de una tradición cultural y moral particular.

Un enfoque comunitarista, situaría la validez de la idea de justicia proveniente de una tradición determinada, en el propio ámbito de su ascendencia y sólo para el mismo y los sujetos que son conformados por la misma. En esta línea, autores como Richard Rorty sostienen la reducción de la inteligibilidad y comunicabilidad de una comprensión moral con respecto a una tradición particular, una determinada situación histórica y para unos sujetos así conformados¹⁸.

Pero justamente una perspectiva intercultural nos permite salir tanto de una idea de racionalidad sin supuestos y raíces concretas culturales, como de una racionalidad humana que no puede ser ejercible, comunicable y validable ante otros que no pertenecen a la propia tradición o constelación civilizatoria. Desde una perspectiva intercultural podemos entender tanto las diversas fuentes y el contexto concreto de los modos de racionalidad, como su significación y validez desde su concreta efectividad histórica, o al ser reconocido por otros como una fuente valiosa de orientación ante la diversidad humana y el tratamiento de los desafíos comunes¹⁹. Así, esta perspectiva intercultural²⁰ posibilita tanto el examen de una tradición particular y de su propia inteligibilidad, como dar razón en su caso de la

¹⁶ Apel, Karl-Otto, “¿Es adecuada, para la justicia global, la concepción política del «consenso sobrepuesto»”, *Filosofía de la convivencia*, Fonet-Betancourt, R. y Senent-De Frutos, J. A. (eds.), MAD, Sevilla, pp. 18-29; *idem*, “El problema de la justicia en una sociedad multicultural”, *ibid.*, pp. 195-215.

¹⁷ Rawls, John, “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”, *Diálogo filosófico*, nº 16, 1990, pp. 4-32.

¹⁸ Rorty, Richard, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, *La secularización de la Filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, G. Vattimo (Coord.), Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 31-62.

¹⁹ Y justamente esta tradición de lo que hoy se denomina “Escuela Ibérica de la Paz”, y en particular, en cuanto a la propuesta de 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, entre otros principios, fue reconocida en su valor como aceptables por otros sujetos, como eran diversos pueblos originarios en América y en otros lugares, que no pertenecían a la propia tradición, ni siquiera entonces tenían algunos elementos históricos en común entre sus sociedades. Sobre ello, puede verse Melià, Bartomeu, SJ, “Las reducciones jesuíticas de guaraníes en el marco teológico jurídico de la Escuela Ibérica de la Paz”, *Antíteses*, 21 (2018), 18-38. <http://10.5433/1984-3356.2018v11n21p18>

²⁰ Fonet-Betancourt, Raúl, *Hacia una transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

contribución a lo común. Tampoco asume como algo necesario y válido universalmente la incomunicación entre disciplinas, o dicho de forma positiva, la autosuficiencia y exhaustividad de cada enfoque disciplinar para dar cuenta del objeto de consideración. Por el contrario, el examen intercultural toma conciencia del carácter histórico y contingente de las formas de organización del conocimiento²¹, y aun del propio ideal civilizatorio del saber, y en su caso, puede reconocer la fecundidad y pertinencia de otras constelaciones de los saberes para iluminar los desafíos de su tiempo, o incluso para inspirar el presente. Así, por ejemplo, la Escolástica humanista de los autores aquí tratados, muestra la relevancia de la teología, la espiritualidad²², o la literatura, para abordar los problemas sociojurídicos.

Ello no excluye otras contribuciones históricas o posibles, ni genera una fundamentación dogmática ni escéptica, sino concreta, comparada y abierta. No es posible un diálogo sin el esfuerzo de mostración de los supuestos o de los fundamentos que sostienen una tradición, lo cual no significa que una cosmovisión y forma de vida sea un hecho incomunicable o que nos clausure, sino que es el lugar desde el que podemos establecer el diálogo con otros o incluso la problematización también de nuestro propio enfoque. Así, culturalmente abordamos el problema de fondo de una justicia cosmopolita o intercultural y nos situamos para ello desde una tradición cultural y religiosa, como es la tradición cristiana y jesuita en el ámbito occidental como parte fundamental de esta Escuela.

Filosóficamente, consideramos que es posible tener un espacio de racionalidad común que parte de las prácticas y de las experiencias de encuentro e intercambio desde las diversas tradiciones que también van cobrando un sentido, no sólo propio, sino también ante los otros. Y justamente por la calidad del mundo social construido, esto es, por el modo de relacionarse con otros en la diversidad sin violencia, con voluntad de comunicación y diálogo, es donde intersubjetivamente se puede reconocer la contribución al tratamiento de la universalidad de la humanidad²³. Porque hay propuestas que alcanzan a tratar la común humanidad de modo no etnocéntrico, negador o excluyente, puede haber una contribución desde una tradición o forma de vivir a la justicia intercultural y cosmopolita.

3. Otra modernidad convivencial o no imperial

Aquí no entendemos la Modernidad como un proceso sociocultural monológico, esto es, que responde a un único proyecto o modelo cultural²⁴ y, a su vez, uniformador

de la diversidad del mundo, y que se va implementando desde el Renacimiento hasta la Ilustración, y que aún bajo una forma de crisis prosigue hasta nuestros días, como cuando se caracteriza como Modernidad colonizadora, liberal, ilustrada o capitalista. Así, estas adjetivaciones conformarían dimensiones de un único y coherente proyecto civilizatorio eurocéntrico, dominador o imperial y en virtud de diversas jerarquizaciones epistémicas, raciales, de género, políticas, culturales o religiosas; reduce, compite con, o tendencialmente elimina, la riqueza de la pluralidad de formas de vida de los pueblos de la Tierra²⁵.

Por el contrario, desde una perspectiva intercultural, no podemos dar por buena una posición indolente que permite el desperdicio de la experiencia y el trabajo intelectual de simplificación, metonímico, y peor aún, de invisibilización de la potencialidad crítica, alternativa, y transformadora que vehiculan otras formas de articular el proyecto civilizatorio moderno desde el Renacimiento consideradas de forma comparada. Y justamente, hubo y hay hoy en día, otras tradiciones de origen europeo que representan una articulación ética ante la diversidad de la humanidad²⁶.

En este contexto, desde la modernidad alternativa que se expresa también en la “modernidad ignaciana” de la que participa Suárez, se articula una idea de comunidad internacional que excluye tanto la ilegitimidad de un imperio (en sentido contemporáneo)²⁷, entendido ahora como ne-

a los que surgieron desde el humanismo cristiano ibérico. Así, por ejemplo, sobre el desplazamiento centroeuropeo que se da a partir del siglo XVII sobre las posibilidades culturales y científicas articuladas desde el sur de Europa, *vid.* Stephen Toulmin, *Cosmópolis: El trasfondo de la Modernidad*, Barcelona: Península, 2001.

²⁵ Algunas “autoridades” del denominado *giro decolonial* que bajo una pretensión de radicalización del pensamiento crítico latinoamericano (y europeo) que han incurrido en este tipo posición y de trabajo intelectual, entre ellos, Walter Mignolo (“Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: Saberes, (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, *Revista de filosofía*, 74 (2013), pp. 7-23), Ramón Grosfoguel, (“La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *Tabula Rasa*, Bogotá, No. 4, pp. 17-48, enero-junio de 2006), o Santiago Castro-Gómez (*La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005). *Cf.* Castro-Gómez, S. y Grosfogel, R., (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre editores, Bogotá, 2007.

²⁶ Senent-de Frutos, J. A., “Hacia una relectura de la matriz cultural ignaciana desde nuestras necesidades civilizatorias actuales”, *Concordia. Revista internacional de filosofía* 66, 2014, pp. 25-48. Senent-De Frutos, J. A., “Ignatian Modernity as another kind of Modernity”, *Reformation(en) und Moderne. Philosophisch-theologische Enkurgurden*, Shelkshorn H., (ed.), Vienna University Press, Viena 2016, pp. 153-171. Senent-De Frutos, J. A., “Francisco Suárez and the Complexities of Modernity”, *Journal of Jesuit Studies*, 6, 2019, pp. 559-576. <http://10.1163/22141332-00604001>; Senent-De Frutos, J. A., “La filosofía jesuita en el ámbito de la Monarquía hispánica (1540-1767)”, *Los Jesuitas. Impacto cultural de la Compañía de Jesús en la Monarquía Hispana (1540-1767)*, (2 vols.), Henar Pizarro Llorente (dir.), José García de Castro, Macarena Moralejo y Wenceslao Soto (eds.), Mensajero – Sal Terrae – U.P. Comillas: Bilbao – Santander – Madrid, 2022, pp. 265-297.

²⁷ Si bien el término era usado en la época de Suárez, no se puede entender equivalente ni en términos históricos, ni en términos doctrinales, al uso contemporáneo del mismo, por ejemplo, como opera en el giro decolonial, denotando la máxima negatividad con respecto a los otros pueblos en el sentido en que inferioriza y tendencialmente elimina la dignidad y libertad cultural, política o jurídica de los pueblos sometidos para ser alienados y explotados en el marco de un proceso civilizatorio heterodeterminado. Por ello, en el contexto de la Monarquía hispánica

²¹ Fernet-Betancourt, Raúl, *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen 2017.

²² Ramis Barceló, Rafael, “Presentación: perspectivas espirituales ibéricas en el Renacimiento y en el Barroco”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesológicas*, Vol. XVII, 2022, pp. 1-4. <https://doi.org/10.17398/2340-42566.16.1>

²³ Senent-De Frutos, J. A., “Filosofía jesuita en la Escuela Ibérica de la Paz: características propias y tratamiento de la universalidad”, *Unisinos Journal of Philosophy*, 2022, V. 23 (2), pp. 1-14. <https://doi.org/10.4013/fsu.2022.232.10>

²⁴ Como después señalamos, y hemos desarrollado en otras publicaciones, frente a una visión monista hay que reconocer que operan varios proyectos de Modernidad que se fueron desplegando desde el Renacimiento, y que en cierto modo compiten entre sí o desplazan

gación de la capacidad de autodeterminación de los pueblos, como su incomunicación, o la competitividad entre naciones. Camilo Barcia en la década de los 30, señaló que hay dos concepciones del mundo que excluyen la idea de comunidad internacional y a las que se enfrenta críticamente esta Escuela, y donde adquiere especial trascendencia las tesis de Suárez²⁸. De un lado, la idea totalizadora de una soberanía sobre la humanidad o un *imperio universal*. De otro, la idea de *atomización de las soberanías* que coexisten para afirmarse por exclusión sin vínculos normativos entre ellas. Así, Suárez se enfrenta tanto con la idea imperial, como proyección de la idea de un monismo universal, como de una concurrencia meramente competitiva y tendencialmente excluyente entre los pueblos. El mundo no constituye una unidad política jerarquizada bajo un solo soberano (tampoco sería deseable en el futuro), pero sí es considerado como una variedad, una armonía, un conjunto de entidades que se pueden complementar, ayudar y enriquecer entre unos y otros²⁹ tanto en un sentido material, como moral.

Por ello, la racionalidad jurídica internacional o para el género humano en su diversidad de gentes o pueblos que desarrollan los teólogos juristas ibéricos, como Vitoria³⁰ y

de los Habsburgo, es diferente al sentido de imperio que se desarrollará con el despotismo ilustrado posterior. Suárez, en cambio, podría asumir el marco político de la Monarquía hispánica, en el entendido de que sea respetada la capacidad de autodeterminación política y jurídica de los pueblos que la integren, o que el bien común al interior de la Monarquía no se entienda asimétricamente para la explotación de las periferias y el desarrollo del centro. Esta lógica explotadora que comentamos pudo verse realizada en la Reducciones del Paraguay, que se desarrollaron con el impulso de la Compañía de Jesús, bajo el liderazgo inicial de Diego de Torres Bollo (1550-1638) y de Pedro de Oñate (1567-1646), quienes habían sido discípulos directos de Suárez en su magisterio castellano, y respectivamente primer y segundo provinciales de la Compañía en la nueva Provincia Jesuítica del Paraguay.

²⁸ Barcia Trelles, Camilo, *Internacionalistas del siglo XVI. Francisco Suárez (1548-1617)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1934, p. 49.

²⁹ *Ib.*, p. 80.

³⁰ La raíz en Vitoria de una orientación normativa en la sociedad global se encuentra en la afirmación del principio de humanidad o de la común humanidad, y en correspondencia con ello, el principio de la amistad universal de partida o como regla común. Desde la perspectiva humanista de Vitoria reconoce el acervo ético del cristianismo, pero este no se opone, sino que complementa otras contribuciones éticas de las culturas de la humanidad. Del mundo clásico helénico y romano reconoce también su afirmación del principio de humanidad: “Pues no es lobo el hombre para otro hombre, sino como dice Ovidio, hombre” (Vitoria, F., *De indis prior*, I, 3; *Obras*, Urdanoz, T. (ed. crít.), Ed. Católica, Madrid, 1960).

Lo humano es aquí un concepto denso, tiene un sentido explicativo de la condición y capacidades del ser humano, pero a su vez y por ello, dado que la razón humana tiene competencia moral, sentido de lo correcto e incorrecto, decir humanidad, implica tanto una carga de dignidad del sujeto como una carga normativa en el ejercicio de la razón. Se debe poner en juego el conjunto de las capacidades humanas, lo que no permite reducirlo a su capacidad de lucha o de dominio estratégico del otro, es decir, el ser humano no puede ser unilateralmente reducido a alguien o algo que es fuente de peligro (“[...] la amistad entre los hombres parece ser derecho natural, y contra la naturaleza impedir la compañía y consorcio de los hombres que ningún daño causan”, Vitoria, F., *De indis prior*, I, 2). Francisco de Vitoria afirma la necesidad de tratar como humano a los humanos, no como meros individuos degenerados o sujetos peligrosos que pueden ser destruidos como fieras salvajes.

Por ello articula como eje de la interacción humana la capacidad de sociabilidad y el derecho de comunicación (Vitoria, F., *De indis prior*, I, 1 y 2) entre los miembros de la humanidad con indepen-

especialmente Francisco Suárez³¹, no consiste en la legitimación de un orden internacional de Estados soberanos vaciados de moralidad y de humanidad, o reducidos a una legitimidad por legalidad, y por tanto subsumidos en una razón de Estado³² que legitima la relación entre sociedades desde la dialéctica amigo/enemigo. Así, Vitoria o Suárez se opondrían a la caracterización presentada por Carl Schmitt³³ del Derecho internacional moderno que se proyecta desde Europa. Para Schmitt la oposición amigo/enemigo es la idea nuclear que vertebraría el *ius publicum europaeum* en la Modernidad, y no sólo al interior del espacio europeo, sino en su proyección fuera de las interacciones entre Estados europeos ante los otros territorios y pueblos de la Tierra.

En cambio, el derecho de las relaciones internacionales para Suárez, no se funda principalmente en la voluntad de los Estados, sino en la común humanidad que es fuente de moralidad común o natural que debe acompañar las interacciones jurídicas. En virtud de su ética humanista y de la inspiración doctrinal de la tradición cristiana, afirma como fundamento y límite del Derecho internacional, tanto la común humanidad como la eticidad de ella derivada, que obliga al reconocimiento de los otros como sujetos de derechos y como límite a las acciones de los Estados. Así, en común con otros teólogos juristas de esta Escuela, no opera propiamente separación entre disciplinas, sino distinción, y por ello, se mantiene la fecundación ética desde un horizonte espiritual y teológico cristiano que arroja su propia luz al entendimiento y humanización de las interacciones jurídicas entre los pueblos de la Tierra. Frente al llamado de Alberico Gentili (1552-1608) de un abandono de los teólogos de las cuestiones debatidas sobre la racionalidad jurídica³⁴, no se renuncia a la reflexión práctica sobre los proble-

dencia de su origen o de su condición particular. Porque tenemos una capacidad de entrar en contacto y de comunicación con otros de diversas formas y en cada una de las actividades que desarrollamos, esos otros merecen ser tratados como semejantes (“[...] todo hombre es prójimo”, *De indis prior*, I, 2). Ello implica tratar a los demás como nos gustaría que nos trataran, regla de oro de la ética (“No hagas a los otros lo que no quieras que te hagan a ti” (Vitoria, F., *De indis prior*, I, 3) que se encuentra en las tradiciones morales de la humanidad. Porque el otro es un sujeto moral, como yo/nosotros, merece ser tratado con humanidad, no meramente como alguien o algo extraño al género humano.

Ello implica también el reconocimiento y la exigencia por la responsabilidad de sus actos, y eventualmente ser también sancionado por los abusos o injusticias que cometiere, pero no puede ser reducido a un tratamiento cosificador. Este principio de humanidad funda un tratamiento convivencial y ético ante los otros. Su negación orienta la lógica de dominación e incluso de aniquilación del otro, que impide una vida buena compartida entre la diversidad de sujetos posibilitado por el bien común.

³¹ *De Legibus ac Deo legislatore*, Libro III, III, n 8, 35.

³² Estoy más conforme con Luciano Pereña para quien “El Estado [salvo que se absolutice en sus relaciones con otros pueblos] no ha destruido la humanidad, ha hecho posible su evolución. Francisco Suárez ha descubierto esta primera relación entre los Estados que se manifiesta es la amistad y la caridad entre todos los hombres. Por el principio de sociabilidad, los pueblos se unen y se ayudan, cooperan en un bien más general que sacrifica la razón de Estado”, en “Estudio preliminar”, *Francisco Suárez, Guerra, Intervención y Paz Internacional*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956, p. 31.

³³ Carl Schmitt, *Der nomos der erde im Volkerrecht des jus publicum europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 2012.

³⁴ “Silete theologi in munere alieno”, *De iure belli libri tres*, I, XII, Hanoviae, 1598.

mas jurídicos de la convivencia en la sociedad global, y desde ahí operaron criterios materiales de eticidad para la legalidad, y se articuló otro modo de entender el bien común que trasciende el bien común propio de cada sociedad hacia un bien común del género humano. Ello se opone, pues, a una tendencia imperial dominadora y la mera competencia asesina, pero reglada, del modo de hacer la guerra entre soberanos, y también frente a la mera estatalización de lo público-comunal.

Por ello, el planteamiento de esta Escuela es tan “moderno” como el sentido que cobra de modo diferenciado con respecto a esta Escuela el propio *ius publicum europaeum* en sentido expresado por Carl Schmitt. Solo que esta diferencia en el caso de la Escuela Ibérica orienta no una *modernidad imperial* con respecto a los pueblos de la tierra, sino *cosmopolita*.

En la versión de la modernidad imperial, el *ius publicum europaeum* legitima la expansión y proyección de sucesivos imperios europeos, que desde esta lógica se van disputando competitivamente y tomando posesión u ocupando distintas regiones del orbe, en un modelo de interacción socialmente asimétrico, y política y jurídicamente excluyente del reconocimiento propio de la diversidad social de pueblos. Esto no es compartido por la Escuela Ibérica de la Paz y, por tanto, orientaron la interacción jurídica en la sociedad global en una dirección convivencial, no imperial.

La orientación ética de esta modernidad cosmopolita alternativa, que tuvo su propia fecundidad y realización histórica, se alimenta de una comprensión antropológica capaz de acoger la diversidad de gentes y culturas y de construir una justicia cosmopolita que supera la razón de Estado en el ámbito geopolítico desde la común dignidad y fraternidad humana y frente a la sospecha de inhumanidad de los otros, no legitimando e inspirando, por tanto, una modernidad imperial en cuanto excluyente de la pluralidad del mundo. Frente al empobrecimiento del *ethos* público de la modernidad liberal³⁵ en cuanto a las interacciones en el ámbito de la sociedad global, emerge de nuevo esta tradición jesuita como proyecto civilizatorio que enfrenta los seculares déficits y contradicciones éticas del orden liberal ilustrado, que no ha resuelto con equidad el déficit del racismo, de la diversidad cultural, del reconocimiento de subjetividades jurídico-políticas comunitarias no estatales, o la construcción de un orden dinámico cosmopolita que se alinee con un bien común de la humanidad inclusivo frente a la legitimación jurídica de la competitividad geopolítica que impide el cuidado de las condiciones comunes para el sostenimiento

de la sociedades particulares en el contexto de la sociedad mundial³⁶.

El análisis moral de Francisco Suárez le conduce al reconocimiento, no sólo fáctico, sino a su vez normativo, de la existencia de una comunidad universal de naturaleza supraestatal, que implica para los propios actores asumir reglas morales superiores a la soberanía de los Estados³⁷. El fundamento de estas reglas morales se asienta en la dignidad de la persona humana, la unidad del género, el bien común del género humano y la igualdad natural de las soberanías del orbe³⁸. Se apunta así a un concepto de comunidad no meramente internacional, sino propiamente universal³⁹, al mismo tiempo que se defendía la legitimidad de las diversas soberanías indígenas u originarias en el Nuevo Mundo, porque el poder civil no radicaba en una fe, sino en la razón natural y en la comunicación y sociabilidad entre los hombres.

4. Horizonte del bien común de la humanidad

En el Renacimiento, y en particular desde el humanismo cristiano de signo cosmopolita que opera en esta tradición de la Escuela Ibérica, y así, para autores como Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Luis de Molina o Francisco Suárez, hay una ampliación del ámbito de la humanidad, donde se defiende y se disputa por la auténtica humanidad de los nuevos pueblos con los que se interacciona en diversas partes del mundo. La familia humana se amplía, a pesar de las sospechas políticas sobre su incivilidad, barbarie o sobre su diferencia de religión. Desde el aporte inicial de Francisco de Vitoria, la sociabilidad natural entre los diversos grupos o sociedades que conforman el conjunto de la humanidad, y su correlativo *ius communicationis* que emerge de su propia naturaleza racional, fundamenta, a su vez, una ampliación del horizonte de eticidad de cada sociedad⁴⁰. El bien común que dimensiona el justo o legítimo bien que puede ser participado y disfrutado en su caso por cada miembro de una *societas perfecta* o república, no se limita a cada sociedad, sino que está en conexión y alcanza éticamente al bien de todos los que conforman la humanidad.

Cabe señalar que la asunción de la común humanidad que no se fractura por la diversidad de gentes, culturas y religiones⁴¹, y una común eticidad que orienta

³⁵ En el *ethos* público para la sociedad global que se inspira en sistemas doctrinales como los de Thomas Hobbes (1588-1679) o John Locke (1632-1704), fundadores de un orden público mundial de carácter liberal, nos encontramos un cambio paradigmático con respecto a la Escuela Ibérica, que rompe con los supuestos antropológicos y racionales de las mismas que se alineaba en la lógica del bien común que alcanza al género humano, para afirmar de modo contrario al anterior un orden global de coexistencia individualista, con derechos absolutos (en cuanto no modulables por un bien común global) y de carácter competitivo. Cf. J. A. Senent-De Frutos, “Razones para la guerra en la sociedad global: de Hobbes a los derechos humanos”, <https://doi.org/10.32418/rfs.2004.233.2299>, *Revista de Fomento Social*, 59, 2004, pp. 39-74; Hinkelammert, F. J., “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, *El vuelo de Anteo. Crítica de la razón liberal*, J. Herrera Flores (ed.), Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, pp. 79-113.

³⁶ Calafate, P. y Loureiro, S., *As origens do direito internacional dos povos indígenas. A Escala Ibérica da paz e as Gentes do Novo Mundo*, Sergio Antonio Fabris Editor, Porto Alegre, 2020; Calafate, P. y Ventura, R. et al. (dir. y coord.), *A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (século XVI)*, v. 3º. *Da Restituição: sobre a Propriedade e a Origem do poder civil*, Ed. Almedina, Coimbra, 2020.

³⁷ Suárez, F., *De legibus ac Deo legislatore*, lib. II, XIX, 9., XIX, 9. *Vid.* siguiente epígrafe.

³⁸ Suárez, F., *De legibus ac Deo legislatore*, lib. III, V, 1; *Ibid.*, lib. III, XII, 9.

³⁹ Calafate, P., “A idea de Comunidade universal em Francisco Suárez”, *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, vol. 5, nº 2, 2017.

⁴⁰ Vitoria, F., *De indis prior*, I, 1 y 2; *Obras*, Urdanoz, T. (ed. crít.), Ed. Católica, Madrid, 1960.

⁴¹ De forma paradigmática, Vitoria ya dejó asentado que “la diversidad de religión no es causa justa de una guerra” (*De indis posterior*, II, 10; *Obras*, Urdanoz, T. (ed. crít.), Ed. Católica, Madrid, 1960).

la justicia de los propios derechos, está mediada por un entendimiento de que en la humanidad opera una racionalidad humana común y que no se encuentra de partida jerarquizada etnocéntricamente. Racionalidad humana que, aun siendo falible y perfectible, puede posibilitar un ejercicio de la *recta ratio* no patrimonializada por el propio grupo de pertenencia, que se encuentra en europeos y no europeos, en fieles y paganos, en hombres y mujeres. Así, por ejemplo, podemos encontrar signos que van más allá del común sentir de la época en contextos de patriarcado, como en Suárez que sostiene tesis antropológicas y gnoseológicas que desde la común perfección en su naturaleza humana⁴², equiparan las posibilidades de plena racionalidad en hombres y mujeres, y que fundamentan el dominio, o el gobierno de las mujeres en la comunidad política⁴³, o su capacidad de contemplación⁴⁴ como actividad distintiva o propia humana, no jerarquizada ni por géneros, ni por nivel cultural. La existencia de una común naturaleza racional del género humano no excluye sus diferencias, sino que, en esta perspectiva, integra la diversidad de pueblos, culturas, géneros o personas.

Esta común humanidad y racionalidad está en la base o fundamento de otro principio que opera en el horizonte ético del bien común del género humano, como es la igualdad de capacidad jurídica y política entre los pueblos de la Tierra. Ello es defendido con claridad meridiana por grandes teólogos y filósofos del derecho jesuitas, a diferencia de la Ilustración liberal europea que tenderá a su negación. Así, según Luis de Molina:

*“Nada obsta que las naciones infieles tengan verdaderos reyes que sobre ellas desplieguen su dominio, así como los demás poderes populares legítimos. Dígase lo mismo de la licitud del dominio de los infieles sobre las cosas que poseen que tanto el dominio de personas particulares. De suerte que tanto el dominio de jurisdicción como el de propiedad, son comunes a todo el género humano, y su fundamento no es la fe ni la caridad”*⁴⁵.

Francisco Suárez, en continuidad, sostiene: “Todo lo que he dicho hasta ahora sobre el poder natural que los hombres poseen para dictar leyes civiles es universal-

mente válido para paganos e infieles”⁴⁶. A nuestro juicio, este principio da lugar desde el Renacimiento a una reconfiguración moderna no hegemónica del *ius gentium* o del Derecho entre los pueblos, entre otras manifestaciones. Lo común es concebido desde lo particular que lo integra, por ello, sostiene la igualdad radical entre los seres humanos, cristianos o no. Ni siquiera en el caso de los príncipes cristianos, por su condición de tales, sería signo para Suárez de una superioridad político y moral sobre los príncipes paganos.

Desde la anterior común participación tanto en la capacidad de ser sujetos de derecho, como de ser sujetos políticos, en una igualdad de atribución que atraviesa y comunica las esferas respectivas del propio derecho o del propio ámbito de autogobierno, estamos ya en condiciones entrar en el propio núcleo de este horizonte, que tiene un, por así llamarlo, un dinamismo de trascendencia del propio derecho y autogobierno, que es el *bien común de la humanidad*⁴⁷. El bien común es principio orientador, límite y medida de la praxis personal, social, institucional e interinstitucional. En él no se disocia el bien personal, del bien social o institucional y político⁴⁸, sino que se integra dinámicamente en un sistema inclusivo donde el bien de las partes no es mayor que el del todo, pero tampoco se anula, sino que se ordena en aras del todo⁴⁹. Abre la eticidad personal a su corrección frente a los otros, y la eticidad de un pueblo a la corrección de su praxis e instituciones, tanto a nivel interno⁵⁰, como ante el conjunto de la humanidad. Así, se supera una visión individualista sin negación de la dignidad personal y la libertad individual, entiende la naturaleza humana como constitutivamente social y situada normativamente en un horizonte de bien común⁵¹ que alcanza al género humano, trascendiendo, a su vez, un marco de referencia normativa reducido a cada república, reino, o sociedad política particular⁵². Por ello, este principio va

⁴² Suárez, F., *De opere sex dierum*, lib. III, VII, 13, Lyon, 1621. Agradezco a la prof.^a Giannina Burlando estas valiosas indicaciones para un mejor entendimiento de las virtualidades del planteamiento suareciano en su trabajo “Indicios de pensamiento pre-ilustrado en Francisco Suárez: sobre la igualdad de los sexos”, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2) 2022, pp. 513-522. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.79780>

⁴³ Suárez, F., *De opere sex dierum*, lib. III, VIII, 23. Lecón Rosales, M. “Acercas del derecho de la mujer a gobernar en Francisco Suárez”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 77 (294) 2021, pp. 363-379. <https://doi.org/10.14422/pen.v77.i294.y2021.008>

⁴⁴ Suárez, F., *De beatitudine*, q.3, q. 5., f. 119r.

⁴⁵ Molina, L., *De iustitia et de iure*, t. I, lib. II, disp. 27, 1593. Y en otro pasaje de esta misma obra: “(...) si los hombres eran reyes antes de recibir la fe de Cristo (...), en virtud del poder conferido por la república, la cual lo posee por derecho natural, resulta evidente que al recibir la fe no pierden de ningún modo dicho poder y dominio, aunque se sometan al Sumo Pontífice al ingresar en la Iglesia” (Molina, L., *De iustitia et iure*, 1593, T.I, lib. I, disp. 29).

⁴⁶ Suárez, F., *De legibus ac Deo legislatore*, lib. III, V, 1, 1612. En otro pasaje de la misma obra: “El poder de los príncipes cristianos, en sí mismo, no tiene una naturaleza mayor ni distinta del poder de los príncipes paganos; consiguientemente, en sí mismo, no posee otra materia ni finalidad”, Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, lib. III, XII, 9.

⁴⁷ Ya Francisco de Vitoria explícitamente había adoptado este criterio ético de ordenación de los derechos y bienes respectivos de cada sujeto o unidad política en vista de un bien más abarcador o universal: “(...) en favor del bien común de todos”, *De indis prior*, I, 3, Suárez, en esta senda, lo fundamentará ampliamente y aplicará sistemáticamente.

⁴⁸ Suárez, F., “*De iustitia Dei*”, s. IV, n. 6. *Opuscula theologica sex. Opera omnia*, v. XI. Paris: Vivès, 1858.

⁴⁹ Suárez siendo todavía un joven profesor en Valladolid (c. 1579) en materia de teología y filosofía moral señaló: “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.

⁵⁰ Font Oporto, P., “Juicio, deposición y occisión del tirano en Francisco Suárez”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas*, Vol. XIV, 2019, pp. 239-263. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.239>

⁵¹ Sepúlveda del Río, I., “El bien común en los inicios de la Compañía de Jesús: desde los primeros años hasta el pensamiento de Francisco Suárez”, *Pensamiento*, 74, 2018, pp. 163-178. <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i279.y2018.008>

⁵² También en esta tradición la idea regulativa del bien común está operativa en la propia conformación de la sociedad de la Iglesia, lo que daba lugar a una necesidad de revisión y reforma de la institucionalidad eclesial para alinearla con el bien común en el conjunto de

más allá del bien social propio para comprenderse desde el bien común de la humanidad. No hay un bien social particular auténtico cuando este impide el bien de otras sociedades. Suárez avanza en este sentido frente a la lógica de su época de los Estados soberanos en Europa que pretendían un carácter ilimitado o absoluto, y sostenía que esa soberanía política era relativa, al mostrar que existía un nivel de juridicidad y eticidad entre Estados, y por tanto, también de obligaciones con respecto a los otros pueblos o Estados que establecen un derecho entre los pueblos por medio de las costumbres jurídicas y los acuerdos. Si el Estado surge y se sostiene desde el bien común, este debe incluir tendencialmente a toda la humanidad, a todo el género humano.

Este principio de bien común de la humanidad se fundamenta e implica, en primer lugar, la sociabilidad natural de los pueblos o Estados. Existe una capacidad de relación y de comunicación entre los pueblos. En segundo lugar, la interdependencia entre sociedades debido a una necesidad de relación en orden a satisfacer las propias necesidades. No existe un pueblo que sea en sentido estricto *societas perfecta*, esto es, autárquica o que tenga plena suficiencia de bienes por sí mismo, y que no necesite o se beneficie, a su vez, de “relaciones exteriores” de variada índole. En tercer lugar, una soberanía de las comunidades políticas relativa porque hay un derecho común que rige las relaciones entre los pueblos en función de las obligaciones y acuerdos asumidos, y que un pueblo por sí mismo no puede derogar ese derecho común, o tratar de que esa “derogación” unilateral sea aceptada sin el consentimiento de los otros. De ahí que este bien común “internacional” sería el fundamento de la justicia entre instituciones políticas autónomas o independientes, y en este sentido, el poder de la índole constitucional que sea, no lo puede todo en sus relaciones con los otros. Y, en cuarto lugar, el vínculo moral de solidaridad que se da entre todo ser humano y que alcanza a todos, aun a los extraños a la comunidad. Así, Suárez sostiene que:

“el género humano, aunque de hecho está dividido en pueblos y reinos, mantiene, sin embargo, en todo momento una cierta unidad, no ya sólo la específica, sino cuasi política y moral como lo indica el precepto natural de la solidaridad y ayuda que se extiende a todos, incluso extranjeros y de cualquier nación. Por lo cual, aunque un Estado –monarquía o república– sea naturalmente comunidad autárquica y esté dotada de sus propios elementos constitutivos, sin embargo, cualquiera de los Estados es también, en algún sentido y en relación con el género humano, un miembro de esta comunidad universal. Porque estos Estados, aisladamente considerados, nunca gozan de autonomía tan absoluta que no precisen de alguna ayuda, asociación y común intercambio, unas veces para su mayor bienestar, progreso y desarrollo y otras incluso por verdadera necesidad moral y falta de medios, como demuestra la experiencia misma. Por esta

razón, pues, las naciones necesitan de algún derecho por el cual sean dirigidas y ordenadas rectamente en este género de comunicación y de sociedad”⁵³.

De este modo, se está mostrando según Suárez el núcleo ético-jurídico de legitimidad y normatividad fundamental en donde se desenvuelve el ejercicio de autodeterminación jurídica de las distintas sociedades, tanto con respecto a sí mismos, como en relación a otros. Así, podríamos decir que la diversidad de instituciones políticas o de formas organización políticas, esto es, la pluralidad de tradiciones y de formas políticas a lo largo del orbe, no disuelve o anula en una visión meramente autoreferencial las obligaciones universales en relación a todos los miembros del género humano, pues siempre se es miembro de una comunidad humana mayor, esto es, de una “comunidad universal”. Por ello, tampoco se afirma una plena autarquía o autosuficiencia, en el sentido clásico de una *societas perfecta*, como para no necesitar, bien en el momento presente, o bien futuro, de la ayuda y cooperación de los otros. El principio de la autarquía, o la posesión de los medios adecuados para atender las diversas necesidades social y morales, muestra la necesidad de la comunidad universal, y en su caso, la indigencia material y moral en que se pueden encontrar o llegar a encontrar cada sociedad política.

La producción del derecho propio, o del derecho en común, presupone que la universalidad moral y jurídica como contexto común de toda experiencia normativa, pero ello no implica la defensa de un punto de vista monológico, unidimensional y etnocéntrico de la común eticidad en la que habitan. Lo que en otro lugar hemos denominado, el principio de *atención al contexto* o de *adaptación a personas, tiempos, lugares*⁵⁴, cobra aquí un significado específico. Podríamos decir que la común racionalidad se puede ejercer de modo adaptado y contextual, como una forma de practicar la sabiduría propia en función de las necesidades y exigencias del propio contexto social y material y de la propia creatividad para responder a la situación. Pero ello no cierra el alcance de la justificación al simple derecho, e incluso obligación, de autodeterminación, pues forma parte de una actividad que se comunica, o de otro modo, que afecta al común de la humanidad, y que por tanto puede tener una influencia benéfica o maléfica sobre los otros.

Desde esa capacidad de comunicación o afectación, cobra sentido concreto el precepto natural que Suárez reconoce en este horizonte ético común: el “precepto natural de solidaridad y ayuda”, que orienta las interacciones jurídicas entre propios y extraños, para “conservarse en la justicia y en la paz”:

“aunque el género humano no estuvo reunido en un cuerpo político sino dividido en distintas comunidades, sin embargo, para que esas comunidades pudiesen ayudarse mutuamente y conservarse en la justicia

la Iglesia. A ello contribuyeron los reformadores católicos. Alarcón, J. R. (2022). El ministerio del obispo en el programa reformista de San Juan de Ávila. *Archivo Teológico Granadino*, (85), pp. 129-155. <https://doi.org/10.47035/atg.2022.85.4729>

⁵³ Suárez, F., *De legibus ac Deo legislatore*, lib. II, XIX, 9.

⁵⁴ Senent-De Frutos, J. A., “Filosofía jesuita en la Escuela Ibérica de la Paz: características propias y tratamiento de la universalidad”, *Unisinos Journal of Philosophy*, 2022, V. 23 (2), pp. 1-14, <https://doi.org/10.4013/fsu.2022.232.10>. Es un principio común al carisma religioso jesuita, y a la propia espiritualidad ignaciana.

y en la paz –cosa que era necesaria para el bien de la humanidad– convino que, como por un pacto y consentimiento común, observasen entre sí algunos derechos comunes: esto es lo que se llama derecho de gentes, el cual, según hemos dicho, se introdujo más por tradición y costumbre que por constitución alguna”⁵⁵.

La dinámica de la interacción jurídica entre sociedades, y el surgimiento de específicas reglas jurídicas en las relaciones con los otros, comúnmente a través de la vía consuetudinaria, o en su caso por vía contractual formal a través de acuerdos, se originan y desenvuelven permanentemente en un horizonte moral de solidaridad, dado el precepto natural de la solidaridad universal y ayuda mutua, pero a su vez, de justicia. El respeto a la justicia, que se sustancia, tanto en el derecho al reconocimiento de la propia agencia, libertad, o capacidad de autodeterminación, como en el derecho al propio bien y dominio, y *a sensu contrario*, a no ser dañado o privado de la propia libertad y bienes, fundan la conservación de la paz. Así, el bien de la humanidad, o el bien común de la humanidad, se asienta y promueve desde ese horizonte moral y de justicia, cuyo respeto trae el fruto de la conservación de la paz en el género humano.

5. Rectitud y amor de amistad como fuente del bien común

Nos preguntamos ahora en qué reside la fuente del bien común y su alcance inclusivo de la comunidad universal. Este no es solo una ordenación adecuada de las relaciones sociales, sino que tiene un carácter dinámico y constructo. Es algo que se juega en el modo de cualificar el dinamismo de la praxis social, y que expresa la mejor posibilidad de la convivencia, pero ni es forzoso ni está asegurado de antemano, y puede ser cuidado ese dinamismo que más perfecciona a los sujetos y a la humanidad. Estos pueden en sus interacciones orientarse desde él, pero ello dependerá, por así decir, de cómo articulen sus disposiciones interiores y si se ordenan por el *amor de amistad, caridad o benevolencia*; o, por el contrario, se orientan meramente por el *amor de concupiscencia* o para sí⁵⁶. Para Suárez, la rectitud o justicia no es sólo una cualidad formal de la acción y del bien que la promueve, sino que se alcanza en virtud del tipo de afecto o modo de amor que moviliza a los sujetos y cualifica sus interacciones en el mundo.

Aunque esta rectitud esté alineada con el derecho natural, y como Francisco de Vitoria lo sustentara en la amistad, pues “la amistad entre los hombres parece ser derecho natural, y contra la naturaleza impedir la compañía y consorcio de los hombres”⁵⁷, esta amistad como principio común para la interacción pacífica y cooperativa en la comunidad universal, no tiene garantizado su

cumplimiento de antemano, sino que hay que cuidarla positivamente. Así, la rectitud o moralidad de la acción, además de una disposición formal del acto, expresa también una cualidad material referida a la dimensión social del bien buscado. La rectitud es propia de un amor descentrado de sí, o centrado en su misma bondad universal, como es propio del amor de amistad, caridad o benevolencia. Este amor tiene un alcance más profundo y abarcador. En este sentido, tiene la virtualidad de abrir al entendimiento y disfrute del bien más universal, a la mayor bondad y perfección del bien.

Pero entonces cabe la pregunta sobre si puede haber rectitud alguna en el amor de concupiscencia que se presenta, *prima facie*, como más imperfecto en comparación con el alcance y virtualidad del primero. El segundo modo de amor estaría más apegado a una tendencia de la propia naturaleza, que configura, también desde sí misma, una cierta normatividad inscrita en la tendencia natural a la autoconservación y de fruición y placer en la propia vida y bienes. Ahora bien, si el “órgano” que regula y mide la rectitud es la razón, y no la mera naturaleza, ¿alcanzaría también la rectitud el amor de concupiscencia? La respuesta que da Suárez es positiva. Y hay que decir que, si lo no fuera, Suárez estaría incurriendo en una visión totalitaria de la rectitud racional si se excluyera el amor para sí, hacia sí, y el disfrute del propio bien en tanto que suyo.

Sin embargo, Suárez no incurre en una idealización del amor universal que en virtud de su propia excelencia despreciara la “porción” de bien en cada uno y para cada uno. Por ello, podemos decir que, si el amor de amistad es la fuente del bien común, este bien común no excluye al bien particular, pues *el todo es el bien de la parte*⁵⁸, por ello, lo incluye y ordena para una perfección más compleja del bien propio en tanto que abierto al bien más universal, sin postergarlo o derogarlo en vista de lo superior.

Este discernimiento que realiza Suárez entre los dos móviles o dinamismos fundamentales del amor se inspira y funda, a su vez, en la sabiduría de la espiritualidad ignaciana⁵⁹. La configuración de la praxis personal y social, así como su dar de sí en el mundo depende del afecto en concreto que esté dinamizando la acción. Unos afectos desordenados están desajustando al sujeto en el entorno de sus relaciones e impidiendo el bien para todos. Por ello, la ordenación de los afectos tiene una relevancia ético-política central para posibilitar una interacción social o una convivencia dinamizada desde el bien común. De ahí que esta

⁵⁵ Suárez, F., *De legibus ac Deo legislatore*, lib. III, 2, n. 5 (Edición: *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Vol. II, J. R. Eguilior (ed.), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967-68, p. 203).

⁵⁶ Suárez, F., *De beatitudine*, op. cit., ff. 91r-92v.

⁵⁷ Vitoria, F., *De indis prior*, I, 2; en *Obras*, Urdanoz, T. (ed. crít.), Ed. Católica, Madrid, 1960.

⁵⁸ Suárez, F., *De beatitudine*, f. 67r: “el todo es el bien de la parte. Porque la parte se ordena a aquel y no al contrario. Y otros bienes particulares son nuestros porque se ordenan a nuestro provecho. Cada bien, en cuanto que es amado rectamente, debe desearse del mismo modo que el bien de aquél a quien se desea”.

⁵⁹ El punto de partida de la misma son los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola. En la primera anotación del libro, Ignacio de Loyola muestra el fin del cultivo de la espiritualidad a través de una diversidad de acciones, tales como “todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones (...); por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánimo *para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina* en la disposición de su vida para la salud del ánimo”, Loyola, I., *Ejercicios espirituales*, Introducción, texto, notas Dalmaes, C., S.J., (ed.) Sal Terrae, Santander, 1987, nº 1 (subrayado mío).

dinámica no tiene sólo una virtualidad personal, sino social y pública, y podríamos decir, también para el bien o la felicidad de la humanidad, pues la rectitud y la consiguiente práctica de las virtudes es necesaria “para el esplendor y la paz de la República, y aun en cierto modo, para la buena madurez de la propia vida”⁶⁰.

Señala Suárez que la caridad o el amor rectifica o hace recta la voluntad y, por eso, la felicidad no sólo es consecuencia de la rectitud, sino que también consiste en la rectitud misma de la voluntad⁶¹. De este modo, la felicidad natural de esta vida presupone y se realiza por la rectitud que consiste en el ejercicio de las virtudes y en vivir según la recta razón. Sostiene Suárez que tal felicidad no puede permanecer sin la práctica de las virtudes. Pero, indica que lo que mueve y sustenta esta práctica “después de la contemplación y el amor de Dios, [y] lo que perfecciona más al hombre como tal es la práctica de las virtudes y vivir según la recta razón”⁶². Es pertinente constatar aquí la imbricación entre lo que acontece interiormente en los sujetos, con su virtualidad ontológica, así como con su eficacia pública o proyección social. La justeza o ajuste de la rectitud para el desarrollo humano, proporciona también la paz pública que nace de la justicia de la rectitud. Por el contrario, podríamos decir, la discordia, enemistad y guerra en las relaciones sociales trae causa de la no rectitud, esto es, de las *afecciones desordenadas*.

Así, el curso de la adecuada realización humana está condicionada, incluso imposibilitada en su caso, según el tipo de *afecciones* que operan. Estas pueden estar no sólo poniendo en peligro la orientación humana, y sobre lo que hay que alcanzar conciencia crítica, sino que es un nivel radical y estructural que hay cuidar positivamente. Esta ordenación del afecto, según demandan las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, se plantea como superación o salida de sí mismo, de su “amor sensual”⁶³, de su propia voluntad e impulso autorreferencial. Un salir de su centramiento en sí, que tanto le aprovechará o ayudará a avanzar en su propia realización y perfeccionamiento cuanto “saliera de su propio amor, querer e interés”⁶⁴. Se trata con ello de la canalización del amor en cuanto motor más radical del dinamismo humano por el camino de la abnegación y de la humildad como contrario al rechazo de Dios y del prójimo debido a la soberbia y a un falso amor propio⁶⁵.

Si traducimos a un lenguaje secular e inmanente podríamos entender que la felicidad propia y común pende del cuidado de la rectitud de la voluntad y de los afectos, para así perfeccionar a los sujetos alineándolos con la posibilidad del bien universal. Y, por tanto, los sujetos así orientados, han de hacer presente en sus interacciones la justicia y la solidaridad universal a la que llama la voluntad divina en cuanto promoción del bien del universo. En línea con el carisma ignaciano y jesuita, “el bien cuanto más universal es

más divino”⁶⁶, la inversa también es correcta, pues lo divino se alinea hacia el bien universal. Esta ordenación del afecto sustenta así la virtud cívica del sujeto, pues no sólo se trata de conocer los principios de la moralidad universal o de la ley natural que nos ofrece el ejercicio de la recta razón, sino de una unión efectiva que procede de una afectividad e interioridad sana y que posibilita una cercanía real cooperadora y la disposición a estar congregados y servirse mutuamente, y a su vez, a estar coordinados, en su caso, por una cabeza en sentido político particular, o por la autoridad normativa que puede regir entre los sujetos en la comunidad universal.

Como hemos apuntado, si se alinea con el amor a Dios entendido desde la cosmovisión cristiana como amor más universal, o más posibilitador de la convivencia, funda la dinámica de bien común. En la comunidad del bien común se hace presente Dios como bien común, como Bien que se comunica y arrastra a la comunicación. Con ello, la primacía del bien común sobre el bien particular se propone como punto de arranque frente a la mera competencia, o al dominio de unos sobre otros. En esta misma línea de fondo, se puede entender el compromiso de la tradición jesuita y de sus realizaciones con la centralidad del bien común y su operativización al servicio de la inclusión del máximo número de sujetos, puesto que el bien es más universal o común cuando “se extiende a la ayuda de más prójimos”⁶⁷. No se trata sin más de que un supuesto bien común natural dado por Dios que esté ahí para una apropiación ilimitada individual, como sostiene la tradición liberal, sino de que lo divino es que el bien efectivo alcance a todos, en última instancia a la humanidad en su diversidad de gentes, y que, por ello, hay que ir construyendo y discerniendo las mediaciones institucionales y las prácticas respectivas al servicio de ese bien al que cada sujeto y comunidad está convocada a vivir y promover en relación a los otros.

6. Conclusiones

La contribución de Francisco Suárez a la convivencia global en el contexto de la Escuela Ibérica de la Paz y del humanismo escolástico y jesuita puede ser reconocida en su radicalidad cuando se interpretan y complementan sus propuestas jurídicas con su fundamentación teológica y el trasfondo de la espiritualidad ignaciana que practicaba. Así, una cuestión ética y jurídica como el bien del género humano, no se resuelve únicamente como una cuestión normativa, si no se tienen en cuenta además una complejidad de dimensiones de la praxis social y personal.

La problematización tanto de la capacidad de la perspectiva liberal contemporánea, como de la comunitarista para iluminar desafíos éticos globales desde una perspectiva intercultural nos ha permitido mostrar la fecundidad de una tradición cultural y religiosa particular para orientar criterios éticos y jurídicos comunes ante la diversidad y la unidad de la humanidad, así como la interdependencia entre saberes.

⁶⁰ Suárez, F., *De beatitudine*, f. 125r.

⁶¹ *Ibid.*, f. 146v.

⁶² *Ibid.*, f. 125r.

⁶³ Arzubialde, S. Arzubialde, S.; Corella, J.; García-Lomas, J. M. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander, 1997, n° 516.

⁶⁴ Loyola, I., *Ejercicios espirituales*, *op. cit.*, n° 189.

⁶⁵ R. Pallín, “Abnegación”, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao 2007, p. 66.

⁶⁶ Arzubialde, S. Arzubialde, S.; Corella, J.; García-Lomas, J. M. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús*, *op. cit.*, n° 622.

⁶⁷ *Ibid.*, n° 623.

La ética suareciana del bien común de la humanidad tiene un alcance no solamente deontológico o formal en la mostración de la rectitud u honestidad de las acciones humanas, sino que muestra su capacidad de configuración ontológica para los sujetos así ordenados en el disfrute del bien de la felicidad natural, y a su vez, permite entender su historización generando posibilidades de interacciones pacíficas y cooperadoras en el seno de la comunidad mundial.

Las virtudes morales en cuanto disposiciones incorporadas por los sujetos posibilitan interacciones justas y ordenadas en las relaciones sociales con independencia del grupo social de pertenencia. En este sentido, tienen un alcance universal. Nos encontramos ante la negación del postulado de que los vicios privados traen la virtud pública, pues no hay virtud ni bien público, y máxime en la comunidad del género humano, si no está posibilitado, a su vez, por la virtud personal y la de cada sociedad particular en sus relaciones con los otros.

Dada la posibilidad de comunicación e interacción ante los otros con independencia de los límites políticos o jurídicos de cada comunidad de pertenencia, hay una responsabilidad en ordenar los bienes y derechos poseídos por cada participante de modo que estos no impidan el bien de los otros o los derechos de los otros, así como el deber de que sean ejercidos solidariamente para que se alcance el bien efectivo y el disfrute de sus respectivos derechos por parte de todos.

Un bien colectivo o social, o un conjunto de derechos disfrutados por una comunidad, carecen de auténtica bondad y justicia cuando se construyen por el despojo o la violencia y exclusión de los otros, o la insolidaridad ante las necesidades de los otros, y en este sentido, conformarían una dinámica de mal común en el conjunto de la humanidad. Los bienes o los derechos de una sociedad particular son auténticamente tales y legítimos cuando posibilitan no sólo el bien propio, sino a su vez, el bien común de la humanidad.

7. Referencias bibliográficas

- Alarcón, J. R. “El ministerio del obispo en el programa reformista de san Juan de Ávila”, *Archivo Teológico Granadino*, (85), 2022, pp. 129-155.
- Apel, K. O., “¿Es adecuada, para la justicia global, la concepción política del *consenso sobrepuesto*?”, *Filosofía de la convivencia*, Fornet-Betancourt, R. y Senent-De Frutos, J. A. (eds.), MAD, Sevilla, 2004, pp. 18-29.
- . “El problema de la justicia en una sociedad multicultural”, *Filosofía de la convivencia, op. cit.*, 195-215.
- Arzubialde, S. Arzubialde, S.; Corella, J.; García-Lomas, J. M. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander, 1997.
- Barcia Trelles, Camilo, *Internacionalistas del siglo XVI. Francisco Suárez (1548-1617)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1934.
- Burlando, G., “Indicios de pensamiento pre-ilustrado en Francisco Suárez: sobre la igualdad de los sexos”, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2) 2022, pp. 513-522.
- Calafate, P. y Loureiro, S., *As origens do direito internacional dos povos indígenas. A Escala Ibérica da paz e as Gentes do Novo Mundo*, Sergio Antonio Fabris Editor, Porto Alegre, 2020; Calafate, P. y Ventura, R. et al. (dir. y coord.), *A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (século XVI)*, v. 3º: *Da Restituição: sobre a Propriedade e a Origem do poder civil*, Ed. Almedina, Coimbra, 2020.
- Calafate, P. y Mandado, E. (eds.), *Escuela Ibérica de la Paz. La conciencia crítica de la conquista y de la colonización de América: 1511-1694*, Universidad de Cantabria, Santander, 2014.
- Calafate, P., “A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)”, *Revista de hispanismo filosófico*, 19, 2014, pp. 119-142.
- . “A ideia de Comunidade universal em Francisco Suárez”, *IHS. Antigos Jesuítas em Iberoamérica*, vol. 5, nº 2, 2017, pp. 48-65.
- Cançado Trindade, A., “Memorial para um novo *ius gentium*, o Direito Internacional da Humanidade”, *Humanização do Direito Internacional da Humanidade*, Delrey, Belo Horizonte, 2006.
- . *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*, Sérgio Antônio Fabris, Porto Alegre, 2003.
- Carl Schmitt, *Der nomos der erde im Volkerrecht des jus publicum europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 2012.
- Castro-Gómez, S. y Grosfogel, R., (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre editores, Bogotá, 2007.
- Castro-Gómez, S., *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.
- Font Oporto, P., “Juicio, deposición y occisión del tirano en Francisco Suárez”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas*, Vol. XIV, 2019, pp. 239-263.
- Fornet-Betancourt, R., *Hacia una transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
- . *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen, 2017.
- Gentili, A., *De iure belli libri tres*, I, XII, Hanoviae, 1598.
- Giacon, C., *La seconda scolastica*, Aragno, Turín, 3 vols., 2004.
- Gosfroguel, R., “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *Tabula Rasa*, Bogotá, nº 4, enero-junio de 2006, pp. 17-48.
- Hinkelammert, F. J., “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, *El vuelo de Anteo. Crítica de la razón liberal*, J. Herrera Flores (ed.), Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, pp. 79-113.

- Lecón Rosales, M. “Acerca del derecho de la mujer a gobernar en Francisco Suárez”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 77 (294) 2021, pp. 363-379.
- Loyola, I., *Ejercicios espirituales*, Introducción, texto, notas Dalmases, C., S.J., (ed.) Sal Terrae, Santander, 1987.
- Melià, Bartomeu, SJ, “Las reducciones jesuíticas de guaraníes en el marco teológico jurídico de la Escuela Ibérica de la Paz”, *Antíteses*, 21 (2018), pp.18-38.
- Mignolo, W., “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: Saberes, (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, *Revista de filosofía*, 74 (2013), pp. 7-23.
- Molina, L., *De iustitia et de iure*, Cuenca, 1593.
- Nussbaum, A., *A Concise History of the Law of Nations*, The Macmillan Company, New York, 1954.
- Pallín, R., “Abnegación”, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao 2007, pp. 65-75.
- Pereña Vicente, L., *Teoría de la guerra en Francisco de Suárez*, 2 tomos, CSIC, Madrid 1951.
- . *Francisco Suárez, Guerra, Intervención y Paz Internacional*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956.
- Pérez Luño, A. E., “Francisco Suárez y la filosofía del derecho actual. (Aspectos de su pensamiento jurídico ante el cuarto centenario de su muerte)”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 51, 2017, pp. 9-25.
- Ramis Barceló, Rafael, “Presentación: perspectivas espirituales ibéricas en el Renacimiento y en el Barroco”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas*, Vol. XVII, 2022, pp. 1-4.
- Rawls, John, “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”, *Diálogo filosófico*, nº 16, 1990, pp. 4-32.
- Rommen, H., *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco de Suárez*, CSIC, Madrid, 1951.
- Rorty, Richard, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, *La secularización de la Filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, G. Vattimo (Coord.), Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 31-62.
- Sabine, G., *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992. Touchard, J., *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid.
- Scorraile, R., *El Padre Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, 2 vols., Subirana, Barcelona, 1917.
- Scott, J. B., *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Oxford University, Oxford, 1934.
- . *El origen español del Derecho internacional moderno*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1928.
- Senent-De Frutos, J. A., “Razones para la guerra en la sociedad global: de Hobbes a los derechos humanos”, *Revista de Fomento Social*, 59, 2004, pp. 39-74.
- . “Hacia una relectura de la matriz cultural ignaciana desde nuestras necesidades civilizatorias actuales”, *Concordia. Revista internacional de filosofía* 66, 2014, pp. 25-48.
- . “Ignatian Modernity as another kind of Modernity», *Reformation(en) und Moderne. Philosophisch-theologische Enkungurden*, Shelkshorn H., (ed.), Vienna University Press, Viena 2016, pp. 153-171.
- . “Francisco Suárez and the Complexities of Modernity”, *Journal of Jesuit Studies*, 6, 2019, pp. 559-576.
- . “Francisco Suárez (1548-1617): En torno al tratado inédito *De beatitudine* o sobre la felicidad”, *Andrés Oyola Fabián. Estudios y testimonios en su memoria*, Oyola Pérez, J. M. (Coord.), Diputación de Badajoz, Badajoz, 2021, pp. 137-147.
- . “Filosofía jesuita en la Escuela Ibérica de la Paz: características propias y tratamiento de la universalidad”, *Unisinos Journal of Philosophy*, 2022, V. 23 (2), pp. 1-14.
- . “La filosofía jesuita en el ámbito de la Monarquía hispana (1540-1767)”, *Los Jesuitas. Impacto cultural de la Compañía de Jesús en la Monarquía Hispana (1540-1767)*, (2 vols.), Henar Pizarro Llorente (dir.), José García de Castro, Macarena Moralejo y Wenceslao Soto (eds.), Mensajero – Sal Terrae – U.P. Comillas: Bilbao – Santander – Madrid, 2022, pp. 265-297.
- Sepúlveda del Río, I., “El bien común en los inicios de la Compañía de Jesús: desde los primeros años hasta el pensamiento de Francisco Suárez”, *Pensamiento*, 74, 2018, pp. 163-178.
- Suárez, F., “*De iustitia Dei*”, s. IV, n. 6. *Opuscula theologica sex. Opera omnia*, v. XI. Vivès, Paris, 1858.
- Suárez, F., *De beatitudine*, Biblioteca del Seminario de Valladolid, Valladolid, c. 1579.
- Suárez, F., *De opere sex dierum*, Lyon, 1621.
- Suárez, F., *Tractatus de legibus ac Deo legislatore, in decem distributos*, Coimbra, 1612.
- Toulmin, S., *Cosmópolis: El trasfondo de la Modernidad*, Barcelona: Península, 2001.
- Vitoria, F., *De indis prior*. Edición: Vitoria, F., *Obras*, Urdanoz, T. (ed. crít.), Ed. Católica, Madrid, 1960.
- Vitoria, F., *De indis posterior*. Edición: Vitoria, F., *Obras, op. cit.*
- Vitoria, F., *Relectio de potestate civili* (1529). Edición: Vitoria, F., *El Estado y la Iglesia. Relecciones teológicas*, Antonio del Toro (Trad.), Ediciones españolas, Madrid, 1960.