

# SUÁREZ: LA VERDAD DE LA LEY Y SU AUTORIDAD\*

## Suárez: the Truth of the Law and its Authority\*\*

LORENZO MILAZZO  
*Universidad de Pisa*  
lorenzo.milazzo@unipi.it

Fecha de recepción: 22/03/2017  
Fecha de aceptación: 20/04/2017

*Anales de la Cátedra Francisco Suárez*  
ISSN 0008-7750, núm. 51 (2017), 233-255

**RESUMEN** Para Suárez la ley es el acto de voluntad con el que el legislador obliga a sus súbditos a actuar como es debido ordenándoles hacerlo. Algunos intérpretes sostienen que según el jesuita la ley añadiría a una obligación preexistente una obligación adicional y específica, mientras que otros creen que para Suárez no existe obligación que no tenga en la ley su propia fuente y que, por consiguiente, antes de la ley no puede haber obligaciones, sino sólo deberes. En todo caso, Suárez no parece capaz de explicar por qué el súbdito debería obedecer al legislador, ni tampoco por qué en efecto debería actuar como es debido. Por lo tanto, parece que se puedan compartir en su mayor parte las conclusiones bien conocidas de quien sostuvo que, una vez agotados los presupuestos metafísicos y antropológicos de la doctrina ética y jurídica de Tomás de Aquino, el intento suareciano de refundación de la obligación moral, jurídica y política no pudo, en última instancia, conseguir su objetivo.

**Palabras clave:** Suárez, ley, obligación, deber, voluntad.

**ABSTRACT** According to Suárez, the law is an act of the legislator's will that obliges the subjects to act as they should, by commanding them to do so. Some scholars argue that the Jesuit considers the law as an act which adds a new specific obligation to a pre-existing one. Other scholars have maintained that, in Suárez's view, the obligation cannot find its foundation outside the law and that, consequently, there are no obligations before the law, but only duties. Beyond this division, I would like to argue that Suárez cannot explain why the subject should obey the legislator, or even act as she should. Thus, I share the well-known conclusion of those scholars who claim that, once the metaphysical and anthropological assumptions of Saint Thomas' ethical and legal doctrine are lost, Suárez's attempt to restore the moral, legal and political obligation ultimately fails.

**Key words:** Suárez, Law, Obligation, Duty, Will.

---

\* Traducción al castellano de Michele Zezza.

\*\* Para citar/citation: Milazzo, L. (2017). Suárez: la verdad de la ley y su autoridad. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51, pp. 233-255.

## 1. LA LEY

Ley en su sentido propio, para Suárez, “no es sino la que impone algún tipo de obligación” (Suárez, 1971, I, I, 7: 16; cfr. Garzón Valdés, 1977a: 34 y 1977b: 379; Stiening, 2013: 125). Por tanto, parece colegir Suárez, no puede más que consistir en el “orden del superior al inferior en forma de verdadero mandato (*ordinatio superioris circa inferiorem per proprium imperium*)” (Suárez, 1974, II, II, 9: 24). Así que de la noción de ley no forman parte los consejos (1972, I, xv, 11: 88) que, como aclaró Villey (1968: 384), “*indiquent où se trouve le juste, mais n’ont point force obligatoire*” (cfr. Bobbio, 2012: 41-43; Fassò, 2003: 69 y, más recientemente, Pinckaers, 2007: 284; Westerman, 1998: 81; Pink, 2012a: 184 ss. y 2012b: 130 ss.; Kaufmann, 2013: 156).

Del carácter imperativo de la ley Suárez deduce, en primer lugar, que como destinatarios puede tener sólo las criaturas dotadas de libre arbitrio y de naturaleza intelectual (Suárez, 1971, I, III, 8: 43-44) y que no puede referirse sino a sus actos libres: “la ley sólo se impone a un ser libre y su materia no puede ser otra que los actos libres” (Suárez, 1971, I, III, 1: 37). De hecho, sólo la “criatura intelectual [...] es susceptible de ser gobernada moralmente, lo cual se efectúa a través del mandato (*per imperium*)” (Suárez, 1971, I, III, 3: 38; cfr. Moreau, 1979: 231-232; Cedroni, 1996: 72; Courtine, 1999: 97, 107; Irwin, 2008: 13-14; Pink, 2012a: 188 ss. y 2012b: 125 ss.; Marschler, 2013: 29; Schmeisser, 2013: 75-76; Stiening, 2013: 102-106, 117-121). Como Suárez repite en el segundo libro del *De legibus*: “el efecto propio de la ley es establecer un vínculo y obligación moral. Ahora bien, los únicos seres capaces de ello son los racionales. Y no en todos sus actos, sino sólo en los que realizan libremente. Toda moralidad depende de la libertad” (Suárez, 1974, II, II, 11: 26).

La naturaleza imperativa de la ley comporta, en segundo lugar, que el acto en el que consiste no pueda ser meramente intelectualivo (Suárez, 1971, I, IV, 3: 66 y 6, p. 68): la obligación representa, de hecho, un efecto moral de la ley que depende de la *voluntad* de aquel que la pone (Suárez, 1971, I, IV, 7: 70 y v, 17: 92; cfr. Giacom, 2001, III: 127 ss.; Fernández-Castañeda 1968: 114, nota 40 y 115-116; Todescan 1973: 134 ss. y 2008: XXXIV-XXXV; Pink, 2012b: 134; Stiening, 2013: 110-113; Velázquez, 2014: 83), o, aún más claramente:

el solo dictamen del entendimiento sin el concurso de la voluntad no puede tener naturaleza de precepto respecto de otro ni inducir en él una obligación especial. La obligación es una cierta moción moral (*motio moralis*) a actuar. Ahora bien, mover a otra persona a que actúe es obra de voluntad (Suárez, 1974, II, VI, 22: 104. Cfr. Irwin, 2012: 156-159).

La voluntad interviene en el proceso de formación de la ley al menos en tres momentos. Es necesario, primero, que el legislador quiera el fin al que tiende la propia ley, es decir, el bien común (Suárez, 1971, I, IV, 6: 68; Pérez Luño, 1992: 219). Es necesario, en segundo lugar, que quiera “que los súbditos cumplan lo que el entendimiento juzgó como más conveniente” (Suárez, 1971, I, IV, 7: 79). Es necesario, finalmente, que quiera dar a conocer “su resolución y dictamen a los súbditos a quienes afecta la ley” (Suárez, 1971, I, IV, 12: 73 y 14: 74; cfr. Todescan, 1973: 132-133).

Lo que no significa que la ley pueda consistir exclusivamente en un acto de voluntad del legislador. Como es sabido, para Suárez la “ley se compone de actos del entendimiento y de la voluntad o, al menos [...] no puede existir sin la concurrencia de ambos, de forma que si sólo consiste en uno de ellos, depende, sin embargo, intrínsecamente del otro” (Suárez, 1971, I, V, 22: 97-98). Sus conclusiones no parecen por tanto distantes de aquellas de quien afirmó que “ambos actos, intelectual y volitivo, son necesarios para la ley”, la cual “exige dos elementos: moción y dirección, bondad, por así decir, y verdad, o lo que es lo mismo, recto juicio sobre lo que hay que hacer y voluntad eficaz para impulsar a su ejecución” (Suárez, 1971, I, V, 20: 95).

Esto vale ciertamente para la ley humana: si por una parte, de hecho, *a voluntate hominis legislatoris habet proxime [...] suam virtutem et efficaciam* (Suárez, 1971, I, II, 8: 54; cfr. Stiening, 2013: 122), por otra parte, para que esta ley sea verdaderamente tal, antes que una injusticia, tiene que conformarse a los preceptos de la ley natural (Suárez, 1972, I, IX, 4: 6; cfr. Todescan, 1973: 137; Garzón Valdés 1977a: 34-35 y 1977b: 379-380; Chiassoni, 2007: 86; Stiening, 2013, 114; Kaufmann, 2013: 159-160).

Pero vale también, en cierto sentido, para esta última, que es, según la bien conocida fórmula tomista, *participación de la ley eterna en la criatura racional* (cfr. Schmeisser, 2013: 79; Kaufmann, 2013: 163). También la ley eterna, en efecto, “en cuanto norma por la que se gobiernan los seres racionales en su comportamiento moral y social, tiene verdadera naturaleza de ley y a ella corresponde una obediencia auténtica” (Suárez, 1974, II, II, 13: 28; cfr. Courtine, 1999: 98-99, pero también Kaufmann, 2013: 159 ss.).

Como toda obligación depende, para Suárez, de la voluntad de un superior, también la ley eterna no podrá sino *includere sed postulare actum divinae voluntatis* (Suárez, 1974, II, III, 4: 34), y aún más, si se considera la ley eterna en su calidad de ley en sí, entonces “es la voluntad eterna de Dios conforme a la cual deben actuar las voluntades racionales para ser buenas” (Suárez, 1974, II, III, 8: 38; cfr. Lutterbeck, 2013: 61; Schmeisser, 2013: 78; Stiening, 2013: 127).

Por esa razón, la idea de que la ley natural existiría incluso si Dios no existiera comporta, según Suárez, la negación de su naturaleza preceptiva

y, por consiguiente, de su naturaleza de “ley” propiamente entendida (Di Blasi, 1999: 61-62; Irwin, 2008: 4 ss.; Pace, 2015: 282):

Y así muchos distinguen dos clases de ley: una indicativa y otra preceptiva. Y afirman que la ley natural es ley en el primer sentido y no en el segundo. [...] Estos autores lógicamente parece que han de admitir que la ley natural no procede de Dios en cuanto legislador, porque no depende de la voluntad divina y, por tanto, en función de ella Dios no se comporta como un superior que ordena o prohíbe. Gregorio de Rímíni, a quien siguen los demás, dice incluso que, aunque Dios no existiera o aunque no hiciera uso de la razón o aunque Él no juzgara de las cosas correctamente, con tal que en el hombre se diera ese mismo dictamen de la recta razón —estableciendo, por ejemplo, que es malo mentir—, ese dictamen tendría el mismo carácter de la ley que hoy tiene, ya que sería una ley manifestativa de la malicia que existe intrínsecamente en el sujeto (Suárez, 1974, II, vi, 3: 79-8. Cfr. Passerin d’Entrèves, 1970: 71-72; Suñer, 1974: XL; Berljak, 1978: 81 ss.; Finnis, 2000: 73; Todescan, 2008: XVIII-XIX, nota 28).

Dado que el legislador divino “no tiene superior, ni puede Él obligarse a sí mismo por vía de un precepto o ley, porque Él no es superior de sí mismo” (Suárez, 1974, II, ii, 6: 20), no estará sujeto a alguna ley, ni siquiera a la suya. Ni el acto de la voluntad con el que Dios pone la ley eterna postula *realmente* un juicio previo de la razón relativo a lo que está prescrito o vedado, porque, como se lee en la primera parte de la *Summa theologiae*, q. 21, a. 1 ad 2, lo que Dios *secundum suam voluntatem facit, iuste facit, sicut et nos quod secundum legem facimus, iuste facimus* (Suárez, 1974, II ii, 8: 23). Y si Tomás de Aquino añadió que esto es verdadero porque *Deus autem sibi ipsi est lex*, según Suárez fue sólo para aclarar que Dios “es recto por sí mismo sin necesidad de ley, como si fuera ley para sí mismo”.

Si, por tanto, la ley eterna propiamente entendida (en cuanto *ley*) se encuentra en el intelecto divino, no podrá sino haber llegado a él en un momento *lógicamente* sucesivo a aquello del acto que la pone, y en virtud del conocimiento divino de dicho acto:

Y si [...] quisiera alguien considerar la ley eterna en sus relaciones con el entendimiento divino, no será difícil explicarlo. Es preciso, sin embargo, que considere la ley eterna en el entendimiento divino en cuanto lógicamente posterior al referido decreto de la voluntad de Dios. No puede negarse que ese decreto es como el alma y la virtud de la ley eterna y que de él procede toda su fuerza y eficacia para obligar o infundir una determinada inclinación (Suárez, 1974, II iii, 9: 38).

Sin embargo, una vez que se haya excluido que el acto de voluntad con el que Dios pone la ley presuponga la cognición de los contenidos prescrip-

tivos de una *ley* antecedente a él, el juicio de la razón en cuanto *lógicamente* distinto del acto de la voluntad (Suárez, 1971, I, IV, 6: 69 y 1974, II II, 8: 22; cfr. Álvarez, 2000: 180) aparecerá de todas formas como necesario para su cumplimiento, “por el hecho de que nada puede quererse sin conocerlo antes (*nihil potest esse volitum quin praecognitum*)”. Ya que en Dios la función del juicio de la razón “no consiste precisamente en obligar o determinar a la voluntad”, que “es por sí misma recta y honesta”, está claro que, en cuanto *de la razón misma* sea entendido como preexistente en el intelecto (*quod intelligitur ratione praecedere in intellectu*), este juicio “no [...] puede tener naturaleza de verdadera ley respecto a la voluntad divina” (Suárez, 1974, II, II, 8: 23). Pero, aunque no sea posible la precognición divina de una *ley* anterior a la voluntad de Dios, sigue siendo necesaria, *secundum rationem*, la precognición por parte de Dios Legislador de la objetiva bondad del acto o de su malicia (Courtine, 1999: 112):

En definitiva, mi respuesta es que en el acto humano existe un tipo de bondad o malicia en función del objeto en sí mismo considerado, según esté o no de acuerdo con la recta razón. En atención a esa bondad o malicia puede ese acto calificarse de malo, pecaminoso y culpable [...] con independencia de su relación a una ley propiamente dicha. Pero aparte de ello, el acto humano posee un tipo especial de bondad o malicia respecto a Dios al sobrevenir una ley divina prohibitiva o preceptiva (Suárez, 1974, II, VI, 17: 100).

En este sentido la ley natural, que es participación de la ley eterna, no hace sino revelar la voluntad divina de prohibir lo que es mal en sí (*lex naturalis prohibet ea quae secundum se mala sunt*) (Suárez, 1974, II VI, 12: 94; cfr. Courtine 1999: 112-113): la voluntad de Dios, que está implícita en la prohibición y en el precepto, “no es la razón total de la bondad y malicia que hay en la observancia o trasgresión de la ley natural. Necesariamente supone una cierta rectitud o deformidad en esos mismos actos y les añade una especial obligación de ley divina” (Suárez, 1974, II, VI, 11: 92; cfr. Welzel, 2005: 127). La voluntad de Dios en cuanto Legislador “añade” a la regla objetiva del bien y del mal la obligación de actuar bien y de abstenerse del mal, haciendo de ella una auténtica ley, que por tanto representará “il risultato di un processo diacronico nel quale s'intrecciano, in diversa misura, intelletto e volontà” (Todescan 1973: 132; cfr. Cedroni 1996: 37).

Según las tesis de los realistas más radicales “la ley natural antecede al juicio y a la voluntad de Dios. Y su autor no es Dios, sino que por sí misma radica en la naturaleza racional, igual que posee por sí misma una esencia determinada y no otra”. Suárez opina que esta tesis resulta “inadmisibile” (Suárez, 1974, II, V, 8: 65): para el jesuita, como ha observado Irwin, “ratio-

nal nature is the ‘foundation’ of the objective rightness of actions, but that does not make it law. Similarly, rational nature is the ‘measure’ or ‘rule’ of rightness, but not every measure or rule is thereby a law” (Irwin, 2008: 8). Sin embargo, aunque la ley natural incluya la voluntad de Dios (Suárez, 1974, II, vi, 10: 91), Dios no puede dispensar arbitrariamente de sus preceptos o modificar su contenido (Irwin, 2008: 48 ss. y 54 ss.; Pace, 2015: 282 ss.): “given the nature of good and bad, and the nature of God, something’s being good or bad implies that God commands or forbids it” (Irwin, 2008: 11; cfr. Abril, 1974: LVIII y LXXVII-LXXVIII; pero véase también Suñer, 1974: XLVI ss.).

El análisis de Suárez se centra, en particular, en los preceptos del *Decálogo*, cuyos contenidos derivan en su opinión de los *universalissima principia* de la ley natural como “conclusiones directas e intrínsecamente unidas a dichos principios” (Suárez, 1973, II, xv, 2: 47). De la observancia de tales preceptos, de forma muy distinta respecto a lo que afirmaban los voluntaristas (Suárez, 1973, II, xv, 3-16: 49-60), Dios no puede en ningún caso dispensar: “supuesta la divina providencia, Dios no puede dejar de prohibir las cosas malas que la razón natural señala que son malas” (Suárez, 1973, II, xv, 4: 49; Fernández-Castañeda, 1968: 112; Lutterbeck, 2013: 60).

Como Tomás de Aquino había enseñado, la voluntad divina es esencialmente actual, por tanto Dios no *puede* querer, sino simplemente *quiere*. “Ya como en Dios no puede haber pasividad alguna [...] en Él no pueden existir propiamente las potencias de entender y de querer”. Y de hecho, “no la potencia, sino el acto de entender y de querer se encuentra en Dios puesto que no expresa imperfección alguna, sino perfección absoluta” (Álvarez, 2000: 180). Heidegger al respecto fue clarísimo: “Dios no tiene posibilidades” (2000: 121) porque “es *actus purus*, pura efectividad, sin nada de posibilidad” (2000: 115), así que Dios no puede querer nada más sino lo que quiere, al no poder querer y no querer al mismo tiempo.

La ley natural, por tanto, es inmutable —según Suárez, aunque en sus preceptos más particulares e *in paucioribus* (Todescan, 1973: 215-216; Gordley, 2012: 210; Pace, 2015: 288)— no por un imposible vínculo *normativo* de la voluntad divina al intelecto de Dios, sino a raíz de la actualidad absoluta de la primera y de su igualmente absoluta coincidencia con el segundo. Suárez no reduce, en otros términos, el problema de la inmutabilidad de la ley natural repitiendo la tesis de la superioridad del intelecto de Dios sobre la voluntad divina, sino entendiendo el sentido más profundo de la enseñanza del Aquinate en la afirmación de la coincidencia, en la perfecta unidad del Ente supremo, de la voluntad consigo y con el intelecto de Dios (Di Blasi, 1999: 99-101; Lutterbeck, 2013: 61):

en Dios no se diferencian de hecho (*in re*) la voluntad y la razón. Por eso dijo Santo Tomás que correctamente no se puede llamar racional a la voluntad de Dios, considerada en sí misma, puesto que más bien es la razón misma (*est ipsa ratio*). Del mismo modo que la razón eterna de Dios no está regulada por la ley, tampoco lo está la voluntad en su libre querer. Es recta por sí misma por ser esencialmente la razón misma (*recta ratio per essentiam*) (Suárez, 1974, II II, 8: 22).

Mientras que en el hombre los actos de la voluntad y aquellos del intelecto se suceden como en un discurso, en Dios constituyen un acto único, simple y perfecto (Suárez, 1971, I, IV, 6: 69). Y es precisamente partiendo de este asunto que el jesuita renueva los esfuerzos interpretativos cumplidos por Tomás de Aquino para excluir que Dios pueda dispensar de los mismos preceptos del *Decálogo*, o mutarlos de forma arbitraria (Pace, 2015: 287 ss.).

Si realmente estos preceptos son inmutables, ¿por qué razón los hebreos no cometieron un hurto apropiándose durante su huida de los bienes de los egipcios? ¿Por qué razón Oseas, al tomar una esposa fornicadora, no cometió, a su vez, pecado de fornicación? Es más, ¿por qué, finalmente, Abraham no habría cometido homicidio al matar Isaac? ¿No fueron lícitas tales conductas sólo porque Dios dispensó a aquellos que las cometieron, o que podrían haberlas cometido, de la observancia de aquellos preceptos del *Decálogo* (y de la ley natural) de los que tales conductas están prohibidas? La respuesta de Tomás de Aquino no dejaba duda alguna. Como se lee en la *prima secundae* de la *Summa theologiae*, q. 100, a. 8 ad 3, el precepto que prohíbe el homicidio no prohíbe cualquier asesinato, pero sí cualquiera que no esté ordenado por Dios, porque no se impone para proteger la vida humana sino la prerrogativa exclusivamente divina de disponer de ella. Por eso, cuando ordena de matar, Dios actúa de plena conformidad con el precepto en cuestión. Análogamente, las prohibiciones del robo y del adulterio tutelan las prerrogativas divinas referentes a la asignación de la propiedad de las cosas y, con toda evidencia, de las mujeres, así que no comete robo ni adulterio aquel que se apropie de las cosas y de las mujeres que les fueron asignadas por Dios. Suárez sigue, por tanto, fielmente a Tomás de Aquino en el momento en que afirma que

cuando Dios da licitud a un acto que parecía prohibido per el derecho natural, nunca lo hace come puro legislador, sino en uso de otro poder y por tanto, no dispensa. [...] Cuando Dios mandó a Abraham que matase a su hijo, lo hizo como dueño de la vida y de la muerte. [...] Lo mismo piensa Santo Tomás sobre el caso de Oseas cuando tiene que tomar por mujer a una meretriz. Porque Dios puede transferir al hombre el dominio

sobre una mujer sin consentimiento de ésta y establecer un vínculo entre ellos en virtud del cual esa unión ya no es fornicación. [...] Siguiendo esta misma línea, tampoco dispensó a los hebreos cuando les dio el botín de los egipcios, sino que, o bien se lo entregó como dueño supremo o, al menos, como supremo juez le compensó así lo que se les debía por su trabajo (Suárez, 1973, II, xv, 19-20: 63-64. Cfr. Giacon, 2001, III: 161-162; Pace, 2015: 294-295).

## 2. LA NATURALEZA DE LAS COSAS

El paisaje reconfortante (para los varones adultos...) que se delinea en la doctrina suareciana de la ley deja paso a orografías mucho más arduas de trazar en cuanto nos adentremos en los territorios de la metafísica. Es aquí, sin embargo, donde hay que buscar el fundamento de validez de cualquier ley rectamente entendida y de la obligación que de ella deriva (si aún existe uno):

aunque supongamos que pueda suprimirse la prohibición añadida por la voluntad de Dios, sin embargo, constituye una absoluta contradicción que lo que es esencial e intrínsecamente malo deje de serlo. Porque la naturaleza de las cosas no puede cambiar (Suárez, 1973, II, xv, 4: 49).

Al igual que la razón del bien y del mal, también los entes o las cosas —sobre cuya *naturaleza*, como recuerda Pérez Luño (1992: 32), Molina fundaba su “radical objetivismo”— son, en cierto sentido (se verá inmediatamente cuál), sustraídos al arbitrio divino, porque su *verdad*, o tal vez, deberíamos decir, su *esencia real* es lógicamente anterior a Dios e independiente de su voluntad y de su intelecto. Con respecto a los entes Suárez no teme admitir la hipótesis “blasfema”, como la definió Descartes (Doyle, 2010a: 24, 37 y 2010b: 86; Courtine, 1990: 315; Karofsky, 2001: 46), que por la *ley natural* consideraba inadmisibles:

Aunque resulte imposible que exista algún ente que no sea actualmente concebido con verdad por algún entendimiento, al menos por el divino, sin embargo, aun cuando el entendimiento aprehenda como realizada esa hipótesis imposible (la de que todo entendimiento, incluso el divino, cesara en la concepción actual de las cosas), no obstante, todavía habría verdad en las cosas (Suárez, 1960, VIII, VII, 27, t. II: 146. Cfr. Courtine, 1990: 315-316; Karofsky, 2001: 30 ss.).

Parece claro, sin embargo, que el *ente* y la *cosa* de los cuales habla Suárez (Heidegger, 2000: 117; Sanz, 1992: 406-410) ya no son, en su esencial



“desnudez ontológica”, aquellos de Tomás de Aquino: “l’ente tomistico è un ente che contiene tutto; quello suareziiano contiene quasi nulla, e si avvicina a quello hegeliano che coincide addirittura col nulla o con quello rosminiano che è la sola possibilità del pensiero” (Giacón, 2001, II: 268; cfr. Soliani, 2012: 138 ss., pero también Ippolito, 2005: 68 ss.).

Como es sabido, para Suárez:

el *ente*, tomado con valor de nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisamente; en cambio, el *ente*, en cuanto es participio, significa el ser mismo real, o sea, el que tiene esencia real con existencia actual, dándole de este modo una significación mas contraída (Suárez, 1960, II, IV, 9, t. I: 421; cfr. también Suárez, 1960, II, IV, 3, t. I: 416).

Al igual que el ente nominalmente entendido, la cosa (*res*) prescinde de su existencia actual, y designa a la mera *quididad* de la esencia, precisamente, *real* (Suárez, 1960, III, II, 4, t. I: 466-467; cfr. Heidegger, 2000: 117; Sanz, 1989: 23 ss.). Y al parecer, “face à l’équivocité du participe *ens*, Suárez n’hésite pas à trancher: l’étant dont traite la métaphysique, c’est l’étant au sens du nom, signifiant non point l’acte d’être, l’exerce en acte de l’exister [...], mais l’essence, c’est-à-dire aussi bien ce qui *peut* être, ce qui est possible ou en puissance” (Courtine, 1990: 251; cfr. Gilson, 2016: 97-99; Doyle, 2010a: 27-28; 2010b: 49-50; Rinaldi, 1998: 64-66; Esposito, 2007: 13 ss. y 2014: 23 ss.; Soliani, 2012: 142; Lamanna, 2010: 145-148; Acquaviva, 2016: 39, 41, 193 ss.; sin embargo, véanse también Pereira, 2007: 106 ss. y Darge, 2015: 113 ss.). El ente ya no es existencia de una sustancia que tiene el ser por participación y naturalmente tiende a realizar perfectamente a sí misma (Giacón, 2001, II: 273; Villey, 1968: 377), sino la esencia cuya *realidad* parece reducirse totalmente a su *aptitudo essendi* (Suárez, 1960, II, IV, 14: 425; cfr. Gilson, 1981: 147).

Es evidente, entonces, que la *verdad* que está en las cosas continuaría existiendo incluso en la imposible hipótesis de que ningún intelecto, ni siquiera el divino, las concibiera actualmente porque su *realidad* no es, en efecto, sino su *posibilidad* de existir (Doyle, 2010a: 24; pero véase también Karofsky, 2001: 37, y en particular la nota 37): *en este sentido*, y sólo en él, es decir, en cuanto *posible*, “la stessa ragione di “essenza” —e cioè la sua stessa, costitutiva pensabilità logica— possiede una rigorosa assolutezza extra-teologica (al di fuori cioè da ogni causalità esemplare)” (Esposito, 1995: 503).

En Dios, entonces, está así comprendida la idea de todo lo *posible* y la omnipotencia de Dios implica la potencia activa de llamar a la existencia actual todo lo que no es imposible y que por tanto tiene aptitud para la

existencia: y, de hecho, según Suárez *solum illud esse impossibile, quod involvit aliquid destruens rationem entis* (Suárez, 1962, XXX, xvii, 12, t. IV: 702): “El poder de Dios —comenta Álvarez (2000: 176)— se extiende a cuanto puede participar de la razón de ente y no simplemente a lo que de hecho participa de la misma; en consecuencia se extiende a cuanto no es incompatible con tal razón de ente” (cfr. también p. 186).

Y en última instancia, para Suárez debe considerarse imposible o “repugnante” sólo lo que en sí es contradictorio: *Imo ubi non intervenit contradictio, nulla est vera repugnantia* (Suárez, 1962, XXX, xvii, 12, t. IV: 702). Dado que, esencialmente, “contradictorio, ‘repugnante’ e imposible son términos equivalentes” (Álvarez, 2000: 186; cfr. Doyle, 2010a: 32 y 2010b: 77-79; Soliani, 2012: 140 e 143; de otra forma Karofsky, 2001: 39-40, 43), la *ratio entis* que viene antes de la voluntad y del intelecto de Dios y se impone a Su omnipotencia y, paradójicamente, a la vez la funda —“It is the actual being of God which seems to need these possibles, or not-impossibles. For, without these, God would not be omnipotent, omniscient, or even Divine” (Doyle, 2010b: 83)— no es más que el principio de no contradicción:

en raison même de l’omnipotence divine, est dit possible tout ce qui n’implique pas contradiction [...] C’est donc rigoureusement, et sans nulle tautologie, qu’il faut poser l’équation suivante: tout ce qui n’est pas impossible (exclu de la *ratio entis* par soi —*ex vi sua intrinsecae rationis*—) est possible de par l’*omnipotentia Dei* (Courtine 1990: 309; véase también Acquaviva, 2016: 174-176).

Porque el principio de no contradicción posee su verdad también para Dios (Suárez, 1960, I, iv, 21, t. I: 280), Él no puede lo imposible, a saber, todo lo que, siendo en sí contradictorio, niega la razón misma del ser. Pero puede todo lo demás, o sea, todo lo que es posible (Álvarez, 2000: 185-186; Fernández García, 2011: 181).

El intelecto humano, sin embargo, no es capaz de comprender infaliblemente la razón del ente, identificando con claridad los confines del posible: no siempre, de hecho, lo que al intelecto humano le parece en sí contradictorio, y entonces imposible, lo es con respecto a la omnipotencia divina: “la luz natural de nuestro entendimiento no puede ser regla de los objetos posibles o repugnantes a la omnipotencia divina [...] ya que, según nuestra razón natural, parecen repugnar muchas cosas que real y verdaderamente no repugnan” (Suárez, 1962, XXX, xvii, 13-14, t. IV: 702-703; Álvarez, 2000: 186 y Fernández García, 2014: 73). Lo que querría decir muy poco si de la perfección de Dios y de su absoluta actualidad descendiera también la inmutabilidad del existente (igual que de ella desciende aquella de la ley), y entonces la necesidad de su existencia (Álvarez, 2000: 187). Pero, como

enseña claramente Álvarez, Suárez se apresura a desilusionarnos (Suárez, 1962, XXX, xvii, 33 ss., t. IV: 718 ss.): no sólo el orden natural es producido por Dios *ex arbitrio suae voluntatis* (Suárez, 1962, XXX, xvii, 36, t. IV: 721; Álvarez, 2000: 192), es decir, con un acto absolutamente libre y contingente de su voluntad, pero incluso Dios puede mutarlo sin que eso comporte en Él contradicción alguna: “así como determinó desde la eternidad producir las cosas en un tiempo concreto, y lo hizo, por tanto, sin sufrir mutación, igualmente pudo decretar conservarlas hasta tal tiempo, y según él le agradó; por consiguiente, puede en absoluto cambiar este orden sin cambiar Él” (Suárez, 1962, XXX, xvii, 34, t. IV: 719-720; Álvarez, 2000: 191).

El orden absolutamente necesario de las cosas, entonces, no es más que un orden de posibilidades infinitas (pero no ilimitadas), que por supuesto la contingencia del existente no es capaz de ninguna manera de revelar.

Por esta razón:

Es más lógico afirmar que la idea, no en sí misma considerada, sino en cuanto arquetipo (*exemplar*), tiene naturaleza de ley eterna. La diferencia entre idea y arquetipo consiste efectivamente en que la idea es meramente natural en Dios y por eso se refiere también a las cosas posibles. El arquetipo, por el contrario, implica una dimensión de libertad (*exemplar autem involvit respectum liberum*), porque connota una causalidad en cierto modo actual en cuanto algunas cosas se hacen o habrían de hacerse a imitación suya. En este sentido cabe decir que la ley eterna es una idea en cuanto que es un arquetipo, pero no en cuanto que es absolutamente necesaria (Suárez, 1974, II, III, 3: 34; 1962, XXX, xvii, 42, t. IV: 726-727; cfr. Marschler, 2013: 43, 46-47).

No toda idea (posible y a la vez absolutamente necesaria, porque los límites del posible son absolutamente necesarios) es también *ejemplar*, sino sólo la idea que Dios quiso libremente “representar” en la Creación (Westerman, 1998: 88): la ley eterna entendida, aunque sea del todo impropriamente, como proyecto de la Creación es el modelo en base al cual el Creador quiso (de manera libre y contingente) realizar Su obra, por tanto

la idea tiene naturaleza de arquetipo sólo respecto a Dios mismo en cuanto que Él actúa conforme a ella. En este sentido concurre solamente [...] a la determinación específica de las obras de Dios (*idea solum habet rationem exemplaris respectu ipsiusmet Dei, ut secundum illam operetur, et sic concurrat solum [...] ad specificationem operum Dei*) (Suárez, 1974, II, III, 10: 39).

El *ejemplar* —comenta Westerman— “is a pattern for the works of God which only regulates God’s *production*, but does not direct God’s

*products*” (Westerman, 1998: 88, 97 ss.; cfr. Marschler, 2013: 47). Cumplida la Creación, los ejemplares agotan su función sin decir nada a las criaturas de lo que *deben* ser y de lo que *deben* hacer (Westerman, 1998: 97-98). Pero de este modo la naturaleza es reducida al silencio (Westerman, 1998: 103): el deber ser es llevado fuera del ser, así que este último ya no dice nada del primero. Por tanto, incluso sin compartir sus lamentos, se puede convenir con Villey que en la metafísica suareciana “l’être lui-même devient statique et neutre axiologiquement” y que en su ontología “il y a déjà renonciation à tirer le droit de la connaissance spéculative de la nature” (Villey, 1968: 378).

### 3. LA AFASIA DE LO REAL

La ley —afirma Suárez— puede ser hallada “en un triple estado o sujeto”:

Primero, en el propio legislador, a la manera que anteriormente afirmábamos que la ley había sido concebida en la mente de Dios, desde la eternidad. Segundo, en los súbditos a quienes la ley se impone, a la manera que suele decirse que la ley natural está impresa en las mentes de los hombres. Tercero, en cualquier otro signo externo u objeto material, como es por ejemplo, un escrito o incluso la voz que transmite la voluntad del superior (Suárez, 1971, I, IV, 4: 66).

Para Tomás de Aquino los hombres *leen* —*nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat, dicitur enim intelligere quasi intus legere* (*Summa theologiae*, II-II, q. 8, a. 1 co.)— los primeros principios de la ley natural en las “cosas”, porque es inscribiéndola en las *cosas* que Dios promulga su ley; según Suárez —que retoma la definición de Gerson (1962, I, 2, c. 5: 135), si bien advirtiendo que “tal vez incluye más de lo necesario”— la ley natural es “un signo impreso en cada hombre que no esté privado del debido uso de razón [...] manifestativo de la voluntad divina que quiere obligar a la criatura humana racional a hacer o no hacer algo para la consecución de su fin natural” (Suárez, 1974, II, VI, 5: 85; cfr. Cedroni, 1996: 38): tanto Tomás de Aquino como Suárez consideran que la ley natural obtiene la fuerza de obligar desde la ley eterna, de la cual no es, de hecho, sino la manifestación en la criatura racional (Suárez, 1974, II, IV, 4: 48-49 y IX, 2: 137). Pero si para Tomás de Aquino los hombres pueden llegar a conocer la ley natural a partir de la experiencia del existente, en la cual es posible intuir la idea que es a la vez norma y proyecto de la Creación, para Suárez la ley natural parece que esté inscrita inmediatamente por Dios en las mentes y en los corazones de los hombres —*cor autem hominis est liber vivus in quo est lex naturae scripta* (Suárez, 1971, I, VIII, 10: 157)— para que permanezca

en potencia en los mismos, lista para traducirse en su conocimiento actual y convertirse en motivo de sus acciones (Suárez, 1974, II, v, 14: 72-73; Pace, 2015: 291-295).

Pese a que el jesuita haya muchas veces reiterado, siguiendo a Aristóteles y Tomás, que todo conocimiento proviene de los sentidos (Cedroni, 1996: 39-40; Rinaldi, 1998; Ippolito, 2005: 61), en el *De legibus*, aunque sean muchas las referencias a la autoevidencia de los principios de la ley natural de clara ascendencia tomista (Suárez, 1974, II, VIII, 3: 128 y Suárez, 1973, II, XIII, 3: 6), no faltan sugerencias abstractamente racionalistas e innatistas (por ejemplo Suárez, 1974, II, v, 10: 68 y 12: 71).

La ley natural es participación de la ley eterna y de la ley eterna, se ha dicho, saca la fuerza de obligar. En cuanto proyecto de la Creación, la ley eterna orienta la obra del Creador sin obligar a las criaturas, y en este sentido tampoco puede decirse propiamente “ley”, sino sólo metafóricamente (Todescan, 1973: 249; Westerman, 1998: 182 ss.; Marschler, 2013: 29-30; Stiening, 2013: 104; Kaufmann, 2013: 162). Pero en su acepción más auténtica, es una verdadera ley a la cual las criaturas racionales están sujetas y de la cual están obligadas (Schmeisser, 2013: 77). Mientras tiene naturaleza de ejemplar sólo respecto a Dios,

la ley divina, en cuanto ley, tiene más bien el carácter de impulso y fuente de inclinación o de obligación hacia un acto. [...] La ley ordena qué es lo que han de hacer los seres que le están sometidos, de acuerdo cada uno con su peculiar manera de ser. La idea, por el contrario, no se impone realmente al objeto representado en ella, sino que se fija formalmente en la mente del artífice o creador para que actúe de acuerdo con ella. La distinción, pues, es clara (Suárez, 1974, II, III, 10: 39-40).

La ley natural, a través de la cual se realiza la promulgación de la ley eterna, es entonces participación de la ley eterna en cuanto auténtica ley y ya no en cuanto proyecto o regla de la Creación. Y es de esta manera que el orden ontológico del existente, por una parte, y el orden normativo que se impone a los actos libres de las criaturas racionales, por la otra, están definitivamente separados (Westerman, 1989: 77 ss.). Es por esa razón que el discurso ético y aquello metafísico pueden seguir vías diferentes: si, por una parte, la ley natural no es contingente y mutable, sino revela el orden normativo que Dios en cuanto Legislador ha impuesto a las criaturas racionales con un acto de su voluntad y en virtud de una necesidad intrínseca a su perfección, por otra parte, el existente aparece del todo contingente respecto a las ideas (que son en cambio absolutamente necesarias, tanto que su necesidad se impone también a Dios) no sólo desde el punto de vista del observador humano, sino en el mismo plano ontológico. Por eso el

existente, en su contingencia, ya no dice nada ni de lo que es necesario ni, sobre todo, de lo que es obligatorio: si el proyecto de la Creación y el orden normativo que Dios impone a sus criaturas no coinciden, aun cuando la vía que se remonta del existente pudiese conducirnos, si no a la necesidad de la idea, por lo menos a la contingencia del ejemplar, en ningún caso podría dirigirnos a los principios de la ley natural y a su conocimiento. Si, como ha mostrado Westerman, las vías de la Creación y de la Legislación son separadas la una de la otra, recorriendo hacia atrás aquella, incierta y mutable, de la Creación, nuestra inteligencia llegará tal vez a los arquetipos de lo que existe; de ellos podríamos aprender lo que somos, pero seguramente no lo que deberíamos ser; la vía de la ley nos conducirá, en cambio, a la voluntad de Legislador, que nos obliga a actuar como se debe, pero no a ser lo que somos.

En conclusión, si el conocimiento de los principios de la ley moral está en el hombre, ciertamente no puede haber llegado a ello a través de la experiencia de lo que existe; tanto más que lo que existe podría también no existir o dejar de existir, mientras que lo que es bien no podría ser mal y viceversa.

#### 4. LEY SIN AUTORIDAD

Es probable que Tomás de Aquino ya tuviese bien claro, en la segunda mitad del siglo XIII, que “il fatto che qualcuno abbia ordinato a qualcun altro di fare qualcosa [...] non è per se stesso condizione necessaria né condizione sufficiente affinché chi si interroga su cosa fare consideri valida la prescrizione corrispondente al precetto in questione” (Celano, 1994: 468; cfr. Finnis, 2000: 367). El mandato no es ejercicio de fuerza, sino de *dominación* —la cual consiste, según la bien conocida fórmula weberiana, “en la probabilidad de encontrar obediencia” (Weber, 1964: 43)—, y en cuanto tal será eficaz sólo a condición de que sus destinatarios decidan obedecerle, por una u otra razón (Celano, 1994: 116).

Porque, como se ha observado, en la ética clásica y tomista “il dover essere penetra nella natura attraverso la porta del desiderio” (Viola, 1997, p. 151; cfr. Di Blasi, 2006: 215), este tipo de decisión no podrá sino depender aquí, a su vez, de lo que desea el que a la ley está sujeto (cfr., por ejemplo, Tugendhat, 1988: 51). Y porque nadie puede desviar su propia voluntad del fin último, cuyo deseo está inscrito en la naturaleza humana e impuesto a los hombres por Dios al crearlos, no habrá obligación a la que ellos estén sujetos cuyo cumplimiento no sea necesario para aproximarse al fin hacia el que naturalmente tienden.

Los hombres quieren naturalmente (*ut natura*) la beatitud perfecta, la *visio divinae essentiae* en la cual todo otro bien está comprendido y que por tanto puede apagar cualquier deseo (*Summa theologiae*, I-II, q. 2, a. 8 co.; Bradley, 1997: 428; Pinckaers, 2007: 36). Dicha beatitud es objeto necesario de su voluntad (*De veritate*, q. 24, a. 1 ad 20 y *Summa theologiae*, I-II, q. 10, a. 2 co. y q. 13, a. 6 co. 12; cfr. Schönberger, 1998: 141-142), y al respecto no se da alguna elección:

liberum arbitrium habemus respectu eorum quae non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde et alia animalia, quae naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri (*Summa theologiae*, I, q. 19, a. 10 co; cfr. Pagani, 2000: 169; Di Blasi, 2006: 73).

En este sentido para Tomás de Aquino la ley eterna obliga a la criatura racional en virtud de “un principio di autonomía [...] intrínseco al soggetto che obbedisce”, que por otra parte está puesto en él por Dios para inclinar hacia Él, necesariamente, su voluntad (Di Blasi, 2006: 193-194 y 201). Por eso Tomás de Aquino no advierte la exigencia de distinguir entre *lex morum*, *lex artis*, *lex ordinis seu propensionis naturae* (Suárez, 1971, I, I, 1-2: 9-12): ya que nuestros deberes morales dependen del hecho de que queremos lo que no podríamos no querer, la *lex morum*, que se aplica *in moralibus*, es realmente indistinguible de la *lex artis*, y tiene en la *lex ordinis seu propensionis naturae*, a la que se debe la inclinación de la voluntad hacia el fin, la condición previa de su propia validez.

Justamente, por cierto, sobre la cuestión de la felicidad perfecta, en cuanto objeto necesario de la voluntad humana, se registra tal vez la mayor distancia entre la teología moral de Tomás de Aquino y aquella suareciana. Suárez, apartándose definitivamente de la ortodoxia tomista que incluso Vitoria (Llano Alonso, 2016) y aún más firmemente Soto habían intentado reafirmar, negó que los hombres desearan naturalmente la beatitud perfecta: “Appetitus innatus fundatur in potentia naturali: sed in homine non est potentia naturalis ad supernaturalem beatitudinem: ergo neque appetitus innatus” (Suárez, 1856, XVI, I, 10: 153 y 1962, XXX, XI, 37, t. IV: 570; Todescan, 1973: 23 ss. y 63 ss.; Feingold, 2010: 222 ss.; Esposito, 2014: 37 ss.; Orrego, 2014; Oliveira y Silva, 2014: 177, 187).

Pero si Suárez sustrae la beatitud perfecta a la naturaleza humana no elevada por el don de la gracia, en cambio le atribuye la libertad de elegir si perseguir o no un fin al cual, *si quiere (si velit)*, porque puede también no quererlo), puede pervenir con sus propios medios (Suárez, 1856, IV, III, 3: 44; Todescan, 1973: 69). Porque no es perfecta, la felicidad a la que

naturalmente tiende la voluntad de los hombres no es su objeto necesario (Fernández-Castañeda, 1968: 108, nota 17), tanto que según algunos “la stessa nozione di *beatitudo naturalis*, di conio tardo-scolastico, si rivela per lo meno impropria” (Todescan, 1973: 65); ya que no está ordenada a la felicidad perfecta, sino ella misma es fin *último* en el propio orden (Todescan, 1973: 69; Feingold, 2010: 233), la elección de la cual es objeto es realmente libre, y ya no representa la conclusión de un razonamiento práctico cuya premisa prescriptiva (la voluntad del fin) es necesaria. Por consiguiente, va a ser posible distinguir, a partir de ahora, entre ley moral, reglas técnicas y leyes naturales (cfr. Stiening, 2013: 119-120).

Como es sabido, la definición de la ley propuesta por Tomás —*lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur* (*Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 1 co.)— según Suárez es “excesivamente amplia y general (*nimis lata et generalis videtur*)” (Suárez, 1971, I, 1, 1: 10), porque de ella forman parte tanto las leyes que gobiernan normativamente los actos libres de las criaturas racionales como las leyes que determinan sus movimientos necesarios y de toda otra criatura (Fassò, 2003: 68; Todescan, 1973: 131; Moreau, 1979: 231; Westerman, 1998: 89; Courtine, 1999: 93, 106 ss.; Irwin, 2008: 13; Schmeisser, 2013: 75). Estas últimas leyes en realidad, según Suárez pueden considerarse tales sólo metafóricamente, dado que “los seres irracionales no tienen propiamente capacidad para recibir la ley, como tampoco la tienen para obedecer. Por tanto, la forma de actuar puesta por virtud divina en esas cosas, y la necesidad natural que de ello se deriva, sólo metafóricamente se puede llamar ley” (Suárez, 1971, I, 1, 2: 12. Cfr. Giacón, 2001, III: 125; Todescan, 2008: XXIX-XXXI; Kaufmann, 2013: 156).

Igualmente equivocado sería, para Suárez, confundir leyes morales y reglas técnicas. La definición de la ley propuesta por Tomás de Aquino encuentra de hecho aplicación “no sólo al ámbito de la moral, sino también al de las artes, tanto de las buenas y honestas como de las torpes o bajas, porque también las artes, sean lícitas o ilícitas, tienen sus propias reglas y medidas que las inducen a obrar o a retraerse de obrar” (Suárez, 1971, I, 1, 2: 10-11). Mientras las leyes morales de Tomás de Aquino, al igual que las reglas del arte, tienen siempre por objeto los medios, no también el fin, que se asume como naturalmente deseado, para Suárez las leyes morales, a diferencia de las reglas técnicas, ante todo deberán establecer el fin, y sólo en segundo lugar prescribir los medios necesarios para conseguirlo.

No está equivocado, pues, Finnis cuando observa que “Tomás de Aquino [...] considera la obligación como la necesidad racional de algunos medios para (o forma de realizar) un fin u objetivo (*i.e.* un bien) de un tipo particular” (Finnis, 2000: 78; pero véase también Irwin, 2012: 161), mientras



“Suárez deja que el fin y los medios juzgados apropiados para conseguirlo se pierdan de vista detrás del puro hecho de la decisión” (Finnis, 2000: 365; cfr. también Grisez, 1969: 367; Courtine, 1999: 94 y 114); ni, en efecto, se equivoca (no del todo, al menos) cuando destaca que, al admitir que “una acción puede ser identificada como contraria a la propia obligación, ya que la realización de ella puede ser descrita como culpable, *sin referencia a la voluntad de Dios*, su esfuerzo por ser consistente con su propio concepto de obligación es sólo verbalmente exitoso” (Finnis, 2000: 376; Westerman, 1998: 99). Según Irwin esta conclusión dependería del malentendido de algunos pasos del *De Legibus* producido de la traducción inglesa a la que Finnis habría recurrido, la cual de hecho lo habría llevado a creer que para Suárez la ley natural añadiría su propia obligación a una *obligación* preexistente (sin embargo, fue bastante parecida la interpretación de Ambrosini, 1951: 104-105). En opinión de Finnis, Suárez repetiría una y otra vez que “la obligación impuesta por la voluntad divina subyacente a la ley natural es ‘una especie de obligación adicional’ (parags. 12, 3), una ‘obligación especial’ (parags. 11, 17, 22)” (Finnis, 2000: 376).

En realidad Suárez no habla en absoluto, nota Irwin, de “obligación adicional”, ni en efecto “admit [...] that when an obligation is added to natural rightness and wrongness, a second obligation is added to a previous obligation” (Irwin, 2012: 153; 2008: 29), sino afirma más bien que la ley natural

tiene que añadir una determinada obligación de evitar el mal que es malo esencialmente y por su propia naturaleza (*Ergo necesse est ut addat aliquam obligationem vitandi illud malum quod de se et natura sua tale est*) (Suárez, 1974, II, vi, 12, p. 95; véase sin embargo Coujou, 2014: 56);

o una vez más, que

aun cuando esa obligación que añade la ley natural (*quamvis ergo obligatio illa quam addit lex naturalis*), en cuanto que es propiamente preceptiva, procede de la voluntad divina, sin embargo, esa voluntad supone un juicio respecto de la malicia, por ejemplo, de la mentira o cosas semejantes (Suárez, 1974, II, vi, 13: 96).

Desde luego, advierte Irwin, en *De legibus* (II, IX, 4: 139), Suárez afirma que la ley natural “supone la existencia de algo que corresponde a un intrínseco deber de la naturaleza (*debitum naturae*)”, al cual “añade una especial obligación moral (*ultra hoc vero debitum addit lex specialem obligationem moralem*)”, pero lo que demostraría que para el jesuita la obligación generada por la ley se añade al *debitum naturae*, y no a otra obligación: “He says that natural law presupposes not a natural obligation, but a natural

duty” (Irwin, 2012: 155). Finnis, en otras palabras, no tendría debidamente en cuenta la distinción suareciana entre *obligación* y *deber*, con lo cual acabaría confundiendo la una con el otro (Irwin, 2008: 21 ss., 30; Alonso-Lasheras, 2013: XXX) y olvidando que “for Suarez there is no perfect and complete obligation, *vera obligatio, obligatio propria moralis*, without an act of a superior willing to oblige his subjects in a certain direction” (Fernández-Castañeda, 1968: 121; pero véase Suñer, 1974: LIV-LV).

De este modo, sin embargo, aunque Irwin parezca creer lo contrario (2012: 156-159), el problema es realmente solucionado, tal como afirma Finnis, sólo verbalmente. Incluso si fuera verdad que “Suárez’s claim about moral moving avoid any unwelcome result if we understand *motio moralis* so that it does not imply success in setting something in motion” (Irwin, 2012: 158) y que, por lo tanto, al situar en la voluntad de Dios el *fundamento* último de la obligación, el jesuita haya pretendido en realidad eludir el problema de su *fundamento*, en todo caso quedaría por aclarar qué es lo que hace obligado (*debitum*), aunque no obligatorio, realizar el bien y abstenerse del mal.

A Tomás de Aquino le parecía del todo evidente que se debía que hacer el bien y evitar el mal, porque es justamente a través del deseo que, como se ha dicho, en su ética el deber ser entraba en la naturaleza (Viola, 1997: 151), y el bien (*in communi*) no significaba para él más que lo al que tiende cualquier cosa (Grisez, 1969: 353), a saber, en última instancia, el fin último de todo (Grisez, 1969: 360; Pinckaers, 2007: 478 ss.), lo que consiste precisamente en lo que es bueno *simplemente*. Pero ya que según Suárez el bien perfecto no corresponde a la naturaleza humana, de modo que cada uno puede desviar su propia voluntad del fin imperfecto que es apropiado a esta naturaleza, parece que aquí ya nadie tiene ningún deber (si no aquello de hacer lo que de vez en cuando se le ocurra querer) que no descienda de sus obligaciones, sin que se vea, sin embargo, porqué cada uno *debería* cumplir con sus propias obligaciones.

Tras haber deconstruido las bases metafísicas de la ética clásica y tomista, y una vez definidos los rasgos de una nueva antropología, en la cual el hombre ya está en el mundo “comme un empire dans un empire, soumis aux règles d’une sphère propre, qui s’énoncent en termes de Sujet, de liberté et d’obligation” (Moreau, 1979: 232), la autoridad de la ley parecía perjudicada y su fundamento de validez perdido. Suprimida la eficacia causal de una *naturaleza* común, y vaciada en el fondo la naturaleza misma de todo significado decisivo, la regla y la medida parecía que ya pudieran imponerse a cada uno ordenándole que actuase según la voluntad de los demás antes que según la propia, sin que todavía se vislumbraran los modos en los que habría sido posible en fin reconducir otra vez la primera a la segunda.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abril, V. (1974). Perspectivas del iusnaturalismo suareciano. En Suárez, F. (1974) (pp. LVI-LXXXVI).
- Acquaviva, I. (2016). *Francisco Suárez e la filosofia analitica*, Milano: Ledizioni.
- Alonso-Lasheras, D. (2013). Francisco Suárez, teologo morale. En F. Suárez, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*. III. A cura di O. De Bertolis, F. Todescan. Introducción de D. Alonso-Lasheras (pp. IX-XXXIX). Padova: Cedam.
- Álvarez, M. (2000). La omnipotencia de Dios y el principio de contradicción en Francisco Suárez. En Canziani, G., Granada, M.A. y Zarka, Y.C. (a cura di). *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII* (pp. 173-193). Milano: Franco Angeli.
- Ambrosetti, G. (1951). *Il diritto naturale della riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suárez*. Milano: Giuffrè.
- Bach, O., Brieskorn, N. y Stiening, G. (Hrsg.) (2013). "Auctoritas omnium legum". *Francisco Suárez' De legibus zwischen Theologie, Philosophie und Jurisprudence*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Berljak, M. (1978). *Il diritto naturale e il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio*. Roma: Università Gregoriana.
- Bobbio, N. (2012) [1961]. Comandi e consigli. En Id., *Studi per una teoria generale del diritto*, a cura di T. Greco, introduzione di R. Guastini (pp. 49-78). Torino: Giappichelli.
- Bradley, D. (1997). *Aquinas on the Twofold Human Good*. Washington: Catholic University of America Press.
- Cedroni, L. (1996). *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*. Roma: Edizioni Studium.
- Celano, B. (1994). *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*. Torino: Giappichelli.
- Chiassoni, P. (2007). Entre formalismo y theological reading: Garzón Valdés, Francisco Suárez y la interpretación de la ley. *Doxa*, 30, 79-87.
- Coujou, J.-P. (2014). Refundación de la determinación antropoteológica de la ley natural. En García Cuadrado, J.Á. (ed.) (pp. 49-64).
- Courtine J.-F. (1990). *Suárez et le système de la métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Courtine J.-F. (1999). *Nature et empire de la loi. Études suarésiennes*. Paris: Vrin.
- Darge, F. (2015). Suárez on the Subject of Metaphysics. En Salas, V.M. y Fastiggi R.L. (eds.) (pp. 91-123).
- Di Blasi, F. (1999). *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*. Pisa: ETS.
- Di Blasi, F. (2006). *Conoscenza pratica, teoria dell'azione e bene politico*. Soveria Mannelli: Rubettino.
- Doyle, J.P. (2010). *Collected studies on Francisco Suárez (1548-1617)*, edited by V.M. Salas. Leuven: Leuven University Press.

- Doyle, J.P. (2010a) [1967]. Suárez on the Realty of the Possibles. En Doyle, J.P. 2010 (pp. 21-40).
- Doyle, J.P. (2010b) [1969]. Suárez on the Analogy of Being. En Doyle, J.P. (2010) (pp. 41-88).
- Esposito, C. (1995). Ritorno a Suárez. Le *Disputationes Metaphysicae* nella critica contemporanea. En Lamacchia, A. (a cura di). *La filosofia nel Siglo de oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo* (pp. 465-573). Bari: Levante.
- Esposito, C. (2007). Introduzione. En F. Suárez, *Disputazioni metafisiche*. I-III. A cura di C. Esposito (pp. 7-39). Milano: Bompiani.
- Esposito, C. (2014). ¿De qué 'naturaleza' es el derecho de Suárez? En García Cuadrado, J.Á. (ed.) (pp. 17-47).
- Fassò, G. (2003) [1968]. *Storia della filosofia del diritto*. II. *L'età moderna*. Roma-Bari: Laterza.
- Feingold, L. (2010). *The Natural Desire to See God according to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*. Naples (Florida): Sapientia Press.
- Fernández-Castañeda, J. (1968). Right reason in Francis Suarez. *The Modern Schoolman*, 45, 105-122.
- Fernández García, M.S. (2011). La omnipotencia del absoluto en Suárez: la necesidad de una percepción infinita. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18, 179-192.
- Fernández García, M.S. (2014). Presupuestos metafísicos de la omnipotencia en Francisco Suárez. En García Cuadrado, J.A. (ed.) (pp. 65-74).
- Finnis, J. (2000) [1992]. *Ley natural y derechos naturales*. Traducción y estudio preliminar de C. Orrego Sánchez, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- García Cuadrado, J.Á. (ed.) (2014). *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez*. Pamplona: Eunsu.
- Garzón Valdés, E. (1977a). Las palabras de la ley y su interpretación. Algunas tesis de Francisco Suárez. *Diánoia*, 23, 23, 30-41.
- Garzón Valdés, E. (1977b). Algunos modelos de validez normativa. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 3, 1, 375-402.
- Gerson, J. (1963) [1402]. *De vitali animae*. En *Oeuvres complètes*. III. Introduction, texte et note par Mgr Glorieux. Tournai: Desclée & Cie.
- Giacon, C. (2001) [1947 e 1950]. *La seconda scolastica*. II, III. Torino: Nino Aragno.
- Gilson, E. (1981) [1948]. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin.
- Gilson, E. (2016) [1949]. *Being and Some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Gordley, J. (2012). Suárez and Natural Law. En Hill, B. y Legerlund, H. (eds.) (pp. 209-229).
- Grisez, G.G. (1969). The First Principle of Practical Reason. In Kenny, A. (ed.). *Aquinas: A Collection of Critical Essays* (pp. 340-382). London: Macmillan.
- Heidegger, M. (2000) [1927]. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducción de J.J. García Norro. Madrid: Trotta.
- Hill, B. y Legerlund, H. (eds.) (2012). *The Philosophy of Francisco Suárez*. New York: Oxford University Press.

- Ippolito, B. (2005). *Analógia dell'Essere. La metafísica di Suárez tra onto-teología medievale e filosofía moderna*. Milano: Franco Angeli.
- Irwin, T.H. (2008). *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*. II. *From Suarez to Rousseau*. New York: Oxford University Press.
- Irwin, T.H. (2012). Obligation, rightness, and natural law: Suárez and some critics. En Schwartz, D. (ed.) (pp. 142-162).
- Karofsky, A.D. (2001). Suárez's Doctrine of Eternal Truths. *Journal of the History of Philosophy*, 39, 1, 23-47.
- Kaufmann, M. (2013). Francisco Suárez' *lex naturalis* zwischen *inclinatio naturalis* und kategorischem Imperativ (DL I; II. 5-16). En Bach, O., Brieskorn, N. y Stiening, G. (Hrsg.) (pp. 155-173).
- Lamanna, M. (2010). Tra Fonseca e Suárez. L'ingresso della nozione di *ens reale* nella *Schulmetaphysik*. En Sgarbi, M. (ed.). *Francisco Suárez and His Legacy: The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy* (pp. 141-168). Milano: Vita e Pensiero.
- Llano Alonso, F.H. (2016). Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria. *Derechos y libertades*, 34, 2, 91-114.
- Lutterbeck, K.-G. (2013). Jurisprudenz als 'ausübende Rechtslehre'? Zur Funktion der Rechtswissenschaft im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie in Suárez' *De legibus*. En Bach, O., Brieskorn, N. y Siening, G. (Hrsg.) (pp. 53-72).
- Marschler, T. (2013). Verbindungen zwischen Gesetzestraktat und Gotteslehre bei Francisco Suárez im Begriff der *lex aeterna*. En Bach, O., Brieskorn, N. y Siening, G. (Hrsg.) (pp. 27-52).
- Moreau, P.-F. (1979). Loi naturelle et ordre des choses chez Suárez. *Archives de Philosophie*, 42, 2, 229-234.
- Oliveira e Silva, P. (2014). Límites y alcance de la beatitud natural en el *De fine ultimo hominis* de Francisco Suárez. *Anuario filosófico*, 47, 1, 169-193.
- Orrego, S. (2014). Recepción suareciana de las doctrinas de Domingo de Soto sobre la causalidad y la libertad. *Anuario Filosófico*, 47, 1, 149-168.
- Pace, P. (2015). Suárez and The Natural Law. En Salas, V.M. y Fastiggi, R.L. (eds.) (pp. 274-296).
- Pagani P. (2000). Tommaso: la libertà della differenza. En Vigna, C. (a cura di). *La libertà del bene* (pp. 147-187). Milano: Vita e Pensiero.
- Passerin d'Entrèves, A. (1970) [1951]. *Natural law*. London: Hutchinson University Library.
- Pereira, J. (2007). *Suárez. Between Scholasticism and Modernity*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Pérez Luño, A.-E. (1992). *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Trotta.
- Pinckaers, S. (2007) [1985]. *Las fuentes de la moral cristiana. Se Método, su contenido, su historia*. Traducción de J.J. García Norro. Pamplona: Eunsa.

- Pink, J. (2012a). Reason and Obligation in Suárez. En Hill, B. y Legerlund, H. (eds.) (pp. 175-208).
- Pink, J. (2012b). Action and freedom in Suárez's ethics. En Schwartz, D. (ed.) (pp. 115-141).
- Rinaldi, T. (1998). *Francisco Suárez. Cognitionis singularis materialis: De anima*. Bari: Levante.
- Salas, V.M., Fastiggi, R.L. (eds.) (2015). *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden-Boston: Brill.
- Sanz, V. (1989). *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*. Pamplona: Eunsa.
- Sanz, V. (1992). La reducción de los trascendentales. *Anuario Filosófico*, 25, 403-420.
- Schmeisser M. (2013). *Lex aeterna und lex naturalis* - Francisco Suárez und Thomas von Aquin im Vergleich. En Bach, O., Brieskorn, N., Siening, G. (Hrsg.) (pp. 73-95).
- Schönberger, R. (1998). *Thomas von Aquin zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1998.
- Schwartz, D. (ed.) (2012). *Interpreting Suárez. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Soliani, G.P. (2012). *Rosmini e Duns scoto*. Padova: Il Poligrafo.
- Stiening, G. (2013). "Der hohe Rang der Theologie"? Theologie und praktische Metaphysik bei Suárez. En Bach, O., Brieskorn, N., Siening, G. (Hrsg.) (pp. 97-133).
- Suárez, F. (1960-1964) [1597]. *Disputaciones Metafísicas*. 7 vol. Edición y traducción de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puiggerver Zanon. Madrid: Gredos.
- Suárez, F. (1971) [1612]. *De legibus* (I 1-9) *De natura legis*. Edición crítica bilingüe preparada por L. Pereña y la colaboración de E. Elorduy, V. Abril, C. Villanueva y P. Suñer. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Francisco de Vitoria.
- Suárez, F. (1972). *De legibus* (I 9-20) *De legis obligatione*. Edición crítica bilingüe por L. Pereña, P. Suñer, V. Abril, C. Villanueva y E. Elorduy. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Francisco de Vitoria.
- Suárez, F. (1974). *De legibus* (II 1-12), *De lege naturali*. Estudio preliminar y edición crítica bilingüe por L. Pereña y V. Abril y la colaboración de P. Suñer, C. Baciero, A. García, C. Villanueva y E. Elorduy. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Francisco de Vitoria.
- Suárez, F. (1974). *De legibus* (II 13-20), *De iure gentium*. Edición crítica bilingüe por L. Pereña, V. Abril y P. Suñer y la colaboración de E. Elorduy, C. Villanueva, A. García y C. Baciero. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Francisco de Vitoria.
- Suárez, F. (1856) [1628]. *De ultimo fine hominis*. In *Opera omnia*, 4. Editio nova a D.M. André, Parisiis: Apud Ludovicum Vivès-Bibliopolam Editorem.
- Suñer, P. (1974). El Teocentrismo de la ley natural. En Suárez, F. (1974) (pp. XXXVIII-LV).

- Todescan F. (1973). *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*. Padova: Cedam.
- Todescan F. (2008). Introducción. En F. Suárez, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*. I. A cura di O. De Bertolis. Introducción de F. Todescan (pp. IX-LVI). Padova: Cedam.
- Tugendhat, E. (1988) [1984]. *Problemas de la ética*. Traducción de J. Vigil. Barcelona: Crítica.
- Velázquez, L. (2014). Presupuestos antropológicos de la concepción de la ley natural en Suárez. En García Cuadrado, J.Á. (ed.) (pp. 75-87).
- Villey, M. (1968). *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Editions Montchrestien.
- Viola, F. (1997), La soggettività tra etica e natura. *Rivista di filosofia neoscolastica*, 89, 4, 537-552.
- Weber, M. (1964) [1922]. *Economía y sociedad*. Edición preparada por J. Winkelmann. Nota preliminar de J. Medina Echevarría. México, D.F.-Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Welzel, H. (2005) [1962]. *Introducción a la filosofía del derecho: derecho natural y justicia material*. Traducción de F.E. González Vicén, Buenos Aires: B de F.
- Westerman, P.C. (1998). *The Disintegration of Natural Law Theory. Aquinas to Finnis*. Leiden-New York-Köln: Brill.

