



Tópicos, Revista de Filosofía

ISSN: 0188-6649

kgonzale@up.edu.mx

Universidad Panamericana

México

Contreras, Sebastián
Suárez, el derecho natural y la crítica contemporánea
Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 53, 2017, pp. 255-272
Universidad Panamericana
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323052129009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

SUÁREZ, NATURAL LAW AND CONTEMPORARY CRITICISM

Sebastián Contreras
Universidad de los Andes, Chile
sca@miuandes.cl

Abstract

This paper deals with Suárez's doctrine of natural law. Contemporary scholars often refer to Suárez as responsible of a turning to a physicalist understanding of right, where practical reason is confined to discover the group of commands that natural inclinations imply. Against that interpretation, this paper intends to show that Suárez sustains a practical and rational understanding of natural law in consonance with the Medieval and Thomist tradition.

Keywords: Francisco Suárez, natural law, philosophy of law, natural justice.

Received: 29 - 06 - 2016. Accepted: 05 - 10 - 2016.

SUÁREZ, EL DERECHO NATURAL Y LA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA*

Sebastián Contreras

Universidad de los Andes, Chile

sca@miuandes.cl

Resumen

Este artículo trata sobre la doctrina suareciana de la ley natural. Los estudiosos contemporáneos suelen presentar a Suárez como el responsable del vuelco hacia una comprensión fisicalista del derecho en donde la razón práctica se limita a descubrir el conjunto de mandatos que envuelven las inclinaciones naturales. En contra de esa interpretación, el presente trabajo intenta mostrar que Suárez defiende una comprensión racional-práctica del derecho natural en línea con la tradición medieval y tomista de la ley natural.

Palabras clave: Francisco Suárez, ley natural, filosofía del derecho, derecho natural.

Recibido: 29 - 06 - 2016. Aceptado: 05 - 10 - 2016.

* El autor agradece el patrocinio de Fondecyt-Chile, proyecto 11150649.

Entre los estudiosos de la teoría del derecho natural, actualmente existe una importante discusión acerca del papel que toca a la naturaleza en la fundación de las normas. Por un lado, se expone que el derecho natural, sin duda, se refiere a la naturaleza entendida en un sentido normativo (Hittinger, 1987; McInerney, 1982). Por otro lado, se escribe que la naturaleza humana o la naturaleza en general tiene poco que ver con la ley natural, porque esta es una norma de la razón, una obra o regla del intelecto práctico (Finnis, 1980a; George, 2004; Grisez, 1983).

Tanto los autores que suscriben el modelo de justificación del derecho natural a partir del carácter preceptivo de la naturaleza, como aquellos que defienden la interpretación de la ley natural como una regla de la razón, tienen la dificultad de mostrar qué significa que las normas tengan un fundamento en la naturaleza o que sean expresión de un orden natural. Los defensores de estos modelos saben que no es posible apoyar la justificación de la ley natural en fórmulas como “la naturaleza lo enseña”, “hay una ley grabada en la naturaleza” o “la naturaleza así lo dicta”. Tales expresiones, muy comunes entre los teóricos de la filosofía tomista, del derecho romano y de la *Stoa*, solo son analogías o un primer acercamiento al problema central del iusnaturalismo: la razón, en forma *natural*, puede resolver la justicia o maldad de ciertos actos o contratos.

El estudio de los puntos de contacto entre ambos modelos de justificación de la ley natural excede los límites de este trabajo. Sin embargo, para seguir adelante es necesario precisar una cosa más sobre la comprensión del derecho natural como un derecho de la razón. Quienes defienden este modelo de argumentación, en la actualidad muy difundido gracias a los escritos de John Finnis (1980a), Wolfgang Kluxen (2005), Germain Grisez (1983) y Martin Rhonheimer (2000), exponen que la auténtica teoría de la ley natural, aquella articulada por pensadores como Tomás de Aquino, no apela, al menos no directamente, a una normatividad o teleología de la naturaleza, sino a la existencia de unos principios prácticos conocidos en forma evidente por todos los hombres con uso de razón (Finnis, 1980a; Grisez, 1983). Es más, indican que la justificación naturalista del derecho natural se inicia recién con la Escolástica española, y, en particular, con la explicación suarista de la ley natural.

Finnis (1980a) y Grisez (1983) piensan que el principal responsable del giro hacia una lectura fiscalista del derecho natural es Francisco Suárez. En torno a esta conclusión se ha formado una verdadera escuela

de pensamiento. Autores como Patrick Lee (2009), William May (1984) y, en sede jurídica, Robert George (2004), han aceptado esta doctrina y han situado al jesuita español en el origen del llamado naturalismo de la ley natural. Ponen como ejemplo el “argumento de la facultad pervertida”, según el cual la justicia o maldad de los actos depende de su conformidad o disconformidad con la estructura física o natural de las potencias del hombre. Criticando esta postura por reducción al absurdo, señalan que el uso de tapones para los oídos o el consumo de chicles sin azúcar serían acciones desordenadas, porque se estaría frustrando el cumplimiento del fin natural de una potencia.

Finnis sostiene que este modo de argumentar es ridículo (1980a), porque “parece pasar demasiado rápidamente de la frase «apartarse de la finalidad biológica (natural)» a esta otra: «apartarse de la razón (natural)»” (1980b: 635). La crítica de Finnis parece adecuada. El derecho no es un apéndice de la fisiología. La normatividad jurídica se explica por la racionalidad o irracionalidad de las conductas, no por su conveniencia biológica o anatómica. El problema es que Suárez se opone, justamente, a la tesis que Finnis (1980a), May (1984) y George (2004), entre otros, consideran como el centro de su modelo argumental. Tanto en las obras editadas como en los manuscritos que contienen su enseñanza sobre la ley natural (a saber, las lecciones romanas *De iustitia et iure* y el manuscrito 3856 de Lisboa, en que se encuentran sus lecciones *De legibus*), Suárez es explícito en su descripción del derecho natural como un derecho de la razón. Es más, Suárez se opone a la interpretación vazqueziana de la ley natural, entre otras razones, porque Vázquez no advierte la diferencia entre la ley natural y su fundamento en la naturaleza, lo que le impide entender el carácter racional y práctico de la ley natural como norma de la razón.

El estudio de los escritos suarecianos revela que el argumento de la facultad pervertida o las afirmaciones de índole naturalista (como “la naturaleza enseña” o “la naturaleza lo dicta”) no ocupan más que un lugar secundario y muy subordinado en la teoría de Suárez sobre la ley natural. Suárez piensa que la interpretación naturalista de santo Tomás es inadecuada. Así se lee, por ejemplo, en *De legibus* II, 5, 5-13. De ahí que se oponga a la comprensión del derecho natural como la misma naturaleza del hombre en cuanto no supone contradicción (*De legibus* II, 5, 2-7).

Pienso que, si bien Suárez acepta una cierta racionalidad (o normatividad) de las estructuras de la naturaleza, por ejemplo de

los impulsos naturales, sitúa la función normativa de la naturaleza —cuando le concede una función normativa— bajo el poder ordenador de la razón. Sin embargo, como la razón por sí misma no mueve a actuar ni impera con eficiencia, Suárez debe enfatizar el poder discrecional y prescriptivo de la voluntad, sin que eso signifique negar la primacía de la razón o la existencia de acciones buenas o malas *per se*.

En lo que sigue se examinarán dos aspectos de la teoría de Suárez sobre la ley natural: su no naturalismo y la necesidad de afirmar un papel preceptivo en el acto de la voluntad. Aunque el estudio de estos dos aspectos no cierra la discusión acerca de la lectura suareciana de la ley y del derecho, sí permite exponer una visión de conjunto de dicha teoría sobre la ley natural.

1. Suárez como no naturalista

Cuando George (2004) indica a Suárez como el causante del giro hacia una comprensión naturalista de la ley natural se remite a los pasajes de *De legibus ac Deo legislatore* I, 5 y II, 6. El que examina esos textos llega a la conclusión de que el jesuita ni siquiera hace referencia a una posible fundación naturalista del derecho. El argumento de la facultad pervertida no aparece y menos aún se halla una explicación fisicista de la ley natural. Suárez no es, solamente, un autor no naturalista. Es, por decirlo de algún modo, un autor antinaturalista.

Suárez observa que hay que distinguir entre la cuestión del fundamento de la ley natural y la ley natural misma. La naturaleza del hombre opera como fundamento remoto de lo que se debe hacer o evitar, pero no es una norma o principio de la acción. La naturaleza es una esencia, un modo de ser, y, como tal, no manda ni prohíbe (*De legibus* II, 5, 5). Lo que sí hace es definir las inclinaciones humanas o los bienes en que consiste la plenitud de la persona. En esto, paradójicamente, la teoría de Suárez no se distingue de la propuesta de Finnis. Finnis piensa que si la naturaleza del hombre fuera diferente también serían diferentes los principios de la ley natural. Suárez no solo estaría de acuerdo con esa lectura del derecho natural. Diría que esa es la auténtica doctrina de santo Tomás. Hay otro punto en que Suárez y Finnis parecen estar de acuerdo: Finnis estima que la felicidad consiste en una reunión armónica de ciertos bienes fundamentales. Suárez, casi en los mismos términos, define la felicidad como la posesión de bienes y carencia de miserias. Así se lee en *De anima* X, 2, 5.

Suárez continúa su explicación de la ley natural enfrentándose a la tesis de Vázquez. En opinión de este autor, la ley natural es la propia naturaleza en cuanto manda los actos buenos y prohíbe los actos malos (Vázquez, *In I-II CL*, 3, 22). A diferencia de Suárez, que entrega un papel activo o constitutivo a la razón práctica en el conocimiento moral, Vázquez reduce la función de la inteligencia a una tarea puramente declarativa: la razón se limita a prescribir lo que ya está ordenado previamente por la naturaleza. Es un simple órgano de lectura de una normatividad ya existente en las inclinaciones naturales.

Según escribe Suárez, la explicación vazqueziana de la ley natural es ajena a la tesis de santo Tomás y contraria al sentir de los filósofos y teólogos (*De legibus* II, 5, 5-8). Desconoce la función preceptiva de la razón y convierte en superflua la función normativa de Dios. Suárez, que quiere destacar el hecho de que la ley natural es ley divina, se apura en impugnar el naturalismo de Vázquez presentando su hipótesis del “Dios legislador” (*De legibus* I, 8, 2; II, 6, 2; II, 6, 10). Entretanto, niega que la ley natural sea el conjunto de exigencias estructurales de la naturaleza y señala que la preceptividad de los principios morales es un signo de la preceptividad del intelecto, potencia a la que otorga un papel preponderante en la constitución de las normas de ley natural.

Lo anterior es una muestra del no naturalismo —o antinaturalismo— de Suárez. Ahora bien, no hay duda de que en la obra suareciana, por ejemplo, en *De legibus ac Deo legislatore*, se pueden encontrar expresiones como “derecho natural es el que concede la naturaleza” (II, 17, 2) o “derecho natural es aquello a que inclina la naturaleza misma inmediatamente” (II, 7, 3). No obstante, Suárez procura separar lo que es natural o físico de lo que es jurídico o racional. Piénsese en el principio que manda vivir honestamente. En sus comentarios a *De iustitia et iure*, Suárez expresa que este es uno de los principales mandatos de la virtud de la justicia, y dice que lo que esa regla impone es vivir según la razón, no según la naturaleza (III, 1). La misma idea se repite, *mutatis mutandis*, en *De legibus* II, 16 y en *De bello* V, 8.

El derecho, por tanto, pertenece al ámbito de la razón práctica, que es lo mismo que decir al terreno de los agentes libres. Por eso el derecho natural consiste en un orden moral, no en un orden físico (*Defensio fidei* III, 4, 10); y por eso la vida *secundum naturam* equivale a la vida conforme a la razón recta. Consecuencia de lo anterior es el hecho de que los actos humanos se dicen buenos o malos por comparación a la norma del intelecto práctico (*Tractatus tertius* VII).

Si el derecho es un fenómeno racional, la ley o derecho natural es también algo de la razón. De acuerdo con esto, y contra el naturalismo, Suárez expone que la ley natural no está inmediatamente en la naturaleza (*De legibus* II, 5, 12). El derecho natural no tiene nada de *natural*, si por *natural* se entiende lo físico o biológico. En este sentido, desde que Suárez consagra la existencia de un orden moral racional, deja fuera cualquier posibilidad de instituir las relaciones jurídicas en la repetición de un orden preestablecido como el de la necesidad natural (Coujou, 2012).

En palabras del autor, el carácter normativo de la ley natural procede del dictamen de la razón, “pues este dictamen dirige, obliga y es norma de la conciencia, la cual acusa o aprueba lo hecho; luego en él consiste esta ley” (*De legibus* II, 5, 12). Además, prosigue Suárez, lo propio de la ley es mandar y regir, lo cual hay que atribuírselo a la razón recta. Solo así se puede decir que un hombre vive de acuerdo con su naturaleza. Por tanto, la ley natural hay que ponerla en la razón, ya que la razón es la norma próxima de las acciones humanas (*De legibus* II, 5, 12).

Suárez está convencido de que aquélla es la auténtica doctrina de santo Tomás. Da la impresión de que tiene razón. Para santo Tomás la preceptividad de la razón práctica no se deriva de la razón especulativa o de afirmaciones sobre el orden de la naturaleza. Los actos de conocimiento práctico, y, por ende, los principios de ley natural, tienen su propio punto de partida: el primer principio conocido por la *sindéresis*, que ordena hacer y perseguir el bien y evitar el mal (*De anima* IX, 9).

La normatividad de la ley natural depende de la normatividad del primer principio práctico. Ahora bien, como este, hay otros principios *per se nota* en los que se funda el carácter preceptivo del derecho natural (*De legibus* II, 9, 12). Es a través de esos principios que Suárez deriva la necesidad de preceptos o mandatos más particulares (Lutz-Bachmann, 2010).

Años antes de la publicación de *De legibus*, en 1597, Suárez señalaba que el derecho es una realidad moral y no física (*Disputationes metaphysicae* LIV, 4, 1). Siendo un fenómeno moral, y porque solo los racionales son sujetos morales, únicamente hay derecho en los seres inteligentes (*De iustitia Dei* III, 47). Lo que es derecho, por ejemplo, lo que es derecho-facultad, no depende del *ens physicum*. El derecho se desarrolla en el orden de la libertad, de la razón y de la voluntad, realidades inaccesibles para los animales y los inanimados (Guzmán, 2009).

Supuesta la separación entre lo natural-dado y lo racional, se ha dicho —correctamente, a mi juicio— que para Suárez el argumento de la facultad pervertida no es una tesis general para identificar actos intrínsecamente malos o para resolver la obligatoriedad de las normas de derecho natural (García-Huidobro y Miranda, 2013). En Suárez, las estructuras físicas o los impulsos de la naturaleza no tienen un papel protagónico en la fundación del derecho. Pese a esto, el jesuita español sí da alguna importancia a las estructuras de la naturaleza, en particular, a las inclinaciones básicas del hombre. En su explicación del aspecto normativo de la ley natural, Suárez admite un cierto nivel de racionalidad de esos impulsos (Corso, 2009). La causa de esto es que las inclinaciones naturales son realidades ordenadas por la ley eterna, y la ordenación de la ley eterna es siempre racional (Marschler, 2013). Pero las inclinaciones de la naturaleza no pasan de ser la materia del pensamiento práctico. Solo se convierten en principios prácticos por la mediación de la razón, que es regla para las inclinaciones.

Porque las inclinaciones son realidades prerracionales, los bienes naturales, esto es, aquellos que nos muestran las inclinaciones naturales prerracionales, no se identifican con los bienes prácticos o morales. La teoría suareciana de la acción, como la metafísica, se apoya en el supuesto de que el bien y el mal moral no coinciden necesariamente con el bien y el mal natural (Gracia y Davis, 1989). Sucede, así, que los actos morales no son buenos o injustos por comparación con la substancia de la naturaleza, sino por su relación con las elecciones racionales —y libres— de la persona (Elorduy, 1980). Por lo mismo, aunque la naturaleza juega un cierto papel en el conocimiento de la ley natural, porque es a partir de las inclinaciones que la razón dictamina sobre las cosas que son buenas o malas para el hombre, los juicios sobre la rectitud o desorden de una conducta son actos racionales, o mejor, preceptos instituidos por el intelecto en su ejercicio práctico-preceptivo (*De legibus* II, 5, 5).

Vale la pena señalar que, mucho antes de las afirmaciones de Finnis sobre el naturalismo de Suárez, los autores ya eran conscientes de que el modelo suareciano de definición de la ley natural no se sustenta sobre las leyes biológicas a que está sometido el hombre en cuanto animal, o sobre las leyes del mundo natural, sino sobre las perfecciones racionales, sociales y políticas de la naturaleza humana (Elorduy, 1965). En este contexto, Pace expone que la ley moral suareciana es una norma de la *recta ratio*, descubierta por el hombre a través de sus actos de conocimiento práctico (2014) y que no tiene nada que ver con su constitución biológica

o natural (1995). Lo mismo sostienen Schwartz (2008), Coujou (2012) y Pink (2012): a la hora de fundar el carácter normativo del derecho natural, Suárez prefiere no seguir el modelo de argumentación propuesto por la filosofía estoica, según el cual la naturaleza consiste en el principio de justificación del orden moral. Así, largamente expone que el derecho pertenece a un plano distinto del de la causalidad física.

2. El énfasis suareciano en el imperio de la voluntad

Según se ha mostrado en el apartado anterior, para Suárez la naturaleza es una esencia y, como tal, no manda ni regula la honestidad de los actos; mucho menos dirige o ilumina la conducta. De ahí que no pueda ser un principio normativo. La naturaleza no es más que la ocasión de la ley natural (Recaséns, 1947). Como mucho, es un “estándar de la moralidad” (Lecón, 2014).

Suárez pone de relieve que, a pesar de que la naturaleza es fundamento de los preceptos morales, ella misma no es un precepto. Por consiguiente, el fundamento de la ley natural y la ley natural (que es lo fundamentado) no son lo mismo (*De legibus* II, 5, 5). El precepto es un juicio práctico, atributo que no se puede predicar de la simple naturaleza como modo de ser.

En su respuesta a Vázquez, y ya habiendo definido la ley como un mandato de la voluntad (*De legibus* I, 5, 25), Suárez recurre a la hipótesis del imperio del superior para apartarse de la lectura naturalista del derecho. No le parece suficiente decir que la razón es una potencia superior a la voluntad, que lo dice, porque necesita (i) poner de manifiesto que la ley natural es una norma divina y (ii) que esta ley manda lo bueno y prohíbe lo malo con eficacia.

Suárez tiene plena conciencia de que la razón descubre naturalmente la maldad o rectitud de los actos humanos. En realidad, señala que no solo la descubre; la determina. Sabe que los consejos son también *opera rationis* y que estos no mandan ni prohíben nada. Luego, necesita cerrar su argumentación antinaturalista y para eso, creo, se propone enfatizar el imperio u ordenación de la voluntad.¹

¹ En el sistema suareciano, la hipótesis del superior es necesaria para explicar la manera como el simple *iudicium indicans* de la razón se convierte en regla de la conciencia (*De legibus* II, 6, 13). La idea de Suárez es que sin voluntad no hay norma. La voluntad aporta la eficacia imperativa.

El razonamiento suareciano parte del supuesto de que tener fuerza para obligar es algo que se deriva de un mandato de la voluntad: “el entendimiento lo único que puede es mostrar la necesidad que hay en el objeto mismo, y si no la hay no puede dársela; en cambio la voluntad produce una necesidad que no había en el objeto: así, por ejemplo, en materia de justicia, hace que la cosa valga tanto o cuanto, constituyendo en justo el precio convenido” (*De legibus* I, 5, 15).

El efecto propio de la ley es la obligación; y la obligación es una necesidad moral de actuar o no actuar de una determinada forma que se impone a la voluntad de otro (a veces se dice ‘a la conciencia de otro’). La única manera de vincular normativamente a un tercero es estando en una posición de autoridad. La verticalidad es, por lo mismo, un elemento de la esencia de los actos legislativos.

Lo que la *ratio naturalis* reconoce como bueno o como malo constituye, ciertamente, un juicio intelectual, un *iudicium indicans* de la bondad o maldad de los actos, pero esa función indicativa del juicio carece completamente de fuerza obligatoria, pues todavía denota la ausencia de carácter preceptivo (Bertelloni, 2009). Por más que la razón práctica indique lo que es recto y desordenado según la naturaleza del hombre, a ese *iudicium* le hace falta la eficiencia para mover a la acción, y lo propio de una ley es mover a la acción. De ahí que el juicio indicativo de la razón no sea, en sentido estricto, una ley (*De legibus* II, 6, 8).

La moralidad de los actos no depende solo del imperio de la voluntad. Aun cuando Suárez rechaza la visión naturalista de la ley natural, sí cree que la naturaleza opera, de algún modo, como un “estándar”. Cree que hay actos que, por naturaleza, importan un desorden o falta de rectitud. En esos casos, ni siquiera una voluntad razonable, como la voluntad divina, puede disponer en contra del así llamado “orden natural”. Suárez pone como ejemplo el odio a Dios: “el odio a Dios, si es libre y sin ignorancia, no puede no ser malo. Lo mismo pasa en este acto: *quiero actuar contra la recta razón, contra el precepto del superior*. Tal acto no puede no ser injusto [...] En consecuencia, hay algunos objetos que, naturalmente, son contrarios a la naturaleza de las cosas aun antes del acto de la voluntad, como el calor respecto del agua” (*De bonitate et malitia humanorum actuum* VII).

Al interior de una tradición de pensamiento que se remonta a Aristóteles, Suárez expone que hay algunos actos que nunca pueden convertirse en objeto del querer, los cuales ni siquiera Dios puede

dispensar. Se trata de actos malos por su especie, cuya malicia es anterior al acto de autoridad (*De legibus* II, 6, 11).

Al comentar la teoría suareciana de la ley natural, sugiere Beuchot que el escolástico “aquí está viendo [...] que la naturaleza sola no engendra ley, anticipándose a lo que Hume denunciará de la ley y la moral basada en la naturaleza, lo que después se llamará falacia naturalista”. Eso explica, arguye, que Suárez deba acudir a un legislador o superior, “porque la naturaleza no legisla, y sería abusivo ver sus hechos como leyes. Ese legislador es Dios, sin el cual la naturaleza sola no engendra la ley natural” (1999, 281-282). Por esta causa, se pone de relieve que solo la voluntad del superior es eficaz e imperativa de lo que se debe hacer o evitar (*De legibus* I, 4, 4; IV, 14, 2; V, 25, 1; *In Tertiam partem Divi Thomae* LII, 1).²

El modelo suareciano de justificación de la ley está directamente relacionado con su doctrina de la causalidad. Suárez expresa que, en los actos humanos, el fin tiene preeminencia sobre las otras causas, porque, según escribe, “todas las otras causas toman del fin la primera razón de su causación” (*Disputationes metaphysicae* XII, 3, 8). Sin embargo, en la filosofía de la ley y en la teoría de la acción suareciana, el acento más destacado viene dado por la orientación primaria a partir de la causa eficiente y, en conexión con esta, a partir de la oposición causa-efecto (Vigo, 2012). Por eso en las *Disputationes metaphysicae* Suárez afirma que, en cuanto principio de movimiento que influye en otro, la causa eficiente es más importante que la causa final, “no solo porque su influjo es más conocido sino [...] porque afecta con toda propiedad al ser que comunica su efecto” (XXVII, 1, 11). Con todo, la relación entre causalidad final y causalidad eficiente es tan estrecha en la obra de Suárez, que con razón se ha dicho que para este “admitida una causalidad eficiente, esta

² En cuanto a Finnis, este parece indicar que Suárez sí incurre en la llamada falacia de Hume. A su juicio, Suárez reduce el papel de la razón práctica al discernimiento de preceptos de la forma “«Ø no está de acuerdo con la naturaleza del hombre, que es racional, por lo que tiene la cualidad de la maldad moral» o «“Ø está de acuerdo con la naturaleza del hombre, por lo que tiene la cualidad de la bondad moral y, si Ø es el único acto posible en un contexto dado, la cualidad adicional del deber o necesidad moral»” (1980a: 45). Finnis se opone a una idea como esta. Para él, ni Aristóteles ni Tomás de Aquino incurren en el error de Hume a la hora de defender la existencia de normas naturales.

debe obrar por un fin y que, admitida una causalidad final, esta necesita de una eficiente para producir el efecto final en su ser real y físico" (Castellote, 2004: 60).

El énfasis en el acto de la voluntad ha hecho que Suárez haya sido acusado de voluntarista. La tesis de Suárez es que, si bien lo que es una ley depende del conocimiento, la preceptividad de la ley proviene de la intimación de la voluntad (*De legibus* I, 5, 13). La fuerza motora, la eficiencia en el acto de mover, procede del apetito (*Disputationes metaphysicae* IX, 2, 6). En la obra de santo Tomás uno se encuentra con argumentos semejantes. No pocas veces plantea Tomás que la fuerza imperativa procede de la voluntad (*Quodlibetales* IX, 5, 2; *Summa theologiae* I, 107, 1). Incluso explica la fuerza del imperio apelando al poder del superior (*De veritate* XVII, 3; *Summa theologiae* II-II, 104, 2). Una idea similar se encuentra en Soto. Para el dominico, "la justicia impone que el súbdito obedezca a su superior" (*De iustitia et iure* V, 6, 1). Por ende, "no existe falta moral cuando no se actúa en contra del mandato del superior" (*De legibus* 304^v, ottob. lat. 782).

En otro lugar he procurado subrayar la continuidad de ideas que existe entre Suárez y los principales miembros de la Escolástica salmantina (Contreras, 2016). También he intentado resaltar la sinergia de los postulados suarecianos con las ideas de santo Tomás (Contreras, 2015). Esta opinión, cada vez más extendida entre los intérpretes del sistema suareciano, rechaza vivamente las imputaciones que ha recibido el autor jesuita a lo largo de los años. Por ejemplo, se lo ha presentado como un pensador subjetivista (Delos, 1950), que deforma y contamina la doctrina de santo Tomás (Villey, 2001). Se ha indicado que corrompe hasta el extremo el concepto de praxis (Giuliani, 1976), y que desarma la teoría clásica de los actos humanos, eliminando la función ordenadora de la razón (Castaño, 2011). En el mismo sentido, se ha planteado que las ideas de Suárez son típicamente nominalistas (Bastit, 1990), que promueven un voluntarismo indefendible (Courtine, 1999), y que instalan novedades peligrosas en la filosofía jurídica y en la filosofía en general (Cordeiro, 1918).

Favorablemente, tales juicios se han ido atemperando y, en la actualidad, son pocos los que, como Finnis (1980a), siguen atribuyendo a Suárez posiciones voluntaristas. Giers (1958), que reproduce y estudia los comentarios suarecianos a *De iustitia et iure*, niega que este sea un autor voluntarista, poniendo de relieve el momento racional-práctico del acto legislativo en el modelo suareciano. Algo similar expone Honnefelder

(2014): el jesuita, sostiene, propone una teoría *racional* sobre el deber moral. E igualmente Irwin (2008) resalta en *The Development of Ethics* cómo Suárez refuta el voluntarismo de los nominalistas y entronca su lectura de la ley natural con la línea de los pensadores intelectualistas. Asimismo, en *Obligation, Rightness and Natural Law* (2011), indica que el suarismo parte de la base de ciertos deberes prepositivos, por lo cual no es acertado insistir en el supuesto voluntarismo del jesuita español.

En la misma línea, no hace mucho tiempo se ha indicado que, en rigor, Suárez es más intelectualista que Aristóteles (Vigo, 2011a). No se puede hablar de un voluntarismo suareciano, si por voluntarismo se entiende la negación de un sustrato objetivo para la ética (Vigo, 2011b). Precisamente porque acepta la existencia de acciones malas por naturaleza, Suárez reconoce un momento objetivo en el discurso moral, no haciendo depender todo su sistema de la hipótesis de la voluntad del superior.

Además, Suárez suscribe la tesis clásica de la primacía de la razón respecto de la voluntad. En su opinión, como la voluntad solo quiere lo que se le ha presentado como un bien, cualquier operación del apetito requiere un acto previo de la razón. No obstante, a la par que se afirma una primacía de la razón, en Suárez se advierte una suerte de primado motivacional del apetito: la aprehensión del objeto concebido como apetecible es insuficiente para causar el movimiento. Es un acto del apetito, y no la representación intencional de la cosa, lo que causa la conducta conforme a derecho de los súbditos. Se debe recordar que Suárez está preocupado por la eficacia del acto legislativo. Aquí es donde entra en juego la voluntad como facultad motora (para Suárez, el intelecto, por sí solo, no siempre puede poner en marcha la conducta del sujeto. El énfasis en el mandato del superior o momento volitivo de la ley sirve, justamente, para superar ese inconveniente práctico).

En distintos lugares Suárez se refiere a esa primacía de la razón sobre la voluntad. Por ejemplo, en *De legibus* explica que el apetito (racional y sensible) debe ajustarse al mandato de la razón práctica (I, 5, 3). Por su parte, en *De anima* plantea que la voluntad no apetece sin un acto previo de la razón (XII, 1). De igual forma, en *Disputationes metaphysicae* escribe que la razón es una potencia que tiene prioridad sobre la voluntad (VIII, proemio). La misma idea se lee en *De fine homini* (II, 4, 4) y en *De bonitate et malitia humanorum actuum* (I, 2, 9).

Aunque Suárez estudia el aspecto preceptivo de la ley a partir de la intimación voluntaria, apoyando su explicación en la relación que

vincula la voluntad del legislador (divino o humano) con la voluntad del destinatario de la norma, asume la hipótesis clásica de que, desde el punto de vista del contenido, cualquier ley debe ser conforme con la naturaleza de las cosas (Vigo, 2011a). Sin embargo, como el orden natural, *qua* natural, no impone ni prohíbe nada, Suárez tiene que orientar su explicación a través de la relación, constitutiva de toda ley, entre la voluntad determinante del legislador y la voluntad determinada (o que se deja determinar) del ciudadano (Vigo, 2011b). Así, escribe: “lo que va contra la ley natural, necesariamente va contra la verdadera ley y prohibición de algún superior” (*De legibus* II, 6, 7).

Conclusión

El estudio de la teoría suareciana de la ley tiene el mérito de volver sobre las tesis fundamentales de la filosofía del derecho natural. Sobre la base de una lectura no naturalista del derecho, Suárez subraya el momento racional-práctico de la justificación de la ley, aproximación que permite poner en diálogo al positivista con el iusnaturalista, ya que, en principio, ambos creen que las normas resultan de un proceso racional. De igual manera, el estudio de la teoría de Suárez permite profundizar en la cuestión del significado normativo del acto de la voluntad. Este es un problema central de la filosofía del derecho contemporánea, la cual, incluso, define el derecho como “voluntad de poder”.

Bibliografía

- Suárez, F. (2013). *De bello*. En *Über den Frieden. Über den Krieg*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- _____. (1978-1991). *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis «De Anima»*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- _____. (1967-1968). *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- _____. (1965). *Defensio fidei*. Madrid: CSIC.
- _____. (1960-1966). *Disputaciones metafísicas*. Madrid: Gredos.
- _____. (1958). *De iustitia et iure*. Freiburg: Herder.
- _____. (1948-1950). In *Tertiam partem Divi Thomae*. En *Obras del Eximio doctor Francisco Suárez*. Madrid: Editorial Católica.
- _____. (1859). *Tractatus tertius*. Parisiis: Ludovicum Vivès.
- _____. (1856). *De bonitate et malitia humanorum actuum*. En *Opera omnia*. Parisiis: Ludovicum Vivès.

- _____. (1620). *De fine homines*. Lyon.
- _____. (1599). *De iustitia Dei*. En *Varia opuscula theologica*. Matriti: Regia.
- _____. *Quaestio 90 de legibus*, ms. 3856. Lisboa.

Bibliografía secundaria

- Aquino, Tomás de (1882-2014). *Opera omnia*. Roma. Commissio Leonina.
Se emplea la edición electrónica de E. Alarcón: *Corpus Thomisticum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMV*, en <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- Bastit, M. (1990). *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suárez*. Paris: PUF.
- Bertelloni, F. (2009). Acerca del lugar de la *voluntas* en la teoría de la ley y de la ley natural. En J. Cruz (ed.) *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*. Pamplona: Eunsa.
- Beuchot, M. (1999). La ley natural en Suárez. En A. Cardoso, A. M. Martins y L. Ribeiro dos Santos (eds.) *Francisco Suárez (1548-1617): Tradição e Modernidade*. Lisboa: Colibri.
- Castaño, S. (2011). *Interpretación del poder en Vitoria y Suárez*. Pamplona: Cuadernos de pensamiento español.
- Castellote, S. (2004). La teoría suareciana de las causas desde el punto de vista del *agathon*. En J. Schmutz (ed.) *Francisco Suárez: Der ist der Mann*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer.
- Contreras, S. (2016). Obligatoriedad de la ley humana y leyes puramente penales en Domingo de Soto y Francisco Suárez. En *Direito GV*, 12 (1).
- Contreras, S. (2015). Tomás de Aquino y la determinación del derecho: presupuestos fundamentales y recepción de su doctrina por Francisco Suárez. En *Pensamiento*, 71 (267).
- Cordeiro, V. (1918). *O padre Francisco Suárez, Doctor Eximio: Esboço da sua vida e obras*. Oporto: Magalhães and Moniz.
- Corso, L. (2009). La predicación de racionalidad de la ley natural. Su problemática en Francisco Suárez. En J. Cruz (ed.) *La gravitación moral de la ley en Francisco Suárez*. Pamplona: Eunsa.
- Coujou, J. (2012). *Droit, anthropologie & politique chez Suárez*. Perpignan: Artège.
- Courtine, J. (1999). *Nature et empire de la loi. Etudes suareziennes*. Paris: Vrin.

- Delos, J. (1950). *La société internationale et les principes du droit public*. Paris: Pedone.
- Elorduy, E. (1980). Suárez en la historia de la moral. En *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 7.
- (1965). La soberanía popular según Francisco Suárez. En Francisco Suárez, *Principatus politicus o la soberanía popular*. Madrid: CSIC.
- Finnis, J. (1980a). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- (1980b). *Objetivis criteriis ex personae ejusdemque actuum desumptis*. En VV.AA. *Ética y teología ante la crisis contemporánea*. Pamplona: Eunsia.
- García-Huidobro, J. y Miranda, A. (2013). Finnis y Grisez ante el argumento de la facultad pervertida. En J. Bautista Etcheverry (ed.) *Ley, moral y razón. Estudios sobre el pensamiento de John M. Finnis a propósito de la segunda edición de «Ley natural y derechos naturales»*. Ciudad de México: UNAM.
- George, R. (2004). Kelsen and Aquinas on *The Natural Law Doctrine*. En J. Goyette, M. Latkovic y R. Myers (eds.) *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Giers, J. (1958). *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suarez. Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen De iustitia et iure*. Freiburg: Herder.
- Giuliani, A. (1976). La verdad de la *praxis* en Suárez. En *Anuario de filosofía del derecho*, 29.
- Gracia, J. y Davis, D. (1989). *The Metaphysics of Good and Evil According to Suárez*. München: Philosophia.
- Grisez, G. (1983). *Christian Moral Principles*. Illinois: Franciscan Herald Press.
- Guzmán, Alejandro (2009). *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*. Madrid: Iustel.
- Hittinger, R. (1987). *A Critique of the New Natural Law Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Honnefelder, L. (2014). Natural Law as the Principle of Practical Reason: Thomas Aquinas' Legacy in the Second Scholasticism. En R. Hofmeister Pich y A. Santiago Culleton (eds.) *Right and Nature in the First and Second Scholasticism*. Turnhou: Brepols.

- Irwin, T. (2011). *Obligation, Rightness, and Natural Law: Suárez and Some Critics*. En D. Schwartz (ed.) *Interpreting Suárez*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2008). *The development of Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kluxen, W. (2005). *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*. Milano: Vita e Pensiero.
- Lecón, M. (2014). *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez*. Pamplona: Eunsa.
- Lee, P. (2009). *Human Nature and Moral Goodness*. En M. Cherry (ed.) *The Normativity of the Natural: Human Goods, Human Virtues, and Human Flourishing*. Dordrecht: Springer.
- Lutz-Bachmann, M. (2010). *Die Normativität des Völkerrechts: Zum Begriff des ius gentium bei Francisco Suárez im Vergleich mit Thomas von Aquin*. En Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann y Andreas Wagner (eds.) *Lex und Ius. Beiträge zur Begründung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Marschler, T. (2013). *Verbindungen zwischen Gesetzestext und Gotteslehre bei Francisco Suárez im Begriff der lex aeterna*. En Gideon Stiening (ed.) *Auctoritas omnium legum. Francisco Suárez' De legibus zwischen Theologie, Philosophie und Jurisprudenz*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- May, W. (1984). *The Natural Law Doctrine of Francis Suarez*. En *New Scholasticism*, 58 (4).
- McInerny, R. (1982). *Ethica Thomistica*. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Pace, P. (2014). *Political Thought and Legal Theory in Suárez*. En Victor Salas y Robert Fastiggi (eds.) *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden: Brill.
- _____. (1995). *Los límites de la obediencia civil en el Siglo de oro: Francisco Suárez*. En VV.AA. *Cristianismo y culturas*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer.
- Pink, T. (2012). *Action and Freedom in Suárez's Ethics*. En Daniel Schwartz (ed.) *Interpreting Suárez: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Recaséns, L. (1947). *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*. Ciudad de México: Jus.
- Rhonheimer, M. (2000). *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*. New York: Fordham University Press.

- Schwartz, D. (2008). Francisco Suárez on Consent and Political Obligation. En *Vivarium*, 46.
- Soto, D. (1967-1968). *De iustitia et iure, libri decem. De la justicia y el derecho, en diez libros*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- ____ (1538-1539). *De legibus*, ms. 782. Biblioteca Vaticana.
- Vázquez, G. (1598-1605). *Commentariorum et disputationum in Primam secundae*. Alcalá.
- Vigo, A. (2012). Francisco Suárez. En J. Otaduy (coord.) *Diccionario general de derecho canónico*. Navarra: Aranzadi.
- ____ (2011a). Intelecto, deseo y acción según Francisco Suárez. En J. Cruz (ed.) *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de oro español*. Pamplona: Eunsa.
- ____ (2011b). Interpretación y aplicación de la ley en Francisco Suárez. En J. Cruz (ed.) *La justicia y los juicios en el pensamiento del Siglo de oro*. Pamplona: Eunsa.
- Villey, M. (2001). *Philosophie du droit*. Paris: Dalloz.