

## LA LEY MORAL NATURAL SEGÚN FRANCISCO SUÁREZ

Francisco T. Baciero Ruiz  
Universidad de Salamanca

### RESUMEN

Suárez aborda el estudio sistemático de la ley moral natural en el Libro II del *De legibus*, dedicado en su integridad al estudio de la ley eterna, el derecho natural y el derecho de gentes. En confrontación, entre otras, con las tesis de Gabriel Vázquez, Suárez sostiene que la ley moral natural es una ley o mandato divino preceptivo, que ordena hacer o evitar aquello que es «conveniente» o «disconveniente» con la naturaleza humana racional. Entendimiento y voluntad divinos contribuyen por tanto, cada uno en su propia esfera, en la promulgación de la ley moral natural.

**Palabras clave:** Suárez, ley eterna, derecho natural

### ABSTRACT

Suárez undertakes systematic study of natural moral law in Book II of *De legibus*, which is integrally consecrated to the study of the eternal law, natural right and the right of nations. In confrontation, among others, with the thesis of Gabriel Vázquez, Suárez maintains that natural moral law is a divine obligatory law or command, which orders to do or to avoid that which is «fitting» or «unfitting» with the human rational nature. Divine Mind and Will contribute thus, each within the bounds of his own sphere, towards the promulgation of the natural moral law.

**Key words:** Suárez, eternal law, natural right

La cuestión de la existencia de un «derecho natural» y no puramente «legal» o positivo, es probablemente tan antigua como la filosofía, o como el hombre. *Quaestio disputata* que, como los ojos del Guadiana, si se pierde de vista en algún momento, es sólo para reaparecer de nuevo más adelante, de forma quizás insospechada, quizás cuando la destrucción de la vida humana y la cantidad de sufrimiento acumuladas exigen una explicación que haga plausible la bondad de la existencia del mundo, incluso aunque no se trate del «mejor de los mundos posibles» (por ejemplo, al final de la Primera Guerra Mundial, y sobre todo, al final de la Segunda, el iusnaturalismo conoció un resurgir en Europa y América como consecuencia de lo que se dio en llamar, con razón, *reductio ad Hitlerum*: si no existe el derecho natural, entonces es necesario que exista Hitler).

Naturalmente que tampoco Suárez, como teólogo y filósofo, podía ser una excepción a la ocupación teológica y filosófica tradicional con el derecho natural, máxime habiendo redactado una magna obra en la que abordaba pormenorizadamente todas las cuestiones relacionadas con la ley desde todos los posibles puntos de vista (el *De legibus ac Deo legislatore*), y en la que el estudio del derecho natural, por las exigencias intrínsecas del propio tratamiento de la materia, no podía quedar excluido.

Suárez se ocupa detalladamente del derecho natural en el Libro II del *De legibus*, después de haber estudiado en el primero «la naturaleza de la ley en general» («De natura legis in co-

munni, de eiusque causis, & effectibus»). El Libro II está dedicado en su integridad a «La ley eterna, natural y el derecho de gentes» («De lege aeterna, et naturali, ac iure Gentium»), dividido en veinte capítulos que se distribuyen del siguiente modo: la «ley eterna» (capítulos 1-3), la ley natural (capítulos 4-16), el derecho de gentes (capítulos 17-20). El tratamiento de la ley moral natural ocupa por tanto con diferencia más de la mitad del Libro<sup>1</sup>.

## 1. LA «LEY ETERNA»

Suárez comienza el Libro II con el estudio en primer lugar, como era habitual en la escolástica, de la ley eterna, la más digna de todas las leyes, de la que la ley moral natural sería la primera manifestación, tal y como afirma en el Proemio: «Post tractationem de lege in communi sequitur ut ad singulas species legum descendamus, inter quas primum locum obtinet lex aeterna propter suam dignitatem et excellentiam et quia est legum omnium fons et origo»<sup>2</sup>. Puesto que el derecho de gentes esta «cercanísimo» a la ley moral natural, Suárez lo incluirá también en el libro segundo<sup>3</sup>.

Al abordar el estudio de la ley eterna, Suárez se plantea en primer lugar la siguiente dificultad: siendo la ley por definición el precepto de un superior<sup>4</sup>, difícilmente se puede entender cómo Dios esté sometido a ley, pues es claro que no conoce superior<sup>5</sup>. Sin embargo, de acuerdo con la «sentencia común» de los teólogos, hay que decir que existe la ley eterna<sup>6</sup>.

Supuesto lo anterior, la ley eterna no puede ser en Dios una ley impuesta a sus propios actos necesarios *intra se* (por ejemplo, la generación del Hijo a partir de Sí mismo), ni tampoco una ley impuesta a sus actos «morales» libres, sino una ley impuesta a los seres creados por Dios, y en concreto, sólo a los seres «morales» (que disponen de entendimiento y volun-

1 Todas las citas del *De legibus* las tomaremos de la edición crítica dirigida por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas: SUÁREZ, Francisco, *De legibus ac Deo legislatore*, Estudio preliminar y edición crítica bilingüe por L. Pereña y Vidal Abril, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1971 y ss..

2 *De legibus*, vol. III, 1974, p. 2, «Cum lege aeterna naturalem coniungimus, tum ad huius libri complementum, tum etiam quia naturalis lex est prima earum per quas lex aeterna nobis applicatur seu innoscit, et quia differunt tanquam lex per essentiam et per participationem vel... tanquam signum et significatum» (ibid., loc. cit.). Suárez establece por adelantado que la ley natural puede conocerse tanto por la mera luz de la razón como por la declaración expresa de Dios a través de sus mandamientos: «Circa quam [la ley moral natural] adverte dupliciter esse hominibus propositam, prius per naturale lumen rationis, secundo per legem decalogi in tabulis mosaicis scriptum» (ibid., p. 3); «Sed quia lex illa scripta in tabulis re ipsa non est alia quoad substantialem obligationem a lege naturali, cuius solam maiorem notitiam contulit illa scripta, ideo in praesenti comprehendemus omnia quae ad illam legem pertinent» (loc. cit.).

3 «Denique quia ius gentium propinquissimum est legi naturali, illud etiam in huius libri fine declarabimus» (loc. cit., el derecho de gentes es abordado en los capítulos 17 al 20. Suárez considera el derecho de gentes como un derecho positivo muy próximo a los preceptos del derecho natural, cfr. caps. 19-20, pp. 124-149 del vol. IV, 1973).

4 Recordemos la conocida definición del cap. 12 del Libro I: «*Lex est commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum*» (*De legibus*, I, 12, 5, vol. II, 1972, p. 70, cursivas en el original). De la «razón de la ley» es que sea «precepto», «mandato» del superior sobre el inferior, sin lo que propiamente no existiría ley, sino, a lo sumo, un «consejo» o recomendación entre iguales, pero no «ley» en el sentido riguroso de la palabra: «Consilium... per se est inter aequales, et si aliquem excessum indicat in consulente, est solum in sapientia, non in potestate. Lex autem per se est a superiore circa inferiores, quod in definitione significatur. Ita ergo sufficienter excluditur consilium a ratione legis» (I, 12, 4, ibid., p. 69).

5 Cfr. el cap. 1, secc. 1, pp. 4-5 del vol. III: «ab aeterno solum fuit Deus, cui lex imponi non potest sicut nec imperium» (p. 4).

6 «communis sententia theologorum est dari in Deo legem quamdam aeternam. Ita docet divus Thomas; et ibi Caietanus, Soto et alii... et sumitur ex Augustino (lib. *De vera religione*, cap. 3 et lib. I *De libero arbitrio*, cap. 5 et 6, et lib. 22 *Contra Faustum*, cap. 27)» (Lib. II, cap. 1, 2, ibid., pp. 5-6; Suárez aduce en este caso a su favor también el testimonio de Cicerón en su *De legibus*, Lib. II, cap. 4 —ibid., p. 6— y el de Platón en el *Timeo* y el *Minos* —cfr. ibid., pp. 6-7).

dad, el hombre por tanto, y los ángeles), y no a los seres naturales, que carecen de ambas potencias (animales y cosas), respecto de los cuales sólo «metafóricamente» se puede decir que la ley eterna (o «Providencia» en este caso) es ley<sup>7</sup>.

Los actos de la inteligencia y la voluntad divinas no pueden caer propiamente bajo una regla ni bajo la ley eterna:

Primo ergo dubitari potest an lex aeterna sit regula actuum divinorum ad intra. Et..., supponimus actus divini intellectus et voluntatis, prout circa Deum ipsum versantur et non dicunt habitudinem ad creaturas ut futuras, non cadere sub legem aeternam nec per illam regulari. Ita sentit divus Thomas... et Halensis..., et omnes doctores qui hanc legem requirunt propter divinam providentiam,... Divina autem providentia circa opera Dei versatur, non circa Deum ipsum secundum se. Unde generatio aeterna Filii Dei vel productio Spiritus Sancti non cadunt sub legem, quia sunt omnino naturales et non ex directione aut motione quae praecedat per dictamen rationis vel applicationem voluntatis<sup>8</sup>.

Tampoco recae la ley eterna sobre los actos libres (y en ese sentido, «morales») de Dios que no tengan un efecto externo:

Difficultas ergo solum est de actibus liberis qui in Deo sunt, et quatenus liberi sunt, morales dici possunt; quatenus vero sunt operativi ad extra, dici possunt artificiosi... Dicit ergo vel cogitari potest legem aeternam sub utraque ratione esse mensuram ac regulam actuum liberorum Dei. Primo, quatenus morales sunt et honesti<sup>9</sup>.

Del primero de los dos modos la ley eterna no es «ley» propiamente hablando para Dios, ya sea entendida la ley eterna en este caso como ley «positiva», ya como ley «natural»:

Dico ergo primo: lex aeterna, ut est regula actionis honestatis liberae, non debet intelligi ut imposita ipsi Deo, nec voluntas divina debet concipi ut honesta et recta propter conformitatem ad legem aeternam cui subiciatur... Ratione declaratur, quia lex illa intelligeretur ut positiva vel ut naturalis. Neutro autem modo intelligi potest... Probatur minor quoad priorem partem, quia lex positiva est illa quae ponitur per liberam voluntatem alicuius potentis praecipere et suo praecepto seu voluntate obligare eum cui lex imponitur. Sed Deus non habet superiorem,..., quia non est sibi superior<sup>10</sup>; «Altera pars minoris quae erat de lege naturali, probatur, quia licet negari non possit quin in intellectu divino ordine rationis praecedant dictamina practica, quibus iudicat quid deceat suam bonitatem..., tamen illa non possunt habere rationem legis respectu divinae voluntatis. Primo, quia non proponunt praeceptum aliquod, nec voluntatem alicuius intimant, sed tantum ostendunt, indicando quid rei natura habeat. Lex autem aut est voluntas aut intimatio voluntatis... Secundo, quia in Deo non distinguuntur in re voluntas et ratio,... Sicut ergo ratio Dei aeterna non mensuratur lege, ita nec voluntas etiam prout libere vult, sed per se recta est tanquam ipsamet recta ratio per essentiam<sup>11</sup>.

7 «Quia vero omnis lex est mensura aliquorum actuum quos respicit ut materiam et obiectum, hoc etiam in lege aeterna observari necesse est; et ideo ad explicandum quid illa sit, commodum est prius declarare materiam in quam cadit,... Omnis autem actus per suum obiectum convenienter explicatur, etc... Tres autem sunt ordines seu genera actuum, de quibus dubitari potest an per illam legem mensurentur. Primum et supremum est aliquorum actuum ipsiusmet Dei et manentium intra ipsum, scilicet actus liberi divinae voluntatis. Secundum et infimum est actionum inferiorum agentium naturalium et ratione carentium. Tertium est actuum liberorum creaturarum intellectualium» (II, 2, 1, *ibid.*, p. 16).

8 II, 2, 2, *ibid.*, pp. 16-7.

9 II, 2, 3-4, *ibid.*, pp. 17-8.

10 II, 2, 5-6, *ibid.*, pp. 19-20.

11 II, 2, 8, *ibid.*, p. 22.

Por tanto, la ley eterna sólo es ley respecto de las obras externas de Dios, es decir, respecto de las cosas creadas por Él mismo:

Dico secundo: Lex aeterna, ut est lex gubernandi seu quasi operandi artificiose, dici potest habere rationem legis respectu rerum gubernatarum, non vero ipsius Dei seu voluntatis eius... quia quando Deus constituit legem aeternam circa gubernationem creaturarum, pro ipsis creaturis illam statuit ut secundum illam moveantur; non vero illam sibi imponit<sup>12</sup>.

## 2. PAPEL DEL INTELECTO Y DE LA VOLUNTAD DIVINAS EN LA CONSTITUCIÓN DE LA LEY ETERNA

Suárez aborda a continuación la *vexata quaestio* sobre el papel respectivo que juegan la inteligencia y la voluntad divinas en la formación de la ley eterna (y por extensión, de cualquier ley), aportando una sutil solución, que parece además la única posible.

Comienza sentando el principio de que la ley eterna reside en la voluntad divina: la ley eterna es un acto libre de Dios, que reside, en cuanto libre, en un acto segundo de su voluntad, y no en el entendimiento: «ex dictis inferitur satis convenienter dici posse legem aeternam esse decretum liberum voluntatis Dei stuentis ordinem servandum aut generaliter ab omnibus partibus universi in ordine ad commune bonum,..., aut specialiter servandum a creaturis intellectualibus quoad liberales operationes earum»<sup>13</sup>; «Item constat esse per modum actus secundi et ultimi, nam lex prout est in legislatore, in huiusmodi actu consistit, non in habitu vel actu primo et praesertim in Deo qui est purissimus actus»<sup>14</sup>.

Que la voluntad desempeñe el papel fundamental en la constitución de la ley eterna, no es obstáculo para que Suárez reconozca, a la vez, el papel que el intelecto divino juega también en ella, papel que es, de todos modos, subsiguiente siempre al decreto de la voluntad: «Si quis autem iuxta ea quae diximus, voluerit hanc legem aeternam in divino intellectu considerare, non erit difficile id explicare. Oportet tamen ut eam consideret in intellectu divino ut subsequente secundum rationem decretum voluntatis Dei. Negari enim non potest quin illud decretum sit veluti anima et virtus huius legis, a qua tota vis vel obligandi vel inclinandi efficaciter descendit»<sup>15</sup>. Por eso existe una distinción —de razón— entre la ley eterna (en cuanto que tam-

<sup>12</sup> II, 2, 9, *ibid.*, pp. 23-24.

<sup>13</sup> II, 3, 6, p. 36.

<sup>14</sup> II, 3, 1, *ibid.*, p. 33; «Atque hinc quoad prius dubium concluditur legem aeternam necessario includere seu postulare actum divinae voluntatis, quia libertas etiam Dei est formaliter in voluntate divina. Sed lex aeterna est aliquid liberum in Deo» (II, 3, 4, *ibid.*, pp. 34-5). El hecho de que sea el resultado de un acto libre no impide que la ley divina sea eterna, al provenir de Dios (de modo análogo a como la creación del mundo podría ser desde la eternidad sin dejar por ello de ser creación, según santo Tomás): «Neque hoc repugnat eius aeternitati, quia etiam aliquid liberum intra Deum potest esse aeternum» (loc. cit., p. 35).

<sup>15</sup> II, 3, 9, *ibid.*, p. 38; Suárez aduce aquí a su favor sendos pasajes de santo Tomás y de san Agustín, el primero, tomado de la q. 91 (o «92», como por error dice Suárez) de la I-IIae: «Et ita intelligo quod divus Thomas (dicta quaest. 92, art. 1, ad primum) ait *conceptum Dei aeternum secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso progenitarum esse legem Dei aeternam*» (en *ibid.*, pp. 38-9, cursivas en el original, Suárez cita de memoria, cfr. el pasaje exacto en p. 34, nota 78), y el siguiente de san Agustín, tomado del *Contra Fausto*, en el que el santo de Hipona parece equiparar el entendimiento y la voluntad divinas al definir la ley eterna: «Lex vero aeterna est, *ratio divina vel voluntas Dei*, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans» (AUGUSTINUS, *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres*, lib. 22, cap. 27, PL 42, 418, cit. en *ibid.*, p. 6, nota 16, cursivas nuestras, cfr. el comentario en este sentido que Suárez dedica al pasaje más adelante: «Usitatum est ut particula *vel* pro copulatione accipiatur, maxime quando illa inter quae ponitur ita sunt inter se connexa, ut non separentur. Sic autem se habent ratio divina et voluntas circa legem aeternam, et ideo utramque Augustinus complexus est», II, 6, 13, *ibid.*, p. 96, cursivas en el original).

bién ella está presente al entendimiento divino) y las ideas divinas, aun estando las dos en el entendimiento. Mientras que las ideas sólo tienen la función de ser «ejemplares» de la acción divina misma, la ley eterna es la que «toma» la decisión de actuar o realizar los ejemplos mostrados por las ideas<sup>16</sup>. En realidad, como ya había establecido en el Libro I, cualquier ley exige de suyo la intervención tanto de la voluntad como del entendimiento del legislador<sup>17</sup>.

### 3. RELACIÓN DE LA LEY ETERNA CON EL RESTO DE LAS LEYES

Establecida así la existencia de la ley eterna y su naturaleza, Suárez se pregunta qué relación guardan el resto de las leyes con ella, o dicho con sus propias palabras: si el resto de las leyes son efectos o «participaciones» de la ley eterna<sup>18</sup>.

A primera vista parecería que ni la ley «divina» (ya sea la ley positiva, ya la natural), ni la humana fuesen propiamente efectos de la ley eterna. No la divina, pues al existir desde la eternidad en Dios mismo, sería la misma ley eterna y no un «efecto» suyo. Tampoco la ley humana, puesto que si fuese un efecto de la ley eterna, obtendría de ella su fuerza obligatoria (como sucede en el caso de la ley moral natural), y obligaría por tanto «por derecho divino» y no humano, dejando así de ser propiamente «humana»<sup>19</sup>. Sin embargo, de acuerdo con la tradición, se puede afirmar, que: «Toda ley en algún sentido tiene su origen en la ley eterna y de ella recibe su fuerza obligatoria»<sup>20</sup>. La «razón general» de ello sería que la ley eterna lo es «por esencia», y las restantes sólo «por participación», tanto en cuanto a su carácter racional como a su fuerza obligatoria: «Ratio autem generalis reddi potest, quia lex aeterna est lex per essentiam et omnis alia lex per participationem. Ergo necesse est ut omnis alia lex sit effectus

16 «Si vero loquamur de illa lege [la ley eterna] prout est in intellectu, aliqui non constituunt distinctionem [entre la ley eterna y las ideas], praesertim si de ideis ut sunt exemplaria loquamur. Nihilominus divus Thomas (quaest. 93, art. 1) haec duo expresse distinguit et in eius doctrina potest variis modis distinctio explicari. Primo, quia ideae proprie sunt circa creationem seu productionem. Lex vero magis versatur circa rerum gubernationem, ... Secundo, propria differentia esse videtur..., quod idea solum habet rationem exemplaris respectu ipsiusmet Dei, ut secundum illam operetur, et sic concurrat solum... ad specificationem operum Dei. Lex autem divina, ut lex, habet potius rationem moventis et imprimis inclinationem vel obligationem ad opus. Quae diversa habitudo sufficientissima est ad distinctionem rationis» (II, 3, 10, *ibid.*, pp. 39-40).

17 «utrumque actum intellectus et voluntatis esse ad legem necessarium, et ideo potest esse tertia opinio [la primera es que la ley es un acto del entendimiento, la segunda, un acto de la voluntad, *cfr.* pp. 77-79, 85-6 y *ss.*] dicens legem componi et coalescere ex actu utriusque potentiae;... Sic ergo lex duo requirit: motionem et directionem, bonitatem (ut sic dicam) et veritatem, id est iudicium rectum de agendis et voluntatem efficacem movendi ad illa, et ideo ex actu voluntatis et intellectus constare potest» (I, 5, 20, p. 95 del vol. I), «certum est vel constare ex actu rationis et voluntatis vel certe non esse sine utroque; ita ut si est alter illorum tantum, ab altero nihilominus intrinsece pendeat» (I, 5, 22, *ibid.*, pp. 97-8).

18 «an omnes leges sint effectus legis aeternae ac eius participationes» (II, 4, 3, p. 48); Suárez propone la siguiente clasificación general de las leyes: después de ley eterna se dan las leyes «creadas» o «temporales». Entre ellas cabe distinguir la ley moral natural, creada con el propio hombre, que es divina por su Autor, y las positivas, que se subdividen a su vez en «divinas», que tienen como autor inmediato a Dios (los preceptos ceremoniales, judiciales, e incluso morales —los diez mandamientos, en cuanto promulgados expresamente por Dios— contenidos en la Sagrada Escritura), y humanas, que tienen como autor inmediato al hombre. Estas últimas se subdividen a su vez en «civiles» (cuyo fin es el gobierno de la comunidad política) y «canónicas» (cuyo fin es el gobierno de la comunidad eclesiástica, *cfr.* Lib. I, 3, 6-20, pp. 40-61 del vol. I; la ley canónica, a pesar de ocuparse del gobierno de la Iglesia, es «humana» en el sentido de que sus autores inmediatos son los hombres, no Dios: «Praeter has autem [las leyes civiles] christiana religio recognoscit leges ecclesiasticas seu canonicas, ..., quas aliqui non humanas sed divinas vocant, eo quod ab speciali potestate a Deo specialiter lata deriventur et ad supernaturalem finem... referantur. Re tamen vera humanae sunt, ... Et ratio est, quia per voluntatem humanam proxime constituuntur, licet a civilibus differant in potestate a qua proxime manant et in fine et materia», I, 3, 20, pp. 58-60 del vol. I, *cfr.* igualmente la introducción al Libro III, pp. 3-4 del vol. V).

19 *Cfr.* *ibid.*, pp. 48-9.

20 «omnem legem aliquo modo esse a lege aeterna» (II, 4, 4, *ibid.*, p. 49).

legis aeternae..., quia lex duo requirit: unum, ut sit iusta et rationi consentanea; aliud, ut sit efficax ad obligandum. Sed omnis recta ratio creata est ex participatione divini luminis, quod signatum est in nobis; et omnis potestas hominum desuper datur et a Domino Deo est»<sup>21</sup>.

En cuanto a las dificultades planteadas sobre la aparente «identificación» entre la ley divina y la ley eterna, y la posible consideración de la ley humana como «de derecho divino» (y por tanto, no «humana»), Suárez ofrece las siguientes explicaciones: a la primera dificultad responde que, de acuerdo con una distinción establecida en el Libro I, entre la ley considerada «en el legislador» y «en los súbditos» (capítulo 4, n.4), se pueden considerar dos significados o «denominaciones» en la ley divina, uno, «en cuanto es eterna y prescinde de toda relación a las criaturas actualmente existentes», en cuyo caso la ley divina es «la misma ley eterna según un concepto inadecuado de ella», y uno segundo, según el cual, la ley divina está ya en acto promulgada, y obliga por tanto efectivamente, diciendo una relación temporal con las criaturas de hecho ya existentes, en cuyo caso se denomina justamente «ley» divina<sup>22</sup>.

Sobre la segunda dificultad, la que sugeriría el aparente carácter «divino» de la ley «humana» (en cuanto a su fuerza obligatoria), se ha de decir que la obligación que impone la ley humana no es «divina» de forma directa o inmediata, sino propiamente «humana», en cuanto pensada y promulgada por hombres, siendo sin embargo al mismo tiempo un «efecto» de la ley divina, tanto en cuanto a su necesaria adecuación a ella, como a su fuerza obligatoria última o radical<sup>23</sup>.

Por otra parte, la ley eterna, aunque existe realmente en Dios, sólo puede ser conocida por el hombre en esta vida por medio de las otras leyes, no por una visión «directa» o intuitiva en Dios<sup>24</sup>. De modo semejante, la ley eterna sólo puede tener el efecto de obligar por medio de esas otras leyes, puesto que en cuanto «eterna» no puede haber sido «promulgada», siendo la promulgación un acto temporal que dice relación a las criaturas, y que le privaría por ello mismo de su eternidad<sup>25</sup>.

21 II, 4, 5, *ibid.*, p. 51.

22 «fit ut lex divina, quatenus in legislatore est, non sit effectus legis aeternae sed potius ipsa lex aeterna secundum quemdam conceptum inadaequatum eius. Possumus autem duas denominationes in ea distinguere: unam, quatenus aeterna est, quae ut sic praescindit ab externa promulgatione et non dicit respectum ad creaturas...; aliam, prout est iam actu promulgata et obligans et consequenter dicens respectum temporalem ad creaturas actu iam existentes, et ut sic potest denominari divina» (II, 4, 7, pp. 52-3).

23 «Ad alteram vero partem neganda est illatio ibi facta, nimirum quod obligatio legis humanae divina sit... nam lex humana non solum prout in subditis, sed etiam prout est in proprio legislatore, est quid creatum et temporale, quia haec lex in mente et voluntate hominis formatur ac perficitur, quia immediate est lex hominis, non ipsius Dei. Unde haec lex sub utraque consideratione est effectus legis aeternae... Habet... vim obligandi quatenus nititur in principiis legis aeternae, quale est obediendum esse superioribus. Denique quia ut sit recta, debet esse conformis legi aeternae. Est ergo his modis omnibus effectus eius... In lege autem humana obligationem non est immediate a Deo, quia... immediate respicit voluntatem principis... et ab illa est proxima obligatio, quamvis radicaliter tota sit a lege aeterna» (II, 4, 8, *ibid.*, pp. 53-4).

24 «concluditur legem aeternam non esse per se ipsam notam hominibus in hac vita, sed vel in aliis legibus vel per illas. Viatores enim homines non possunt divinam voluntatem in se ipsa cognoscere, sed solum quantum per aliqua signa vel effectus eis proponitur; et ideo proprium est beatorum ut divinam voluntatem intuentes per illam... gubernentur... Cognoscunt ergo viatores legem aeternam per participationem eius ac subinde per leges iustas, temporales ac creatas, quia sicut causae secundae ostendunt primam et creaturae creatorem, ita leges temporales... ostendunt fontem a quo manant» (II, 4, 9, *ibid.*, pp. 54-55).

25 «constat ex dictis quomodo lex aeterna obliget. Nam praecise spectata ut aeterna est, non potest dici obligare, sed dici poterit obligativa... seu de se sufficiens ad obligandum. Ratio est, quia lex non potest actu obligare, nisi sit exterius promulgata. Lex autem aeterna, ut sic, non est exterius promulgata... Item lex aeterna ut sic, non connotat effectum temporalem iam factum, quia sic repugnaret esse aeterna. Sed actu obligare est temporalis effectus... Unde etiam fit ut lex aeterna nunquam per seipsam obliget separate ab omni alia lege, sed... debet alicui alteri coniungi, ut actu obliget» (4, 10, p. 56).

#### 4. LA LEY NATURAL COMO PARTICIPACIÓN DE LA LEY ETERNA

Establecidos así los rasgos definatorios de la ley eterna y la dependencia de ella del resto de las leyes, Suárez aborda a continuación la naturaleza de la ley moral natural, especialmente en los capítulos quinto y sexto del mismo Libro II, al iniciar el estudio sistemático de la misma<sup>26</sup>.

Al comienzo del mencionado capítulo quinto («An lex naturalis sit ipsa naturalis ratio recta»), Suárez rechaza la opinión defendida por Vázquez (y que tuvo algún predicamento en la primera mitad del siglo XVII, como atestiguan las referencias a Vázquez en autores como Pascal, o en el platónico de Cambridge Nathanael Culverwell), según la cual, la sola naturaleza humana racional como tal sería el fundamento primero y suficiente de la obligatoriedad de los preceptos de la ley moral natural: «Dixerunt ergo aliqui hanc legem nihil aliud esse quam ipsam naturam rationalem, ut talis est»<sup>27</sup>; lo que podría entenderse, según Suárez, en dos sentidos: bien de la naturaleza humana misma como tal, bien del juicio de la razón «connatural» a ella, y que respecto a la naturaleza humana tiene el valor de ley<sup>28</sup>.

Suárez rechaza la posibilidad de que la naturaleza humana en cuanto tal sea «todo el fundamento» (en el sentido de único) de la rectitud de los actos humanos, tal y como Vázquez propone<sup>29</sup>. En efecto, la rectitud o torpeza de una acción de acuerdo con su conveniencia o inconveniencia con la naturaleza humana es una *conditio sine qua non* de cualquier precepto de la ley moral natural, pero insuficiente, puesto que le falta otro elemento esencial de la razón formal de la ley, el ser mandato o imperativo, sin lo que propiamente no se puede hablar de «ley»:

In hac sententia veram esse existimo doctrinam quam in fundamento supponit de intrinseca honestate vel malitia actuum, qua sub legem naturalem prohibentem vel praecipientem cadunt... Nihilominus sententia ipsa quatenus ad legem naturalem declarandam pertinet... mihi non probatur..., quia natura ipsa rationalis praecise spectata, ut talis essentia est, nec praecipit, nec ostendit honestatem aut malitiam, nec dirigit aut illuminat, nec alium proprium effectum legis habet. Ergo non potest dici lex nisi velimus valde aequivoce et metaphorice nomine legis uti<sup>30</sup>.

26 Un espléndido estudio de la ley natural en Suárez, y de sus supuestos metafísicos, es el de GEMMEKE, Elisabeth, *Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1965, cfr. especialmente: «Das Gesetz des sittlich Guten», pp. 245-67, «Erstes Kapitel: Das ewige Gesetz», pp. 245-50, «Zweites Kapitel: Das Naturgesetz», pp. 251-67, estudio que maneja de forma exhaustiva las fuentes suarecianas tanto jurídicas, como metafísicas y teológicas.

27 II, 5, 1, p. 59.

28 Cfr. II, 5, 1, pp. 59-60. Sobre la doctrina de Vázquez en este punto, vid. el conocido artículo de SPECHT, Rainer, «Zur Kontroverse von Suarez und Vasquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts», *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, (1959), 45, pp. 235-255 (la exposición de la doctrina de Vázquez, tal como éste la desarrolla en sus *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae Sancti Thomae*, en las pp. 244-49). No estamos de acuerdo sin embargo con el comentario de Specht, según el cual la disputa entre Suárez y Vázquez habría quedado irresuelta hasta hoy, dependiendo su solución de una mera opción personal: «Der Streit ist bis heute nicht entschieden und einiges spricht dafür, daß er nicht entscheidbar ist. Deshalb bleibt dem, der sich daran beteiligen will, vorerst nichts übrig, als zu optieren» (p. 249); nos parece que la solución suareciana aparenta ser con diferencia la más plausible de las dos, como veremos.

29 «Est ergo prima sententia affirmans naturam rationalem secundum se et ut non implicat contradictionem estque fundamentum omnis honestatis actuum humanorum vel convenientium tali naturae vel contrariae turpitudinis eorum per inconvenientiam ad eandem, esse ipsam legem naturalem. Ita docuit Vasquez (I II, disp. 150, cap. 3)» (II, 5, 2, *ibid.*, p. 60, el pasaje de Vázquez decía exactamente: «Prima igitur lex naturalis in creatura rationali est ipsamet natura, quatenus rationalis, quia haec est prima regula boni et mali», *Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae tomus secundus*, Compluti, 1605, disp. 150, cap. 3, n. 23, p. 10, cit. en *ibid.*, p. 60, nota 140).

30 II, 5, 5, *ibid.*, p. 63, «licet natura rationalis sit fundamentum honestatis obiectivae actuum moralium humanorum, non ideo dici potest lex» (II, 5, 6, loc. cit.).

Respecto a la segunda alternativa, es decir, que la naturaleza humana en cuanto «razón natural» connatural a ella sea el fundamento de la ley moral natural, Suárez sostiene lo siguiente: puede considerarse efectivamente que en este último sentido, la naturaleza humana, entendida como «recta razón», sí sea suficiente fundamento de la ley natural en cuanto «regla próxima» del obrar. En primer lugar, por exclusión del resto de posibilidades<sup>31</sup>. En segundo y tercer lugar, porque los efectos propios de la ley, y de la ley natural en particular (dirigir, obligar y ser regla del obrar), pueden encontrarse en el dictamen de la recta razón<sup>32</sup>. Ello no quiere decir empero, como podría parecer a primera vista, que el poder y mandato divinos queden por ello excluidos del dictamen de la recta razón, sino que la recta razón desempeña en la conciencia del hombre el papel de «signo» de la voluntad divina, la única que propiamente ordena o prohíbe las acciones:

Considerandum est ergo legem naturalem, prout de illa nunc loquimur, non considerari in ipso legislatore, sed in ipsis hominibus in quorum cordibus ipse illam descripsit, ut ait Paulus,... Ergo sicut lex humana, prout est extra legislatorem, non solum significat actualem cognitionem vel iudicium existens in subdito, sed etiam permanens signum in aliqua scriptura,..., ita in lege naturali, quae in legislatore non est aliud quam lex aeterna, in subditis non solum est actuale iudicium vel imperium, sed etiam lumen ipsum, quod veluti permanenter continent scriptam illam legem<sup>33</sup>.

La conclusión final a que llega Suárez es que la ley natural es una verdadera «ley divina preceptiva», que exige de suyo la intervención tanto de la voluntad como del entendimiento divinos, cada uno dentro de su propia esfera, y ello en el sentido de que Dios prohíbe con su voluntad aquellas acciones que, de acuerdo con su propia naturaleza, son malas o «disconvenientes» con la naturaleza humana (lo que conoce por su entendimiento):

Ex dictis concludo et dico tertio legem naturalem esse veram ac propriam legem divinam, cuius legislador est Deus... Et declaratur, quia lex naturalis potest vel in Deo vel in nobis considerari. Et in Deo quidem secundum rationis ordinem supponit iudicium ipsiomet Dei de convenientia vel inconvenientia talium actuum. Addit tamen voluntatem obligandi homines ad id servandum quod recta ratio dictat... Quamvis ergo obligatio illa quam addit lex naturalis, ut proprie praeeptiva est, sit ex voluntate divina, tamen illa voluntas supponit iudicium de malitia v.g. mendacii et similia. Tamen, quia ex vi solius iudicii non inducitur propria prohibitio vel obligatio praeepti, quia hoc sine voluntate intelligi non potest, ideo adiungitur voluntas prohibendi illud quia malum est. Unde tamen fit legem naturalem, prout in nobis est, non tantum esse indicantem malum, sed etiam obligantem ad cavendum illud<sup>34</sup>.

31 «declarari potest ex dictis. Primo a sufficienti divisione. Nam lex naturalis in homine est, quia non est in Deo, cum temporalis sit et creata; nec est extra homines, quia non est scripta in tabulis, sed in corde; et non est in ipsa natura hominis immediate,...; nec est in voluntate, quia non pendet ex voluntate hominis, sed illam ligat... Ergo necesse est ut sit in ratione» (II, 5, 12, p. 70).

32 «Secundo, quia effectus legis, qui in lege naturali considerari possunt, immediate proveniunt a dictamine rationis. Nam illud dirigit, obligat et est regula conscientiae, quae accusat vel approbat facta... Tertio, proprium est legis dominari et regere. Sed hoc tribuendum est rectae rationi in homine ut secundum naturam recte gubernetur» (ibid., pp. 70-1).

33 II, 5, 14, pp. 72-3, cfr. además el final del pasaje anterior: «in ratione est lex naturalis constituenda tanquam in proxima regula intrinseca humanarum actionum» (II, 5, 12, ibid., p. 71, cursivas nuestras), y lo que afirmará más adelante en el cap. VI («An lex naturalis sit vere lex divina praeeptiva») sobre el carácter divino promulgado de los preceptos de la ley natural (cfr. 6, n. 13, pp. 95-6), cfr. además a continuación.

34 II, 6, 13, pp. 95-6; que Dios quede así «obligado» a mandar o prohibir lo que es bueno o malo de acuerdo con la naturaleza racional del hombre, no implica que deje de ser libre, sino que Él mismo se «condiciona» a sí mismo, puesto que de acuerdo con su sabiduría y bondad, una vez creado el hombre del modo determinado en que lo creó, no puede sino imponerle la ley que esté conforme con su naturaleza y no otra, pues lo contrario supondría en Dios una ignorancia o maldad imposibles: «Dico igitur ex Caietano... divinam voluntatem, licet simpliciter



## 5. CONTENIDO Y CLASES DE PRECEPTOS DE LA LEY MORAL NATURAL

Veamos muy brevemente a continuación qué contenido o preceptos determinados abarca la ley natural según Suárez. La ley natural manda o prohíbe en general lo que es «honesto», es decir, aquello que es «conforme a la naturaleza racional» del hombre:

Supponimus ex dictis bonum per se honestum seu ad honestatem necessarium et malum illi contrarium esse materiam huius legis, illud ut praecipendum, hoc ut vitandum. Probat, quia cum haec sit vera lex et Deum habeat auctorem, non potest non esse honesta... Item haec lex id praecipit quod est naturae rationali consentaneum, ut talis est, et vetat contrarium. Illud autem non est nisi honestum<sup>35</sup>.

Dentro de lo que es «honesto», la ley natural comprende todos aquellos principios necesarios con «evidencia» para la honestidad o rectitud de costumbres, ya se conozcan de forma directa «por sus propios términos», ya por razonamiento<sup>36</sup>. Ello incluye tres géneros de principios morales: los primeros principios absolutamente generales, los menos generales, pero conocidos por sus propios términos, y las conclusiones que se derivan de ellos de forma evidente por la razón:

Nam ea quae naturali ratione cognoscuntur, in triplici genere distingui possunt. Quaedam sunt prima principia generalia morum, ut sunt illa *Honestum est faciendum, Primum vitandum, Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, et similia... Alia sunt principia magis determinate et particularia, tamen etiam per se nota ex terminis, ut *Iustitia est Servanda, Deus est colendus, Temperate vivendum est*, et similia... In tertio ordine ponimus conclusiones quae per evidentem illationem ex principiis naturalibus inferuntur et non nisi per discursum cognosci possunt. Inter quas quaedam facilius et a pluribus cognoscuntur, ut adulterium, furtum et similia, prava esse. Aliae maiori indigent discursu et non facile omnibus notae, ut fornicationem esse intrinsece malam, usuram esse iniustam, et similia<sup>37</sup>.

Todos los preceptos evidentes conocidos «por sí mismos», o los que se derivan de un modo evidente de éstos, pertenecen de suyo a la ley moral natural, siempre que tengan una conexión

libera sit ad extra, tamen ex suppositione unius actus liberi posse necessitari ad alium, ut, si vult promittere absolute, necessatur ad implendum promissum... Ideoque, supposita voluntate creandi naturam rationalem cum sufficienti cognitione ad operandum bonum et malum et cum sufficienti concursu ex parte Dei ad utrumque, non potuisse Deum non velle prohibere tali creaturae actus intrinsece malos vel nolle praecipere honestos necesarios. Quia sicut non potest Deus mentiri, ita non potest insipienter vel iniuste gubernare» (II, 6, 23, *ibid.*, pp. 105-6).

35 II, 7, 1, *ibid.*, pp. 109-110; naturalmente que Suárez supone aquí y siempre una «naturaleza» humana determinada y, por consiguiente, unos conceptos y una realidad metafísica muy precisos. En Suárez, como en la tradición tomista, los conceptos éticos (la ley natural en este caso), suponen necesariamente una metafísica previa (en su caso expuesta en las *Disputationes metaphysicae*); cfr. sobre ello la primera parte de GEMMEKE, E.; «Die metaphysischen Grundlagen des sittlich Guten» (pp. 35-143), o de forma más resumida, el artículo de CENAL, R., «Los fundamentos metafísicos de la moral según Suárez», *Revista de Filosofía*, Madrid, 1948, pp. 723-35 (cfr. por ejemplo el siguiente pasaje del *De legibus* recogido en el artículo de Cenal: «Haec Dei voluntas, prohibitio aut praecipio non est tota ratio bonitatis vel malitiae..., sed supponit in ipsis actibus necessariam quamdam honestatem vel turpitudinem... Fundarique potest in illo metaphysico principio quod naturae rerum quoad esse essentiae sunt immutabiles, et consequenter etiam quoad convenientiam vel disconvenientiam proprietatum naturalium», II, 6, 11, pp. 92-94 del vol. III).

36 «Ius naturae complecti omnia precepta seu principia moralia, quae evidentem habent honestatem necessariam ad rectitudinem morum, ita ut opposita moralem inordinationem seu malitiam evidenter contineant» (II, 7, 4, p. 113 del vol. III), «Illa autem quae evidenter cognoscuntur lumine naturae sive cum discursu sive absque illo cognoscantur, recte dicuntur naturaliter fieri» (*ibid.*, p. 115).

37 II, 7, 5, *ibid.*, pp. 115-6.

necesaria con la naturaleza humana<sup>38</sup>. Entre ellos se incluyen todos los preceptos del decálogo, si bien no todos ellos se conocen por sí mismos, sino que muchos, como acaba de decir, requieren de un razonamiento deductivo<sup>39</sup>.

Todos los principios de la ley moral natural, ya sean los más generales, ya los últimos derivados de ellos por el discurso, son en cuanto tales imperados por Dios, dicen lo que es conveniente a la naturaleza racional del hombre, y tienen como fin propio su perfección natural<sup>40</sup>.

Cabe señalar, para terminar, la distinción que Suárez establece (en relación, por ejemplo, con la justificación del derecho de propiedad), entre el derecho natural «positivo» y «negativo» o «preceptivo» y «concesivo»/«permisivo», según la cual, determinados preceptos son imperados siempre de forma necesaria por el derecho natural (el derecho natural «preceptivo»), mientras que otros (caso del derecho a la propiedad privada), son permitidos por él, pero no imperados de forma necesaria (derecho natural «permisivo» o «concesivo»). Así, el precepto «no matarás» se incluye dentro de la primera categoría, siendo un precepto imprescriptible de la ley moral natural, no así la institución de la propiedad privada o el ejercicio efectivo de la libertad individual, que la ley moral natural no «imperar» o exige de modo necesario (pudiendo organizarse de forma igualmente lícita la explotación de los bienes terrenales por medio de la propiedad común, o quedar cancelada la libertad individual, incluso voluntariamente, en determinados casos), sino que el derecho natural «permite», sin exigir de un modo necesario, y exige respetar una vez introducida por la práctica (en el caso de la propiedad)<sup>41</sup>. Una segunda distinción no menos sutil, complementaria de la anterior, es la que Suárez establece entre el derecho natural «preceptivo» y el derecho natural «dominativo», el que tiene que ver con aquello que es «propio» del hombre y es por eso un «dominio» suyo<sup>42</sup>. En este sentido, aunque la libertad individual sea de «derecho concesivo», como acaba de indicar, puesto que el hombre puede ser privado de ella por una causa justa (o voluntariamente, al venderse como siervo en caso de necesidad), sin embargo, de alguna manera le pertenece como algo «propio», al ser parte de su «derecho dominativo», es decir, de lo que es de su «dominio» como persona. De acuerdo con esta nueva distinción, la subdivisión en derecho «positivo»/«negativo» pertenecería en realidad a la categoría del derecho «preceptivo» como tal:

38 Cfr. II, 7, 10, *ibid.*, pp. 120-1.

39 «precepta decalogi sunt de iure naturae, ut est indubitatum apud omnes. Et tamen non omnia continent principia per se nota, sed aliqua indigent discursu,... Multoque id clarius est de multis praeceptis naturalibus quae in illis continentur, ut est praeceptum prohibens simplicem fornicationem vel usuram vel vindictam de inimico propria auctoritate,... Et similiter in praeceptis affirmativis... non sine discursu et interdum multa ratiocinatione concluduntur» (II, 7, 6, p. 116 del vol. III).

40 «Denique haec omnia praecepta necessitate quadam prodeunt a natura et a Deo quatenus auctor est naturae, et tendunt ad eundem finem, nimirum ad debitam conservationem et naturalem perfectionem seu felicitatem humanae naturae» (II, 7, 7, *ibid.*, pp. 117-8).

41 «multis modis posse aliquid dici de iure naturali. Primus et maxime proprius est quando lex aliqua naturalis id praecepit; et hic est modus proprius iuris naturalis de quo nos tractamus... Alio vero modo dicitur aliquid esse de iure naturali solum permissive aut negative aut concessive (ut sic res explicetur). Talia sunt multa quae attento solo naturali iure licita sunt vel data hominibus, ut rerum comunitas, hominum libertas et similia. De quibus lex naturae non praecepit ut in eo statu permaneant, sed hoc relinquit hominum dispositioni iuxta rationis exigentiam... Sic etiam libertas est homini naturalis quia ex vi iuris naturalis illam habet, licet lex naturae non vetet illam amittere» (II, 14, 6, pp. 22-3 del vol. IV); «dupliciter aliquid esse de iure naturali, scilicet negative et positive. Negative esse dicitur quod ius naturale non prohibet sed admittit, quamvis neque illud positive praeceptat. Quando vero aliquid praecepit, dicitur id esse positive de iure naturali;... Divisio ergo rerum non est contra ius naturale positivum, quia nullum erat naturale praeceptum quod illam prohiberet» (II, 14, 14, *ibid.*, p. 31).

42 Distinción análoga, como indica Suárez, a la establecida al comienzo del Libro I entre el significado de «ius» como «ley» y «ius» como «derecho»: «Diximus enim ius aliquando significare legem, aliquando significare dominium vel quasi dominium alicuius rei seu actionem ad utendum illa» (II, 14, 16, *ibid.*, p. 33, cfr. lo que había dicho en el Lib. I, 2, 5-6, pp. 24-27 del vol. I).

Nunc ergo idem dicimus de iure naturali. Atque ita distinctio divi Thomae [entre el derecho natural «positivo» y «negativo»] et communis intelligitur de iure naturali praeceptivo... Quo sensu manifestum est divisionem rerum non esse contra ius naturale quod illam prohibeat absolute et simpliciter. Et idem est de servitute et aliis similibus. At vero si loquamur de iure naturali dominativo, sic verum est libertatem esse de iure naturali positive et non tantum negative, quia ipsa natura verum dominium contulit homini suae libertatis... Nam hac ratione libertas est de iure naturae potius quam servitus, quia natura fecit homines positive (ut sic dicam) liberos cum intrinseco iure libertatis, non tamen ita fecit positive servos, proprie loquendo<sup>43</sup>.

## 6. CONCLUSIÓN: LA IMPOSIBILIDAD DE UNA LEY MORAL SIN UN LEGISLADOR MORAL

La doctrina suareciana sobre la ley moral natural, que se enmarca sin solución de continuidad dentro de la tradición escolástica, consigue resolver, de forma a nuestro juicio insuperable, la disputada cuestión sobre los dos elementos, racional e imperativo, de la ley, y en concreto, de la ley natural en cuanto promulgada por Dios. Ya en los autores inmediatamente anteriores a Suárez, y en el seno de la misma tradición, se había sostenido claramente que era de la esencia de la ley, no sólo el ser cierto tipo de regularidad fundado en la naturaleza de las cosas (la naturaleza humana en este caso), sino el ser al mismo tiempo también un mandato<sup>44</sup>.

El mandato, en cuanto que lo es, ha de ser impuesto necesariamente por un «superior», pues un «igual» no tendrá nunca capacidad de imponer de forma efectiva una ley (que implica una fuerza «coactiva» u obligatoria) a sus iguales, sino que está en su facultad, como mucho, el aconsejarles<sup>45</sup>. En este preciso sentido, de acuerdo con Suárez (y nos atreveríamos a decir,

43 II, 14, 16, pp. 33-4 del vol. IV; el derecho «dominativo» sería la «materia del derecho preceptivo», materia variable según las circunstancias, y de acuerdo con su mutabilidad variaría su calificación moral: «in universum oritur alia difficultas, cur possit ius naturae dominativum, etiamsi positive ab ipsa natura datum sit, immutari et per homines aliquando licite et valide auferri, non autem ita possit mutare ius naturae praeceptivum... Ratio... generalis differentiae inter ius praeceptivum et dominativum est quia illud prius continet regulas ac principia bene operandi quae continent necessariam veritatem, et ideo immutabilia sunt. Fundantur enim in intrinseca obiectorum rectitudine vel pravitate. Ius autem dominativum solum est materia alterius iuris praeceptivi et consistit... in facto quodam seu in tali conditione vel habitudine rerum. Constat autem res omnes creatas, praesertim corruptibiles, habere a natura multae conditiones quae mutabiles sunt et... auferri possunt. Sic ergo dicimus de libertate et de quocumque iure civili, etiamsi positive sit a natura datum, posse per homines mutari quia in singulis personis est dependenter vel a sua voluntate vel a republica» (II, 14, 18-19, *ibid.*, pp. 36-7; obsérvese cómo Suárez emplea aquí —en 1612—, un término tan «actual» como «derecho civil»: «*de quocumque iure civili*»).

44 Es lo que sostenía por ejemplo fray Luis de León en su tratado «Sobre la ley» de 1571 (publicado por vez primera en 1963), en el que daba la siguiente definición de ley: «In hac re [sobre la «substancia de la ley»] est quaedam varietas inter theologos, nam divus Thomas... tenet quod lex est actus intellectus practici. Caeterum recentiores tenent oppositum, scilicet quod lex est actus voluntatis. Ita tenet Almain... Ad eius rei explicationem advertendum <est> quod ad hoc ut princeps, et is qui habet potestatem condendi leges, ad hoc ut dicatur ferre legem, non satis est ut iudicet aliquid fieri oportere, nec etiam satis est ut velit illud fieri, sed requiritur praeterea ut id, quod iudicat esse faciendum..., etiam faciendum statuat, non quidem consulendo aut adhortando sed efficaciter praecipiendo» (Fray Luis de LEÓN, *DE LEGIBUS ó Tratado de las leyes 1571*, Introducción y edición crítica bilingüe por Luciano Pereña, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1963, «Prima quaestio. De legis substantia», 3, pp. 17-18). Sobre los antecedentes nominalistas en la valoración del elemento propiamente preceptivo del concepto de ley, cfr. el artículo de SUÑER, P., «Teocentrismo de la ley natural», en «Estudio preliminar» a *De legibus*, vol. III, pp. xxxviii-Lv, pp. xxxviii-xLii (Suñer ha escrito, asimismo, una tesis doctoral inédita sobre el tema: *Los constitutivos de la ley natural en F. Suárez*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1970, cfr. art. cit., p. xLi, nota 2, cfr. un extracto de la misma en SUÑER PUIG, P., *Los constitutivos de la ley natural en Francisco Suárez*, Excerpta de la tesis doctoral..., Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1971).

45 Punto en el que Suárez insiste en numerosos pasajes: «de la razón formal de la ley» es que sea un «mandato» o «precepto» que «obliga» de forma eficaz («*Lex est commune praecipitum,...*»). En ello (en ser un «manda-

con la naturaleza misma de la cosa), es literalmente imposible (una auténtica «contradicción en los términos»), pretender una «auto-nomía» moral en sentido propio, si es que la ley ha de ser un mandato, en la medida en que yo mismo no soy «superior» a mí mismo, porque soy «igual» a mí mismo. Kant, siguiendo por lo demás una tendencia de la Ilustración, ha sido sin duda el filósofo responsable de que en la historia de la filosofía moral se introdujera la idea de que sí es posible (no sólo posible, sino incluso «exigible» de acuerdo con la dignidad del hombre), una «auto-legislación» de la razón moral, puesto que el hombre, de no «darse la ley a sí mismo», perdería supuestamente su dignidad moral, al aceptar una ley que «viene de fuera» o «heterónoma». Semejante doctrina está ya contenida y desarrollada explícitamente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en numerosos pasajes, una doctrina que desde entonces permanecería inalterada en Kant, pasando a ser considerada de hecho como una de las piezas maestras, y en cierto modo insuperable, de su sistema moral, y por extensión, de la moral contemporánea. Los pasajes en este sentido se podrían multiplicar:

el tercer principio práctico de la voluntad, como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, la idea de la *voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*. Según este principio, son rechazadas todas las máximas que no puedan compadecerse con la propia legislación universal de la voluntad. La voluntad, de esta suerte, no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada como legislándose a sí propia, y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse autora)<sup>46</sup>.

Sin embargo, es rigurosamente imposible una «auto-nomía» moral para ningún ser racional (ni siquiera en sentido propio para Dios, como muy bien observaba Suárez), si es que la ley es un «precepto». La dificultad es insuperable si la ley es lo que Suárez dice que es (y parece que sólo puede ser precisamente eso), y fue observada en su día por Kierkegaard:

---

to» con fuerza obligatoria), se distingue precisamente la ley del «consejo», o de una «recomendación», que sólo se da entre iguales propiamente hablando, así como de la «petición», que se da entre «desiguales»: «haec enim tria (preceptum, consilium et petitio) in hoc conveniunt, quod per illa omnia ordinatur seu dirigitur unus ad operandum per rationem alterius; et ita omnia illa possunt dici ordinatio rationis, sed differunt. Nam petitio per se est inferioris ad superiorem, licet possit exerceri inter aequales... Consilium autem per se est inter aequales, et si aliquem excessum indicat in consulente, est solum in sapientia, non in potestate. Lex autem per se est a superiore circa inferiorem, quod in definitione significatur» (I, 12, 4, p. 69 del vol. II); «dicendum est primo nullam esse propriam legem quae obligationem non inducat, id est, necessitatem quamdam operandi vel non operandi... Denique Aristoteles... hac ratione dixit in lege esse vim coactivam,...; est enim imperium procedens a voluntate efficaci obligandi» (I, 14, 4, *ibid.*, pp. 82-3).

46 KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Traducción de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1983<sup>8</sup>, Sección segunda, pp. 87-8, cursivas en el original, como en lo sucesivo), y al final de la Sección segunda (en el epígrafe titulado, precisamente, «La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad»): «La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual ella es para sí misma una ley —independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer—» (*ibid.*, p. 101). Naturalmente que esta construcción «en el vacío» de la ley moral, requiere previamente el rechazo de la naturaleza humana como fundamento del conocimiento de la ley, y de Dios como su Legislador: «que a nadie se le ocurra derivar la realidad de ese principio [el imperativo categórico] de las propiedades particulares de la naturaleza humana... Vemos aquí, en realidad, a la filosofía en un punto de vista desgraciado, que debe ser firme, sin que, sin embargo, se apoye en nada ni penda de nada en el cielo ni sobre la tierra. Aquí ha de demostrar su pureza como guardadora de sus leyes, no como heraldo de las que le insinúe algún sentido impreso o no sé qué naturaleza tutora» (*ibid.*, pp. 78-79), «Todos los principios que pueden adoptarse desde este punto de vista [de la heteronomía: «División de todos los principios posibles de la moralidad, según el supuesto concepto fundamental de la heteronomía»] son, o *empíricos*, o *racionales*. Los *primeros*, derivados del principio de la *felicidad*,... los *segundos*, derivados del principio de la *perfección*, se asientan, o en el concepto racional de la misma,..., o en el concepto de una perfección independiente —la voluntad de Dios— como causa determinante de nuestra voluntad» (*ibid.*, p. 103, *cfr.* además lo que dice en p. 102 y pp. 105-6; algunos de los pasajes citados pueden verse en el original alemán en KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Immanuel Kant Werkausgabe*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., Band VII, 1974, BA 70-71, pp. 63-4, BA 73-4, pp. 65-6, BA 87, p. 74).

Si lo que ata no es algo superior a mí mismo y yo he de atarme a mí mismo, ¿de dónde he de recibir yo como A (el que ata) la severidad que no tengo como B (el que debe ser atado), si A y B son el mismo yo?»<sup>47</sup>

y más tarde por Max Scheler (que lo tomaba de Herbart)

«La fórmula característica: «*tú debes*» conducirte así o de otra manera, puede servir de expresión a diversos actos... Pero, ordinariamente..., es la expresión inmediata y la comunicación de la voluntad del que habla de que el otro,..., obre de una manera determinada. En sentido estricto, solamente tienen esa significación las *órdenes de la autoridad*»<sup>48</sup>.

Que sin legislador moral ya no es posible una ley moral es algo que Nietzsche comprendió con clarividencia, incluso a pesar de ser él mismo «ateo»: «¡La interpretación moral ha caducado conjuntamente con la interpretación religiosa: eso naturalmente no lo saben ellos, los superficiales!»<sup>49</sup>; «La creencia en la inmoralidad absoluta de la naturaleza, en la falta de finalidad y de sentido, es el *afecto*, psicológicamente inevitable, cuando no se puede ya mantener la fe en Dios y en un orden moral esencial»<sup>50</sup>.

No es posible (ni lo ha sido nunca, ni puede llegar a serlo), que el hombre se dé a sí mismo una ley moral, si es que la ley moral es un «precepto». Pretender una «autonomía» o una «auto-legislación» moral del hombre, prescindir de la «incómoda» hipótesis de Dios en este punto, no muestra en el fondo sino la voluntad no confesada de sacudirse de «encima» la soberanía moral de Dios, a fin de convertir el propio deseo (la propia «voluntad de poder», en palabras de Nietzsche), en la única norma de las acciones. Eso es lo que históricamente ha sucedido de hecho en los últimos siglos, y lo que no podía dejar de suceder en realidad (dicho de nuevo con palabras de Nietzsche: el hombre necesitaba suprimir a Dios, para poder convertirse él mismo —su nación, raza, partido, su deseo, en última instancia— en «dios»... legislador). Ello no

47 KIERKEGAARD, S., *Die Tagebücher 1834-1855*, Ausgewählt und übertragen von T. Haecker, Kösel, München, 1949<sup>3</sup>, p. 401 (cit. en CABADA CASTRO, M., *El Dios que da que pensar, acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1999, p. 171 y nota 170).

48 SCHELER, Max, *ÉTICA. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (original de 1913: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik – Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*), Traducción de Hilario Rodríguez Sanz, Introducción de Juan M. Palacios, Caparrós Editores, Madrid, 2001, Sección cuarta, cap. 2, p. 295, cursivas en el original; «Si el deber-ser, en general, fuera tan sólo y por sí mismo una “exigencia” o un imperativo vivido... no... existiría tampoco el problema de la “obligatoriedad” que tienen las proposiciones de deber-ser para la voluntad... Para que se convierta un deber-ser ideal en exigencia que recae sobre una voluntad, es necesaria siempre la *suposición* de un *acto de ordenar*,... Ya Herbart hace destacar, con plena razón, que *toda* idea de deber remite a una obligación por una orden. No tiene sentido hablar —como hace Kant— de un “deber” que se cierne en el aire y no tiene a nadie frente a sí, ni ha sido impuesto por ninguna orden de la autoridad. Por lo mismo, carece también de sentido el hablar de una “*auto-obligación*”» (ibid., p. 304); lo que ya había observado santo Tomás: «Nullus, proprie loquendo, suis actibus, legem imponit» (*S.Th.*, I-IIae, q. 93, a. 5c, BAC, vol. VI, Madrid, 1956, p. 99, una referencia a este pasaje en CABADA CASTRO, p. 172, nota 171).

49 NIETZSCHE, *Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1967 y ss., VII/3, 355, fragmento de Agosto-Septiembre 1885 (cit. en CABADA CASTRO, p. 177, traducción del propio Cabada —cf. p. XXVII del Prólogo).

50 K. *Gesamtausgabe*, VIII/1, p. 216, fragmento de 10 de Junio de 1887 (en op. cit., loc. cit.). También Heidegger, en un pasaje de 1945 que pretende una explicación-justificación de sus años del rectorado, lo reconocía implícitamente: «Nada tiene que ver esta frase [«Dios ha muerto»] con la afirmación de un vulgar ateísmo, sino que significa: el mundo suprasensible, especialmente el mundo del Dios cristiano, ha perdido su vigencia efectiva en la historia... Si esto no hubiera sido así, ¿habría sido posible la Primera Guerra Mundial? Y, sobre todo, si esto no hubiera sido así ¿habría llegado a ser posible la Segunda Guerra Mundial?» (HEIDEGGER, Martin, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1996<sup>2</sup>, pp. 26-7 —original en HEIDEGGER, M., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1983, p. 25).

podía dejar de originar a la larga las hecatombes que de hecho originó (y lo seguirá haciendo, pues ¿cómo se puede postular un respeto «absoluto» o incondicionado hacia el ser humano sin un Absoluto que lo sea verdaderamente, si el reino de lo humano es por definición el de lo finito y limitado? El rechazo del verdadero Absoluto sólo podía provocar que otros «absolutos», que no lo eran en realidad, ocupasen y ocupen su lugar, de un modo necesario). Es lo que Heidegger reconocía en 1945, y varios milenios antes que él amonestaba el escritor sagrado:

Puedes comer de todos los árboles del jardín; pero del árbol de conocer el bien y el mal no comas; porque el día en que comas de él [i.e., el día que quieras convertirte tú mismo en «autor» de ley moral, en lugar de reconocer la que ya existe] tendrás que morir<sup>51</sup>.

Francisco T. Baciero Ruiz  
fbaciero@usal.es

---

<sup>51</sup> *Génesis*, 1, 17, *Nueva Biblia Española*, Traducción de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, p. 24.