

PERSPECTIVAS DEL *DE LEGIBUS* DE SUÁREZ

MAURICIO LECÓN ROSALES (ED.)

PERSPECTIVAS DEL *DE LEGIBUS*
DE FRANCISCO SUÁREZ

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

CONSEJO EDITORIAL

M^a IDOYA ZORROZA (Universidad de Navarra), directora
DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO (Universidad Internacional de La Rioja), subdirector
CECILIA SABIDO (Universidad Panamericana, México), subdirectora
FRANCISCO GÜELL (Universidad de Navarra), secretario

CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR

JOSÉ BARRIENTOS (Universidad de Salamanca)
HARALD E. BRAUN (University of Liverpool, UK)
GENARA CASTILLO (Universidad de Piura, Perú)
JORGE E. GRACIA (State University of New York, Buffalo)
DANIEL HEIDER (University of South Bohemia, České Budějovice)
SIMONA LANGELLA (Universidad de Génova)
MANUEL LÁZARO PULIDO (Universidade Católica de Portugal)
SANTIAGO ORREGO (Universidad Católica de Chile)
NELSON ORRINGER (University of Connecticut)
RAFAEL RAMÓN GUERRERO (Universidad Complutense de Madrid)
WALTER REDMOND (Huston-Tillotson College, Austin -Texas)
ARMANDO SAVIGNANO (Universidad de Bari)
GALINA VDOVINA (Academia Rusa de Humanidades)

ISBN: 978-84-8081-495-9

Depósito Legal: NA 0867-2016

Pamplona

Nº 59: Mauricio Lecón (ed.),
Perspectivas del 'De legibus' de Francisco Suárez
2016

© Mauricio Lecón

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL
SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36
Ulzama digital, s.l., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

*A D. Ángel Luis González
In memoriam*

ÍNDICE

Presentación, <i>Mauricio Lecón Rosales</i>	9
Revelación y ley natural en el siglo de Oro español: Vitoria y Suárez, <i>Salvador Castellote</i>	13
Ley natural, ley civil y contrato social en el <i>De legibus</i> de Francisco Suárez, <i>Amalia Xochitl López Molina</i>	29
El hábito como horizonte de comprensión de la praxis: quién es ‘ley para uno mismo’ según Francisco Suárez, <i>David González Ginocchio</i>	49
El dominio humano sobre lo real en el <i>De legibus</i> de Francisco Suárez, <i>M^a Idoya Zorroza</i>	61

PRESENTACIÓN

Mauricio Lecón

La publicación del *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore* de Francisco Suárez, en 1612, marcó un hito en la especulación filosófica sobre la ley. El pensamiento jurídico del Eximio ejerció una importante influencia entre los autores políticos de los siglos XVI, XVII y XVIII, tanto del mundo católico como protestante. Históricamente, el *De legibus* ha sido, quizá, la obra que más atención ha recibido por los especialistas y no son pocos los avances que se han logrado en su comprensión. Sin embargo, la mayoría de las reflexiones en torno a este monumental texto acusan un inmanentismo que, en ocasiones, ha devenido interpretaciones inexactas o apresuradas. De ahí la necesidad de continuar avanzando nuevas aproximaciones al *De legibus*, con las que pueda alcanzarse una comprensión más integral del texto, poniendo en armonía sus tesis jurídicas y políticas con el resto de la obra suareciana. Ya en el prólogo al *De legibus*, el propio Francisco Suárez, hablando de sus motivaciones, insinuaba que el texto debía pensarse a la luz de un horizonte más amplio que el de lo jurídico; a saber, el teológico. Siguiendo esta invitación, debemos dirigir la mirada al pensamiento teológico, metafísico, moral y antropológico del Eximio para encontrar atalayas desde las cuales estudiar el *De legibus* y descubrir las verdades que hay en él.

El presente volumen reúne cuatro trabajos que ensayan, precisamente, aproximarse al *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* desde nuevos ángulos.

En primer lugar, el profesor Salvador Castellote, en su sugerente texto “Revelación y ley natural en el Siglo de Oro español: Vitoria y Suárez”, atiende a la filosofía política y jurídica de Francisco Suárez desde los flancos de la Historia y la Teología. El ser humano posee la capacidad de alcanzar un genuino conocimiento histórico del mundo y, para ello, el historiador debe atender críticamente los hechos a través de las fuentes testimoniales. Vitoria, Suárez y los grandes autores escolásticos, sugiere Castellote, valiéndose de este modo de proceder se sirvieron históricamente de la Revelación para articular una explicación racional de algunas verdades ya incluidas en el Evangelio, como: la existencia de la libertad individual, el ordenamiento de las comunidades humanas al bien común, la existencia y necesidad de un derecho compartido entre los diferentes pueblos, la sociabilidad natural del hombre y el origen consuetudinario del poder político—por mencionar sólo algunas—. De esta manera, en los pensadores escolásticos,

entre los que destaca Suárez, Castellote percibe un aire sorprendentemente moderno en términos políticos y epistemológicos.

A continuación, la profesora Amalia Xóchitl López revisa tres tópicos claves en la obra jurídica del Doctor Eximio. El texto “Ley natural, ley civil y contrato social en el *De legibus* de Francisco Suárez” comienza trazando las vetas salmantinas que nos ayudan a comprender mejor las motivaciones teológicas de la obra y a dimensionar la novedad o deuda de sus ideas respecto de una tradición. Una vez hecho esto, Xóchitl López reconstruye el esquematismo legal de Francisco Suárez reparando en las notas principales que poseen algunas de las especies de leyes creadas. La ley natural para Suárez, por ejemplo, no sólo es un juicio indicativo de la razón humana, por el cual la bondad o maldad de un acto es puesta de manifiesto, sino que la ley natural verdaderamente obliga al ser humano a obrar o no obrar de cierta manera, como signo de la voluntad de Dios. Asimismo, Suárez promueve una consideración independiente del derecho de gentes respecto del natural; según la cual, aquél es un derecho creado por las costumbres de los pueblos y por el cual algunas conductas (permitidas sólo negativamente por el derecho natural) son formalmente prescritas u obligadas. La autora sugiere que el afán suareciano de recoger la pluralidad de costumbres en un solo cuerpo de jurídico responde a los problemas intelectuales que planteaba la situación de los pueblos de América. Finalmente, la ley humana civil aparece como el instrumento regulativo de la convivencia de los seres humanos. La explicación suareciana del origen de las comunidades humanas y su carácter fundante respecto de la potestad de legislativa y de jurisdicción es, indudablemente, un atisbo de las posiciones políticas modernas.

David González Ginocchio también aborda el tema de la ley natural indagando acerca de la función que el hábito desempeña para su eficiencia. La ley natural comparece en el ser humano a manera de un juicio práctico. El cual, por sí mismo es incapaz de mover al agente, si no es a través de un acto libre de la voluntad. En este contexto, el hábito facilita, al menos de dos maneras distintas, la moción de la voluntad hacia el contenido representacional ofrecido por el entendimiento. En tanto disposición adquirida para que una facultad obre o se abstenga de hacerlo con mayor facilidad, el hábito dispone al entendimiento para que conozca mejor los ordenamientos de la naturaleza humana y su carácter de ley. Adicionalmente, el hábito ayuda a inclinar el apetito racional hacia los mandatos de la razón para que apetezca dócilmente el bien consignado –o en su defecto, repugne el mal representado– por el juicio práctico que es la ley natural. Dado que la ley natural no es propiamente promulgada, no obliga de la misma manera que las leyes positivas. Luego el hábito no sólo es una condición para el hombre justo, quien es descrito como “ley para sí mismo”, sino que es un ingrediente indispensable para comprender cómo obliga la ley natural a una voluntad libre bajo la forma de un juicio práctico de la razón.

Por último, la profesora María Idoya Zorroza explora el tratamiento suareciano de las nociones de «dominio» y «propiedad» en el *De legibus* en conexión con lo dicho en el opúsculo *De opere sex dierum*; el cual, aunque fue publicado de manera póstuma en 1621, presumiblemente fue escrito durante los primeros años del Eximio en Coímbra. Después de advertir la naturaleza analógica del término «dominio», Suárez describe el dominio humano como un *ius*; esto es, como una potestad que le conviene al hombre en sí mismo en virtud del fin último al que está ordenado desde su creación. El dominio humano, en su calidad de derecho, tiene un carácter genérico, pues comparece como facultades distintas dependiendo de los objetos sobre los que se ejerza. Así, el ser humano posee un dominio de propiedad sobre las cosas inanimadas y los brutos por el cual está facultado a usar de aquéllos en todos los modos permitidos por la ley; mientras que sobre sus congéneres, el ser humano posee un dominio doméstico o de jurisdicción para gobernar las comunidades de hombres imperfectas o perfectas. En el contexto del *De legibus*, el dominio de propiedad constituye el sentido más propio de la voz «dominio» y, en virtud de su carácter natural al hombre, el problema acerca de la legitimidad de la división de los bienes parece atenuarse, ya que obliga a considerar la apropiación humana de las cosas como una práctica permitida y no contraria a la ley natural –si bien la institución de un régimen de propiedad privada pertenece, propiamente, al derecho de gentes–. De esta manera, la vinculación entre *dominium*, *ius* y *proprietas* revela la especificidad del tratamiento del dominio en el *De legibus*; en donde Suárez repara, principalmente, en el carácter comunitario de esta facultad y su modo de comparecer en el mundo jurídico –a diferencia de otros lugares en los que Suárez indaga por el fundamento teológico y antropológico del dominio–.

**REVELACIÓN Y LEY NATURAL
EN EL SIGLO DE ORO ESPAÑOL: VITORIA Y SUÁREZ**

Salvador Castellote

En este trabajo se aborda, en primer lugar, el establecimiento de las condiciones hermenéuticas de posibilidad para el estudio de la “verdad y del sentido moral e históricos”, analizando el sistema de valores. En segundo lugar se estudian los conceptos empleados por los teólogos-juristas del Siglo de Oro español, libertad, individuo, derecho y comunidad internacional, siguiendo un apartado sobre la naturaleza humana como base de cualquier interpretación del derecho natural.

1. Condiciones hermenéuticas para el estudio histórico: “la verdad histórica”

Empecemos por hacernos algunas preguntas: (1) ¿Es posible un conocimiento histórico? ¿En qué sentido podemos científicamente saber algo del pasado?; (2) ¿En qué relación se encuentran el “sentido de la historia” y el valor ético de los principios morales mínimos desarrollados por los escritores del Siglo de Oro Español?

*a) Argumentos en contra*¹

Con respecto al primer punto (1):

a) No tenemos un acceso *directo* a los conceptos o acontecimientos del pasado; sólo uno *indirecto*, en el que necesariamente interviene la memoria, que puede fallar.

¹ Cfr. L. Jansen, “Die Wahrheit der Geschichte und die Tugenden des Historikers”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 2008 (62), pp. 471-491.

b) Hacen falta fuentes histórico-críticas que, aún existentes, deben estar sometidas a una *interpretación* más o menos *subjetiva*, que no siempre puede o necesita estar de acuerdo con la que los autores del pasado tenían. No les podemos preguntar directamente sobre sus propias interpretaciones, sino a través de la hermenéutica de sus escritos.

Con respecto al segundo punto (2), los argumentos en contra serían:

a) Se puede estudiar en abstracto el valor moral, separándolo hermenéuticamente del conjunto histórico en el que se desarrolló, para después integrarlo secundariamente en él. Es decir después de haber realizado el estudio en abstracto en las obras de nuestros autores de los valores ético-jurídicos en sí mismos, se intenta posteriormente integrarlos en el conjunto del “sentido de la historia”. Valor moral y sentido histórico en una conjunción heterogénea.

b) Se puede considerar un sentido histórico “desmoralizado”, al estilo de Max Weber, para quien debe imponerse la libertad con respecto a los valores morales y/o políticos (“Freiheit von Werturteilen”)². Para Weber el historiador debe contar “lo que es o ha sido y no lo que debe o debía ser”. Ahora bien, este ideal de objetividad histórica se cumple claramente en los valores instrumentales, pues lo que el historiador hace es comparar entre sí las consecuencias de la elección de diferentes medios. Pero ¿y en los morales? ¿Puede un historiador investigar los valores jurídico-morales de un autor del pasado utilizando sus mismos criterios de moralidad? ¿Es legítimo investigar los criterios morales de un acontecimiento pasado? ¿Se puede decir, por ejemplo, que el Nacionalsocialismo de Hitler tenía unos criterios morales definidos, que justificaban el genocidio? ¿Podemos descubrir los valores morales que nuestros autores del Siglo de Oro tenían?

c) Otra relación entre el “sentido histórico” y el “sentido moral” en la Filosofía de la Historia podría realizarse dando primacía a un determinado, objetivo y permanente “sentido de la historia”, sólo desde el cual se puede interpretar el valor jurídico-moral de un escrito del pasado. Así el valor jurídico-moral sólo tendría sentido visto desde este supuesto y privilegiado “sentido de la historia” o bien situarse en una concepción ahistórica, sin tener en cuenta que es precisamente la praxis histórica la que posibilita la realización del sentido de la historia. Así Hegel propone que sólo desde la Revolución Francesa se puede comprender la “libertad real”. Y el comunismo clásico exige que sólo desde la lucha de clases se puede llegar a una total liberación de la humanidad. Ambos parten de un privilegiado sentido de la historia, sólo desde el cual se pueden comprender los contenidos morales de cualquier manifestación ética.

² Cfr. M. Weber, “Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und social-politischer Erkenntnis”, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr Siebel, Tübingen, ⁷1904, p. 148.

b) Soluciones al primer punto (1)

Antes que nada es necesario distinguir entre dos clases de valores: instrumentales y morales. Los instrumentales se basan en la utilidad, es decir, en saber si este medio determinado es útil para un fin determinado. Podríamos compararlo con el imperativo hipotético de Kant o con el principio de que el fin justifica los medios. Esto es válido en lo meramente utilitario: si este sistema de estudio, por ejemplo, no da buenos resultados, eliminadas otras causas que impidan el fin, podríamos decir que es “malo”, es decir, inútil. En este tipo de valores no se dice nada sobre su “moralidad”, ni sobre su “bondad”. Estos valores instrumentales se pueden, a su vez, distinguir bajo dos puntos de vista: a) Que fueron los autores del pasado los que así los utilizaban. b) Que son los historiadores los que interpretan esta relación medio-fin, sin que los autores del pasado nada dijieran sobre esto, ya que esta relación es históricamente variable: lo que antes era “bueno” para un fin, ahora no lo es, debido al cambio de situaciones históricas.

Los valores morales, por su parte, pueden ser interpretados o con los criterios de los autores o con los del historiador en cuestión. En este punto es importante decir que un historiador puede legítimamente interpretar el sentido moral que un autor del pasado daba a sus afirmaciones y qué medios utilizaba para obtener sus fines. Nada ni nadie nos puede impedir comprender los fines que muchas revoluciones o movimientos históricos pretendían y si éstos se han cumplido o no. Reducir el estudio de la historia a la interpretación de los valores instrumentales, sin tener en cuenta los jurídico-morales significa suprimir de la investigación histórica uno de sus elementos más importantes y que tienen un interés primordial para el presente³.

Esto supuesto, podríamos decir que es históricamente demostrable que todos los historiadores han buscado la verdad de sus afirmaciones sobre hechos históricos, diferenciando sus interpretaciones de las meramente poéticas o novelísticas: lo que fue realmente de lo pudo haber sido. Aristóteles, Tucídides y Luciano de Samosata nos ofrecen en sus escritos sobre la historia las condiciones esenciales para la búsqueda de la verdad histórica. Así dice Aristóteles, refiriéndose a esta verdad: “que uno comunica lo que realmente ha sucedido y otro lo que podría haber sucedido”⁴. Y esto es lo que se comenta de Tucídides: “Tucídides puede considerarse como el primer historiador, a causa de su objetivi-

³ Así dice, por ejemplo, A. Tucker, *Our Knowledge of the Past. A Philosophy of Historiography*, Cambridge University Press, Cambridge / New York, 2005, p. 42: “The presence of values in historiographic interpretation is inevitable”.

⁴ Aristóteles, *Poética*, 9, 1451 b 4-5.

dad”⁵. Hay, pues ya una historiografía crítica desde los primeros tiempos de nuestra historia occidental. El historiador debe intentar constatar la veracidad de acontecimientos históricos desde su propio pasado o describirlos con verdad, independientemente de si su descripción histórica atañe a la verdad o a la dependencia histórica que estos acontecimientos puedan traer para el futuro. Es decir, el historiador tiene que prescindir de la *perlocución* o efectos históricos de acontecimientos o teorías del pasado y limitarse a su *locución* o análisis objetivo de escritos o acontecimientos. Ahora bien, es imprescindible que el historiador tenga en cuenta la *ilocución*, es decir, a quiénes iba dirigido su trabajo intelectual o material.

Pero, además de estos ejemplos, es necesario saber si y cómo es realmente posible hacer afirmaciones sobre el pasado. En cuanto a la memoria, que puede fallar, hemos de decir que incluso en los experimentos científicos “directos” intervenga la memoria, pues en ellos intervienen los sentidos y las interpretaciones de los hechos. Cualquier medida que se haga supone la memoria de todo el proceso. Esto lo ha resaltado el mismo Russell⁶.

No menos interesante es apreciar el sentido que los testigos presenciales o coetáneos dan de los acontecimientos históricos. Así ocurre, por ejemplo, en los escritos evangélicos, basados en la *memoria* de los que asistieron personalmente a los hechos históricos pasados de la vida de Jesús (Pedro, Juan, Santiago) o que recibieron de éstos la descripción histórica de los mismos (Pablo, Mateo, Lucas). Hay evangelios apócrifos y canónicos. Hoy se quiere diferenciar con una proposición exclusiva “o Jesús histórico o Jesús de la fe”. No se quiere aceptar la proposición: “O los dos”. Su diferencia se basa no sólo *formalmente* en la afirmación dogmática de su canonicidad por parte de la Iglesia, sino *materialmente* en argumentos históricos que nos ofrecen plena confianza en su veracidad histórica. Del hecho de que pueda haber falsificaciones históricas no se

⁵ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Introducción de Antonio Alegre; traducción de Diego Gracián, Orbis, Barcelona, 1986, p. 11.

⁶ A. Scott, “Bertrand Russell’s Theory of Knowledge”: “[He] argues that sensation is a relation of acquaintance with a particular object, and that the object of sensation is simultaneously present for the subject. Memory, on the other hand, is a relation in which a subject recalls a past acquaintance with a particular object. Imagination is a relation which, unlike sensation or memory, does not depend on any temporal relation between the subject and the object. Russell explains that sensation and memory establish temporal relations between subject and object, while simultaneity and succession establish temporal relations between an object and another object. Past, present, and future are temporal relations between subject and object, while earlier and later are temporal relations between an object and another object. Knowledge of past objects may occur both by recall of past acquaintance and by present experience which demonstrates that the objects are in the past”; citando Bertrand Russell, *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*, E. Ramsden Eames (ed.), in collaboration with K. Blackwell, George Allen & Unwin, London, 1984, p. 64 (<http://www.angelfire.com/md2/timewarp/russell.html>).

sigue que todo análisis histórico sea falso. Todo dependerá de la así llamada “distancia social”⁷. Puede haber una distancia social divergente, que se muestra o ajena a los hechos o discrepante con los mismos. Toda interpretación moral y/o espiritual que se dé es legítima, porque afecta a los lectores u oyentes de la Palabra, que sólo pueden tener acceso mediante la comunicación.

Ahora bien, desmentida la tesis de que toda descripción histórica es falsa, nos queda el problema de su interpretación. No es difícil constatar que muchos hechos históricos han sido relatados de muy diversas formas. En España existe una ley sobre la “Memoria histórica”, que adolece de graves prejuicios. También existen relatos históricos de la antigüedad que distan mucho de lo que posteriormente se ha descubierto sobre la realidad de los hechos. En un juicio no se admiten testigos que tengan una relación familiar o amistosa con el enjuiciado. Tucídides nos ofrece una descripción de la guerra del Peloponeso llena de entusiasmo. ¡Él era uno de los ganadores! Los que afirman la mera existencia de un Jesús histórico no tienen en cuenta la valoración moral y teológica de los escritos. Para la comprensión histórico/moral de relatos o acontecimientos no se puede ser neutral: o se critican con odio o se aceptan con amor. El odio distorsiona la verdad; el amor auténtico la consolida. La crítica histórica es necesaria, pero no suficiente.

¿A qué se debe esta diversidad en el análisis y descripción del pasado? Los historiadores disponen de una serie de resultados futuros [*perlocutio*] derivados de las afirmaciones históricas [*locutio*], que los autores originales no podían ni siquiera imaginar. Lo más que éstos podían saber es a quién dirigían sus escritos [*ilocutio*]. Es imposible juzgar las descripciones histórico-morales sin tener en cuenta los principios fundamentales en los que se basan aquéllas. No se puede juzgar un hecho histórico con los principios ético-históricos del historiador del presente. Hay que tratar de sumergirse (insinuación) en la situación ideológica del autor y en sus circunstancias históricas, aunque siempre es posible, a pesar de ello, criticar sus opiniones y no querer que lo haya dicho todo de manera irreversible. Los mismos autores del pasado no siempre utilizan frases apodícticas de valor universal, sino que también muestran sus dudas y sus inseguridades en algunos asuntos.

Igualmente, los historiadores utilizan para sus análisis históricos diversas fuentes o falsifican algunas a su favor ideológico. Precisamente en este hecho se basa el que la historia se vaya ampliando y afirmándose o no en una carrera que tiende hacia la auténtica verdad histórica, mediante el descubrimiento de nuevas fuentes críticas, que se preocupen más de la objetividad de las fuentes que de una ideología, pues aunque nadie puede renunciar a su ideología, sí que es posi-

⁷ Cfr. A. Tucker, *Our Knowledge of the Past. A Philosophy of Historiography*, p. 2.

ble hacer una *epoché* metodológica al estilo husserliano. Y esto es precisamente lo que hicieron Santo Tomás y los escolásticos del Siglo de Oro Español.

¿En qué consiste esta *epoché*?

- a) Separación hermenéutica entre razón y fe.
- b) Establecimiento de los fundamentos esenciales de cada fuente.

La valentía que tuvo Santo Tomás al separar hermenéuticamente la fuente de la Revelación de la fuente de la Razón natural, habiendo sido extraordinaria para el futuro desarrollo de la humanidad, llevaba en su seno el peligro de que se renunciase a uno de los dos modelos hermenéuticos. Si se renunciaba a la fuente de la razón, se caía en un fideísmo; si a la fuente de la revelación, en un liberalismo, apoyado, en el mejor de los casos, en un iusnaturalismo independiente de Dios, al estilo de una matemática, o en un voluntarismo contractual de las partes.

Los escritores del Siglo de Oro mantuvieron en un complejo orgánico la convivencia de estas dos fuentes, pero ofreciendo conceptos racionales perfectamente realizables en el futuro, aunque a veces estaban dispuestos, en su visión de futuro, a aceptar algunas “utopías” que posteriormente se han visto como irrealizables de hecho, aunque nunca imposibles, si se cumpliesen ciertas condiciones. Desde la fuente sobrenatural edificaron un *corpus*, que abrazaba lo teológico y lo canónico, en contra de aquella frase que les lanzó Gentilis: “Theologi in re aliena taceant”. Pero también, por otra parte, se queja, por ejemplo, Vitoria de que asuntos sociales de tanta envergadura como los jurídico-sociales no los hayan tratado los teólogos, sino los juristas. El mismo Cisneros no quiso erigir la Facultad de Derecho en su fundación de la Universidad Complutense, porque no se fiaba mucho de lo que por entonces había.

2. Los conceptos más significativos empleados por los teólogos-juristas del Siglo de Oro español

En esa relación orgánica de las dos fuentes de conocimiento, la fe sobrenatural y la razón natural, los autores del Siglo de Oro español, en particular Vitoria y Suárez, mantuvieron la verdad incondicional y natural de la *libertad*, del *bien común*, que, aunque basado en el Evangelio, tenía cabida inequívoca en todos los pueblos “civilizados” o no. Otro elemento fundamental fue su *antropología*, de cuya naturaleza se deriva la existencia de una sociedad natural, poseedora *in nuce* de la *potestas*, que, trasladada de alguna manera al *princeps* o gobernante(s), establecería el auténtico *corpus sociale*. El modelo de la Iglesia como

corpus social era para estos investigadores el mejor de todos, pero Vitoria tuvo que enfrentarse con las nuevas condiciones socio-económicas-religiosas provenientes del descubrimiento del Nuevo Mundo, donde habitaban gentes de diversa religión y cultura. Habría, pues, que descubrir nuevos sistemas “globales” que pudieran integrar a estos pueblos en la “civilización” europea, sin menoscabo de sus legítimos derechos.

a) *Libertad, individuo, derecho y comunidad internacional*

Al tratar sobre la libertad, nos encontramos directamente con el eterno problema dialéctico entre autoridad y heteronomía.

Es innegable que sin libertad no hay ética ni moral, delito ni pena. Por eso, es muy importante descubrir el pensamiento de nuestros autores del Siglo de Oro sobre la libertad, el derecho y la comunidad internacional y su relación con el delito y la pena.

Para ello, hemos de comenzar analizando el concepto de ley natural⁸.

En principio, la ley natural está ordenada a lo que “conviene” a la naturaleza humana. Deberemos, por tanto, analizar primero lo que es esa “naturaleza humana”. Ahora bien, ¿se trata sólo de un *principium indicans*, indicativo? Pero si se llama “ley”, tiene que ser, sobre todo, una *lex præcipiens*, obligante, de otra manera no sería efectiva. ¡Nadie juega al “Póker” sin dinero! ¡Se podrían hacer muchos “faroles”!

En sentido ontológico, la ley natural es el bien en sí, no lo que está prescrito por ley o por una voluntad humana. Y este bien es conocido por la razón humana. La moral natural es un juicio práctico de la razón que representa lo que está prescrito o prohibido por el Creador de esta naturaleza racional humana. Este juicio es innato como lo son los principios de la razón teórica y constituye un signo suficiente de la voluntad creadora de Dios. En él se dan *uno actu* los dos elementos esenciales de la ley: el *interno*, que es un juicio justo y prudente del entendimiento, y el *externo*, por el que se reconoce la voluntad obligante del Creador-legislador. No necesita, por tanto, de una promulgación especial, a diferencia de la ley positiva, que necesita de un *imperium* o mandato positivo, dado a conocer por el promulgador, y del que surge la obligación. Esta obligación conlleva un poder coercitivo para que sea efectiva socialmente. Para Vito-

⁸ Cfr. H. Romen, “Gesetz und Freiheit in der Rechts- und Staatslehre von Suárez”, en *Actas del IV Centenario del nacimiento de Suárez 1548-1948*, II, Dirección General de Propaganda, Aldecoa, Madrid, 1948, pp. 245-258.

ria, el no cumplimiento de esta obligación incluye una pena o sanción, basada en la injuria que se comete contra la obligación. No basta la mera restitución.

Se impone, en principio, diferenciar entre *lex* (ley) y *ius* (derecho).

Para Santo Tomás el *ius* es *facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet vel circa rem suam vel ad rem sibi debitam*. Se refiere aquí claramente Santo Tomás a los derechos subjetivos, que están determinados o por el juicio racional natural (*iura naturalia*) o por la voluntad del legislador (*iura positiva*). Esto no es una innovación tomista, ya que el *derecho romano* definía la libertad como *facultas naturales utendi, fruendi vel abutendi*⁹. La esclavitud era para él un derecho *secundario*, es decir no deseado en sí, pero permitido. Así lo comprendieron Aristóteles, los sofistas y los juristas romanos. Santo Tomás distingue dos etapas: *antes* y *después* del pecado. Después del pecado, la esclavitud pertenece al derecho *secundario*, como consecuencia del pecado, afirmando incluso que los *bárbaros* están destinados a la esclavitud, mientras que los *fuertes en espíritu* están destinados a mandar. La libertad humana, pues, no pertenece total y positivamente al derecho natural.

A esto se opuso decididamente Ockham, para quien la libertad no se le puede quitar a nadie sin cometer injusticia, aunque se puede “entregar libremente” a otros. La libertad es, por tanto, de derecho natural, pero se puede “acomodar” (derecho natural *secundario*) a los tiempos.

Todo cambió con la colonización de América. Sepúlveda se refiere a Aristóteles para defender la esclavitud¹⁰. Vitoria, por el contrario, afirma que a los pueblos conquistados no se les puede usurpar su libertad, por el hecho de que no estén “organizados”¹¹. Su oposición a Sepúlveda está bien clara: Sepúlveda interpreta mal a Aristóteles haciéndole decir que algunos están destinados a la esclavitud y otros, no. Lo único que quiere decir Aristóteles es que algunos son *superiores* a otros, no que puedan aquéllos hacer a éstos esclavos. La esclavitud no es de derecho natural *primario* ni *secundario*. Por tanto, la libertad es un derecho natural *primario*, ineludible e inalienable. La esclavitud es una mera e injusta institución del derecho positivo humano y ni siquiera “*ratione peccati*” es defendible. Sólo se podría admitir una cierta esclavitud por el derecho de guerra justa, a favor de los vencedores, pero esto ha sido eliminado por Cristo.

También Suárez y Molina rechazan la esclavitud y ensalzan la libertad del hombre y de la comunidad estatal. Distingue Suárez entre el *ius gentium* de la antigüedad y el *derecho internacional público* de los estados. También rechaza

⁹ *Instituta*, I 3; II 2, 3, 5.

¹⁰ Cfr. J. Hoffer, *Christentum und Menschenwürde: das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Paulinus, Trier, 1941.

¹¹ F. de Vitoria, *De indis*, I, 24; III, 18.

la distinción tomista de *antes* y *después* del pecado¹². Para él esta distinción sólo sirvió a los exegetas para cohonestar los difíciles pasajes del Antiguo Testamento con la invariabilidad de la ley moral natural. No se puede, pues, recurrir para defender la esclavitud, ni a la diferencia entre el derecho natural *secundario* y el *primario* ni a un concepto del *ius gentium* de la antigüedad. La libertad es un *derecho natural del hombre*, al que pertenece positivamente. La libertad proviene de Dios¹³.

Esta libertad es, igualmente, aplicable al estado democrático, como persona moral. Pero para que haya estado es necesario el *consenso*, ya que los estados no son de derecho natural. Tienen necesidad de un *pactum sociale*.

Esto nos lleva a la cuestión del supuesto *voluntarismo legal* de Suárez. Pero pensemos que la manera de pensar ha cambiado sustancialmente desde el siglo XVIII. Lo individual-personal cobra cada vez más importancia. Se impone la *individuación* y el *principium individuationis* (que para Suárez es la misma realidad y no la *materia signata quantitatis* tomista) por encima de lo general y universal. Suárez hace más bien un análisis psicológico de los actos humanos que ontológico¹⁴.

El individuo recibe su poder del cuerpo social. Hay autores que hablan incluso de la *comuna* medieval como de un “enjambre”¹⁵. En ésta domina el *bien común* sobre el *bien particular*. No interesa la historia ni la evolución social, ni el surgimiento de instituciones por consenso. En las leyes se prescinde de su desarrollo histórico y de la voluntad concreta de un determinado legislador como elementos esenciales de la ley positiva. En el *ius civile* romano se veía una *lex scripta*, a lo que claramente se opondría Suárez, tildándolo de uno más entre los otros derechos (español, portugués, etc.).

Para Suárez, que coincide e inicia el pensamiento moderno, el hombre ya no es su “especie”, sino su “persona”. Lo que empezó con Ockham y Roger Bacon: la inteligibilidad de la historia, la voluntad y el cambio, la libertad y la historia, la ley y la libertad, la persona y la comunidad son elementos que Suárez supo asimilar, aplicándolos a su tiempo.

No se trata, por tanto, en Suárez de un voluntarismo *metafísico*, sino de un complemento al *intelectualismo* tomista. Es una tendencia que va desde lo objetivo de la *ratio* a lo subjetivo de la *persona individual*. “Bonum commune –dice– ex bonis singulorum consurgit”. El poder estatal no sólo no tiene como fin

¹² Cfr. Francisco Suárez, *De legibus*, II, 8, 8.

¹³ Cfr. Francisco Suárez, *De legibus*, III, 3, 6.

¹⁴ Cfr. W. Schwer, *Berufsgedanke und Berufstand im Weltbilde des Mittelalters*, 1931.

¹⁵ Cfr. H. Pirenne, *Les anciens democraties des Pays-Bas*, Nabu Press, Paris, 1910.

la felicidad de la vida futura, pero ni siquiera de la presente. Sólo le incumbe aquellos que pertenecen al Bien Común.

Suárez es, pues, un “individualista”, en oposición al “colectivismo” medieval, aunque nunca en el sentido moderno de egocentrismo. Aparece en él una búsqueda de la libertad para dar así espacio a la voluntad del hombre en la filosofía del estado. Ésta es la razón de su posición en la famosa *disputa de auxiliis*: guardar la libertad del hombre dentro del misterio de la acción divina. Y, en el fondo de este “individualismo” se encuentra el ya antes mencionado *principium individuationis*; el principio constitutivo de un ser es, al mismo tiempo, su principio de individuación. El ser actual del hombre no es un “caso numérico” diferenciado, una realización particular de la naturaleza genérica, sino que es, sobre todo, cualitativamente distinto a cualquier individuo de la misma especie. El hombre en su individualidad es irrepetible. El fondo y la razón de la comunidad no son tanto una individualidad contrapuesta a la personalidad, sino la personalidad misma. Y ésta no es un complemento de la naturaleza individual *débil*, sino la participación de los valores plenos de la persona. Sin esto, no habría diferencia entre sociedad humana y sociedad animal.

De aquí resulta una lucha contra todo totalitarismo de las clases, razas o naciones. La *ratio essendi* del Estado son las personas individuales, pero no como un *bonum quasi substantiale commune* de un organismo biológico substancializado en clase o nación. La libertad humana depende del reconocimiento de Dios, como Persona absoluta y perfecta, cuya ley es norma de las normas para todas las leyes humanas y, al mismo tiempo, apelación contra todos los pretendidos derechos que atenten contra ella.

b) La comunidad internacional¹⁶

El género humano, aunque dividido en Estados y pueblos, es una unidad *cuasi-política* y moral. Cada Estado particular necesita de la ayuda de los demás Estados. Y aquí se nos presenta una aparente contradicción: ¿cómo puede haber una unidad *cuasi-política* y moral si cada Estado es independiente y constituye una *comunitas perfecta*? Precisamente de esta aparente contradicción resulta que los Estados necesitan de un derecho para regular las relaciones recíprocas, pues, aunque la misma ley natural puede ofrecernos algún fundamento para solucionar esta irreconciliabilidad, es preciso complementarla con un derecho consuetudinario, que se puede llamar *ius gentium*.

¹⁶ Cfr. J. Leslie Brierly, “Suarez, World Community”, en *Actas del IV Centenario del nacimiento de Suárez 1548-1948*, pp. 259-267.

Ahora bien, hay que distinguir entre *ius gentium*, *ius naturale* y *ius civile*. Para Vitoria el *ius gentium* se impone como consecuencia cuasi-necesaria para el mantenimiento del derecho natural. Para Suárez, el *ius gentium* se deriva del *uso* de los hombres, siendo, por ello mismo, mudable y no de carácter universal necesario.

Dentro del *ius gentium* hace Suárez otra distinción: en primer lugar, el *ius gentium inter se*, consistente en relacionar unos Estados con otros y, en cuanto tal, es el que mejor expresa el sentido propio de este *ius*, siendo un anticipo del moderno *derecho internacional*. Y, en segundo lugar, el *ius gentium intra se*, como parte de la ley interna de un Estado, semejante a la de otro cualquier Estado [*ius civile*] y heredero del derecho romano.

¿Por qué, pues, necesitan los Estados un *ius gentium inter se*? En principio, para regular y organizar sus mutuas relaciones, ya que el *ius naturale* no abarca la totalidad de estas relaciones. Pero pronto se van a dar cuenta las naciones de que esta regularización y ordenamiento global carece de eficacia si no hay una fuerza coercitiva que castigue los delitos de “laesa humanidad”. Y es aquí cuando Vitoria nos informa de que todo delito, además de serlo, es una injuria contra alguien, exigiendo, por tanto, la necesidad de una pena.

Suárez no afirma nada sobre la *interdependencia*, como principio que aúne los diferentes Estados en una comunidad jurídica. Este principio es el mismo *ius naturale* para Suárez. Y la razón es que, si un Estado particular es una *unitas perfecta*, ¿cómo se puede explicar así la *interdependencia*? El derecho internacional choca en Suárez con el respeto a las *auctoritates*. Vitoria se lo ofreció en bandeja a Suárez, pero Vitoria es superior al mismo Suárez en lo que respecta a la interpretación de esa *unitas perfecta* de los Estados. El problema del *ius gentium* es que no se ve de dónde le puede venir la obligación legal. Para Suárez parece ser un mero positivismo legal.

La realización de una comunidad internacional tiene, no obstante, en Suárez sus inicios¹⁷.

Hay comunidades perfectas, pero esto no es aún suficiente para el establecimiento de una comunidad internacional, porque por ser *independientes*, no pueden ser *interdependientes*. Son independientes *de iure et de facto*. Es el principio político del “no intervencionismo”, tantas veces alegado en circunstancias actuales por muchos Estados. Pero interdependientes lo son sólo *de facto*. La interdependencia está muy poco reflejada en las leyes y carece generalmente de valor obligatorio. Esta obligación es la que se echa en falta en la actualidad, aunque poco a poco se ve la necesidad de establecer una “policía internacional”

¹⁷ Cfr. J. Leslie Brierly, “The realisation today of Suárez’ World Community”, en *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez 1548-1848*, pp. 271-279.

que descubra y castigue los delitos que vayan en contra de los “derechos humanos”.

¿Cómo se puede reflejar mejor legalmente la interdependencia, que constituiría el auténtico *ius gentium inter se*?

En Suárez –como ya se ha dicho– hay una comunidad *cuasi politica et moralis*, pero no una *unitas* en sentido pleno político y moral. El Estado sigue siendo una *comunitas perfecta*. Quizás esto era todo lo que Suárez podía decir en el siglo XVI, donde los pocos Estados europeos estaban todos basados en la unidad cristiana o cristiandad, derivada formalmente del Imperio romano, con Constantino. Hoy han cambiado las tornas: los Estados están muy bien comunicados y se puede hablar de la *Aldea universal*, en sentido de la globalización actual de todo tipo, aunque, por ahora, sólo tiene importancia la “globalización económica” y no la “globalización ética”.

Hay, sin embargo, en Suárez un principio –que también encontramos en Cicerón¹⁸– cuya base es el sentimiento o precepto del *amor universalis*¹⁹.

Lo difícil es organizar política y económicamente este general amor universal del que nos habla Suárez. La ley internacional surgió en sus inicios, verdaderamente, de los teólogos: Vitoria y Suárez, sobre todo. Pero les faltaba a éstos la transición a una disciplina independiente, como una rama de la jurisprudencia. Lo que ocurrió, como tantas veces, secularizando este principio y convirtiendo la moral política cristiana en una ley natural secularizada. Lo que se explica cuando intervienen naciones fuera del ámbito de la civilización europea de base cristiana.

La idea suareciana de la soberanía e independencia de los Estados se sigue del principio de no intervencionismo, ya antes citado. Y esto es difícil de coherente con una comunidad internacional. Ésta es la asignatura aún no resuelta.

Actualmente, se busca más que la independencia la *ordinación*, manifestada en la coordinación de los Estados y en la autolimitación de su soberanía. Es imposible que existan, a la vez, soberanía absoluta y ley internacional o *ius gentium inter se*.

Hoy resulta esto mucho más difícil de realizar que en tiempos de Suárez. Habría que poner hoy en práctica aquel *praeceptum mutui amoris* de Suárez.

Y la urgencia de este precepto viene dada por el ya conocido y sufrido sangriento y brutalmente terrorismo internacional, que está haciendo cambiar el

¹⁸ “Natura propensi sumus ad diligendos homines; quod fundamentum iuris est”; M. T. Cicerón, *De legibus*, 43.

¹⁹ “Naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae quod ad omnes extenditur etiam extraneos, et cuiuscumque nationis”, Francisco Suárez, *De legibus*, II, 19, 9, p. 135.

concepto de soberanía y de no intervencionismo, capaz de juzgar y castigar crímenes de *laesa* humanidad.

Intentos de conseguir que el amor universal adquiriera una expresión legal práctica los ha habido:

1. La *League of Nations* fue el primer intento, pero fracasó.

2. *United Nations* [*Naciones Unidas*] fue el segundo intento, pero defraudó, entre otras cosas, por el derecho de veto de determinadas naciones poderosas.

Las condiciones necesarias para un nuevo y exitoso intento serían las siguientes:

1. No se pueden eliminar de un plumazo las diferencias nacionales. El *amor populi*, que se manifiesta, sobre todo, en momentos en que la propia nación es atacada o se le quiere privar de sus costumbres ancestrales o imponerles una moneda única, nos da idea de esta dificultad. Ya De Gaulle hablaba de una *nación de naciones europea*.

2. No se pueden, por ahora, eliminar fácilmente las diferencias políticas de la humanidad, dividida en Estados separados.

3. Tampoco se trata de eliminar el *sentimiento nacional* de un pueblo, cosa, por cierto, muy diferente del *nacionalismo*, que impide *a radice* toda posible comunidad internacional.

Podemos hablar de una especie de *federación de Estados*, a la manera de la Unión Europea con moneda única, eliminación de fronteras, libertad de movimiento, etc. Esto exige la institución de un gobierno supranacional, al que los Estados miembros tienen que rendir cuentas. Las dificultades de una perfecta organización federativa de Estados que han estado siglos separados e independientes, proviene de este sentimiento de nacionalidad de los diferentes pueblos, que busca incluso la independencia de aquel Estado en el que han estado durante centenares y millares de años incorporados. Y aquí es, sobre todo, la lengua la que se esgrime como principio de autodeterminación y de nacionalidad. Ya decía Salvador de Madariaga que no se llegaría a esta federación real hasta que, por ejemplo, un español pudiera decir: “Mi torre de Londres”.

Otra dificultad es que estas federaciones se suelen hacer, sobre todo, como defensa coercitiva, con lo que se impide el cumplimiento de lo positivo y creativo²⁰. La desaparición de los bloques capitalista y comunista de antaño ha favorecido, en parte, la visión de lo positivo en la federación de Estados.

²⁰ Este pacto internacional por los Estados Unidos de América, con motivo del terrible atentado sufrido en Nueva York y Washington (11-9-2001), y de las recientes masacres del Estado Islámico (EI) tienen, claramente, un carácter defensivo contra el terrorismo internacional, que ha hecho cambiar el concepto de guerra clásico, volviendo a una guerra sucia en réplica al anonimato del agresor. La opinión de Vitoria en este sentido es clara: “*causa iusti belli non est diversitas religio-*

Lo que distingue a la ONU de la Liga fue el Consejo de Seguridad (*Security Council*) y también, como ya hemos dicho, el derecho a veto de los grandes. Este veto exigió un alto precio. Y como la suposición de un poder general no era del agrado de las grandes potencias, la ONU se hizo inoperante en amplios campos. La ONU no es ningún Super-Estado, pero abrió el camino hacia él.

Estamos hoy ante el problema de definir claramente conceptos tales como soberanía, independencia, autodeterminación; de decidir por hacer la guerra o establecer la paz; renegociar los tratados, sentados a la mesa y no en el campo de batalla; de regular asuntos comunes; de superar la miseria de millones de personas inocentes.

¿Cuándo se podrá llegar a que ese *praeceptum mutui amoris* o ese “*amaos los unos a los otros como Yo os he amado*”?

c) *La naturaleza humana como base de cualquier interpretación del “derecho natural”*

En realidad no se debería hablar de “Derecho Natural”, como si se tratara de una “cosa en sí”, sino de “Derecho racional”²¹, pues en cada hombre hay siempre una conciencia del derecho. Y el hombre tiene, primero que nada, la obligación de conocer este derecho en relación con los hechos culturales e históricos²², sin caer, por ello, en un subjetivismo o en una dictadura del relativismo²³.

La Escuela de Salamanca y la Escolástica del Renacimiento han intentado, en medio de las convulsiones socio-culturales-políticas de su tiempo, ofrecernos su propio pensamiento sobre temas tan importantes como el Derecho Natural y

nis”; T. Urdanoz, O.P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, edición crítica por el P. Teófilo Urdanoz, O.P., BAC, Madrid, 1960, nº 10.

²¹ Cfr. R. Spaemann, *Conferencia en la Universidad de Navarra*, 1990.

²² Cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 53, 1.

²³ “Wie viele verschiedene Glaubenslehren haben wir in den vergangenen Jahrzehnten kennen gelernt, wie viele ideologische Richtungen und wie viele Denkweisen... Das kleine Boot des Denkens vieler Christen ist nicht selten von diesen Wellen geschüttelt und dabei von einem Extrem ins andere geworfen worden: vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Libertinismus; vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus; vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synkretismus und so weiter... Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgetan... So entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als das letzte Maß aller Dinge nur das eigene Ich und dessen Gelüste versteht”; Homilía del Papa Benedicto XVI antes del Cónclave de 2005.

otros derechos fundamentales, teniendo siempre en cuenta su aplicabilidad concreta a los urgentes problemas de su tiempo.

Para que el ser-hombre en su totalidad llegue a ser lo que es, hay que encontrar un elemento común y *transcendental*, si queremos que cada hombre sea realmente un hombre.

Lo “transcendental”

El término “transcendental” ha sido de gran importancia en toda la historia de la filosofía, aunque desde distintas perspectivas. Si hojeamos una historia de la filosofía nos encontraremos con dos versiones antagónicas de este concepto: la escolástica y la kantiana. ¿Es verdad que Kant descubrió por primera vez este término en la plenitud del idioma alemán como una nueva forma interna de su lenguaje filosófico?

En el sistema conceptual escolástico la naturaleza como un todo es el resultado de la fuerza creadora de Dios. Es decir, el ser de la naturaleza está relacionado analógicamente con Dios, en el sentido de una analogía de atribución, cuyo primer analogado es Dios mismo.

Las criaturas existen gracias a la fuerza creadora de Dios, que debe ser considerada como la “condición transcendental” de su existencia.

Suárez va más allá, considerando que las *relationes transcendentales* son las bases de un sistema social, ontológicamente considerado, de manera que las criaturas reciben su ser de Dios como *causa prima*. Y esto significa que Dios es la *relación transcendental* que exige la existencia de ambos términos relacionados, aunque esta relación no es mutua, pues la referencia se da entre dos elementos de órdenes distintos.

Es evidente que esta interpretación dista mucho de la kantiana. Para Kant lo “transcendental” sólo hay que entenderlo como condición de nuestro entendimiento. Kant se mueve todavía en el ámbito de la *relatio*, pero le da la vuelta a este concepto. La “cosa en sí” no es más objeto de nuestra percepción sensorial. Todo depende de las “reglas” y “conceptos” a priori del entendimiento. La objetividad ya no depende ni de la “cosa en sí”, ni tampoco de la subjetividad psicológica. Se encuentra en la “teoría elemental y transcendental” y en la transcendentalidad de las formas a priori de la sensibilidad y de la conciencia.

¿No se podría pensar que Kant en estas “formas a priori” de la sensibilidad hubiese hecho una transformación de la “imagen del mundo” de Newton sobre el espacio y el tiempo, como *sensorium* de Dios? Pero incluso su conciencia transcendental como condición de posibilidad del mundo y su teoría sobre las categorías podría considerarse como una transformación de la transcendentalidad de las relaciones entre Dios, como creador, y el universo creado, de tal manera que

esta trascendentalidad vendría a ser otra vez una transformación del pensamiento onto-teológico de la Escolástica.

La Escuela de Salamanca y la Escolástica del Siglo de Oro Español, se esforzaron en configurar, en medio de las vicisitudes históricas de su tiempo, su propia interpretación de este derecho fundamental, con una especial consideración de su aplicabilidad a los urgentes problemas de la época. ¿Cómo comprendieron ellos conceptos tales como “espíritu”, “derecho natural”, “humanidad”?

Primero que nada, pongamos algunos ejemplos.

Así nos dice Suárez que “esa función especial de la tiranía no ha sido tenida en cuenta por la naturaleza conocida por el hombre. Más bien se debe a determinadas situaciones históricas, que tienen por base la voluntad orgullosa y egoísta de algunos hombres²⁴. La “subiectio”, incluso la política, “no proviene necesariamente del derecho natural sin que el hombre intervenga con su voluntad de pacto”²⁵.

El hombre ha nacido, por así decirlo, sujeto al poder de la gobernabilidad: “subicibilis, ut ita dicam”²⁶. Esta expresión suareciana “ut ita dicam” nos da a conocer que Suárez considera que la estructura socio-política no tiene como consecuencia un puro “naturalismo“. La *subiectio* no va contra el derecho natural, pero su origen y sus razones no se obtienen automáticamente de la naturaleza de las cosas en sí mismas. Él mismo nos dice repetidamente que el hombre es incapaz de conocer las cosas “prout in se sunt”. Hace falta, por tanto, la intervención del entendimiento y de la voluntad, para que la gobernabilidad jurídico-social se pueda realizar efectivamente. El espíritu humano es considerado como una “segunda naturaleza”, distinta de la “primera naturaleza”, separándose así de la necesaria dependencia de las cosas naturales, que obran o por instinto (los animales) o conformes a las leyes de la naturaleza física.

Salvador Castellote
Facultad de Teología de Valencia
scastellote@telefonica.net

²⁴ Francisco Suárez, *De legibus*, III, I, 11: “ad hominum abusum”.

²⁵ Francisco Suárez, *De legibus*, III, I, 11.

²⁶ Francisco Suárez, *De legibus*, III, I, 11.

LEY NATURAL, LEY CIVIL Y CONTRATO SOCIAL EN EL *DE LEGIBUS* DE FRANCISCO SUÁREZ

Amalia Xochitl López Molina

1. Introducción: la tradición salmantina sobre la ley y su influencia en Francisco Suárez

Los estudios filosóficos del siglo XX suelen centrarse en la exégesis de la obra del autor soslayando su contexto sociocultural, esto provoca interpretaciones sesgadas o parciales que pueden confundir al estudioso. Un claro ejemplo lo tenemos en la manera de interpretar la obra política de John Locke que, al ser leída desde el enfoque empirista de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, suele dejar de lado al que se conoce como *Primer ensayo sobre el gobierno civil*, e interpreta el *Segundo ensayo* evitando toda cercanía con la visión teológica, como si ésta no existiera; por lo que resulta ya clásica la clasificación de la obra política de Locke como el inicio de la postura liberal y racional moderna.

Lo cierto es que los *Ensayos sobre el gobierno civil* de Locke tienen una profunda raíz teológica que recientemente ha sido estudiada por Greg Forster¹, integrante de la Escuela de Cambridge, aunque de igual manera varios escritores en lengua española (entre ellos Francisco Baciero²) habíamos estudiado no sólo la tradición teológica de su propuesta, sino, además, su gran cercanía con el pensamiento filosófico-teológico de Francisco Suárez³.

Es precisamente el contexto sociocultural de la obra de Locke el que nos permite reconocer que la edición londinense del *De legibus* de Suárez hecha en 1679 por los *whigs* no es mera casualidad. Dado que Locke es el consejero de Shaftesbury (jefe del partido *whig*) y, según Peter Laslett, escribió sus *Ensayos sobre el gobierno civil* entre 1679 y 1683, la influencia de Suárez resulta clara y

¹ G. Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

² F. Baciero, *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke*, Universidad de Salamanca, Colección Vitor, 224, Salamanca, 2008.

³ A. X. López Molina, *Detractores de la Monarquía absoluta. Influencia de la Escuela de Salamanca y Francisco Suárez en las ideas políticas de Locke y el republicanismo mexicano*. UNAM, México, en prensa.

puede comprobarse por la gran cercanía en sus ideas de bien común, la sociedad como fin del poder legislativo, el doble contrato social, la forma en que se inicia la sociedad y sus posturas ante el tirano.

De igual manera, el contexto sociocultural nos permite descubrir que el *De legibus* de Francisco Suárez constituye la culminación de la gran tradición sobre la ley y la justicia generada por la ‘Escuela Tomista de Salamanca’ desde el siglo XVI. Si bien es cierto que Suárez leyó a los juristas de su época logrando tener una de las mejores bibliotecas sobre leyes, también lo es que entró a la Universidad justo en el momento en que la segunda generación de la ‘Escuela de Salamanca’ tenía como libros de texto fundamentales los apuntes de los grandes maestros de la primera generación. De hecho, estudió en dicha universidad de 1561 a 1570, por lo que no podemos dudar que conoció plenamente los textos de los grandes maestros de la primera generación de la *Escuela Tomista de Salamanca*.

En 1561 se inscribe a la Universidad de Salamanca para estudiar derecho y en 1564 ingresa a la Compañía de Jesús, donde cursa íntegramente los estudios de artes y teología. De 1564 a 1566 estudia filosofía y de 1566 a 1570, teología, ambas en la Universidad de Salamanca. A partir de 1571 es profesor de filosofía y teología en Segovia, Ávila, Valladolid (1575-1580), Colegio Romano (1580-1585), Alcalá (1585-1593) y Coímbra (1597-1615). Fallece en Lisboa el 25 de septiembre de 1617.

Según Luciano Pereña⁴, el interés de Suárez por el problema de la ley viene desde 1582, cuando se convierte en el primer profesor que enseña Teología Escolástica en el Colegio Romano. En esa época “por su estructura, por sus fuentes y por su proceso discursivo, la tesis suareciana se desliza al hilo de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Constituyen las dos fuentes más representativas que vinculan la glosa suareciana a la Escuela de Salamanca”⁵. De 1582 a 1602 va leyendo textos de los juristas (Diego de Covarrubias, Arias Pinedo, Martín de Azpilcueta y Bartolo de Sassoferrato) que le permiten pasar de la glosa al texto del Aquinate hacia una construcción más personal que se verá reflejada en el texto definitivo de 1612, donde Suárez se convierte en el sistematizador de la propuesta de derecho internacional de la doctrina española al ofrecer una solución equilibrada ante las posturas esencialistas y voluntaristas al respecto de la ley y el derecho. Es en este texto donde cita con mucha más frecuencia a Bartolomé de Medina, aprovechando la síntesis que éste último había hecho de los salmantinos.

⁴ L. Pereña, “Estudio preliminar de Francisco Suárez”, en Francisco Suárez, *De legibus II (1-12). De lege naturali*, Tomo III, CSIC, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1974.

⁵ L. Pereña, “Estudio preliminar de Francisco Suárez”, p. XXI.

Bartolomé de Medina es discípulo de Melchor Cano y Sotomayor, además de amigo y compañero de Báñez. Su obra más importante, los *Comentarios a la Primam Secundae*⁶, muestra claramente la gran herencia salmantina que surge desde Vitoria, en la cual los profesores crearon una tradición teológica dejando sus comentarios académicos a la *Suma*. Medina es el encargado de recopilar y ordenar el legado manuscrito de las ideas de Vitoria, Soto, Cano, Sotomayor, Peña, Mancio y Juan Gallo, agregándole también sus propias aportaciones.

Esta obra es la muestra clara del interés salmantino por Tomás de Aquino, pero también de que los manuscritos de Vitoria fueron la fuente de inspiración de los salmantinos y de la gran tradición teológica de la Escuela de Salamanca.

El interés de los superiores de la orden para que se publicara esta obra es señalada por el propio Bartolomé de Medina en la segunda página de su introducción, en donde expresa que la orden dominica se ve en la necesidad de rescatar y publicar su propia tradición antes de que otros “ladronzuelos” publicaran las ideas bajo su nombre y sin reconocer siquiera a la orden dominica.

La importancia del texto introductorio de Medina es que muestra sin lugar a dudas que la teología es el hilo conductor de las interpretaciones sobre la ley y la justicia de la ‘Escuela de Salamanca’, por lo que también puede comprenderse claramente la trascendencia de la I-II y la II-II de Tomás. Así nos resulta más clara la importancia que para el desarrollo de la ‘Escuela teológica de Salamanca’ tiene el cambio de las *Sentencias* hacia la *Suma* de Tomás de Aquino y la razón por la que la interpretación de la *Suma* hecha por Vitoria se convierte en el hilo conductor de dicha escuela. Es precisamente esta interpretación libre que une las tres vías la que genera una tradición y una ‘Escuela’ en la Universidad de Salamanca, por lo que resulta relevante conocer a los profesores de *Prima* y *Vísperas* de la escuela de teología en dicha universidad, que resultan ser, sin lugar a dudas, miembros de la hoy reconocida ‘Escuela Tomista de Salamanca’.

Profesores de Prima, Facultad de Teología de Salamanca

Francisco de Vitoria, O.P.	(1526-1546)
Melchor Cano, O.P.	(1546-1552)
Domingo de Soto, O.P.	(1552-1560)
Pedro de Sotomayor, O.P.	(1560-1565)
Mancio de Corpus Christi, O.P.	(1564-1576)
Bartolomé de Medina, O.P.	(1576-1581)
Domingo Báñez, O.P.	(1581-1604)

⁶ Obra de la que sólo tenemos edición en latín: *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, typis Haeredum Mathiae Gastij, Salmanticae, 1578.

Profesores de Vísperas, Facultad de Teología de Salamanca

Domingo de Soto, O.P.	(1532-1549)
Juan Gil de Nava, O.P.	(1549-1551)
Pedro de Sotomayor, O.P.	(1551-1560)
Juan de la Peña, O.P.	(1560-1565)
Juan de Guevara, Ag.	(1565-1600)

Dado que la ‘Escuela Tomista de Salamanca’ tuvo influencia en otras universidades y en otros países, para nuestro estudio resulta relevante también señalar a los profesores de *Prima* que enseñaban en la Universidad de Coímbra, pues Francisco Suárez enseñó allí después de haber aprendido teología y filosofía en Salamanca.

Profesores de Prima, Facultad de Teología de Coímbra

Alfonso de Prado	(1537-1557)
Martín de Ledesma, O.P.	(1557-1574)
Antonio de Santo Domingo, O.P.	(1574-1596)
Francisco Suárez, S.J.	(1597-1616)

Podemos dejar más clara la importancia de señalar quiénes fueron profesores de *Prima* y *Vísperas* si recordamos que para poder dar sus clases estaban obligados a realizar estudios sobre la I-II y II-II de la *Suma Teológica* de Tomás, lo que posibilita que frecuentemente se encuentren comentarios escritos a la obra del Aquinate. Esto fue precisamente lo que contribuyó a formar una escuela y una tradición en Salamanca.

Así, podemos ver que cada una de las *quaestiones* de la *Suma* fue comentada por uno o más autores. El estudio que Stegmüller hace en la Biblioteca de la Universidad de Coímbra⁷ constituye sólo una muestra, aunque de todos los comentarios a la *Suma*, nos interesa destacar los que se realizaron al respecto de la ley y la justicia.

Comentarios a la I-II <i>De lege</i>	Comentarios a la II-II <i>De iustitia</i>
Cerqueira, Ludovicus	Cabral, Georgius
Gongalves, Gaspar.	Dareda, Jacobus
Ledesma, Martinus	Molina, Ludovicus
Martinez, Rodericus	Pereira, Franciscus
Martins, Ignatius	Perez, Ferdinandus
Medina, Bartholomaeus	Rebello, Ferdinandus
Molina, Ludovicus de	S. Dominico, Antonius.

⁷ F. Stegmüller, *Filosofía e teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra, 1959.

Natividade, Antonius a	Anon
Rodrigues, Franciscus	
Soares, Emmanuel	
Suárez, Franciscus	
Anon	

A este listado podemos agregar otros textos sobre la misma materia que se encuentran en Salamanca:

- Tratado sobre la ley* de Luis de León.
- De iustitia et iure* de Domingo de Soto.
- Comentario a la Secunda Secundae* de Francisco de Vitoria.
- Comentario a la Primam Secundae* de Francisco de Vitoria⁸.

Una vez expuesta la importancia del cambio de las *Sentencias* hacia la *Suma* y la manera en que esto contribuyó para formar una ‘Escuela’, me gustaría llamar la atención hacia el hecho de que todos estos personajes y sus obras se desarrollaron dentro de la Escuela de Teología de las Universidades de Salamanca y Coímbra, por lo que las disputas al respecto de la diversidad de métodos y materias en los juristas españoles del siglo XVI comienza a perder sentido, pues no estamos hablando de la Escuela de Jurisprudencia o de Filosofía de Salamanca; por el contrario, la atención de los estudiosos de la ‘Escuela de Salamanca’ se centra en la Facultad de Teología y su producción, aunque, sin lugar a dudas, muchos de los juristas, filósofos y literatos retomaron la tradición salmantina para el desarrollo de su pensamiento.

Este hecho nos hace además percatarnos de que sus preocupaciones sobre la ley tienen un fundamento principalmente teológico y luego, legal y filosófico. Me parece que una de las grandes carencias en el estudio de estos temas es la pretensión para dejar de lado el punto de vista teológico cuando hacerlo le resta sentido al trabajo subsecuente, pues el fundamento de la ley, de toda la ley, humana y natural, está puesto en la ley eterna que es definida por Francisco Suárez de la siguiente manera:

“Podemos afirmar con bastante propiedad que la ley eterna es un decreto libre de la voluntad de Dios que establece el orden que debe observarse. Orden que deberán cumplir de un modo general los miembros todos del universo con vistas al bien común, por ser conveniente directamente al bienestar del cosmos en su universalidad o, al menos, a cada una de sus partes; o debe-

⁸ Esta parte recientemente fue editada por la Universidad de Salamanca en el año 2010 con el título *De legibus* y corresponde al curso que Francisco de Vitoria impartió de 1533 a 1534: *De legibus*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010.

rán cumplirlo de un modo particular los seres racionales en sus libres acciones”⁹.

Esta cita nos deja ver claramente que la ley eterna establece el orden del universo siempre con vistas al bien común. Así, el concepto de ‘bien común’, utilizado por la teología desde inicios de los tiempos cristianos, se convierte en el centro en torno al cual giran todas las leyes y, por ende, la socialización y el estado. El bien común se constituye en la ley institucional de la sociedad, por lo que la teoría del estado queda reducida, en el fondo, a una teoría del bien común para conciliar las antinomias aparentes entre individuo y sociedad, libertad y autoridad, nación y comunidad internacional.

2. El contrato social en el *De legibus ac Deo legislatore*

a) El ‘*De legibus*’

Como pudimos ver atrás, los estudios sobre las leyes y la justicia no eran una excepción en la tradición hispánica de los siglos XVI y XVII, más aún, ayudaron a formar un cuerpo de doctrina que se convirtió en la ahora conocida como ‘Escuela Tomista de Salamanca’. Dicha ‘Escuela’ heredó sus ideas a varios de sus alumnos, entre ellos Francisco Suárez, quien escribió un tratado sobre las leyes cuyo título original es *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore*, publicado en 1612.

En el interesante estudio preliminar sobre la metodología suareciana que realiza Luciano Pereña para el tomo III de la traducción del CSIC del *De legibus*¹⁰, señala que esta obra, que se conoce como una de las más completas de Suárez, tuvo tres principales etapas en su desarrollo: en 1582 el autor realizó el antepro-

⁹ Francisco Suárez, *De legibus II (1-12). De lege naturali*, p. 36.

¹⁰ Es conveniente mencionar desde aquí que la traducción que realiza el CSIC del *De legibus* de Francisco Suárez tiene una división diferente a la que realizó el propio Suárez y para evitar confusiones aclararemos que el autor divide su obra en diez libros, de los cuales Luciano Pereña y su equipo tradujeron sólo cuatro de ellos. Así, el libro I de Suárez se encuentra traducido en los tomos I y II que presenta el CSIC; el libro II, se traducen en los tomos III y IV; el libro III, en los tomos V y VI y, el libro IV, en los tomos VII y VIII. Recientemente, un nuevo equipo del CSIC, tradujo en 2010 el libro V de esta obra de Suárez y lo publicó en un solo tomo.

Por lo anterior nos vemos en la necesidad de señalar tanto el libro de Suárez al que pertenece como el tomo en el que el CSIC lo ha traducido. Así al referirnos al tomo III del CSIC realmente nos referimos al libro 2 de la obra de Suárez, en sus capítulos 1 al 12.

yecto de la obra; en 1602, el proyecto y, en 1612, culminó con el texto que dio a la imprenta y que utilizamos para el presente estudio.

Así, en el texto que realiza sobre la ley natural en 1582: “por su estructura, por sus fuentes y por su proceso discursivo, la tesis suareciana se desliza al hilo de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Constituyen las dos fuentes más representativas que vinculan la glosa suareciana a la Escuela de Salamanca”¹¹.

Según Pereña, en sus textos de 1582 y 1602, Suárez sigue mucho a Vitoria y Soto, pero poco a poco va leyendo textos de los juristas (Diego de Covarrubias, Arias Pinelo, Martín de Azpilcueta y Bartolo de Sassoferrato) que le permiten pasar de la glosa al texto de Tomás de Aquino hacia una construcción dialéctica más personal. En estos textos (1582 y 1602) critica principalmente la tesis nominalista de Juan Gersón y ataca el voluntarismo de los nominales (Ockham, Pedro d’Ailly y Marsilio de Padua) para precisar el dinamismo de la ley natural.

Para su texto definitivo de 1612, se apoya en los manuscritos de 1602 y 1607 y, en él, las opiniones de Durando, Escoto, Gersón, Gregorio de Rímini, Guillermo de Ockham, Pedro d’Ailly y Jacques Almain estimulan a Suárez para profundizar y perfilar su propio pensamiento al respecto del racionalismo y voluntarismo de la ley, y proponer una postura intermedia.

Como podemos notar, el *De legibus* de Suárez no se queda encerrado solamente en sus influencias teológicas; de hecho, su interés por las leyes lo lleva a formar una biblioteca con más de 650 libros que fue comprando paulatinamente. De ellos, una gran cantidad, eran obras jurídicas.

Sin embargo, nunca dudó de la importancia de la teología para el estudio de las leyes. Al respecto expresa:

“[E]l estudio de las leyes corresponde con toda razón a la teología, pues al tener por objeto suyo la consideración de Dios como legislador universal inmediato o virtualmente, según expresión de los filósofos, es preciso que aquella ciencia sagrada trate de todas las leyes.

En segundo lugar, es quehacer de la teología preocuparse por las conciencias de quienes caminamos por este mundo; ahora bien, la rectitud de la conciencia se basa en la observancia de las leyes, lo mismo que la maldad radica en su quebrantamiento, por ser cualquier ley, con tal de que se cumpla debidamente, la norma para conseguir la salvación eterna y, si se quebranta, para perderla. Por tanto, también corresponde al teólogo el examen de la ley en un aspecto de vínculo de la conciencia”¹².

¹¹ L. Pereña, “Estudio preliminar de Francisco Suárez”, p. XXI.

¹² Francisco Suárez, *De legibus I (1-8). De natura legis*, t. I, CSIC, Madrid, pp. 3-4.

Por ser Dios el legislador universal y porque la observancia de las leyes es la base de la rectitud de la conciencia humana, deberá ser el teólogo quien se encargue del estudio de las leyes. De esta manera, Suárez hace coincidir los diferentes tipos de leyes dándole primacía a la ley eterna, que no es otra que la ley de Dios, de la que dimanar y cobran sentido todas las demás, como se verá en el esquema que incluimos. Sin embargo, resulta sobremanera interesante la forma en que Suárez deriva el bien común de las leyes eterna y natural y, al mismo tiempo, logra salvar la libertad humana al insertarla dentro de la ley positiva humana.

Tratar detenidamente cada uno de los tipos de leyes excede el propósito de este trabajo, pero sí nos parece relevante exponer un esquema de la visión de la ley que tiene el Doctor Eximio, para después abordarlas brevemente y poder llegar a la explicación de la ley civil y la manera en que ésta dirige el gobierno político de la comunidad.

Desde el primer libro del *De legibus*, Suárez realiza la siguiente división de la ley:

1) *Ley eterna (increada)*. Es absolutamente necesaria y es Dios mismo. Platón la llama ley divina y “es el principio racional existente en la mente de Dios que gobierna el universo”¹³.

2) *Ley creada*:

a) *Natural*. Filósofos, juristas y teólogos la entienden de diversos modos: según Platón es la participación en las criaturas del principio racional eterno inmanente en Dios, por el que todo se rige. Los juristas afirman que es común no sólo a los hombres, sino incluso a los animales, excluyendo sólo a los seres inanimados. Ante esto, Suárez afirma que los animales no tienen razón ni poseen libertad, por lo que no son capaces de ley propiamente dicha, sino sólo metafóricamente, en cuanto el instinto se interpreta como una especie de ley, sin serlo propiamente. Para los teólogos es la que radica en la mente humana en orden a distinguir lo bueno de lo malo, a lo que Santo Tomás dice que es la participación de la ley eterna en la criatura racional.

b) *Positiva*. Es más amplia que la simple ley humana. También la llama *civil*. Recibe este nombre aquella ley que no es innata a la naturaleza o a la gracia, sino que ha sido impuesta por encima de ellas, por algún principio externo dotado de poder para ello. De ahí, pues, el nombre de “positiva”, como quien dice: “añadida a la ley natural y no derivada necesariamente de ella”¹⁴. Existen dos tipos:

¹³ Francisco Suárez, *De legibus I* (1-8). *De natura legis*, p. 40.

¹⁴ Francisco Suárez, *De legibus I* (1-8). *De natura legis*, p. 49.

i) *Divina positiva*. La que ha sido establecida directamente por el mismo Dios y añadida a toda ley natural. Así, no ha sido concebida por el hombre. Trata de los sacramentos y de las jerarquías eclesiásticas. Nace una vez supuesta la institución de la Sinagoga o la Iglesia. Además, se subdivide en:

α) *Ley antigua*.

β) *Ley nueva*.

ii) *Positiva humana*. Se llama humana porque ha sido elaborada y promulgada directamente por los hombres. Es un acto del hombre y de él procede. La necesidad de esta ley surge del hecho de que la ley natural o divina es muy general. El hombre, en su calidad de animal sociable necesita una comunidad con un ordenamiento jurídico específico. Y se subdivide en:

α) *Civil*. Ley que va dirigida al gobierno político de la comunidad, para la protección de los derechos temporales y el mantenimiento de la sociedad política en paz y justicia.

β) *Eclesiástica o canónica*. Leyes contenidas en los sagrados cánones y decretos de los papas.

De esta manera, Suárez encadena todos los tipos de ley dándole primacía a la ley eterna. Sin embargo, resulta de primera importancia que desde el principio una el comportamiento humano con la ley eterna, pues define ésta última de la siguiente manera:

“Podemos afirmar con bastante propiedad que la ley eterna es un decreto libre de la voluntad de Dios que establece el orden que debe observarse. Orden que deberán cumplir de un modo general los miembros todos del universo con vistas al bien común, por ser conveniente directamente al bienestar del cosmos en su universalidad o, al menos, a cada una de sus partes; o deberán cumplirlo de un modo particular los seres racionales en sus libres acciones”¹⁵.

Así, el problema del bien común se convierte en central para la filosofía de Suárez, con el que sin lugar a dudas se inserta en la tradición teológica medieval, pero rescata la tradición clásica griega y latina al establecer que esta ley eterna es regla y medida de las acciones humanas. De esta manera, la función de la ley eterna consiste en respaldar, sancionar y reforzar la obligatoriedad de todas las otras leyes que derivan de ella; mientras que la ley natural se convertirá en el gozne que une la obligatoriedad de la ley eterna, con la obligación específica y concreta de las leyes positivas.

¹⁵ Francisco Suárez, *De legibus II (1-12). De lege naturali*, p. 36.

b) La ley natural

Como habíamos visto, en Francisco Suárez el fundamento teológico de la ley resulta innegable, por lo que encontramos en él una doble visión sobre la ley natural: la ley natural con relación a la gracia y la ley simplemente natural, por las cuales cabe considerar al hombre desde el punto de vista de una doble naturaleza.

Una conforme a la naturaleza de la gracia, infundida al hombre “según la luz divina y sobrenatural de la fe que le guía y gobierna en su condición de caminante”¹⁶. Ésta es sobrenatural con respecto al hombre, pero se le puede llamar natural con respecto a la gracia y debido a ella, el hombre guía su comportamiento hacia lo recto, honesto y adecuado, además de que le sirve para “disipar las tinieblas y errores referentes a la propia y simple ley natural”¹⁷.

La otra, la simple ley natural, está de acuerdo con la pura naturaleza o sustancia del alma racional, por lo que es meramente racional con relación al hombre.

La primera proviene directamente de Dios que infunde la gracia y la luz sobrenatural, y la segunda proviene de Dios por medio de la naturaleza, que la dimana como propiedad de ella.

Las dos, en conjunción, relacionan el comportamiento del hombre con la ley eterna, pues llevan al hombre a actuar conforme a la ley natural. Sin embargo, aquí surge un problema: ¿qué significa que el hombre actúe conforme a la ley natural? Pues cuando el hombre actúa, ¿lo hace siguiendo los dictámenes de la razón divina o siguiendo la voluntad de Dios?

Para resolver este problema de la ley natural, Suárez tiene que entrar a la polémica entre racionalismo y voluntarismo de la ley, que se encontraba en el ambiente desde el siglo XIV.

La primera opinión, racionalista, sostiene que la ley natural no es propiamente una ley preceptiva, sino una indicativa de lo que debe hacerse o evitarse. Así, Gregorio de Rímini afirma que la ley natural no procede de Dios en cuanto legislador porque no depende de la voluntad divina, pues “Si por un imposible, la razón divina o el mismo Dios no existiesen, o la razón divina no fuese recta, si alguien obrara contra la recta razón, angélica o humana o la que fuese, este tal pecaría”¹⁸. Así, para Rímini el dictamen de la recta razón tiene el mismo carác-

¹⁶ Francisco Suárez, *De legibus I (1-8). De natura legis*, p. 47.

¹⁷ Francisco Suárez, *De legibus I (1-8). De natura legis*, p. 47.

¹⁸ Hugo Grocio hace famosa esta hipótesis en su *De iure belli ac pacis*, París, 1625 (prolegomena 11) y desde entonces se conoce como la Hipótesis *etiamsi daremus*: “Aunque concediésemos

ter de ley que tiene siempre y es indicativa de la malicia que existe en el hombre.

Por otro lado, la segunda opinión, voluntarista, es diametralmente opuesta, pues afirma que la ley natural es preceptiva. Y como no hay ley verdadera y preceptiva sin que intervenga la voluntad de alguien que mande, entonces, la ley natural como preceptiva consiste en un mandato o prohibición divina que procede de la voluntad de Dios. Ésta, dice Suárez, es la versión de Guillermo de Ockham, Juan Gerson y Pedro d'Ailly, quien además afirma que la voluntad divina es la primera ley y que por eso puede Dios crear hombres racionales, pero sin ley alguna.

Sin embargo, Suárez sostiene que ninguna de las dos opiniones le convence, pues debe mantenerse una intermedia¹⁹ en donde la ley natural no es sólo indicativa del bien y del mal, sino que, además, implica una verdadera prohibición del mal y un mandato del bien, como opinan los voluntaristas.

“Por tanto, aun cuando esa obligación que añade la ley natural, en cuanto que es propiamente preceptiva proceda de la voluntad divina, sin embargo, esa voluntad supone un juicio respecto de la malicia, por ejemplo de la mentira o cosas semejantes.

No obstante, la autentica prohibición u obligación del precepto no surge en virtud del mero juicio, puesto que no puede entenderse con independencia de la voluntad. Por eso se añade la voluntad de prohibirlo por ser malo. En definitiva eso es lo que hace que la ley natural, tal como se da en nosotros, no sea únicamente indicativa de lo malo sino que sea además vinculante en orden a evitarlo. Por consiguiente, no se limita a manifestar la disconformidad natural de tal acto u objeto con la naturaleza racional, sino que es también un signo de la voluntad divina que lo prohíbe”²⁰.

Así, Suárez resuelve la oposición entre racionalismo y voluntarismo, porque en Dios, como supremo gobernante, no se diferencian de hecho la voluntad y la razón, de modo tal que, considerada en sí misma, la voluntad de Dios es, más bien, la razón misma.

Pero debemos aclarar que la ley natural se da en el hombre y no en Dios, aunque tampoco se da fuera del hombre como una ley externa, por lo que podemos decir que se da en el corazón del hombre a través de la conciencia. Pues la conciencia es una obra de la razón y es “ella la que da testimonio y pone de

[*etiamsi daremus*], cosa que no puede concederse sin gran maldad, que Dios no existe o que no se ocupa de las cosas humanas, aun entonces, el derecho natural tendría vigencia”.

¹⁹ Cfr. Francisco Suárez, *De legibus II (1-12). De lege naturali*, p. 84.

²⁰ Francisco Suárez, *De legibus II (1-12). De lege naturali*, p. 96.

manifiesto la acción de la ley escrita en los corazones de los hombres, puesto que atestigua que el hombre actúa mal o bien”²¹.

Por lo anterior, Suárez afirma que la ley natural, al ser una verdadera ley hecha por Dios, debe ser necesariamente recta y buena. Además, es materia de la ley natural el bien moralmente recto y el mal que se le opone, por lo que, para nuestro autor, las normas morales son materia de la ley natural.

Suárez divide las normas morales que los hombres conocemos mediante la razón natural en tres clases:

“Una son los primeros principios generales de la moral como *hay que hacer el bien y evitar el mal, No hagas a otro lo que no quieras que hagan contigo*, y otros semejantes. Respecto a éstos no existe la menor duda de que pertenecen a la ley natural. Otros son principios más específicos y particulares, pero también evidentes por sus mismo términos como *Hay que observar la justicia, Hay que adorar a Dios, Hay que vivir con moderación*, y otros semejantes. Tampoco sobre éstos existe duda alguna y quedará todavía mucho más claro por lo que más adelante diremos.

En el tercer grupo colocamos las conclusiones que se derivan con evidente ilación de los principios naturales y no pueden conocerse si no es mediante un proceso de raciocinio. Entre ellas hay muchas que llegan a conocerse con mayor facilidad y por un mayor número de personas, como por ejemplo, que son malos el adulterio, el robo y otros actos semejantes. Otras conclusiones precisan un más profundo raciocinio y no son fácilmente conocidas por todos, como que la fornicación es intrínsecamente mala, que la usura es injusta, que la mentira no puede moralmente ser buena en ningún caso, y otras semejantes”²².

Aquí hace una división entre los primeros principios generales, los principios más específicos y las conclusiones. De los primeros dos no cabe duda alguna de que se derivan de la ley natural, pero, si las conclusiones se derivan del raciocinio humano, entonces no tienen una relación directa con la ley natural. Por ello, el derecho que versa sobre los primeros principios es absolutamente inmutable, mientras que aquél que versa sobre las conclusiones puede cambiar e incluso ignorarse. Este derecho pertenece a la ley positiva humana y son dos: el derecho de gentes y el derecho civil.

Antes de adentrarnos en la ley humana que conforma el derecho civil y con el objeto de ofrecer mayor claridad, me gustaría mencionar un derecho que Suárez coloca en un nivel intermedio entre el derecho natural y el derecho civil, que

²¹ Francisco Suárez, *De legibus II (1-12). De lege naturali*, p. 67.

²² Francisco Suárez, *De legibus II (1-12). De lege naturali*, p. 115

es desarrollado por toda la ‘Escuela de Salamanca’ y expuesto también, aunque de manera diferente, por Suárez; éste es el derecho de gentes.

El Doctor Eximio define al derecho de gentes como aquél que “tiene lugar en virtud de un uso general de los pueblos”²³, el cual se divide en universal, que es próximo al derecho natural aunque de ninguna manera forma parte del derecho natural, y en humano-civil, porque en realidad es un derecho civil.

El primero es común a todas las naciones y se instaure por la costumbre de los pueblos, pues va pasando de pueblo a pueblo por la imitación, continuidad y expansión entre las naciones, sin necesidad de asambleas o acuerdos previos entre ellas. Éste “no es un derecho escrito, ya que no ha sido promulgado por ningún legislador, sino que se puso en vigor a través de la costumbre”²⁴, ya que gracias a ella, al uso y la tradición histórica, pudo introducirse gradualmente en todo el mundo.

El segundo tipo de derecho de gentes puede permitir, a veces, algunos males y aunque en realidad es un derecho civil, “se llama derecho de gentes por ser ordenamientos comparables y coincidir todas las naciones en su reconocimiento”²⁵. Podemos ver que sólo en el derecho civil y de gentes se puede tolerar a veces el mal, debido a la fragilidad de la condición humana. Dentro de estos males tolerables se encuentran por ejemplo la prostitución y el fraude no excesivo en los contratos comerciales. Sin embargo, este derecho de gentes depende de la autoridad, peculiaridad y costumbres de cada pueblo, considerado individualmente y con independencia de las demás naciones, por lo que cada Estado puede cambiarlo dentro de su territorio.

Su concepción sobre el derecho de gentes me parece sumamente relevante, porque nos muestra la originalidad de Suárez con respecto a la tradición salmantina. Pues, si bien es cierto que la ‘Escuela Tomista de Salamanca’ es su base, debido a que, con respecto a las normas morales, hace una separación entre los primeros y segundos principios, Suárez va más allá y separa completamente las conclusiones de los primeros principios, lo que le permite ampliar el rango de acción del hombre en la creación de la ley.

Resulta fundamental notar que, de esta manera, el Doctor Eximio saca al derecho de gentes de la ley natural, para colocarlo dentro de las leyes positivas creadas por los hombres. Así se separa de sus maestros salmantinos, que concebían al derecho de gentes como parte de la ley natural, y propone, novedosamente, un derecho de gentes muy cercano a la ley natural, pero sin ser parte de ella, y otro, mucho más alejado, porque en realidad es un “derecho civil”.

²³ Francisco Suárez, *De legibus II (1-12). De lege naturali*, p. 101.

²⁴ Francisco Suárez, *De legibus II (1-12). De lege naturali*, p. 101.

²⁵ Francisco Suárez, *De legibus II (1-12). De iure gentium*, tomo IV, CSIC, Madrid, 1973, pp. 142-143.

Ahora la pregunta sería: ¿qué intentaba resolver Suárez con esta visión del derecho de gentes? Y la respuesta podría encontrarse en los pueblos originarios americanos, pues no podemos negar que en 1612 (año en el que publica el *De legibus*), los pueblos americanos ya habían puesto en cuestionamiento la “verdad absoluta” de una ley humana universal, por lo que pensar el derecho de gentes como parte de la ley natural, podría poner en cuestión a la ley natural misma. Esto es, si el derecho de gentes es parte de la ley natural y la ley natural es la voluntad de Dios entendida por la mente humana, el hecho de que el derecho de gentes “permitiera, a veces, algunos males” como la prostitución y la mentira, cuestionaba no sólo a la ley natural, sino a los designios divinos.

Además, Suárez parece ser más consciente que los salmantinos de las radicales diferencias entre los pueblos, que provocan que las costumbres pasen paulatina y gradualmente de un pueblo a otro por medio de la imitación. Y aunque se niega a proponer que esto se haga por medio de un convenio, sí afirma que un cambio de costumbre requiere de una aceptación tácita del hombre.

3. El contrato y la ley civil

Así, vemos que para Suárez existen dos clases de ley humana, una que nace por el consentimiento tácito y expreso de la comunidad y el soberano, que es la costumbre, como ya vimos atrás, y otra que es la ley en sentido propio, que se crea y expresa directamente por el soberano. Ésta última necesariamente es escrita, porque la ley, para ser estable, tiene que promulgarse mediante signos permanentes.

La existencia de la ley humana es necesaria, en primer lugar, porque el hombre es un animal sociable que exige por su propia naturaleza una vida social, por lo que se torna preciso que deje de vivir como una persona particular y se convierta en miembro de una comunidad. En segundo, resulta necesario que cada uno mire no sólo por sí mismo, sino también por los demás, respetando la paz y la justicia, que sólo se pueden dar a través de una legislación. Y, en tercer lugar, es imprescindible velar por el bien común de todos los hombres, porque los hombres, individualmente considerados, rara vez buscan el bien común por sí mismos²⁶.

La ley civil es, entonces, aquélla que añade una obligación al margen de lo que exige la intrínseca naturaleza, por lo que depende del hombre y no de Dios. Sin embargo, si Dios deja de ser el garante directo de la existencia de la ley

²⁶ Cfr. Francisco Suárez, *De legibus I (1-8). De natura legis*, p. 57.

civil, la pregunta es: ¿quién puede directa y legítimamente dar las leyes humanas?

Ante esto, Suárez responde que el poder legislativo no pertenece a ningún hombre en particular, sino a la colectividad, a la comunidad entera. Y aunque algunos dicen que Adán fue el primer gobernante nombrado por Dios, el Doctor Eximio afirma que la comunidad política no nació con la creación de Adán, ya que no se puede pensar que tenga el poder político por naturaleza, debido a que el primogénito no tiene por qué ser además rey de su descendencia:

“Y si no podemos deducirlo de los principios naturales, no tenemos ninguna razón para decir que Dios otorgó a Adán ese poder por especial donación o providencia, ya que no tenemos ninguna revelación a este efecto, ni testimonio alguno de la Sagrada Escritura. [...] Por consiguiente, a ningún hombre en particular o directamente otorgó Dios el poder de soberanía o gobierno político sobre los hombres”²⁷.

Ahora bien, Suárez afirma que en el principio de los tiempos los hombres vivían como individuos aislados y, por su propia naturaleza, comenzaron a formar sociedades. La primera de ellas fue la sociedad entre marido y mujer, sin la que resultaría imposible la propagación y conservación del género humano. La segunda fue la sociedad de hijos y padres, que se da con el objeto de que los hijos de la primera sociedad sean convenientemente educados e instruidos. De éstas dos surge, necesariamente, una tercera sociedad basada en las relaciones de servidumbre, servicio y señorío, debido a que, moralmente hablando, los hombres necesitan de la ayuda y servicio de otros hombres.

De las tres formas de unión anteriores surge la familia como la primera comunidad humana, a la que Suárez califica como imperfecta, porque afirma que, aunque la familia es perfecta en sí misma, lo es sólo en orden a su régimen interno o doméstico, debido a que tal comunidad no se basta a sí misma y es incapaz de generar una verdadera felicidad humana. Su imperfección radica en que los miembros de esta comunidad no se prestan la ayuda y apoyo necesarios para alcanzar el fin de los humanos, que es su conservación. Además, si cada familia continúa dividida en relación con las demás, difícilmente podrían mantenerse la paz y la justicia entre los hombres.

Agreguemos a lo anterior que, para nuestro autor, la familia es imperfecta porque las relaciones entre los hombres son entre un amo y los inferiores que están a su servicio, ya que están sometidos a él por la forma de un dominio: “Por eso dicha comunidad propiamente hablando [...] no se rige por un auténti-

²⁷ Francisco Suárez, *De legibus III (1-16). De civili potestate*, Tomo V, CSIC, Madrid, 1975, p. 24.

co poder de jurisdicción sino por un poder de dominio”²⁸. Por ello, la comunidad que forma un sólo hogar familiar no es suficiente para dar origen a la ley propiamente dicha.

Recordemos que la distinción entre jurisdicción y dominio es fundamental para toda la tradición salmantina, porque el dominio implica una esclavitud que no es connatural a la naturaleza humana, sino creada por el hombre. Suárez sigue esta tradición y ni siquiera la cuestiona; la da por hecho. Ello lo lleva a pasar rápidamente a la constitución de la sociedad, siempre poniendo como base la idea de jurisdicción.

De esta manera y por la misma naturaleza de las cosas, será necesaria una comunidad política que constituya una ciudad-Estado y esté formada de varias familias. Por lo que sólo cuando se unan varias familias en una comunidad perfecta, será posible la creación del poder político, que, en definitiva, es el único autorizado legítimamente para hacer las leyes.

Como hemos visto, el poder de dar leyes humanas (a las que Suárez denomina “civiles”), no existe en cada uno de los individuos por separado, ni en ninguno en concreto. Pero tampoco existe en la colectividad humana entendida como un conglomerado de hombres sin ningún orden, ya que ellos no forman un todo, ni física, ni moralmente, por lo que tampoco pueden formar un cuerpo político. Así, la simple unión de hombres como masa informe no genera un poder de soberanía en sentido estricto, porque ese poder existe en ellos sólo potencialmente.

Ésta es la manera en la que Suárez explica por qué este poder soberano de dar leyes no puede provenir inmediatamente de los propios hombres, pues “Dios no sólo es el autor principal, sino también el autor exclusivo”²⁹ del poder de crear leyes, sin embargo, ha provisto suficientemente al género humano al otorgarle el poder necesario para su propia conservación y gobierno, como parte de su propia creación; por lo que tal poder se da en el hombre de manera natural. Aunque cabe señalar que el poder para dar leyes se encuentra en potencia y sólo resulta en la naturaleza humana hasta que los hombres se unen en una comunidad perfecta y se unen políticamente. En palabras de Suárez: “Así como la libertad se ha dado a cada hombre por el autor de la naturaleza...del mismo modo ese poder (el poder político) se le da a la comunidad humana por el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de la voluntad y el consentimiento de los hombres que al agruparse han dado lugar a esa comunidad perfecta y autónoma”³⁰.

²⁸ Francisco Suárez, *De legibus I (1-8). De natura legis*, p. 122.

²⁹ Cfr. Francisco Suárez, *De legibus III (1-16). De civili potestate*, pp. 24-31.

³⁰ Francisco Suárez, *De legibus III (1-16). De civili potestate*, p. 32.

Por ello, podemos decir que, para Suárez, la voluntad de los hombres sólo es necesaria para constituir una comunidad perfecta, pero la capacidad de otorgar el poder no depende de la voluntad humana, sino que resulta de la propia naturaleza. Aun así, sin la voluntad humana no podría crearse el poder político y aunque el poder surge por derecho natural, la concreción de éste en una comunidad política, se determina completamente por los hombres. En palabras de nuestro autor: “Aun cuando este poder sea de derecho natural en términos absolutos, su concreción en una forma determinada de poder o de gobierno depende de la libre decisión de los hombres”³¹.

Ahora bien, siguiendo la tradición clásica de Platón y Aristóteles, Suárez afirma que hay tres formas simples de gobierno político:

1. La monarquía, que es el gobierno de un solo jefe.
2. La aristocracia, que es el gobierno de la minoría de los mejores.
3. La democracia, que es el gobierno de la mayoría o del pueblo en general.

La mejor de entre las tres es la monarquía y lo explica con una cita donde Aristóteles dice: “se sabe que debe haber, por tanto, un solo soberano”. Sin embargo, la otra razón que utiliza me resulta mucho más interesante, ya que nuestro autor afirma que el mejor argumento para sostener que la monarquía es el mejor tipo de gobierno lo demuestra la práctica misma de todas las naciones. Aquí, quiero hacer notar la cercanía de Suárez con los salmantinos, pero también el plano central en el que el Doctor Eximio pone a la historia y a la realidad para fundamentar sus argumentos.

Sin embargo, líneas abajo señala que las otras formas de gobierno no son malas, y más aún: “Pueden por el contrario, ser buenas y útiles. Por consiguiente, no están los hombres obligados por pura ley natural a mantener el poder en una sola persona, en varias o en la colectividad de todos los individuos. Por tanto esa concreción debe hacerse por libre decisión de los hombres”³².

Suárez advierte que la primera forma de gobierno es comunitaria, ya que el derecho natural obliga a que el poder se ejerza por la propia comunidad de manera directa e incluso, permanente; pero sería muy difícil hacerlo así por siempre, porque establecer leyes por sufragio podría crear confusión y dilación. Por esta razón los hombres reducen el poder a una de las formas de gobierno.

Es justo en este punto cuando podemos sostener que Suárez está pensando que el poder político se genera a través de dos pactos, uno entre la comunidad y otro con el soberano. Pues las comunidades democráticas “continúan ellas mismas con el poder de soberanía para gobernarse, ya que no lo han transmitido a

³¹ Francisco Suárez, *De legibus III (1-16). De civili potestate*, pp. 36-37.

³² Francisco Suárez, *De legibus III (1-16). De civili potestate*, p. 38.

ningún otro titular en concreto”³³ por lo que pueden dar leyes directamente. Por eso expresa:

“Hemos, pues, de entender que los hombres, individualmente considerados, por la naturaleza de las cosas poseen parcialmente (por así decir) la facultad de establecer o construir una comunidad perfecta o autónoma; pero desde el momento mismo en que la constituyen, resulta en toda ella este poder. Sin embargo, el derecho natural no obliga a que el poder se ejerza por la propia comunidad directamente o que permanentemente lo retenga en sus propias manos. Es más, normalmente sería muy difícil hacerlo así, porque la confusión y dilación sería interminable si hubiera que establecer las leyes por sufragio universal”³⁴.

Por ello, será necesario constituir un gobierno. En el caso del monárquico, podemos decir que siempre que se constituye justa y legítimamente, ha recibido el poder político del pueblo o la comunidad por medio de su total consentimiento. Así, afirma Suárez:

“El poder político, siempre que legítima y constitucionalmente se da en un monarca o soberano, ha emanado del pueblo o comunidad, próxima o remotamente, y no puede alcanzarse de otra manera para que sea justo. [...]

Por tanto, para que empiece a darse legítimamente en una persona con prerrogativas de soberanía, es preciso que se le conceda en virtud del consentimiento de la comunidad”³⁵.

Aun así, podemos encontrar otras tres maneras en las que un rey puede obtener el poder político:

1. Porque Dios se lo concedió de manera inmediata a un rey. Esta manera es extraordinaria y sobrenatural.
2. Porque el rey ha obtenido el poder por sucesión hereditaria.
3. Por una guerra justa.

En los dos últimos casos no es la comunidad la que otorga directamente el poder político, pero sí lo hace de manera indirecta, por lo que, a fin de cuentas, sigue siendo la comunidad la que otorga la soberanía al rey, en el segundo caso, por medio de un pacto, dado que el primer poseedor de ella obtuvo la soberanía inmediatamente de la comunidad política. Si bien es cierto que la referencia directa al concepto de contrato social es realizada por Suárez en su *Defensio fidei* publicada en 1613, específicamente en el capítulo 2 del libro III que el

³³ Francisco Suárez, *De legibus III (1-16). De civili potestate*, p. 114.

³⁴ Francisco Suárez, *De legibus III (1-16). De civili potestate*, pp. 38-39.

³⁵ Francisco Suárez, *De legibus III (1-16). De civili potestate*, pp. 39-40.

CSIC editara en 1965 bajo el título de *Principatus politicus*³⁶, es importante señalar que esta obra se publicó apenas un año después del *De legibus*, así que podremos afirmar que tiene de base las mismas ideas sobre la ley, el poder político y el contrato social, lo que nos permite ver que para Suárez la idea del doble pacto o contrato para legitimar un gobierno, se torna una propuesta fundamental.

Ahora bien, la importancia del segundo pacto, que es el pacto con el rey, radica en que la comunidad puede otorgarle el poder político poniendo límites más o menos amplios, dependiendo de la manera en que se establezca dicho pacto entre el reino y el rey. Pero una vez que la comunidad otorgó el poder al rey, éste se hace superior incluso al propio reino que le otorgó dicho poder político. Aunque también advierte que el poder recibido no puede exceder los términos acordados en la donación del pacto y lo mejor sería que estos términos estuvieran dados por escrito, de otro modo, habrá que recurrir a la costumbre para saber en concreto cuáles fueron los términos de dicho pacto.

De esta manera, Suárez pretende poner límites a la monarquía, porque su poder depende de la comunidad, pero no de la comunidad universal, sino sólo de la comunidad con la que se estableció el pacto. Gracias a ello, también es claro al señalar que de ningún modo existen leyes civiles promulgadas y que obliguen a todos los hombres, y la razón que da, otra vez, es histórica: “La razón de tipo histórico es que no existe poder alguno legislativo con jurisdicción sobre todo el mundo o sobre todos los hombres. Luego, ninguna ley civil puede ser universal hasta ese punto. La consecuencia es clara, ya que la ley no tiene vigencia más allá de los límites jurisdiccionales del legislador”³⁷.

Por lo anterior, cada Estado o reino se gobierna con sus leyes particulares y esto es motivo para que Suárez considere que los reyes paganos tienen también la capacidad para hacer leyes, siempre y cuando su poder sea legítimo y surja de la comunidad política que los eligió. Así, para nuestro autor, está claro que los reyes de los gentiles también son verdaderos reyes. Pero, como sucede a todos los monarcas, su poder legislativo se da sólo en la esfera que les corresponde, es decir, cada uno dentro de su propio reino.

³⁶ Francisco Suárez, *Principatus Politicus*, CSIC, Madrid, 1965, en donde señala “En este caso y otros precisos no basta la mera designación de la persona, ni es separable de la donación o de un *contrato o cuasicontrato humano* si ha de tener el efecto de una colación del poder”; p. 30. Mas adelante señala: “De la misma manera que los prisioneros en una guerra justa son privados de la libertad concedida por la naturaleza y son hechos verdaderamente esclavos en justo castigo. Por esta razón dije que el poder del rey se basa en un *contrato o cuasicontrato*. Pues el justo castigo de un delito hace las veces de un contrato por lo que se refiere al efecto de transferir derechos y poderes, y por eso debe ser igualmente respetado”; p. 32.

³⁷ Francisco Suárez, *De legibus III (1-16). De civili potestate*, p. 44.

Antes de concluir, quisiera mencionar un tema que sale de los propósitos de este trabajo, pero que resulta relevante en la tesis suareciana de la ley y el poder. Éste se refiere a la diferencia que observa entre el individuo y la comunidad.

Es importante señalar que el Doctor Eximio tiene perfectamente clara la existencia del individuo como un sujeto existente previo a la creación de la comunidad política y, si la ley civil se puede promulgar sólo después de la creación de esta comunidad, es obvio que tanto la ley, como el poder político no van buscando el bien de cada sujeto en particular, sino que buscan el bien de la comunidad política entera, por lo mismo, “tampoco corresponde a las leyes civiles, el gobierno de la persona, o la moral privada de los particulares en cuanto simples individuos”³⁸ porque las leyes civiles solamente regulan la moral y las costumbres que son útiles para el bien de la comunidad.

Así, para la felicidad de cada hombre en cuanto es persona privada no bastan las virtudes cívicas, sino que se torna necesaria la integridad moral que dicta la razón natural. Por otro lado, la felicidad de la comunidad se obtiene cuando los individuos siguen la legalidad establecida legítimamente.

Como podemos ver, para Suárez el individuo no sólo es parte de una comunidad, sino que tiene una existencia previa a la firma del pacto, pero se decide a firmar éste debido a la fragilidad, ignorancia y malicia de los individuos que se despliega en la comunidad previa a la política.

Amalia Xochitl López Molina
FFyL, ENP – UNAM, México
amelixochitl@hotmail.com

³⁸ Francisco Suárez, *De legibus III (1-16). De civili potestate*, p. 154.

EL HÁBITO COMO HORIZONTE DE COMPRENSIÓN DE LA PRAXIS: QUIÉN ES ‘LEY PARA UNO MISMO’ SEGÚN FRANCISCO SUÁREZ

David González Ginocchio

1. Introducción

Si –siguiendo el reciente modelo explicativo de Mauricio Lecón¹– entendemos la ley natural en Suárez como un juicio práctico del intelecto sobre la praxis (acorde con la razón) para guiar el desarrollo de la naturaleza humana según su ordenación a un fin último, podemos prontamente obtener varias derivaciones de enorme rendimiento. Podríamos en efecto enfocar el sentido en que la praxis es acorde con la razón natural según el fin de la naturaleza humana y nos dirigiríamos así al sentido moral de la ley. A su vez, remarcando el carácter de juicio que tiene la ley podríamos adentrarnos en el sentido enunciativo-imperativo de la ley. Como juicio práctico podríamos mirar su obligatoriedad, etc. Evidentemente, una formulación sucinta como ésta deja ver de inmediato también múltiples dificultades y puntos a tratar más ampliamente.

Una cuestión que me parece determinante es la de la *eficiencia* propia de la ley natural, específicamente la forma en que tiene un valor *operativo-activo* para el propio el sujeto que vive de acuerdo con ella. En mi opinión, para tratar esta cuestión conviene tomar al menos dos pasos: en primer término (α), aclarar el sentido en que la ley natural es conocida y propuesta como un juicio de obligado cumplimiento. En segundo lugar (β), aclarar el modo en que su cumplimiento involucra a la libertad, y cómo ésta media a través de la relación dinámica entre el intelecto que propone la *lex* y la voluntad que se auto-dispone a cumplirla². Es entre ambos puntos donde aparece la noción de *hábito*, en un doble sentido de disposición: del intelecto en orden a la enunciación de la ley y de la voluntad en orden a su operatividad. Se trata de un concepto fundamental puesto que enlaza el contenido normativo-racional de la ley y su efectividad

¹ Cfr. M. Lecón, *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez*, Eunsá, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Pamplona, 2014.

² Cfr. el excelente estudio de Francisco T. Baciero, “La ley moral natural según Francisco Suárez”, *Revista española de filosofía medieval*, 2007 (14), pp. 105-118.

práctica, aun en casos en los que no parece haber a priori nada análogo a una promulgación (un aspecto clave según la definición clásica de Suárez: “*Lex est commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum*”³). El propósito de este trabajo es, pues, propedéutico y consiste en un intento de aclarar el papel del hábito de cara a la noción de ley natural en Suárez. Como se verá a continuación, estimo que este propósito queda contenido en la expresión suareciana: “ser ley para sí mismo”.

Para destacar el papel del hábito podemos comenzar por el carácter de *juicio* que tiene la ley natural, decisivo no sólo para aclarar qué entiende de hecho Suárez por “ley natural”, sino que además permite hilar metodológicamente ley natural, ley divina y ley humana positiva. Dicho más brevemente y mejor por C. Espósito: “en la estructura imperativa de la *lex* [...] se puede entender tanto el derecho divino como el derecho humano. La naturaleza de la ley funda la ley de la naturaleza, y la ley de la naturaleza funda el derecho humano”⁴.

La pregunta sería entonces ésta: ¿en qué sentido puede ser ley eficaz un juicio práctico que no es promulgado positivamente, sino que está solamente basado en la recta ordenación de la praxis? Suárez es consciente del problema, puesto que en cierto sentido coincide con el de la fundamentación de la ley natural. Según el Doctor Eximio, es la propia naturaleza racional la que fundamenta la bondad natural convirtiéndose ella misma en estándar de la moralidad. De este modo, el juicio práctico según la razón sobre un acto que es acorde a su fin “tiene fuerza de ley, aun cuando no tenga una ley expresamente escrita. Pues bien, ese dictamen es la ley natural. Y precisamente por eso el hombre que se guía por él, *es ley para sí mismo*. Porque tiene dentro de sí una ley escrita mediante el dictamen de la razón natural”⁵.

Aparece aquí precisamente la expresión: “el hombre que se guía por el dictamen de la razón es ley para sí mismo”. Estimo que el planteamiento suareciano anterior, y con ello su concepción sobre la ley natural, puede aclararse con la consideración del papel sistemático del hábito.

Los hábitos tienen en efecto una impronta insoslayable en la posibilidad del juicio práctico acorde con la naturaleza racional. (1) En primer término, los hábitos intelectuales coadyuvan a la formulación de juicios prácticos acordes con la *recta ratio* (cuestión que va de la mano de α). Nos encontraríamos aquí nuevamente, pues, con el *contenido de la ley*, en la medida en que éste puede hacerse explícito en parte gracias a la ayuda de los hábitos, y precisamente teniendo

³ Francisco Suárez, *De legibus*, I, 12, 5.

⁴ C. Espósito, “¿De qué ‘naturaleza’ es el derecho de Suárez?”, en J. A. García Cuadrado, *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez*, Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 17-47; aquí p. 18.

⁵ Francisco Suárez, *De legibus* II, V, 10. Para ahondar en esta brevísima explicación cfr. M. Lecón, *Acción, praxis y ley*, p. 194. Subrayado mío.

en cuenta que las exigencias de la naturaleza racional no parecen ser explícitas *a priori pro omnibus*. (2) En segundo término, puede estudiarse el modo en que el hábito perfecciona a la potencia apetitiva racional y la hace capaz de actuar de manera acorde con el contenido de la ley natural entendida como queda dicho (lo que permite tratar β).

Por supuesto, Suárez reconoce que a una facultad le basta su propio acto para alcanzar su objeto propio. Pero, como se verá más adelante, es gracias a los hábitos que las facultades racionales son capaces de operaciones más intensas y extensas, i.e. capaces de inclinarse con más facilidad a sus objetos y capaces de tratar de más objetos. Además, son los propios actos los que dejan su impronta en las facultades racionales a modo de hábito. Por otra parte, el tratamiento de los hábitos y no de los meros actos permite poner de relieve otra cuestión de interés: desde el punto de vista de un puro acto, la voluntad puede auto-dirigirse al cumplimiento de una obligación señalada por un juicio práctico de la razón y en este caso la operación es sólo de la voluntad. Ahora bien, desde el punto de vista del hábito, la voluntad se auto-*dispone* o habitúa al cumplimiento de estas obligaciones (*praxeis*: juicios ordenados por la razón) de modo que en la operación de quien constantemente se auto-*dispone* a cumplir la ley natural, potencia y hábito convienen en la realización de un acto. ¿Es entonces el hábito una causa *libre* de la operación como la voluntad? Esta es una cuestión relevante para comprender mejor de qué modo la voluntad es libre, de qué modo el hábito está implicado en la sustancia del acto de una potencia racional y cómo puede el hombre virtuoso obrar en términos disposicionales o habitualmente según la praxis racional. Ahora bien: aunque en este trabajo no se llegue a tratar directamente la conjunción voluntad-virtud de cara al ejercicio de los actos libres, intentaré aclarar la noción de *hábito* como un primer paso. Al enfocar el hábito se advierte, en suma, que la problemática ley natural y su eficacia conecta con la filosofía de la acción y la psicología de Suárez.

2. Marco comprensivo para tratar sobre la efectividad de los hábitos

La caracterización de la eficacia propia de la disposición habitual sólo es comprensible desde el más amplio marco de la teoría de la acción suareciana, como fundamento de su filosofía práctica. A ese respecto, para no extenderme innecesariamente, bastará aquí resumir algunas líneas-fuerza desarrolladas más

detalladamente por A. Vigo⁶. Según este autor, la teoría de la acción de Suárez acomoda dos distintas primacías en orden a la génesis de la acción: de un lado se reconoce una *primacía representacional del intelecto práctico* al momento de configurar el “marco de contenidos” de la acción (sc. la orientación a lo *operabile ut sic* representado como bueno y accesible *en esa medida* al apetito, puesto que nada es apetecible si no es previamente reconocible como un bien); de otro, hay una *primacía motivacional del apetito*, pues el acto del intelecto práctico no causa el movimiento del apetito, que más bien tiende al objeto presentado como bueno por su propia inclinación natural. El objeto señalado como bueno no es causa eficiente de la apatición sino fin de la inclinación del apetito⁷.

La primacía intelectual tiene que ver tanto con la eficacia de la acción en el sentido de una correcta unidad de medios y fines como con la valoración moral de la acción humana, puesto que el contenido de la ley debe constituir una “*regula recta et honesta*”⁸. En cambio, Suárez deja claro que el intelecto no puede mover directamente a la voluntad, por el carácter libre de ésta⁹; puede sólo, previamente establecido un acto voluntario dirigido a un objeto determinado, señalar los medios adecuados para alcanzarlo, puesto que la voluntad se dirige primeramente a los fines. La voluntad aquí es una potencia absolutamente libre en el sentido de que, si bien está determinada en general al bien¹⁰, sólo ella puede determinarse a un objeto. Más aún: ella es una potencia libre precisamente en la medida en que, mediante un cierto acto virtual, reflexivo, ella misma se auto-

⁶ Cfr. A. Vigo, “Intelecto, deseo y acción según Francisco Suárez”, en Juan Cruz (ed.), *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español*, Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 11-29.

⁷ La distinción se encuentra por supuesto ya desarrollada sistemáticamente en el medievo. Se trata de la distinción entre el “contenido formal” de un acto y su “causa” o génesis. En Duns Escoto, una de las fuentes de Suárez, la distinción llega a acentuarse de modo tal que en ciertos casos Duns parece defender la realidad de un “mundo de la validez formal” del contenido de los juicios veritativos, *etsi Deus non daretur* (“si per impossibile”, dirá Escoto), a la vez que defiende el carácter absolutamente libre de la voluntad divina, al margen de ningún “imperativo” racional. Esto ha dado lugar a lecturas muy dispares de Escoto, como un esencialista o como un voluntarista. En Suárez podemos encontrar lecturas “voluntaristas” análogas. Sobre el caso de Escoto me he ocupado del tema en “Possible and Creatable Being according to Scotus” (en revisión para su publicación).

⁸ Francisco Suárez, *De legibus*, I, 3, 8.

⁹ Cfr. Francisco Suárez, *De anima*, X, 3, 6.

¹⁰ Es decir, la voluntad “no está determinada a ningún bien particular en esta vida, ni respecto a su ejercicio (porque no vemos clara y sencillamente un aspecto claro y necesario del bien en él [en cualquier objeto determinado]) ni respecto a su especificación (porque no hay bien en esta vida que no esté mezclado con elementos de mal y dificultades)”; Francisco Suárez, *De anima*, disp. 12, q. 2, n. 13.

determina hacia un objeto, de tal forma que “cuando la voluntad es arrastrada hacia el objeto, no sólo quiere el objeto, sino que también quiere virtualmente el ejercicio de su acto, ya que es intrínsecamente voluntario, según se ha explicado arriba”¹¹.

El balance que intenta mantener Suárez es un equilibrio delicado. Por un lado, la absoluta libertad de la voluntad no quita la importancia del contenido racional: para establecer una determinación práctica como ley es necesario como “medida” un juicio correcto sobre los medios adecuados para el fin deseado, de modo que “la libertad del intelecto para considerar los objetos sensibles bajo diferentes respectos y ponderar así comparativamente sus diferentes propiedades es, pues, la fuente de la libertad de la voluntad, la cual sigue siempre al intelecto”¹². En ese sentido puede sugerirse que el intelecto “abre” el horizonte de libertad de la voluntad¹³.

Por otro lado, para la razón de *ley* no basta considerarla un juicio práctico con un contenido acorde al fin propio de la naturaleza humana, sino que el carácter de ley requiere también un segundo componente, a saber, la voluntad de un sujeto pertinente capaz de proclamar e imponer ese juicio a un o unos súbditos con la intención de que obligar eficazmente a su cumplimiento. Es decir: la obligatoriedad o imposición de la ley. “El imperio de la voluntad ordenadora [...] más que la *ratio* ordenadora [...] es la naturaleza esencial de la ley”¹⁴, pues “la ley es un precepto común y justo, suficientemente promulgado. *Sufficienter*, por tanto, no en cuanto acto de reconocimiento de la inteligencia, sino como acto de obligación de la voluntad”¹⁵.

Mi interés aquí no es señalar la *ratio* principal o primordial de la ley, sino marcar estos dos caracteres co-necesarios, sin más: de un lado, el componente representacional que constituye el juicio práctico, que parece exigir un hábito teórico para su mejor re-conocimiento y que se correspondería con el *primado representacional del intelecto*. De otro lado, el carácter de obligatoriedad de la

¹¹ Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, XIX, VIII, 14.

¹² A. Vigo, “Intelecto, deseo y acción en Francisco Suárez”, p. 19. Aunque nótese que el acto de la voluntad puede dirigir e imperar sobre el acto intelectual, sólo lo hace en términos de dirigirlo a un objeto u otro, no en cuanto a dotarlo de este mismo objeto: así como el acto intelectual no deviene necesariamente en el movimiento de la voluntad, ésta no puede suplir formalmente al acto intelectual.

¹³ Sobre la *radix libertatis* y la relación intelecto-voluntad en Suárez y sus antecedentes y diferencias con Escoto he tratado en “Sensibilidad, prudencia e intelección: la raíz de la libertad en Escoto y Suárez”, en José Ángel García Cuadrado (ed.), *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez*, Eunsa, Pamplona, 2013, pp. 115-141.

¹⁴ C. Espósito, “¿De qué ‘naturaleza’ es el derecho de Suárez?”, p. 27.

¹⁵ C. Espósito, “¿De qué ‘naturaleza’ es el derecho de Suárez?”, p. 28.

ley que se corresponde con una voluntad que la promulga *sufficienter* (i.e. también apoyada por hábitos) en busca de esa eficacia y que se dirige a la aceptación de la voluntad del súbdito como un fin que debe obligatoriamente buscar; esta obligatoriedad tendría que ser aceptada racionalmente por el apetito racional y en esa medida estaría ligada al *primado motivacional del apetito*.

En el caso específico de la ley natural, Suárez parece priorizar el componente intelectual cuando afirma que “la ley natural propiamente dicha, que atañe a la moral y a la teología, es aquella que radica en la mente humana en orden a distinguir lo bueno de lo malo [*honestum a turpi*]”¹⁶. La línea intelectualista es efectivamente notable, a riesgo, según C. Espósito, de tender “de manera sistemática a dar por adquirida conceptualmente –arriesgándose con ello a eliminarla del concepto del derecho natural– la dependencia constitutiva de la ley natural de la ley eterna”, i.e. “la posibilidad de *discernir* entre lo honesto y lo inicuo [...] es ya toda concebida como voluntad del legislador”¹⁷, de manera que el aspecto enunciativo-imperativo queda algo soslayado.

Aquí reside sin duda la dificultad de expresar el modo en que la ley natural es una auténtica ley. Espósito enfatiza que la concepción suareciana de la ley natural deja de lado precisamente a la libertad hasta enmarcar casi la ley natural en el puro aspecto representacionista de la ley, que remitiría en todo caso a la ley eterna y por ello sería una suerte de “promulgación indirecta”: Suárez puede afirmar que esta ley se llama natural por distinción con lo sobrenatural pero también con lo libre, “porque esta ley es una especie de propiedad de la naturaleza. Y bajo esta perspectiva esta ley es divina, en cuanto que es inculcada directamente por Dios”¹⁸. Y más adelante, en el mismo *De legibus*, puede también decir que “la ley natural consiste en un juicio actual de la mente. Afirmando así mismo que la luz natural del entendimiento, pronta de suyo a dictaminar sobre lo que debe hacerse, puede también llamarse ley natural”¹⁹. Ahora bien, este último *también* debería hacernos reparar en la importancia de la *sindéresis* como

¹⁶ Francisco Suárez, *De legibus*, I, 3, 9.

¹⁷ C. Espósito, “¿De qué ‘naturaleza’ es el derecho de Suárez?”, p. 31.

¹⁸ Francisco Suárez, *De legibus*, I, 3, 9; cit. en C. Espósito, “¿De qué ‘naturaleza’ es el derecho de Suárez?”, p. 31, quien señala el consciente paralelismo entre estas palabras de Suárez sobre la ley natural y la exposición ciceroniana de la ley eterna en M. T. Cicerón, *De legibus*, II, c. 4, §8.

¹⁹ Estas palabras del *De legibus* II, 5, 14 se consignan también en C. Espósito, “¿De qué ‘naturaleza’ es el derecho de Suárez?”, p. 32. Más adelante Espósito se pone de relieve que la ley humana positiva acentúa la obligatoriedad por encima del mero juicio recto y que, por otro lado, la ley natural puede abrirse a la consideración del hombre según la luz divina y sobrenatural de la fe, de modo que “la misma ley natural ya no está solamente contrapuesta a aquella sobrenatural, sino que la engloba *respective* en sí” (p. 33). Dejo aquí de lado este modo en que la ley de la gracia puede llamarse también “connatural” al género humano (cfr. *De legibus*, I, 3, 12).

primer principio del intelecto práctico, es decir, la ley no sólo puede tomarse como juicio actual sino como el hábito de los principios morales²⁰. En lo que sigue me limitaré sin embargo a algunos comentarios de carácter más general tomados a partir de la doctrina de la *Disputación XLIV*.

3. Disputación metafísica XLIV

La *Disputación XLIV* sobre los hábitos está escrita con la precisión habitual de Suárez. Destacaré aquí sólo algunas tesis.

1. La necesidad de los hábitos no es “absoluta sino en orden a un ser mejor, es decir, como una necesidad hipotética o en orden a tal efecto”; se trata de la posibilidad de que una potencia “obre con mayor prontitud y facilidad”²¹. El origen de esta necesidad hipotética recae en la apertura a contrarios de una facultad, i.e. los hábitos son convenientes o tienen esa necesidad hipotética en tanto “la potencia es, de suyo, capaz e indiferente para varios actos, y a veces lo es incluso para actos contradictorios o, debido a alguna imperfección, no posee toda la determinación e inclinación que puede tener hacia algún acto”²². (Por ello las potencias que actúan de modo natural no son susceptibles de hábitos²³.) Pero además la potencia debe ser también pasiva en el sentido de susceptible de recibir hábitos (estos, como cualidades permanentes, se asientan en ella como actos primeros²⁴), y como sólo la potencia capaz de actos inmanentes es simultáneamente activa y pasiva, afirma Suárez que sólo es sujeto de hábito el viviente racional²⁵.

2. Como facultades abiertas a objetos y actos contrarios (i.e. libres), la voluntad y el intelecto pueden recibir hábitos. La voluntad los requiere por poseer “varias inclinaciones, tanto hacia las cosas que son por sí mismas buenas y honestas como hacia aquellas que resultan ventajosas al hombre” (i.e. en virtud de las inclinaciones de los anselmianos *appetitum commodi* y *iustitiae*)²⁶. El inte-

²⁰ La sindéresis y la naturaleza humana están co-implicadas en el contenido formal de la ley, de manera próxima la primera y radical-remota la segunda; cfr. J. Cruz Cruz, “El dictamen racional como ley natural: Siglo de Oro”, §10 (<http://goo.gl/9CMpWj>, último acceso 12.I.2016).

²¹ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 1, 4.

²² Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 1, 5.

²³ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 1, 15.

²⁴ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 1, 6.

²⁵ Cfr. Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 1, 9-10.

²⁶ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 1, 11. La distinción entre la *affectio commodi* y la *affectio iustitiae*, empleada por San Anselmo en *De casu diaboli*, fue un modelo

lecto, “aun cuando no es una potencia tan indiferente como la voluntad [que lo es incluso para auto-elicitar su acto propio], tiene cierta indiferencia, ante lo que no es evidente y ante las dificultades de demostrar la verdad”; por lo demás, la facilidad que le dan los hábitos también es “evidentísima en los hábitos prácticos”²⁷. Por su parte, el apetito sensible tiene algún modo de indiferencia sólo en cuanto gobernado políticamente (y por ello puede apetecer no sólo lo deleitable y vehemente sensiblemente sino lo absolutamente bueno mediante la templanza y la fortaleza) y algo análogo puede decirse de la fantasía y la cogitativa²⁸.

3. Suárez adopta la distinción escotista naturaleza-libertad, según la cual el intelecto es una potencia natural por obrar necesariamente, en expresión de Escoto, *ab agente et passo aproximato*²⁹. Esto no quita que el intelecto sea capaz de hábitos, cuya existencia puede experimentarse en la facilidad para juzgar luego de “investigar y considerar mucho”, y es que los hábitos del intelecto lo llevan a determinarse con más facilidad al juicio, que puede ser difícil incluso si se cuenta con las especies inteligibles pertinentes; en efecto, dado que las especies son simples, el hombre no se hace prudente por su colección, “sino en virtud de la facilidad y prontitud para usar convenientemente esas especies en componer y discurrir”³⁰. Suárez identifica de hecho la ordenación de las especies propia de un entendimiento sensato como la habilidad adquirida por el intelecto. El Eximio hará uso de esta línea argumentativa para examinar la doctrina de las virtudes intelectuales de *Ethica Nicomachea* (VI).

4. Según Suárez, el fin y el efecto del hábito es la operación³¹. Y esto según una doble forma de causalidad: “una es formal, en cuanto por sí mismo [el hábito] afecta inmediatamente a la potencia, inclinándola hacia los actos y objetos; la otra versa sobre los actos mismos, pues, al inclinar la potencia a ellos, es causa de que se realicen de manera más pronta, fácil y deleitable”³². De hecho, el hábito “realiza el acto simultáneamente con la potencia, de manera verdadera-

explicativo de la recta operación de la voluntad que aprovecharon antes enormemente autores como Enrique de Gante y Escoto.

²⁷ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 1, 12.

²⁸ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 1, 13-14.

²⁹ Cfr. I. Duns Scotus, *Lectura* II, d25, n. 55: “actio non dependet nisi ab agente et passo aproximato et disposito, ita quod si sit actio naturalis, sequitur necessario ex istis, si actio libera, potest sequi”. Cfr. también T. Hoffman, “The Distinction Between Nature and Will in Duns Scotus”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1999 (66), pp. 189-224 y C. González Ayesta, “Scotus’s Interpretation of *Metaphysics* 9.2. On the Distinction between Nature and Will”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 2007 (81), pp. 217-230.

³⁰ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 4, 6.

³¹ Cfr. Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 5, 1.

³² Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 5, 2.

mente esencial”³³, aumentando la virtud activa de ésta. Este aumento no significa un aumento de la potencia, que es “indivisible y no puede intensificarse o aumentar intrínsecamente”, sino que el hábito “actualiza a la potencia como virtud que influye esencialmente en el acto”³⁴. No es que la potencia pueda producir un acto más intenso, sino que el hábito produce la propia sustancia del acto, tal y como, “engendrado por actos según la sustancia de estos, inclina a otros semejantes de la misma sustancia y entidad”³⁵. De este modo, potencia y hábito son principios parciales de la acción, que “aunque sea hecha en su totalidad por cada uno, sin embargo no es hecha totalmente por ninguno, ya que es hecha de tal suerte por uno que depende del otro de modo enteramente necesario y viceversa”³⁶. En el caso del entendimiento, además, el hábito es necesario para excluir otros principios: así, si en una ciencia el intelecto conoce siquiera virtualmente las premisas de una conclusión, en razón de un hábito puede asentir a la conclusión aun sin el asentimiento formal y expreso a las premisas. (Nuevamente, se trata de una necesidad hipotética y no absoluta: la inteligencia podría alcanzar la conclusión de otro modo, pero así se muestra la facilidad propia otorgada por los hábitos del intelecto.)

5. ¿Significa esto que el hábito influye en la libertad de la voluntad? Aunque la cuestión no se trata directamente, Suárez afirma que el acto es más perfecto que el hábito, y es él quien “deja en la potencia un hábito proporcionado a él, no para que sea principio suficiente de actos semejantes, sino para que de alguna manera incline y ayude a la potencia”³⁷. En la voluntad, además, un solo acto, aunque desde el principio dispone a la potencia para el hábito³⁸, no la determina completamente eliminando toda dificultad “por la libertad formal de la potencia misma”³⁹. Evidentemente el hábito puede perfeccionarse, pero nunca suplantar totalmente a la potencia ni cerrar el hiato que abre la libertad formal de la voluntad.

³³ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 5, 7.

³⁴ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 5, 10.

³⁵ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 6, 10.

³⁶ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 6, 13.

³⁷ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 9, 21; y ahí mismo: “el hábito es como una semilla (según dice Cayetano) o un agente parcial (en expresión de Escoto) y por eso, aun siendo menos perfecto, puede concurrir a la producción del acto”.

³⁸ Esta primera disposición “no es esencial o realmente distinta del hábito mismo, pero no posee estado de hábito hasta que se encuentre tan arraigada que resulte difícil poder apartarla y que confiera absolutamente facilidad en el obrar”; Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 9, 12.

³⁹ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 9, 15.

6. Por todo lo dicho antes, y dado que no hay accidentes de accidentes, esto parecería sugerir que la virtud del hábito tendría que explicarse en el sentido de un *modo* de la voluntad.

7. Suárez retoma la definición escotista de praxis, aunque con matices, de modo que es formalmente praxis “una acción humana o racional, en cuanto está dirigida, es dirigible o regulable, por la razón humana”⁴⁰. Esto abarca tanto la acción como la producción. Sobre ella, las potencias y los hábitos pueden tener que ver de dos modos, ya sea (a) ejecutando una praxis o (b) regulándola o dirigiéndola. Los hábitos ordenados del primer modo a la praxis se llaman prácticos e incluyen todos los hábitos del apetito racional y sensitivo; los que dirigen o regulan la praxis son hábitos del intelecto dirigidos a la operación⁴¹. Suárez tiene en cuenta que la división del intelecto en especulativo y práctico sigue esta misma suerte: el intelecto especulativo busca la verdad mientras que el intelecto práctico “proporciona el conocimiento de la verdad como *regla y principio* de alguna operación humana que tenga la razón de praxis”⁴². Esta determinación del intelecto práctico y sus hábitos propios es anterior a la determinación de la voluntad, de modo que el propio entendimiento, “en cuanto práctico, mueve y modifica a la voluntad, aunque después pueda ser aplicado en mayor medida a la operación por la voluntad”⁴³. De hecho, un hábito es práctico en tanto es apto para aplicarse a dirigir o realizar la praxis y no porque *de hecho* se aplique en acto a obrar⁴⁴. Esto es muy significativo, porque parece situar a la ley natural, en cuanto dictamen de la razón y desde el punto de vista de la producción psicológica de este dictamen, en el ámbito de los actos y hábitos prácticos del intelecto.

⁴⁰ Cfr. Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 13, 28.

⁴¹ Cfr. Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 13, 32. Y sigue: “Y no es posible encontrar un medio entre esos dos miembros, ya que es necesario que todo conocimiento de la mente se ordene de alguna manera a la verdad. Por tanto, o se detiene en ella, y entonces tenemos la contemplación o especulación, o avanza más tendiendo a otro fin; pero este fin únicamente puede ser alguna operación, ya inmanente, ya transeúnte. En consecuencia, también todo hábito intelectual es o especulativo o práctico”.

⁴² Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 13, 41.

⁴³ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 13, 38.

⁴⁴ Cfr. Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 13, 40.

4. Quién es “ley para sí mismo”

Evidentemente lo dicho hasta aquí no es más que una primera aproximación introductoria a la mirada de cuestiones abiertas por la tríada de nociones expuesta. Aun así podemos inclinarnos hacia algunas conclusiones:

a) En primer lugar, Suárez asimila hasta el punto de la identificación la ley natural con el dictamen de la razón. Hemos citado ya las palabras según las cuales el recto juicio práctico, en cuanto acorde a la naturaleza, constituye un dictamen y “ese dictamen es la ley natural. Y precisamente por eso el hombre que se guía por él, es ley para sí mismo. Porque tiene dentro de sí una ley escrita mediante el dictamen de la razón natural”⁴⁵. Se ha señalado que el acento en este punto recae más en el aspecto representativo o contenido de la ley natural más que en su obligatoriedad. Precisamente, la obligatoriedad adquiere aquí la forma de una “necesidad de conciencia”. En suma: propia y formalmente podemos afirmar que una forma de vida acorde con la ley natural debe establecerse ante todo en la perfección habitual del intelecto práctico. Esto parece sugerir que la ley natural es un cierto acto práctico, acompañado naturalmente de un hábito práctico, al que debería acompañar su específica forma de obligatoriedad.

b) Por supuesto, esto no suple a una voluntad habituada a vivir de acuerdo al dictamen de la razón práctica. Aunque el dictamen de la razón efectivamente es un juicio y éste se identifica con la ley natural, no puede dejar de apuntarse que Suárez afirma también que es “ley para sí mismo *el hombre que se guía por ese dictamen*”. Aquí ‘guía’ puede tomarse como una mera consideración teórica o como una efectiva realización operativa. De manera que, si bien propiamente es el hábito del intelecto práctico el que perfecciona a la razón de cara al conocimiento de la ley natural (mediante la *sindéresis*), son los hábitos de la voluntad los que perfecciona al *hombre* de cara a una efectiva forma de vida *según* esta misma ley natural.

c) Siendo la libertad una facultad más abierta a contrarios que el intelecto, queda por determinar más precisamente cómo el hábito puede inclinarla y convertirla en una cuasi-naturaleza productora de toda la sustancia del acto (si bien no sin la potencia y viceversa) sin menoscabar la libertad de la acción libre.

d) El conocimiento de la ley natural requiere la virtud porque no es inmediatamente evidente en toda su amplitud. De ahí que Suárez reconozca que si bien “las leyes positivas o escritas [...] unas veces son creadoras de nuevos derechos –y éstas son estrictamente positivas, sean divinas o humanas–, otras son sola-

⁴⁵ Francisco Suárez, *De legibus* II, V, 10. Para ahondar en esta brevísima explicación cfr. M. Lecón, *Acción, praxis y ley*, p. 194.

mente declarativas o, por así decirlo, recordadoras del derecho natural”⁴⁶. Ello implica que la ley natural no obliga del mismo modo que la ley positiva; en palabras de J.-P. Coujou, “debemos concluir que la obligación posee un fundamento inmediato en la ley humana y un fundamento derivado en la ley natural. En este sentido, la ley natural ejerce efectivamente sus efectos con el poder de una causa universal mas, sin embargo, modificado por una causa encarnada histórico-políticamente por la ley civil”⁴⁷.

David González Ginocchio
Universidad de Bohemia del Sur /
Universidad Internacional de La Rioja
dgginocchio@mail.com

⁴⁶ Francisco Suárez, *De legibus*, II, 16, 5. Suárez pone como ejemplos: el Decálogo y las leyes que tienen contenidos de justicia natural como la devolución de depósitos, el cumplimiento de promesas, etc.

⁴⁷ J. P. Coujou, “Refundación de la determinación antro-po-teológica de la ley natural”, en J. A. García Cuadrado (ed.), *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez*, p. 55.

EL DOMINIO HUMANO SOBRE LO REAL EN EL *DE LEGIBUS* DE FRANCISCO SUÁREZ¹

M^a Idoya Zorroza

1. Presentación

Uno de los grandes temas en el tratamiento de la *justicia conmutativa* de los teólogos del siglo XVI fue la cuestión de la restitución y la propiedad, en cuyo contexto se plantea (recogiendo cuestiones tratadas tanto por teólogos, como por juristas y canonistas) un desarrollo significativamente orgánico sobre cuál es la relación que el ser humano establece con lo real –en términos de dominio–, el fundamento y los modos en que éste se lleva a cabo.

El interés por su estudio en el grupo de autores que descollaron durante el siglo XVI, algunos –como Vitoria, Soto, Cano o Báñez– miembros de la Escuela de Salamanca, y otros, como Francisco Suárez –herederos de ella y que forman parte de su proyección²–, no se debe tan sólo a la influencia que hayan podido tener para la configuración de la conceptualización moderna³, sino también

¹ Este trabajo es resultado del Proyecto de Investigación: “Bases antropológicas de ‘dominio, ‘uso’ y ‘propiedad’. Proyecciones de la Escuela Salmantina de los siglos XVI-XVII”, Programa Estatal de I+D, Fomento de la investigación científica y técnica de excelencia, Subprograma de generación del conocimiento (FFI2013-45191-P), años 2014-16.

² Ciertamente (cfr. J. Barrientos, *Repertorio de moral económica*, Eunsu, Pamplona, 2011; y mi artículo “Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca”, *Revista empresa y humanismo*, 2013 (16, 1), pp. 53-72), en una noción “estricta” de Escuela, Suárez no puede considerarse propiamente un autor de dicha Escuela, pues no pertenece a su claustro docente; pero sí está vinculado a su docencia (en los años en que estudió en sus aulas, con Mancio de Corpus Christi y Juan de Guevara, además en su obra, la mención a los autores y obras de dicha Escuela es constante; cfr. R. de Scorraile, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, Subirana, Barcelona, 2 vols., 1917), y su pensamiento acusa su influencia, motivo por el que debe ser incorporado al área de proyección de esta Escuela salmantina –noción que tomo de la obra de José Barrientos ya citada–. Sobre la noción de Escuela de Salamanca, cfr. también, J. Belda Plans, *La escuela de Salamanca*, BAC, Madrid, 2000. Según Belda (p. 855) autores como Suárez, Toledo o Salas, que han recibido directa o indirectamente el beneficio de la docencia salmantina, pueden ser considerados sus grandes divulgadores en, por ejemplo, materia jurídico-política.

³ Hay un especial interés en la configuración del problema del *dominio* y *propiedad* en los precedentes del liberalismo inglés, en particular en las conceptualizaciones que preceden a los

y especialmente por cuanto contribuyen con elementos nuevos respecto de los autores que les precedieron⁴.

En el presente trabajo se quiere avanzar en la argumentación que realiza Suárez sobre el problema del *dominio* como expresión del “haberse” del hombre con el mundo –visto en su clave antropológica–, considerando el tratado *De legibus* (*De legibus ac Deo legislatore*⁵). Se continúa así un trabajo anterior⁶ en el que se trató de la comprensión suareciana del dominio, principalmente en *De opere sex dierum* (el comentario al pasaje de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino que pregunta por el origen del ser humano⁷), mostrando de este modo la

desarrollos elaborados tanto de filosofía política (Hobbes, Locke) como del pensamiento económico en su formulación “clásica” (Adam Smith).

⁴ Así lo señala O. Condorelli (“Norma jurídica y norma moral”, en J. Cruz Cruz (ed.), *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas del Siglo de Oro*, Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 49-86) cuando destaca (p. 56) que ellos subrayan “una premisa que en Santo Tomás no estaba igualmente explícita, es decir, que en la raíz del problema de la *restitutio* está el *dominium*”; y que “las multiformes violaciones de la justicia conmutativa se resuelven, de manera directa o indirecta, en violaciones del *dominium*, y por tanto, hay que reequilibrarlas mediante el *beneficium restitutionis*”.

⁵ Este tratado alcanzó una gran difusión en muy poco tiempo, sólo atendiendo a las reediciones que de ella se hicieron; cfr. J. P. Coujou, *Bibliografía suareciana*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009, p. 9; donde se recogen las siguientes ediciones desde la primera en 1612: Conimbricæ, 1612; Lugduni, 1613; Antverpiæ, 1613; Lugduni, 1619; Moguntiae, 1619; Moguntiae, 1621; Londini, 1679; Venetiis, 1740; Parisiis, 1841; Parisiis, 1856; Neapoli, 1872; no se cuenta, por otro lado, las reediciones de su *Opera omnia*, con múltiples reediciones, a su vez, desde la primera *Opera Omnia*, Typographia Balleoniana, Venetiis, 1740-1750, 23 volúmenes; si bien la más conocida es la de Vivès, Paris, 1856-1877, 26 volúmenes. Para un acercamiento a la obra y biografía del ilustre jesuita, un texto clave sigue siendo el de R. de Scorraile, *El P. Francisco Suárez: de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, 2 vols., vol. 1: *El estudiante, El profesor*; vol. 2: *El doctor, El religioso*, E. Subirana, Barcelona, 1917, sin embargo la bibliografía suareciana, especialmente ahora en años en que se celebran varios centenarios relativos a su persona y obra, está siendo especialmente fecunda.

⁶ Cfr. “La teoría del dominio humano sobre lo real en Francisco Suárez”, en J. A. García Cuadrado (ed.), *Fundamentos antropológicos de la ley en Suárez*, Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 177-194.

⁷ Cfr. Francisco Suárez, *Opera omnia*, L. Vives, Paris, 1856-1862, vol. 3, especialmente; son los comentarios a la I Pars de la *Summa Theologiae* (q. 96, a. 1), pues al final de ella, en el tratado sobre el hombre desde la cuestión 90 a la 100 se pregunta por lo relativo al origen y condiciones del hombre en su estado natural (*De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 1, p. 160), siguiendo a Tomás de Aquino en su *Summa Theologiae*, I, en las cuestiones 93 (Sobre el fin del hombre: fin u objetivo), 94 (El estado y condición del primer hombre en cuanto al entendimiento), 95 (El estado y condición del primer hombre en cuanto a la voluntad: gracia y justicia); 96 (El dominio que le correspondía en el estado de inocencia, cuestión dividida en cuatro artículos: si en este estado dominaba a los animales, si a las demás criaturas, si eran iguales los hombres o si unos dominaban sobre otros).

continuidad de planteamientos y conclusiones, percibiendo también el perfil propio que otorga la cuestión desde la perspectiva de la ley.

Como precisión metodológica de este trabajo debo advertir que en el texto de Suárez hay distintos niveles epistemológicos que se van sumando en el análisis que realiza sobre los temas: por un lado, argumenta y prueba con razones teológicas apoyándose en las fuentes escriturísticas y de la tradición⁸; en segundo lugar, argumenta, razona y consolida sus aserciones con y frente a otras interpretaciones en espacios tanto teológicos como estrictamente filosóficos y jurídicos.

Así, en particular, y en relación con la tradición de teólogos que le precede (por ejemplo, las reacciones vitorianas sobre temas teológico-jurídicos⁹ o la propia obra de Domingo de Soto, *De iustitia et iure*¹⁰) no resulta extraño que Suárez plantee el problema de la ley, aunque vea pertinente ofrecer una justificación a que el teólogo realice dicho tratamiento de la ley (y la justicia), sin llegar a negar la autonomía propia del ámbito legislativo civil y político.

Así –resumimos–, en primer lugar, es pertinente el tratamiento teológico por cuanto “toda función legisladora, lo mismo que toda paternidad, proceden de Dios y que en último término de Él debemos derivar la autoridad de todas las leyes”¹¹. Por ello, se convierte en el analogado principal por el que y desde el que interpretamos la esencia y función de la ley y del legislador. En segundo lugar, por cuanto al teólogo le preocupa la rectitud de conciencia, y ésta se en-

⁸ En este sentido habría afinidad con la metodología teológica que Francisco de Vitoria habría aportado a la Escuela de Salamanca, y que Melchor Cano habría consagrado en su *De locis theologis* (cfr. Melchor Cano, *De locis theologis*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006 y el estudio realizado por Juan Belda Plans, *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma*, Eunsa, Pamplona, 1982).

⁹ De Francisco de Vitoria, ya se habían publicado sus *relecciones: Relecciones Theologicae XII*, Apud Iacobum Boyerium, Lyon, 1557; 1587; Apud Ioannem à Canoua, Salmanticae, 1565; utilizamos la edición: *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*, edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones de Teófilo Urdanoz, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960. Así, en *De potestate civili*, dice: “El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión”, p. 150.

¹⁰ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, en la edición facsimilar con texto castellano por Marcelino González Ordóñez e Introducción histórica y teológico-jurídica de Venancio Diego Carro, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967.

¹¹ Francisco Suárez, *De legibus*, Prólogo, p. 3. He consultado de Francisco Suárez, la edición contemporánea y bilingüe del *De legibus* según las dos ediciones: *De legibus* (8 vols., edición crítica bilingüe), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1971-1981; *De legibus ac Deo legislatore (Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros)*, reproducción anastática de la edición príncipe de Coímbra, 1612; Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967-1968, 6 volúmenes. Sin embargo, la referencia de páginas se referirá a la edición del CSIC.

cuentra vinculada al cumplimiento de las leyes¹², las cuales –en la tradición aristotélica– se consideran la norma externa del actuar moral del hombre (junto a la ordenación interna de la razón y la virtud)¹³. En tercer lugar, porque hay continuidad y coherencia entre las normas sobrenaturales y naturales¹⁴, lo mismo que entre el derecho divino, natural, de gentes y positivo, como veremos a propósito del *dominio*.

Destaco el cuarto argumento del Doctor Eximio: Suárez realiza a continuación una declaración de intenciones sobre la relación y continuidad entre filosofía y jurisprudencia, pues sin negar a ésta última su ámbito específico –en la medida en que las leyes positivas tienen un algo grado de positividad histórico-cultural–, afirma que “la jurisprudencia civil no es otra cosa que una aplicación extensiva de la filosofía moral en orden a la dirección y gobierno de la conducta cívica de los ciudadanos”¹⁵, ámbito que es competencia del filósofo y del teólogo que aborda las cuestiones de moral.

Por tanto, para Suárez el estudio del teólogo realiza una función de gozne o quicio entre el “derecho natural como base del orden sobrenatural” y éste con las leyes civiles pues las leyes civiles se juzgan (en su moralidad y rectitud) por referencia a las anteriores¹⁶. Por esta misma función es relevante su plantea-

¹² Es “quehacer de la teología preocuparse por las conciencias de quienes caminamos por este mundo; ahora bien la rectitud de conciencia se basa en la observancia de las leyes, lo mismo que la maldad radica en su quebrantamiento” luego “también corresponderá al teólogo el examen de la ley en su aspecto de vínculo de la conciencia”; Francisco Suárez, *De legibus*, Prólogo, p. 4.

¹³ Cfr. por ejemplo, cómo lo recoge Suárez a propósito de la *ley natural*: “la naturaleza la ha grabado en los hombres que por ella se rigen y a ella han de obedecer, y por esto precisamente al llevarla escrita en sus almas podemos decir que cada uno es para sí mismo ley”; *De legibus*, I, 8, 10, p. 157, por lo que el origen de toda acción recta reside en último término en las capacidades y facultades ínsitas al ser humano, como dictamen de la razón práctica. “El corazón del hombre es un libro vivo en el que está grabada la ley natural”, dice poco más adelante; ley que, referida a la acción del ser humano en comunidad, debe plasmarla un superior dotado de poder, o, en sentido inverso, ley natural que juzga de “la rectitud o justicia de la acción ordenada por una ley humana” dictada por quien tiene a su cargo dicha comunidad (pp. 157-158).

¹⁴ No sólo “debemos obedecer a Dios, cuando dicta normas sobrenaturales, sino también lo que la naturaleza prohíbe, manda o permite y el grado de obediencia que debemos a los poderes superiores”; Francisco Suárez, *De legibus*, Prólogo, p. 4.

¹⁵ Francisco Suárez, *De legibus*, Prólogo, p. 5: Para “Cicerón [...] la jurisprudencia ha de extraerse de lo más hondo de la filosofía [...]. De ello resulta que la jurisprudencia civil no es otra cosa que una aplicación extensiva de la filosofía moral en orden a la dirección y gobierno de la conducta cívica de los ciudadanos. [...] Este enfoque de las leyes no trasciende el orden meramente natural; es más, ni siquiera lo alcanza totalmente, sino tan sólo en su aspecto de medio indispensable para la protección de la justicia y de la paz del pueblo en la esfera social”.

¹⁶ Francisco Suárez, *De legibus*, Prólogo, p. 6; sin olvidar que todas proceden de Dios: “busca con luz divina en todas estas leyes el primer origen y el fin último, es decir, cómo proceden de

miento del dominio, tema al que otorga una fundamentación teológica, pero que atendido filosóficamente da una profundidad particular al ámbito de la acción humana que miden el derecho o la economía.

2. Sobre *ius* (derecho) y *lex* (ley): proemio a la cuestión del dominio

Antes de entrar en el planteamiento del dominio en Suárez, realicemos una comparación con el modo con el que lo hizo Vitoria. El tratamiento vitoriano del dominio, fruto de sus lecturas académicas en Salamanca¹⁷ tiene un doble interés para nuestro propósito. En primer lugar, es cauce de la discusión sobre el mismo tema que se elaboró en la Universidad de París entre el siglo XV y comienzos del siglo XVI, pues es clara la influencia en él de los autores parisinos; por otro lado, va marcando, junto con la formulación del tema que elabora Domingo de Soto, alumno suyo y co-fundador de la Escuela de Salamanca, un *locus* propio para el modo de abordar este tema en autores posteriores.

En este sentido, al igual que hiciera Conrado, Vitoria comienza preguntando en su lectura, la relación o identificación del *dominio* con el *ius*. Y lo hace en los siguientes términos: “Y en primer lugar ha de adelantarse qué es derecho, pues el dominio depende del derecho. Pues no es fácil explicar qué es dominio salvo si antes vemos qué es derecho, de manera que sepamos si el dominio es lo mismo que el derecho, o está fundado en el derecho ya que –como veréis– no hay dominio alguno que no se funde en el derecho”¹⁸

Como primera definición de derecho, Vitoria señala, en primer lugar, que el derecho es “lo que es lícito o lo que la ley permite”¹⁹; advirtiendo que la ley “no es propiamente el derecho, sino que es la razón del derecho”²⁰. Tras una definición nominal, Vitoria, tomando la definición de Conrado y Gersón de derecho, añade a continuación que “derecho es la potestad o facultad conveniente a al-

Dios mismo, porque el poder para otorgarlas radica primariamente en Él y de Él pasa a los hombres por vía natural o sobrenatural”.

¹⁷ Cfr. Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 62, a. 1; el tratado *De dominio*, en edición bilingüe, se encuentra en prensa en esta misma Colección de Pensamiento medieval y renacentista de Eunsa. La traducción del texto de Vitoria corresponde a este libro.

¹⁸ Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 62, a. 1, n. 5.

¹⁹ Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 62, a. 1, n. 5.

²⁰ Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 62, a. 1, n. 5, citando a Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, ad2).

guien según leyes, a saber: es la facultad dada, por ejemplo, a mí por una ley para que sea hecha cualquier cosa”²¹.

Una vez considerado qué sea el derecho, Vitoria relacionará dominio [*dominium*] y derecho [*ius*] para concluir que, en sentido “estricto y peculiar” dominio señala “cierta eminencia y superioridad”²²; según este modo “no son lo mismo el derecho [*ius*] y el dominio, ya que el derecho según este modo es superior al dominio”²³, en cuanto anterior y más general. En segundo lugar, en sentido *propio* pero más *amplio*, derecho y dominio se diferencian por cuanto el derecho puede abarcar el uso, usufructo, posesión y propiedad, pero de entre ellos sólo la propiedad implica el sentido más pleno del dominio²⁴. Dirá Vitoria, finalmente, que sólo en el tercer sentido de dominio (en sentido extenso e impropriadamente) en que significa “cierta facultad para usar de alguna cosa según derecho o según leyes establecidas de manera razonable”²⁵, son lo mismo derecho y dominio “en materia de restitución y en materia moral”.

Estas claves del tratamiento del dominio en Vitoria se reiteran también en la propuesta de Francisco Suárez²⁶. El jesuita comienza el tratado *De legibus* definiendo la ley, como “medida y regla”, pero especialmente, cuando es “obra del entendimiento”²⁷.

Así, entre el derecho y la ley hay una relación como de género y especie, dice recordando a San Isidoro, San Agustín y Tomás de Aquino²⁸. Y define el derecho, primero, como “lo justo y equitativo, que es precisamente el objeto de

²¹ Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 62, a. 1, n. 5: *jus est potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges, id est, est facultas data mihi a lege ad quamcumque remo pus sit*. Y la prueba teológicamente con diversas citas de las Sagradas Escrituras: *1 Corintios* (7, 4); *Mateo* (21, 24); *Lucas* (20, 2) y *1 Corintios* (9, 4-5).

²² Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 62, a. 1, n. 6.

²³ Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 62, a. 1, n. 6.

²⁴ Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 62, a. 1, n. 7: “no es lo mismo el derecho y el dominio, puesto que no cualquiera que tiene la facultad de usar la cosa es dueño de aquella cosa”.

²⁵ Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 62, a. 1, n. 8.

²⁶ Lamentablemente no hay un desarrollo en Suárez correspondiente a la cuestión 62 o 66 de la *Secunda Secundae* de Tomás de Aquino, o en el marco de las cuestiones *De iustitia et iure*. Sin embargo, como expresa el editor de los comentarios a la *Summa*, Francisco Noel, la muerte sobreviene a Suárez sin haber completado sus comentarios a esta parte de la *Summa Theologiae*, y por eso, en apéndices, los editores recopilan las tesis de otros autores recientes, principalmente de Lessio y Sánchez, para completar el comentario (*Appendices ad Summam R. P. Fr. Suárez, A. R. P. Francisco Noel societatis jesu concinnatae*: “Ad lectorem”). Sólo tenemos fragmentos de sus lecciones sobre *De iustitia et iure*; cfr. J. Giers, *Die gerechtigkeitslehre des Jungen Suárez*, edition und untersuchung seiner römischen vorlesungen *De iustitia et iure*, Herder, Freiburg, 1958.

²⁷ Francisco Suárez, *De legibus*, I, 1, 5, p. 14.

²⁸ Francisco Suárez, *De legibus*, I, 2, 7, p. 27.

la justicia”²⁹; y de manera más estricta como “cierto poder o facultad moral que cada uno tiene sobre lo que es suyo o sobre lo que se debe”³⁰, o lo que “en alguna manera le pertenece”³¹.

El dominio –será el siguiente paso– es una forma de derecho; proponiendo Suárez una cierta relación y conversión entre derecho [*ius*], potestad [*potestas*], facultad [*facultas*] y dominio [*dominium*]³². En todo caso, esa semejanza se da según la segunda concepción del derecho [*ius*], pues según expresa Suárez en el segundo libro del *De legibus*, “derecho [*ius*] significa unas veces ley y otras dominio o cuasi-dominio sobre una cosa o la acción para hacer uso de ella”³³. En el primer caso hablamos de un precepto, normas o principios de obrar³⁴; en el segundo una facultad abierta al ejercicio de esa relación que se establece con la cosa, pero no necesitada de hacerlo. Y así se vincula con la definición del *dominio* como “el derecho de disponer de alguna realidad en algún uso no prohibido por la ley”³⁵.

²⁹ Francisco Suárez, *De legibus*, I, 2, 4, p. 23. Considerando la justicia tanto como virtud general, como con aquella específica que “da a cada uno lo que es suyo”, pp. 23-24.

³⁰ Francisco Suárez, *De legibus*, I, 2, 5, p. 24; y continúa: “En este sentido decimos que el dueño de una cosa tiene derecho sobre ella, y que el trabajador tiene derecho al salario, y por ello afirmamos que es merecedor de su paga”, pp. 24-25.

³¹ Francisco Suárez, *De legibus*, I, 2, 5, p. 25.

³² La conexión de dominio con facultad, potestad y uso se vio en el artículo citado: “La teoría del dominio humano sobre lo real en Francisco Suárez”, pp. 184-185.

³³ Francisco Suárez, *De legibus*, II, 14, 16.

³⁴ F. Suárez, *De legibus*, II, 14, 19, p. 36, dice refiriéndose a la supresión del dominio natural distinguiendo de nuevo el derecho como *ley* y como *dominio*: el primero “se compone de normas y principios del bien obrar que implican verdad necesaria, y de ahí su inmutabilidad, pues se fundamenta en la rectitud o maldad intrínseca de su objeto”; el segundo: “El derecho de dominio, en cambio, no es más que el objeto de otro derecho preceptivo y consiste en un cierto hecho o en una determinada condición o relación de las cosas”.

³⁵ F. Suárez, *De virtute et statu religionis*, VIII, c. 5, n. 4, en *Opera Omnia*, vol. 15, p. 562. El trabajo de Mauricio Lecón, en prensa: “Consideraciones preliminares sobre el dominio y la propiedad en Francisco Suárez”, identifica este dominio con *propiedad* en sentido amplio, diferenciada de la concreción de dicha propiedad en propiedad común y propiedad privada. Sería una concreción del término suareciano ya mencionado *dominium proprietatis*. He preferido, sin embargo, mantener la noción de *dominio* señalando los distintos tipos, en el epígrafe “3. Noción analógica del dominio”.

3. Noción analógica del dominio

En lo que sigue vamos a ver la concepción analógica del dominio en Suárez, atendiendo también de manera principal a los distintos niveles que tiene ese tema, utilizado de manera recurrente para conectar y diferenciar ámbitos como el derecho natural o divino, el derecho de gentes y los derechos positivos.

Aportamos, a continuación, las conclusiones a las que llega Suárez, principalmente en su *Comentario a la Summa Theologiae*: en el tratado *De opere sex dierum*, y en *De virtute et statu religionis* que se expusieron en el texto previamente mencionado.

1) En primer lugar, para Suárez la noción de dominio referida al ser humano es analógica. En primer lugar, el verdadero dominio, en sentido primero y principal (dominio que se ejerce sobre la realidad misma en su radicalidad, por quien fue su principio y creador), lo ostenta Dios. Entre el dominio humano y el divino hay, por tanto, una vinculación de dependencia que califica dicha atribución como analógica: “A Dios le compete naturalmente el dominio supremo de todas las cosas”³⁶, pues Él es, como su creador, quien ostenta un dominio *supremo y principal*³⁷.

2) En segundo lugar, el dominio que el ser humano ejerce *sobre las cosas creadas*, es un dominio verdadero y natural, pero a la vez es derivado y participado; se ejerce sobre las cosas a las que ordena y de las que se sirve para propio provecho y beneficio. Aun no siendo *pleno* (sólo atribuible éste a Dios), sí es *verdadero* y, especialmente, *natural*³⁸, y vinculado además a una dignidad ontológica que la hace destacar sobre otras realidades creadas y que se inserta en su “pura esencia y naturaleza”³⁹. En virtud de ello puede ejercer un doble dominio: físico o efectivo y moral⁴⁰. Es propio de este tipo de dominio que se realice para servicio y bien del *dominus*.

³⁶ F. Suárez, *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 9: “este dominio le es propio al hombre por don de Dios; con todo sin embargo se considera natural”.

³⁷ F. Suárez, *De virtute et statu religionis*, VIII, c. 5, n. 5, en *Opera Omnia*, vol. 15, p. 563. Cfr. *De legibus*, II, 15, 19, p. 63: “es supremo señor que puede dar o quitar el dominio de las cosas”; ejerciendo un poder de jurisdicción y de dominio sobre lo creado, incluido el hombre y su actuar.

³⁸ F. Suárez, *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 2, p. 160.

³⁹ F. Suárez, *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 2, p. 160. La *imago Dei*, en cuanto está radicada en la *sustancia* (c. 16, n. 6): “en cuanto a esta capacidad, permanece este dominio en los hombres caídos: pues dado que en ellos permanece íntegra la imagen de Dios en cuanto a la sustancia – como mostramos más arriba– así también se ha conservado la capacidad de dominar”.

⁴⁰ F. Suárez, *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 8: “este dominio, es hasta tal punto natural sobre los animales brutos, que incluye dos, uno es, como ya se ha dicho, físico y natural, otro es moral”. Cfr. D. Composta, “La *moralis facultas* nel sistema giuridico di Francesco Suarez” (II), *Salesianum*, 1957, pp. 3-32; F. T. Baciero Ruiz, “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la

3) En tercer lugar, Suárez también expresa la posibilidad de un dominio del hombre sobre otros seres humanos, si bien para entenderlo es preciso incorporar importantes matizaciones en la definición de dominio (en cuanto a la diferencia metafísica u ontológica del *dominus* respecto de lo sometido⁴¹, y por otro lado, respecto de quién se beneficia con dicha relación⁴²).

En este sentido, dicho dominio entre seres humanos podría tomar dos características diferenciadoras: el dominio en las comunidades imperfectas y el ejercido en comunidades perfectas. Al primero Suárez lo denomina “poder de dominio” o doméstico [*potestatem oeconomicam, dominativam*]; al segundo “poder de jurisdicción” o político [*potestatem politicam, iurisdictionis*]⁴³.

El primero, para el Doctor Eximio, corresponde al ámbito del derecho natural –como en el caso de la patria potestad del padre sobre los hijos–, o mediando un pacto, como en la relación entre esposos; si bien también puede extenderse y corresponde, como fruto de la determinación humana, al derecho de gentes y al civil, como ocurre en el caso de la servidumbre derivada de la guerra o de origen contractual⁴⁴; este dominio –indica Suárez– tiene exclusivamente un carácter privado. Las tres relaciones que configuran la familia y que serían tres formas de dominio, es la misma que la que había establecido Aristóteles en su *Politica*⁴⁵ y se caracterizan por servir al bien de la comunidad familiar.

El segundo, el dominio de jurisdicción, que es el propio de la sociedad política o sociedad perfecta, surge de la necesaria organización de la sociedad humana, y tiene como fin el bien de dicha comunidad.

propiedad privada en Suárez y Locke”, *Anuario Filosófico*, 2012 (45, 2), pp. 391-421, pp. 392-293; N. San Emeterio Martín, *Sobre la propiedad. El concepto de propiedad en la Edad Moderna*, Tecnos, Madrid, 2005; Antonio Ferreiro López, “Naturaleza de la propiedad privada en las doctrinas de Suárez”, *Pensamiento*, 1948 (4), pp. 449*-402*.

⁴¹ F. Suárez, *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 9: “también Aristóteles en *Politica* (I, c. 5) dijo que la naturaleza hizo a todas las realidades inferiores por virtud del hombre”.

⁴² F. Suárez, *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 18.

⁴³ F. Suárez, *De legibus*, I, 8, 4, p. 150. Este se diferenciaría radicalmente del poder sobre las cosas a las que Suárez, siguiendo a Molina, denomina “dominio de propiedad” [*dominium proprietatis*] frente al de jurisdicción; cfr. Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tr. II, disp. 3, col. 56.

⁴⁴ Aquí, Suárez, como los demás autores de su tiempo, son herederos de los parámetros socio-culturales de su momento histórico, que aceptaba la esclavitud o servidumbre en caso del vencido de guerra como alternativa a la muerte, y por el mismo argumento, la venta y pérdida de libertad. Cfr. F. Suárez, *De legibus*, I, 8, 5, p. 151. En otro lugar recalca que la *servidumbre* no es natural sino convencional y por derecho humano, al afirmar que “esa relación de servidumbre no procede totalmente de la naturaleza sino de la voluntad humana”; *De legibus*, III, 1, 4, p. 10. En otros lugares habla de su carácter *penal*.

⁴⁵ Aristóteles, *Politica*, 1253 b 1-1254 a 17, n. 23-29.

Con todo, el dominio ejercido por un hombre sobre otro supone modificar muy radicalmente, como hemos apuntado, la definición de dominio. El propio Suárez lo enuncia al señalar que “el hombre es libre por naturaleza y no está sometido a nadie más que a su Creador. Por consiguiente, el señorío de un hombre sobre otro va en contra del orden natural e implica tiranía”⁴⁶. No así el régimen familiar, si seguimos a Aristóteles, o el *gobierno* de los hombres, que es “justo y está de acuerdo con la naturaleza humana”⁴⁷. Pues si es natural al hombre la existencia no sólo de una comunidad imperfecta –la familia–, sino también la de la comunidad perfecta por la que puede completar y lograr fines específicamente humanos, entonces es igualmente natural el medio por el que esa comunidad es viable: la existencia de una autoridad o poder “para gobernarla”⁴⁸ y que ha de velar por la búsqueda del bien común⁴⁹.

La diferencia se encuentra en que el “poder de soberanía” [*haec potestas superior*], si bien es “una cierta forma de dominio” [*est species cuiusdam dominii*] “no es un dominio al que deba responder una esclavitud propiamente despótica, sino más bien sumisión en el orden civil”⁵⁰, el *dominium iurisdictionis*, poder de dominio político o poder de gobierno [*potestatem dominativam politicam seu gubernativam*]⁵¹. Una de cuyas características es, justamente, que es una autoridad que emana de la comunidad y no se detenta de manera particular y concreta por nadie, sino sólo en función de la misma comunidad, una unidad de orden moral⁵².

4) En cuarto lugar, Suárez refiere al dominio que ejerce la república, o quien tiene a su cargo el gobierno y ordenación de ella, sobre los bienes de los ciudadanos: así, la *respublica* o su príncipe ostenta un *dominium altum* sobre los bienes propios de aquellos a quienes gobiernan⁵³, en virtud del cual puede ponerlos

⁴⁶ F. Suárez, *De legibus*, III, 1, 1, p. 6. Lo argumenta a continuación –entre otros– con San Agustín cuando, comentando al *Génesis* en *De civitate Dei* (XIX, 15) recuerda que Dios no le dio dominio sobre otros hombres sino sobre lo creado: “pero no dijo que domine sobre los hombres, queriendo con ello significar que tal dominio no es natural al hombre”.

⁴⁷ F. Suárez, *De legibus*, III, 1, 2, p. 7.

⁴⁸ F. Suárez, *De legibus*, III, 1, 4, p. 10.

⁴⁹ F. Suárez, *De legibus*, III, 1, 5, p. 11.

⁵⁰ F. Suárez, *De legibus*, III, 1, 7, pp. 13-14.

⁵¹ F. Suárez, *De legibus*, III, 1, 10, p. 15.

⁵² F. Suárez, *De legibus*, III, 2, 3-5, pp. 22-26. El valor de la unidad en sus implicaciones antropológicas y políticas lo ha trabajado Jean Paul Coujou, “La constitution suarézienne de l’unité transcendente et ses implications anthropologico-politiques”, *Revue Philosophique de Louvain*, 2010 (108, 4), pp. 585-615.

⁵³ F. Suárez, *De virtute et statu religionis*, VIII, c. 5, n. 5, en *Opera Omnia*, vol. 15, p. 563.

al servicio del bien común, especialmente en caso de necesidad, incluso contra la voluntad del propio dueño⁵⁴.

Ciertamente, en el caso de Suárez, tanto si hablamos de dominio como si desarrollamos la idea de autoridad o legislador, esta atribución tiene “por esencia”, un analogado principal pues “a Dios le compete naturalmente el dominio supremo de todas las cosas con todo derecho tanto a nombrar como a gobernar y regir”⁵⁵; y el dominio, gobierno y legislación que pueden atribuirse al ser humano lo son por concesión y atribución divina. Sin embargo no es nuestro objetivo abordar sino la definición de dominio referida a lo real.

Ya en el *De opere sex dierum* Suárez había planteado que la distinción entre dominio sobre cosas y sobre personas –o dominio de propiedad, familiar y de jurisdicción–, implicaba una modificación esencial en cuanto a su fundamento, pues el primero se justifica por una diferencia ontológica (superioridad del ser racional, *imago Dei*, sobre todo lo creado), mientras que para el segundo hay sólo una diferencia –podríamos llamar– funcional, apelando al hombre en su carácter social, como recurso que surge naturalmente para la pervivencia de dicha comunidad en la que el ser humano alcanza una perfección necesaria –por ese anclaje con la socialidad y necesidad de “cabeza” para todo organismo o comunidad–, si bien está sometida a la determinación humana, y debe buscar el fin para el que ha sido instituida: para el beneficio común y de todos sus miembros⁵⁶.

Por ello, no puede plantearse el tema del dominio sin apelar a una división de *grados de dominio*⁵⁷ –en términos suarecianos– o, mejor, bien hablar de distintos sentidos –p.ej. primarios y derivados– de dicha dimensión humana.

⁵⁴ F. Suárez, *De legibus*, II, 14, 2, p. 17: “privar a los ciudadanos de sus bienes, cuando lo exige el bien de la comunidad”. Dirá más adelante (II, 14, 20, p. 39) que es también “natural” la posibilidad de dispensa o expropiación de los bienes de los particulares por parte de la autoridad pues: “La naturaleza misma puede ceder (por así decir) de su derecho por causa de otro bien mayor que redundará también en su propio beneficio. Por otra parte, la regulación de estos derechos relativos al bien común de la naturaleza está encomendada a la autoridad que tiene a su cargo el gobierno de la comunidad. Por consiguiente no va contra el derecho natural”.

⁵⁵ Francisco Suárez, *De legibus*, I, 8, 2.

⁵⁶ Cfr. F. Suárez, *De opere sex dierum*, V, c. 7, n. 5: “no sólo por la indigencia (y necesidad) del mutuo auxilio, sino también por la honesta comunicación y enriquecimiento mutuo en pro del bien común y propio [*beatitudinem*]”.

⁵⁷ F. Suárez, *De virtute et statu religionis*, VIII, c. 5, n. 5, en *Opera Omnia*, vol. 15, p. 563, donde habla de *grados de dominio*, entre los que habría que ir considerando otros dominios derivados como el *dominium altum*: G. Maccioni, *Il ‘dominium altum’ nella dottrina di Soto, Molina, Suarez*, Typ. Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1966. Véase además: C. Spicq, “Notes de lexicographie philosophique médiévale”, *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 1929 (18), pp. 269-281; “La notion analogique de ‘Dominium’ et le droit de propriété”, *Revue de sciences*

Con todo, a la definición más habitual de *dominio* como potestad de usar de lo propio para todo uso permitido por la ley, para beneficio propio, haría más propio el dominio sobre las cosas, el *dominium proprietatis*⁵⁸ que el dominio ejercido sobre otros seres humanos –aunque discutidamente– el referido como “poder de dominio” o servidumbre adquirida por derecho positivo⁵⁹.

4. Definición de dominio y sus características en el *De legibus*

Para verlo, podemos comenzar por la definición que ofrece el jesuita de *dominio*: Suárez dice de él que es “principalmente, el derecho de disponer de alguna realidad en algún uso no prohibido por la ley”⁶⁰ –o que implique un daño a otro–. Con ella Suárez define una *facultad moral* [*moralis illa facultas*] que alguien tiene en cuanto dueño de lo propio, lo suyo⁶¹, que es distinta de la *mera posesión*, o incluso la mera relación de detención física de lo tenido⁶². La disponibilidad de tener bajo dominio a lo real proviene, no *de facto* sino de que al

philosophiques et théologiques, 1931 (1), pp. 1-52. “Potestas procurandi et dispensandi”, *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 1934 (1).

⁵⁸ Me parece significativo que Suárez aluda a ese dominio sobre lo real como *dominium proprietatis*, por cuanto deja de definir dicho dominio como algo vinculado a la noción de uso (y que acordaría mejor con la fundamentación antropológica, metafísica y teológica). Plantearlo como *propiedad* (aun cuando se diferencie de propiedad privada o común –como señalan Antonio Ferreiro y Mauricio Lecón–) parece ser útil a la hora de dividir las dos grandes formas de dominio (sobre cosas-sobre personas, de propiedad-de jurisdicción).

⁵⁹ En *De legibus*, II, 18, 8, p. 121, Suárez denomina a la servidumbre y esclavitud [*servitutem*] derivada del derecho de gentes, como acción contra el vencido en guerra justa como una forma de adquirir *dominio* [*adquirendum dominium*] de un hombre sobre otro, pero no habla aquí de *propiedad*. Y dice de ella que puede ser considerada una forma de “ley penal” establecida por la práctica de los hombres para evitar la guerra injusta, como castigo si son vencidos.

⁶⁰ F. Suárez, *De virtute et statu religionis*, VIII, c. 5, n. 4, en *Opera Omnia*, vol. 15, p. 562: “dominii definitio et explicatio.– Dominium (perfunctorie nunc illud definiendo) est principale jus disponendi de re aliqua in quemcumque usum legem non prohibitum”. Esta definición sin embargo es anterior (cfr. Ch. Munier, “El concepto de *dominium* y *proprietatis* en los canonistas y moralistas desde el siglo XVI al XIX”, *Ius canonicum*, 1962, 2). Cfr. para el tema del dominio, J. A. Tellkamp, “*Ius est idem quod dominium*: Conrado Summenhart, Francisco de Vitoria y la conquista de América”, *Veritas* (Porto Alegre), 2009 (54, 3), pp. 34-51.

⁶¹ Y continúa (F. Suárez, *De virtute et statu religionis*, VIII, c. 5, n. 4, en *Opera Omnia*, vol. 15, p. 562) que aquella facultad se la llama derecho [*ius*] si bien no todo derecho es dominio, para incluir otros derechos menos perfectos (sobreentendemos el usufructo, o mero uso).

⁶² F. Suárez, *De virtute et statu religionis*, VIII, c. 5, n. 8, en *Opera Omnia*, vol. 15, p. 564. Es significativo que la definición de posesión también se remita más a un derecho que a un hecho, una relación moral más que física.

hombre se le ha entregado “desde el principio del mundo” [*ex principio mundi*] el dominio sobre toda realidad⁶³, en cuanto *a*) jerárquicamente son realidades inferiores al ser humano y le están sometidas; y *b*) porque están ordenadas a éste para el cumplimiento de su fin (son *propter hominem*), por ello puede usar de ellas (con uso ‘honesto’). Dicha facultad es algo que acompaña a la naturaleza humana, cuya raíz es ser *a imagen y semejanza de Dios*, algo que le pertenece en su “pura esencia y naturaleza”⁶⁴: ser *a imagen* se traduce, en cuanto a la constitución de la realidad humana⁶⁵, en estar dotado de inteligencia o razón y libertad⁶⁶, y podría denominarse, incluso, una prolongación del dominio que el ser humano tiene, en cuanto racional y libre, sobre su propio actuar (dominio *adventicio* –lo llama comentando el libro III–, comparado con el dominio *natural e innato* que posee con pleno derecho sobre su propia acción), y derivado del hecho de que, *mediante* su acción, el ser humano cumple de manera libre su fin propio⁶⁷.

Así, considerando la naturalidad del dominio humano sobre lo real, en el *De legibus* Suárez estudiará más detenidamente las consecuencias de dicho dominio –común a todos los hombres– en la ordenación del actuar humano concreto, históricamente determinada.

De ahí que el problema que surja sea, principalmente, la legitimidad de la *división* y traslación del dominio, implicando una *apropiación*; a saber, las condiciones del ejercicio de dicho *dominium proprietatis*.

Suárez reitera la doctrina de sus maestros salmantinos y de Santo Tomás cuando determina que el origen de la apropiación, supuesto el dominio natural del ser humano –*todo ser humano qua talis*– sobre las cosas, que implica un uso común de los bienes, no es una acción *contraria* a la ley natural, pero tampoco es una determinación preceptiva de dicha ley.

Que no es *contraria* a la ley natural lo prueba en el segundo libro del *De legibus*, cuando pone como ejemplo (frente a quienes consideran posible la abro-

⁶³ F. Suárez, *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 1, p. 160.

⁶⁴ F. Suárez, *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 2, p. 160.

⁶⁵ F. Suárez, *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 6, p. 160. En este sentido, desde una dimensión antropológica, el dominio que se ejerce sobre lo real es una extensión del dominio que el hombre ejerce sobre sus actos y su cuerpo, en virtud del cual manifiesta su ser y procura lo necesario para lograr su fin o bien.

⁶⁶ Según recogen sus textos inéditos de J. Giers, *Die gerechtigkeitslehre des Jungen Suárez*, p. 34, se incluye en esa forma de dominio, además de la ejercida sobre sus actos, también la realizada sobre sus facultades.

⁶⁷ F. Suárez, *De virtute et statu religionis*, VIII, c. 4, n. 10, en *Opera Omnia*, vol. 15, p. 560: “adventitio seu humano. Duplex enim in homine dominium distingui potest. Unum est naturale et innatum; alterum ab omnibus introductum, et per voluntatem humanam aliquo modo acquisitum”.

gación o dispensa de la ley natural⁶⁸) el origen de la propiedad privada (frente a la determinación natural de la comunidad de bienes) y de la servidumbre (frente al nativo carácter libre e igual de todo ser humano)⁶⁹. “Por derecho natural todas las cosas eran comunes –afirma–, y sin embargo los hombres introdujeron la propiedad privada”⁷⁰.

La raíz de esta incompreensión se encuentra, según Suárez, en el doble modo en que algo puede ser de derecho natural: prescriptivo o permisivo⁷¹. Así es *natural* en cuanto que la naturaleza no determina ni la acción de apropiación ni su contraria.

Ciertamente, lo que es *esencial* y *natural* al ser humano es ese dominio descrito en *De opere sex dierum* con las notas de preeminencia y utilidad. No se trata de mera indiferencia, sino de positivo *dominio* sobre lo real, que se traduce en un *derecho positivo y efectivo al uso de los bienes comunes*⁷², o con otras palabras: “otorgó [la naturaleza], en general, un dominio universal sobre todas las cosas y, por consiguiente, le dio a cada uno el derecho de usar de ellas”⁷³. Posteriormente, los seres humanos determinarán, en el marco de una comunidad

⁶⁸ Suárez cita a Duns Escoto y Gabriel Biel, cfr. *De legibus*, II, 14, 13, p. 29: “antes del pecado original los hombres tenían precepto de que todas las cosas fueran comunes, pero que después de pecar se suprimió ese precepto, por lo que la propiedad privada no iba ya contra el derecho natural”.

⁶⁹ F. Suárez, *De legibus*, II, 14, 2, p. 17.

⁷⁰ F. Suárez, *De legibus*, II, 14, 2, p. 17.

⁷¹ F. Suárez, *De legibus*, II, 14, 6, p. 22.

⁷² F. Suárez, *De legibus*, II, 14, 16, p. 34: “pero si hablamos del derecho natural [no como ley sino] como poder o dominio, entonces es verdad que la libertad es de derecho natural positivamente y no sólo negativamente, porque la propia naturaleza ha conferido al hombre un verdadero señorío sobre su libertad. También la comunidad de bienes formaría parte de algún modo de ese dominio humano en virtud del derecho natural, si no se hubiera instituido ninguna forma de propiedad. Los hombres tendrían un derecho positivo y efectivo al *uso de los bienes comunes*” (la cursiva es nuestra).

⁷³ F. Suárez, *De legibus*, II, 14, 16, p. 34. Al respecto es significativo que la mayor parte de estos autores prefieran hablar de *comunidad de uso*, en vez de comunidad de propiedad o propiedad común; hasta donde puedo afirmar, lo *natural* es el uso de los bienes; el dominio se ejerce, en sus muy diversas formas, como un medio para comunicar y compartir comunitariamente el uso. La incorporación de la definición jurídica del dominio (presente en el *Corpus iuris civilis* de origen romano) que define el *dominio pleno* como la facultad de disfrutar y disponer de algo para todos los usos, *uti et abuti*, desvinculada de su justificación filosófica y teológica que acentúan su carácter social y colectivo, su origen como donación participada, y su fin, anticiparán la determinación individualista de propiedad propiamente moderna. Cfr., por ejemplo, Th. Kuehn, “Conflicting conceptions of property in quattrocento Florence. A Dispute over Ownership in 1425-26”, en *Quaderni Fiorentini. Storia del pensiero giuridico moderno*, 14, Giuffrè Editore, Milano, 1985, pp. 303-372.

política o por costumbre, las distintas formas legítimas de ejercerlo, dependiendo también de las realidades sobre las que se ejerce⁷⁴.

Mas, respecto del *cómo* se ejerza, dirá Suárez que ni en el estado de naturaleza íntegra ni en el de naturaleza caída, es *natural* la comunidad de bienes o su división. Sólo es *natural* –dirá Suárez– la comunidad de bienes en el sentido de que “en su virtud todas las cosas serían comunes *si los hombres no hubieran introducido otro sistema distinto*”⁷⁵. Y lo único que puede demostrarse a lo sumo es “que la comunidad de bienes resultaba más apropiada” o “que hubiese sido más útil [...] pero no que fuera necesaria”⁷⁶. Y en otro lugar llega a decir que “si un determinado país no adoptase el régimen de propiedad privada sino la comunidad de bienes, no podríamos nosotros condenarlo como malo”⁷⁷. Por ello Suárez fijará que corresponde a la ley natural en cuanto *ley concesiva o permisiva* (antes que preceptiva): ante lo real se “permitió que los hombres se repartieran y apropiaran las cosas, pues es de derecho natural que puedan repartírselas y convertirlas en propiedad privada”⁷⁸.

Una rápida lectura de esta última conclusión parecería concluir que la propiedad privada se convierte en un derecho natural, realidad ajena a la intención del propio Suárez, quien llega a afirmar que el título de propiedad depende de su reconocimiento por parte de una comunidad organizada, y que también se encuentra vinculado a las concretas determinaciones de dicha comunidad, como explica a propósito de la prescripción: “toda vez que la ley determina que el dueño es éste y no aquél, y lo determina otorgando positivamente la propiedad, pues de otra forma no podría tener eficacia su mandato”⁷⁹. Además, la comunidad de uso sigue vigente de algún modo⁸⁰, si bien será contrario al derecho natu-

⁷⁴ Así, podrá convenir que los campos estén divididos y pueda diferenciarse en ellos el uso, el usufructo y la propiedad, pero habrá otras realidades (como los ríos, mares, etc.) de los que no pueda disponerse como propietarios

⁷⁵ F. Suárez, *De legibus*, II, 14, 14, p. 31. Suárez cita a Santo Tomás, Conrado Koellin, Covarrubias y Azpilcueta.

⁷⁶ F. Suárez, *De legibus*, II, 14, 13, p. 30.

⁷⁷ F. Suárez, *De legibus*, II, 15, 10, p. 54.

⁷⁸ F. Suárez, *De legibus*, I, 16, 7, p. 112.

⁷⁹ F. Suárez, *De legibus*, I, 17, 11, p. 123; y continúa: “tanto el soberano como el Estado tienen no sólo el propio poder de jurisdicción para mandar y castigar, sino también la potestad de supremo *distribuidor* y *administrador* de los bienes del pueblo. Por tanto, la ley con sus propios efectos proviene del poder de jurisdicción. En cambio, transmitir la propiedad, no permitirla y cosas parecidas son funciones propias de la administración de los bienes y del poder de soberanía que, decimos, *radica en la comunidad [quod dicitur esse in republica]*”.

⁸⁰ F. Suárez, *De legibus*, II, 14, 17, p. 35: que no se dificultase el uso necesario de los bienes comunes.

ral que “una vez establecida y repartidos los bienes, el derecho natural prohíbe el robo o apropiación de lo ajeno”⁸¹.

La vinculación de la propiedad a la comunidad queda reforzada por un nuevo hecho cuando Suárez aborda qué sea el derecho de gentes⁸². En efecto, ya Santo Tomás⁸³ –y con él los maestros salmantinos– utilizaban como ejemplo para mostrar qué sea el *derecho de gentes* la división del dominio común sobre los bienes y el inicio de la propiedad, y para ello daban tres argumentos: *a)* es un derecho en que todos los hombres convienen, *común* si no a todos, a la mayor parte de los hombres, por su particular relación con el derecho natural –sin ser natural–; *b)* entran en él instituciones que se consideran *necesarias para la ordenación* de la vida humana –pero no implican necesidad interna⁸⁴–, y por eso se dicen *naturales* (como los argumentos que justifican la preferencia de la división para una adecuada ordenación y provecho en pro del bien común); y *c)* no es positivo sin más porque le falta un *convenio* entre todos los pueblos para implantarlo o concederlo⁸⁵. Allí la argumentación residía en que dicha división era un *medio* de gran conveniencia para lograr el fin propio de la vida humana, una realidad naturalmente social. Suárez incidirá en dicho carácter social al señalar que el derecho de gentes “supone claramente la existencia de la comunidad humana” y que “la división de propiedades [...] son de derecho de gentes. Pero estos actos suponen claramente la previa constitución de comunidades humanas; y esto supuesto, están permitidos todos ellos en virtud de la pura razón natural, aunque no sean absolutamente necesarios”⁸⁶.

En conclusión, en el *De legibus* Suárez, entre otros temas, abordará el tema del dominio de una manera específica, una vez que se había asentado el carácter analógico del *dominio*, y de que se viera su fundamentación teológica y metafísica. En otros textos, Suárez radicó el dominio en que el hombre había sido

⁸¹ F. Suárez, *De legibus*, II, 14, 17, p. 35.

⁸² Continuará determinando el derecho de gentes como derecho humano, diferente del natural, pero con peculiaridades en relación con los otros derechos humanos, en los capítulos 18, 19 y 20 del segundo libro del *De legibus*.

⁸³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 2; a. 3.

⁸⁴ Así lo advierte al diferenciar el derecho natural del de gentes en *De legibus*, II, 17, 8, p. 108. Allí pone como ejemplo claro de lo dicho la propiedad privada “instituciones que no implican esa intrínseca necesidad” sino que “los hombres por su libre voluntad y consentimiento han introducido los preceptos del derecho de gentes en toda la comunidad humana o en su mayor parte”, n. 8, p. 108.

⁸⁵ Cfr., por ejemplo, Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, III, q. 1, a. 3, p. 196; cfr. mi trabajo “Fundamentos morales del contrato y de la propiedad en Domingo de Soto”, en J. Cruz Cruz (ed.), *La ley natural como fundamento moral y jurídico*, Eunsa, Pamplona, 2007, pp. 199-221.

⁸⁶ F. Suárez, *De legibus*, II, 18, 3, p. 116.

creado como *imago Dei*, y constituido, en su esencia y naturaleza, como ser racional y libre. Allí, la primera forma de dominio que compete en exclusiva al ser humano deriva, por un lado, del que tiene sobre su propio actuar en orden al logro de su fin y, de manera adventicia, sobre la realidad a la que ordena y de la que se sirve. Utilidad y preeminencia son las dos notas que acompañan a este dominio en sentido estricto.

Sin entrar en la consideración de otras formas de dominio (menos propias o que, al menos, no cumplen las dos notas previamente señaladas), y limitando los textos a la vinculación entre *ius*, *dominium* e incluso *proprietas*, vemos que al hilo de la justificación suareciana de las relaciones y definiciones de dominio y propiedad da una aclaración de los tres niveles del derecho o regla del actuar humano: el derecho natural, de gentes y civil. De este modo, dominio y propiedad se relacionan como la condición natural y el desarrollo positivo humano con el fin de cumplir de manera adecuada los fines a los que está llamado a llegar en el seno de una comunidad, pues para Suárez no es posible entender qué sea el ser humano y cuál su fin sin entroncarlo en una comunidad viva y dinámica.

Con este tratamiento del dominio, advertimos en Suárez una continuidad y filiación con el desarrollo doctrinal realizado en la Escuela de Salamanca, de la que es buen conocedor y de autores coetáneos, una suerte de *summa* doctrinal sobre el tema. Pero también una personal toma de posición respecto de algunos temas. Por ejemplo, en la clara proposición del *ius* como *dominium* y en la definición del dominio que compete a las cosas como *dominium proprietatis*.

Dra. M^a Idoya Zorroza
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
izorroza@unav.es

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. M^a CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Brevyloquyo de amor e amiçicia*, Introducción y selección de textos de Nuria Beloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Lull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005).

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007).
36. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M^a IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. INIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011).
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. ÁNGEL RUMAYOR, *El yo en Zubiri* (2013).
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012).
48. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles* (2013).
49. MAURICIO BEUCHOT, *Ensayos sobre escolástica hispana* (2013).
50. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ, *La idea de ente. El objeto de la metafísica en la filosofía de Leonardo Polo* (2014).
51. FRANCESCO DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la Metafísica de Aristóteles según la razón vital* (2013).
52. JEAN PAUL COUJOU / M^a IDOYA ZORROZA, *Bibliografía vitoriana* (2014)
53. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo* (2014)
54. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. I: Ser y conocer* (2014)
55. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. II: Persona y acción* (2014)
56. Pedro de LEDESMA, *La cuestión del dominio en la 'Summa' de moral*, Introducción de M^a Idoya Zorroza, edición, notas y bibliografía de Enric Fernández Gel y M^a Idoya Zorroza (en prensa)
57. JUAN FERNANDO SELLÉS (ED.), *El hombre como solucionador de problemas. Investigaciones en torno a la antropología de Leonardo Polo* (2015)
58. CECILIA SABIDO, *El aristotelismo en la Escuela humanista de Salamanca del siglo XV: Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal* (2016)

- 59 MAURICIO LECÓN (ed.), *Perspectivas del De legibus de Francisco Suárez* (2016)
- 60 ANA ISABEL MOSCOSO, *La libertad creciente. La libertad personal en la Antropología trascendental de Leonardo Polo* (en preparación)
- 61 FRANCISCO JAVIER SAGÜÉS SALA, *Francisco de Vitoria y los derechos humanos* (en preparación)