

# Razón práctica y primer principio de la ley natural en Suárez\*

## Practical reason and first principle of the natural law in Suárez

**SEBASTIÁN CONTRERAS**

Universidad de los Andes, Chile  
sca@miuandes.cl

**Resumen.** El siguiente trabajo aborda la teoría suareziana de la razón práctica y su primer principio, que es también el primer principio de la ley natural. Si bien la fuente principal de este trabajo es el *De anima* de Suárez, se utilizan otros textos como *De legibus ac Deo legislatore* y *Disputationes metaphysicae*, en los que el autor jesuita añade algunas observaciones relevantes acerca del primer principio de la ley natural. Se procura subrayar que para Suárez la razón práctica opera con independencia de la razón especulativa (porque ambas tienen sus propios principios) y que la ley natural es una norma de la razón, un principio práctico y directivo de los actos humanos.

**Palabras clave:** Francisco Suárez; razón práctica; primer principio práctico; ley natural.

**Abstract.** The aim of this paper is to examine the Suarezian theory of practical reason and its first principle, which is also the first principle of natural law. Although our main source is Suarez's *De anima*, other texts are used as well, including *De legibus ac Deo legislatore* and *Disputationes metaphysicae*, wherein the Jesuit author introduces some relevant insights about the first principle of natural law. This paper attempts to show that Suarezian practical reason operates independently of speculative reason (because both have their own first principles) and that natural law is a norm of reason, i.e., a practical and directive principle of human actions.

**Keywords:** Francisco Suárez; practical reason; first principle of practical reason; natural law.

---

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

Los autores de la Escolástica española se ocuparon especialmente de la función práctica de la razón (Pérez Luño 1992, 317). A partir de una teología centrada en el hombre (Pena 2009, 57), construyeron una filosofía práctica cuyo objeto de estudio era toda la realidad (Specht 1987, 173). Como ha escrito Pérez Luño, más que la especulación de la teología, les importa influir en las conciencias, corregir las injusticias y dirigir la opinión pública, ya respecto de la colonización americana, ya respecto de la política internacional o del gobierno de la Iglesia (Pérez Luño 2009, 51).

El tema de la función práctica del intelecto es expuesto a propósito de la pregunta por la ley natural como regla de la razón. Sobre la base de la doctrina de la ley natural como participación, los autores salmantinos elaboran una teoría moral centrada en la cuestión de la racionalidad de los indios, del carácter natural del derecho internacional, del fundamento moral del derecho, de los límites de la guerra, etc.; siempre en continuidad con las enseñanzas del tomismo tradicional, pero asumiendo los aportes de otras escuelas de pensamiento, como el humanismo o el escotismo.

El *De anima* de Suárez es un buen ejemplo de este esfuerzo por recuperar el valor de la razón práctica. En este escrito, el autor retoma la antigua reflexión de Aristóteles sobre la unidad de la razón, haciendo hincapié en que la función práctica y la función especulativa, si bien radican en una misma potencia, mantienen una estructura de operación independiente, que avanza de principios a conclusiones, y que se inicia con la aprehensión del principio de contradicción, en el caso de la teoría, y del principio de hacer el bien y evitar el mal, en el caso de la praxis.

Puesto que el problema de la razón práctica está estrechamente vinculado con el de la ley natural, en este trabajo se tocarán tres aspectos de la filosofía práctica suareziana: (1) la independencia operativa de la razón práctica, (2) la naturaleza del primer principio práctico y (3) el significado que tiene la ley natural en la doctrina del jesuita español. Lo anterior hará posible el diálogo entre el texto de *De anima* y otros escritos de Suárez, como *De legibus ac Deo legislatore*, *De iustitia et iure*, *Quaestio De legibus* y *Disputationes metaphysicae*.

## 1. Independencia operativa de la razón práctica

Suárez, quien fuera llamado “prodigio de ciencia y de piedad” (Eudes 1681, 388), “la cabeza más clara de los teólogos ilustrados de su tiempo” (Werner 1865, 91), trata la diferencia entre razón práctica y razón especulativa en el libro III de *De anima*. Tomando como punto de referencia la doctrina psicológica de Aristóteles, enseña que lo práctico y lo especulativo difieren por el fin. La teoría, añade, es apetecible por sí misma; la praxis, en cambio, lo es en orden a la acción (*De anima* [en adelante *DA*] d. IX, q. 9, n. 2). Por ende, la diferencia entre razón práctica y especulativa es accidental (*Disputationes Metaphysicae* [en adelante *DM*], d. XLIV, s. 13, n. 48). Existe dualidad de funciones, no de facultades. Suárez lo explica de la siguiente manera: “la verdad operable y la no operable, con respecto al entendimiento, vienen a ser como diferencias materiales o inadecuadas. Además, no pueden distinguirse en la realidad las facultades, ya porque la razón de componer y de discurrir es idéntica en toda materia, y requiere por igual una potencia cognoscitiva espiritual, ya también porque es una misma la facultad que, mediante la luz natural, asiente a los primeros principios, tanto especulativos como prácticos; porque es idéntico el modo de asentir en todos ellos, en virtud de la inmediata conexión de los términos” (*DM*, d. XLIV, s. 13, n. 47)<sup>1</sup>.

Supuesta la unidad de la razón, solo cabe decir que el intelecto teórico especula por el simple especular, mientras que el intelecto práctico especula por la operación. De suerte que siempre que el objeto de nuestro entendimiento sea una cosa interna o externa, conociendo solo su naturaleza y propiedades, ese conocimiento será especulativo. Ahora bien, cuando nuestro entendimiento se refiera a una acción humana, regulándola y estableciendo su modo de producción, esa operación será práctica. De esta forma, el conocimiento teórico reclama como materia próxima la cosa que conoce. Su fin queda cumplido con la especulación, lo que no ocurre con el conocimiento práctico, cuya materia y objeto es la acción.

<sup>1</sup> En el mismo sentido: “el objeto adecuado del entendimiento es formalmente uno, a saber: lo inteligible; en él está implicado lo práctico y lo especulativo, como aspectos parciales, y sus actos” (*DA*, d. IX, q. 9, n. 13).

El intelecto teórico conoce principalmente lo necesario y eterno; el intelecto práctico, lo contingente y singular. De ahí que atienda a las circunstancias particulares de los actos, que siempre son cambiantes. En el contexto de unas circunstancias cambiantes, la razón práctica ejerce su función imperativa y regulativa con relación a los actos humanos: mide la realidad que conoce prácticamente. Lo anterior no ocurre en el intelecto especulativo, que es medido por la realidad (*DA*, d. IX, q. 9, n. 5).

Aun cuando la razón práctica y la especulativa sean una misma potencia, y aunque la razón especulativa es como el fundamento de la práctica (*DA*, d. IX, q. 9, n. 13), los actos de conocimiento práctico y los actos de conocimiento especulativo tienen sus propios puntos de partida. La razón práctica es irreductible a la razón teórica. Si los actos de conocimiento práctico se redujeran a actos de conocimiento especulativo, la praxis y la especulación dependerían del mismo hábito intelectual, lo cual Suárez niega terminantemente. De igual manera, a diferencia de la razón teórica, la razón práctica mueve (*DA*, d. IX, q. 9, n. 9) —y el intelecto que mueve es el que razona por algo y no por el simple razonar—. La razón especulativa no puede ocuparse de aquello que hacemos con nuestro obrar, pues el conocimiento teórico no se puede dirigir a la acción como a su fin.

El ámbito de despliegue del intelecto práctico es el que concierne a las acciones humanas, a los actos que están bajo el dominio de la voluntad, ya respecto de su uso y ejercicio, ya respecto de su rectitud o falta de rectitud. Por esta causa, ni las cosas y procesos naturales, ni los actos y operaciones que el hombre realiza sin su control voluntario, caen dentro del ámbito de despliegue de la razón práctica (Vigo 2011a, 14).

En la consideración de sus objetos, la razón práctica no apunta solo a descubrir el principio que da cuenta de ellos, sino que apunta, más bien, a establecer el principio que permite configurarlos de cierta manera (Vigo 2011a, 14). Por esto la razón es principio del acto libre y, en alguna medida, principio de la humanidad de la persona, porque le permite construirse a sí misma<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Decir que el hombre es libre significa que “puede constituir su propia humanidad y revelar esa humanidad en el mismo proceso de su constitución, es decir, en la exteriorización de su autonomía como ente racional y en la afirmación de la individualidad de su ser” (Coughou 2013, 97).

La razón práctica es el verdadero principio de rectitud de las normas morales. La voluntad es solo una causa eficiente. En este sentido, la intencionalidad de la voluntad siempre depende del juicio de la razón, ya que, en el sistema suareziano, prescribir lo que conviene hacer es trabajo de la razón (Coujou 2011, 161). A este respecto, Suárez expone que “la ley natural [...] no está fuera de los hombres, porque no está escrita en tablas sino en el corazón; y no está inmediatamente en la misma naturaleza del hombre [...] ni tampoco en la voluntad, porque no depende de la voluntad del hombre sino que ella es la que ata y de alguna manera fuerza a la voluntad; luego es preciso que esté en la razón” (*De legibus* [en adelante *DL*] II, c. 5, n. 12).

La ley natural es, pues, una norma de la razón práctica. Suárez la identifica como regla de la voluntad solo para destacar que Dios ha querido imponerla al hombre como principio de su actuar. Ahora bien, porque la razón, por sí misma, no es suficiente para mandar con eficiencia, es que Suárez introduce la hipótesis del Dios legislador que mueve al hombre por su voluntad.

Esta ley se compone de una variedad de preceptos. El primero de todos —el principio de hacer el bien y evitar el mal— es la base del conocimiento moral y el punto de arranque de la actividad de la razón práctica<sup>3</sup>. Tiene la naturaleza de un juicio, porque la forma propia del conocimiento humano es la judicativa (Oliveira e Silva 2011, 183). Y es un juicio inderivado, evidente, no innato y principio del movimiento cognitivo de la razón práctica. En realidad, todos los principios prácticos son juicios, porque los principios de conocimiento solo pueden existir proposicionalmente, o sea, como juicios o composiciones de la inteligencia: son composiciones intelectuales de conceptos simples que no necesariamente se corresponden con composiciones reales (Lecón 2014, 20n; Suárez 2004, IX, c. 12, n. 2).

---

<sup>3</sup> El principio de la *sindéresis* es un auténtico principio moral. En Suárez no está la diferencia entre conocimiento práctico y conocimiento ético que se puede ver en Tomás de Aquino. Los principios de la ley natural son normas morales impuestas por la voluntad divina. Su función es gobernar las decisiones particulares de los hombres en vistas de la felicidad.

En este esquema, el primer precepto pertenece al grupo de los llamados principios complejos (*DM*, d. XII, s. 1, n. 3), que son fundamentos de todas las demostraciones. Se trata de principios anteriores a todo acto discursivo de la razón; por eso se llaman principios, porque se los considera como puntos de partida del conocimiento. Estos principios son verdades indemostrables (*DM*, d. III, s. 3, n. 3), *veritates immediate* y *per se nota* (*DM*, d. I, s. 4, n. 19) y lo más conocido para nosotros (*DM*, d. XII, s. 1, n. 4). Además, se dicen según una forma de relación: son como fundamentos y mantienen un orden de prioridad con lo fundamentado (*DM*, d. XII, s. 1, n. 6). De este modo, escribe Suárez, “es común a todo principio ser de algún modo anterior al [a lo] principiado; pues esto significa, ante todo, el mismo nombre de principio” (*DM*, d. XII, s. 1, n. 8).

El primer principio práctico es común a todos los hombres. De ahí que, como indica Suárez, “Aristóteles afirme que el derecho natural tiene la misma fuerza en todas partes” (*Quaestio De legibus* [en adelante *QDL*], d. III, q. 1). Tal es la explicación que propone el escolástico en el códice 3856 de Lisboa, que contiene sus lecciones romanas *De legibus*. Es de notar que aunque este manuscrito es distinto del *Tractatus* de 1612<sup>4</sup> —y si bien sus contenidos son diferentes—, la revisión del códice romano permite apreciar las primeras definiciones que entrega el jesuita sobre la ley natural. Por este motivo, en el examen del primer principio de la ley natural que se ofrece a continuación, me referiré tanto a las lecciones romanas *De legibus* como a los pasajes del *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* en que Suárez toca este problema. También haré referencia a algunos pasajes de *Disputationes metaphysicae* y *De iustitia et iure*.

<sup>4</sup> Como nota Pace, una de las principales diferencias entre el ms. de Lisboa y el texto de 1612 reside en que el códice no hace referencia a la doctrina de Vázquez, ampliamente examinada en el *Tractatus*. Esto puede deberse a que para 1582 el jesuita aún no tenía conocimiento de la doctrina vazqueziana sobre la ley natural. De igual manera, “el manuscrito es expresamente presentado como un comentario a la enseñanza de santo Tomás sobre el problema de la ley natural, ofrecido por un joven profesor a sus alumnos. *De legibus*, por su parte, consiste en un tratado sistemático sobre la ley hecho por uno de los principales pensadores católicos de su tiempo, y en el punto más alto de su madurez intelectual” (Pace 2007, 222).

## 2. El primer principio de la razón práctica

Toda la ley natural está contenida en el primer principio práctico. Suárez expone que “la ley natural comprende muchos preceptos, los cuales se dice que constituyen una sola ley por reducción a un único principio” (*QDL*, d. III, q. 3). El carácter universal de la ley natural depende del hecho de que “la misma razón natural enseña al hombre que hay ciertas cosas malas y prohibidas y que hay también ciertas cosas buenas, de suerte que es malo omitirlas” (*QDL*, d. III, q. 1). Este es el motivo por el que, según escribe Suárez, “también los filósofos paganos conocieron esta ley” (*QDL*, d. III, q. 1).

El conocimiento del primer principio se consigue gracias al intelecto agente, que abstrae los universales a partir de los singulares presentados por la fantasía (*DA*, d. IX, q. 3, n. 1). Por tanto, de alguna manera, conoce lo universal en lo singular (*DA*, d. IX, q. 3, n. 2)<sup>5</sup>. Ahora bien, la operación del intelecto agente recae sobre el fantasma, porque todo lo que conoce la inteligencia antes estuvo en los sentidos. Eso explica que, en palabras del autor, “quien no tiene capacidad de sentir, ni puede aprender ni entender” (*DA*, d. IX, proemium).

La fantasía no tiene una función activa en la formación de las especies. La sola imagen sensible no basta para formar especies intelectuales, “porque es imposible que una cosa material produzca a sus propias expensas una

<sup>5</sup> No hay motivo ni dato de experiencia que lleven a negar al entendimiento un conocimiento directo de los singulares. Escribe Suárez que la razón para negárselo, o es su perfección, o es su imperfección. Ahora bien, si es su perfección, mucho más perfectos son el entendimiento angélico y divino, que sí conocen directamente los singulares. Si es su imperfección, son más imperfectos los sentidos, que conocen los singulares. Por lo mismo, “[c]uando Aristóteles afirma que al entendimiento le son propios los universales y al sentido los singulares, la interpretación debe ser esta: el sentido conoce solo los singulares; el entendimiento no solo, sino que también conoce los universales, sin dejar fuera los singulares. Por tanto [...] el hecho de que el entendimiento sea una facultad espiritual que abstrae de las condiciones de la materia, no es obstáculo para que pueda conocer las cosas materiales con todas sus condiciones individuales, como es evidente en el caso de los ángeles. Por tanto, la única inferencia posible es que la especie por la que el entendimiento conoce el singular, tiene que ser espiritual. Y esto es compatible con que represente la cosa singular” (*DA*, d. IX, q. 3, nn. 10-11).

realidad espiritual” (García Cuadrado 2015, 592)<sup>6</sup>; y el fantasma es de orden material: por eso no puede intervenir por vía natural en la formación de una realidad espiritual (García Cuadrado 2014, 129; Sevilla 2006, 279)<sup>7</sup>. Su tarea se reduce a suministrar al intelecto la materia y el ejemplar (*DA*, d. IX, q. 2, n. 12). No es más que una causa excitativa (Castellote 2004, 67).

Hay lugares en que Suárez trata la ley natural como una ley innata, por lo menos en sus principios más universales. Los pasajes en que este autor se acerca a una lectura innatista del derecho natural deben leerse como referidos a la luz del intelecto agente, que sí es innata, y que es una participación del intelecto divino en nuestra inteligencia. Si los principios naturales fueran innatos, la afirmación de que no hay conocimiento intelectual sin experiencia no tendría sentido. El conocimiento de todos los preceptos de la ley natural, primarios o derivados, necesita algún grado de experiencia. Por ejemplo, no se puede conocer el principio que define la amistad como un bien humano sin la experiencia de verdaderos amigos.

El primer principio práctico se aprehende con conocimiento simple y confuso (*DM*, d. I, s. 5, n. 21). Si bien Suárez no lo dice, parece claro que la enunciación precisa de este precepto viene en un momento posterior, cuando la razón práctica reflexiona sobre su acto de conocimiento. Sucede, así, que el sujeto que escoge un plan de acción, aunque aplica el principio —que siempre está presente en los actos de conocimiento práctico—, no sabe (o no es necesario que sepa) que ese principio existe. En el lenguaje de los filósofos analíticos se podría decir que una cosa es operar con el primer principio práctico, y otra conocer o tematizar el primer principio práctico. Todos los hombres operan con este primer principio, ya que este principio está supuesto en todos los movimientos de la razón práctica. No obstante,

<sup>6</sup> De este modo, “[l]as imágenes de la fantasía son necesarias para la producción de la especie inteligible, pero no participan como causa eficiente, ni instrumental, ni tampoco propiamente material” (García Cuadrado 2015, 594).

<sup>7</sup> En este sentido, niega Suárez que el fantasma, en cuanto realidad material, pueda actuar sobre el espíritu. Porque “un objeto material no puede producir una forma espiritual por su virtud natural. La razón es que está en un orden completamente inferior”. (*De angelis* [en adelante *DAng*] II, c. 6, n. 10, 128).

solo algunos consiguen tematizarlo, aunque no es relevante si un individuo lo conoce temáticamente o no.

Así como el principio de contradicción es una ley que regula la acción de la razón especulativa, el principio de hacer el bien y evitar el mal es una ley que regula la acción de la razón práctica. Apoyado en san Basilio, Suárez concibe la ley natural como una ley del entendimiento (*DL*, II, c. 5, n. 11). No solo es una ley que produce la razón práctica. Es la ley gracias a la cual la razón práctica se mueve. Entonces: que la ley natural sea ley del entendimiento significa que todos los actos de conocimiento práctico siguen la lógica del principio de la *sindéresis*: en todo acto de la razón práctica está implicada la búsqueda del bien (*prosecutio*) y el rechazo del mal (*fuga*). Es exactamente lo mismo que hace el principio de contradicción en la razón especulativa: todo conocimiento especulativo tiene la forma de A no es no-A.

Tanto Suárez como los otros autores de la Escolástica española justifican la existencia de este principio a partir del argumento del motor inmóvil: así como en el movimiento debe existir un primer motor que mueve sin ser movido, así en el conocimiento tiene que haber un primer principio indemostrable, inmediato y evidente, en que se funde todo el conocimiento posterior. Si no fuera así, se caería en una reducción al infinito y se eliminaría por completo la posibilidad del conocimiento verdadero en el terreno de la acción. Suárez agrega que “no [se] puede proceder al infinito, como es claro por la doctrina general de las causas, ya que en ningún orden de causas puede procederse al infinito; es, por tanto, necesario detenerse en algunos principios o proposiciones evidentes” (*DM*, d. III, s. 3, n. 2). Luego, “así como en las ciencias especulativas hay unos primeros principios, y hay también conclusiones extraídas de los primeros principios, algunas de las cuales son próximas y otras remotas [...] así en las ciencias prácticas hay algunos principios primeros y algunas conclusiones de estos principios, próximas y remotas” (*QDL*, d. III, q. 3).

Supuesta la analogía entre saber práctico y saber especulativo, se puede sostener que el primer principio de la ley natural es, como el principio de contradicción, criterio rector de los principios y verdades derivadas:

a partir de este se pueden confirmar y juzgar cualesquiera otros preceptos, ya que todos los principios reciben su fuerza y firmeza de los principios más conocidos (*DM*, d. I, s. 5, n. 23). Este principio, al igual que el de no contradicción, es fundamento universal del conocimiento (*DM*, d. III, s. 3, n. 10). Sin embargo, a diferencia del primer principio teórico, el primer principio de la ley natural es un precepto: mueve a la acción. En cuanto precepto, es un juicio normativo, en la medida en que se ordena a que el hombre conserve y proteja su vida moral (*DM*, d. XLIV, s. 13, n. 50). Además, por naturaleza este principio busca regular la operación de la voluntad y ser regla de la misma (*DM*, d. XLIV, s. 13, n. 40), lo que no se puede afirmar del primer principio del intelecto especulativo.

Aunque es semejante al principio de contradicción, el primer precepto no es conocido por el intelecto de los principios. Existe un hábito particular para el conocimiento del precepto de hacer el bien y evitar el mal: la *sindéresis*, que es un hábito práctico (*DM*, d. XLIV, s. 13, n. 40). Lo anterior se prueba por el hecho de que, para Suárez, uno es el hábito de los primeros principios teóricos, y otro el de los primeros principios prácticos (*DA*, d. IX, q. 9, n. 15).

Hay quien ha sugerido que Suárez confunde los hábitos de los primeros principios, esto es, que trata la *synderesis* como si fuera lo mismo que el *intellectus principiorum* (Sellés 2008, 522). Es cierto que las lecciones romanas *De iustitia et iure* resultan un tanto ambiguas en estas materias. Ahí se afirma que “en el intelecto se da un hábito de los principios universales y acerca de las cosas especulativas o prácticas evidentes; porque, si bien difieren entre sí, esos principios tienen el mismo modo de verdad” (*De iustitia et iure*, d. 4, q. 6, f. 50<sup>r</sup>). Con todo, leyendo comprensivamente los escritos de Suárez, queda claro que *sindéresis* e intelecto son virtudes diversas. La posible ambigüedad del pasaje citado se despeja con los textos de *De anima*, *Disputationes metaphysicae* y *Tractatus De anima*: “*sindéresis* es nombre griego que significa *conservación*, porque los juicios de este hábito se han de observar en su mayor parte, o ciertamente porque su función es observar y conservar en nosotros la dignidad de la naturaleza humana. Véase lo dicho en otro lugar sobre este hábito y el otro que tiene por objeto lo especulativo”

(*DA*, d. IX, q. 10, n. 10); “los hábitos de los principios se dividen en sindéresis y entendimiento, por versar sobre los principios prácticos y los especulativos” (*DM*, d. XLIV, s. 13, n. 45); y “sindéresis no es el nombre del intelecto, sino del hábito que existe en él, y que hace fácil asentir a los principios prácticos, por eso en latín significa *conservación*, quizá porque por medio del juicio de este hábito se conservan muchas cosas o, ciertamente, porque su función es conservar en nosotros el deber de la naturaleza racional. De este hábito, y de otro, que versa sobre las cosas especulativas, y que es llamado intelecto de los principios, véase lo dicho por Aristóteles en *Analytica posteriora*” (*Tractatus De anima*, 752 ).

De estos pasajes se deduce con claridad que la sindéresis es distinta del intelecto de los principios. No hay otra conclusión posible. Por eso pienso que se equivoca quien afirma, sin matices, que Suárez confunde estos hábitos. Suárez señala expresamente que se trata de virtudes diversas (*DM*, d. XLIV, s. 13, n. 45), ya que “en una misma potencia puede[n] darse hábitos realmente distintos” (*DM*, d. XLIV, s. 13, n. 49).

Por último, en su *De anima*, Suárez enuncia el primer principio de la ley natural como *omne malum est fugiendum* (*DA*, d. IX, q. 9, n. 9). Esta no es la única fórmula que adopta el pensador español. Hay lugares en que recurre a otras formulaciones: *omne bonum est faciendum et malum vitandum* (*DM*, III, 3, 11); *omne bonum esse prosequendum et malum fugiendum* (*DA*, X, 2, 3); *honestum est faciendum* (*DL*, II, 7, 5); *malum est vitandum* (*QDL*, III, 4); *honestum est faciendum, turpe vitandum* (*De voluntario et involuntario*, IV, 2, 21 y *De bonitate et malitia humanorum actuum*, VII, 1, 8); *vitanda mala et peccata* (*In III partem XXX*, 2) y *bonum est faciendum, malum vitandum* (*DL*, II, 7, 2).

### 3. La ley natural como norma de la razón práctica

Examinada la naturaleza de la razón práctica y de su primer principio en la argumentación suareziana, queda revisar el significado que tiene la ley natural en la filosofía del autor jesuita. La razón de esto es simple: el primer principio práctico es también el primer principio de la ley natural y, como se dijo, en este principio están contenidas todas las normas naturales.

Suárez, inserto en la tradición de la teología tomista —él mismo así lo piensa<sup>8</sup>—, enseña que la ley natural pertenece al terreno de las cosas *prohibita quia mala*. La ley natural, expresa, prohíbe lo que es malo en sí y sin orden a otra cosa (*DL* II, c. 6, n. 12). En su opinión, no hay manera de construir una ética iusnaturalista sin la afirmación de acciones que son malas por su especie —y cuya moralidad no puede ser cambiada por un acto de autoridad—. Por este motivo, difícilmente se puede sindicar a Suárez como un autor voluntarista. El voluntarista postula que toda norma puede cambiarse o dispensarse. Las cosas son malas solo en la medida en que son objeto de una prohibición. No hay, pues, un orden de racionalidad inmutable, que es lo que Suárez defiende extensamente en *De legibus ac Deo legislatore*, *Quaestio De legibus*, *De iustitia et iure* y *De iustitia Dei*.

Suárez, que entiende la ley natural como un dictamen de la naturaleza racional (*QDL*, d. III, q. 1.) —una norma de la razón práctica que crea un orden de justicia perpetuo (*DL*, I, c. 10, n. 2)—, expone que cuando parece que un principio natural deja de obligar, lo que pasa es que ha cambiado la materia del acto (Hervada 1996, 242; García-Huidobro 2010, 67). Vale, a este respecto, el ejemplo de la mentira, que “es tan intrínsecamente mala que por ninguna circunstancia ni necesidad extrínseca puede ser lícita mientras sea mentira” (*DL*, II, c. 16, n. 12). Esto se debe a que “ni el fin extrínseco ni la necesidad extrínseca mudan el objeto ni las condiciones intrínsecas que se requieren para la mentira: este objeto es el único de quien recibe la mentira su fealdad intrínseca, y por eso ni la dispensa ni la epiqueya caben en ella de forma que pueda resultar lícita por ninguna ocasión, necesidad o fin extrínsecos” (*DL*, II, c. 16, n. 12).

Suárez apunta que el acto intrínsecamente malo no puede ser mandado o dispensado. Su falta de rectitud nunca pasa (*DL*, III, c. 12, n. 18). Entonces, para Suárez el acto intrínsecamente malo siempre debe pro-

<sup>8</sup> Suárez, Francisco, “Suárez al P. General Everardo Mercurián, Valladolid, 10 de abril de 1579” (Scoraille 2005, p. 155). Es más, entre los superiores de Suárez se decía: “en la teología siempre se ha acomodado a la doctrina de santo Tomás” (“Juan de Atienza al P. General Everardo Mercurián, Valladolid, 8 de abril de 1579”). (Scoraille, 2005, 154).

hibirse. Ni siquiera Dios, como autor de la ley natural, puede restarse de esta obligación: “el no prohibir [...] tales actos sería una providencia muy ajena a la sabiduría y a la bondad divina” (*DL*, II, c. 6, n. 23). Por lo mismo, si bien Dios podría no mandar o prohibir nada en absoluto, “una vez que quiso tener súbditos dotados de razón, no pudo dejar de ser legislador de ellos, a lo menos en las cosas que son necesarias para la honestidad moral natural” (*DL*, II, c. 6, n. 23).

Suárez no deja de subrayar que Dios es el autor de la ley natural (*DL*, I, c. 3, n. 9; I, c. 3, n. 11; II, c. 6, n. 2; II, c. 6, n. 13; II, c. 7, n. 1; II, c. 9, n. 2; II, c. 14, n. 8; IV, c. 1, n. 9; *QDL*, d. III, proemium; *Conselhos e pareceres*, 340; *Defensio fidei*, III, c. 1, n. 7). Entre otras razones, se opone a la argumentación vazqueziana porque en ese modelo de argumentación no haría falta el recurso al poder legislativo de Dios: en alguna medida, Vázquez no toma en cuenta la voluntad divina (Cruz 2009, 58), ya que todo el orden moral depende de la naturaleza humana, a la vez racional y biológica (Cruz 2013, 104). Vázquez defiende un modo de racionalismo que deja a Dios fuera del orden normativo. Postula que la ley natural precede al intelecto divino (Vázquez 1605, d. 150, c. 3, n. 23), y que, al igual que las esencias, es independiente de toda voluntad (Vázquez 1605, d. 150, c. 3, n. 22). Señala que la ley natural es la propia naturaleza en cuanto no implica contradicción, y destaca que es Dios el que está determinado por la ley natural y no la inversa (Vázquez 1605, d. 150, c. 3, n. 22).

Suárez, en cambio, estima que son los principios naturales los que se acomodan a la voluntad divina. De no ser así, no podríamos definir la ley natural como una ley divina. Ahora bien, la voluntad divina está, de alguna forma, limitada por las cosas, ya que Dios no puede dejar de prohibir aquello que es contrario a la razón y a la naturaleza (Welzel 1955, 98). Por tanto, “Suárez rechaza expresamente que el mero mandato de la voluntad del legislador, incluso la del legislador divino, pudiera ser razón suficiente de legalidad, allí donde el contenido de la correspondiente ley no fuera él mismo justo y conforme a la razón, lo que en el caso del legislador divino, por otra parte, ni siquiera es concebible” (Vigo 2011b, 34). Es más: suscribe la doctrina de la primacía de la razón respecto de la voluntad, remarcando que

el conocimiento es la raíz del apetito y que el apetito sigue al conocimiento (*DA*, d. X, q. 1, n. 3; d. X, q. 3, n. 11)<sup>9</sup>.

Es de notar que la ley natural tiene su fundamento en la naturaleza pero no es la naturaleza, como había sostenido Vázquez. La naturaleza es una esencia, y las esencias no mandan o prohíben nada. Por ende, la naturaleza no puede llamarse ley en sentido propio, porque no enseña ni prescribe (lo cual es tarea de la razón práctica). A lo sumo puede llamarse ley en sentido lato o de forma accidental: “la naturaleza misma racional, considerada por separado en cuanto que es tal esencia, no manda, ni muestra la honestidad o la malicia, ni dirige ni ilumina, ni produce otro efecto alguno propio de la ley; luego no puede llamarse ley, a no ser que queramos emplear la palabra ley en un sentido muy equívoco y metafórico, lo cual haría cambiar por completo el sentido de esta discusión, ya que —en conformidad con el sentir general no solo de los doctores sino también de los cánones y de las leyes— damos por supuesto que el derecho natural es verdadero derecho y que la ley natural es verdadera ley” (*DL*, II, c. 5, n. 5).

La ley natural se impone por su firmeza. La firmeza del conocimiento depende de la evidencia de los principios (Suárez 1616, d. XXXI, s. 4, 309); de ahí que los principios primarios de la ley moral no puedan ser ignorados (Coujou 2012, 356). Por eso la tradición afirma que el derecho natural no se puede borrar del corazón humano (*DL*, II, c. 8, n. 6). Eso supondría quebrar la conexión entre lo divino y lo humano, y desposeer a la humanidad de ella misma (Coujou 2012, 356).

Suárez prefiere hablar de razón natural más que de ley o derecho natural (Courtine 1999, 161). Así, apela a la razón natural que es recta (*QDL*, d. III,

<sup>9</sup> En este sentido, escribe Suárez: “por más que la obligación que añade la ley natural —en cuanto que es preceptiva en sentido propio— proceda de la voluntad divina, sin embargo esa voluntad supone un juicio acerca de la malicia v. g. de la mentira y cosas semejantes. Con todo, como en fuerza de solo el juicio no empieza a haber una verdadera prohibición ni tampoco una verdadera obligación de precepto, porque esto no puede concebirse sin la intervención de la voluntad, por eso se añade la voluntad de prohibir aquello porque es malo. De ahí se sigue, finalmente, que la ley natural, tal como está en nosotros, no es solo un indicador de lo malo sino que además obliga a guardarse de ello, y que por consiguiente no solo presenta la inadaptación natural de tal acto u objeto a la naturaleza racional, sino que además es una señal de la divina voluntad que lo prohíbe” (*DL*, II, c. 6, n. 13).

q. 2), a la razón que es criterio de los actos morales (Suárez 1857, IX, c. 7, n. 10), a la razón de Dios que enseña (Suárez 1948, 405), a los principios y reglas de la razón (Suárez 2013, s. 6, n. 3), y al derecho que sigue a la razón natural (*Defensio fidei*, IV, c. 4, n. 6). Posiblemente, con esta estrategia busca acentuar el carácter natural del derecho natural, cuya razonabilidad depende de la razonabilidad de los primeros principios que conoce el intelecto. La vigencia de la ley natural depende de estos principios. Por este motivo, Suárez deduce de aquellos la exigencia de los distintos preceptos y prohibiciones morales (Lutz-Bachmann 2010, 467).

Finalmente, aunque, de acuerdo con la terminología de santo Tomás, la ley natural es un principio extrínseco de los actos humanos, hay un sentido en que se puede presentar como un principio intrínseco de las acciones: en cuanto está en la misma persona que actúa mediante el conocimiento y el juicio. Esto es, en cuanto radica en la mente humana según una cierta participación (*QDL*, proemium). En cuanto participación de la ley eterna, la ley natural obliga solo en la medida en que significa el precepto de Dios. En este sentido, concluye Suárez, “el dictamen de la razón natural no tiene la fuerza para obligar sino en cuanto es participación de la ley eterna que está en Dios” (*QDL*, d. III, q. 1).

## Conclusión

La acción cognoscitiva de la razón práctica empieza con la aprehensión del primer principio de la ley natural. Suárez enseña que este precepto está supuesto en todos los modos de conocimiento práctico, pues todas las modalidades de conocimiento práctico siguen la lógica de la prosecución y de la fuga, que es lo que expresa el principio de hacer el bien y evitar el mal.

Este principio es uno y el mismo en todos los hombres. Es signo de la normatividad de la razón y da sentido a los actos del intelecto práctico. Ahora bien, siendo un principio de conocimiento tiene la forma de un juicio, porque los principios de conocimiento solo existen en forma proposicional y no tienen necesariamente un correlato en el mundo exterior (Suárez 2014, IX, c. 12, n. 2).

El principio de la sindéresis es un precepto moral y no se deriva de la naturaleza. La naturaleza es una esencia, es el fundamento de la ley natural, pero no es la ley natural. Como escribe Suárez, las normas morales son mandatos de la voluntad divina. Por esto, señala, esas normas obligan solo en la medida en que manifiestan el poder legislativo de Dios (*QDL*, d. III, q. 1).

## Referencias

- Castellote, Salvador. 2004. "La teoría suareciana de las causas desde el punto de vista del *agathón*." En *Francisco Suárez: Der ist der Mann*, editado por Jacob Schmutz. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer.
- Coujou, Jean-Paul. 2011. "Los límites de la herencia agustiniana del libre albedrío en la comprensión suareciana de la libertad de la voluntad." *Criticón*, 111–112: 153–165.
- Coujou, Jean-Paul. 2012. *Droit, anthropologie & politique chez Suárez*. Perpignan: Artège.
- Coujou, Jean-Paul. 2013. "Causalité libre et moralité de l'action chez Suarez." In *Causality in Early Modern Philosophy*, editado por Cruz González Ayesta y Raquel Lázaro. Hildesheim: Olms.
- Courtine, Jean-François. 1999. *Nature et empire de la loi. Etudes suáreziennes*. Paris: Vrin.
- Cruz, Juan. 2009. *Fragilidad humana y ley natural. Cuestiones disputadas en el Siglo de oro*. Pamplona: Eunsa.
- Cruz, Juan. 2013. "La esencia humana como regla autónoma del obrar moral, según Vázquez (s. XVI)." *Persona y Derecho*, 69/2: 103–125.
- Eudes, Jean. 1681. *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu ou la dévotion au très saint Cœur de la bienheureuse Vierge Marie*. Paris: Jean Poisson.
- García Cuadrado, José Ángel. 2014. "Análisis de la causalidad de la especie inteligible en Francisco Suárez." En *Causalidad, determinismo y libertad. De Duns Escoto a la Escolástica barroca*, editado por Cruz González Ayesta y Mauricio Lecón. Pamplona: Eunsa.
- García Cuadrado, José Ángel. 2015. "La armonía de las facultades en la gnoseología de Francisco Suárez." *Pensamiento*, 71/267: 587–615.
- García-Huidobro, Joaquín. 2010. "¿Cabe aplicar la equidad a la ley natural? La respuesta de Francisco Suárez." *Revista de derecho (Coquimbo)*, 17/ 2: 53–77.
- Hervada, Javier. 1996. *Historia de la ciencia del derecho natural*. Pamplona<sup>3</sup>: Eunsa.

- Lecón, Mauricio. 2014. *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez*. Pamplona: Eunsa.
- Lutz-Bachmann, Matthias. 2010. “Die Normativität des Völkerrechts: Zum Begriff des *ius gentium* bei Francisco Suárez im Vergleich mit Thomas von Aquin.” En *Lex und Ius. Beiträge zur Begründung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, editado por Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann y Andreas Wagner. Stuttgart : Frommann-Holzboog.
- Oliveira e Silva, Paula. 2011. “Que significa *verum* no conhecimento? O conceito de veritas cognitionis na disputação VIII, secções I e II.” En, *As Disputações metafísicas de Francisco Suárez. Estudos e antologia de textos*, editado por José Francisco Meirinhos y Paula Oliveira e Silva. Porto: Universidade do Porto.
- Pace, Paul. 2007. “Immutable yet Inadequately Formulated. The Natural Law in Francisco Suárez (1548–1617).” *Studia moralia*, 45/2: 217–255.
- Pena, Miguel-Anxo. 2009. “Derechos humanos en la Escuela de Salamanca.” En *Derechos humanos en Europa*, José Román Flecha (coord.), Salamanca: Universidad Pontificia.
- Pérez Luño, Antonio-Enrique. 1992. “Los clásicos españoles del derecho natural y la rehabilitación de la razón práctica.” *Doxa*, 12: 313–323.
- Pérez Luño, Antonio-Enrique. 2009. *La filosofía del derecho en perspectiva histórica*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Scorraile, Raul de. 2005. *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús (t. 1)*. Pamplona: Analecta.
- Sellés, Juan Fernando. 2008. *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.
- Sevilla, Rafael. 2006. “El entendimiento agente en la gnoseología de Francisco Suárez.” En *El intelecto agente en la Escolástica renacentista*, editado por Juan Fernando Sellés. Pamplona: Eunsa.
- Specht, Rainer. 1987. “Spanisches Naturrecht: Klassik und Gegenwart.” *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41/2: 169–182.
- Suárez, Francisco. 1616. *In tertiam partem Divi Thomae tomus secundus*. Mainz: Balthasar Lippius.
- Suárez, Francisco. 1856a. *De angelis. Opera omnia (II)*. Paris: Vivès.
- Suárez, Francisco. 1856b. *Tractatus De anima. Opera omnia (III)*. Paris: Vivès.
- Suárez, Francisco. 1857. *De religione Societatis Jesu*. Paris: Joannis Demichelis.
- Suárez, Francisco. 1948. *Conselhos e pareceres (t. 1)*. Coimbra: Universidade da Coimbra.
- Suárez, Francisco. 1958. *De iustitia et iure (Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suarez)*. Freiburg: Herder.

- Suárez, Francisco. 1960–1966. *Disputationes metaphysicae*. Madrid: Gredos.
- Suárez, Francisco. 1967–1968. *De legibus (Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros)*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Suárez, Francisco. 1970–1971. *Defensio fidei*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Suárez, Francisco. 1974. *Quaestio de legibus* [ms. 3856 de Lisboa, Biblioteca Nacional] en *De legibus IV*. Madrid: CSIC.
- Suárez, Francisco. 1978–1991. *De anima: commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Suárez, Francisco. 2004. *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis, (A Commentary on Aristotle's Metaphysics)*. Milwaukee: Marquette University Press).
- Suárez, Francisco. 2013. *De bello. Über den Frieden. Über den Krieg*, Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Vázquez, Gabriel. 1605. *Commentariorum ac disputationum in primam secundae S. Thomae (t. 1)*. Compluti: Iusti Sanchez Crespo.
- Vigo, Alejandro. 2011a. “Intelecto, deseo y acción según Francisco Suárez.” En *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de oro español*, editado por Juan Cruz. Pamplona: Eunsa.
- Vigo, Alejandro. 2011b. “Interpretación y aplicación de la ley según Francisco Suárez.” *La justicia y los juicios en el pensamiento del Siglo de Oro*, editado por Juan Cruz. Pamplona: Eunsa.
- Welzel, Hans. 1955. *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Werner, Karl. 1865. *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte (t. 1)*. Regensburg: Georg Joseph Manz.