

LA RELACIÓN ENTRE LA LEY ETERNA, NATURAL Y HUMANA EN FRANCISCO SUÁREZ: EL BIEN COMÚN

Relationship between the Eternal law and the Human law in Francisco Suárez work: the common good

M.^a Isabel LAFUENTE GUANTES
milafg@unileon.es

Recibido: 21 de julio de 2016
Aceptado: 1 de septiembre de 2016

RESUMEN

Se expone la concepción de la ley eterna de Francisco Suárez, de la ley natural y de la ley humana, así como sus características diferenciales, y su relación con las formas en que entiende el *bien común*. Se estudia la relación entre ley y derecho natural como la base que le permite dar solución a los conflictos nominalistas que llegaban a negar la existencia de la *justicia verdadera* en el derecho civil, y entender que la moral, siendo una ficción de la naturaleza humana, es la condición necesaria para que la ley civil y el derecho legal logren el bien común de la sociedad.

Palabras Clave: Ley, orden, moral, acción, razón, persona, moral, derecho, justicia, política, bien común.

ABSTRACT

This article shows Francisco Suárez's conception of the eternal law, the natural law and of the human law. It also analyzes their different characteristics, and its relation with Suárez understanding of the *common good*. For me, the relation between law and natural law constitutes the basis to give solution

to the nominalistic conflicts of the period. Those conflicts went so far as to deny the existence of *true justice* in the civil law, and to understand that morality, being a fiction of *human* nature, is the necessary condition in order that the civil law and the legal right achieve the common good in society.

Key Words: Law, order, action, reason, person, morals, right, justice, politics, common good.

La obra de Francisco Suárez (1548-1617), como lo fue su enseñanza, ha sido objeto de continua polémica y controversia por muy diversas razones entre las que se cuentan: no seguir las tesis de Tomás de Aquino, su posición en la doctrina de *auxiliis*, la asimilación de tesis nominalistas en su obra, su teoría del conocimiento, su defensa de la postura católica frente a la anglicana, etc. Su obra es muy extensa, al igual que la bibliografía sobre ella, por lo que para considerar la relación entre su concepción de las nociones de ley eterna, natural y humana (civil), voy a atenerme a dos fundamentales: *Disputationes Metaphysicae* y *De Legibus*, cuya redacción coincide con las trayectorias más importantes de su vida: la de la primera con su estancia en la Universidad de Salamanca que tuvo lugar desde 1585, y la segunda con su estancia en la Universidad de Coimbra a partir de 1597¹. Se puede sostener que para este tema sólo es preciso atender al *De Legibus*, que ciertamente es su obra fundamental sobre él, pero realmente sus conceptos jurídicos sólo son comprensibles por los principios metafísicos en que se fundan.

La necesidad de saber qué relación existe entre las tres formas de la ley es una de las cuestiones fundamentales que se plantea en el *De Legibus*, y para introducirse en ella es ineludible conocer si existe la ley en general. Por consiguiente, si la ley es universal y objetiva, aplicable a todos los hombres, Suárez entiende que la ley tiene como finalidad regular la acción, y no la acción en general, como sostenía Tomás de Aquino, sino la acción humana en cuanto sólo es propia de los seres racionales. La ley se hace para que el hombre sepa qué es lo que le conviene hacer racionalmente, y su objetividad, que considera totalmente necesaria, proviene de que su razón de ser es universal: el *bien común*², que se funda en la necesidad humana de equidad, justicia y paz.

1. Las *Disputationes Metaphysicae* se publican por primera vez en 1597, y en 1612 el *De Legibus*, cuyo título completo es *Tractatus de Legibus ac de Deo Legislatore*.

2. En las *Disputationes* Suárez distingue entre el *bien humano* y el *bien común ontológico*, afirma que al primero le es aplicable la división del bien en honesto, útil y deleitable, pues únicamente en el ser humano se encuentran razones del bien de modo propio, y que todo otro uso es metafórico. Ver: SUÁREZ, F.: *D.M.: Disp.* X, secc. II, n. 3

Según Suárez, la ley se hace sólo para los seres humanos, puesto que son los únicos seres creados que son libres, esto es, que pueden seguir o no seguir los dictados naturales, hacer el bien o no hacerlo, por lo que les es necesario y útil saber qué es lo que les conviene. Como pensador cristiano, Suárez afirma que el mundo en su totalidad es contingente, creado por Dios, y que en consecuencia se supone que "... al igual que las criaturas no son absolutamente necesarias, tampoco lo es la ley"³, pero aceptar su necesidad proviene de entender que no sólo existe un mundo natural, un orden sensible, sino también un mundo moral y un orden moral, que es propio de los seres racionales y libres⁴ que, por serlo, requieren un gobierno.

La necesidad de la ley no ha sido nunca aceptada de forma general; en el mundo griego un ejemplo muy claro se encuentra en los sofistas, cuyas polémicas con Sócrates recoge Platón en *La República*, pero también el mundo cristiano pensó reiteradamente que si bien la ley se introduce para promover acciones morales, rectas y justas, no ayuda a hacer el bien, ni da fuerzas para ello⁵, queja que recoge la expresión que Suárez cita de San Pablo: "...la ley engendra ira y [...] se introdujo para que abundase el delito"⁶. El motivo principal por el que la ley se rechaza continuamente, es que comporta aceptar la existencia de un superior en el orden del ser y, por consiguiente, sometimiento y acatamiento a su voluntad y dictados. Estas condiciones de la ley aparecen claramente recogidas en la concepción de Suárez cuando entiende que *la ley es un precepto* que comporta obligación, y que se distingue del consejo por ser un *acto de voluntad* que comporta un *mandato u orden*, lo que supone una unidad en la voluntad del legislador, imposible sin el concurso del entendimiento.

La pregunta por la ley eterna, sobre la que Suárez realiza aportaciones conceptuales importantes, se inscribe en la tradición de los problemas que desde el mundo antiguo comporta saber sobre el orden del universo y sostener que

y 27. Vol. II, pp. 230 y 247-248. De ahí que cuando en *De Legibus* usa el concepto de *bien común* aplicado a la sociedad humana, su uso no sea metafórico.

3. SUÁREZ, F., *D. L.*: L. I, cap. III, 2. Vol. I, p. 37.

4. "Es más, si consideramos la ley en sentido estricto –como lo estamos haciendo–, añado incluso que aquélla únicamente puede existir en función de la criatura racional. En efecto, la ley sólo se impone a un ser libre y su materia no puede ser otra que los actos libres". SUÁREZ, F., *D. L.*: L. I, cap. III, 2. Vol. I, p. 37.

5. Así sucedía en la *Ley Antigua*, y a ella se refiere Suárez al decir: "La ley, por tanto, si ordena muchas cosas y no da fuerzas para hacerlas –aun cuando tiende hacia el bien–, puede ser ocasión de que el hombre se haga peor por su fragilidad". SUÁREZ, F., *D. L.*: L. I, cap. XIII, 5. Vol. II, p. 74.

6. SUÁREZ, F., *D. L.*: L. I, cap. XIII, 2. Vol. II, p. 72.

existe una verdad⁷; y en el mundo cristiano que existe un ser, que es la verdad, del que depende eficazmente el orden del mundo, tesis que consolida que todo lo que existe tiene una razón, pues *depende* de un primer ser necesario *a se* (por sí), ya que su esencia implica su existencia, según sostenía San Anselmo. Los problemas se incrementan en su obra, que se inscribe en el mundo cristiano, al mantener que el ser creador (Dios) es libre, tesis que estaba en la base del voluntarismo de Ockham, cuya consecuencia es la de que Dios puede engañarnos, lo que desembocó en un fideísmo a ultranza y en la afirmación de la ineficacia de las obras humanas.

En efecto, mantener la libertad divina resulta contradictorio con sostener que existe una ley eterna rectora de todas las cosas, que la tradición escolástica identifica con la razón divina y a ésta con la providencia, como es propio del pensamiento de Tomás de Aquino:

... en las cosas hay bien, no sólo por lo que se refiere a su naturaleza, sino además en cuanto al orden que dicen al fin [...] el bien del orden que hay en las criaturas ha sido creado por Dios. [...] Dios es causa de las cosas por su entendimiento, por lo cual [...] es necesario que preexista en la mente divina la razón del orden que hay en las cosas con respecto a sus fines. Ahora bien, la razón del orden de las cosas al fin es precisamente la providencia.⁸

De hecho, en estas identificaciones late una *concepción determinista* (necesitarista) del universo que es totalmente ajena a la concepción suareciana.

La concepción de Suárez, que intenta salvar tanto los problemas del determinismo como los nacidos del nominalismo, implica aceptar que el *orden* responde a dos tipos de acción: la *acción irracional* carente de libertad, propia de los seres naturales y de las facultades que carecen de uso de razón⁹, y la *acción libre* propia de los seres racionales. Esto supone que del orden puede hablarse de dos modos: como *orden natural* y como *orden moral*, y puede entenderse de dos modos: según la secuencia causal necesaria de la naturaleza o según la secuencia libre, pero fruto y objeto de la racionalidad propia de la naturaleza humana. En el primer caso, a Dios se le piensa como creador, como causa eficiente que quiere la producción de una cosa, y ésta es hecha, en el segundo caso, porque Dios es legislador y su voluntad es absoluta, pero no es eficaz absolutamente, pues si lo fuera nada se haría de modo distinto a

7. Platón consideraba que la idea en que residía la verdad del universo era la idea de bien, por lo que entendía que estaba más allá de todas las esencias.

8. TOMÁS DE AQUINO: *S. T.*, I, c. 22, a.1.ññ.

9. "...todas las facultades que carecen por completo de uso de razón ejercen sus operaciones por necesidad natural". SUÁREZ, F., *D. M.: Disp.* XIX, secc. I, n. 12. Vol. III, p. 323.

como Dios quiere, pero esto no es lo que sucede. Respecto del orden natural, la noción de ley es una *metáfora*, y el término sólo puede usarse de forma metafórica, pero la ley eterna es ley positiva¹⁰ para la voluntad divina, no porque la determine, sino porque si toma una decisión la cumplirá, y precisamente por ser libre, ya que «... Dios no puede obrar contra su propia decisión. Y no porque tal decisión suponga una prohibición, sino por la contradicción objetiva de tal conducta»¹¹.

Por consiguiente, el ser divino ni es ni puede ser engañoso, salvo dejando de ser Dios, pero por ser libre puede intervenir y variar la ley siempre que en su actualidad infinita no se mantenga el *bien común*, que constituye la *promesa de la ley eterna* de la que depende por participación (no como efecto) todas las leyes temporales, pues la ley eterna no sólo es la norma de las acciones humanas, sino también *medida de cualquier otra ley*¹², e impulso rector de la conciencia de los hombres relativamente a cualquier otra ley¹³.

Respecto de los hombres, la ley eterna no requiere promulgación externa, porque no se refiere a las criaturas que existen de hecho; cuando se refiere a ellas y tiene promulgación externa Suárez la denomina *ley divina*¹⁴. Esto supone que no podemos conocer la voluntad divina en sí¹⁵, sino sólo a través de signos y efectos pues obligar es un hecho temporal que no puede tener

10. F. DE VITORIA, que también considera positiva la ley divina, afirma: “La ley divina positiva tiene su propio efecto con relación a todos los hombres, y los obliga a todos antes de ser promulgada para todos (VITORIA, F., *De Legibus*. Salamanca, Ediciones Universidad, 2010. q. 90, lecc.122, prop. 4, p. 101).

11. SUÁREZ, F., *D. L.*: L. II, cap. II, 7. Vol. III, p. 21. Dios no puede engañar: “Al igual que es impropio de Dios el engaño, lo es también la inconstancia.” *Ibid.*

12. Cualquier ley, lo es siempre por participación de la ley eterna, de manera que: “Sólo si se adapta a ella, quedará rectamente constituida”. SUÁREZ, F., *D. L.*: L. II, cap. I, 3. vol. III, p. 7.

13. La ley eterna: “...es regla o medida de las acciones humanas y [...] es arquetipo para todas las leyes que están en la conciencia de los hombres”. SUÁREZ, F., *D. L.*: L. II, cap. I, 7. vol. III, p. 11.

14. Suárez distingue dos significados de la ley eterna: uno en cuanto eterna y no promulgada, otro en cuanto promulgada y con fuerza de obligar, y afirma que en este sentido la llama divina. *Cfr.*: *Ibid.*, L. II, cap. IV, 7. Vol. III, pp. 52-53. La promulgación externa de la *ley divina* es, según Suárez, directa y no escrita y entonces: “...se da externamente en los súbditos o ministros de Dios, es decir, en cualquiera que la conozca o en cualquier signo que sirva para manifestarla”. SUÁREZ, F., *D. L.*: L. II, cap. IV, 7. Vol. III, p. 53.

15. “Los hombres en esta vida no conocen la ley eterna por sí misma sino en cuanto inserta en otras leyes o por mediación de ellas.” SUÁREZ, F., *D. L.*, L. II, cap. IV, 9. Vol. III, p. 54.

lugar eternamente, de ahí que la ley eterna sólo puede obligar o por manifestación de la voluntad divina en una revelación, o porque por su condición de universal media en toda otra ley y éstas nos hacen conocerla¹⁶. Por ello, en lo referente a la obligación de la ley eterna, señala que:

Si la consideramos expresamente en cuanto es eterna, no se puede decir que obligue. Pero –para explicarlo– se podría decir que es “obligativa” [de carácter potencialmente obligatorio] o suficiente de suyo para obligar. La razón es que la ley no puede obligar de hecho si no ha sido promulgada externamente¹⁷.

La ley eterna como constitutiva del mundo y de su orden responde a una perspectiva ontológica de la ley, pero es inseparable de la concepción de la *ley natural* como *principio antropológico*, es decir, como principio de la naturaleza racional cuyo obrar libre es una *ficción* con relación a la acción natural-irracional, incluida la acción sensible humana, pero no respecto de la *racionalidad* humana. La *ley natural* es ley divina porque es otorgada directamente por Dios que la inculcó en la naturaleza humana¹⁸, y se llama natural porque se distingue de lo sobrenatural, como también se distingue de la necesidad natural, pues no es ejecutada necesariamente; y de lo libre, porque como propiedad de la naturaleza racional del hombre constituye la medida de los actos morales y permite al ser humano conocer lo que es bueno o malo. Por ellos, la ley natural, que sólo pertenece a la naturaleza humana racional, la define como: “...aquella que radica en la mente humana en orden a distinguir lo bueno y lo malo”¹⁹. Una de las principales razones en que apoya su concepción es que el ser humano es el único ser capaz de saber sobre la conexión entre *acción*, *medios* y *fin*²⁰, lo que significa que mientras los seres naturales cumplen el orden natural según la necesidad que comporta su naturaleza, los seres humanos tienen que constituir el orden en el que quieren vivir²¹.

16. “...la ley divina, tal como se da en el legislador, no es efecto de la ley eterna. Es más bien la propia ley eterna concebida en un sentido parcial e incompleto.” SUÁREZ, F., *D. L.*, L II, cap. IV, 7. Vol. III, p. 52.

17. SUÁREZ, F.: *D. L.*, L II, cap. IV, 10. vol. III, p. 56.

18. “...esta ley es una especie de propiedad de la naturaleza [...] el mismo Dios la inculcó en ella”. SUÁREZ, F., *D. L.*, L I, cap. III, 9. vol. I, p. 45.

19. SUÁREZ, F.: *D. L.*: L I, cap. III, 9. Vol. I, p. 44. Su concepción es distinta de la de Tomás de Aquino que la considera propia de todos los seres. *Cfr.*: Tomás de Aquino: *S. T.*, I-II, c. 94, a.3.

20. En este sentido se adhiere a Tomás de Aquino cuando dice que el hombre: “... entre todos los demás seres animados, es el único que conoce la razón de fin”. *Ibid.*

21. Suárez es un pensador de su época y en ella resuenan ideas como la expresada por Pico della Mirandola que afirma que el ser humano es el único entre los seres

La *norma* intrínseca y próxima de las acciones humanas está escrita en el corazón de los hombres, radica en la *razón natural* y la *ley natural* es su *dictamen* sobre la bondad de la acción²²; pero la voluntad humana es libre y puede seguir su dictado o no, seguir su orientación y atenerse al orden moral que establece o ir contra él, escoger otra orientación. Por ello, la razón natural, aun siendo *propiedad* de la naturaleza humana, tiene que ser considerada también como *facultad*.

La *naturaleza-humana* como parte del mundo natural no es la *naturaleza-racional*, sino la naturaleza humana sensitiva de la que es propia la *bondad natural* que sólo responde al principio de *no-contradicción*, es decir, sus acciones son buenas si no contradicen las inclinaciones propias de esta naturaleza²³. El principio que caracteriza a un ser libre es tener *poder para obrar* o *para no hacerlo*, es decir, tener libertad, *capacidad para*, puestos todos los requisitos que se requieren para que una acción tenga lugar o no, por lo cual, el mal y el bien moral existen porque hay seres creados que son racionales y libres que pueden realizar acciones contrarias al bien natural y, si bien no pueden no tender a su fin último, pueden variar el modo de llegar a él.

El universo de Suárez, cuya naturaleza responde lógica y ontológicamente al principio de contradicción, no excluye la contradicción en la práctica, pues en el ejercicio de su libertad, los seres racionales, conociendo la ley y el bien, pueden realizar acciones contradictorias con su conocimiento y con la realidad del objeto.

La *ley natural* es el vínculo que establece para todos los seres humanos la moralidad de la acción. Por consiguiente, constituye la unidad moral común a todos los seres humanos en tanto que seres dotados de naturaleza racional, no en cuanto seres naturales sensibles (*individuo natural*). La razón de ello se encuentra en que la ley natural es una y la misma para todos los seres humanos, y tiene lugar en todos y cada uno en cuanto poseen razón natural y no en cada uno cuanto es un individuo (en Pedro en cuanto es ser racional, no en cuanto es individuo natural)²⁴. Este es un tema fundamental porque, además de afectar a la forma de entender la naturaleza del ser humano, en

creados que puede ser lo que quiera. Ver MIRÁNDOLA, P., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en SANTIDRIÁN, P. R., *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 127-153.

22. "... todos los efectos legales que cabe considerar en la ley natural, provienen directamente del dictamen de la razón. Él es el que dirige, obliga y es norma de la conducta cuando ésta acusa o reprueba lo hecho. Luego en él consiste la ley natural". SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. V, 12, vol. III, p. 71.

23. SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. V, 6, vol. III, p. 63.

24. *Vid.* SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. VI, 18. vol. I, pp. 120.

aquel momento histórico incidía directamente en los problemas planteados por los autores de la Escuela de Salamanca, sobre todo F. de Vitoria y Domingo de Soto con los que Suárez coincide en muchas de sus tesis sobre la naturaleza y derecho de los indios, así como sobre la importancia del derecho de gentes.

Sus afirmaciones del carácter universal de la ley natural y de que da lugar a la *unidad-natural-moral* de todos los seres humanos, lleva a considerar que mantiene una dimensión antropológica de ley, es decir, que la ley natural, en cuanto es el *vínculo-natural-racional*, es un principio de la naturaleza humana. Por ser *vínculo común*, la *ley natural* es la medida y condición universal de cualquier forma de unión entre los hombres. La *ley natural*, por responder a la propiedad que sólo la naturaleza racional posee de dictar lo que le conviene, es la medida moral de la acción humana, constitutiva de la moralidad de la acción y fundamento de cualquier ley humana. En suma, la ley natural es el dictado de la razón sobre lo que es bueno o malo, que comporta obligación.

Establecer como fundamento de toda ley humana y de la acción moral la ley natural, da lugar a una de las preocupaciones fundamentales del *De Legibus*, como es saber de qué forma la relación entre ley y derecho naturales pueden ser medida de la ley y el derecho civiles, dados por los hombres. En suma, qué postura *iusnaturalista* puede tener lugar. El problema resulta hoy mucho más importante en tanto que las investigaciones de M. Villey y D. Gutmann²⁵ ponen de relieve el origen del *derecho subjetivo* en la obra en G. de Ockham, así como que para él hay que entender el derecho que corresponde al individuo por su propia naturaleza, y que se pierde en el sujeto jurídico como construcción artificial. En el nominalismo, dado que se consideraba que toda razón es una pura abstracción (constructo o convención) y toda concepción unitaria del derecho exige una razón objetiva, no era posible considerar el derecho subjetivo como parte del derecho, de forma que se creó un enfrentamiento entre derecho objetivo / derecho subjetivo, al entender que el poder o facultad del sujeto para hacer o no hacer algo es opuesto al derecho como un constructo: la *cosa justa*.

Para determinar si el derecho y sus normas han de atenderse prioritariamente a la *razón natural* o, por el contrario, tiene que tener prioridad el

25. Vid. VILLEY, M., “La génesis del derecho subjetivo en Guillermo de Occam”, en *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, capítulo VI, Valparaíso, Estudios Universitarios de Valparaíso, 1976, pp. 149-190. Sobre el mismo tema, es también fundamental su trabajo de 1975, *La formation de la pensée juridique moderne*. París, Montchrétien. GUTTMANN, D., “La question du droit subjetif chez Guillaume d’Occam”, en *Le Droit des Modernes XIV – XVIII siècles*, París, Universidad panteón-Assas LGDI Paris, 1994.

dominio o facultad que las personas tienen sobre las cosas, hay que saber si se puede afirmar la igualdad entre *ley* y *derecho*, cuestión que afecta a la esencia misma de la ley. El planteamiento de Suárez soslaya el problema que encierra el subjetivismo de Ockham, pues si bien distingue radicalmente entre ley natural y ley humana por relación a su objeto, entiende que la aplicación de los preceptos naturales no es siempre la misma. En efecto, por una parte, establece que la diferencia entre ambas leyes radica en que la ley humana crea, construye el objeto como bueno o malo, mientras que la ley natural responde a la bondad o maldad que corresponde al objeto de suyo²⁶. Pero, por otra, entiende que la ley natural, aunque es una y la misma en todo tiempo, estado y lugar, *existe* en cada ser humano según una pluralidad de preceptos, y que su *cumplimiento* depende del estado de la naturaleza humana al que tenga que aplicarse, al igual que el derecho natural²⁷. En resumen, su solución al problema parte de considerar que formalmente el derecho es el *poder o facultad propiedad de una persona* y lo objetivamente justo es su *objeto material*²⁸, es decir, da prioridad al derecho subjetivo, pues no supedita la *facultad o poder moral* a la *cosa justa* (el sujeto a un constructo objetivo), pero, al propio tiempo, entiende que dicha *facultad o poder* no *existe* sino por la *ley*, que está supeditada a la ley. Igualmente, tampoco supedita la cosa (*lo debido*) a la persona como atributo, pero sí a la ley.

Respecto a la existencia de la *justicia verdadera*, que el nominalismo negaba, entiende que es un problema práctico, pues involucra la justicia y con ella el principio de realidad del orden social: el *bien común*. Y que reside

26. “Es más, ahí radica la diferencia entre la ley natural y las demás leyes. Estas hacen que sea malo lo que prohíben y necesario o bueno lo que mandan. La ley natural, por el contrario, da por supuesta en el propio acto u objeto la bondad que ordena o la maldad que prohíbe. Por eso suele decirse que esta ley prohíbe algo porque es malo o lo manda porque es bueno.” SUÁREZ, F., *D. L.*: L. II, cap. VII, 1. vol. III, p. 110.

27. “...una cosa es hablar de la existencia, digámoslo así, de los preceptos y otra de su actual obligatoriedad o cumplimiento. Un estado determinado de la naturaleza humana puede exigir la aplicación de un precepto y no de otro. Pero el derecho natural es siempre el mismo y abarca los mismos preceptos”. SUÁREZ, F., *D. L.*: L. II, cap. VIII, 9, vol. III, p. 134.

28. D. de Soto entendía que el derecho siempre tiene que considerarse en función de su razón, por tanto, de la *cosa justa*, se tome por ley o por lo justo, que es el objeto de la justicia: “...pues del derecho, que es objeto de la justicia, tiene la justicia razón de virtud, y la ley razón de regla”. SOTO D., *Tratado de la justicia y el derecho*. Madrid, Reus, 2 vols., 1926, tomo 2, libro 3 cuest. 1. art. 2 p. 196. Suárez afirma respecto del derecho que: “...suele darse con propiedad este nombre a cierto poder o facultad moral que cada uno tiene sobre lo que es suyo o sobre lo que se le debe”. SUÁREZ, F., *D. L.*: L. I, cap. II, 5. vol. I, p. 24.

en que la forma en que se ha mantenido la relación entre la *ley*, la *justicia* y el *derecho* positivos carece de racionalidad, pues no existe ninguna condición que asegure su universalidad y objetividad. El razonamiento de Suárez deriva de entender que la *equidad* es la *razón* que permite hablar tanto de *igualdad* como de *identidad* entre *ley*, *derecho* y *justicia*. Por ello, cobra un sentido especial su afirmación de que no puede plantearse el problema de la *equidad* exclusivamente con relación a la ley natural, pues, como expresión de la voluntad divina, las reglas de esta ley y la equidad que ella implica, son perfectas. Por el contrario, tiene que plantearse con relación a ambas formas de la ley y el derecho, es decir, respecto de la *ley* y *derecho natural* y la *ley* y *derecho legal* (civil)²⁹. Su argumento se basa en que los términos pueden entenderse en un *sentido amplio* o en un *sentido estricto*. Si en *sentido amplio* puede establecerse la *igualdad* entre *ius*, *justicia* y *ley* en virtud de que las *razones generales*, universales y necesarias que permiten establecer su naturaleza son *comparables* entre sí, y en conformidad con ellas *ius*, *lex* y *iustitia* se oponen absolutamente a *iniuria*. En suma, si existe *ius-lex* y *iustitia*, no existe ni puede existir *iniuria*, y viceversa.

En *sentido estricto*, por el contrario, la relación entre *lex*, *ius* y *iustitia* no puede resultar de comparaciones entre los términos como nociones generales, sino de que en el ejercicio de la justicia se muestre la *identidad* entre ellas, es decir, que exista la equidad que se requiere para que en el *derecho legal* (civil) exista el *acto justo*, cuya medida es que –para los mismos actos– en las distintas materias se siga y aplique la misma razón (*ley*).

En *sentido estricto*, resulta que, aunque el derecho legal obedezca a la ley natural y a una razón general, ésta no le pertenece propiamente, sino que es propia del *ius-lex* de la que el *ius potestas* o *facultas* resulta como efecto. Sólo conocer si las razones a que obedece su aplicación en concreto, en el ejercicio de la justicia, son las mismas, puede determinar su identidad con la justicia; y, por consiguiente, en sentido estricto no puede establecerse la *identidad* entre *ley*, *ius* y *iustitia* por comparación de sus razones generales, sino por las razones concretas que se decantan en las distintas materias por la aplicación del *ius*. Se deriva que si en el derecho legal no se obra según la misma razón, dado que para que exista justicia se requiere que haya igualdad, la ley (*razón*)

29. Suárez identifica el *derecho legal*, del que ya hablaba Aristóteles, con el *derecho humano positivo civil*, apreciación muy pertinente dada su afirmación de que: "...una ley puede a veces calificarse de humana no en función de su autor, sino por el hecho de que son humanas las cuestiones a que se refiere. En este sentido hasta el derecho natural es humano por orientarse al gobierno del género humano y dirigir las acciones de los hombres". SUÁREZ, F., *D. L.*, L II, cap. XIX, 3. vol. IV, p. 127.

podrá y tendrá que ser objeto de *epikeia*, de la corrección de la ley necesaria para restablecer la equidad, lo justo. Y cuando la ley humana por sí misma no resulta la medida de lo justo, saber si hay *iniuria*, y qué es *equitativo*, remite siempre al fundamento de cualquier ley humana, es decir, a la *ley natural* como fundamento del *derecho*.

Entender la postura de Suárez exige contar con su afirmación de que la *ley* es la que establece la *moral*, la que permite discernir los actos buenos de los malos y la que al propio tiempo constituye el campo en que el sujeto tiene libertad de acción. Pero también que esto supone que la *ley tiene que ser un ente moral* que, si bien requiere de una *voluntad con poder para obligar* (causa formal), también ha de comportar la *racionalidad* que requiere el ser humano como ser libre para conocer lo que está permitido y lo que es bueno. Por ello, toda *ley humana* tiene que remitir a la *ley natural* (unidad de verdad y rectitud) como fundamento de validez, ya que la ley natural, que es inmutable, abarca todos los preceptos morales necesarios para la rectitud moral: tanto los preceptos generales como los particulares y sus conclusiones, pues todos ellos se ordenan por ser buenos y se prohíben por ser malos. Así es la ley natural de suyo, pero puede no serlo la ley humana.

Suárez entiende que la unidad entre ley natural y derecho natural queda asegurada a través de la conexión entre los diversos principios y sus conclusiones, pero tiene que ser avalada por el efecto de la ley, porque la ley natural no es mudable, no cambia, de forma que todo principio o conclusión que se deriva de forma natural, sea de manera inmediata o mediata, procede de la razón natural. Por ello, pertenece a la ley y derecho natural. Ahora bien, esto no significa que entre ley natural y el derecho haya identidad de naturaleza, pues aunque de la ley provienen las reglas y preceptos del derecho, por ejemplo, el que establece la medida de la equidad, la ley no es la equidad misma³⁰.

Ley natural es una, pero la *ley humana* no lo es ni puede serlo, pues por ella se constituyen las *sociedades políticas*, o *cuerpos místicos*, una pluralidad de *unidades-políticas y morales*. Estas se instituyen mediante diferentes vínculos morales humanos positivos (*leyes civiles*)³¹, para cuya constitución y existencia no basta con que cada ser humano sepa qué debe hacer según su razón natural, sino que es preciso que se den las condiciones necesarias para hablar de *todo social*.

30. Cfr. SUÁREZ, F., *D. L.*, L. I, cap. II, 6. vol. I, p. 27.

31. Suárez señala que ya Aristóteles consideró necesario para formar una comunidad política un vínculo moral que uniera mutuamente a los individuos. Cfr. SUÁREZ, F., *D.L.*: L. I, cap. VI, 19. vol. I, p. 121.

Las condiciones son: un *pacto* entre los individuos con vistas a conseguir un fin común y un *jefe* con autoridad y poder para dictar las órdenes que permitan conseguirlo³². Para constituir una sociedad política es necesaria la existencia de un *poder civil*, pues la unidad política requiere aceptación y sometimiento a unas normas y a un poder público (común y superior), condiciones sin las que no puede existir. Una cuestión distinta es quién debe gobernar, si el poder debe corresponder a una persona o radicar en la comunidad, como sucede en las repúblicas. Suárez plantea, pues, aunque siempre mantuvo que la monarquía era la mejor forma de gobierno, que eso debe decidirlo la comunidad, pues en la historia no ha sido la única que ha existido.

Dado que el principio natural es que el hombre es libre por su naturaleza racional y, por tanto, que no depende más que de su creador, se preocupa por saber de qué depende que el poder civil sea necesario y su existencia no atente contra la ley natural, aunque suponga que un hombre pueda someter a otro y obligarle en conciencia. Su respuesta es que la sociedad necesita el poder civil para lograr el *bien común*, y su conclusión es que «La autoridad política con orden temporal para gobernar a los hombres, es justa y está de acuerdo con la naturaleza humana»³³.

Afirmación que defiende frente a aquellos (entre los que incluye a Lutero³⁴) que entienden que los cristianos no tienen que obedecer el poder civil, pues lo supone la libertad cristiana. Explícitamente pone de manifiesto que la oposición al poder civil, que generó el mito de la *libertad cristiana*, es una falsa concepción de la libertad que ha sido históricamente un instrumento contra el cristianismo encaminado a evitar que haya reyes que se conviertan. Pero también para atribuir a la religión cristiana la intención de socavar el poder del Estado.

Entiende que estas afirmaciones no contienen verdad alguna y recuerda que la posición cristiana es totalmente la contraria, como se muestra en la doctrina

32. “...para que exista comunidad no basta una pluralidad de hombres, a no ser que se unan entre sí con alguna forma de pacto, para un determinado fin y a las órdenes de un jefe”. SUÁREZ, F., *D.L.*, L, I, cap. VI, 19. vol. I, p. 121.

33. SUÁREZ, F., *D.L.*: L III, cap. I, 2. vol. V, p. 7.

34. La tesis de Lutero la resume de la forma siguiente: “...ni los hombres ni los ángeles tienen derecho a imponer a los cristianos ley alguna, salvo en la medida en que ellos estén de acuerdo; que los gobernantes no tienen ningún derecho sobre el cristiano y que todo lo que hagan en sentido contrario es tiranía”. SUÁREZ, F., *D.L.*, L III, cap. V, 4. vol. V, p. 54. En el *Defensio Fidei* afirma que esta doctrina es herética, y que Lutero y aquellos que la sostienen fuerzan el sentido de las Escrituras. *Cfr.* SUÁREZ, F. *P.P. (Defensio Fidei III)*, cap. IV, 3, p. 47.

de San Pablo cuando afirma: “...que todos se sometan a las autoridades superiores” o “recuérdese que se sometan al gobierno y a las autoridades”. Y en la de San Pedro cuando pedía que los hombres se sometieran a toda institución humana, fuera estado o iglesia³⁵.

Al considerar la ley en general, pero más aún la ley humana, Suárez concede la máxima importancia a la *utilidad* de la ley y, siguiendo a Tomás de Aquino, considera que lo *común* tiene que referirse a la *utilidad*; pero no sólo se apoya en éste antecedente filosófico, sino que también lo busca en el contexto jurídico recogiendo la definición de ley del derecho civil que cuando establece la ley como precepto común, lo hace en función de su utilidad: “...la ley es un precepto común, es decir, establecida para común utilidad”³⁶.

De ahí, que la conclusión inmediata que extrae es que *la utilidad es la razón de las leyes*, y que las leyes humanas positivas buscan el *bien común* y este reside en *vivir bien*, es decir, en lograr *prosperidad, justicia y paz*, para lo cual la primera y fundamental condición es que la ley se adapte a la sociedad y no la sociedad a la ley³⁷.

Suárez distingue entre (a) la *bondad común* a toda conducta moral cuya regla es la *ley natural*, que por ello debe ser principio de la ley humana y su fin último, por tanto, el principio operativo en la esfera moral³⁸; y (b) el *bien común* que debe buscar la ley civil como fin del estado.

La ley natural tiene como objeto y razón última el *bien moral (natural-racional)* del ser humano, mientras que la ley humana tiene que tener como objeto el *bien común del Estado*, del que depende lo recto (*honesto*) y justo para la comunidad y para la forma de gobierno, por lo que debe ser medida, principio y razón última de sus actos. En efecto, toda ley tiene que procurar evitar el mal y lograr el bien, pero como la ley humana puede crear la bondad o maldad del objeto, independientemente de su ser propio, la necesidad y utilidad de la ley humana, su cumplimiento, tiene que tener una regla que permita evaluarlo, dicha regla es el *bien común* que es la causa final de la ley³⁹.

35. Cfr. SUÁREZ, F., *D. L.*: L III, V, cap. 6. vol. V, p. 57-58.

36. Cfr. SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. VII, 1. vol. I, p. 128-129. Y *D. L.*: L I, cap. VII, 4. vol. I, p. 132.

37. Cfr. SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. VII, 2. vol. I, p. 129.

38. “...la ley es regla común a toda conducta moral. Luego el primer principio del comportamiento moral debe ser también el primer principio de la ley. Por otra parte, el fin último, es decir, la felicidad, es el principio fundamental de las obras morales, toda vez que en esta esfera de la moral el fin constituye su principio operativo.” SUÁREZ, F., *D. L.*, L I, cap. VII, 4. vol. I, p. 132.

39. En numerosos textos se reitera esta afirmación, entre ellos el siguiente: “No hay discusión alguna entre los autores sobre el tema planteado; por el contrario, es axioma

Uno de los problemas que este tema suscita es que una cosa es afirmar que la ley como vínculo de unión moral entre seres humanos se da a cada individuo, pero de forma que su realidad y existencia permanecen separadas; y otra muy distinta afirmar que la ley se da a una comunidad constituida como tal real y positivamente. De hecho, esto llevaría a sostener que el vínculo determina como común la realidad y existencia de los miembros de la comunidad⁴⁰. Este problema, que era objeto de controversia, implica cuestiones tan fundamentales como las relativas a la libertad de los seres humanos (dignidad, derechos, propiedad, etc.), y es la disparidad de opiniones sobre el tema la que lleva a Suárez a buscar y debatir entre las distintas razones aquella que permite resolver el problema de forma satisfactoria.

La razón en la que apoya su solución es que entre individuo y sociedad política existe una analogía tal que para el caso es indiferente entender que la ley se dé a los individuos o a la comunidad, pues siempre se dicta para *una sola persona* sea racional o política; e incluso para utilidad de una sola persona⁴¹. Y encuentra que esta condición de la ley se justifica porque la ley tiene que ser un precepto que ha de tener por finalidad el *bien común* (justo y honesto), por consiguiente, que se dirija a los miembros de una comunidad para permitir la *común utilidad y bienestar* de sus miembros, y no intereses particulares⁴². Ahora bien, la analogía entre individuo y sociedad no es irrestricta, sino que tiene límites. Si bien la sociedad puede comportarse como una *persona ficticia*, siempre tiene que considerarse que son los individuos los que tienen que soportarla y cumplirla, por lo que es necesario que la ley se

general para todos ellos que es esencial y sustancial a la ley el ir dirigida al bien común, de tal modo que es su fin fundamental. SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. VII, 1. vol. I, p. 128. Otro texto, es el siguiente: "...el bien común o prosperidad de la comunidad constituye para ésta el fin último en su esfera. Luego ese debe ser el principio primero de la ley." SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. VII, 4. vol. I, p. 132.

40. Cfr. SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. VI, 2-6. vol. I, pp. 103-107.

41. Cfr. SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. VI, 7. vol. I, pp. 109-110.

42. Para que exista el bien común la ley tiene que ser justa: "Puede, efectivamente darse un acto justo y honesto, aunque no pretenda el bien común. Bastará que no se oponga a él. En la ley, en cambio, se añade el que se ordene al bien común como elemento necesario para que sea justa". SUÁREZ F., *D. L.*: L I, cap. VI, 3. vol. I, p. 104. La exigencia de que la ley no se dé para particulares la atribuye a diversos autores, entre ellos a Antonio Gómez, pero sobre ella remite a la concepción de ley de San Isidoro y recoge su afirmación de que es necesario que la ley: "...se promulgue, no para favorecer un interés particular, sino en pro de la utilidad común de los ciudadanos", pero entiende que el texto no es concluyente ya que: "...un determinado precepto puede establecerse para una persona en particular y, sin embargo, imponerse con vistas al bien común". SUÁREZ, F.: *D. L.*, L I, cap. VI, 2. vol. I, p.103.

preocupe no sólo de los seres humanos como seres morales, como miembros de la comunidad, sino también como individuos naturales, porque como la ley civil puede cambiar las condiciones naturales (*facultades*) propias del individuo, en concreto su libertad, el legislador tiene que obrar con la máxima prudencia.

Al considerar este tema es preciso señalar, dadas sus implicaciones, que aunque Suárez considera que la moral es una *ficción* con relación al orden y acción naturales, en ningún caso considera que la persona es, como hizo Hobbes (1588-1561), un *actor* que desempeña su propio papel (*persona natural*) o que representa a otro (*persona artificial*), que puede ser actor si habla o actúa por otro, o autor si es la autoridad o propietario de los bienes (en general) que transfiere al actor, a su representante. El atractivo indiscutible que tiene la noción de persona como *persona artificial*, hizo que Hobbes dejara en segundo plano la *persona natural*, pues aquella noción le permitía entender de forma lineal la ruptura del ser humano con el *estado de naturaleza*, es decir, con sus derechos absolutos (*estado de guerra*), y la constitución del *estado civil* con base en un *contrato* cuya condición es la aceptación de que el lenguaje, que es considerado artificial, permite establecer un espacio intersubjetivo en que es posible la comunicación y el entendimiento.

Ahora bien, al plantear el alcance que tiene el contrato en la constitución del *poder civil*, Hobbes tiene que reconocer, consecuentemente con su forma de entender el *iusnaturalismo*, que el abandono por voluntad propia de cada persona de su derecho a gobernarse a sí misma en beneficio de un soberano (*autor*) de la esfera pública, concede a éste *poder de dominio* sobre su condición de ciudadano (*súbdito*), pero no puede conceder poder sobre él como *persona natural*. Por ello, al tratar el problema de la libertad de los súbditos y el reconocimiento de los *derechos subjetivos* tiene que recoger de nuevo la noción de *persona natural* que había abandonado⁴³.

43. Hobbes define la persona como sigue: “A person, is *he*, whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man, or of any other thing, to whom they are attributed, whether truly or by fiction” HOBBS, T., *Leviathan*. London, John Bohn, 1966, vol. III, Part I, chap. 16, p. 147.

La dificultad de esta definición reside en que en ella la persona aparece al mismo tiempo como condición natural y artificial, y en que la diferencia entre ambas sólo depende de *cómo se considere*: “When they are considered as his own, then is he called a *natural person*: and when they are considered as representing the words and action of another, then is he a *feigned or artificial person*. *Ibid.* Esta dificultad se reitera cuando Hobbes al definir la personificación recoge también la condición natural de la persona: “To *personate*, is to *act*, or *represent himself*, or another”. Personificar, es desempeñar el papel, o garantizar la representación de sí mismo. *Ibid.*, p. 148.

La noción de *persona humana* de Suárez esquivada la fractura entre *persona natural* y *persona moral*, al concebirla como una *naturaleza intelectual y racional*⁴⁴ que tiene que respetar la ley y la sociedad política para ser *moral*, pero, a la que inversamente, también para ser moral tiene que respetar la sociedad y el poder civil. De ahí, que sostenga, cuando la moral es la ficción que *crea la realidad* social y tienen que soportar las personas naturales (es el caso de las leyes humanas), que la distribución de las cargas de cada uno tiene que responder a su condición natural y participación en la sociedad.

El orden moral real de cada sociedad depende de la forma en que se realicen las dos propiedades de la ley, la *atribución* y la *distribución*, de ella depende que exista y se respete la *igualdad* en ella, teniendo en cuenta que la regla, medida y salvaguarda de las condiciones de su existencia es que se persiga el *bien común* (causa final), lo que supone necesariamente que no se incurra en injusticia, sea dada la ley de forma general o para un sector del Estado, pues «...no es esencial a la ley el obligar a la totalidad de los ciudadanos; luego puede obligar a una parte y ser, no obstante, auténtica ley»⁴⁵.

La *ley es común* tanto según su *carácter atributivo*, por el que se da a la sociedad como tal comunidad (*individuo* y *cuerpo-místico*) o conjunto de personas morales, como por su *carácter distributivo*, por el que la ley refiere lo común a cada individuo real. Pero también existen relaciones entre atribución y distribución. De la *atribución* dependen las razones *universales* y *comunes* a las que han de responder las relaciones personales morales. Por tanto, la responsabilidad compete a las personas morales, pero ha de ser asumida por cada individuo, por lo que el legislador tiene que preocuparse de que los individuos reales puedan asumir esa responsabilidad en el momento actual, y en el contexto de una sociedad dinámica, puesto que el carácter de perpetuidad que corresponde a la ley no constituye a la sociedad de forma sustancial e invariable. La *distribución* se ocupa del orden temporal, de los bienes de la comunidad, y se relaciona directamente con el individuo físico, pero constituye a los individuos en *personas morales* según exigencias concretas. Es decir, atribución y distribución tienen orientaciones contrarias, pero guardan

44. Suárez dice sobre la noción de persona: "...la persona es lo mismo que la sustancia primera o el supuesto, y únicamente determina esa razón a la naturaleza intelectual o racional. La opinión es común entre los teólogos, por la definición de Boecio en su libro *De duabus naturis*: Persona es la sustancia de naturaleza racional...". F., *D. M.: Disp.* XXXIV, secc. I, n. 13. vol. IV, p. 322.

45. SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. VI, 24. vol. I, p. 125.

relaciones complementarias: la *atribución* incide directamente en las *personas morales*, pero tiene que respetar a las *personas físicas*, como exige la distribución. La *distribución* recae directamente en las *personas físicas*, pero tiene que saber sobre las razones y el problema que supone su transformación en *personas morales* según las condiciones exigidas por la atribución.

Para Suárez el orden social, como objeto de la ley, es relativo a la relación entre todo y partes por su concepción de que las leyes se dirigen a la *sociedad como totalidad* a la que tienen que acomodarse para buscar su paz y prosperidad, y no la sociedad a las leyes. Pero también porque para lograr el cumplimiento de su finalidad es preciso que la parte se acomode al todo, y no el todo a la parte, pues siguiendo la doctrina de San Agustín, entiende que la familia tiene que subordinarse al bien general del Estado y el bien particular al bien común⁴⁶.

Se suscita un gran número de problemas en torno a si la ley civil, que va unida a un poder y autoridad positivo (sea un monarca o una asamblea) de cuya voluntad depende, debe tener como finalidad el hacer bueno al hombre, pues de su comportamiento moral depende su felicidad. Suárez considera que el fin directo de la sociedad civil es lograr el bienestar en la vida presente, y que hacer buenos a los hombres sólo es el propósito de las leyes divinas: de la ley eterna, de la ley de la gracia y de la ley natural⁴⁷. Pero señala y pone de relieve que hay que tener presente que aunque la ley divina siempre muestra lo que hay que hacer, no proporciona fuerzas para lograrlo: “La ley divina, en cuanto ley, no da fuerzas ni ayuda a hacer el bien”⁴⁸, y en este sentido también recuerda que en la Ley Antigua se hizo patente que la ley puede hacer peor al ser humano, pues le exige mucho y no le ayuda nada.

Entender que esta forma de ser es la propia de la ley, lo que apostilla con textos de San Pablo y San Agustín, le conduce a señalar que aun cuando se sostenga que la pretensión de la ley en general es lograr un ser humano completamente bueno, la realidad es que puede ser la ocasión para que el hombre produzca efectos contrarios, como ira y muerte, lo que le permite dudar de que el cumplimiento de la ley haga bueno al ser humano, ya que hablando estrictamente, sólo las acciones hacen bueno al hombre y para cumplir con

46. “...la subordinación del bien común al particular o lo que es lo que es igual, acomodar el todo a la parte por la parte misma, va en contra de toda rectitud. Por tanto, si la ley se da para la comunidad, debe procurar esencialmente y como primer objetivo su propio bien.” SUÁREZ, F., *D. L.*, L I, cap. VII, 4. Vol. I, p. 132.

47. “...Aristóteles señala que una es la virtud del hombre bueno y otra la del buen ciudadano; luego también la ley civil es diferente. La ley civil hace buenos ciudadanos, pero no sencillamente hombres buenos.” SUÁREZ, F.: *D. L. : L I*, cap. XIII, 2. vol. V, p. 72.

48. SUÁREZ, F.: *D. L. L I*, cap. XIII, 2. Vol. V, p. 72.

ciertas leyes, en concreto las humanas, no hace falta buenas acciones⁴⁹. Por ello, con relación al objetivo de la *ley civil*, Suárez empieza por entender que esta ley puede limitarse a conseguir que los hombres sean *buenos-ciudadanos*, es decir, que cumplan materialmente con la ley, aunque no sean buenos hombres.

Pero, como estima que (a) el cumplimiento de la *convivencia política*, que es el fin de la comunidad, no puede existir sin *rectitud y honestidad*, que son las virtudes que hacen al *hombre bueno y bueno-moralmente*⁵⁰ y; además, que (b) el *bien común*, que es el fin del derecho civil a la hora de buscar la prosperidad de la comunidad política, no puede realizarse sin que el poder, a la hora de dar leyes y sin menoscabo de su libertad, se atenga a las *virtudes morales-naturales* (que son las que permiten saber y dirimir sobre el carácter de los actos)⁵¹, considera que el poder público y las leyes civiles tienen que buscar hacer *buenos a los hombres*, y que esta es la única forma de hacer *buenos ciudadanos*.

Ahora bien, lograr hacer buenos a los hombres es mucho más difícil que hacer buenos ciudadanos. Lograr que un hombre sea bueno supone no sólo que siga la ley, sino que lo haga bien, pero cuando la ley ordena un acto bueno, aunque pretenda que se realice bien, no puede obligar ni regular más que su realización material⁵². Por ello Suárez entiende que la forma en que la ley puede hacer bueno al hombre tiene que nacer de la misma ley y de su fin: si la ley es *ley verdadera*, al pretender hacer *buenos ciudadanos*, hará también

49. “...para el cumplimiento de la ley no se precisa un acto bueno. Es más, pecando se cumple muchas veces la ley, incluso la canónica. Ahora bien, el hombre no se hace bueno sino mediante buenas acciones. Luego la observancia de la ley no le hace bueno, y mucho menos aún la propia ley. SUÁREZ, F., *D. L.*, L I, cap. XIII, 2. vol. II, p. 73.

50. “...el fin de la comunidad consiste en una auténtica convivencia política que no puede darse sin rectitud de costumbres”. SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. XIII, 7. vol. V, p. 76.

51. El poder legislativo no puede alcanzar su propio fin si no se atiende a las *virtudes morales naturales*, pero también tiene que tener en cuenta las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) a las que la naturaleza puede imitar. Las cuatro virtudes morales naturales: *templanza, fortaleza, justicia, prudencia*, son la medida de todo acto y las virtudes necesarias para que las leyes cumplan su objetivo. También pueden ser necesaria para la convivencia política virtudes como la moderación en gastos, diversiones, vestidos, etc., y otras, como la liberalidad y la magnificencia, que son objeto de consejo. *Cfr.* SUÁREZ, F., *D. L.*: L III, cap. XII, 8-10, vol. 171-174.

52. *Cfr.* SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. XIII, 9. vol. V, p. 78. “Por tanto, puesto que el bien, para serlo, ha de darse íntegramente, y para el mal basta que exista cualquier defecto, sucede que un determinado acto es malo, en definitiva, por una circunstancia que el hombre introduce, y, sin embargo, en virtud de su contenido sustancialmente bueno basta para cumplir la ley”. SUÁREZ, F., *D. L.*: L I, cap. XIII, 9, vol. V, p. 78.

hombres buenos. Y, así mismo, para que una ley sea ley verdadera es preciso que cumpla con los requisitos de la ley natural: ser *justa*, pretender el *buen fin* propio del bien común, y usar *medios rectos*. Es decir, Suárez entiende que la unidad *buen hombre–buen ciudadano* es el efecto de la ley verdadera, ya que cuando el ser humano la sigue y obra en conformidad con ella es *buen hombre*. Su *acción será justa y recta* y será *buen ciudadano*, ya que actuará en función del *bien común*⁵³, es decir, la acción humana será moral. De ahí que entienda que la ley positiva no puede ser ley verdadera si no respeta la ley natural, ya que sin esta condición no es posible la moral, al igual que el derecho legal debe respetar el derecho natural, en lo que radica su postura *iusnaturalista*.

BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas Obras de F. Suárez:

D.M. = *Disputaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos, VII vols., 1960.

D. L. = *De Legibus*. Madrid: C.S.I.C., VIII vols., 1971 y ss.

P. P. = *Principatus Politicus (Defensio Fidei III)*. Madrid: C.S.I.C., 1965.

Obras de otros autores:

ARISTÓTELES: se cita por la siguiente Edición: Aristóteles. *Obras*. Madrid: Aguilar, 1973. Tomás de Aquino: *S. T. = Suma Teológica*. Madrid: B.A.C., 1964 y ss.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

Libros

BASTIT, M. *Naissance de la loi moderne*. París: P.U.F., 1990.

CARDOSO, A. MARTINS, A. L. RIBEIRO (Coord.) *Francisco Suárez (1548-1817)*. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

BONET, A. *La controversia de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del s. XVII*. Barcelona: Subirana, 1932.

CARPINTERO BENÍTEZ, F. *Historia del derecho natural*. Un ensayo. UNAM, México D.F., 1999.

53. La ley: "...para que sea justa debe pretender el buen fin propio del bien común y por medios rectos. Luego quien observe la ley actuará en función de lo que es recto y por el bien común en la medida que de la ley depende". SUÁREZ, F.: *D. L. : L I*, cap. XIII, 3. vol. V, p. 73.

- CARPINTERO BENÍTEZ, F y Otros. *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino, y los otros escolásticos*. Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho. Madrid: Universidad Complutense, 2004.
- CUESTA DOMINGO, M. (Coord.) *Domingo de Soto en su mundo*. Segovia: Colegio Universitario “Domingo de Soto”, 2008.
- GÓMEZ ARBOLEYA, E. *Francisco Suárez, S.J.* Granada: Universidad de Granada, 1946.
- GUZMÁN BRITO, A. *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*. Madrid: Biblioteca Jurídica Clásica, 2009.
- HOBBS, T. *Leviathan*. London: John Bohn. Vol. III, 1966.
- LE GAUFEY, G. *Anatomía de la tercera persona*. Buenos Aires: Edelp, 2001.
- RECASENS SICHES, L. *La filosofía del Derecho de Francisco Suárez*. Madrid: Victoria-no Suárez, 1927.
- ROMMEN, H. *La teoría del Estado y la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*. Madrid: Instituto Luis Vives, 1951.
- SOTO, D. de. *Tratado de la justicia y el derecho*. Madrid: Reus, 1926.
- TRUYOL Y SERRA, A. *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*. Vol. 1 Madrid: Alianza Universidad, 1987. *Ibid. Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*. Vol. 2 Madrid: Alianza Universidad, 1975.
- VITORIA, F. de. *Relectio de Indis*. Madrid: C.S.I.C., 1989.
- VITORIA, F. de. *Sobre el poder civil*. Madrid: Tecnos, 1998.
- VITORIA, F. de. *De Legibus*. Salamanca: Ediciones Universidad, 2010.
- WHITE, K. *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1997.
- WRIGHT, H. *Address in commemoration of the lectures “De Indis” and de “Iure Belli” 1532-1932*. Washington, 1933.
- ZARCA, Y. CH. *La décision métaphysique de Hobbes*. París: Vrin, 1999.

Artículos

- ABRIL CASTELLÓ, V. “Perspectivas del isnaturalismo suareciano”. En: *Corpus Hispanico de pace XII*. (Madrid), pp. LVI-LXXXVI, 1974.
- BELTRÁN, M. “El Dios de Suárez y los espacios imaginarios”. En: Adelino Cardoso. Lisboa: Colibri, pp. 93-98, 1999.
- BRIESKORN, N. “Lex aeterna. Zu Francisco Suárez Tractatus de legibus ac Deo Legislatorum”. En: Frank Grunert y Kurt Seelmann (Eds.) *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*. (Tubingen), pp.49-74, 2001.
- CARPINTERO BENÍTEZ, F. “Sobre la génesis del Derecho natural racionalista en los juristas de los siglos XIV-XVII. En: *Anuario de filosofía del derecho*, N° 18, 1975, pp. 263-306.
- CARPINTERO BENÍTEZ, F. “Sobre la ley natural en Tomas de Aquino”. En: *Dikaion* (Colombia: Universidad de La Sabana) 205-246, 2014.
- COURTINE, J.-F. “Vitoria, Suárez et la naissance du droit naturel moderne”. En: Alain Renaut Ed.: *Histoire de la philosophie politique*, II. *Naissance de la modernité*. París: Calmann-Levy, 127-181, 1999.

- CEÑAL LLORENTE, R. “Los fundamentos metafísicos de la moral según Suárez”. En: *Revista de Filosofía* 724-35, 1948.
- FERRATER MORA, J. “Suárez y la Filosofía Moderna”. *Notas y Estudios Filosóficos* (Tucumán/Argentina), 2, pp. 269-294, 1951.
- FORTEZA, B. “La influencia de Francisco Suárez sobre Thomas Hobbes”. En: *Convivium*. Revista de Filosofía, 11, 40-79, 1998.
- GÓMEZ ARBOLEYA, E. “La filosofía del derecho de Francisco Suárez en relación con sus supuestos metafísicos”. En: *Ediciones Escorial*, 1941.
- MADRID RAMÍREZ, R. “La cuestión de la “lex aeterna” en Suárez: Una comparación sobre bases tomistas”. En: *Persona y derecho* 40, 157-173, 1999.
- MAY, W. “The Naural Law Doctrine of Francis Suárez”. En: *The New Scholasticisme* 58, 409-423, 1984.
- PUY MUÑOZ, F. “Los conceptos de derecho, justicia y ley en el “De Legibus de Francisco Suárez”. En: *Persona y derecho* 40, pp. 175-195, 1999.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A. “La virtù dell’epicheia. Teoria, storia e applicazione. I. Dalla Grecia classica a F. Suárez”. En: *Acta philosophica* 6, pp. 197-236, 1997.