

## EL TEOCENTRISMO EN LAS OBRAS JURÍDICAS DE SUÁREZ

por

ELEUTERIO ELORDUY S. I.

SUMARIO.—1. *Conexión histórica de las obras jurídicas de Suárez.*—2. *El Derecho, parte integrante de la Teología:* a) *Por la literatura jurídico-teológica.* b) *Por la naturaleza del orden moral.* c) *Por la primacía de la Justicia sobre el Derecho.* d) *Por la eminencia de la Teología.*—3. *Aspectos teológicos del Derecho:* a) *Por la necesidad de la ley.* b) *Como consecuencia de la creación.* c) *Como perfección individual y social.*

### I.—CONEXIÓN HISTÓRICA DE LAS OBRAS JURÍDICAS DE SUÁREZ.

Finalidad de todos los estudios jurídicos suarezianos es reivindicar el puesto primordial que corresponde a la justicia de Dios en las ciencias juridicomorales. Mérito y nota singular de Suárez es el haber atribuido esta misión a las leyes civiles y a las manifestaciones de la justicia cívica, incorporándolas a un ordenamiento jerárquico en el que toda rectitud comienza por la justicia de Dios, comunicándose a las creaturas según participen más o menos de la justicia divina.

Este aspecto de la actividad científica de Suárez era ya conocido por lo que se refiere a sus publicaciones anteriores a 1599. En el opúsculo conocido vulgarmente bajo el nombre de *relección sobre la justicia de Dios* enumera el mismo Suárez los diversos escritos que había publicado con este fin. Todos ellos versaban sobre la necesidad de reconocer en Dios la existencia de los atributos de la justicia conmutativa, distributiva y providencial, como principio y origen de las diversas clases de la justicia humana. En esta época había tratado por lo tanto de la justicia de Dios en su *aspecto subjetivo*.

Pero esta labor la continuó ya en el terreno del *Derecho objetivo*, y muy principalmente en el tratado *De legibus*. En él no

se habla expresamente de la justicia de Dios, pero todo su contenido tiene por fin reforzar su tesis predilecta en el sentido antes indicado.

Esta afirmación podrá parecer aventurada y sorprendente, porque en realidad no se había considerado hasta ahora la conexión que existe entre el tratado *de legibus* y los escritos coronados por el *opúsculo sobre la justicia de Dios*. ¿Cómo es que no se ha reparado en este carácter singular y en este objetivo profundamente innovador de la eximia obra *de legibus*, la más conocida de los trabajos jurídicos de Suárez? Es, a la verdad, una omisión extraña en los biógrafos y comentadores suarezianos el que no hayan estudiado la conexión interna que existe entre las obras jurídicas del Doctor Eximio.

Antes de probar la existencia de esa conexión, es útil recordar un episodio de la vida de Suárez, que dejó profunda huella en su espíritu y que le obligó a disimular lo más posible el relieve teológico de su obra jurídica. Esta es la circunstancia que tal vez explique la inadvertencia de sus biógrafos en problema de tanta monta: les desconcertó el mismo Suárez por su discreción y modestia extremada.

A fines del año 1599 recibían los PP. Gabriel Vázquez y Francisco Suárez una amonestación gravísima por la ruidosa controversia que sostenían en sus escritos, muy especialmente en el tema que nos interesa. Oigamos algunas de las frases del General Aquaviva: "A los Padres Gabriel Vázquez y Francisco Suárez.—Roma, 24 de noviembre 1599.—Les escribo esta carta con pena vivísima que me producen los informes que recibo acerca de VV. RR. lo mismo que los NN. que de los seglares, respecto a la discordia de que dan testimonio sus obras. No sólo en la diversidad de opiniones, sino aun en la manera de refutarse mutuamente se manifiestan señales de oposición y rivalidad; sentimientos que debieran desterrar de entre nosotros la caridad cristiana y más aún la profesión religiosa"<sup>1</sup>. Y después de otras expresiones sentidísimas termina el P. General: "Mejor sería interrumpir la publicación de las obras que continuar como hasta ahora"<sup>2</sup>.

Vázquez recibió esta reprensión con la naturalidad de su carácter y con toda humildad religiosa. Al fin él era el atacante.

1. R. SCORRAILLE, *François Suarez* I, 305, 306, París.

2. *I. c.*



La impresión que la carta del General hizo en Suárez fué mucho más profunda al verse reprendido en forma tan dura en medio de una labor que él llevaba a cabo con la conciencia de realizar una empresa de grandísimo honor de Dios y de las ciencias sagradas y profanas.

En adelante Suárez debía abstenerse absolutamente de volver a la controversia que había sido ocasión de lance tan desagradable. Tal es la impresión que se saca de su contestación al P. General escrita desde Coimbra el 12 de febrero de 1600.

Este conjunto de circunstancias le obligaban a disimular en lo posible en futuras publicaciones toda alusión directa a sus pasadas discusiones con Vázquez, resultando así algo obscura la trama de réplicas y contrarréplicas que se contienen en las obras de Vázquez y de Suárez. Pero esto no le podía obligar a cambiar de doctrina. Por eso en el tratado *De legibus* aparece su ideología con toda la fuerza interna acumulada que sus teorías teocéntricas habían ido adquiriendo en el decurso de trece años transcurridos desde la reprensión del P. General.

El P. Aquaviva había impuesto fin a la controversia pero no había modificado lo más mínimo el pensar de los dos autores, porque este cambio era sencillamente imposible. Cuando dos autores discrepan sólo en opiniones concretas sobre materias determinadas uno de ellos puede renunciar a su criterio y doctrina, lo mismo que cuando dos espectadores discuten sobre las propiedades o situación de un objeto que aparece en el horizonte, puede uno de ellos someter su juicio a la superioridad visual de su interlocutor. Pero la discrepancia entre Vázquez y Suárez era mucho más profunda; no era de doctrinas concretas, sino de orientación personal. Suárez se orientaba hacia la voluntad de Dios, o sea en un sentido teocéntrico; y Vázquez en un sentido que los tomistas califican de "objetivista"<sup>3</sup>, es decir dirigido a los objetos de la naturaleza. Y cuando dos autores disienten en

3. El "naturalismo" de VÁZQUEZ, desde luego ortodoxo, es a nuestro juicio el que corresponde a la teoría de la institución proclamada por autores católicos como G. RENARD (*La théorie de l'institution*, París 1930) y J. T. DELOS (*La Société Internationale et les principes du Droit Public*, París 1929). Como es sabido, DELOS tiene además otro punto de coincidencia con VÁZQUEZ, y es su común animosidad contra la ideología suareziana. Los tomistas ven en la doctrina de VÁZQUEZ "el abecedario del tomismo" Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, *Ciencia Tomista* (1941) t. 61, fasc. 4, p. 118). Tal vez VÁZQUEZ no hubiera aceptado la denominación de objetivista, porque más bien que en los objetos pone el fundamento de la ley natural en la naturaleza del hombre y en la esencia de Dios.

esta forma es imposible que puedan ver las cosas del mismo modo; están respectivamente situados como las dos caras de Jaño pegadas entre sí la una detrás de la otra. Y en esa situación no hay acuerdo posible; lo que para uno está delante, necesariamente estará detrás para el otro. Tal es la situación recíproca de Vázquez y de Suárez respecto al fundamento del Derecho. Para estudiarla, Vázquez se había colocado cara a la naturaleza, humana y divina, mientras que Suárez se hallaba cara a la voluntad de Dios. La reprensión del P. Aquaviva no podía modificar en nada las consecuencias legítimas de esta oposición inicial y naturalmente incorregible. Por lo demás, después de la muerte de Vázquez, el P. Aquaviva no tendría ya dificultad en que Suárez explicara sus teorías, con tal de no atacar personalmente a su contradictor.

## 2.—EL DERECHO PARTE INTEGRANTE DE LA TEOLOGÍA.

### a) *Por la literatura jurídico-teológica.*

Sentados estos antecedentes históricos nos será más asequible la trascendencia de algunas de las consideraciones y teorías contenidas en la obra *De legibus*. Comencemos por la afirmación fundamental de que el Derecho pertenece al objeto de la Teología. Por de pronto debemos notar la forma incompleta en que la solemos nombrar por razón de brevedad. El título íntegro, tal como él lo estampó en la portada de su libro es *Tractatus de Legibus et Legislatore Deo* (Tratado sobre las leyes y sobre Dios legislador). La obra jurídica suareziana quiere ser, por lo tanto, un estudio sobre la justicia de Dios. Pero un estudio desarrollado al estilo de Suárez; con plenitud y mesura; sin dejar nada que tenga relación con la justicia de Dios, pero sin salirse tampoco del horizonte amplísimo que le ofrece este asunto. Así lo declara terminantemente en estas palabras finales de su prólogo:

“En cuanto está de nuestra parte, nada dejaremos de cuanto pertenece al asunto teológico, ni tampoco se ha de pensar que traspasamos las fronteras de la ciencia sagrada” 4.

Las breves páginas en que justifica esta su orientación, cons-

4. *De legibus*, proemio.



tituyen un verdadero prólogo galeato en que, sin citar adversarios, se defiende contra los ataques de que había sido objeto su posición científica. En todo el prólogo no hace mención de Vázquez ni directa ni indirectamente, pues se lo impedía la amonestación del P. General Claudio Aquaviva. Por lo demás, el P. Gabriel Vázquez había muerto el año 1605, siete años antes de la aparición del *tratado sobre las Leyes y sobre Dios Legislador*, aunque éste había sido comenzado ya el año 1603, como consta por un manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Lisboa.

Además, la elevación misma de las ideas y estilo de Suárez hace que el fondo obscuro de la controversia se disipe en pura luz. Con vuelo de águila se remonta el genio de Suárez a alturas supraterrénas en este proemio que es uno de los trozos más egregios de la ciencia cristiana, para contemplar desde ellas toda la actividad moral de los seres racionales regulada por la justicia de Dios, y a las ciencias jurídicas iluminadas por los clarísimos resplandores que refulgen en la esencia omniperfecta de Dios legislador.

“A nadie debe parecer extraño el que las leyes se hagan objeto de las disputas de los teólogos”<sup>5</sup>. Tal es el tema del prólogo suarezano claramente propuesto en sus primeras palabras. Suárez aduce una lista de teólogos contemporáneos que le han precedido como guías en el estudio de las leyes, imitando al jefe de todos ellos, Santo Tomás, que estudia la doctrina de las leyes en la *Suma Teológica* 1-2, cuestiones 90 a 109. Entre los imitadores y predecesores de Santo Tomás figuran nombres ilustres como Soto, autor de la gran obra en dos tomos *De iustitia et iure*; San Antonino en los títulos 11 al 18 de la primera parte de su teología; el Alense en la tercera parte, cuestiones 26 a 60; Vicente Belaucense en su *Speculum morale* en las nueve primeras disputaciones del libro primero, parte segunda; de cada una de las clases de ley trató también Gersón en su *Vita Spiritualis*, parte tercera, lección 2 y siguientes y en el tratado *De potestate Ecclesiastica* parte primera, consideración 13. Además de las obras más reducidas de Guillermo Parisiense, se ocuparon de toda clase de leyes Alfonso de Castro en su famosa obra *De lege poenali*, y Driedo en su obra *De libertate christiana*. Suárez po-

5. 1. c.

día haber añadido la ingente obra del ilustre teólogo Luis de Molina *De iustitia et iure*, y la obra *De iustitia* del P. Lesio, que tal vez omitió por ser contemporáneos.

Pero todos estos argumentos no le hacían mella al P. Gabriel Vázquez. El mismo Vázquez era tan eminente en las ciencias jurídicas-morales que según el P. Cristóbal de Castro, “el doctor Feliciano, catedrático de prima de cánones de la Universidad de Alcalá y muy conocido por sus letras, decía que él no sabía lo que el P. Vázquez era en teología más que por la fama; mas que en su facultad sabía veinte veces más que cualquiera de ellos, y que él después de cansado en una cosa venía a preguntársela y con dos palabras le dejaba del todo satisfecho”<sup>6</sup>.

A Vázquez no le hubiera convencido este raciocinio. Una cosa es que los teólogos se ocupen de las leyes, y otra muy distinta que la teoría de las leyes pertenezca a la jurisdicción de la teología. Lo primero se venía haciendo desde Alejandro de Alés y sobre todo desde Santo Tomás de Aquino que las había incluido en la Suma Teológica como principio exterior de los actos humanos; mas a nadie le había ocurrido decir que el estudio del derecho formara parte integrante de la teología. Según Vázquez, el teólogo trata de las leyes civiles no porque pertenezcan al hábito o ciencia de la teología, “sino que las estudian con mucho fruto para enseñar a los fieles sobre las cosas que pertenecen a las costumbres de la vida humana”<sup>7</sup>.

Es decir, que el motivo que le induce al teólogo a tratar de las leyes es de índole utilitarista y pragmática, para instruir a los fieles. El modo que ha de usar y los principios en que se ha de apoyar son los que pertenecen a la ética natural: “Pues de la ley humana civil y natural, no ha de disputar sino conforme a principios morales (naturales), investigando la naturaleza y propiedades de la ley por los mismos principios de las costumbres (naturales), aun cuando la Escritura los confirme a su vez... Esto lo digo para que nadie piense con algunos teólogos recientes (alude a Suárez), que la manera y método de disputar sobre las leyes ha de ser diversa en el teólogo y en el filósofo; pues aun cuando el teólogo pase más adelante que el filósofo moral, haciendo ver que hay estatuida pena eterna para los transgresores y premio eterno para los que cumplen —cosa que sólo puede co-

6. GABRIEL DE CASTRO, *Vida del P. Gabriel Vázquez*; esta nota la debo a la amabilidad del P. J. HELLÍN, que tiene preparada la edición de esta vida del P. Vázquez.

7. VÁZQUEZ, *In 1-2*, p. 90.



legir de los principios revelados—, con todo, en lo que atañe a la naturaleza y propiedad de ley natural y humana, coincide exactamente con el filósofo moral y con el jurisconsulto, y parte de los mismos principios que ellos”<sup>8</sup>.

Idéntica es la doctrina que enseña en el comentario a la p. l. q. l, donde al tratar de la índole de la teología se plantea esta cuestión:

“Preguntará alguien por qué se tratan tan difusamente en teología las cuestiones morales examinándolas sólo a base de principios de derecho natural civil, pues las cuestiones de Derecho Canónico parecen propias de la Teología. Respondo que estas cuestiones no pertenecen a la Teología en cuanto es ciencia distinta de las demás; por eso respecto a aquella parte moral no sólo será diverso hábito, sino también diversa ciencia (la teología)”.

“No obstante, con todo derecho han tratado nuestros teólogos de estas materias, pues conviene que el teólogo sea también filósofo y moralista para que la Teología pueda ser provechosa a los demás”<sup>9</sup>.

Vázquez sintetiza la forma en que los principios naturales filosóficos son empleados por el teólogo, diciendo de ellos que los cree enseñanza de Dios, “porque son evidentes para la razón natural; pero no toma esos principios aislados, sino juntamente con otro artículo conocido por la revelación sola (*sola revelatio-ne*). Por ejemplo, para probar que los pecados de homicidio y fornicación hay que confesarlos distintamente, partimos de este principio revelado: *Todos los pecados mortales deben ser declarados distintamente en la confesión*. Después, subsumimos de la Filosofía moral: *Ahora bien, el homicidio es pecado distinto de la fornicación*. Y concluimos: *Luego debe ser declarado distintamente*. Por eso, para defender que la Teología es una ciencia, es preciso sostener que no le pertenece a ella disputar de materias completamente morales, cuyas conclusiones se fundan en sólo principios naturales. Porque este género de demostración tiene diversos principios de donde deduce conclusiones evidentes”. Como se ve, en estas últimas palabras adopta una posición distinta de la de Suárez, pues éste parte del supuesto de que los actos jurídicos morales, al menos *reductive*, caen dentro del campo

8. VÁZQUEZ, *l. c.*

9. VÁZQUEZ, *In l. q. l; t. l. b, VII c. 4, n. ll:*

de la Teología en el estado actual de la elevación del hombre, y, por lo tanto, no pueden fundarse “en sólo principios naturales”.

b) *Por la naturaleza del orden moral.*

Sería extraño que dos talentos tan comprensivos como Vázquez y Suárez, se hubieran impugnado sólo por razones de método externo, de administración puramente formal de su respectivo caudal científico. De hecho la diferencia era más profunda, pues orientaban de modo distinto el estudio de todo el orden moral.

Es probable que en los pasajes citados tuviera en cuenta Vázquez la posición contraria de Suárez tal como se halla en el prólogo de las lecciones que debió dar éste en Roma sobre “el último fin del hombre”, el curso 1580-1581. En dicho prólogo Suárez escribía lo siguiente:

“Secundo, quia (theologus) non considerat haec moralia ut naturali lumine manifestantur, sed ut virtute continentur in principiis a Deo revelatis, atque ideo eadem est ratio totius theologiae, et hujus partis, scilicet divinum lumen, et revelatio, aut prima veritas, quatenus mediate, aut per discursum applicatur conclusionibus in principiis fidei virtualiter contentis: in quo maxime differt haec doctrina a morali philosophia humana, seu pure acquisita”<sup>10</sup>.

La controversia de los dos teólogos, lógica e históricamente, tenía sus primeras raíces en su doctrina respectiva sobre la naturaleza del orden moral, que el uno quería explicar como objeto de la Filosofía, mientras que el otro lo incluía en la Teología. Es lógico que la diversidad inicial de esta orientación en el estudio de la moral, siguiera influyendo en el Derecho subjetivo, que por lo menos para Suárez, viene a ser una parte de la Moral. Ahora bien, el Derecho objetivo es para el Doctor Eximio derivación del Derecho subjetivo; luego también ha de pertenecer a la Teología, pues en último término forma parte de una Ética elevada al orden sobrenatural.

Vázquez, como se verá más tarde, invertía este orden, pues, según él, el Derecho objetivo no es derivación del subjetivo ni

10. SUÁREZ, *De fine hominis*, proemio; ed. VIVES 4, XIII.



éste depende de la Moral. Tanto la Moral como el Derecho, por idénticas razones deben pertenecer según él, al ámbito de la Filosofía, y no de la Teología.

Veamos cómo se orientan ambos autores, especialmente Suárez, en estas primeras cuestiones, al parecer sutiles, pero en realidad importantes por las consecuencias que de ellas se siguen.

Ante todo ocurre preguntar: la posición teocéntrica de Suárez ¿está en armonía con la doctrina por él defendida sobre la esencia del ser moral? Porque "el ser moral, según Suárez, no añade a la entidad y sustancia de ese ser si no el modo de cierta emanación o de cierta dependencia moral así de la razón que advierte a la honestidad como de la voluntad que obra libremente"<sup>11</sup>. ¿No se podría explicar la naturaleza del ser moral por pura razón natural, sin necesidad de acudir a una luz superior de orden sobrenatural? En absoluto, sí; pero en la actual providencia no.

En la esencia del ser moral existen, según Suárez, dos factores: el de la libertad y el de la advertencia o dirección del entendimiento. Estos dos elementos, que a primera vista parecen propiedades o manifestaciones puramente naturales del ser racional creado o increado, en realidad están elevados al orden sobrenatural en la actual providencia de Dios. Y la razón es obvia: la misión principal de la libertad humana es el decidir sobre el objeto de nuestra felicidad; y la advertencia a la honestidad consiste asimismo en establecer la relación de los actos humanos y de los objetos con el fin último del hombre. Este fin, que pudo ser puramente natural, está elevado a otro orden superior. Suárez considera en su doctrina moral al hombre constituido en ese orden de elevación; de tal modo, que la felicidad natural ni siquiera merece el nombre de felicidad:

"Quod vero spectat ad modum loquendi, facile concedemus naturalem beatitudinem non mereri nunc beatitudinis nomen absolute, *perfectae*, et sine aliquo addito diminuyente, quia in homine elevato ad finem supernaturalem illa non habet rationem ultimi termini, seu perfectionis ultimae, propter quod si aliquis homo fortasse illam habere posset absque alia, ut aliqui existimant de pueris excedentibus in solo originali peccato, non posset dici simpliciter beatus, sed potius miser, quia creatus est"<sup>12</sup>.

11. SUÁREZ, *De actu morali*, I, 2, 15; ed. VIVES 4, 284.

12. SUÁREZ, *De fine hominis* 4, 3, 4; ed. VIVES 4, 44.

Esta doctrina de Suárez sobre la elevación del hombre, es doctrina común a todo autor católico, y como tal la admite y defiende expresamente Vázquez en sus obras. Pero esto no quita, que según él, haya capítulos de la Moral, a donde puede llegar la razón humana sin auxilio de la fe. Y, por lo tanto, no hay por qué desposeer al filósofo de ese campo que él puede dominar sólo por la penetración natural de su ingenio. Esos problemas, que pueden ser analizados por la razón natural los reclama Vázquez como propios de la Filosofía. Así, por ejemplo, al hablar del sujeto de las virtudes, dice:

“Controversia haec non Theologiae, sed Philosophiae est, quatenus circa morales virtutes versatur. Ostensa vero iam ex principiis Philosophiae natura cuiusque virtutis, difficile sane non erit subiectum proprium illius investigare”<sup>13</sup>.

Del mismo modo al hablar de la conexión de las virtudes con la caridad, dice textualmente:

“Haec etiam controversia ea parte, qua de virtutibus moralibus adquisitis est, ad philosophum pertinet”<sup>14</sup>.

Vázquez no quiere renunciar, a ser posible, a ninguna de las conquistas racionales que figuran en el patrimonio aristotélico. Por eso se esfuerza en todos y en cada uno de los grandes problemas morales en dar a la razón la mayor importancia posible. Suárez sigue la táctica diversa de ensanchar los campos de la Teología informando aún las doctrinas filosóficas con la luz de la revelación. Para ambos es la Filosofía *ancilla Theologiae*; pero de criada a criada cabe establecer categorías muy diferentes, como ocurre entre el servicio de un pobre esclavo destituido de personalidad jurídica, y el de un primer ministro de rey constitucional, cuyas responsabilidades no son inferiores a las del mismo señor a quien sirve. Vázquez es el abogado defensor de los derechos de la Filosofía. Suárez cree que la Teología no tiene por qué guardar tantos miramientos con un esclavo de historial tan sombrío y turbulento.

13. VÁZQUEZ, *In* 1-2, disp. 87, c. 1. 1.

14. VÁZQUEZ, *In* 1-2, disp. 88, c. 1. 1.



Esta diversidad de orientación explica las discrepancias de ambos autores al llegar a puntos delicados como es el de la capacidad de los paganos y de los pecadores para adquirir las virtudes morales. Vázquez defiende que las virtudes de los infieles son verdaderas virtudes, aun cuando no estén coronadas por la caridad. La razón en que se funda es la autoridad de los filósofos, especialmente de Aristóteles:

“Hoc tamen non obstat, quominus dicantur verae simpliciter virtutes: neque enim nos debemus alia nomina rebus imponere, quam Philosophi et antiqui Doctores imposuerunt; omnes autem agnoverunt veras virtutes, easque definiunt sine caritate, ut constat ex Aristotele, et aliis Philosophis <sup>15</sup>. De algunos testimonios de Santo Tomás, contrarios a esta afirmación, añade Vázquez: *Stum. Thomam non fuisse locutum ut philosophum moralem sed ut Theologum, ad quem pertinet considerare ultimum finem caritatis, qui est finis hominis simpliciter ultimus*” <sup>16</sup>.

Suárez tiene peor opinión de los filósofos gentiles y es más exigente en las condiciones requeridas en el concepto de las virtudes morales aun naturales. De hecho, los filósofos no llegaron a esa cumbre:

“Nam licet philosophi aliqui exteriora opera harum virtutum exercuisse videantur, non inde fit veras virtutes morales habuisse, nam verisimilius est non ex pura intentione virtutis et honestatis, sed vel ex aliqua humana cupiditate honoris aut gloriae vanae, vel propter aliquam temporalem commoditatem ita vixisse. Nam, ut supra ostendimus, moralis operatio undique bona difficilis est, et raro sine gratia habetur; ergo verisimile non est in hominibus impiis illam exterioris vitae moderationem ex pura intentione virtutis fuisse profectam, prout necessarium esset ad acquirendas veras morales virtutes” <sup>17</sup>.

Ni siquiera se aviene Suárez a conceder la posibilidad de que un hombre consiga las virtudes morales solamente con sus propias fuerzas:

“Hinc vero solum habemus posse acquiri per vires naturae habitum virtutis in statu valde imperfecto, in quo habitus a Philosophis vocatur potius

15. VÁZQUEZ, *In* 1-2, disp. 82, c. 1, 4.

16. *l. c.*

17. SUÁREZ, *De gratia* 1, 38, 3; ed. VIVES 7, 581.

dispositio quam habitus, quia est facile amissibilis et ita habet modum dispositionis potius quam habitus. Quod maxime verum est in homine auxilio gratiae destituto, quia facile multiplicabit contrarios actus quibus illa dispositio obruatur vel deleatur.

Unde dicimus ulterius habitum virtutis naturalis in perfecto statu intrinseco constitutum moraliter acquiri non posse sine auxilio gratiae" 18.

A propósito de la distinción aquí indicada entre hábito y disposición, no está de más observar que Suárez es en este pasaje consecuente con su doctrina metafísica relativa a la diferencia esencial entre hábito y disposición, que él funda en la manera cómo esas cualidades afectan al sujeto y no en el objeto de las mismas; doctrina personal y profunda como se puede ver por los motivos en que Suárez la justifica, aunque no falten autores que la tilden de ecléctica 19. Vázquez no admite esa teoría suareciana 20.

Pero la discrepancia entre ambos autores es más profunda por otra circunstancia más relacionada con la naturaleza del orden moral. Suárez impugna la doctrina de Escoto, según la cual "ningún hábito es esencialmente virtud, y sobre todo virtud moral". Y cree que el fundamento de Escoto está en que "ningún acto moral es esencialmente bueno, de donde infiere que la virtud, en cuanto virtud, no es hábito; lo que se ha de entender en el sentido de que la virtud es como nombre connotativo, que formalmente sólo significa relación de unión con la prudencia y materialmente connota el hábito, que puede estar bajo esa relación" 21.

Suárez no admite que el hábito sea sustrato dinámico de una virtud no operativa. Ni admite que el tal hábito, sustrato de la virtud, pueda cambiar de connotación y concurrir al mal. Según él, puesto que los hábitos virtuosos brotan de actos esencialmente buenos, y por lo tanto morales, son esencialmente virtudes 22.

Vázquez reprende la interpretación suareciana de Escoto. Mas, prescindiendo de esta circunstancia accidental, por su parte adopta una solución intermedia entre Suárez y Escoto, al ad-

18. SUÁREZ, *De gratia* 1, 38, 10. 11; ed. VIVES 7, 582.

19. SUÁREZ, *Disp. met.* 42, 6. n. 15, 16; ed. VIVES 26, 630, 631.

20. VÁZQUEZ, *In* 1-2, disp. 78, c. 1. 3, 19.

21. SUÁREZ, *De virtutibus in genere* 3, 1, 3; ed. VIVES 4, 478.

22. *l. c.*, n. 4.



mitir que un hábito virtuoso puede concurrir a un acto no *bueno*<sup>23</sup>, lo mismo que a uno bueno; aunque no puede concurrir a un acto positivamente malo. Con ésto, la diferencia entre Vázquez y Suárez adquiere mayor importancia. Suárez, animado por sus ideales teológicos, asienta la existencia de actos y virtudes esencialmente buenos y morales. Vázquez, guiado por principios de pura razón, no admite esa bondad moral independiente del ser físico. La pura filosofía aristotélica considera a la Ética como una rama de la Psicología.

c) *Por la primacía de la Justicia sobre el Derecho.*

Sea que el Derecho forme parte de la Ética o viceversa, a una Ética objetiva puramente filosófica corresponde un Derecho del mismo tipo objetivo y filosófico; mientras que a una Moral personalista y teológica corresponde un Derecho dominado por la Teología. Así lo exige la íntima relación que existe entre la Moral —que es suma de principios internos de conducta— y el Derecho que es conjunto de normas externas de conducta o de objetos relacionados con dichas normas.

Pero de hecho en un sistema objetivista la Moral depende del Derecho, incluyendo dentro de éste, así las leyes como las exigencias de las mismas cosas. La Teología nada tiene que ver con el Derecho así estructurado, pues las esencias de los seres son independientes de los datos de la revelación. En un sistema personalista el Derecho depende de la Moral, y mediante ella de la Teología. Puesta esta antítesis entre ambos sistemas, no debe extrañarnos el que la Moral objetiva de Vázquez sea ciencia subordinada al Derecho objetivo e independiente de la Teología, y que para Suárez la ciencia jurídica dependa de la Moral y ésta de la Teología. Estas relaciones entre la Moral y el Derecho tienen lugar lo mismo en Dios que en los hombres. Comencemos a estudiarlas en Dios.

La ley eterna —que es, por decirlo así, el derecho considerado en Dios— depende, según Vázquez, de las exigencias de los seres, que son anteriores a todo acto positivo de Dios legislador. Vázquez resume esta doctrina suya en forma que no admite dudas, cuando dice:

23. VÁZQUEZ, I-2 disp. 84, c. 2, 13.

“Monstravimus multa ita esse ex se mala, ut eorum malitia praecedat secundum rationem omne iudicium divini intellectus; hoc est, non ideo sunt mala, quia mala iudicantur a Deo, quin potius ideo talia iudicantur, quia ex se talia sunt, ex quo illud efficitur, ut ante omnem Dei voluntatem et imperium, imo etiam ante omne iudicium aliqua ex se sint bona opera vel mala, ut ibidem monstratum est: cumque omne bonum vel malum per ordinem ad regulam aliquam dicatur bonum vel malum, iustum vel iniustum consequens est, ut ante omnem voluntatem, imo ante omne iudicium sit regula quaedam harum actionum” 24.

Suárez no admite esta regla de acción anterior a la voluntad divina. La ley eterna no es regla de Derecho para Dios, según la doctrina suareciana:

“Respectu Dei nihil est malum, quia prohibitum, sive in faciendo, sive in omittendo, quia quantumvis aliquid ponatur esse prohibitum, si Deus contrarium faciat, bonum erit, quia est a prima regula bonitatis; ergo lex positiva in ordine ad honestatem morum non habet locum in divina voluntate. Unde non obstante quacumque lege a se posita circa rerum gubernationem, potest illam non servare, sua potentia absoluta utendo, ut circa praemia, vel poenam retribuendam, et similia, quia non obligatur ad servandam legem qui est supremus Dominus, et extra omnem ordinem; et ita non est comparandus cum legislatore humano, qui est pars suae communitatis, quidquid sit de modo quo legislator humanus obligatur sua lege. Quod si ultra legem generalem accedat promissio, jam Deus obligabitur ad servandam illam non ex lege positiva, sed ex rectitudine naturali, quae resultat in tali objecto ex vi promissionis. An vero ubi interveniat lex naturalis, dicetur in sequenti puncto” 25.

Con esto asienta Suárez una doble proposición. La primera, la existencia de una rectitud natural y divina, independiente de todo derecho. La segunda, la posibilidad de que esa rectitud moral o virtud de justicia, por pactos y promesas pueda ser origen de derecho divino-humano. Esa es la tesis de Suárez en las obras que culminaron en su *Relectio de Iustitia Dei*. Consideremos el problema en el Derecho humano. La ley eterna es norma suprema de la Moral y del Derecho humano, pero antes de la Moral que del Derecho, por ser las leyes y los preceptos parte de la

24. VÁZQUEZ, *In* 1-2, disp. 150, c. 3, 22, 23.

25. SUÁREZ, *De legibus* 2, 2, 6; ed. VIVES 5, 90.



Moral. Por eso enseña Suárez que los actos humanos, aun antes de ser preceptuados, —esto es objeto del Derecho— caen bajo la ley eterna, aun como preceptiva:

“Veruntamen absolute affirmari potest omnes actiones morales cadere aliquo modo sub lege aeterna, etiam ut proprie praeceptiva est. Quod potest declarari, applicando quamdam distinctionem datam in superioribus de lege praecipiente, vel exercitium actus, vel solam specificationem et modum ejus. Dicimus ergo praedictos actus esse materiam legis aeternae, vel imperantis exercitium, vel praescribentis modum aliquem operandi, aut prohibentis alium. Declaratur: nam imprimis quoad actus bonos, seu optimos, justa doctrinam Augustini fere nullum est opus consilii, quod in praeparatione animi non possit ad praeceptum pertinere, si ad divinam gloriam tale opus necessarium sit. Quod maxime verum est in ordine ad legem aeternam, per quam Deus obligat hominem, ut sit paratus ad haec omnia opera praestanda, si ipse voluerit, vel si ex alia occasione necessaria fuerint. Sicut matrimonium, quamvis non sit opus consilii sed ex bonis inferioribus, nec regulariter cadat sub praeceptum: ex lege naturae cadit sub obligationem, si ad conservationem speciei sit necessarium, et ita etiam cadit sub legem aeternam. Sic ergo nullum est opus bonum, quod sub illam legem, ut imperantem, non cadat. Deinde quando exercitium talium actuum necessarium non est, licet tantum consuli vel probari videantur; nihilominus etiam tunc per legem aeternam praescribitur modus quo fieri debent, ut recte fiant, et sic dicimus cadere sub legem praescribentem modum, seu specificationem actus. Et idem est clarum in actibus indifferentibus: nam si fiant, praecipuntur fieri propter honestum finem, et prohibentur fieri propter se, et ita si praecise spectentur, quatenus talia sunt, dici possunt cadere sub illam legem, ut prohibentem, juxta probabilem sententiam D. Thomae”<sup>26</sup>.

Según esta doctrina, en los actos humanos se deben distinguir dos fases: la de su pura moralidad y la de su obligatoriedad, caso de que sean mandados. En ambas fases, moral y jurídica, dependen en último término de la ley eterna. Pero necesariamente la dependencia moral es anterior a la dependencia jurídica, puesto que hay actos morales que no son jurídicos y no hay actos jurídicos que no sean morales. Es decir que, según la providencia de la ley eterna, Dios quiere que seamos buenos y nos

26. SUÁREZ, *De legibus* 2, 2, 15; ed. VIVES 5, 592.

comunica la capacidad para esa bondad inicial antes de mandarnos la realización de actos buenos o el evitar acciones malas. Nos comunica la justicia, en cuanto capacidad, antes que las acciones justas, que por su parte están también orientadas y subordinadas a la adquisición de la justicia, como virtud.

El discernir entre lo bueno y lo malo por vía puramente racional, mediante el examen de la naturaleza de las cosas, es aspiración que sobrepaja las fuerzas del hombre, y que Dios en la actual providencia no ha querido encomendar a nuestra debilidad e ignorancia, a no ser como procedimiento secundario e indirecto para la rectitud de nuestras acciones.

En vez de exigirnos una conducta acomodada a todas las exigencias de los seres, nos impone la obligación global y básica de ser buenos, exigiéndonos para ello la virtud fundamental de la obediencia. Nuestra bondad y justicia está en el rendimiento personal a la voluntad divina que se nos manifiesta ya por leyes divinas y humanas y por el gobierno de jefes subalternos, ya por la razón y la fe, aunque siempre en forma evidentemente racional. Por eso, la justicia humana no puede prescindir en la actual providencia de la fe, ni la Ética puede proclamarse independiente de la Teología.

Una vez que seamos personalmente justos, con esa justicia inicial, ella tiende intrínsecamente a establecer el Derecho, como dice expresamente Suárez refutando a Vázquez: "quia tendit ad constituendam aequalitatem, quam dicimus esse ipsum medium iustum et hoc medium recte potuit a iustitia denominari iustum" <sup>27</sup>.

En este pasaje defiende Suárez la etimología de *iustitia* dada por Ulpiano: "*Est autem (ius) a iustitia appellatum*" <sup>28</sup>, que Suárez comenta así: "*Quam etymologiam aique impugnant, quia iustitia potius a iure derivatur quam e converso: iustum enim dicitur quod est secundum ius. Sed haec ratio non cogit*" <sup>29</sup>.

Vázquez había dicho acerca de esta etimología:

"Caeterum quae fuerit Ulpiano et Isidoro ratio, ut hoc assererent, non satis perspicuum est. Nam si grammaticorum regulam attendamus, potius iustitia a iure, quam ius a iustitia derivatur: iustum enim dicitur quod est

27. SUÁREZ, *De legibus* I, 2, 2; ed. VIVES 5, 4.

28. *Digesto* I, I.

29. *l. c.*



secundum ius... Quidam vero hanc posteriorem etymologiam contendunt probare ex eo, quod iustitia est virtus, quae respicit ut obiectum ius ipsum, sive iustum, ut docet S. Thomas 2-2 quaestion. 57 art. 1.; ius autem seu iustum illud appellamus, quod lex aut ratio dictat faciendum. Verum haec ratio parvi momenti est, nam denominatio obiecti ab habitu, aut potentia derivari potest, sicut scibile a scientia, sensibile a sensu dicitur" <sup>30</sup>, (sin que por eso dependa lo sensible de los sentidos).

Con esto tenemos frente a frente a los dos teólogos que defienden sus doctrinas respectivas parapetados en la etimología de las palabras. Suárez concede la razón a Vázquez en un sentido objetivista, en cuanto que la justicia tiene por objeto el *ius*:

"Iustitiam derivari a iure (id est, ab eo quod in re iustum, et aequum est) in ratione obiecti, ac subinde in genere causae finalis vel formalis extrinsecae" <sup>31</sup>.

Pero además de esa consideración objetivista extrínseca, hay otro modo de apreciar la cuestión, que es el de considerar la causa eficiente de donde proviene el Derecho:

"Quamvis enim ius per modum obiecti sit causa iustitiae, in genere tamen causae efficientis, est effectus iustitiae; nam iustitia facit et constituit obiectum suum, sicut aliae virtutes morales" <sup>32</sup>.

Es digno de notarse que Suárez, para defender esta posición, se ampara bajo la autoridad de S. Agustín: "Unde idem Augustinus, *lib. 19 de Civitate*, cap. 21, tanquam principium philosophorum sumit: *Quod illud ius esse dicant, quod de iustitiae fonte manavit*" <sup>33</sup>.

Inspirado en S. Agustín, defiende Suárez que el sentido primario del Derecho es el que hoy se llama subjetivista, aunque más bien había de llamarse personalista:

"Et iuxta posteriorem et strictam iuris significationem solet proprie ius vocari facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet, vel circa

30. VÁZQUEZ, *In* 1-2, disp. 150 c. 1.

31. SUÁREZ, l. c.

32. l. c. n. 3.

33. l. c. n. 3.

rem suam, vel ad rem sibi debitam: sic enim dominus rei dicitur habere ius in re, et operarius dicitur habere ius ad stipendium, ratione cuius dicitur dignus mercede sua. Et haec significatio vocis frequens est non solum in iure, sed etiam in Scriptura; nam in iure hoc modo distinguuntur ius in re et ius ad rem” 34.

El *ius ad rem* es más bien derecho personal que real. Suárez aclara en este sentido personalista el concepto primario del Derecho incluyéndolo entre las virtudes:

“Cum dicitur justitia esse virtus quae suum unicuique tribuit, id est, id tribuens unicuique quod ad illum spectat; illa ergo actio, seu moralis facultas, quam unusquisque habet ad rem suam, vel ad rem ad se aliquo modo pertinentem, vocatur jus, et illud proprie videtur esse objectum justitiae. Hinc etiam solet jus pro necessitudine accipi, ut dicitur in l. ult., ff. de Justit. et jur.; videtur enim tunc vox illa significare specialem quamdam obligationem, aut relationem quae ex ipsa necessitudine nascitur. Atqui hoc modo dicitur unus succedere jure sanguinis, alius jure adoptionis, alius jure adoptionis, alius vero jure institutionis, seu testamenti” 35.

De este modo se establece la correlación entre el Derecho subjetivo y el objetivo con una oposición clara y necesaria. La justicia tiene su origen o en la persona o en los objetos; si brota de la persona, las relaciones objetivas quedan determinadas secundaria o indirectamente; si nace de los objetos, son las personas las que quedan indirectamente afectadas por sus relaciones con esos objetos, que son fuente primaria del Derecho. Vázquez admitirá ese dualismo, pero invirtiendo los valores; los lazos jurídicos no van de la persona al objeto, sino viceversa: es objetivista. Para Suárez esta posición objetivista está caracterizada por la etimología que hace derivar el *ius* de *iussum* (=mandato). Pero Suárez niega que esta significación abarque la ley natural “nisi eam dicamus esse scriptam in mentibus hominum” 36.

Para remachar la doctrina de que el Derecho subjetivo-personal es anterior al objetivo hace ver que la ley es posterior al *ius* mediante un pasaje de S. Isidoro:

34. l. c. n. 5.

35. l. c.

36. SUÁREZ, l. c. n. 6.



“Addit vero Isidorus, dicto lib. 5. *Origin.* cap. 3. ius et legem comparari ut genus et speciem; nam ius vult esse genus, legem vero speciem; et rationem reddere videtur, quia ius legibus et moribus constat”<sup>37</sup>.

Toda esta doctrina, como se ve, forma sistema con la que había desarrollado antes en la controversia con Vázquez, haciendo ver que en Dios hay justicia propiamente dicha y que la justicia humana es participación de la justicia divina. Ahora prosigue avanzando y añade que la ley o derecho objetivo proviene de esta justicia subjetiva, cuyo primer origen está en Dios. Por eso, el Derecho es objeto de la Teología.

Vázquez niega, conforme a la doctrina de Aristóteles, que en Dios haya virtud de justicia en el sentido riguroso de la palabra, como niega también que el *ius* provenga de la justicia. Conforme a su objetivismo jurídico, la justicia es la que proviene del Derecho. Por eso dice que “la primera ley natural de la creatura racional es la misma naturaleza, en cuanto es racional, porque ésta es la primera regla del mal y del bien. Por lo demás, por preceder Dios, como ser primero de todos, a todo ser creado, esta ley natural se ha de poner en cuanto no implica contradicción como en su origen eterno y primero en la misma naturaleza de Dios. De lo que se ha de deducir que la ley natural, en cuanto significa primera regla natural de las acciones del ser creado, no consiste en imperio de Dios o de la creatura racional, sino en algo anterior”<sup>38</sup>.

Dios, como dice en otra parte, es autor de la ley natural en cuanto que por su voluntad es causa, de que exista una creatura racional determinada y de que tenga juicio racional actual; pero no depende de la voluntad de Dios el que sea racional de un modo y no de otro.<sup>39</sup> Bastan estas citas para demostrar lo honda-

37. SUÁREZ, *l. c.* n. 7.

38. VÁZQUEZ, *In* 1-2, disp. 150 c. 3. n. 23.

39. VÁZQUEZ, *In* 1-2, disp. 153 c. 1. n. 1. La diferencia fundamental entre la Ética aristotélica y la de Vázquez consiste en que el Estagirita ignoró la Creación y rechazó la Providencia divina. Por lo demás, Vázquez se inspira en lo posible en la Filosofía aristotélica. Así por ejemplo, en la anterioridad del Derecho o de la Política respecto a la Moral, Aristóteles había enseñado que la Ética es parte de la Política, como lo dice al comienzo de la *Magna Moralia*: “Ἐπειδὴ προαιρούμεθα λέγειν ὑπὲρ ἠθικῶν, πρῶτον ἂν εἴη σκεπτόν τίνος ἐστὶ μέρος τὸ ἦθος. ὡς μὲν οὖν συντόμως εἰπεῖν, δοξεῖεν οὐκ ἄλλης ἢ τῆς πολιτικῆς εἶναι μέρος” (“Puesto que nos proponemos hablar de Ética, habría que ver primero de qué es parte el *ethos*. Y para decirlo brevemente, no parece ser parte si no de la Política”) (ARISTÓTELES, *Magna Moralia*, A. I, 1185 a 24-26). A su vez, la Política o el Derecho legal debe subordinarse al Derecho proporcional impuesto por las exigencias de los objetos de cambio.

mente que Vázquez sentía el objetivismo aristotélico cristianizado, haciendo a la naturaleza del hombre primeramente —y en último término a la naturaleza de Dios— fuente de toda ley y de toda justicia.

Según esto, la ley y la moralidad radican en la doctrina de Vázquez en último término, en la naturaleza racional divina y humana, y sólo en la naturaleza. Mientras que según Suárez, para la ley se requiere intervención simultánea de la voluntad y de la razón. Suárez es no —voluntarista, como alguien le ha llamado inexactamente—, sino más bien personalista; es toda la persona la que interviene con sus dos facultades fundamentales que son la razón y la voluntad, sin que pueda prescindir de ninguna de ellas; y esa persona total toma posiciones respecto a Dios personal y providente, que actúa asimismo con su sabiduría y su voluntad, según las exigencias y conveniencias de sus atributos divinos y de la naturaleza de los seres creados inteligentes y libres, en las relaciones mútuas que quiere establecer con los seres racionales.

La ley divina, por lo tanto, es en último resultado relación de persona a persona, relación de creatura a creador, de hombres que no pueden aspirar por sus fuerzas a más ideales que el de servir a Dios, con este mismo Dios que conforme a su libérrima voluntad quiere establecer lazos de Derecho con sus creaturas racionales. Esta es la tesis suareziana en el *opúsculo sobre la justicia de Dios* y esta es su posición en la obra *sobre Dios legislador*. Ambos tratados versan por consiguiente sobre la justicia de Dios.

Para comprender las diferencias que acabamos de anotar entre Vázquez y Suárez, es preciso insistir en que Suárez estudia el orden moral de la providencia actual, mientras que Vázquez, creyendo seguir en ello a Aristóteles, estudia la ley natural —manifestación principalísima del orden moral— como asequible a la evidencia natural, esto es, en una providencia puramente natural de Dios, en la cual nuestra razón nada supiera de la voluntad libre de Dios, sino que quiso crear libremente el mundo. Aristóteles no admitía esa creación libre.

Suárez, en vez de introducir esa corrección parcial en la doctrina del Estagirita para construir una Ética hipotética del estado de la naturaleza pura, en la que el hombre no tuviera más noticias de Dios fuera de las que se desprendieran de la creación li-



bre, plantea el problema moral en el plano histórico, en esta providencia actual, en la que Dios quiere gobernar de hecho al hombre y a todos los seres creados.

Puesto en ese plano, aun prescindiendo del aspecto sobrenatural del gobierno divino, nuestra vida moral intervenida por la voluntad libre de Dios cae bajo el objeto de la Teología. Porque, según Suárez, así como el objeto de la Metafísica es el ente en cuanto ente, el objeto de la Teología es el ente en cuanto revelado<sup>40</sup>.

Vázquez para seguir a Aristóteles, planteó el problema prescindiendo de la historia, de la que Aristóteles no quiso prescindir en sus escritos jurídico-políticos, como tampoco han prescindido los filósofos modernos. Suárez dió a su *Ética* un sentido más real, más amplio y teocéntrico al construirla dentro del marco de la historia. El método de su doctrina aparece con singular relieve si se observan serenamente las funestas consecuencias a que ha llegado el agnosticismo jurídico, que quiere pasar por objetivo y por científico, precisamente por haber sustituido por completo a la justicia de Dios por el culto a la objetividad.

La controversia sobre la primacía respectiva de la justicia y del derecho ha seguido vicisitudes complicadas, cuya historia no es de este lugar. Los modernos juristas no católicos se inclinaron a favor de la primacía del derecho objetivo; el escepticismo moderno no puede admitir la base incommovible de las normas eternas de la justicia divina. Entre los escolásticos la controversia comenzó a perder mucho de su relieve ya a partir de Lugo, quien para dar un sesgo práctico al estudio de la justicia, se fijó preferentemente en la justicia conmutativa, desfigurando para ello ligeramente las mismas acepciones de la palabra *ius*. En efecto, habiendo enumerado tres acepciones que no hacen al caso, añade:

“Quarto accipitur pro iusto, id est pro aequali, quod debetur alicui: sic dicitur apud latinos, aliquis obtinet ius suum. Quinto denique accipitur etiam pro potestate legitima ad rem aliquam, vel ad aliquam functionem vel quasi functionem, cuius violatio, sit iniuria. Si ius sumatur in quarta acceptione est obiectum quod intendit iustitia, et quod dicitur unicuique tribuere. Si accipiatur in quinta, tunc ius est titulus, quem iustitia respicit ex parte proximi,

40. *Metaph.* disp. I, 1, 12; ed. Vives 25, 6.

ut propter illum titulum velit tribuere ius ipsius sicut misericordia respicit proximi indigentiam, et sicut dulia excellentiam alienam, etc.” 41.

Como se ve, la quinta acepción es la que corresponde a primera vista a la *iustitia* = *virtus* o *facultas legitima*; pero Lugo la ha identificado con algo objetivo, como es el título, que es un acto físico o un objeto también físico, al que se vincula un ente jurídico-moral. De este modo desaparece la oposición lógica que existe entre las dos acepciones de *ius*, pues ambas se hacen objetivas.

La dirección tomada por Lugo, que ha podido ser útil para la práctica de la Teología moral, quita relieve e introduce la confusión en el problema filosófico-teológico, que no puede menos de plantearse el hombre al preguntar cuál es el primer origen del orden jurídico-moral. Este predominio, como se ha indicado, lo ha dado Lugo al aspecto puramente objetivo de la justicia con miras a resolver los problemas de conciencia dentro de la justicia conmutativa, que considera como la principal entre las diversas clases de justicia.

Así, es lógico que entre los modos de originarse el Derecho, dé también una preferencia absoluta a los títulos originarios del Derecho de justicia conmutativa, como son por ejemplo, los títulos del derecho de propiedad. Por eso, el mismo derecho del dominio de jurisdicción lo supone fundado muy ordinariamente en el derecho de propiedad, o como un contrato entre los ciudadanos y el jefe democráticamente escogido:

“Dominium iurisdictionis est potestas gubernandi subditos hoc est praecipendi, vetandi, permittendi, iudicandi, puniendi, praemiandi, etc. Haec autem facultas oritur saepe ex dominio proprietatis, vel ex consensu subditorum transferentium illam facultatem in aliquem superiorem” 42.

Entre los modernos, Vermeersch sigue la etimología de Suárez, fundado en la razón que “como no adquiero ni conservo un derecho, sin usar de algún modo de mi facultad de adquirir o retener, el Derecho objetivo, en cuanto tal, nos parece posterior al subjetivo”. Y aduce el testimonio de Carrière, que dice: “nihil est alteri debitum sine ure in altero” 43.

41. LUGO, *De iustitia*, disp. I, sec I, n. 2.

42. *I. c.* sec. I, n. 1.

43. A. VERMEERSCH. *Quaestiones de iustitia*, 2. ed. Brujas (1904) n. 11; CARRIÈRE *De iustitia et iure* n. 8.



Cathrein, en cambio sigue la etimología objetivista: según él, el *ius* como facultas legitima proviene del *iustum* como objeto y del *ius* como *lex* <sup>44</sup>. Meyer opina asimismo que la noción primaria del derecho significa “la norma objetiva de la justicia expresada por la ley natural o por la positiva” y secundariamente la “potestas moralis secundum iustitiae normam” <sup>45</sup>.

b) *Por la eminencia de la Teología.*

Veamos cómo desarrolla los argumentos justificativos de su ideología en el tratado *De legibus*, especialmente en el prólogo que empezamos a analizar. Los argumentos principales son dos: uno, que sólo está insinuado, acerca del *modo* de perfección eminente con que la Teología estudia su objeto; y otro segundo, que deduce de la naturaleza misma de la ley. El argumento del *modo* es el siguiente:

“La eminencia que la Teología recibe de Dios, que es su objeto eminentísimo, es circunstancia que excluye todo motivo de admiración” <sup>46</sup>. Es decir, la nobleza misma de la Teología es título suficiente para que sin extrañeza de nadie entre ella a examinar los fundamentos de las demás ciencias, siempre que lo haga en la única forma connatural y egregia que le corresponde.

Las otras ciencias, comparadas con la Teología, han de usar en el estudio de sus diversas cuestiones procedimientos de nivel inferior en calidad y perfección. Comparemos la labor penosa del lector que descifra a fuerza de diccionarios el sentido de lo que lee en un libro redactado en lengua para él desconocida, y la suavidad que esa misma lectura produce en quien la domina desde su infancia. Este segundo entiende el sentido del libro en una forma más eminente que el primero.

Algo así ocurre al comparar el estudio de la justicia de las leyes desde un punto de vista de pura juridicidad humana con el que examina esas mismas leyes iluminado por el conocimiento de la voluntad divina. Ilustremos con un ejemplo esta diferencia. Sócrates, el fundador de la filosofía moral, se enzarza con los sofistas en disputas violentísimas sobre la primacía que hay que dar en su mútua colisión a la fuerza física y al Derecho. En los

44. CATHREIN, *Philosophía moralis*, ed. 16. Freiburg, i. B. (1932) n. 283.

45. TH. MEYER, *Institutiones iuris naturalis* I, Fraiburg, i. B. (1906) n. 439.

46. *De legibus*, Prólogo.

diálogos *Protágoras* y la *República* sostiene victoriosamente merced al vigor extraordinario de su ingenio "que es mejor sufrir injusticia que hacerla". Los sofistas desprecian como innoble y estúpida esa justicia del ciudadano infeliz que es víctima de cuantos quieran abusar de él.

La cuestión, como se ve, no tiene solución justa en ninguna de las dos sentencias; Sócrates tiene razón al abominar la injusticia de hombres que abusan de sus semejantes; mas los sofistas la tienen también al aborrecer un régimen de justicia en el que los inocentes perseguidos no encuentren amparo y protección en las autoridades públicas. Aristóteles se acerca a la solución verdadera al defender que el ciudadano cabal y perfecto no debe cometer ni sufrir injusticias; pero no da una solución práctica para evitar esta colisión entre la fuerza y el Derecho.

Suárez, en cambio, iluminado por la justicia de Dios, ve la solución de ese conflicto en una justicia eterna que compensa al otro lado de la muerte las desigualdades que los hombres no sabemos o queremos evitar en vida, y para ello asienta la doctrina, para nosotros nobilísima, de que la justicia no tiene por fin primario el corregir los crímenes, sino el de establecer el orden en las acciones haciéndolas rectas, aunque al producirse el pecado tiene la fuerza necesaria para castigarlo: principio que en el Derecho objetivo se ha de manifestar en la doctrina de que la coactividad no es de la esencia de la ley sino su consecuencia necesaria. Por eso reprueba la sentencia de Aristóteles que no admitía leyes que no llevaran consigo coacción externa <sup>47</sup>.

"Porque, imponiendo la ley la necesidad de la virtud o de la honestidad, hace consiguientemente que el transgresor de la ley sea digno de pena, al menos ante Dios, porque no cumple su obligación impuesta por la ley. Lo cual ha lugar lo mismo en la ley natural que en la positiva, divina o humana, porque, supuesta la ley, el acto es desordenado, y aquel merecimiento se sigue intrínsecamente de la malicia del acto, aunque la malicia fuese tal vez por ocasión de la ley positiva. Pero hay diferencia en esto entre la ley natural y la positiva: que la ley natural, aunque haga que el acto sea malo o muestre lo que es, no obstante en cuanto puramente natural, no tasa el modo ni la cantidad de la pena; pues por ninguna razón puede entenderse que se le hace esto sin decreto de alguna voluntad libre" <sup>48</sup>.

47. *De legibus* IV, 12, 6; ed. VIVES 5, 375.

48. *De legibus* I 15, 13.



De este modo la ley y el orden jurídico se elevan por encima del imperio de la pura fuerza física; y por otra parte queda garantizado el orden de la sociedad y la seguridad de sus miembros en virtud de un sistema de leyes justas que no pueden quedar incumplidas. En Dios encuentra su garantía última y su razón de ser, no sólo el Derecho, sino todo el orden moral.

Tal es, desarrollada con elementos tomados del mismo Suárez, la perfección con que la Teología aclara las cuestiones jurídicas mediante la revelación. La misma naturaleza de la Teología, atentamente examinada, demuestra que el teólogo no puede tratar adecuadamente su ciencia sin el estudio de las leyes. Porque obligación suya es considerar a Dios como a último fin al cual los ha de conducir El mismo:

“Porque a Dios toca regir los seres creados y conducirlos a Sí, enseñándoles el camino. Y para que no se desvíen del buen sendero, los ha de contener con amonestaciones llamándoles y reduciéndoles así por su inefable providencia, iluminándoles con su doctrina, avisándoles con consejos, forzándoles con sus leyes y sobre todo ayudándoles con los auxilios de su gracia, para que puedan ser verdaderas las palabras de Isaías: *El Señor es nuestro legislador, el Señor es nuestro Rey, El nos salvará*. Y porque el camino de la salvación está condicionado a la libertad y rectitud moral, y esta rectitud depende en gran parte de la ley que es regla de las acciones humanas, por eso el estudio de las leyes pertenece en gran parte a la Teología; y las ciencias sagradas al tratar de las leyes no hacen más que considerar al mismo Dios como legislador”<sup>49</sup>.

Es decir, a la Teología corresponde la ordenación del hombre a su fin sobrenatural de esta Providencia: al ordenarse el hombre a un fin sobrenatural, la rectitud moral queda elevada a ese orden; y al quedar elevada la moralidad, participa también de esa elevación el orden jurídico actual, del que “en gran parte depende la rectitud moral”: al elevarse el Derecho al orden sobrenatural, comienza a ser objeto de la Teología.

De este modo, en la naturaleza misma de la ley y en sus principales propiedades descubre Suárez, merced a la profundidad incomparable de su genio analítico, la acción de Dios.

49. *De legibus*, Prólogo.

“Alguno podrá arguir que todo eso está muy bien si el teólogo se mantiene dentro de su propia jurisdicción, contentándose con discutir de las leyes divinas sin invadir el terreno de las leyes humanas que reclaman para sí los filósofos morales y los profesores de ambos derechos. Porque si al teólogo pertenece hablar de las leyes en cuanto provienen de Dios legislador, entrará en campo ajeno en cuanto empiece a tratar de otros legisladores. Además de que a la Teología, que es doctrina de orden sobrenatural, se le debe prohibir lo que descende a la naturaleza y no la supera. De lo contrario también el filósofo moral podría estudiar con todo derecho las leyes divinas” 50.

“Todas estas objeciones las resuelve Suárez con una sola frase considerando que así como toda paternidad procede de Dios, así también todo legislador (es decir todo poder legislativo) y toda la autoridad de las leyes deben reducirse a El: al tratarse de las leyes divinas, porque proceden de El inmediatamente; y si son humanas, proceden del hombre, mas como ministro y vicario de Dios, según el testimonio de San Pablo a los romanos” 51.

A esto se añade la razón insinuada por Vázquez de la necesidad de atender a las conciencias de los fieles en su peregrinación por este mundo; y como la rectitud de la conciencia va unida a la obediencia de las leyes, el teólogo es quien debe examinar la existencia y naturaleza de ese vínculo de la conciencia. Finalmente, la fe católica no sólo nos enseña la obediencia a las leyes sobrenaturales, sino a las potestades eclesiásticas y seculares. Es, pues, del teólogo el examen de la naturaleza de las leyes.

Expuestas estas razones positivas, hace ver Suárez cómo los filósofos morales, Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Plutarco y demás autores antiguos, sólo se ocuparon de jurisprudencia sin trascender del fin meramente natural del hombre y sin llegar siquiera al cumplimiento de sus aspiraciones, pues sólo se ocupan de la paz externa y de la conservación de la paz de la república.

---

50. *l. c.*

51. *l. c.*



## 3.—ASPECTOS TEOLÓGICOS DEL DERECHO.

a) *Por la necesidad de la ley.*

El examen del prólogo de la obra *De legibus seu Legislatore Deo* no deja lugar a dudas de que Suárez quiere comprender todo el estudio de las leyes dentro de su marco teológico, como manifestación de Dios legislador.

En el desarrollo de la obra es consecuente con la orientación profundamente teocéntrica del prólogo. Unas veces porque esta orientación la encuentra ya efectuada por el genio de Santo Tomás, como sucede con la división de las leyes según el esquema conocido de ley eterna y temporal, divina y humana, positiva y natural; otras veces porque Platón, estudiado a través de su gran traductor y comentador Ficino, le ofrece ocasión para estudiar la relación que tienen con Dios las diversas clases de leyes, y finalmente porque él mismo encuentra en su trabajo analítico relaciones transcendentales de las leyes aun humanas con Dios, de quien reciben su fuerza obligatoria; en una palabra, en todas las formas que le sugieren su talento y erudición inmensa, Suárez va realizando el trabajo verdaderamente teológico de iluminar el campo de las ciencias jurídicas con la luz natural y sobrenatural de la Teología.

Al tratar de la justicia de Dios en Suárez, nos interesa sobre todo anotar los capítulos en que él mismo ejecuta este trabajo de elevación del Derecho humano a la esfera sagrada de la Teología. Tal sucede en el desarrollo de las razones por las que Suárez demuestra la necesidad de la ley. Oigamos su exposición tomada de la conocida traducción de Torrubiano<sup>52</sup>. Comienza Suárez por declarar el concepto mismo de necesidad y sus diversos grados en la forma siguiente:

“Mas suele distinguirse doble necesidad: una absoluta, según la cual dicese alguna cosa por sí y por causa de sí misma *simpliciter* necesaria, como Dios que tiene necesidad de ser con existencia actual, y de esta necesidad hablamos. La otra es la necesidad relativa en orden a algún fin o efecto, la cual es doble: pues una es necesidad *simpliciter*, la otra necesidad para *mejor ser*, que es propiamente utilidad.

52. *De legibus* I, 3, 1-3; ed. VIVES 5, 7. 8: TORRUBIANO I, 50.

Dos cosas, pues, parecen ciertas en general. Es la primera, que la necesidad absoluta no conviene a la ley en cuanto es ley. Y se prueba, porque tal necesidad es propia de Dios solamente, el cual es ente por sí y absolutamente necesario; mas toda ley, o es algo creado o ciertamente supone alguna criatura por la cual es dada... Sólo podría originarse aquí duda acerca de la ley eterna, la cual supongo ahora que la hay: pues ella es Dios mismo, y así es tan inmutable y eterna como El mismo, y, por tanto, tan necesaria. Mas digo brevemente, que la cosa aquella que es ley eterna, es absolutamente necesaria, como lo prueba el argumento; no obstante, en concepto de ley no tiene necesidad absoluta, porque incluye relación libre, como más abajo demostraremos”.

Declarada de este modo el sentido de lo necesario, entra en el punto central de la cuestión demostrando la necesidad de la ley por tres razones: primero por la naturaleza misma de la criatura, que es un ser necesariamente incorporado dentro del imperio universal de Dios. Segundo: por la tendencia del hombre hacia lo malo, tendencia que tiene que ser neutralizada por la fuerza de la ley <sup>53</sup>.

“Digo en segundo lugar: supuesta la creación de las criaturas racionales, la ley fué necesaria con necesidad de fin, lo mismo absolutamente como para *mejor ser*. Esta verdad es como principio manifiesto de suyo en esta materia. Y en cuanto a la primera parte, de la necesidad absoluta, puede declararse, porque la criatura intelectual, por ser criatura tiene superior, a cuya providencia y ordenación esté sometida; y por ser intelectual es capaz de gobierno moral, que se hace por el imperio; luego le es connatural y necesaria a tal criatura que esté sometida a algún superior por el cual sea regida por mandato o ley”. Tal es la razón basada en la misma naturaleza de la criatura.

“Mas (prosigue Suárez), tal criatura por razón de haber sido hecha de la nada, puede doblarse a lo bueno o a lo malo... Luego, no sólo es capaz de ley por la que sea dirigida al bien y apartada del mal, sino que también alguna le es absolutamente necesaria para que pueda vivir convenientemente a su naturaleza. O también podemos argumentar de lo contrario: pues el que carece de ley no puede pecar; pero la criatura racional tiene potestad de pecar; luego también es necesariamente sometida a la ley”.

La primera de estas razones es característica de Suárez, el autor escolástico que, en cuanto sepamos, ha sido el primero en

53. TORRUBIANO I, 51.



establecer *expresamente* la correlación que existe entre el ser y el derecho. Es preciso subrayar la limitación indicada, inculcando que se trata de una expresión científica de dicha correlación. Porque es fácil que no haya habido moralista digno de tal nombre que *implícitamente* no haya supuesto la correlación que existe entre los conceptos de ser y de derecho, entre el principio del ser y el principio del derecho. Ciertamente que en todos los moralistas antiguos se puede colegir directamente de sus doctrinas la aceptación implícita de esa correlación. Pero a Suárez le cabe la gloria de haber sido el primero que le ha formulado expresa y *científicamente*: en ninguno de los grandes autores, que hemos analizado, encontramos la expresión refleja de esa verdad. Este mérito insigne de Suárez es motivo suficiente para que se le considere como uno de los autores que mejor han fundado la objetividad del Derecho, a pesar de que por otra parte da al aspecto personal y subjetivo un relieve extraordinario.

b) *Como consecuencia de la creación.*

La tesis que asentamos al atribuir a Suárez la prioridad de esta fórmula, es de tal importancia que nos obliga a alegar las pruebas en que se cimienta nuestra afirmación. Dice así Suárez en el prólogo mismo de su *Tractatus De legibus et Legislatore Deo*:

“Mas todo esto no es de gran importancia y se resuelve con una sola palabra, teniendo en cuenta que de Dios dimana todo legislador, así como también toda paternidad, y que a El se debe referir en último término la autoridad de todas las leyes”.

La significación trascendental de estas palabras se infiere así de la finalidad expresa del proemio —que es, *Proemium subiectum et rationem totius operis continens*— como también de los conceptos capitales incluidos en la misma frase de Suárez; a saber: todo legislador, en cuanto tal, se deriva de Dios lo mismo que toda paternidad; consiguientemente toda la autoridad de las leyes hay que referirla al mismo Dios como a fuente última.

Hay una cuestión debatida en Teología, en la que se discute si a Jesucristo se le puede llamar *siervo de Dios*. La palabra *siervo*, sobre todo aplicada al servicio divino, implica la noción de derecho y de obligación en su máximo rigor. Planteada la pre-

gunta sobre la servidumbre de Jesucristo, Hijo de Dios, es natural que los teólogos hayan tenido que estudiar este concepto en todas sus exigencias y matices.

Elipando había lanzado la afirmación de que Cristo era Hijo adoptivo y siervo de Dios. El Papa Adriano y el Concilio de Francfort reprobaron enérgicamente esta doble denominación. Con todo, Santo Tomás admite la denominación de siervo de Dios aplicada a Jesucristo: los teólogos actuales siguen divididos en sus pareceres, aunque con tendencia marcada a considerar el problema como una *quaestio de nomine*.

Suárez la trató con el mayor cariño y extensión. Por la orientación que da al problema, su estudio —aunque de importancia tal vez secundaria en Teología— viene a ser fundamental para el conocimiento exacto del concepto de servidumbre, es decir, de la obligación en su máxima amplitud y extensión. Esta circunstancia nos obliga a estudiar con detenimiento la teoría de Suárez sobre este problema.

De los argumentos que alega en favor de sus tesis, sólo nos interesan los que se apoyan en la correlación de los conceptos *creador-señor, creatura-siervo, dependencia entitativa-dependencia moral*. Omitamos las frases en las que Suárez llama a Dios Señor de las cosas por El creadas <sup>54</sup>, y Señor de Cristo, por haber sido creado en cuanto hombre <sup>55</sup>, para aplicar esa misma doctrina a la tesis general en que se afirma que todo ser racional creado es siervo de Dios en virtud de la misma creación.

Puesto que lo que atribuimos a Suárez es la formulación científica de la correlación entre *principio del ser y principio del derecho*, entre *dependencia entitativa y dependencia jurídica*, nos hacen falta afirmaciones netas del nexo metafísico que entre estos dos conceptos existen. Suárez establece dicho nexo en diversos pasajes. Así, por ejemplo, en las siguientes expresiones:

“La relación de servidumbre respecto a Dios, tomada en toda la extensión de la palabra, no tiene en la criatura más fundamento que el de la dependencia esencial y subordinación a Dios, por la cual está bajo el poder y dominio de Dios de tal modo que pueda usar de ella como quisiere, habiendo sido creada para servir a Dios”. Y algo más abajo: “el funda-

54. Cf. *Comm. in tertiam partem Sancti Thomae, disp. 44* I. 9; ed. VIVES 18 416.

55. *Ibid.*; ed. VIVES 18, 407.



mento de esta servidumbre es la dependencia y subordinación intrínseca que la creatura tiene respecto a Dios”.

Más tarde, al abordar la prueba de su tesis por vía de razón, establece el siguiente principio:

“El dominio de todas las cosas inferiores o creadas le es a Dios tan intrínseco y connatural, que no se puede privar a sí mismo de él. Ahora bien, Cristo, en cuanto hombre, figura entre las cosas inferiores a Dios y creadas por El”.

Suárez llega a afirmar que la noción de servidumbre es tanto más adecuada para un hombre cuanto es mayor el cúmulo de beneficios que ha recibido del Creador:

“Aunque comunique sus bienes (Dios al hombre), lo cual no es sino hacerle beneficios, no por eso dejará de ser o de llamarse señor. Más aún —si se nos permite la expresión— es tanto más señor de uno cuanto con mayores bienes le ha enriquecido”.

Para declarar todavía mejor su idea, advierte Suárez que para establecer identidad absoluta entre los conceptos de creatura y siervo hay que entender la palabra creatura en su sentido estricto y más riguroso. Dice así: “Por lo cual esta denominación de siervo no debe equipararse con la creatura en cuanto que esta palabra *creatura* en general significa cuanto se ha hecho en el tiempo; sino en su significación estricta, de lo que ha sido hecho de la nada”. La diferencia podría parecer una distinción de sutileza excesiva para quien no sea teólogo de profesión, pero no lo es; si fueron siervos de Dios los seres creados temporales, y no lo fueron los eternos —caso de existir— la conexión entre los conceptos de creatura y siervo sería accidental, no sería metafísica.

Para fijar la conciencia que Suárez tenía de la novedad o prioridad de su solución, será conveniente citar la razón principal que aduce para atenuar el argumento de la autoridad del Concilio de Francfort, que contra él se esgrimía:

“Añádase que todavía hay probabilidad de que el Concilio no trata (de la servidumbre de Cristo) en relación a Dios, puesto que nunca hace men-

ción de la otra servidumbre que brota con respecto a Dios por el título de la creación”.

Es decir, que el Concilio de Francfort no pareció advertir la relación entre ambos conceptos y, lo que es más raro, el mismo Santo Tomás no hace mención de ella. Por eso, ocupado en comentar a Santo Tomás, Suárez no puede menos de hacer alguna alusión al silencio que el Santo Doctor guarda sobre las razones en que Suárez cimienta su tesis, tesis que también es común a Santo Tomás. La razón que da es que no encuentra en Santo Tomás el análisis de estos conceptos:

“Santo Tomás, como arriba dije, no analizó ni definió la significación estricta de cada una de estas palabras, ni lo que por ellas se atribuye al sujeto tomándolo en su máxima abstracción e indeterminación, sino que se contentó con explicar la cuestión y determinar la manera práctica de usar las palabras, para que siempre se determinen las palabras a fin de evitar equívocos, haga o no haga falta dicha determinación”.

Otra prueba indirecta de que Suárez no encontraba autoridades en que apoyar su posición, es lo escaso del material patristico que pudo recoger para defensa de su tesis. Una frase de San Juan Damasceno, que se cita a este propósito es de una expresión metafísica tan débil, que no puede tomarse como enunciado científico de la tesis suareziana.

Algo más se acerca otra de San Cirilo de Alejandría al decir:

“Servil es cuanto se ha hecho de la nada: así exclama David a Dios, Señor de todas las cosas: *Porque todas las cosas te sirven*”.

Aun prescindiendo de la inexactitud de la traducción latina, el estudio del contexto lleva por sí mismo a la convicción de que el concepto de San Cirilo de Alejandría no coincide exactamente con la tesis suareziana. Por de pronto, San Cirilo reprueba la doctrina de que al Hijo de Dios se pueda llamar esclavo. La esclavitud es atributo de las cosas creadas y contingentes, pero en el sentido de que son de condición ínfima, no precisamente por dependencia entitativa o jurídica respecto a su creador. Para San Cirilo, un ser se aleja de la condición de esclavo tanto más cuan-



to mayor sea el grado de su perfección y nobleza; por eso, Jesucristo, ser excelentísimo, no puede en manera alguna recibir el nombre de siervo.

Nadie más empeñado que Suárez en aducir testimonios patristicos en que netamente se afirme la correlación que estamos estudiando: el fruto de su búsqueda es pobre, porque pobres y raros son los testimonios en que los Padres y los Teólogos unen ambos conceptos. A los citados por Suárez, podríamos añadir el siguiente de San Ambrosio:

“A la piedad pertenece esta sujeción, porque estará en sujeción el Señor Jesús cuyo cuerpo y miembros somos nosotros. Sujétese, por tanto, el hombre a Cristo, esto es, sujétese a la sabiduría... Sujétese a Dios todo el hombre... Y el que, sin querer sujetarse, se ensalza vanamente hinchado por los sentimientos carnales, insolente contra la devoción y rehusando la observancia de la piadosa esclavitud, que por derecho natural debemos al autor de la naturaleza...”

San Ambrosio admite, como se ve por el contexto, la sujeción o servidumbre de Jesucristo respecto a Dios; pero así esta servidumbre como la que el hombre debe por derecho de naturaleza el autor de ella, es una manifestación y una secuela de su inferioridad. Una vez más los conceptos de siervo y señor, corresponden a los de ser excelente y ser ínfimo en la jerarquía de la naturaleza. La teoría a que esta concepción se adapta, es completamente diversa a la de Suárez; en éste se trata de la ecuación entre dependencia del ser y dependencia jurídica; en los Padres se trata de contraposición entre ser excelso y ser humilde.

Una circunstancia extraña de la tesis que Suárez va desarrollando es la seguridad absoluta con que utiliza el principio para él axiomático, de la igualdad que hay entre ser creado y ser siervo. La evidencia misma de la tesis es sin duda la causa principal de esa seguridad. Con todo, si fuera una idea que a Suárez se le hubiera ocurrido sin influencias extrañas, sería un fenómeno psicológicamente difícil de explicar que en su extensa producción jurídico moral no hubiera hecho de ese axioma un punto más céntrico de su doctrina<sup>56</sup>, y que de una o de otra manera no hu-

56. Ni siquiera trata de este punto al comenzar los Ejercicios de San Ignacio; razón de este silencio pudo ser que la finalidad de estudiar el Instituto de la Compañía y sus ejercicios fué, más que la de dar una explicación adecuada, la de responder

quiera reflejado su convicción íntima de pertenecer a él la paternidad de ese principio.

Lo cual es más sorprendente porque en realidad Suárez estaba imbuido en esa idea desde los primeros años de su vida científica. El principio y fundamento de su ascetismo sincero, profundo y vigoroso lo había anunciado el fundador de la Compañía de Jesús en una frase que Suárez había de saber de memoria y tener presente toda su vida. *Los Ejercicios* de San Ignacio van precedidos de una consideración previa a la que su autor llamó *Principio y fundamento*. Dicho principio y fundamento comienza así: *El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios Nuestro Señor, y mediante ésto salvar su ánima*. El que Suárez se inspire en los *Ejercicios* para elaborar uno de los conceptos más fundamentales del Derecho, es prueba e índice del relieve teocéntrico extraordinario de su mentalidad.

En la tesis de la servidumbre de Cristo, hay un trozo en que Suárez hace sencillamente una glosa de este pensamiento ignaciano sustituyendo la expresión *crear* por la de *ser autor*. Comentando la frase de Jacob, "Si fuerit Dominus meus tecum, est., erit mihi Dominus in Deum". (Gén. 28, 20-21) la parafrasea de la siguiente manera:

"Esto es, le *veneraré y honraré* como a divinidad suprema, en El pondré mi confianza, a El le daré gracias como a *Autor supremo* de todos los bienes; y nadie reconoce a Dios en esta forma, sin reconocerle a El como a su Señor y a sí mismo como siervo suyo. Porque Dios no puede menos de ser autor de aquél de quien es último fin, ni puede menos de ser señor de aquél de quien es autor".

La dependencia de Suárez respecto a los *Ejercicios* ignacianos es evidente, más aún que por esta paráfrasis de la conocida introducción a las meditaciones ignacianas, por la importancia que los *Ejercicios* tuvieron en la formación de Suárez. El final de los ejercicios cierra con otra meditación característica que corresponde al principio y fundamento y lleva por título *Contemplación para alcanzar amor*. Lo que es en el *principio y funda-*

a los ataques de que era objeto. Así se deduce claramente de una carta aun inédita, cuyo hallazgo y copia debemos a la amabilidad de los RR. PP. FRIAS y SAÑUDO. En ellas pide Suárez a su general, el P. Aquaviva, que le envíe una lista copiosa de los ataques de que era objeto la Compañía.



mento la idea de Dios Creador, es en la *contemplación para alcanzar amor*, el pensamiento de Dios Padre y Amigo. Esta circunstancia nos hace pensar que en esta doble meditación se inspira Suárez al hacer en el prólogo de su tratado *De legibus* la consideración antes indicada de que

“De Dios se deriva lo mismo toda paternidad que todo legislador, y a El se debe referir en último término toda la autoridad de las leyes. Porque si una ley es divina, emana inmediatamente de Dios, y si es humana, es sancionada por el hombre como ministro y vicario de Dios, en frase del Apóstol a los Romanos”.

La emanación de las cosas de su primera fuente que es Dios, es el pensamiento básico de la *contemplación para alcanzar amor*; de ella deduce San Ignacio la necesidad de darse y entregarse al Señor completamente.

El hecho de que Suárez hubiera encontrado en San Ignacio este axioma de su teoría jurídico-moral, no obsta a la exactitud de la proposición arriba enunciada, de que a Suárez se le debe la prioridad de su formulación científica. *Los Ejercicios* de San Ignacio no son consideraciones de orden científico, sino verdades llanas y sencillas al alcance de toda capacidad. Como Suárez, hubo otros innumerables que se ejercitaron en el método ignaciano y no acertaron, que nosotros sepamos, a sacar el partido científico que Suárez ha sacado de aquellas sencillas meditaciones.

### c) Como perfección individual y social.

De este concepto profundo de la relación que existe entre el derecho y el ser natural, aunque sin identificar nunca el mundo psicofísico con el jurídico moral, deduce Suárez la doctrina antes expuesta de que la finalidad de la ley es perfeccionar al hombre en todas sus cualidades.

Consecuencia de esta doctrina de que la ley tiene por función el perfeccionamiento del hombre, es otro principio fecundo para la ciencia, formulado por Suárez y utilizado por él mismo para la fijación de la naturaleza del derecho internacional. Tal es el principio de que a diversidad de leyes corresponden diversas clases de comunidades humanas; doctrina que está lógicamente fun-

damentada en los principios suarezianos, pues es idea ampliamente utilizada por Suárez el principio de que la justicia o el derecho tiene por fin primordial la formación y gobierno de la sociedad más que de los individuos. Esta es una de las ideas fundamentales del *opúsculo sobre la justicia de Dios*. En el *tratado de las leyes o de Dios legislador*<sup>57</sup>, después de haber explicado cómo la ley se dirige a súbditos de una comunidad y algunas veces a la misma comunidad en cuanto tal, se plantea esta pregunta:

“Mas preguntará, no sin razón alguno, cuál debe ser una comunidad para que sea capaz de ley propia. Respondo brevemente que, según la diversidad de las leyes basta o es requerida diversa comunidad. En primer lugar pues, puede distinguirse la comunidad del género humano que hay entre todos los hombres<sup>58</sup>; otra puede llamarse comunidad política o mística por especial unión en una congregación moralmente una. A la primera comunidad se refiere la ley natural que, mediante la luz de la razón, es propuesta a cada hombre; porque no se refiere a cada uno como a tal, como Pedro, sino como hombre. Lo que se puede observar lo mismo en la ley puramente natural como en la sobrenatural, en cuanto es connatural con la misma gracia.

La segunda especie de comunidad puede subdistinguirse: pues cierta comunidad puede entenderse añadida a la naturaleza, mas no por derecho humano, sino divino, por haber sido instituida por el mismo Dios bajo una cabeza designada por El y con alguna unión a un orden sobrenatural. Tal fué antiguamente la sinagoga, y ahora más perfectamente la Iglesia Católica, que no en favor de uno u otro pueblo, sino en favor del universo mundo fué instituida por el mismo Cristo bajo la misma fe, que ha de tributarse bajo ciertas señales instituidas por el mismo Cristo, y bajo la obediencia de una sola cabeza, a la cual encomendó sus veces en la tierra. A esta comunidad se refieren, pues, principal y directamente las leyes divino-positivas, como lo fué la ley antigua dada al pueblo de los judíos y la ley de gracia dada en favor de la Iglesia universal. Además, a la misma se dan las leyes canónicas...

Además de éstas, hay la comunidad por impulso humano reunida o creada, que se dice que es reunión de hombres que se asocian por algún de-

57. *De legibus* I 6, 18; ed. VIVES V, 28; TORRUBIANO I 120-121.

58. SUÁREZ no desarrolla la teoría de la justicia social, pero esa justicia fundada en la ley natural tiene lugar entre los hombres en cuanto pertenecemos a esta sociedad de seres racionales.



recho como se toma de la ley *civitas* y del capítulo *Dilecta*, con la glosa *De excessibus praelatorum*, en donde se declara que para una comunidad no basta muchedumbre si no se unen entre sí con alguna alianza en orden a algún fin y bajo una cabeza”.

Recapitulando: la ley así por razones de método como por la necesidad que de ella tiene el ser creado, pertenece al ámbito de la Teología. El individuo y la sociedad reciben todo su ser de Dios legislador: todo sistema jurídico que no consulte la voluntad legisladora de Dios mediante los principios teológicos, es sistema de realidades basadas en el aire; la ciencia de que deriva es conjunto de datos que desconoce el elemento primordial de toda legislación que es la justicia de Dios.