

SUAREZ Y LA ETICA

Por JUAN ZARAGUETA

Catedrático de la Universidad de Madrid.

ASISTIMOS actualmente en Filosofía, como en otros aspectos de la cultura y de la vida, a un verdadero movimiento de restauración. Restauración, preciso es añadir, no siempre reconocida y confesada, y aun a veces encubierta bajo fórmulas verbales de nuevo cuño, pero no por eso menos real y auténtica. Así, tras una larga etapa de ese creciente ensimismamiento del espíritu humano que se conoce con el nombre de idealismo, ha venido una reacción realista, que, a veces, llega hasta el extremo de suprimir, de puro evidente que se estima su solución afirmativa, el problema del ser como objeto del conocer, que ha sido como el rompecabezas de toda la especulación filosófica moderna.

En el dominio de la moral, esta reacción objetivista se traduce en la llamada *Axiología* o «filosofía de los valores». No contentos con restablecer la noción de *ser*, objeto de la antigua Ontología, no pocos filósofos modernos han creído descubrir como una nueva zona de objetividades que llaman *valores*, de tan probada realidad como los seres, y aun distinta y como separada de ellos, constituyendo su mundo aparte. Cabalmente, en el comercio con esos valores y en su progresiva prosecución y realización por parte del hombre, estribaría la cultura en general y especialmente la moralidad humana.

Por lo mismo, es de máximo interés y viviente actualidad el fijar la posición de los grandes representantes de la filosofía tradicional en orden a este tema de la vida moral y su objetividad.

En la vanguardia de tales portavoces figura el célebre jesuita español P. Francisco Suárez, uno de los maestros más escuchados en su época (1548 a 1617) y que han ejercido mayor influencia no sólo en España, sino también en el extranjero. Vamos, pues, a considerar en sus rasgos morales que lógicamente la culminan, la magna obra doctrinal del insigne granadino. Advirtamos, no obstante, que el pensamiento de Suárez no se señala por ninguna originalidad subversiva ni siquiera disonante en orden a la tradición filosófica conocida con el nombre de Escolástica; muy al contrario, se precia de ser fiel a ella y, sobre todo, a su más autorizado verbo, Santo Tomás de Aquino. Pero Suárez *repiensa* la filosofía tradicional por su cuenta y habida razón de sus cultivadores posteriores al Doctor Angélico; de ahí que se pueda decir justamente, con Bossuet, que, «oyendo a Suárez, se escucha a toda la Escuela»; de ahí también el excepcional interés de su sistematización personal. Esta sistematización, no obstante, no se da en él polarizada en torno a la Moral, sino más bien al Derecho; por eso habremos de espigar en diferentes sectores de sus obras para lograrla en lo moral, haciendo, sobre todo, resaltar su valor de actualidad. Al efecto, examinaremos sucesivamente:

I) Cómo se constituye el orden moral en su estructura *objetivo-subjetiva*.

II) Cómo tiene lugar el proceso *subjetivo-objetivo* de la moralidad. En ambos puntos de vista se tendrá en cuenta, como es de rigor en la filosofía escolástica y suareziana, lo objetivo y lo subjetivo; pero en el primero ofreciéndose el objeto al sujeto, y en el segundo, actuando éste en dirección a aquél.

I

A) Ante todo, Suárez no se hubiera sumado jamás a la pretensión de tantos modernos, de construir una Moral a espaldas de la Metafísica, a base de la pura Psicología o Sociología. Pero tampoco hubiera aceptado esa disociación de los valores morales y de la noción de ser que se dibuja en no pocos «axiólogos» contempo-

ráneos. Para Suárez, como para los escolásticos en general, el Bien —bajo cuya expresión se incluyen en buena parte los llamados «valores»— es una noción trascendental e inseparable del Ser, del que sólo difiere por el «punto de vista» en que se considere a éste. Por su referencia a Dios, los seres de este mundo participan de su Bondad; por su referencia a la voluntad humana que los apetece, tales seres se constituyen en bienes a ella relativos. (Véase las *Disputationes Metaphysicae*, disp. X, Sect. I.) Esta solución, que cifra la bondad relativa de los seres en su apetibilidad, deja quizá indefinida la bondad de los seres que los apetece, o sea de los sujetos humanos actuantes frente a un mundo de objetos buenos o malos, en forma posiblemente buena o mala también. Pero esta distinción no es tenida en cuenta en la Metafísica, o se supone que en la bondad de apetición pasiva del objeto va incluida la apetición activa del sujeto. Por lo demás, aun en orden a los objetos apetecibles, es indudable que, para una Ética objetivista —y lo es terminantemente la de Suárez— no son tales objetos buenos porque son apetecibles, sino que son apetecibles porque son buenos, con una bondad fundamental que radica en su grado de perfección relativa y participada de la Bondad absoluta de Dios.

Ahora bien, ¿de qué clases puede ser esta bondad, inherente a los seres en sí y que los hace apetecibles al sujeto humano? Suárez (en la misma disputación, sec. II), con toda la Escolástica, reduce todos los tipos de bondad a tres, en los que, por cierto, cabe encuadrar todos los sistemas filosóficos tocantes a la moralidad: el bien *útil*, el bien *deleitabile* y el bien *honesto*. Al primero se refiere el utilitarismo ético; al segundo, el hedonismo; al tercero, el deontologismo y eudemonismo moral. Pero Suárez entiende que, lejos de excluirse estos bienes entre sí, se completan y ordenan en una jerarquía en la que estriba el criterio moral por excelencia. Desde luego, el bien *útil* no lo es definitivo, puesto que sirve como medio a otro ulterior que lo especifica y califica en razón de fin; y sólo como fin, que a veces lo es, puede el medio tener su propia moralidad, en razón de la cual no es lícito

emplear medios de suyo malos a título de eficaces para el logro de un fin bueno. En cuanto al bien *deleitabile*, que ya es bien por sí, sea cualquiera el rigor en que su apetición haya sido juzgada por un exagerado ascetismo, Suárez no participa de él y estima a tal bien, incluso sensible, moralmente apetecible siempre que lo sea dentro del orden del bien honesto y sin excluir a éste. El bien *honesto*, no obstante, o sea el que se cifra en la rectitud objetiva de nuestros actos y en el grado de perfección de sus objetos, es el propiamente moral. Dada esta amplitud de la noción de bien, estima Suárez (en su obra *De actibus humanis*, trat. III, disps. IX y X) que no caben, por lo menos en la realidad concreta e individual, actos humanos que sean moralmente *indiferentes*, sino que todos participan de una moralidad e inmoralidad cuando menos implícita, en razón de su rectitud o de su desviación del orden moral.

B) Pero esta moralidad o inmoralidad sólo la contrae el agente humano cuando el objeto de su actividad se le ofrece como un verdadero *objetivo*, o sea en la perspectiva de su voluntad; un objetivo que esta voluntad apetezca como un fin (aspecto psicológico) y que se le imponga por vía de ley (aspecto moral propiamente dicho). Examinémoslos separadamente.

a) Ya en sus *Disputaciones metafísicas* (disp. XIXIII) estudia Suárez la singular condición de la *causalidad final*, que no vacila en calificar de «metafórica», no por su ineficacia, sino cabalmente porque su eficacia sobre la voluntad se da cuando el fin todavía no existe más que en idea, y, por lo mismo, para que se realice, es apetecida la idea en cuestión (*De actibus humanis*, trat. III, disp. VI, sec. V). Y esta idea es doble: la de un fin *cujus* u objetivo por lograr; y la de un fin *cui* o sujeto y persona a cuyo favor se pretende el logro de dicho fin (ibidem, trat. I, disp. I, sec. IV). Nótese en esta distinción el punto de arranque del egoísmo y del altruismo como posibles en la vida, y del derecho cifrado precisamente en el respeto a la vida ajena en la prosecución de sus propios bienes.

Ahora bien, según la Escolástica y Suárez con ella, de dos

modos se da la finalidad en la vida humana: una, llamada *apetito natural* como inherente a sus operaciones y derivada de ellas (*finis operis*); otra denominada *apetito elicito*, como señalado por la intención del operante en razón del conocimiento de un objeto como bueno, con una de las tres bondades antes registradas de utilidad, deleite u honestidad (*finis operantis*). Una y otra finalidad discrepan frecuentemente. Así, v. gr., la alimentación tiene como finalidad natural la nutrición del organismo; pero el agente humano puede, al alimentarse, cifrar su bien en un provecho o placer distinto de la nutrición propiamente dicha.

Ello se da ya en el *apetito sensible*, en sus dos ramas de *concupiscible* o prosecución y aversión de los bienes y males de esta índole como fines; e *irascible*, señalado por la esperanza o desesperación, audacia o temor con que tal apetición se realiza a través de sus medios; la alegría o tristeza en el primero y la cólera en el segundo, cierran este ciclo emocional (*De actibus humanis*, trat. IV, disp. I). En el proceso del *apetito racional* o voluntad, también cabe destacar —y esta vez ya explícitamente— la distinción de fines y medios; buscados los primeros con voluntad *elícita* a través de la simple complacencia inicial, intención consiguiente y fruición final; y los segundos, procurados por la voluntad *imperada* a las demás facultades, con el consentimiento o deliberación, la elección o resolución y el uso o ejecución (*ibidem* trat. II, disps. VI a X).

b) Sobre esta armadura psicológica se inserta la *moral* propiamente dicha con la *ley*, que se impone a la conciencia humana. Suárez le ha consagrado un gran tratado, *De legibus et legislatore Deo*, en el que, si no pretende ser creador ni descubridor de puntos de vista que ya en la tradición augustiniana y tomista se hallaban perfilados, se mostró tan profundo intérprete de los mismos y sagaz investigador de sus últimos confines, que sólo esta obra basta para cimentar la máxima autoridad de su autor.

La ley se da, por un lado, en el doble plano de lo *eterno* y de lo *temporal*; y se constituye, por otro, en ley *natural* o *positiva*, segunda división que subdivide la primera.

La Ley eterna es la que se da en la mente de Dios en orden a la Creación y Providencia de las criaturas. Como referente a la ley natural, la ley eterna, para Suárez, es ante todo, función de la Razón o inteligencia divina que refleja las esencias necesarias de las cosas, siendo única función de la voluntad de Dios el darles o no existencia, pero no el disponer arbitrariamente de dichas esencias, incluso morales, cual imaginaron antes de Suárez Guillermo Occam y después Renato Descartes. Como referencia a las leyes divino-positivas y aun humanas, la fuerza imperativa de la ley en cuestión, no entrañando una necesidad esencial, deriva, principalmente, de la voluntad divina. De esta manera, de acuerdo con el título de la obra, se origina toda autoridad legislativa de Dios como primer legislador inmediato o mediato de toda ley (*De legibus*, lib. II, cap. VI). Lo cual no quiere decir que Suárez disienta de Santo Tomás cuando éste (en la I-II, q. 71, a. 6 de su *Summa Theologica*) distingue en el pecado o infracción de la ley su doble condición de filosófico o contrario a la razón, y teológico u ofensa de Dios; ya que las formas creadas con que en el tiempo se traduce la voluntad eterna de Dios, no siempre acusan explícitamente su divino origen en el mismo sujeto obligado a cumplirla.

La Ley eterna, en efecto, se manifiesta en el tiempo en la ley natural, por un lado, y por otro, en la revelación de las leyes divino-positivas, y en las leyes humano-positivas, en cuanto interpretan las anteriores. Veamos en qué consisten y cómo se articulan entre sí.

En un sentido muy amplio, que Suárez admite gustosamente, la «ley natural» abarca la Naturaleza entera, pero sin que, como tal, revista carácter moral. Así rige el ser material o mineral, la vida vegetal y animal, y hasta la vida humana en cuanto participa de éstas, y aun en cuanto a los primeros y espontáneos movimientos de la naturaleza racional, como tales exentos de moralidad. Tal es el ámbito de los llamados por los escolásticos *actus hominis* o actos del hombre, en contraposición a los *actus humani*

o humanos, dotados ya de libertad y por ende susceptibles de moralidad propiamente dicha.

Estos actos son los únicos regulados por la *ley moral natural*, en forma imperativa u obligatoria de precepto o prohibición —por lo demás, grave o leve— o en la permisiva de la libertad de acción, más o menos influida por el consejo. Las normas de esta ley natural se cifran, ante todo, en los que llama Suárez sus primeros principios («el bien se debe hacer; el mal se debe evitar»), y luego, en la forma más concreta de sus conclusiones inmediatas (como los mandamientos del Decálogo), o más remotas (primeras aplicaciones de los mismos) (*De legibus*, lib. II, cap. VII). En todo caso, la moral estriba esencialmente en la rectitud de la actividad *interior*, y sólo es accidental la que le adviene de su consumación con el acto *externo* de ejecución de lo proyectado (*De actibus humanis*, trat. III, disp. X, secs. I y II).

No obstante, este acto exterior, accidental en el plano de la moralidad estricta, es parte esencial o integrante, con el interior, de una actividad *jurídica*, llamada, con el derecho, a regular la convivencia de unos hombres con otros (*De legibus*, lib. III, cap. XIII). Cabalmente, el tratado *De legibus* es la obra maestra de Suárez tocante al orden jurídico, que Suárez distingue pero no separa —al estilo kantiano— del orden moral, sino que lo funda en él, con los mismos cuadros de Derecho *natural* y *positivo*, determinado éste en forma de contratos entre iguales, o de leyes consuetudinarias o promulgadas por la autoridad a sus súbditos, en sus relaciones como particulares o con vistas al bien de la comunidad social, y en forma preceptiva, prohibitiva o permisiva, ésta de tipo normal o excepcional (dispensa, privilegio). No tenemos en este artículo por qué adentrarnos en el tema jurídico, que culmina en Suárez con sus bien conocidas teorías acerca del origen popular de la autoridad humana (con variedad de formas de gobierno) dentro de cada comunidad nacional, y de la existencia de un «derecho de gentes», como intermedio entre el natural y el estrictamente positivo, entre las diversas naciones. Pero sí debemos hacernos cargo de la relación entre la moral y el Dere-

cho, que, para Suárez, se resume cumplidamente en esta expresión: *bien común*.

No coinciden, dentro de éste, el área de lo moral y de lo jurídico-positivo, puesto que ni todo lo que manda o prohíbe la ley positiva es moralmente bueno o malo (Suárez nos habla de tales actos como buenos o malos por ser mandados o prohibidos, y no viceversa), ni todo lo moralmente bueno o malo ha de ser positivamente mandado o prohibido (así los actos de virtud que no interesan al orden social o los vicios que dentro de él se toleran, para evitar un mal mayor) (ibidem, lib. III, cap. XII). Pero la ley jurídico-positiva, además de no poder preceptuar nada inmoral, habrá de procurar «aquella honestidad de costumbres que es necesaria o muy útil al bien civil» (ibidem), y promover, por añadidura, el bienestar de la comunidad con la prudente determinación o declaración de aquellas normas sociales que sólo en términos muy generales prescribe la ley natural y cuya variada aplicación a las modalidades peculiares de cada país queda a cargo de la variable legislación positiva, como intérprete de las exigencias de la justicia en cada tiempo y lugar (lib. III, cap. XII). Por lo mismo, todas las leyes justas, incluso en materia tributaria, obligan moralmente (lib. III, cap. XXI), salvo aquellas que se dicen puramente penales, por ser dictadas bajo la simple condición de una pena (lib. V, cap. IV).

Suárez, según esto, mantiene a primera vista el contraste entre la ley natural y la positiva, como manifiesto en la variabilidad de ésta, que opera sobre materia contingente, frente a la uniformidad y universalidad de aquélla, pregonera de una rigurosa necesidad.

No obstante, ante las notorias diferencias en la interpretación de la propia ley natural que acusan las costumbres y creencias de los diversos países, y sin perjuicio de atribuirles, en parte, a errores en dicha interpretación, el fértil ingenio de Suárez logra conciliarlas con su principio de la inmutabilidad de la ley natural. Porque, si bien esta ley se nos muestra como inmutable en sus consignas de tipo formal, en cuanto afectan a la natu-

raleza humana como tal, al aplicarse éstas a materias variables pueden ofrecer la variada fisonomía que es de advertir en las costumbres de los pueblos (lib. II, cap. XIII). Suárez ilustra la distinción con lo que ocurre en Medicina, cuyos preceptos, con estar inspirados en el único criterio de procurar la salud, pueden variar de un clima a otro y hasta de unos temperamentos a otros sin alteración de su finalidad esencial (ibídem, cap. XIV).

C) Esta variabilidad de la ley moral arranca también de la *complejidad* de las coyunturas a que la conducta humana se ve abocada, y de la cual, los escolásticos, pese a su tan criticado espíritu de abstracción, tuvieron un sentido muy aguzado. Se manifiesta él tanto en la consideración *psicológica* como en la *moral* de dicha conducta.

a) Psicológicamente hablando, la Escolástica y Suárez con ella, distinguen en la prosecución del fin el plano de los fines parciales, próximos o remotos, y el del fin absoluto y último a que la naturaleza humana, substancialmente unificada, no puede menos de estar destinada y en cuyo logro ha de estribar su felicidad: tal finalidad, llamada a hacernos felices, sólo puede hallarse en Dios (*De actibus humanis*, trat. I, disp. III, sec. I; disp. IV, sección III). De ahí las disyuntivas con que la libre voluntad humana se encuentra en la prosecución de sus objetivos o fines particulares, invitada a elegir entre uno u otro (elección de *especificación*), o entre el sí o el no de uno, en el que, por ventura, se atravesasen valores contrarios que lo hagan atractivo y repulsivo a la vez (elección de *ejercicio*). (V. S. Thomas: *De veritate*, q. 22, a 5.)

b) Desde el punto de vista moral, los escolásticos distinguieron hasta tres raíces de la moralidad, que llamaron el *objeto*, el *fin* y las *circunstancias*. No obstante, es fácil advertir en ellas su coincidencia con el criterio fundamental del bien y del fin a que anteriormente nos hemos referido. Así, el *objeto* (del que trata Suárez en el trat. III, disp. IV, sec. II) implica el *finis operis* o finalidad latente en la operación objetiva, y el *fin* es cabalmente el *finis operantis* o finalidad perseguida por la intención del ope-

rante (disp. VI, secs. II y III). En cuanto a las *circunstancias* agravantes, atenuantes o modificantes la moralidad o inmoralidad, los escolásticos mencionaban hasta siete: una subjetiva (*quis*, o quien), dos de la actividad (*quomodo*, o procedimiento; *quibus auxiliis*, o instrumentos de la misma), dos del objetivo (*quid*) o fin (*cur*) propuesto, y dos que son las propiamente circunstanciales: *ubi*, o el lugar, y *quando*, o el tiempo de la operación (véase sobre ellas a Suárez en la disp. V, sec. II). Cabalmente, el lugar y el tiempo pueden influir en la moralidad no sólo por su condición de tales (v. g., un lugar o un tiempo sagrado), sino también por darse en ellos la confluencia de objetos y fines varios y hasta moralmente encontrados, cuya «resultante» moral puede por lo mismo variar. De ahí ese importante capítulo de la moralidad que se conoce entre los escolásticos con el nombre de «cooperación al mal», o sea el de los «efectos malos previstos aunque no intentados», anejos a un acto por lo demás bueno, y cuya imputabilidad se discutió y definió minuciosamente en la Escolástica, llegando hasta la «casuística» individual, en la que los moralistas españoles lograron merecido renombre.

II

Trazado de esta manera el «orden moral» en su perspectiva objetivo-subjetiva, su prosecución o realización subjetivo-objetiva constituye como la segunda vertiente de la moralidad, a cuyo estudio se aplicaron los escolásticos y Suárez con igual escrupulosidad que al primero. De ahí sus especulaciones: A) Sobre la *norma* de conducta humana patente en la *conciencia*. B) Sobre la *conducta* consiguiente a dicha norma. C) Sobre los *resultados* derivados de tal conducta. Veamos brevemente estos tres puntos, abordados por aquellos pensadores en el doble aspecto *psicológico* y *moral*.

A) a) Psicológicamente considerada, la *conciencia* o norma de conducta que el hombre se traza es consiguiente a su conocimiento de la realidad —fines y medios—, sin el cual, según el ada-

gio escolástico, nada puede ser querido: *nihil volitum quin praecognitum*. Sin embargo, no dejaron de percatarse los escolásticos de que la *ignorancia* o carencia de conocimiento, que siendo antecedente hace involuntario un acto, puede ella misma ser voluntaria como consiguiente a la voluntad, con lo cual el acto realizado bajo su signo también resulta voluntario en su causa.

b) Aplicada esta distinción a la moralidad, plantea el problema de la *ignorancia invencible* o *vencible* y por ende culpable, no sólo de los hechos (*ignorancia facti*), sino también de los deberes (*ignorancia juris*), que, en orden a ellos, se imponen, tanto en abstracto como en cada caso concreto, con toda la complejidad de bienes y males que envuelva. Suárez discute el delicado problema de la posibilidad de la ignorancia en orden a la ley *natural*, y lo resuelve en el sentido de que no cabe una ignorancia invencible respecto de sus primeros principios, pero sí de sus conclusiones de segundo grado y aun de las de primero o inmediatas en determinadas circunstancias (*De legibus*, lib. II, cap. VIII y lib. V, cap. XII).

Con el tema de la ignorancia está conexo el de la *certeza* o *duda* en la formación de la conciencia moral, o sea en orden a la obligatoriedad o libertad de comisión o de omisión. Pero se da frecuentemente el caso de una conciencia *probable*, y se pregunta hasta qué punto puede con ella hallarse uno obligado a atenerse a la ley preceptiva o prohibitiva o facultado a obrar libremente. Tema vidrioso y espinoso por demás, que, en tiempos de Suárez, dió margen a las más agudas controversias entre los escolásticos —señaladamente los españoles—, y que el gran moralista resuelve en el sentido de que «en las cosas morales basta un juicio probable para obrar prudentemente, sobre todo, cuando no cabe aplicar una regla cierta, como es dado suponer tratándose de la conciencia» (*De legibus*, lib. VI, cap. VIII). Esto no obsta para que, hablando de los actos humanos (trat. III, disp. XII, sec. III), requiera para actuar una conciencia prácticamente cierta, incluso habida cuenta de la mayor o menor probabilidad especulativa de la solución del caso en cuestión; y así fuera tal conciencia, por

lo demás, objetivamente falsa, por ser verdadera para el sujeto que en ella inspirara su conducta.

B) Tras el conocimiento, la *actuación* a él consiguiente y, por ende, voluntaria y libre, en el doble aspecto de la especificación cualitativa y del ejercicio o repetición numérica de los actos que así constituyen la llamada «conducta» humana.

a) En el sentido psicológico, la actividad humana voluntaria —de la prevoluntaria no hay por qué hablar en moralidad— es considerada por los escolásticos no sólo en su condición de *actual* propiamente dicha, con mayor o menor intensidad y duración (V. Suárez, trat. III, disp. V, sec. III), sino también de *virtual*, o sea actualmente ya cesada pero perseverante en su eficacia, y aun de *habitual* o remanente como inclinación a repetirse. Cuando esta inclinación no es antecedente, sino consiguiente a la voluntad, como prevista que haya sido y, por ende, en cierto modo querida, constituye un género de voluntario *in causa*. (Véase sobre los hábitos la disputación XLIV de la *Metafísica* de Suárez.)

Aparte de estas varias modalidades de la actividad, su complejidad resulta patente cada vez que la voluntad se enfrenta con disyuntivas ante las cuales la opción se impone. De ahí ese dualismo de la voluntad *simpliciter*, o sea relativa al extremo de hecho elegido, y la voluntad *secundum quid* o veleidad que sigue acompañando al extremo rechazado, pero que en sus aspectos de bien se prestaba a ser apetecido: lo involuntario será designado a su vez inversamente a lo voluntario.

b) Enfocada desde el punto de vista moral, la condición básica de la actividad moral es la *libertad*, esa libertad que Suárez define como «una potencia que, completa ya para obrar, está al efecto dotada de una indiferencia activa» (véase la disputación metafísica XIX, sec. II). Actúa sobre ella la ley moral intimada por la conciencia; pero actúan también los apetitos inferiores que, aun sin suprimir aquella libertad, pueden disminuirla, como son —aparte de la ignorancia ya mencionada— el miedo, la pasión y la violencia, los dos primeros de carácter afectivo e interior, y la tercera de índole efectiva y externa. Cabe, no obstante, que la

pasión o «concupiscencia», más que antecedente, sea consiguiente a la voluntad y, por ende, no atenúe la responsabilidad (trat. II, disp. II a IV). En todo caso, la condición moral de un acto de cumplimiento del deber es la de ser *meritorio*, así como es *demeritoria* su infracción. Cuando, por la repetición de actos, se contrae un hábito moral o inmoral, se llamará, respectivamente, *virtud* o *vicio*, en cuya división se atuvieron los escolásticos a la bien clásica de las virtudes cardinales en prudencia, fortaleza y templanza, la primera que inspira debidamente el dictamen de la conciencia y las dos siguientes que presiden a su ejecución, a pesar de los impedimentos que se le opongan (trat. IV, disps. III y IV).

C) Finalmente, la actuación conduce al agente humano a determinados *resultados* o efectos de la misma, que los escolásticos y Suárez estudian como última etapa del proceso voluntario, y ello tanto psicológica como moralmente considerado.

a) Psicológicamente, dicho proceso concluye con la fruición del bien ya logrado, o la aflicción consiguiente al mal, que se traducen sensiblemente, por lo que toca al bien, en una emoción de alegría, y al mal, de tristeza cuando no de cólera que reacciona violentamente contra él.

b) Pero, moralmente, a todo ello se agrega la *sanción*, que es de *premio* por la buena conducta y de *pena* o castigo por la mala; premio o pena consistentes, no sólo en una aprobación o desaprobación moral, sino en un bien placentero o un mal doloroso, preestablecidos, sobre todo, por la ley positiva de aquel nombre. Suárez se ocupa ampliamente de las leyes penales en su tratado *De legibus* (lib. V), con una penetración que le ha valido como penalista una autoridad no menor a la de jurista e internacionalista; añadiéndose en este último concepto la doctrina de la guerra como regulada también por la justicia, y de la que Suárez es reconocido como portavoz eminente en la disp. XIII de su tratado *De caritate*. La razón de ser de la pena es, para los escolásticos en general, la preservación y defensa del orden jurídico; pero no es ajena a ella, antes bien, constituye su primer título, la reparación

del orden moral violado con el delito, y ella lograda por la vía afectiva de simple expiación o por la efectiva de corrección medicinal.

* * *

Tal es, en sus grandes rasgos, la *Ética* de Suárez, verdadero monumento ideológico erigido al máximo problema de la vida humana por uno de quienes, en medio de aquella pléyade de pensadores de la Escolástica española del siglo xvi, ahondaron más en él. Vista a la distancia de varios siglos, quizá echemos de menos en sus líneas arquitectónicas la sutileza del análisis y la filigrana del detalle con que la psicología y la sociología de nuestros tiempos han buceado en la conciencia humana individual y colectiva, y aun la riqueza de matices que la moderna axiología ostenta en su magnífico despliegue de valores objetivos, activos y subjetivos, como ordenados al valor supremo del hombre, que es el moral y el religioso. Pero, en todo caso, cuando de la minuciosidad analítica se pase obligadamente al conjunto sintético de tal ordenación, se hace preciso volver los ojos a aquellos genios de nuestro Siglo de Oro, e inspirarse en sus imperecederas directrices, si no se quiere malograr el esfuerzo de restauración moral que tantas ruinas materiales imponen urgentemente a la Humanidad actual, de no resignarse a perecer.