

LA VOLUNTAD EN LA CONSTITUCIÓN DE LA LEY ETERNA

Cuando San Agustín define la ley eterna (cuya transcripción en el corazón y en la razón del hombre constituye la ley natural) no parece muy decidido a adoptar un criterio unilateral: “Razón o Voluntad divinas que nos manda observar el orden natural y nos prohíbe perturbarlo.” En otros lugares, San Agustín también fluctúa. En su obra *Sobre el libre arbitrio* escribe que el adulterio no es malo por estar prohibido por la ley, sino que está prohibido por ser malo. “Es decir, que la valoración ética precede a la decisión de la voluntad, a la prohibición. Pero más tarde declara que nada hay que sea pecado si no está prohibido por Dios. Aquí la prohibición es la presuposición para la calificación ética negativa.”¹⁰ Para el juicio sobre la concepción agustiniana, es oportuno recordar su tesis en el sentido de que el conocimiento de Dios no depende de la existencia de las cosas; es la existencia de ellas la que depende del conocimiento de Dios. Esta concepción —escribe Welzel— recuerda la teoría de la inteligencia productiva de Dios, en Duns Escoto, introduciendo en la teoría platónica de las ideas un momento voluntarista ajeno a ellas.¹¹

Welzel explica la atención que presta Tomás de Aquino a la inteligencia por la influencia aristotélica que es definitoria en el sistema del Doctor Angélico. “El intelecto adquiere una clara primacía sobre la voluntad, imponiéndose el intelectualismo griego al voluntarismo paulino.”¹²

Cuando Tomás de Aquino se pregunta si dicho concepto de ley pertenece más a la voluntad que al intelecto, se pronuncia en este último sentido. Sólo la razón es regla y medida; la ley es regla y medida de las acciones humanas; se concluye que la ley ha de depender de la razón. Si se quiere definir la ley partiendo de la voluntad no determinada por la razón se llega más bien a la injusticia que al derecho. Para Dios —con-

¹⁰ Welzel, Hans: *Derecho natural y justicia material*, Madrid, 1957, p. 63.

¹¹ Welzel, Hans: *op. cit.*, *supra*, nota 10, p. 61.

¹² Welzel resume la posición intelectualista en estos términos: en toda auténtica decisión se oculta siempre un “plus” frente a lo que puede analizarse racionalmente, un acto de audacia que la voluntad lleva a cabo sin que la razón apoye total y absolutamente todos los extremos de la decisión. Lo que caracteriza al intelectualismo es que, o bien ignora esta audacia de la decisión, considerándola simplemente como resultado de la reflexión, o bien, separándola de la función racional, la refiere a los meros instintos. Para el intelectualismo, la voluntad o se disuelve en “razón” o se disuelve en “instintos”.

tinúa Welzel— es imposible querer algo cuyo fundamento no se encuentre en su sabiduría. La voluntad es sólo el medio por el que la razón pone en obra la realización de sus planes. La voluntad de Dios está vinculada a su sabiduría; ésta a su vez, en tanto que sede de las ideas eternas es de por sí invariable. Luego, hay que concluir que la voluntad divina es invariable. Dios se negaría a sí mismo si derogara el orden de su justicia, ya que Él mismo es la justicia.

En la cuestión 93 de la *Suma*, Tomás de Aquino define a la ley eterna como la razón (o plan) de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos de las criaturas. Parece necesario distinguir la ley eterna de las ideas ejemplares divinas; éstas se refieren más bien a la creación o producción de las cosas; aquélla “mira a las cosas ya creadas, consideradas dinámicamente en orden a sus fines propios y en relación con el fin último”.¹³

El poder divino sólo ejecuta los mandatos de la voluntad recta dirigida por su sabiduría. Por lo mismo, se puede afirmar que Dios obra siempre en el marco de la *potentia ordinata*. La *potentia absoluta* en Dios, el obrar contra las reglas de su sabiduría es sólo una posibilidad ficticia de nuestro pensamiento abstracto.

Duns Escoto rompe con esta concepción. Welzel ha querido ver en él un restaurador del voluntarismo paulino y agustiniano. *Potentia absoluta*¹⁴ y *potentia ordinata*¹⁵ divergen sólo para aquel que está sometido a una ley superior. Sobre Dios no hay ninguna ley superior; es más bien su voluntad la que crea toda ley y por eso su obrar es siempre necesariamente justo y ordenado. Pues para Escoto si Dios obrara de otra manera a como hasta ahora ha obrado, crearía con ello una nueva ley, de acuerdo con la cual su acción sería también *ordenada*. O, lo que es lo mismo, su *potentia absoluta* no traspasa nunca los límites de su *potentia ordinata*. Obre Dios como obre, obra siempre con justicia. Las reglas del gobierno divino están determinadas más por la voluntad que por la sabiduría de Dios.

La voluntad de Dios, que quiere precisamente esto y que lo quiere ahora, es la primera y directa causa para la cual no hay que buscar ninguna otra causa. Así como no hay ninguna razón que explique porqué ha querido que precisamente este individuo sea un hombre, así tampoco hay razón alguna porqué ha querido que esto sea ahora y no lo fuera antes. Al contrario, sólo porque Dios lo ha querido es bueno que sea así.¹⁶

¹³ Cfr., Soria, Carlos: “Introducción al Tratado de la Ley” en De Aquino, Tomás: *Suma Teológica*, tomo vi, Madrid, 1956.

¹⁴ *Potentia absoluta* se entiende la facultad de obrar sin ninguna limitación.

¹⁵ *Potentia ordinata* significa la facultad de obrar adecuadamente.

¹⁶ *Apud*, Welzel, Hans: *op. cit.*, *supra*, nota 10, p. 92.

Para Escoto, la ley moral tiene como fundamento la naturaleza de las cosas. ¿Qué sería de la ley moral si las cosas fueran de otra manera de la que son? Ciertamente, tendría que ser otra. Y, si la naturaleza de las cosas es de esta manera y no de otra, ¿a qué se debe? Sin duda alguna, a la libre elección de la voluntad divina. Luego —concluirá Escoto— el orden moral, en última instancia depende de la libre voluntad divina. Escoto pretende salvaguardar la absoluta libertad de la voluntad divina respecto de su mismo entendimiento, por el cual no es determinada. Sus comentaristas han afirmado que Escoto considera como error capital de la filosofía greco-árabe, el intelectualismo necesarista, que impuso un ideal de racionalidad obstaculizante en la determinación de la esencia de Dios y en la explicación de la contingencia de la Creación. Desde esa perspectiva necesarista, la ley natural se impondría de manera absolutamente necesaria; en ese caso la voluntad del hombre es elemento innecesario para la explicación del obrar puesto que el hombre conseguiría su fin por sólo el entendimiento. Siendo la creación contingente, la ley natural —según Escoto— no obliga de manera absolutamente necesaria e igual en todos sus detalles, como si se tratara de una ley dada por una causa necesaria. Es una ley dada por voluntad de un legislador. La voluntad del legislador puede no obligar a todo lo que obliga necesariamente una causa natural necesaria, así como puede obligar a otras cosas que de sí no se encuentran en la ley natural.

Para explicar el orden existente ha de recurrir a la distinción entre orden de hecho y orden de derecho. En el primero, las esencias creadas tienen su raíz última, en cuanto a su absolutez y necesidad en la voluntad divina. Así, siendo ésta una causa contingente, son de derecho, contingentes, es decir, que podían ser todo lo contrario de lo que son. De la misma manera que el acto contingente de la voluntad divina es el último fundamento de la *ley natural contingente*, el acto de amor necesario con el que Dios se ama a sí mismo es el último fundamento de los preceptos divinos que constituyen la *ley natural necesaria*. Dios se ama a sí mismo por ser el bien infinito; y si produce una criatura capaz de amor, Dios, en fuerza de su mismo amor, no puede hacer que el fin de esta criatura no sea el amor a Dios, bien infinito; es decir, la primera ley moral de esta criatura debe ser precisamente el amor a Dios. Analizando los tres primeros preceptos del Decálogo (única vía para conocer la voluntad del legislador divino) llegará a la conclusión de que sólo ellos pertenecen a la ley natural en sentido estricto, pues sólo ellos prescriben los actos necesarios absolutamente para conseguir el último fin. En consecuencia, ni Dios mismo podría ordenar una conducta contraria a la en ellos prescrita.

Duns no conoce ninguna "ley eterna". Eterna no es la ley sino el legislador. No conoce tampoco —prescindiendo del amor a Dios— ninguna acción buena o mala en sí, es decir, ninguna acción cuya materia sea buena o mala *per se et sua natura*, como lo hacía Santo Tomás.¹⁷ Hay que recordar que para Duns no hay más que una sola ley natural auténtica, basada en un valor esencial anterior incluso a la voluntad divina: el imperativo del amor a Dios, o más exactamente la prohibición del odio a Dios. Ockham negará incluso esta reserva escotista; para aquél, la prohibición del odio a Dios no deriva con necesidad racional de la esencia de Dios. La voluntad divina tiene dos límites: de un lado, la ley de contradicción y de otro, su propia bondad esencial. (Dios puede hacer muchas cosas, pero no quiere hacerlas.) Ahora bien, la ley de contradicción no se opone a que Dios ordenara el odio contra sí mismo, en cuyo caso tal odio sería una acción buena y meritoria.¹⁸ Para Ockham ya no hay en absoluto una ley esencialmente buena, sino sólo un legislador esencialmente bueno. (La voluntad de Dios quiere necesariamente de bondad.) Un desarrollo consecuente de esta teoría hubiera tenido que disolver toda la ética material en teoría puramente positiva de mandatos, convirtiendo todas las normas superiores en manifestaciones de voluntad de la omnipotencia divina, modificables en cada momento y susceptibles de ser convertidas en lo contrario. Este positivismo moral no conoce ninguna relación axiológica material objetiva, sino que deriva toda diferencia de valor ético de decisiones de voluntad de una potencia superior.¹⁹

Pedro de Ailly repetirá estas líneas: "La voluntad de Dios no tiene fuera de sí ningún fundamento que la determine a querer. No hay nada bueno o malo que Dios tenga que querer u odiar por necesidad o por la naturaleza de las cosas, sino la simple aprobación por Dios y de igual manera, no es que Dios sea justo por amar la justicia, sino que algo es justo porque Dios lo quiere, es decir, lo aprueba."²⁰ Gregorio de Rimini y Gabriel Vázquez impugnaron la concepción voluntarista. El primero revitaliza el concepto agustiniano de *lex aeterna*, deduciendo de la afirmación del teólogo africano de que todo pecado sea contra la ley

¹⁷ *Idem*, p. 94.

¹⁸ *Ibidem*, p. 104.

¹⁹ *Cfr.*, Welzel, Hans: *loc. cit.*, *supra*, nota 10. D'Entreves aclara que si bien es posible dudar del voluntarismo ético radical de Duns Escoto, Guillermo de Ockham sí representa manifestamente esa tendencia. A este respecto, D'Entreves: *Derecho natural*, Madrid, 1972, p. 88. Urdanoz ha señalado que Ockham puso de moda especulaciones sobre el origen de la potestad política y su transmisión desde la comunidad popular. Recuerda las obras *Allegaciones de potestate imperiale, De imperatorum et Pontificum potestate* y el *Breviloquium*. *Vid.*: Urdanoz, Teófilo "Introducción" a *De potestate civile* de Francisco de Vitoria, en: *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*. Madrid, 1960, p. 12.

²⁰ *Cfr.*, Welzel, Hans: *op. cit.*, *supra*, nota 10, pp. 113-114.

eterna, la tesis de que los pecados son pecados porque el comportamiento pecaminoso está prohibido por la ley eterna. De esta manera llega primero a una fórmula perfectamente voluntarista,²¹ pero el voluntarismo queda neutralizado al distinguir en el concepto de la ley dos funciones diversas: indicativa e imperativa. Por la primera, la ley sólo nos muestra que algo es bueno o malo, justo o injusto. La función imperativa existe en la ley como mandato de una voluntad superior a la de los sometidos a ella, ordenando hacer u omitir alguna cosa. Al definir al pecado como una violación a la ley eterna, se entiende ley sólo en la primera significación, es decir, como *lex indicativa* y quien obra contra ella comete pecado, incluso aunque Dios no hubiera emitido ningún mandato en este sentido. Los predicados axiológicos éticos no se encuentran en la voluntad divina, sino en la ley eterna, fundamentada por *ratio divina*. Las ideas de Rimini encontraron en el *Comentario a la Suma de Santo Tomás*, de Gabriel Vázquez, su coronamiento dentro del campo de la teología moral: el pensador jesuita negó el carácter de ley al derecho natural, diciendo que un derecho natural no podría desprenderse ni de una ley indicativa ni de una ley imperativa u ordenadora, sino tan sólo de la naturaleza racional.²²

Antes de todo mandato, antes de toda voluntad, más aún, antes de todo juicio, hay una regla de las acciones que está dada con su naturaleza, de igual manera que por naturaleza ninguna cosa encierra en sí una contradicción. Esta regla no puede ser otra que la misma naturaleza racional, la cual es en sí in contradictoria. La primera ley natural en la criatura racional es la naturaleza misma, porque es la primera regla del bien y del mal.²³

Distingue Vázquez una ley natural primaria y una ley natural secundaria. Esta última es el juicio racional acerca de lo justo y lo injusto. La primaria es la naturaleza misma en cuanto racional en la criatura racional, y ésta es la primera ley de lo bueno y lo malo. La ley natural secundaria es un juicio intelectual que mirando a la naturaleza humana como a regla primaria de bondad y malicia, produce una norma consistente en un juicio acerca de la bondad o torpeza de nuestras acciones.

²¹ Welzel, Hans: *op. cit.*, *supra*, nota 10, p. 117.

²² Verdross, Alfred: *La filosofía del derecho del mundo occidental*, Trad., Mavio de la Cueva, México, 1962, p. 138. D'Entreves recuerda que la famosa proporción de Grocio de que el Derecho Natural conservaría su validez aun cuando no existiera Dios, aparece como una respuesta al ataque voluntarista y significa sostener que el mandato no es la esencia de la ley.

²³ Welzel, Hans: *op. cit.*, nota 10, p. 121.

Así, secundariamente y por la manera de aplicarse, la ley natural consiste en un juicio más bien que en una imperación.

Es conocida la polémica entre Suárez y Gabriel Vázquez. Esta ley natural secundaria coincidía con la ley natural tradicionalista como acto intelectual. Y Suárez podía anticipar las consecuencias de tal afirmación. Si se hace consistir la naturaleza racional en algo existente por sí mismo, vendría a desligarse totalmente de la Razón Eterna, dando origen a una relativización de la moralidad. Si se concibe la naturaleza racional como algo situado por encima de lo conocido perceptiblemente, se concluiría en una divinización de la naturaleza.

El libro segundo de *De Legibus ac Deo Legislatore* se titula: “De la ley eterna y de la natural y del derecho de gentes.” Para el problema de la voluntad divina como fundamento de aquellas leyes, el libro reviste principal importancia.

Fuera conveniente insistir que Suárez ve en Dios un doble atributo: creador y legislador. Ambos se manifiestan en un doble campo: la providencia física y la providencia moral. A esta distinción característica, introducida por Suárez, corresponde —escribe Eleuterio Elorduy—²⁴ la novedad de su iusnaturalismo.

La providencia física se refiere a todos los seres, en cuanto a su obrar y explica la idea del derecho natural de “los antiguos”. La providencia moral es propia de los hombres, los que, al gozar de libre albedrío, son capaces de acciones morales. En este dominio ha de instaurarse un gobierno moral el que consiste en amenazas, premios y castigos.

En el capítulo 1 del libro II del *Tratado de las Leyes*, Suárez señala algunas objeciones que pueden esgrimirse contra la existencia de una ley eterna: La ley requiere necesariamente alguno al cual pueda imponerse; pero nadie hubo desde la eternidad capaz de ley. Repugna que haya mandato no habiendo alguien a quien se mande. Desde la eternidad no hubo más que Dios, al cual no puede imponerse ley ni mandato. Suárez refuta la objeción utilizando el texto de Santo Tomás: es necesario que en Dios mismo haya alguna ley y ésta no puede ser sino la eterna. La ley en Dios debe ser eterna porque Dios es inmutable y no puede sobrevenirle ningún cambio. Y es necesario que en Dios mismo haya alguna ley porque teniendo Él providencia, se supone en Él cierta razón eterna, práctica de toda la disposición y gobierno del universo. Suárez logra distinguir en qué sentido debe hablarse de una ley eterna. Es posible considerar un doble estado en la ley: Uno es el que tiene en la disposición interna del legislador, en cuanto está ya descrita en la

²⁴ Elorduy, Eleuterio: “Introducción”, en Suárez, Francisco, *Defensio Fidei III*, Madrid, 1965.

mente de aquél y hecha estable por su decreto y firme voluntad; otro estado es el que tiene la ley constituida exteriormente y propuesta a los súbditos. En el primer modo, es manifiesto que se da en Dios ley eterna, pero la ley eterna no tuvo el segundo modo desde la eternidad. La ley no puede ser eterna en cuanto aquel segundo estado. Esto representa una impugnación a la posición tomista. Suárez opina que la ley eterna no tiene promulgación por la inexistencia *ab aeterno* de los súbditos. Así, no es ley en sentido estricto. El tomismo parece encontrar un escape aduciendo que al Creador las criaturas le estaban presentes desde la eternidad.

Suárez aborda en el capítulo II del libro II, una cuestión debatida: ¿La voluntad de Dios debe concebirse como honesta y recta por la conformidad a la ley eterna? La respuesta de Suárez consiste en afirmar que el juicio de la razón, que pudiera concebirse respecto de la voluntad divina como ley eterna, es necesario en Dios solamente porque nada puede ser querido sin ser preconocido, “mas no tiene oficio como de obligar o determinar la voluntad, sino que la misma voluntad es de suyo recta y honesta”.²⁵ Adhiriéndose a la tesis tomista que sustenta que en Dios no se distinguen en la realidad la voluntad y la razón, Suárez puede afirmar que así como la razón eterna de Dios no se mide por la ley, así tampoco la voluntad, aun en cuanto quiere libremente, sino que es de suyo recta, *como que es la misma recta razón*. La voluntad divina no debe concebirse como honesta y recta por la conformidad a la ley eterna. En este sentido Anselmo pudo decir: “Dios es de todo libre de ley. *Lo que quiere es justo y conveniente y aquello que es injusto e indecente no cabe en su voluntad, no por ley sino porque no pertenece a su libertad.*”²⁶ En este punto Cuevas Cancino advierte que “son muy variados los argumentos que dedica (Suárez) a demostrar (la) identidad entre lo ordenado por los valores y lo previsto por la voluntad divina (siendo un tanto confusos los argumentos que en esta ocasión aduce)”.²⁷ El capítulo concluye refutando a San Agustín, quien opinaba que la ley eterna se extiende a los irracionales. En su significación más estricta, Suárez no lo admite. Para él, San Agustín quiso hablar de la “Divina Providencia” (y en la concepción suareciana más propiamente de la providencia física). Para los irracionales —opina Suárez— sólo metafóricamente puede hablarse de ley. Y los irracionales sólo metafóricamente prestan obediencia.

Es en el capítulo III del libro II donde Suárez enfoca el problema: La

²⁵ Suárez, Francisco: *De Legibus*, libro II, cap. II, núms. 3 y 6.

²⁶ Suárez, Francisco: *loc. cit.*,

²⁷ Cuevas Cancino, Francisco: *La doctrina de Suárez sobre el derecho natural*, Madrid, 1952, pp. 147-148.

ley eterna está en la mente divina, porque fuera de ella no hay nada eterno. Pero cabe preguntarse si está en el entendimiento o en la voluntad, pues Suárez mismo admite “que dejó esta cuestión indecisa y ambigua San Agustín”. Antes de entrar en esta discusión, el teólogo jesuita se pregunta si la ley eterna dice acto libre en Dios o necesario.

Dicen algunos que la ley eterna no es sino las ideas divinas por las cuales las cosas son producidas al exterior, porque no piensan que esta ley sea para mandar, sino sólo que es regla a cuya medida son hechas por Dios todas las cosas. De lo que se infiere que así como las ideas están naturalmente y no libremente en el entendimiento divino, así también la ley eterna.²⁸

Suárez responde diciendo: “La ley eterna no dice un acto necesario de Dios, sino libre.” De este modo sienten Santo Tomás, Alejandro de Ales y otros. Suárez utiliza la definición de San Agustín: la ley tiene por materia las obras de Dios al exterior, pues manda que se guarde el orden natural y prohíbe invertirlo, mas el orden natural no está sino en las cosas creadas; luego así como estas obras son libres, así también la ley eterna. La ley eterna no es sólo una idea en la mente divina —continúa diciendo Suárez—, porque la idea más es constituida como principio de operación por parte del artífice, que por modo de precepto o impulso respecto de la cosa que ha de ser producida por la idea; así es verosímil que la ley y la idea se distingan mentalmente.

El problema de la voluntad recibe en el Doctor Eximio el tratamiento siguiente:

La ley eterna incluye necesariamente, o pide un acto de la voluntad divina; porque la libertad, aun de Dios, está formalmente en la voluntad divina; pero la ley eterna es un acto libre en Dios; luego incluye voluntad.²⁹ La ley eterna *no está en los actos del entendimiento* divino, en cuanto anteceden mentalmente a los decretos libres de Dios. Se prueba porque en ellas como tales no hay libertad, luego ni ley.

Suárez no ignora que a tal doctrina pudiera oponérsele la siguiente objeción: en el entendimiento divino, concebido como tal, hay dictámenes de la ley natural como “no se puede mentir”, “debe cumplirse la promesa”, etcétera. Luego, al menos en cuanto a estas cosas, se halla la ley eterna en el entendimiento divino antes de todo acto libre de la voluntad. Y así parece que sintieron de la ley eterna Cicerón y otros filósofos.

²⁸ Suárez, Francisco: *op. cit.*, cap. 3, núm. 1.

²⁹ Suárez, Francisco: *op. cit.*, cap. 3, núm. 5.

No obstante, respondo que si aquellos dictámenes se consideran en orden a la misma voluntad divina, es decir, en cuanto dictan lo que ha de ser querido por el mismo Dios, de este modo no tienen razón de ley. (Dios para Suárez está libre de toda ley excepto el principio de contradicción). Si se consideran en orden a la voluntad creada, en cuanto dictan qué debe hacer ella, o qué debe evitar, tampoco tienen razón de ley *hasta que intervenga la voluntad divina*, porque no son mandatos ni mueven prácticamente, sino que son como conocimiento especulativo de tales objetos.³⁰

Con lo anterior, Suárez puede llegar a definir la ley eterna diciendo que “es un decreto libre de la voluntad de Dios, que establece el orden que ha de guardarse: o en general por todas las partes del Universo en orden al bien común, o inmediatamente conveniente a él por razón de todo el Universo, o el que ha de ser especialmente guardado por las criaturas intelectuales en cuanto a las operaciones libres de ellas”. En la definición puede advertirse lo que arriba hemos mencionado siguiendo a Elorduy: la distinción entre providencia física y providencia moral.

Suárez subraya el papel de la voluntad divina en la ley eterna si atendemos a su sentencia:

En cuanto se dice que manda Dios a las cosas que carecen de entendimiento no les manda próxima e inmediatamente por el entendimiento, sino por la voluntad, porque no les manda hablando, sino obrando. Si se considera a aquella ley eterna *en cuanto es ley propiamente dicha* en orden a la obligación moral de las criaturas intelectuales, así será la voluntad eterna de Dios, según la cual deben obrar las voluntades racionales para que sean buenas.

Suárez ha emitido su juicio en el problema. Sin embargo, no ha querido pronunciarse de tal modo que sea imposible la conciliación con otros pareceres.

Mas si alguno quiere considerar esta ley eterna en el entendimiento divino, no será difícil explicarlo. Es menester, no obstante, que la considere en el entendimiento divino como subsiguiente mentalmente al dicho decreto de la voluntad de Dios. Pues no puede negarse que aquel decreto sea como el alma y la virtud de esta ley, de la cual desciende toda su fuerza o de obligar o de inclinar eficazmente. No obstante, supuesto aquel decreto, puede entenderse en la mente de Dios el conocimiento de dicho decreto que sigue a él y que por razón de él ya juzga determinadamente

³⁰ Suárez, Francisco: *op. cit.*, cap. 3, núm. 4.

el entendimiento divino qué modo ha de tener en la gobernación de las cosas y así preconcebir en sí la ley que ha de ser prescrita a su tiempo a cada cosa. Y así entiendo —aclara— lo que Santo Tomás dice “que el concepto eterno de Dios en cuanto es ordenado al gobierno de las cosas que han de ser engendradas por Él mismo es la ley eterna de Dios”; porque aquella ordenación no es otra cosa que el decreto de la voluntad el cual como conocido por el entendimiento, le determina a tal gobierno de las cosas, según tal razón o ley.

Y añade un párrafo que es definitorio en la actitud suareciana: “Y tal vez porque ambas cosas concurren a la ley y ambas cosas son verdaderas a su modo y buen sentido, y por esto habló disyuntivamente San Agustín.”³¹

La relación entre providencia y ley, Suárez la soluciona tajantemente. Opina que la ley eterna y la providencia, ya consideradas en la voluntad divina, ya en el entendimiento de Dios, no se distinguen ni mentalmente lo que contraría la solución tomista. “Porque la Providencia es la razón de la gobernación de todas las cosas, existente desde la eternidad en la mente divina, pero esto mismo es la ley eterna *tomada en su concepto más general*; no parece pues que se distinguen como dos atributos, sino que son lo mismo que recibe nombres diversos bajo diversas consideraciones. Y si la ley eterna no se toma con aquella amplitud, sino *estricta y propiamente*, en cuanto versa acerca de las criaturas intelectuales, así será cierta parte de la Divina Providencia. Pues a la Providencia de Dios corresponde poner leyes a las criaturas racionales.”

³¹ Suárez, Francisco: *op. cit.*, cap. 3, núms. 5 y 6.