

*Escolástica renacentista y recepción de la
doctrina aristotélica sobre lo justo natural:
Philipp Melanchthon y Francisco Suárez*

*Renaissance Scholasticism and the Reception
of the Aristotelian Doctrine on the Natural Just:
Philipp Melanchthon & Francisco Suárez*

SEBASTIÁN CONTRERAS AGUIRRE
ALFONSO HERREROS BESA

Universidad de los Andes, Chile
sca@miuandes.cl

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.011>
Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 221-238



Recibido: 11-10-2020

Aceptado: 01-11-2020

Este trabajo forma parte del proyecto FONDECYT 1180510 financiado por ANID-Chile.



Resumen

La interpretación escolástica de Aristóteles se concentra en la idea del derecho natural para justificar los fundamentos prepolíticos de la realidad social. Ahora bien, no existe una sola gran síntesis escolástica, ni hay tampoco un único aristotelismo que sea común a todos los comentaristas escolásticos de la *Ethica E 7*. De ese modo, Philipp Melanchthon (1497-1560), el llamado *praeceptor Germania*, expone un Aristóteles distinto del que comenta el jesuita Francisco Suárez (1548-1617), porque, como se verá a continuación, mientras que Suárez entiende lo justo por naturaleza como el derecho de la razón práctica, Melanchthon lo identifica con el conocimiento teórico de los principios morales impresos por Dios en el hombre.

Palabras clave: derecho natural, Aristóteles, Philipp Melanchthon, Francisco Suárez, escolástica.

Abstract

The scholastic interpretation of Aristotle focuses on the idea of the natural law to justify the pre-political foundations of social reality. Now, there is no single great scholastic synthesis, nor is there a single Aristotelianism that is common to all the scholastic commentators of *Ethica E 7*. Thus, Philipp Melanchthon (1497-1560), the so-called *praeceptor Germania*, depicts a different understanding of Aristotle than the Jesuit Francisco Suárez (1548-1617), because, as we will show, Suárez understands the just by nature as the right of practical reason, whereas Melanchthon identifies it with the theoretical knowledge of the moral principles implanted by God in man.

Keywords: natural law, Aristotle, Philipp Melanchthon, Francisco Suárez, Scholasticism.

LA VISIÓN CRISTIANA DEL MUNDO ha permitido a los teólogos escolásticos llevar a cabo una transformación casi completa de la filosofía de Aristóteles y de todo el pensamiento antiguo¹, no solo de la metafísica, sino también de la política y la ética, donde la idea de lo justo por naturaleza, poco más que un teorema subordinado dentro de la explicación general de Aristóteles sobre la virtud de la justicia, se convierte en el corazón de una compleja sistemática acerca de los fundamentos prepolíticos de la vida social².

Comparado con el papel central que tiene el derecho natural en la teología escolástica, en la filosofía de Aristóteles “la referencia a algo así como una ‘justicia natural’ tiene un alcance bastante más acotado”³. Así, aunque se lo presenta como ‘lo justo primario’⁴, esto es, aun cuando se trata del criterio de enjuiciamiento de lo que es justo por ley⁵, el derecho natural no es para Aristóteles, como sí lo es para la escolástica, el principio/causa de lo justo legal (en Aristóteles no hay nada parecido a la afirmación escolástica de que la ley positiva se deriva de la natural). La distinta índole de estos derechos no los hace opuestos. El derecho natural y lo justo por convención son partes del único derecho de la comunidad cívica⁶, y son igualmente cambiantes, ya que, con terminología de Aristóteles, “toda justicia es variable”⁷.

Dando un paso adelante, los teólogos escolásticos describen el derecho natural como un orden de justicia ‘esencialmente inmutable’, entre otras razones, porque, según escribe Tomás de Mercado, “Lo que Dios y la naturaleza mandan es perpetuo”⁸. Si bien en este punto, *i.e.* en la comprensión del derecho natural, los esco-

¹ Kluxen, Wolfgang, “Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik”, en id., *Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2012, pp. 429-430.

² Vid. Vallejo Campos, Álvaro & Vigo, Alejandro, *Filósofos griegos. De los sofistas a Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 2017, pp. 549-558; Mulgan, Richard G., *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Clarendon, 1986, pp. 140-141.

³ Vigo, Alejandro, “¿Supone la noción de derecho natural un planteamiento necesariamente religioso?”, en Fidalgo, Carlos (coord.), *Derecho global. Positivismismo, iusnaturalismo y razonabilidad del derecho*, Navarra, Aranzadi, 2018, p. 38.

⁴ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, Madrid, CEPC, 2014, E 9, 1136b34.

⁵ Aristóteles, *Rhetorica*, Madrid, Gredos, 2014, A 13, 1373b4-18; A 15, 1375a25-b8.

⁶ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, cit., E 7, 1134b18-1135a6.

⁷ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, cit., E 7, 1134b32. Vid. García-Huidobro, Joaquín, *La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural y lo justo legal en los comentaristas medievales de la Ética a Nicómaco*, Ciudad de México, Porrúa/UNAM, 2017.

⁸ Tomás de Mercado, *Summa de tratos y contratos*, Sevilla, Hernando Diaz, 1571, fol. 15. En la misma línea, Báñez postula que, con arreglo a la doctrina de Aristóteles, “el derecho positivo es mutable por naturaleza según el bene-

lásticos parecen defender una teoría común, lo cierto es que, como señala Kluxen, no hay una ‘síntesis escolástica’ que permita agrupar a todo ese cuerpo de pensadores⁹ —pues, como sabemos, el Aristóteles del Tostado es distinto del Aristóteles de Alberto de Colonia, y el Aristóteles de los ‘teólogos-juristas’ salmantinos parece un autor diferente de aquel que comentan los teólogos de la Reforma¹⁰. Se dice, así, que la variedad de aristotelismos muchas veces hace que la denominación común de ‘aristotélicos’ pierda valor¹¹. No parece fácil, de esta manera, trazar una línea de continuidad, por ejemplo, entre el aristotelismo de Pedro de Osma, Francisco Zumel y John Case, menos aún entre el aristotelismo de Philipp Melanchthon y el de Francisco Suárez. La sola pertenencia a credos diferentes hace imposible que se los trate en bloque. Por otro lado, tampoco parece posible estudiar conjuntamente los comentarios a la *Ethica* de Suárez y Melanchthon. El comentario de Melanchthon es extenso y está escrito en un latín elegante¹². El comentario de Suárez —un apunte de clases que hasta ahora sigue inédito¹³— es más bien tosco, tiene un estilo exageradamente escolar, y es apretadísimo en la explicación de los diversos temas de la ética aristotélica.

Tratándose de interpretaciones distintas de Aristóteles, y, por lo mismo, de lecturas diferentes de la doctrina aristotélica sobre lo justo natural, este trabajo se divide en dos partes: en primer lugar, se presenta la reelaboración de Melanchthon, que coloca al derecho natural en el ámbito propio de la razón especulativa; y, en segundo lugar, se describe la sistemática de Suárez, que, más allá del origen divino del derecho natural, se concentra en el carácter racional y práctico de ese derecho.

1. Philipp Melanchthon y la reconducción de la ley natural a la razón especulativa

PHILIPP SCHWARTZERD, MELANCHTHON, ES EL GRAN TEÓLOGO DOGMÁTICO de los movimientos de reforma que siguieron a la publicación de las 95 tesis. Tanto la

plácito del legislador; en cambio, el derecho natural es pura y absolutamente inmutable, al igual que es inmutable y firme su regla o norma”. Domingo Báñez, *Decisiones de iure et iustitia*, Pamplona, Eunsa, 2008, quæ. 57, art. 2.

⁹ Kluxen, “Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik”, cit., pp. 411-440.

¹⁰ Vid. Leinsle, Ulrich G., “Die Scholastik der Neuzeit bis zur Aufklärung”, en Coreth, Emerich; Neidl, Walter & Pfligersdorffer, Georg (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts: Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz/Wien/Köln, Verlag Styria, 1988, pp. 54-69; id., *Introduction to Scholastic Theology*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2010, pp. 3-ss; Lohr, Charles H., “Del aristotelismo medieval al aristotelismo renacentista”, *Patristica et mediævalia*, 17 (1996), pp. 3-15.

¹¹ Schmitt, Charles B., *Aristóteles y el Renacimiento*, León, Universidad de León, 2004, p. 34.

¹² Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, Halis, Schweschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XVI, 1850, pp. 277-416.

¹³ Francisco Suárez, *Commentarii in Ethica Aristotelis (1585)*, cod. lat. 6775, Bibliothèque Nationale de France, fols. 1-105.

primera síntesis de la teología reformadora, *i.e.* la primera sistemática protestante, cuanto la fundamentación doctrinal y filosófica del luteranismo, son una obra del que fuera llamado ‘el hombre más apacible del siglo’¹⁴; incluso la consolidación del protestantismo en general pareciera deberse a Schwartzerd¹⁵.

Aunque existe alguna continuidad entre el escolasticismo de Suárez y el escolasticismo de Melanchthon, Suárez, a diferencia del reformador, imprime en el concepto de ley natural un sello marcadamente jurídico. Lejos de este enfoque, Melanchthon saca al derecho natural de la razón práctica y lo convierte en objeto de la razón especulativa, que es la que conoce la ley divina sobre las costumbres, verdadera regla de vida¹⁶. De esta manera, si se ocupa de la ley moral o de la razón natural no es para hacerse parte de la tradición de lo justo natural aristotélico, sino por la utilidad que tiene la ética en la educación ciudadana, en la discusión política y en el debate teológico, así como por la aptitud de esta ciencia para, al decir de Melanchthon, ‘reformar las costumbres de su tiempo’¹⁷.

De acuerdo con Melanchthon, Dios ha impreso en nuestras mentes ciertos principios primeros que son el fundamento y punto de partida del discurso de la razón¹⁸. La ley natural se forma tanto por los primeros principios como por los preceptos morales inmediata y necesariamente derivados de aquellos¹⁹. Con todo, en este grupo de principios hay uno que ocupa el primerísimo lugar: aquel que define

¹⁴ Decot, Rolf, *Geschichte der Reformation in Deutschland*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2015, p. 83; Svensson, Manfred, *Reforma protestante y tradición intelectual cristiana*, Barcelona, Clie, 2016, p. 58; Pena, Pilar, *Las fuentes de la teología en Felipe Melanchthon*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007, p. 31; Stupperich, Robert, *Der unbekannte Melanchthon: Wirken und Denken des Präceptor Germaniae in neuer Sicht*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, pp. 9-ss.

¹⁵ *Vid. Lexikon für Theologie und Kirche*, s.v. ‘Luthertum’.

¹⁶ *Vid. Apologia confessionis Augustanae*. A pesar del carácter eminentemente especulativo de su interpretación de la ley natural, la obra de Melanchthon ha sido clave para el desarrollo de la tradición luterana de la filosofía práctica. *Vid. Theologische Realzyklopädie*, s.v. ‘Melanchthon, Philipp’; Svensson, Manfred, “Phillip Melanchthon and the Reception of Aristotelian Natural Law Theory in the European Reformation”, en García, Alejandro; Šilar, Mario & Torralba, José María (eds.), *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp. 106-122; Schmoeckel, Mathias, “Erkenntnis durch *ratio* und *conscientia*. Die Begründung der modernen Wissenschaftlichkeit des Rechts durch Melanchthons Naturrechtslehre”, en Hasselhoff, Gorge K. & Meyer-Blanck, Michael (eds.), *Religion und Rationalität*, Würzburg, Ergon, 2008, pp. 179-220.

¹⁷ Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., pp. 277-280.

¹⁸ Philipp Melanchthon, *Prolegomena in Officia Ciceronis*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XVI, 1850, p. 573.

¹⁹ Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., p. 384; id., *Philosophie moralis epitomes*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XVI, 1850, pp. 69-70; id., *Ethice doctrina elementorum*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XVI, 1850, pp. 227-228; id., *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XV, 1848, pp. 563-565, 577-578; id., *Enarratio Epistolae Pauli ad Romanos*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XV, 1848, pp. 830-833, 840-841.

que la virtud humana consiste en reconocer y obedecer a Dios —o que la más alta virtud supone reconocer a Dios como Dios y ordenar nuestras acciones hacia Él²⁰.

En la interpretación de Melanchthon, la naturaleza opera como lo dado, como un hecho fijo que le dice al hombre lo que debe hacer y no hacer. En este sentido, los actos humanos se cualifican como buenos o como malos por comparación con el grupo de principios morales que conoce la razón especulativa y según la medida ‘estática’ del orden natural. Como puede verse, la concepción de Melanchthon de la ética está fuertemente influenciada por la teoría moral de los estoicos, donde la misma ley que rige el mundo físico es la que es principio de la praxis, una suerte de ley cósmica que el hombre puede aprehender solo teoréticamente y aplicar casi de modo mecánico a la acción particular. Sin embargo, como no ocurre en el estoicismo, esta ley es obra de un Dios personal, “mente eterna, creadora de las cosas buenas”²¹, “autor y custodio del orden político”²², a quien hemos de obedecer “... de acuerdo con la diferencia entre las cosas buenas y reprochables”²³. Todo lo expuesto lleva a Melanchthon a concluir que la ley natural consiste en “la doctrina que Dios [nos] entrega y que prescribe lo que debemos ser, qué hacer y qué evitar, que [nos] impone la perfecta obediencia de Dios, y que nos enseña que Dios se enoja y que castiga con la muerte eterna a los que no lo obedecen perfectamente”²⁴.

La enseñanza de Melanchthon sobre el derecho natural toma como base la relación de dependencia ontológica que el efecto, esto es, lo justo natural, mantiene con Dios, que es su causa, relación de dependencia que se expresa en la doctrina de la *imago Dei*. Conocemos esta relación gracias a los principios que Dios imprime en la conciencia a la manera de verdades necesarias (o ‘de verdad perpetua’), como el primero de los principios naturales, que, como se ha dicho, prescribe someterse a Dios. Reconociendo aquella relación de dependencia podemos reconocer la normatividad del orden práctico, que es nada más que un desarrollo del mandato de obedecer a Dios perfectamente, y donde no tiene cabida la conmensuración del intelecto con el deseo recto, que es el tipo de vinculación que Aristóteles advierte en el nivel de la llamada verdad práctica²⁵.

²⁰ Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., p. 283.

²¹ Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., pp. 385-386.

²² Philipp Melanchthon, *De aequitate et iure stricto*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XI, 1843, pp. 551-555.

²³ Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., p. 385.

²⁴ Philipp Melanchthon, *Loci theologici, tertiae aetatis*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XXI, 1854, p. 685.

²⁵ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, cit., Z 2, 1139a29-31.

En esta concepción de lo justo por naturaleza la malicia moral depende del orden de las esencias, que son inmutables tal como el decreto de la creación. El orden que Dios ha dado al mundo tiene como fin principal que los hombres se gobiernen según su voluntad²⁶. Supuesto lo anterior, el orden de la moralidad es correlativo al orden de la creación²⁷, y, en el fondo, al carácter no autocontradictorio de la primera causa. Así, la *imago et similitudo Dei*, principio de conocimiento del orden del mundo, nos permite reconocer las normas naturales, “normas congruentes con la mente divina, la cual discierne [con absoluto acierto] entre lo honesto y lo malvado”²⁸. Ahora bien, la existencia de Dios no pertenece al terreno de los conocimientos innatos. En cierto modo, conocemos a Dios a través del orden de la creación, pero entendemos ese orden debido al eco de la voz divina que existe ya en nuestra conciencia, en algo parecido a un esquema de ascenso y descenso: ascendemos en el reconocimiento de Dios por el orden de la creación, pero solo podemos realizar este ascenso por la participación de la razón divina en nuestras mentes.

Al igual que algunos tomistas escolásticos, Melanchthon entiende el derecho natural como un orden de justicia inmutable *quantum ad essentiam*. Dice, a este respecto, que “los principios morales son firmes como los principios de la física”²⁹, y que sus conclusiones son verdades ciertas y apodócticamente conectadas entre sí. No obstante, así como los salmantinos escolásticos, postula que se trata de un orden cambiante *quantum ad usum*. En primer lugar, ese cambio se concreta en el cambio de las leyes positivas, que, aunque se derivan de la ley natural, son distintas en los distintos contextos. Lo que no puede cambiar es la razón de justicia de estas leyes, es decir, estas leyes deben siempre ser un reflejo de la bondad intrínseca del orden de la creación. Dos causas concurren en el cambio de lo justo legal: primero, las decisiones de los gobernantes, si bien están controladas por la justicia natural, son por su propia condición ‘imprevisibles’³⁰; segundo, los gobernantes, al determinar el derecho natural, lo hacen sobre la base de ra-

²⁶ Methuen, Charlotte, “Lex Naturæ and Ordo Naturæ in the Thought of Philip Melanchthon”, *Reformation & Renaissance Review*, 3 (2001) 1, pp. 110-125.

²⁷ Frank, Günther, “Melanchthon – der ‘Ethiker der Reformation’”, en Frank, Günther & Mundt, Felix (eds.), *Der Philosoph Melanchthon*, Berlin, Walter de Gruyter, 2012, pp. 71-75; Stiening, Gideon, “‘Notitiæ principiorum practitorum’. Melanchthons Rechtslehre zwischen Machiavelli und Vitoria”, en Frank, Günther & Mundt, Felix (eds.), *Der Philosoph Melanchthon*, Berlin, Walter de Gruyter, 2012, pp. 115-146.

²⁸ Philipp Melanchthon, *Enarratio Epistolæ Pauli ad Romanos*, cit., p. 833.

²⁹ Philipp Melanchthon, *Philosophiæ moralis epitomes*, cit., p. 73.

³⁰ Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., p. 393; id., *Philosophiæ moralis epitomes*, cit., pp. 71-72; id., *Ethicæ doctrinæ elementorum*, cit., p. 230.

zones simplemente probables (de razones no necesarias)³¹. En los términos de Melanchthon, más allá de la distinta índole de estos derechos, existe entre ellos una cierta continuidad normativa³² —la cual permite sostener que en el derecho natural se dan distintos grados. Por ejemplo, las determinaciones que originan el derecho positivo estricto versan sobre cosas indiferentes, esto es, sobre cosas que *prima facie* no están mandadas ni prohibidas por la ley moral, pero que, en cierto sentido, se vuelven de ley natural por el hecho de haber sido mandadas o prohibidas por el legislador. En otros casos, las decisiones de la autoridad dan origen a principios que podemos identificar como ‘mixtos’, pues, aun cuando el tipo de orden que establecen sigue los dictámenes del orden natural, bien podría ser otro ‘sin corrupción de la naturaleza’, como no corrompe la naturaleza el que muchos sean zurdos, pese a que, ‘por naturaleza’, todos los hombres tienden a ser diestros.

En segundo lugar, el cambio del derecho natural pasa por la distinta aplicación de los principios morales al caso concreto. No se da acá la dispensa de las leyes naturales, ya que, como se dijo, son leyes inmutables *quantum ad essentiam*. Lo que ocurre es que toda ley ha de aplicarse en un contexto particular, atendiendo a las circunstancias propias del caso y razonando con argumentos probables³³. Por otro lado, al preguntarse por la justicia/moralidad de una acción particular, se ha de partir siempre del supuesto de que las leyes cuya excepción supondría la destrucción de la naturaleza tienen prioridad sobre aquellas que solo son justas de modo general, pero no absoluto³⁴. Así, en relación con el llamado ‘sacrificio de Isaac’, Melanchthon explica que la norma ‘no matarás’ cede ante la norma superior que manda obedecer a Dios a todo evento. No hay que olvidar que, para Melanchthon, este es el mandamiento fundamental³⁵.

2. Francisco Suárez y el carácter práctico del derecho natural

SITUÁNDOSE AL INTERIOR DE LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICA —que concibe como la filosofía auténtica, en la que ha sido formado, y que cree interpretar con absoluta

³¹ Philipp Melanchthon, *Loci theologici, tertia aetas*, cit., pp. 716-718, 1007-1008; id., *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., p. 393; id., *De legum fontibus et causis*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XI, 1843, pp. 916-924.

³² Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., pp. 393-394; id., *Commentarius in Epistolam Pauli ad Corinthios*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum vol. XV, 1848, pp. 1076-1077.

³³ Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., pp. 402-407.

³⁴ Philipp Melanchthon, *Ethica doctrinae elementorum*, cit., p. 229.

³⁵ Philipp Melanchthon, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, cit., p. 407.

autoridad³⁶—, Francisco Suárez de Toledo, ‘el más moderno de los escolásticos’³⁷, es, con seguridad, el principal de los teólogos españoles de los siglos XVI-XVII, así como el pensador que, desde la misma tradición escolástica, permite entender mejor el paso de la filosofía medieval al pensamiento moderno³⁸.

Acaso por su enorme influencia como metafísico (se lo conoce como ‘papa de los metafísicos’³⁹) incluso entre los teólogos reformados⁴⁰, la relectura de Suárez sobre la doctrina de lo justo por naturaleza se ha presentado, por lo general, como una suerte de ‘metafísica de la moral’, esto es, como una ética puramente abstracta y deductivista, que reduce la moral al conocimiento especulativo y donde la razón práctica no tiene nada que decir. Suárez, por el contrario, enseña que el derecho natural es lo justo según la recta razón⁴¹, subrayando que este derecho es una realidad práctica por sí, que los principios naturales son conocidos por un hábito práctico, y que todo lo relacionado con la ley moral natural es materia de la razón práctica. Todavía más, enseña que los grandes principios, puesto que tienen una ‘mayor carga de especulación’, son menos prácticos que los actos de prudencia que dirigen la acción particular⁴².

No solo son prácticos los actos de mandato o las leyes sino también los consejos. Suárez, alejado del normativismo con que se lo relaciona, no elabora su interpretación de Aristóteles desde la denominada ‘moral de la obligación’. La suya es una ética de las virtudes, de los bienes humanos y del fin del hombre⁴³, así como de todo lo que nos induce a hacer el bien y evitar el mal, algo que, como sostiene

³⁶ Vid. *Lexikon für Theologie und Kirche*, s.v. ‘Suárez, Francisco’; Schöndorf, Harald, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, Kohlhammer, 2016, pp. 27-30.

³⁷ Guy, Alain, *Histoire de la philosophie espagnole*, Toulouse, Association des Publications de l’Université de Toulouse-Le Mirail, 1985, p. 87; Carreras, Joaquín & Tusquets-Terrats, Juan, *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l’Occident*, Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1962, p. 118.

³⁸ Leinsle, “Die Scholastik der Neuzeit bis zur Aufklärung”, cit., p. 58; Schmutz, Jacob, “¿Abatir o ensalzar a Francisco Suárez?”, en VV.AA., *Francisco Suárez: Der ist der Mann*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2004, p. 6; Zubiri, Xavier, *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2007, p. 288.

³⁹ Treitschke, Heinrich von, “Samuel Pufendorf”, *Preussische Jahrbücher*, 35 (1875), pp. 614-655; Eschweiler, Karl, “Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts”, *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, 1 (1928), pp. 251-325.

⁴⁰ Vid. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, s.v. ‘Suárez, Franz’; Eschweiler, “Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts”, cit., pp. 251-325.

⁴¹ Francisco Suárez, *Commentarii in Ethica Aristotelis (1585)*, cod. lat. 6775, cit., fols. 86r, 100v-105r; id., *Questiones de iustitia et iure*, Freiburg, Herder, 1958, fols. 30v-31r; id., *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Madrid, IEP, 1967-1968, lib. 1, cap. 2, num. 9.

⁴² Francisco Suárez, *De anima*, Madrid, Fundación Xavier Zubiri/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978-1991, disp. 9, quæ. 9, num. 10.

⁴³ Francisco Suárez, *De ultimo fine hominis*, Parisiis, Vivès, 1856, Opera omnia vol. IV, disp. 7, sect. 2, num. 15.

el propio Suárez, se dice tanto de los preceptos como de los consejos⁴⁴. Las leyes son solo uno de los muchos medios que nos asisten en el camino hacia la beatitud. Sin duda, nos ayudan instruyéndonos y obligándonos a realizar las acciones mediante las cuales podemos llegar a Dios⁴⁵, “a quien todo está ordenado”⁴⁶, pero no agotan el catálogo de principios con que Dios mismo nos conduce hacia Él (junto a las leyes, que son medios para la felicidad y no solo para la justicia⁴⁷, está la gracia, la misericordia, los dictámenes de la equidad, etc.)⁴⁸. Luego, con palabras de Suárez, “... Dios no es solo el fin y —por decirlo así— el blanco al cual tienden las criaturas intelectuales, sino también quien las ayuda a alcanzarlo. Él rige a sus criaturas y mostrándoles el camino las guía hacia sí... [ahora,] para que no se desvíen del recto camino, las advierte, y cuando se desvían, las llama y atrae con su inefable providencia, iluminándolas con su doctrina, amonestándolas con sus consejos, obligándolas con sus leyes, y, sobre todo, ayudándolas con los auxilios de su gracia”⁴⁹.

Ni la distinción entre preceptos y consejos, ni la teoría suareciana del saber práctico, se entienden al margen del reconocimiento de la libertad humana. Grisez, uno de los principales críticos de Suárez, parece ignorarlo, pues, si bien el jesuita es bastante explícito cuando trata de este asunto, Grisez plantea que en la concepción suareciana del derecho natural no hay espacio para la libertad personal ni tiene cabida la reflexión individual acerca de lo que debemos hacer o evitar en cada caso⁵⁰. Suárez, sin embargo, explica que solo puede hablarse de consejos y preceptos entre seres racionales y libres, porque, para decirlo con terminología aristotélica, la virtud y la propia perfección dependen de lo que está en nuestro poder⁵¹. De igual manera, Suárez postula que “el modo corriente de obrar y de gobernar las acciones humanas por medio de consejos, leyes y preceptos, exhortaciones y reprensiones, promesas de premios y amenazas de castigos... sería superfluo si el hombre obrase por necesidad

⁴⁴ Francisco Suárez, *De anima*, cit., disp. 9, qua. 9, num. 10.

⁴⁵ Schaffner, Tobias, “Is Francisco Suárez a Natural Law Ethicist?”, en Bunge, Kirstin; Fuchs, Marko; Simmermacher, Danaë & Spindler, Anselm (eds.), *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the School of Salamanca*, Leiden, Brill, 2016, pp. 155-160.

⁴⁶ Francisco Suárez, *De anima*, cit., disp. 9, qua. 9, num. 18.

⁴⁷ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 1, cap. 4, num. 6.

⁴⁸ Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, Madrid, Gredos, 1960-1966, disp. 19, sect. 2, num. 13; id., *De mysteriis vitae Christi*, Parisiis, Vivès, 1860, Opera omnia vol. XIX, disp. 24, sect. 2, num. 5.

⁴⁹ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., prooemium. Vid. Schaffner, “Is Francisco Suárez a Natural Law Ethicist?”, cit., pp. 150-171.

⁵⁰ Grisez, Germain & Shaw, Russell, *Fulfillment in Christ*, Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1991, pp. 46-47.

⁵¹ Francisco Suárez, *De mysteriis vitae Christi*, cit., disp. 6, sect. 1, num. 6.

natural y no por su libertad”⁵². Por otra parte, Suárez se refiere a la distinción entre ‘lo que es de precepto’ y ‘lo que es de consejo’ a propósito de la diferencia entre los llamados ‘deberes legales’ y los ‘deberes de honestidad’. Tras preguntarse si los ‘deberes de honestidad’ obligan bajo culpa moral, sostiene, contra Covarrubias, que estos no excluyen la obligación en conciencia, porque su cumplimiento es también necesario para la honestidad moral⁵³ —hablando con propiedad, solo cumpliendo estos deberes los hombres alcanzan la beatitud.

El derecho natural, por el que se dice que “la misma razón natural le enseña al hombre que hay ciertas cosas malas y prohibidas, y que hay también ciertas cosas buenas, de suerte que es malo omitirlas”⁵⁴, se expresa paradigmáticamente en la ‘æquitas’. La ‘æquitas’ no es aquí la corrección de la ley de que se habla en *Ethica* E 10, sino el principio y medida del derecho —se dice, por eso, que la equidad natural “es la misma justicia natural”⁵⁵. Sentado lo anterior, pertenecen al derecho natural todas las cosas “a que inclina la naturaleza misma inmediatamente”⁵⁶, que son honestas por sí o que se prohíben porque son malas⁵⁷, y que se conocen naturalmente como buenas o como deshonestas por la sola luz de la razón⁵⁸. De igual manera, forman parte del derecho natural tanto los principios prácticos más generales y básicos, como el que ordena que ‘lo honesto se debe hacer y que lo malo se debe evitar’ —principios que conoce el hábito de la sindéresis, que se apprehenden por intuición intelectual y que no son innatos—, cuanto los preceptos más particulares y determinados, no solo los que se conocen con evidencia, sino también los que se derivan de estos por deducción evidente o raciocinio⁵⁹. Unos principios y otros son “conformes a la naturaleza racional”⁶⁰, *i.e.* ‘propios de los hombres’⁶¹, en

⁵² Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, cit., disp. 19, sect. 2, num. 13.

⁵³ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 9, num. 6. Quien va más allá de la ley, aceptando, por ejemplo, los consejos de los sabios, practica ‘la más alta virtud’. Para aclarar este punto, Suárez recurre al precepto sobre la eucaristía: aunque nadie está obligado a vivir diariamente la comunión, aquel que decide seguir este consejo participa de una mayor perfección que el que solo se ajusta a la regla de comulgar, cuando menos, una vez al año. Como complemento, y supuesto que la vida según los consejos es ‘utilísima’, Suárez describe como reprochable la actitud de aquellos fariseos que, conforme al relato del Evangelio, condenaron la llamada de Juan al bautismo de conversión/preparación, pese a que ese bautismo era solo de consejo (*De mysteriis vite Christi*, cit., disp. 18, sect. 3, num. 3; disp. 25, sect. 4, num. 6).

⁵⁴ Francisco Suárez, *Quæstio de legibus*, ms. 3856, Biblioteca Nacional de Portugal, disp. 3, quæ. 1.

⁵⁵ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 1, cap. 2, num. 9.

⁵⁶ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 7, num. 3.

⁵⁷ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 7, num. 6.

⁵⁸ Francisco Suárez, *Quæstio de legibus*, ms. 3856, cit., disp. 3, quæ. 1.

⁵⁹ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 7, num. 5.

⁶⁰ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 7, num. 7.

⁶¹ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 17, num. 6.

la medida en que sin ellos no sería posible la adecuada preservación de la vida social y política⁶².

En cuanto ‘dictamen de la razón natural’⁶³, la ley moral no dice relación con la naturaleza física o con la naturaleza en general, sino con la naturaleza de la razón. Por este motivo, escribe Suárez que, por ejemplo, “... cuando la ley natural manda algo para la conservación de la naturaleza sensitiva, siempre envuelve la modalidad racional, y así sus dictados acerca de la unión del macho y la hembra son muy distintos de los del instinto natural de los brutos, como consta acerca del matrimonio, y lo mismo acerca de la educación de los hijos, de la conservación de la propia vida y de otras cosas semejantes”⁶⁴.

Si bien, como escribe Suárez, “todo lo justo y recto lo es con relación a alguna norma en cuanto que se ajusta a ella”⁶⁵, “No todo lo que es base de la honestidad o rectitud de la acción mandada por la ley, ni todo lo que es base de la fealdad de la acción prohibida por la ley, puede llamarse ley”⁶⁶. De este modo, pese a que la naturaleza del hombre es principio de corrección de las normas morales, la naturaleza, su fundamento, no es la ley natural misma. Solo en un sentido muy derivado se puede decir que la naturaleza ‘es la ley de esta ley’, a saber, solo en cuanto se trata de la regla última de la honestidad de los principios naturales (“la sola naturaleza racional como tal no puede justamente llamarse ley natural”⁶⁷).

Que la naturaleza tiene un cierto papel en la teoría del derecho natural (y que tiene un cierto carácter normativo) parece evidente. Como es claro, el tipo de vida que hemos de vivir depende de nuestro propio modo de ser, por ejemplo, del hecho de que somos animales sociales o sociorracionales. No obstante, el modo de ser de nuestra esencia, que es un hecho, no manda ni dirige la conducta por sí solo⁶⁸. Por tanto, la razón práctica no es un mero órgano de lectura de una normatividad moral ya determinada al nivel de las tendencias naturales. La normatividad moral, donde también el *ethos* es relevante, asoma recién cuando dejamos aparte lo natural-dado y damos paso al orden de los bienes y de las virtudes, y, en realidad, al orden de la razón recta, “cierta virtud que la naturaleza tiene para discernir entre las operaciones que son o no son conformes a esa naturaleza...

⁶² Francisco Suárez, *Defensio fidei catholicae*, Madrid, IEP, 1970-1971, lib. 3, cap. 1, num. 8.

⁶³ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 17, num. 5.

⁶⁴ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 17, num. 6.

⁶⁵ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 5, num. 8.

⁶⁶ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 5, num. 6.

⁶⁷ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 5, num. 8.

⁶⁸ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 5, num. 5. Vid. Contreras Aguirre, Sebastián, “Is Francisco Suárez a Voluntarist Philosopher?”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 129 (2018) 1, pp. 41-55.

[y] que manda o prohíbe a la voluntad humana lo que se debe hacer por derecho natural”⁶⁹.

Suárez, como se ve, no piensa que la naturaleza racional o que las inclinaciones de la naturaleza sean directamente, y sin la mediación de la razón práctica, lo justo natural. La naturaleza es nada más que la materia sobre la que recae el acto preceptivo de la razón, de manera que, tal como para santo Tomás, para Suárez lo natural/debido es lo que dicta la recta razón. Lo bueno para el hombre es, pues, lo razonable, aquello que, supuesta la libre voluntad, determina la virtud de la prudencia en orden a la autorrealización. Entonces, a pesar de que en la interpretación suareciana de Aristóteles se habla de acciones ‘prohibita quia mala’, la maldad de estas acciones no es independiente del querer del sujeto —del querer rectificado por la razón. Dicho de otro modo, puesto que los actos humanos se especifican por lo que en ellos se intenta, las acciones ‘prohibidas porque son malas’ no son deshonestas desde su sola entidad natural; el factor clave para la evaluación moral de aquellas reside en su estructura intencional. En este contexto, señala Suárez que es propio de la razón práctica conocer las acciones “regulándolas y estableciendo en ellas el modo más adecuado de producirlas”⁷⁰, ponderando no solo la honestidad de la materia o su conformidad con la naturaleza, sino también la honestidad de las distintas condiciones y elementos que son necesarios para que tales acciones convengan a la vida racional⁷¹.

Conclusión

NO CABE DUDA DE QUE LAS REELABORACIONES de Melanchthon y de Suárez sobre la doctrina aristotélica de lo justo por naturaleza van mucho más allá de lo que Aristóteles pudo prever. Antes que nada, Suárez y Melanchthon entienden el derecho natural como un orden de justicia formalmente inmutable. Con todo, la defensa del carácter inmutable de este derecho no supone negar el cambio de las normas naturales. La tesis de la inmutabilidad solo trata de garantizar, por así decir, la razón de justicia de las leyes y decisiones particulares, que, como se sabe, la escolástica entiende como derivadas de lo justo natural.

Al margen de los puntos de contacto que puede haber entre las ideas de Melanchthon y de Suárez, la justificación del derecho natural en la naturaleza y la explica-

⁶⁹ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. 2, cap. 5, num. 9.

⁷⁰ Francisco Suárez, *De anima*, cit., disp. 9, quæ. 9, num. 3.

⁷¹ Francisco Suárez, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, Parisiis, Vivès, 1856, Opera omnia vol. IV, disp. 2, sect. 3, num. 5.

ción de lo que sea el derecho natural es diferente en cada autor. Melanchthon, que no es un pensador fideísta/voluntarista, reconstruye la teoría de Aristóteles sobre la base del precepto de ‘obedecer a Dios’⁷². El contenido de aquel precepto se revela en el orden de la creación. La razón especulativa conoce ese orden y lo reproduce en el terreno de la praxis. Suárez, por su parte, que sabe que no todo lo resuelve la metafísica más abstracta (la sola ciencia especulativa, la pura sabiduría, no sirve de mucho en los asuntos temporales, dice⁷³), hace de lo justo natural el derecho de la razón práctica, la cual, según se ha dicho, no se agota en los mandatos o leyes del superior. También los consejos son actos prácticos, pues, al igual que los preceptos, existen para dirigir a la voluntad y para orientar a los hombres a su máxima realización.

Finalmente, mientras que Melanchthon hace del derecho natural una teoría acerca de la obediencia a Dios y acerca de la dependencia ontológica del hombre respecto del creador, Suárez, dejando a un lado el carácter divino de este derecho, enmarca su interpretación de Aristóteles en una sistemática sobre el bien y la perfección que los hombres pueden efectivamente conseguir (sobre el bien ‘que es realizable por nosotros’). De ahí que Suárez, a diferencia de Melanchthon, prefiera hacer del derecho natural un objeto propio de la razón práctica.

⁷² Philipp Melanchthon, *Loci theologici, tertia aetas*, cit., p. 685.

⁷³ Francisco Suárez, *De anima*, cit., prooemium.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, Madrid, CEPC, 2014.
- _____. *Rhetorica*, Madrid, Gredos, 2014.
- Báñez, Domingo, *Decisiones de iure et iustitia*, Pamplona, Eunsa, 2008.
- Carreras, Joaquín & Tusquets-Terrats, Juan, *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident*, Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1962.
- Contreras Aguirre, Sebastián, “Is Francisco Suárez a Voluntarist Philosopher?”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 129 (2018) 1.
- Decot, Rolf, *Geschichte der Reformation in Deutschland*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2015.
- Eschweiler, Karl, “Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts”, *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, 1 (1928).
- Frank, Günther, “Melanchthon – der ‘Ethiker der Reformation’”, en Frank, Günther & Mundt, Felix (eds.), *Der Philosoph Melanchthon*, Berlin, Walter de Gruyter, 2012.
- García-Huidobro, Joaquín, *La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural y lo justo legal en los comentaristas medievales de la Ética a Nicómaco*, Ciudad de México, Porrúa/UNAM, 2017.
- Grisez, Germain & Shaw, Russell, *Fulfillment in Christ*, Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1991.
- Guy, Alain, *Histoire de la philosophie espagnole*, Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1985.
- Herzog, Johann Jakob & Hauck, Albert (eds.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, Hinrichs, 1896-1913.
- Kasper, Walter; Baumgartner, Konrad; Bürkle, Horst; Ganzer, Klaus; Kertelge, Karl; Korff, Wilhelm & Walter, Peter (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2017.
- Kluxen, Wolfgang, “Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik”, en id., *Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2012.

Leinsle, Ulrich G., *Introduction to Scholastic Theology*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2010.

_____. “Die Scholastik der Neuzeit bis zur Aufklärung”, en Coreth, Emerich; Neidl, Walter & Pfligersdorffer, Georg (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts: Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz/Wien/Köln, Verlag Styria, 1988.

Lohr, Charles H., “Del aristotelismo medieval al aristotelismo renacentista”, *Patristica et mediævalia*, 17 (1996).

Melanchthon, Philipp, *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 16, 1850.

_____. *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 15, 1848.

_____. *Commentarius in Epistolam Pauli ad Corinthios*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 15, 1848.

_____. *De legum fontibus et causis*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 11, 1843.

_____. *Enarratio Epistolæ Pauli ad Romanos*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 15, 1848.

_____. *Ethica doctrinæ elementorum*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 16, 1850.

_____. *Loci theologici, tertia atas*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 21, 1854.

_____. *Philosophiæ moralis epitomes*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 16, 1850.

_____. *Prolegomena in Officia Ciceronis*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 16, 1850.

_____. *De æquitate et iure stricto*, Halis, Schwetschke et filium, Corpus Reformatorum 11, 1843.

_____. *Apologia confessionis Augustanæ*, “Libro de Concordia”, St. Louis, Concordia/Publishing House, 1989.

Mercado, Tomás de, *Summa de tratos y contratos*, Sevilla, Hernando Diaz, 1571.

Methuen, Charlotte, “Lex Naturæ and Ordo Naturæ in the Thought of Philip Melanchthon”, *Reformation & Renaissance Review*, 3 (2001) 1.

- Mulgan, Richard G., *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Clarendon, 1986.
- Müller, Gerhard (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1992.
- Pena, Pilar, *Las fuentes de la teología en Felipe Melanchthon*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007.
- Schaffner, Tobias, “Is Francisco Suárez a Natural Law Ethicist?”, en Bunge, Kirstin; Fuchs, Marko; Simmermacher, Danaë & Spindler, Anselm (eds.), *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the School of Salamanca*, Leiden, Brill, 2016.
- Schmitt, Charles B., *Aristóteles y el Renacimiento*, León, Universidad de León, 2004.
- Schmoeckel, Mathias, “Erkenntnis durch *ratio* und *conscientia*. Die Begründung der modernen Wissenschaftlichkeit des Rechts durch Melanchthons Naturrechtslehre”, en Hasselhoff, Görge K. & Meyer-Blanck, Michael (eds.), *Religion und Rationalität*, Würzburg, Ergon, 2008.
- Schmutz, Jacob, “¿Abatir o ensalzar a Francisco Suárez?”, en VV.AA., *Francisco Suárez: Der ist der Mann*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2004.
- Schöndorf, Harald, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, Kohlhammer, 2016.
- Stiening, Gideon, “‘Notitiæ principiorum practicorum’. Melanchthons Rechtslehre zwischen Machiavelli und Vitoria”, en Frank, Günther & Mundt, Felix (eds.), *Der Philosoph Melanchthon*, Berlin, Walter de Gruyter, 2012.
- Stupperich, Robert, *Der unbekannte Melanchthon: Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961.
- Suárez, Francisco, *Commentarii in Ethica Aristotelis (1585)*, cod. lat. 6775, Bibliothèque Nationale de France.
- _____. *Questiones de iustitia et iure*, Freiburg, Herder, 1958.
- _____. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Madrid, IEP, 1967-1968.
- _____. *De anima*, Madrid, Fundación Xavier Zubiri/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978-1991.
- _____. *De ultimo fine hominis*, Parisiis, Ludovicus Vivès, Opera omnia 4, 1856.
- _____. *Disputationes metaphysicae*, Madrid, Gredos, 1960-1966.

_____. *De mysteriis vitæ Christi*, Parisiis, Ludovicus Vivès, Opera omnia 19, 1860.

_____. *Quæstio de legibus*, ms. 3856, Biblioteca Nacional de Portugal.

_____. *Defensio fidei catholicæ*, Madrid, IEP, 1970-1971.

_____. *De bonitate et malitia humanorum actuum*, Parisiis, Ludovicus Vivès, Opera omnia 4, 1856.

Svensson, Manfred, *Reforma protestante y tradición intelectual cristiana*, Barcelona, Clie, 2016.

_____. “Phillip Melanchthon and the Reception of Aristotelian Natural Law Theory in the European Reformation”, en García, Alejandro; Šilar, Mario & Torralba, José María (eds.), *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2008.

Treitschke, Heinrich von, “Samuel Pufendorf”, *Preußische Jahrbücher*, 35 (1875).

Vallejo Campos, Álvaro & Vigo, Alejandro, *Filósofos griegos. De los sofistas a Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 2017.

Vigo, Alejandro, “¿Supone la noción de derecho natural un planteamiento necesariamente religioso?”, en Fidalgo, Carlos (coord.), *Derecho global. Positivismo, iusnaturalismo y razonabilidad del derecho*, Navarra, Aranzadi, 2018.

Zubiri, Xavier, *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2007.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.011>

Bajo Palabra. II Época. N°26. Pgs: 221-238