

FRANCISCO SUÁREZ Y LA CONCIENCIA MODERNA

Pedro Cerezo Galán,

(Profesor emérito, Univ. de Granada)

Extracto

Este ensayo presenta una síntesis del pensamiento de Francisco Suárez con el objetivo de mostrar que su sistema ha sido históricamente el punto de tránsito de la ontología clásica, acuñada por él como una "disciplina autónoma y sistemática", al racionalismo moderno. En el orden teórico, su concepto unívoco de "esencia real", como objeto adecuado de la Metafísica, abre paso al planteamiento esencialista y objetivista de la modernidad desde Descartes a Leibniz y de éste a Baumgarten y Wolff. Complementariamente, su existencialización de la esencia actual en un sentido individual y voluntarista configura la imagen activa del sujeto moderno. Por último, en el orden práctico, su teoría del pacto social, desdoblado en la dimensión comunitarista de la unión civil y la dimensión de transferencia de la soberanía popular con derecho a la resistencia, lo distingue tanto del pacto absolutista de Hobbes como del pacto del liberal de Locke. En suma, puede afirmarse con Esposito, que la secularización ha sido, en gran parte, un producto de la sistematización de la fe en y por la metafísica del barroco católico.

Abstract:

This essay presents a synthesis of Francisco Suárez's thought with the aim of showing that his system has historically been the transit point from classical ontology, coined by him as an "autonomous and systematic discipline", to modern rationalism. In the theoretical order, his univocal concept of "real essence", as a suitable object of Metaphysics, opens the way to the essentialist and

objectivist approach to modernity from Descartes to Leibniz and from there to Baumgarten and Wolff. Complementarily, his existentialization of the current essence in an individual and voluntaristic sense configures the active image of the modern subject. Finally, in the practical order, his theory of the social pact, divided into the communitarian dimension of the civil union and the dimension of transference of popular sovereignty with the right to resistance, distinguishes it both from the absolutist pact of Hobbes and the pact of the liberal of Locke. In sum, it can be affirmed with Esposito that secularization has been, to a large extent, a product of the systematization of faith in and by the metaphysics of the Catholic Baroque.

Francisco Suárez y la conciencia moderna

¿No es paradójico que un Congreso sobre “la filosofía viva española”¹ se abra con Francisco Suárez, un escolástico español a caballo entre los siglos XVI al XVII?... Pero la paradoja estimula el pensamiento. En este caso, ayuda a librarse del pernicioso error de confundir una filosofía viva con una filosofía que se lleve hoy, ya sea por inercia o por estar a la moda. A mi juicio, una filosofía está viva si al afrontar la interpelación de su presente histórico, logra penetrar hasta el fondo de la realidad efectiva, donde late el manantial de toda posible fecundidad histórica. Entonces, al tocar este centro de gravedad, su resuelta fidelidad a su presente desencadena consecuencias que alcanzan también por su trascendencia a nuestro presente, en lo que ha llamado Gadamer, la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) O, en otras palabras, una filosofía está viva, cuando no se mantiene por la obra erudita de la

¹Ponencia inaugural del XIII Congreso de la Asociación andaluza de filosofía (AAFi), celebrado en Úbeda del 10 al 12 de septiembre de 2021.

historiografía ni tampoco por su externa y coyuntural vigencia socio-política, sino por la perduración de sus efectos a través del tiempo. Vivo está solo lo viviente, -- el acto de vivir se conjuga siempre en participio de presente--esto es, lo que genera vida y, por eso forma parte de la memoria viva y caudal de la historia. En este sentido, un clásico genuino está más vivo que cualquier contemporáneo a la carta de lo que se lleva como pensamiento políticamente correcto, que no piensa en verdad su tiempo, sino que está pendiente de lo que ayuda a medrar en la historia. A lo largo del Renacimiento y hasta el Barroco inclusive, la gran filosofía se acuña, en gran medida, con sello español por autores cuyos apellidos son de estirpe hispana, Luis Vives, Francisco Suárez, Benito Spinoza, aun cuando todos ellos escriban en latín, que es por entonces la *lingua franca* de la cultura. Dejo al margen las grandes corrientes, --el humanismo renacentista, el criticismo, y la gran bajo-escolástica española, la dominicana y la jesuítica, --tardía en el tiempo, pero de tan honda significación en el pensamiento jurídico-político moderno--, para señalar tan solo algunos nombres señeros: Luis Vives revisa críticamente el saber tradicional de las escuelas y abre un modo de filosofar humanista, fundado en el ingenio inventivo, la creencia racional y el significado lingüístico. Francisco Suárez, representa la consumación de la Escolástica, en "una enciclopedia del escolasticismo", como la ha llamado X. Zubiri, que atesora todos los hallazgos filosóficos de las Escuelas medievales, ordenándolos en un cuerpo doctrinal sistemático, a la vez que los inflexiona en una dirección objetivista, de gran fecundidad en el porvenir. Benito Spinoza, de origen judío hispánico, crea una metafísica objetiva y naturalista, acorde con la ciencia moderna, y no es casual que sea el filósofo más apreciado por los científicos en todos los tiempos. Mi interés se centra hoy en Francisco Suárez, en lo que significa su obra filosófica y el alcance histórico que ha tenido en la formación de la mentalidad moderna. Intentaré bosquejar en trazos gruesos las líneas fundamentales por

las que transcurre la influencia histórica del suarismo, sin entrar en detalles de su concreta historia efectual.

Suárez no es un mero compilador ni un mero comentarista de la tradición clásica, como suele creerse. Se aparta del texto de Aristóteles para mantener el curso sistemático de su propio pensamiento, aun cuando ofrece también el Índice de la correspondencia en concreto de sus dilucidaciones con los pasajes textuales del Estagirita. Tampoco es un sincretista ecléctico, sino que plantea problemas nuevos que le obligan a adoptar una posición determinada. Sigue ciertamente el método escolástico en sus *Disputaciones metafísicas*, analizando los pros y contra de la cuestión planteada y confrontando en ella las opiniones más acreditadas en la Escuela, --*disputare* es tanto como comparar tesis recibidas, criticarlas en su argumentación y probar la verdad de la que sostiene como cierta y propia, y de ahí que no lo exima de trazar su propio perfil como pensador. En general, Suárez refuerza el carácter aporético del método escolástico y desarrolla su valor diaporético como vía de hallazgo de nuevas soluciones. Como escribe al Padre general de su Orden, en 1579

"El modo de leer que yo tengo es diferente de lo que los más usan por acá, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros, que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes (...)Yo he procurado salir de este camino y mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad".²

Hace, pues, obra propia, con problemas nuevos y soluciones originales, a veces audaces. Su filosofía es escolástica o *recibida* de la tradición, como la denomina Ortega y Gasset, pero *reacuñada* al filo de nuevas circunstancias y cuestiones de su tiempo, con señas

²Citado por I. Verdú Berganza en "Francisco Suárez y René Descartes. Una reflexión acerca de la Modernidad ", en VVAA, *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez*, Madrid, Sínderesis, 2018, p.35.

inequívocas de modernidad, tales como el valor de la individualidad, la libertad entendida como “indiferencia positiva” de la voluntad ante el entendimiento, la defensa de la libertad de conciencia, el derecho natural como derecho racional, el consentimiento de la comunidad en el origen del Estado, la separación del poder político y el religioso, la crítica al absolutismo real, el inicio de la formulación de los derechos humanos. Con esto no pretendo decir, en modo alguno, que su paradigma sea el moderno de la autoconciencia, sino reconocer que su obra ha tenido una decisiva influencia en el surgimiento del racionalismo moderno, pues no en vano fue Descartes, discípulo, en el colegio jesuítico de la Flèche, de los discípulos de Suárez, formado, por tanto en el espíritu de las *Disputaciones metafísicas*, convertidas en libro de texto de las Universidades y colegios de Europa durante el siglo XVII. Se me dirá que Descartes ya hizo *epochhé* de tales enseñanzas y las recusó en el *Discurso del método* por vanas y estériles, pero precisamente por no haber analizado ciertas nociones primarias en sí mismas, se le colaron algunas de ellas, sin advertirlo, en su propio planteamiento. En general, con Suárez fue respetuoso, consciente de algunas de sus deudas con él,³ a la par que reconoció el influjo intelectual del citado colegio en su formación,-- “debo rendir honor a mis maestros, --escribe en una carta-- al afirmar que no hay lugar en el mundo donde se enseñe mejor la filosofía que en la

³ Véase de Florin Crîmareanu, “L’ influence de F. Suárez sur R. Descartes: le cas de la lettre CDXVIII”, en *Entre el Renacimiento y la modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, Madrid, Sínderesis, 2019, pp 103-122. A mi juicio, la deuda con Suárez alcanza conceptos fundamentales como el de “realidad objetiva”, de “esencia real”, la distinción de concepto formal y concepto objetivo, la distinción de razón entre esencia y existencia, el concepto de infinito y *causa sui* y el genio maligno. Algunos de ellos los comenta Crîmareanu en su ensayo. Sobre el alcance de este influjo cita el “monumental estudio de Étienne Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan, 1913.

Flèche".⁴ Esta valoración del suarismo se mantuvo a lo largo de la filosofía moderna, de Descartes a Leibniz y Wolff, educada en el texto de las *Disputaciones*, y es bien conocido el veraz y elocuente testimonio que dio Leibniz de la Escolástica en su *Discurso de Metafísica*.⁵

Pero la fundamental contribución de Suárez es haber hecho de la Metafísica una "disciplina autónoma y sistemática, cuya obra - como le reconoce X. Zubiri--, está muy lejos de hallarse intelectualmente agotada y exhausta, y cuyo vigor y originalidad la colocan, en múltiples sentidos, por encima de los escolásticos clásicos de los siglos XIII al XIV".⁶ "Autónoma" significa aquí tanto separada del magisterio de Aristóteles, como segregada formalmente de la teología revelada, en cuanto saber racional sistemático, aun cuando al servicio de la fe cristiana. Suárez piensa, como ha mostrado I. Acquaviva, en medio de una gran crisis

⁴Carta a *** de 12 de septiembre de 1638, en Descartes, *Oeuvres et Lettres*, ed. de A. Bridoux, Paris, Gallimard, 1953, p.1021.

⁵"Al fin me he visto obligado a volver a aceptar a pesar mío y como a la fuerza, después de haber hecho yo mismo investigaciones que me han llevado a reconocer que nuestros modernos no hacen bastante justicia a santo Tomás y a otros grandes hombres de aquel tiempo, y que hay en las opiniones de los filósofos y teólogos escolásticos mucha más solidez de lo que se cree, con tal de servirse de ellas oportunamente y en su lugar" (*Discours de Metaphysique*, pr. 11. en *Philosophischen Schriften*, herausgegeben von C.J. Gerhardt, Olms, Hildesheim, 1960, IV, 435), acorde con su lema "*non abjicere vetera, sed emendare*". A la influencia de Suárez en Leibniz se refiere Ortega en esos términos: "Suárez influyó honda y concretamente en la doctrina propia de Leibniz y aún en lo más propio de ella, como acontece en el concepto de 'representación', que soporta y articula toda su filosofía" (*Idea de principio en Leibniz*, en *Obras Completas*, IX, 1009, nota 1.

⁶"Notas históricas", en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Gráficas Uguina, 1951, p. 132. Ortega y Gasset también reconoce en *La idea de principio en Leibniz* que las *Disputaciones metafísicas* de F. Suárez son "el primer tratado de Metafísica que ha existido"(IX, 1069)

religiosa, motivada, entre otros factores, por la Reforma luterana, que "él intentará superar mediante una fundación metafísica del discurso teológico sobre la base de conceptos primeros universalísimos, que puedan desempeñar la función de preámbulo fundamental, según el modo de proceder del *lumen naturale*, para acceder a la sagrada doctrina revelada".⁷ Admite, pues, el carácter ancilar de la filosofía con respecto a la teología revelada o sobrenatural, pero a la vez, para evitar discusiones estériles y mezclas confusivas, busca convertir a la filosofía en una ciencia objetiva y rigurosa, "*universalmente* fundamental, --precisa J.-F. Courtine--que pueda soportar toda doctrina, comprendida en ello por consecuencia la *sacra doctrina*, al menos de *algún modo* (*quodam modo*), con lo que, paradójicamente, produce de modo indirecto "*una notable inversión (renversement) de la relación ancilar*",⁸ favoreciendo así su autonomización especulativa.

Heidegger ha reconocido también, en diversas ocasiones, que "Suárez fue el pensador que más poderosamente influyó en la filosofía moderna (...), sistematizó por primera vez la filosofía medieval, sobre todo la ontología, y determinó una división de la Metafísica que perduró durante los siglos siguientes hasta Hegel".⁹ Esta influencia, --precisa en otro lugar--no fue solo "formal" en lo que respecta a la concepción del nivel propio de dicha disciplina, sino que se extiende a "los problemas de contenido", e incluso al

⁷"La realidad objectalis in Francisco Suárez e la sua influenza sulla Schulmetaphysik", recogido en VVAA, *Entre el renacimiento y la modernidad: Francisco Suárez*, cit., p.68.

⁸*Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF,1990, pp. 196-197.

⁹*Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000, p. 112. Sobre las diversas referencias de Heidegger a Suárez, puede verse de O. Barroso, "De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. Las interpretaciones heideggeriana de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez", en VVAA, *Pensar la nada*, Madrid, Biblioteca Nueva,2007, pp. 65-84

“estilo en que ellos despertarán más tarde en la filosofía moderna”.¹⁰ Según estos autorizados testimonios, a Suárez debe la modernidad, a partir de Descartes, su modo de pensar y los problemas de que se ocupa. Cuenta además Zubiri que, conversando sobre Suárez, con Heidegger, éste había exclamado, “ese es el hombre” (*Der ist der Mann*), lo que implica, según comenta J. Schmutz, tanto una *constatación* de su valor filosófico como un *veredicto*, algo así como “he aquí el hombre que hay que abatir por haber sistematizado perfectamente la constitución ontoteológica de la metafísica occidental, que él mismo (Heidegger) tenía la ambición de destruir”.¹¹ Y, además, cabe añadir, por ser responsable del *viraje de la metafísica hacia el esencialismo objetivista*, dominante luego en la modernidad. Y no en vano, en *Ser y tiempo*, --el *locus* más famoso de todas sus referencias a Suárez--, lo destaca expresamente como el puerto decisivo de tras-paso de la herencia griega y la tradición escolástica hacia la modernidad:

*“Dentro de los límites de una recepción dogmática de las concepciones fundamentales del ser, tomadas de los griegos, hay en estas sistemáticas mucho trabajo creativo que aún no ha sido puesto de relieve. En su formulación escolástica, lo esencial de la ontología griega pasa a la metafísicas y a la filosofía trascenderntal de la época moderna por vía de las Disputationes metaphysicae de Suárez, y determina todavía los fundamentos y fines de la Lógica de Hegel”.*¹²

Este pasaje pertenece al párrafo sexto de *Ser y tiempo*, dedicado a “la tarea de una destrucción de la historia de la ontología”, de modo que le reconoce a Suárez una influencia

¹⁰Citado también por O.Barroso, ob.. cit., 66.

¹¹Prefacio a *Francisco Suárez, der ist der Mann*, Homenaje a S. Castellote, Valencia. Gráficas Soler, 2004, p. 6.

¹²*Ser y tiempo*, pr. 6º, traducción española de J.E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, pp. 45-6.

decisiva en la acuñación de la tradición metafísica, heredada de los griegos, en la Ontología sistemática que va a dominar en la modernidad, de Descartes a Hegel, pero, a la vez, le hace responsable del ocultamiento o encubrimiento del problema del ser.¹³ Como intentaré mostrar, estos cargos vienen a confirmar su responsabilidad en la génesis de la mentalidad moderna.

1. La Onto-*logía* como *Ontoteología*

Para decirlo de una vez, Suárez transforma la filosofía primera, llamada habitualmente metafísica, en *Ontología*, aun cuando este nombre se lo dé Wolff, esto es, en ciencia fundamental o trascendental del ser en cuanto ser.

1.1. Onto-*logía* en cuanto esencialización del *esse*:

La fórmula está heredada de Aristóteles, pero Suárez entiende por ser, --su objeto adecuado--, la esencia real. Entre el *ens ut nomen* y el *ens ut participium*, (*id quod habet esse*), Suárez destaca el sentido sustantivo, esto es, esencializante y no existencial del *ens*, "*ens ut sic, ens qua ens, ens inquantum ens*" (DM, I,1). Tomás de Aquino había insistido sobre la *noción participial del ente*, como *habens esse*, porque entendía el *esse* como una perfección, en analogía con el bien, siguiendo la tradición neoplatónica. Pero, en Suárez, prevalece sobre la perspectiva del valor o del bien, la estrictamente lógica o conceptual de la objetividad:

¹³Sobre la lectura heideggeriana de Suárez, puede verse John Doyle, *Collected Studies on Francisco Suárez S.J. (1548-1617)*, Leuven University Press, 2010, especialmente el cap. IV, "Suarezian and Thomistic Metaphysics before the Judgment of Heidegger", pp. 89-107. Doyle contrapone analíticamente el pensamiento suareciano al tomista, y muestra que el juicio de Heidegger concierne a Suárez solo en lo que respecta a su *Ontoteología*, pero discrepa de que la filosofía suareciana haya establecido "una fija y común doctrina medieval"(pp. 106-107).

"El ente tomado con valor de nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino solo abstrayendo de ella precisivamente; en cambio, el ente, en cuanto es participio, significa el ser real mismo, o sea, que tiene esencia real con existencia actual"(DM,II,iv,3)

La elección del término "esencia" (*esse essentiae*), con reminiscencia del sentido platónico, es altamente significativa; se trata de una noción objetiva del ente o de la entidad, tomado en su máxima abstracción y universalidad, es decir, con eliminación precisa de los caracteres existenciales (*esse existentiae*), de modo que pueda abarcar tanto lo actual como lo posible. Esta idea originaria de la mente sería, pues, la más *abstracta e indeterminada*, como luego dirá Hegel en su *Lógica*. Lo realmente originario, en el orden del pensamiento, es aquello que repugna al principio de contradicción (*quod impossibile est, existere nequit*). Y puesto que la nada es una idea contradictoria, pues supone que el no ser es, la negación de la nada, es decir, el no al no-ser (*nihil negativum*) engendra el concepto de algo (*aliquid*, de donde viene la aliquididad), el más universal concepto de la mente, según Suárez, que subyace tanto el ente actual como al ente posible. Estamos, pues, ante un concepto de ser que se destaca sobre el trasfondo de la nada, como el primer destello o vagido del pensamiento. Según dirá más tarde Baumgarten, sobre el trasfondo suareciano, "*Non nihil est aliquid, repraesentabile, quicquid non involvit contradictionem, quicquid non est A et non-A, est possibile*" (*Metaphysica*, pr. 8) Encontramos ya formulada aquí con toda claridad la tesis central de la ontología post-suareziana: lo real es alguna cosa, que no-es-nada (*non est nihil*), y que por lo mismo se deja pensar y decir. Lo real es el mínimo común representable. El *esse* se entiende ahora resueltamente como *posse esse* (posibilidad o aptitud para ser). "Se encuentra aquí exactamente – escribe J.F.

Courtine—el mismo modo de proceder que en Wolff, que edifica también su ontología orientándose sobre un concepto supremo, el de la nada, o más bien sobre la estricta *disyunción –nihil-aliquid* ".¹⁴También lo posible forma parte de la ontología, porque puede ser, así como lo actualmente existente puede no ser o dejar de ser. "Esencia real es "aquella que *ex se apta est esse seu realiter existere* "Así entendido –dice Gilson-, conviértese *ens* en un nombre que designa toda *esencia real*, es decir, no fingida por el pensamiento, sino verdadera y capaz de existir realmente".¹⁵ Esta decisión suareciana tiene enorme significación histórica. Implica (a) una idea unívoca de ente, que abarca todo, lo actual existente y lo posible, lo finito y lo infinito, en cuanto algo (id) pensable como apto para ser real, por no encerrar contradicción, con lo que la posibilidad lógica precede a la actualidad real. Además,(b) esta captación del *ens* en un concepto objetivo, lo hace *obiectum* o producto de una proposición fundacional de la conciencia (*cogitatio*),y, por tanto (c),determinado por los principios lógico-formales del pensamiento (identidad, posibilidad, *rationem redere*), de tal modo, que la verdad (*verum* de la esencia) se refleja en la certeza de la idea clara y distinta. "Por consiguiente, --puede concluir Courtine, siguiendo a Heidegger—el concepto objetivo no es solo aquello que está en lugar (*supponit pro*) de las cosas individuales y concretas, sino que constituye su verdadera esencia (...) Suárez opera la reducción de la cosa a la real-idad, y luego, de la real-idad a la objetividad".¹⁶ El sentido fuerte del *esse* como existencia queda puesto entre paréntesis para despejar así y dejar ver el orden entero de lo conceptualizable. Toda la metafísica

¹⁴*Suárez et le système de la métaphysique, cit.*, 251

¹⁵*El ser y la esencia*, traducción española de L.de Sesma. Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951, p. 134.

¹⁶*Ibid.*, 193-194.

moderna va a moverse en el plano conceptual de las esencias, y de su orden apriórico y jerárquico de los grados de objetividad.

1.2. La Onto-teo-logía

A esta reducción de la filosofía primera a la *Ontología* (o *metafísica generalis*), subrayando el radical del *lógos* como clave constitutiva, ha de añadirse su carácter de *Onto-teo-logía*, por utilizar la acuñación heideggeriana del término, en la medida en que reduce a Dios a una región particular del ente (*metaphysica specialis*), a la que toma por la *pars praecipua*, la más alta y noble.¹⁷ Según Heidegger, esta constitución onto-teo-lógica de la Metafísica procede de Aristóteles, quien trata en su obra tanto “de las propiedades generales de lo ente” (libro Gamma), como de sus causas primeras en las naturalezas eternas o en el motor inmóvil, estableciendo así una relación de circularidad entre ambas dimensiones según distintos respectos. En todo caso, aun cuando el planteamiento de Aristóteles sea problemático en su interpretación,¹⁸ la ambigüedad aristotélica se convierte en expresa “codeterminación ontoteológica”, en la filosofía cristiana medieval, al distinguir, de un lado, la teología sacra o revelada y, del otro, la teología natural, y encomendar a ésta última expresamente la

¹⁷En la *metaphysica specialis*, introduciré luego Wolff tres esferas distintas, Dios, el alma y el mundo, preluando así las tres ideas regulativas de la razón en Kant.

¹⁸ Enrico Berti ha sostenido con buenas razones que esta caracterización onto-teo-lógica, que le atribuye Heidegger a Aristóteles, no procede de él, pues el Estagirita, entre otras razones, niega la idea *del Esse ipsum subsistens*, de origen platónico, sino que la toma Heidegger de Brentano y de Natorp, especialmente de éste en “la tensión, dentro de la Metafísica, entre ontología y teología (“La interpretación heideggeriana de la Metafísica de Aristóteles como *Ontoteología*”, en L. Sáez, J. de la Higuera y J.F. Zúñiga, *Pensar la nada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 99-100) .

cuestión del fundamento (*Grund*). Ontoteológica es la metafísica de Tomás de Aquino, pese a que él no encuentra ninguna razón común a Dios y al ente, sino solo meramente analógica. Pero, como puntualiza Courtine:

"No es preciso para ello disponer ya de una denominación, pues " aquello que Heidegger nombra como constitución onto-teo-lógica no aparece todavía claramente en cuanto tal, no juega plenamente más que en el interior de una época, donde la dimensión propiamente teológica del proyecto metafísico, o si se prefiere la referencia directriz a la idea de la scientia divina como scientia Dei, se han separado para ejecutar cada una de manera independiente y autónoma su parte".¹⁹

Aquí de nuevo es Suárez quien marca la diferencia. Para él, Dios está lógicamente bajo la razón común del ente, aun cuando, el todo de lo ente se encuentre existencialmente bajo el poder causal de Dios, en cuanto ente infinito. Hay, pues, una *aprioridad* conceptual de la idea del *ens*, o de la *res*. Me inclino a pensar que como tantas otras novedades, el ascendiente primero de esta idea es Suárez, por quien esta caracterización ha pasado a los modernos , pues este, sin utilizar este título de '*ontoteología*', sostuvo esta duplicidad de respectos,--el ontológico y el teológico--, manteniendo una circularidad de remisiones, con arreglo a dos tipos de principios, los *principia cognitionis* y los *principia essendi*".²⁰ Dios

¹⁹Suárez *et le système metaphysique, cit.*, 95). Heidegger viene a reconocerlo así al admitir que es una caracterización que "permanece siempre simplemente *retrospectiva*" (Ibid., 99).

²⁰ Ibid., 225. Oscar Barroso mantiene esta caracterización onto-teo-lógica del pensamiento suareziano en su ensayo "De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las

está bajo la *communis ratio entis*, pues de lo contrario no sería cognoscible, pero representa su *pars praecipua*, "*primum ac praecipuum huius scientiae objectum, et ex se omnium dignissimum*" (DM,XXIX, Prol.,1). No es, pues, extraño que esta duplicidad ontoteológica se presente ya, aun cuando encubierta, en las *Meditaciones* cartesianas, en la circularidad típica entre la fundamentalidad trascendental del *cogito*, que garantiza la idea clara y distinta, --su validez gnoseológica-- y la otra fundamentalidad ontológica que ejerce la idea de Dios (argumento ontológico), en cuanto garante del alcance real o valor de verdad de nuestras ideas. Luego, andando el tiempo y a través de Wolff y Leibniz, tal circularidad acabará consumándose en el carácter circular del *concepto*, según la *Lógica* de Hegel. Suárez representa no solo un trán-sito hacia la modernidad, sino un tras-paso de problemática y planteamientos, que preludian el giro decisivo hacia la subjetividad de los modernos.

2. La neutralización de la existencia.

Esta esencialización de la metafísica ha sido posible por la metódica "neutralización de la existencia", como la llama Etienne Gilson. que se inicia en Avicena y Escoto, y a través de las *Disputaciones* de Suárez pasa al racionalismo y alcanza hasta el mismo Kant.

2.1. La esencialización del *esse objective*

Como se sabe, esencia y existencia, correspondientes a las preguntas *qué es (quid sit)* y *si es (an sit)* algo, son los radicales del pensamiento ontológico. La esencia designa la *quidditas*, es decir, lo que confiere a la cosa su determinación propia en cuanto tal o su configuración objetiva (*eidos, morphé*), y la existencia a la *actualitas*, a la presencia efectiva de la cosa en su obra (*enérgeia*)

Disputationes metaphysicae de Francisco Suárez", en *Pensar la nada*, cit., pp. 80-84.

en el todo de lo real. La existencia actualiza, pues, la esencia o la hace efectiva (capaz de obrar y tener efectos) en el mundo, y, a su vez, la esencia precede lógicamente o conceptualmente a la existencia, como aquello que "era ya antes" (*to ti en einai*, lo designa Aristóteles, o *quod quid erat esse*, según traduce la Escolástica), "lo que cada cosa ya era de acuerdo con su constitución *quiditativa* antes de hacerse efectiva" –comenta Heidegger– pues, "cada cosa era ya lo que es, y *tiene que haber sido*, para hacerse efectiva".²¹ El imperfecto "era" no indica, pues, una anterioridad temporal, ni meramente procesual, al modo en que actúa el fin sobre el proceso, sino lógico trascendental, --*aprioridad* había que llamarla—como condición necesaria, *sine qua non*, de la existencia. La cosa no puede llegar ser efectiva sino a condición de que su esencia o concepto no sea contradictoria, es decir, constituya ya de antemano un producto pensable o viable por el pensamiento.

*"Lo que cada ente, lo que cada cosa efectiva, ya ha sido (gewesen)- prosigue Heidegger—se designa en alemán con la palabra Wesen (esencia). En el Wesen, en el to ti en einai, en el era, se encuentra el momento de lo pasado, de lo anterior (...) Esta aprioridad no puede ser tomada in ordine originis, en el orden del origen de nuestros conocimientos, de nuestro llegar a saber (...) sino que es primo in ratione nobilitatis, lo principal en la res, aquello que definimos en su constitución quiditativa, y lo definido es el orismós, en latín defiinitio".*²²

El *eidos* o *forma* constituye el límite determinante de lo que sea en sí la cosa, o dicho en términos modernos, kantianizantes, su condición *a priori* de posibilidad y objetividad. Claro está, que desde otro respecto complementario, algo es efectiva y eficazmente real mediante la existencia, esto es, por la independencia ontológica que

²¹Los problemas fundamentales de la Fenomenología, cit., 118.

²²Idem.

cobra al estar fuera de la nada (el limbo de lo posible) y fuera de su causa efectora, para poder así mantenerse en el ser que se es (*subsistere*) en virtud de su propio obrar. Heidegger recuerda que Tomás de Aquino definió la existencia como la *actualitas omnis formae vel naturae* (Sum.Theol.,I,qu, 3, art,4), es decir, la condición de que la cosa pase de la nada al ser y se mantenga por sí misma en ello. El ser (*esse*) comprende tanto la esencia (*esse esentiae*) como la existencia (*esse exitentiae*), integra así sus dos raíces constituyentes, su *ratio essendi* o posibilidad lógica (autosuficiencia constitucional) y su *ratio existendi* o autosuficiencia o subsistencia ontológica, a partir de su causa. Son dos condiciones necesarias o inexcusables de lo que es: ser de antemano lógicamente posible en su constitución y ser plenamente actual o efectivo en su realización o efectuación en el orden de lo real.

Para Tomás de Aquino, como es sabido, esencia y existencia constituyen la composición trascendental de todo ente, salvo en Dios, que no es propiamente un ente o una cosa (*res*), sino simplemente el mismo ser subsistente (*Ipsum esse*), --el que es, como se lo nombra en la Biblia, o lo que podríamos decir en otros términos, una esencia que implica de suyo necesariamente la existencia. Sin embargo, en todos los entes, la raíz o el factor 'existencia' es añadido o recibido por la esencia, y, por tanto, no derivable de ella. Sostuvo también por ello el Aquinate una distinción real entre esencia y existencia, como dos factores independientes e inderivables, uno del otro, pues cada uno ejerce una función específica del *ens*: la esencia o *quiddidad* lo determina en su constitución y la existencia lo actualiza en el mundo. De ahí también que la existencia goce, a su juicio, de mayor dignidad, pues perfecciona a la esencia, no en el orden de sus atributos objetivos, sino de su real presencia efectiva. Existir es la perfección absoluta de ser (*esse*) o estar siendo frente a la nada. Por así decirlo, hace ser a la esencia; se comporta, pues, como el *acto* perfectivo, que recae sobre la esencia en *potencia* de ser, y la pone íntegramente fuera de sus causas. " *Omne quod est directe in predicamento*

substantiae composium est saltem ex esse et quod est" (*De veritate*, qu. 27. ast 1, ad 8).²³ La razón es doble: su esencia no demanda de suyo existir, luego si existe como substancia real es por un acto perfectivo de su esencia. Por lo demás, como argumenta E. Gilson con vigor, "si el *esse* no fuera *aliud* que el *id quod est*, como todas las substancias de la misma especie tienen la misma *quiddidad*, el *esse* de una sería el mismo que el de las otras, y no se distinguirían ellas entre sí".²⁴ Heidegger sostiene que la motivación de esta convicción tomista se debe a que "si no se mantuviese que la diferencia es real, sería imposible hablar del ser creado de las cosas. Esta distinción —dice— es la condición de posibilidad para que algo pueda ser creado".²⁵ Creo que este planteamiento heideggeriano subvierte la cuestión, como si la distinción fuera suscitada con el interés de mantener el concepto de creación. Más bien ocurre a la inversa. Lo decisivo en esta distinción es en sí misma la diferencia ontológica entre el radical del *existir* (*esse*), como la actualidad del estar fuera de la nada, y el *consistir* de su determinación esencial como mera posibilidad. La existencia marca, por tanto, la frontera radical entre no ser y ser, pues si conceptualmente está en *aliquid* (la no-nada), ontológicamente reside en trascender efectivamente la otra nada de lo meramente posible,²⁶ amaneciendo o manifestándose en el ser que se es. Uno no implica al otro; ninguna esencia es de suyo y a partir de sí misma existente. Su posibilidad lógica no entraña su existencia efectiva, sino tan solo su aptitud para existir. Si, pues, el ente existe como substancia subsistente requiere de una razón que la haga ser, o de una causa no finita de su ser. Es esta participación en el acto infinito del *esse*, la que explica la creación. Es evidente que si se borra

²³Véase también *I sent., d. 19, qu. 2, art 2.*

²⁴ *El ser y la esencia, cit.,* 96.

²⁵ *Los problemas fundamentales de la fenomenología, cit.,* 126 y 132

²⁶Ver H. A. Schöndorf, "La nada real. La doctrina de los entes posibles", en *Francisco Suárez, der ist der Mann, cit.,* especialmente pp. 391-401.

esta distinción entre el ser y la nada, se liquida la finitud como no más que un accidente o un modo de la substancia infinita (el acosmismo de Spinoza), o bien, se entiende la finitud desde ella misma, en su absoluta contingencia de ser, sin contraponerla a la infinitud.

Con Avicena y Duns Scoto comienza una neutralización de la existencia. Esta es un mero accidente o una situación fáctica de que es preciso abstraerse (o poner entre paréntesis), para pensar *lo* que la cosa es. La existencia es algo turbio, factual, irreductible al puro pensamiento. El *es* es reducido a la *objetividad* de su idea clara y distinta, es decir, acuñado en su determinación constitutiva formal. La esencia real, como vimos, no es solo la que existe, sino la que puede existir o dejar de ser. Ciertamente el existir no añade nada a la esencia en su constitución, no es un atributo de la esencia, como luego dirá Kant, y, por tanto, el ente o la *res* es algo que puede ser pensado objetivamente en *lo que es* sin tener en cuenta el momento existencial. Pero, hay que añadir de inmediato que sólo con la recepción del acto de ser, es verdadera y plenamente un ser actual, o una realidad efectiva (*wirklich*).²⁷

A diferencia de Tomás de Aquino, Suárez no admite esta distinción real entre ambos radicales, porque eso equivaldría, a su juicio, conforme a la tesis de Egidio Romano, a una distinción entre cosas, pero a costa de malinterpretar así la propuesta de Tomás de Aquino, que la entendió como diferencia ontológica *in re ipsa*, es decir, entre los radicales del *ente*. Lo cual no equivale a decir que Suárez ignore la diferencia entre ser posible y ser actual. "La

²⁷No obstante- dice Heidegger.—el resultado es este. Suárez en cierto modo, está de acuerdo con Kant cuando dice que la existencia, la efectividad no es un predicado real. Pero difiere de Kant, en la interpretación positiva, en tanto que concibe la efectividad como algo que, aunque no real, pertenece, sin embargo, al ente efectivo mismo, mientras que Kant interpreta la efectividad como una relación de la cosa con la facultad cognoscitiva" (*Los problemas fundamentales de la fenomenología, cit.*, 133.

existencia es aquello por lo que formal o intrínsecamente una cosa es actualmente existente” . Pero supuesto ya el ser actual, no es posible distinguirlos *in re ipsa*, pues una determinada esencia actual no es distinta de la misma esencia pensada; el triángulo es lo mismo en su *quididad*, sea meramente pensado o existente. Pero, no son lo mismo, como advertía Kant con sorna, cien taleros pensados o ya en mi bolsillo. Se entiende, pues, que Gilson, con el instinto ontológico del buen realismo, proteste de ello:

*“Lo que sobre todo importa subrayar –escribe– es la fundamental ineptitud de Suárez para concebir la existencia, cosa o no, como un acto capaz de ejercer una función distinta y de producir efectos específicamente definidos (...) Todo sucede en esta doctrina como si, confundiéndose la existencia con la plena realización de la esencia como tal, esa existencia agotase por lo mismo toda su eficacia causal y su virtud explicativa”.*²⁸

Creo que hay que subrayar esta crítica para deshacer el entuerto esencialista o idealista, que ha arrastrado toda la modernidad: A mi entender, la existencia no es una cuestión de hecho, o un modo y accidente de la *res*, ni la posición de la *res* en el contexto de mi experiencia (Kant), sino la íntegra actualidad de la esencia en la plenitud de su acto, fuera de la nada, y por ende, una raíz constitutiva *in re ipsa* de todo ente actual. Por consiguiente, la cuestión del fundamento es ineliminable en la Ontología.

2.2. La existencialización del *esse subjective*: individualismo y voluntarismo.

Sin embargo, el propio Suárez, negador de la distinción real, no evaporó con ello el factor existencia. Aun cuando la esencia real se construya desde lo posible, solo se completa o perfecciona en la actualidad del concreto singular. Como puntualiza J.-F. Courtine:

²⁸*El ser y la esencia, cit.*, 140.

"Gracias al juego que permiten los conceptos del *esse subjective* y el *esse objective*, Suárez puede mantener muy bien la determinación nominalista moderna de la realidad como singularidad, positividad, efectividad, existencia, y, de otra parte, la doctrina, no menos importante para el nacimiento de la modernidad científica, de la realidad como esencia realis. Por donde se ve que hay en Suárez dos concepciones diferentes y complementarias de la res".²⁹

Dicho en los propios términos de Suárez. "*esse essentiae non potest concipi ut reale, nisi saltem aptitudine includat ordinem ad existentiam*"(DM,vi, sect. 3ª, nº3). Esta existencialización del *esse subjective*, (es decir, en el sujeto subsistente), es la otra cara, el reverso complementario, de la esencialización, que orienta el pensamiento de Suárez, buscando así el contrapeso interno entre lo inteligible y lo intuible, -- lo universal lógico y lo singular existente--, la *cognitio abstractiva* y la *cognitio intuitiva*, en un difícil equilibrio interno entre el racionalismo esencialista y el nominalismo. Las esencias objetivas reales no lo son fuera del individuo concreto, lo único existente. A la postre, la que hemos llamado abstracción de la esencia no es más que una intuición intelectual confusa del singular, que precede y guía el proceso abstractivo de la *species* mental. Esta o el *verbum mentis* no es aquello (*quo*) por lo que se conoce, sino aquello (*id quod*) se conoce, el concepto formal de la cosa (*res*), pero es preciso progresar hacia lo inmediato y concreto. Todo el proceso conduce finalmente a una noticia plena, clara y precisa, del singular en su concreción e integridad. Suárez, a fuer de moderno, introduce una inflexión decisiva en el principio de individuación. Esta no reside, como en Tomás de Aquino, en la *materia signata quantitate*, es decir, en la materia con todas sus circunstancias concretas; pero tampoco, como pretendía Duns Scoto, en una forma individuante (*hecceitas*), añadida a la genérica, sino que el individuo lo es --precisa Suárez--

²⁹Suárez et le système de la métaphysique, cit.,189.

por toda su identidad, es decir, por *esta* su forma y *esta* su materia. En otros términos, no requiere de un principio de individuación fuera de los principios intrínsecos de que consta su entidad. El individuo es único; no solo diferente de otro (*alteridad*), sino en sí mismo indivisible e incomunificable, y esto se deriva de su *actualitas* existencial, mediante la que el individuo realiza su esencia interior por sí y desde sí, poniendo en juego toda su determinación intrínseca. La individualidad no es, pues, un añadido a la esencia en una línea formal, sino el pleno ejercicio de esta en el *actu essendi*. Como subraya Courtine, "es la esencia misma plena y total, que, al constituirse íntegramente, se individua en función precisamente de su *aptitudo ad existentiam*", de modo que, según Suárez, expresa en concreto lo que es (*il est seulement concept plus exprés de la même nature spécifique pour autant qu'elle existe in re en telle entité*)".³⁰ Lo que existe actualmente y subsiste es, pues, el individuo, en cuanto naturaleza separada, plena en su constitución e incommunicable con otra por su autosuficiencia constitucional. Subsistir es un determinado modo de existir con independencia, como "base de unidad de todas sus propiedades y acciones". Hay, pues, una gradación progresiva de lo individual, desde lo meramente material a lo mental e intelectual, como reconoce luego Leibniz, y no por casualidad el mismo Schopenhauer cita a Suárez a propósito de la individuación.³¹

Esta tesis se inflexiona antropológicamente en el voluntarismo. Suárez entiende la libertad de la voluntad como su *indiferencia* no solo de parte del objeto (*ex vi obiecti*), sino de parte del sujeto (*ex vi subiecti*), que lo hace capaz de elegir. En la tradición escolástica se habían dado dos tendencias contrapuestas: la intelectualista o tomista, que entiende la voluntad como apetito

³⁰*Nature et empire de la loi. Études suarésiennes, cit.*, pp 88-89.

³¹Véase Teresa Rinaldi, "L'azione volontaria e la libertà nel pensiero di F. Suárez: una question antropologica", recogido en *Suárez, der isr der Mann*, cit. 337-322, y Ferrater Mora, *Diccionario*, III, 1083.

racional reglado por la razón, y la voluntarista, escotista que la concibe como libre autodeterminación. Suárez asume esta última. Para él, la voluntad es un fondo energético o potencia activa, libre "*ab coactione et ab necessitate*", porque su objeto no es la verdad, como la razón, sino el bien, en una *intentio* universal que la deja indeterminada frente al bien particular, y, por tanto, capaz de autodeterminarse o elegir o escoger: "*est ergo electio posita in nostro arbitrio*" (DM, xix, 2, 13)³². Aun cuando la voluntad tenga su raíz en la razón, sin embargo, en su obra concreta va más allá de esta, la trasciende en su poder de de-cisión o toma de partido, se re-suelve libremente por lo uno u lo otro. ¿Cómo no reconocer aquí el voluntarismo de la *Meditación cuarta* de Descartes?.³³ De ahí que en la controversia religiosa "*De auxiliis*" acerca de la relación entre la libertad y la gracia divina, sostenga Suárez la tesis del congruismo, y siga a Molina en lugar del dominico Báñez. Según la tesis del congruismo, la gracia suficiente es eficaz cuando va acompañada de otra gracia congrua o adaptada a las circunstancias y la disposición del individuo, pero siempre *salvo* su consentimiento.

Desde esta doble tesis existencial, --el individualismo y voluntarismo suareziano--, apenas apuntada, podemos abrirnos a un nuevo frente de consideración, el de la praxis jurídico/política, en la que también representa Suárez el tras-paso hacia el nuevo horizonte de la modernidad,

³²Véase T. Rinaldi, *cit.*, pp. 320-321 y J.P. Courtine, "Theologie morale et politique chez Suárez", en Giard, Lude (ed.). *Les jésuites à l'âge baroque*, Grenoble, Millon, 1996, pp. 276-7- y *Nature et empire de la loi*, Paris, Vrin., 1999, pp. 63-64. Courtine subraya que esta indiferencia positiva se encuentra igualmente en Descartes en su célebre carta a Mesland (p. 64, nota 2)

³³"I n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande. que je ne concoit point l'idée d'acune autre plus ample et plus étendue: en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image y la ressemblance de Dieu" (*Oeuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1963, p. 305).

3. - Reducción de la razón práctica a razón legisladora

En este nuevo orden también se estrena Suárez con varias tesis radicalmente innovadoras. La primera es la hipótesis heurística del "estado de pura naturaleza". La filosofía cristiana, desde Agustín a Tomás de Aquino, salvo Duns Scoto, venía defendiendo la tesis de que el hombre fue creado y elevado desde su origen a un orden sobrenatural, por lo que su fin último trasciende este mundo y se abre teleológicamente hacia la visión beatífica de Dios. Tiene, pues, que darse, un circuito existencial entre la naturaleza y la gracia: la naturaleza es ya "potencia obediencial" o abierta a la gracia, y esta viene a consumir la plena realización de la naturaleza. El cardenal Cayetano adelantó ya la hipótesis de una creación del hombre en estado de "pura naturaleza" (*in puris naturalibus*), en el sentido preciso de no más que mera naturaleza intelectual, anterior a la caída. Pero fue Suárez quien convirtió esta hipótesis en un nuevo planteamiento del problema antropológico y ético-jurídico. Suárez habla de la mera o pura naturaleza como ordenada a un fin específico propio, intramundano diríamos hoy, anterior y distinto del propiamente sobrenatural. Hay, pues, separación de dos órdenes independientes,--el natural y el sobrenatural-- con distintos fines objetivos y sus correspondientes magistraturas. Al igual que en metafísica había realizado Suárez la transformación de la metafísica en Ontología, mediante la esencialización del ser en un concepto inteligible unívoco, lleva ahora a cabo una naturalización y mundanización del sentido inmanente y propio de la existencia en una antropología autónoma de la fe religiosa. Su consecuencia es una laicización del fin natural o bien propio del hombre, con independencia de su destinación sobrenatural. Esta no es excluida, por principio, sino añadida graciosamente al estado de mera naturaleza.

"Al pasar, pues, de Tomás de Aquino a Suárez y a la neo escolástica jesuítica en general,--precisa Courtine- se asiste a

una transformación gradual de los conceptos de *natura* y de *ratio*".³⁴ Esta diferencia se constata en la definición del concepto de ley. "Al igual que en las *Disputationes* era preciso, ante todo, definir la *ratio entis*, adoptando el riesgo de una determinación univocista, lo mismo importa en el *Tratado de las Leyes* fijar de antemano un concepto estricto y propio de la ley".³⁵ Recuérdese que, según el tomismo, la ley tiene un carácter intrínsecamente racional; es "*regula et mensura actuum secundum quam inducitur aliquis ad agendum*, en razón del fin propio de la naturaleza. "Es propio de la razón ordenar al fin (...) de donde se sigue que la ley es algo relativo al fin. Detrás de esta definición está el principio teleológico de Aristóteles. De ahí que la ley quede especificada como *ordinatio rationis ad bonum commune promulgata*" (S.Th., I-IIae, qu. 9, art 4). En cambio, para Suárez, en congruencia con su voluntarismo tanto teológico como antropológico, la ley queda definida como "precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado" por quien tiene la *potestas* legítima para ello (*De Legibus*, I, 12, 5). La fuerza vinculante no reside, pues, en la *ratio* inmanente de un orden natural de fines, sino en la *voluntas* que establece la norma. Aun cuando esta tenga un origen racional, lo decisivo radica en su carácter imperativo vinculante. La ley no indica ni aconseja, manda; esto es, "impone algún tipo de obligación" (*De legibus*, I, i, 7). Ciertamente en toda ley hay una aportación específica del entendimiento y la voluntad, en acción conjunta, pero lo determinante, en última instancia, no es el contenido racional de la misma, sino su carácter intrínseco imperativo. Esta diferente

³⁴"Théologie morale et politique chez Suárez", en *Les jésuites à l'âge baroque*", cit., p. 266., luego recogido en el libro *Nature et empire de la loi*, cit., cap 2º, pp. 45 a 67.

³⁵J.-F. Courtine *Nature et Empire de la loi. Études suarésiennes*, Paris, Vrin, 1999, p. 93

conceptualización de la ley³⁶ altera el sentido de la ley natural. Para Tomás de Aquino, afín en esto al neoplatonismo y el estoicismo, la ley natural es una parte de la *lex aeterna* con la que Dios rige el universo de sus criaturas, y en este sentido se extiende tanto como la providencia divina. De ahí que tenga una universalidad integral, que abarca a toda criatura, y una necesidad interna en su cumplimiento. La ley natural no es más que “la participación de la ley eterna en la criatura racional”, revelándole su finalidad específica. En cambio, Suárez concibe la ley natural en cuanto mandato moral expreso de Dios, dirigido a las criaturas racionales, que son las únicas capaces de obedecerla, con lo que el orden de la libertad queda destacado expresamente por encima del orden universal de la naturaleza. La ley natural es, pues, el “*decretum liberum voluntatis Dei, statuendi ordinem servandum*”(De Legibus, II, 3,6). Tal mandato reúne las siguientes características: a) estar dirigido a la criatura racional o libre, cuyo destino supera el orden físico natural; b) su contenido es congruente con el libre arbitrio de la criatura racional, de modo que reclama una obediencia por libertad y no por predeterminación, c) está orientado a la búsqueda de la rectitud moral y de la justicia terrenal; d) tiene su fundamento en la inteligencia y la voluntad de Dios, (que son uno y lo mismo), en cuanto verdadero legislador, que así se expresa en el doble texto de la ley natural y de la ley divina; e) comprende tanto los principios formales universales, como el decálogo, y a los principios derivados de éstos, y f) expresa la unidad del género humano como especie por encima de las diferencias históricas y políticas. En resumen, podría decirse que la onto-teo-logía conceptual se traduce en el orden de la praxis en una paralela praxo-teo-logía política, pues el rango del ente infinito aparece tanto como causa del ser y como fundamento absoluto de normatividad. Como precisa Jean Paul Coujou, “el orden teológico-político manifiesta una

³⁶Véase el análisis detallado de este contraste en J.-Fr. Courtine, *Nature et empire de la loi*, cit., pp. 93-99.

doble acepción semántica en tanto que la ley de la pura naturaleza (connatural al género humano y creada con la naturaleza) y ley connatural a la gracia".³⁷ Ahora bien, a ley natural pertenecen los principios que solo alcanzan al bien, que es "justo y necesario para el ejercicio de la justicia".³⁸

La cuestión litigiosa es saber si, en el caso de la ley natural, "el valor precede ontológicamente a la prescripción", en cuanto norma objetiva, como sostiene Coujou,³⁹ o "si hay una prevalencia de la *lex* sobre el *ius*, según Courtine, que va a conducir históricamente al positivismo jurídico y al absolutismo estatal, aun cuando el poder político esté, para Suárez, limitado y controlado por determinadas condiciones en su ejercicio. Me inclino por lo segundo, aun cuando en el legislador divino se dé la unidad del *verum* y el *iustum*. Lo decisivo es con todo saber que la ley natural es mandato expreso de la voluntad de Dios legislador. Conviene advertir, sin embargo, que el voluntarismo radical de la posición de Suárez, a partir del poder omnipotente de Dios como legislador absoluto, lejos de conducir a la arbitrariedad, funda la validez interna de todo el sistema de normas. Para ello es pertinente tener en cuenta una distinción clásica de la teología: Aun cuando de *potencia Dei absoluta*, a Dios no lo ata ninguna norma, pues es su fundamento último, de *potencia Dei ordinata*, él se ha autovinculado al respeto de la ley natural, dada al hombre. Como precisa Juan Carlos Utrera, "la autolimitación divina juega, entonces, en un doble sentido. Uno, garantizando las permanencia de los decretos divinos contenidos en la ley natural, que configuran un marco normativo estable para la legislación positiva humana; otro, confiriendo a la legislación divina un carácter general que no agota la competencia

³⁷La reformulation de la question de la loi naturelle chez Suárez", recogido en *Francisco Suárez, der ist der Mann, cit.*, p. 119-120), subrayando este paso gradual de lo teológico-político a lo antropológico político (p. 127)

³⁸Ibid., 126.

³⁹Idem.

legislativa humana ".⁴⁰ El Monarca absoluto se establece el propio límite interno de su poder para despejar y, a la vez, garantizar el espacio normativo, que funda. O dicho en otros términos, establece, por decirlo con lenguaje de hoy, "la prefiguración de un modelo constitucional".⁴¹

Pero, ¿cómo llegar a conocer, al margen de la revelación religiosa propiamente dicha, este orden constituido por la ley natural del supremo legislador?. No hay otro modo que la autoinspección de la conciencia. Suárez recoge, por lo demás, la caracterización escriturística de que la ley natural está grabada, "como un libro vivo" (*De legibus*, I,viii,10), en el corazón del hombre, con términos afines al innatismo. Para Coujou, "el signo necesario y suficiente de esta voluntad divina está presente en el juicio de la recta razón que se enraíza en la naturaleza humana".⁴² Y es que la ley natural añade "fuerza imperativa de obligación" al contenido objetivamente justo del juicio de la recta razón (*De legibus*, II, vi,12 y 13).⁴³ Salvo en el voluntarismo extremo de Ockam o de Biel, que descarta Suárez, en la ley natural ha de darse un *dictamen naturale rectae rationis*, que es "lo que tiene como tal fuerza de ley", lo que conlleva a considerar que el hombre plenamente racional es el mismo la ley (*De legibus*,II,v,10). La luz natural del entendimiento, en la medida en

⁴⁰El fundamento de la validez jurídica en Francisco Suárez", recogido en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*", Universidad de Granada, nº 51 (2017),p. 153,

⁴¹Ibid., 157.

⁴² Coujou," La reformulation de la question de la loi naturelle", cit.,126

⁴³Discrepo por ello de la interpretación de Lorenzo Milazzo, que sostiene una separación en Suárez del orden ontológico y el orden normativo, basándose en que en la Ontología suareciana el deber ser , --la ejemplaridad con la que Dios proyecta o crea el mundo, está puesto fuera del ser, y, por tanto, de ello se deriva, en el orden práctico, una afasia de la ley, que genera obligación, pero no deber-ser ético o autoridad moral ("Suárez: la verdad de la ley y su autoridad", en *Anales de la Cátedras Francisco Suárez*, Universidad de Granada, nº 51 (2019), especialmente pp. 243-250.

que ella puede dictar desde sí misma lo que hay que hacer o evitar, es el presupuesto de todo juicio o de todo mandamiento (*De legibus*, II,v,14). Así reconducida a la luz natural, la ley natural se confundiría ella misma con la conciencia, si no se debiera mantener, a la vez, esta distinción complementaria de inspiración aristotélica acerca de la prudencia: la ley indica la norma, fijada en general, de lo que debe hacerse; la conciencia la aplica el dictamen práctico a lo particular" (*De Legibus*,II,v,15).⁴⁴

4.- Ley positiva, comunidad política y Estado

La ley natural es indispensable para orientar y legitimar la actividad humana en el mundo. Como precisa J.P. Coujou, "pertenece a la ley natural hacer pensable y no contradictoria la articulación entre el ejercicio del poder político y la libertad. Ella se impone por su *función mediadora* entre el orden espiritual y el temporal".⁴⁵ Constituye así la clave de bóveda de la teología política, al articular la ley sagrada y la ley profana positiva en un todo armónico. Pero aquí y ahora me interesa más mostrar la función *ad extra* que juega la ley natural en la constitución del orden político mismo.

4.1. Ley positiva

Antes me he referido, siguiendo a J.C. Utrera, a un modelo constitucional de legislación, donde la ley natural es el poder constituido desde el poder absoluto constituyente de la voluntad del supremo legislador.

"Lo constitucional, pues, se identifica con lo indisponible, mientras que la legalidad humana se despliega en los márgenes constitucionalmente establecidos de lo disponible. Los principios y los derechos que integran la compleja legalidad natural suareciana, por lo tanto, conforman –si

⁴⁴ J.F. Courtine, *Nature et empire de la loi*, cit., 113-114.

⁴⁵ar. cit., 115.

cabe expresarlo así- lo constituido frente a una legalidad humana, derivada y subsidiaria, circunscrita y sometida a esa instancia de determinación". ⁴⁶

Estamos, pues, ante un ordenamiento jurídico en el que la validez de las normas fluye de la voluntad suprema del legislador en niveles descendentes de *potestas*, posibilitando así "un sistema normativo como una estructura ordenada en estratos jerárquicos".⁴⁷ La ley natural obviamente es el marco legal instituido en primera instancia; actúa, pues, de fundamento de toda ley civil en el sentido de su validez. Pero, a la vez, hay una implicación circular *ad invicem* entre la ley natural y la ley civil en el orden de su interpretación y desarrollo en concreto. De un lado, la ley natural aporta el fundamento de legitimación racional de la ley positiva, no solo en el sentido de lo que aquella prescribe positivamente como justo, sino también de modo limitativo o negativo, prohibiendo todo lo que contradiga de algún modo el mandato de la razón natural. Pero, del otro, a su vez, la ley positiva juega el papel crítico/hermenéutico de alumbramiento, desarrollo y aplicación in concreto de la esfera de valor moral implícita en la ley natural.⁴⁸

"Sería, pues, preciso, --prosigue Coujou-- que haya una inmanencia de la universalidad de los preceptos de la ley natural a la particularidad de lo casos de que trata la ley civil (...) Sin embargo, para que los valores tengan una realidad en el mundo humano, no se puede hacer la economía de su institución por la ley civil, lo que equivale a reconocer que los valores de la ley natural deben estar articulados a los procesos histórico-políticos por los que los hombres

⁴⁶El fundamento de la validez jurídica en Francisco Suárez", cit., 154.

⁴⁷Ibid.,154.

⁴⁸Véase Aranguren "historicidad y problematicidad del derecho natural", en *Ética y política, Obras Completas*, ed. de F. Blázquez, Trotta, Madrid,1995, III, 39-41)

*instituyen valores (...) lo que requiere imperativamente la fuerza de auto-institución de la ley”.*⁴⁹

En otros términos, la ley positiva viene exigida necesariamente en la realización de la libertad en su afronte con el mundo histórico/efectivo. La ley natural tiene, pues, que alcanzar un estadio de explicitación jurídico/positiva intramundana. De ahí que la ley positiva ejerza, a su vez, una función mediadora entre la ley natural y las circunstancias históricas efectivas. Como concluye Coujou, el orden teológico/político se prolonga así en el orden antropológico/político de la vida social.⁵⁰ Se diría, pues, que en la ley natural, es el valor el que funda la prescripción, en cuanto expresión de la voluntad de Dios legislador; en cambio, en la ley positiva, son la interpretación del dictamen racional, la convención humana y la prescripción legal las que establecen conjuntamente, el valor.

4.2. La institución del poder político

Tal exigencia de autoinstitución de la ley solo es posible en la institución del Estado, con la fuerza imperativa de dar la ley y de hacerla guardar. Ahora bien, la obligatoriedad de la ley positiva no es solo legal en cuanto procede de un poder legítimo con voluntad de mandar, sino también moral o *en conciencia*, pues es tal poder político es el fruto de un pacto suscrito en libertad. De ahí que la fuerza del derecho sea tanto coactiva o externa, *prima facie*, como interna o ética. Es un deber moral guardar el derecho establecido en cuanto garante de la convivencia. Deja de obligar, por el contrario, cuando va en contra del mandamiento de Dios o del derecho natural. Para Suárez, la institución del poder político (*principatus politicus*) no se debe a la necesidad de remediar con la disciplina de la ley la situación de naturaleza caída, como sostiene

⁴⁹ “La reformulation de la question de la loi naturelle chez Suárez”, cit.,116-117.

⁵⁰Ibid.,127.

Lutero en línea con el agustinismo político medieval. Esta sería una teología política integrista, que no reconoce la autonomía natural del poder político, y se limita a justificarlo como el brazo armado al servicio de la economía temporal del orden espiritual. El racionalismo católico, con Tomás de Aquino a la cabeza, se había opuesto a tal desnaturalización sacra de la autoridad política, al haberla investido subsidiariamente con la autoridad misma de lo sagrado, como coadjutora de la ley religiosa. Siguiendo a Aristóteles y a Tomás de Aquino, la neoescolástica tardía española, tanto la dominicana como la jesuítica, ha defendido el origen natural del poder político, debido al carácter incompleto o menesteroso de la naturaleza humana, que requiere de la ayuda mutua y la comunicación para su desarrollo perfectivo. Es la razón natural la que hace al hombre amigo o socio de cualquier otro hombre, esto es, congénere y partícipe en la misma tarea de humanización.⁵¹ Como ser libre, es decir, naturalmente finito pero racional, el hombre tiene una condición abierta, que lo destina a vivir en comunidad de intereses y aspiraciones con otros hombres (*De legibus*, II,8, 4). Tal convivencia perfecta exige y presupone ley positiva y potestad política. El poder político es pues, natural y necesario para el género humano y no puede eliminarse sin que se destruya la misma naturaleza. Esta, pues, fundado *ex vi rationis naturalis* o *ex institutione primae naturae* (*De legibus*, III, 3).

Ciertamente, el poder absoluto solo reside en Dios, legislador supremo en cuanto creador universal. Con respecto a él, toda criatura es dependiente, pero, a la vez, independiente con respecto a los otros en el orden del poder, pues nadie puede pretender ocupar ese lugar de Dios. De ahí que el hombre sea libre por naturaleza porque ningún hombre tiene derecho natural sobre otro

⁵¹Este carácter intrínsecamente "relacional" comunicativo de la naturaleza humana ha sido analizado específicamente por Salvador Castellote en su obra *"Die Anthropologie des Suárez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts"*, Freiburg, Alber, 1962.

hombre. “No ha nacido sujeto a un poder- dice Suárez- pero sí capaz de sujeción”. Esto quiere decir que es naturalmente o *ex origine* libre en cuanto es capaz de regir racionalmente su vida y, por ende, de someterse a sujeción. Todo otro poder procede de Dios creador y legislador y es, por tanto, delegado. El poder de Dios desciende “inmediata y naturalmente”, según Suárez, de Dios al hombre, a la criatura racional. Pero es muy importante la precisión aclarativa subsiguiente: no a cada hombre *singulariter*, como pretende el individualismo, lo que llevaría a la confrontación de unos sobre otros (*bellum omnes contra omnes*); tampoco a todos en abstracto o al todo de los hombres. pues no hay ley donde no haya institucionalización del poder. “Tampoco fue un poder-precisa Suárez—para todo el género humano, pues estando dividida la humanidad en pueblos, se originó el poder por consentimiento para ayudarse mutuamente y conservarse en la justicia y la paz” (*De legibus*, III,2,203b). El poder fue dado a los hombres *en tanto que forman una comunidad de vida* . El fundamento del orden político reside, como se ha indicado, en el carácter ‘relacional’ del hombre por naturaleza: en su necesidad del otro y su referencia al otro para poder vivir juntos, convivir racionalmente bajo una ley. De ahí que cuando los hombres se agrupan espontáneamente para este fin, en ellos reside la soberanía para disponer de su destino.

4.3. Doble pacto social

“El poder político solo comienza cuando los hombres comienzan a unirse en sociedad perfecta. Tal poder reside en la comunidad humana” (*De legibus*, III,, 2, 202a). La neocolástica tardía española adelanta así planteamientos del moderno pacto social liberal, sin incurrir en individualismo anarquizante. Hay obviamente múltiples formas naturales de convivencia, anteriores al pacto político, pero cuando hay conciencia expresa de asociarse para la común ayuda y perfección, en la voluntad expresa o tácita de vivir compartiendo la vida, surge el *pactum unionis civilis*, de respetarse unos a otros y limitar la libertad de cada uno en beneficio

del bien común (*De legibus*, III, iii,6) y *Defensio fidei*, III,ii,5). Este pacto de convivencia originario constituye el cuerpo político (*corpus mysticum* lo llama analógicamente Suárez), donde reside la soberanía del pueblo, pues, en buena lógica no se puede transferir al príncipe el poder que no se tiene ya de antemano. Como argumenta Adela Cortina, “si el pueblo ha de poseer la soberanía y transferirla, tiene que estar constituido como sujeto, como *universitas*, antes de que se introduzca el soberano. Con lo cual, la teoría contractual supone una doble personalidad en el Estado, --la del pueblo y la del soberano—suponiendo que entre ambas debe existir una relación de reciprocidad”.⁵²

Sobre este pacto originario se funda el otro pacto de transferencia al príncipe de ese poder sobrante de la mutua renuncia a disponer plenamente de sí. La soberanía del pueblo es originaria en su disposición de autolimitación recíproca para poder con-vivir; la del príncipe, en cambio, es la soberanía efectiva de ejercicio o actuante. “La autoridad política de los príncipes presupone, pues, siempre, a título de mediación esencial, el pueblo en cuerpo y la voluntad popular, en el origen de la transferencia de soberanía”.⁵³ Esta transferencia ha de ser completa y definitiva, una verdadera *enajenación* del poder social para que pueda surgir de ella la soberanía del príncipe como *potestas absoluta*, indivisible, incommunicable e irrevocable, como la define la edad moderna “*Talis translatio potestatis a republica in principem non est delegatio sed quasi alienatio, seu perfecta largicio potestatis quae erat in communitate*” (*De legibus*, III,iv,11). Courtine insiste especialmente en este punto para diferenciar a Suárez de la teoría del pacto social liberal de los modernos, que como tal puede ser revocado.⁵⁴ Para Adela Cortina, en cambio, se trata de una transferencia como

⁵²“Los fundamentos relacionales del orden político en Suárez”, cit.,98.

⁵³ J.-F. Courtine, *Nature et empire de la loi*, cit., 23

⁵⁴Ibid.,24-25.

delegación de poder, pero el término “*delegatio*” es extraño en el vocabulario de Suárez con esta significación expresa de representación.⁵⁵ A mi juicio, la fórmula empleada por Suárez acerca de la transferencia de poder del pueblo al soberano *incluye una reserva significativa*, indicada en el adverbio *quasi*, -casi enajenación, -no enajenación completa, pues se trata de un pacto sujeto a condiciones. Suárez precisa así literalmente:

“Hay que comprender que la lex regia ha sido constituida por medio de un pacto, por medio del cual el pueblo ha transferido su poder al príncipe, y queda a cargo y obligación de este cuidar de la república y administrar justicia, ya que el príncipe ha aceptado tanto este poder como su condición” (Principatus politicus, II 12).

4.4. Derecho a la resistencia

Ahora bien, un poder condicionado no puede ser perpetuo y absoluto, y de hecho Suárez contempla esta posibilidad de ruptura en el caso de que el príncipe se vuelva un tirano. En tal circunstancia, Suárez recupera el derecho a la autodefensa, propuesto por Vitoria. Ciertamente, como precisa C. Faraco—la *translatio imperii* se caracteriza por su perpetuidad y aparece como una concesión de la entera *potestas* que puede abarcar a la comunidad, al soberano y a sus descendientes, mientras que a la comunidad le quedará la *suprema potestas* de vigilar a quien administra, la cual no puede delegar de ningún modo ni a ninguna persona”.⁵⁶ El derecho a la autodefensa y resistencia pertenece tanto al derecho natural como al derecho de gentes. Al pueblo corresponde, pues, vigilar siempre y, llegado el caso, resistirse a la

⁵⁵“Los fundamentos racionales del orden político en Suárez”, en Francisco Suárez, *der ist der Mann*, cit., 99-100-

⁵⁶“El tirano y el derecho de resistencia: la libertad y la defensa del *corpus politicum* en Francisco Suárez”, en *Entre el Renacimiento y la modernidad*, cit., 185.

opresión. En tal caso, la licitud de atentar contra el tirano (tiranicidio) puede entenderse de dos maneras, ya sea por usurpación del pacto (*ex defectu tituli*) o ya sea por su ejercicio arbitrario (*ex parte exercitii*). En el primer caso, se trata de un expolio por una potencia ajena, lo que supone una agresión externa al poder constituido, ante la que es lícito el derecho de rebelión y autodefensa como en la guerra. La segunda modalidad es más complicada, pues implica una causa interna, por violación del pacto constituyente por la parte el príncipe que lo ostenta. Es el príncipe quien lleva a cabo una agresión contra el pacto social, al no gobernar conforme al bien común de la comunidad. Pero puesto que goza de un poder que se le ha sido transferido formal y públicamente, tienen que darse determinadas condiciones para la rebelión contra él (*Defensio fidei*, IV,8-15).⁵⁷ *In extremis*, la comunidad conserva el poder de resistir por la fuerza al tirano, y, de deponerlo. Como precisa S. Langelia, "la comunidad puede de esta forma retirarse del *pactum* desvinculándose del deber de obediencia y recurriendo, si fuera necesario, hasta a la muerte del tirano", pero "la iniciativa ha de ser necesariamente pública",⁵⁸ pues se trata de una autoridad que fue públicamente constituida.

⁵⁷ Según recoge Cintia Faraco el parecer concorde de los expertos, "primera, que no quepa interponer recurso ante un superior que juzgue al usurpador; segunda, que la tiranía y la injusticia sean públicas y manifiestas; tercera, que la muerte del tirano sea imprescindible para liberar a la comunidad política de tal opresión; cuarta, que no exista entre el tirano y el pueblo un tratado, tregua o pacto ratificado por juramento; quinta, que no se tema que la muerte del tirano resulte para la comunidad un mal mayor que bajo la tiranía; sexta, que la comunidad política no se oponga expresamente al acto de dar muerte al tirano usurpador" ("El tirano y el derecho de resistencia en Suárez", en *Entre el Renacimiento y la modernidad*, cit., 182-183. Véase también Simona Langelia, "Victoria y Suárez frente al tiranicidio", en *Entre el Renacimiento y la modernidad*, cit., 209 y 211

⁵⁸ Sobre los diversos variantes y matices de la posición de Suárez en este punto, frente a Juan Azor, intentando ser fiel a la decisión del Concilio de Constanza, puede verse P. Font Oporto, "Tipos de tirano y resistencia en

5. El conflicto histórico de potestades.

El trasfondo de la cuestión litigiosa era el agudo conflicto histórico habido, a partir de 1606, entre el Papa y el rey Jacoco I de Inglaterra, a causa del "juramento de fidelidad ", que éste exigía a todos sus súbditos católicos. En el fondo, la cuestión era la reivindicación de la soberanía o *potestas absoluta*, --única, indivisible e intransferible--, que el rey temporal reclamaba para sí por derecho divino y en contra del Pontífice romano, cuyo poder espiritual había sido instituido por Cristo como cabeza de su Iglesia. El conflicto había comenzado con Enrique VIII provocando un nuevo cisma en el cristianismo al erigirse en jefe espiritual de la Iglesia anglicana. Pero el cisma, como recuerda Suárez citando a san Jerónimo y san Agustín, tiene la misma gravedad que una herejía, pues acaba provocándola, como es el caso del anglicanismo (*Defensio fidei*,xxii,1). Este conflicto se dirimía, tanto por el Papa y sus teólogos (Belarmino y Suárez), como por el rey inglés, con argumentos teológicos, apelando al mismo origen divino del poder. Con razón ha podido sostener J.-P. Courtine que este conflicto, en el comienzo de la Edad moderna, no es comparable ni con la luchas medievales entre el Papado y el Imperio, pues estas se producían en el seno de la unidad cristiana universal, ni tampoco con la oposición ilustrada entre lo sacro y lo profano de raíz ideológica. "Lo que nos parece mucho más importante y significativo de este proceso ----escribe— es la determinación estrictamente *teológica* de esta nueva figura del Estado absoluto".⁵⁹ El monarca reivindica para sí el poder absoluto del Pontífice, de modo que el absolutismo

Francisco Suárez", en *Anales de la Cátedra de Francisco Suárez*, Universidad de Granada, nº 51 (2019), pp 183-207.

⁵⁹*Nature et empire de la loi, cit.*, 19. En otro momento, lo subraya expresamente: "Pero precisamente, asistimos sobre este punto igualmente a un proceso de transferencia al poder político de determinaciones teológicas aplicadas antes a la monarquía pontifical, que ha podido representar, por tanto, algo así como el prototipo perfecto del poder absoluto" (Ibid., 38)

moderno es en el fondo, pontificalismo cripteológico. Lo muestra el hecho de que cada contendiente inculpe al otro de haberse sentado en la silla del Anticristo, el Papado a causa de su corrupción, como lo acusan los teólogos del rey, y éste por haber usurpado el poder espiritual de la Iglesia. El juramento de fidelidad exigido por el Jacobo I era, para Suárez, buena prueba de ello, pues nunca el rey tuvo poder espiritual, ni heredado inmediatamente de Cristo, ni por ningún otro título jurídico humano conquistado sobre todo el mundo. (*Defensio fidei*, V,1)

La actitud de los teólogos del Papa era la de distinguir celosamente entre las competencias propias del poder temporal o civil y la del poder espiritual, confiado este directa y expresamente por Cristo a su Iglesia. Según la doctrina católica, un juramento de fidelidad al rey es honesto tomarlo dentro del pacto común entre el rey y el pueblo, pero siempre que no rebase los límites del poder real, es decir, no exigiendo una obediencia acerca de lo que no se le debe y no pretendiendo atar la conciencia interior de sus súbditos. A partir de tales supuestos, resulta una iniquidad por razón natural prestar juramento contra la propia conciencia, esto es, contra lo que el católico cree en su fuero interno, que en este caso, es el fuero de Dios. Para Suárez, "el Sumo Pontífice en virtud de su poder o jurisdicción espiritual, es superior a los reyes y príncipes temporales para dirigirlos en el ejercicio del poder temporal en orden al fin espiritual"(*Defensio fidei*,XX,1). Su poder es pleno y directo, con fuerza tanto directiva como coactiva (XXII,1), en el orden espiritual, es decir en todo lo relativo a la fe, al culto, a los sacramentos, en suma, a la salvación del alma; y goza, además, de poder indirecto de "dirigirle (al rey) en el orden temporal si en algo se desvía de la recta razón o de la fe, de la justicia o de la caridad"(Ibid.,XXII,5). Así, pues, exigiendo el juramento de fidelidad el rey Jacobo I se había convertido en un tirano usurpador e incurría en las penas canónicas y en el riesgo de la desobediencia de sus súbditos, si intentaran deponerlo. El caso era, pues, la cuestión crucial para dirimir el problema de los límites del poder político, para no

degenerar en absolutismo. Estos eran el respeto al derecho natural y la fidelidad al espíritu del pacto en lo que respecta al bien de la comunidad. De este modo, el planteamiento suareciano anticipaba planteamientos específicos de la política moderna como la libertad de conciencia.

6.- Coda conclusiva

Comenzaba refiriéndome a la trascendencia histórico/filosófica del pensamiento de Suárez en la modernidad, conforme a la prueba de la historia efectual. Como se ha mostrado, Suárez representa la gran metafísica barroca del catolicismo, que iba a tener una influencia decisiva en las Universidades europeas del XVII y XVIII. No deja de ser una profunda paradoja, como advierte Constantino Esposito, "que la expresión puntera de la cultura católica haya servido directamente como uno de los principales textos de referencia para la formación filosófica protestante".⁶⁰ Influencia doble, como se has mostrado, conjuntamente teórica y práctica:

En el orden teorético, el esencialismo suareciano, con su concepto objetivo y unívoco de ser, buscaba una filosofía, desligada metodológicamente del texto teológico revelado, en cuanto ciencia autónoma del ser en cuanto ser, que pudiera servir de introducción racional a las disputas teológicas en el orden de la fe. Pero la neutralidad objetiva de su ontoteología iba a actuar históricamente como neutralización de la inspiración religiosa y racionalización de la idea de Dios, en cuanto clave de bóveda, a través del cartesianismo, en sistemas cerrados del panteísmo naturalista (Spinoza) o del panteísmo histórico/especulativo (Hegel). De este modo –concluye Esposito, "la manifestación, o si se quiere, la visibilidad divina en el mundo, en respuesta a la desvalorización luterana, pasa a través de una grandiosa asimilación de todo el

⁶⁰"Ritorno a Suarez", recogido en Lamacchia, Ado (ed.), *La filosofía nell Siglo de Oro: Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Bari, Levante, p. 69.

pensamiento antiguo, hasta llegar a la revelación *del* mundo mismo, su misma forma. Pero esta forma llegará, no solo a preceder históricamente, sino más bien a incluir ontológicamente al mismo Dios".⁶¹

Una reducción análoga ocurre en el plano de la praxis. La hipótesis desarrollada por Suárez de "un estado de pura naturaleza", equivalente de modo paralelo a la neutralización metodológica de revelación en el plano de la teoría, conduce a la autonomía y secularización exhaustiva del orden jurídico/político. "Se ve así claramente –escribe J.F. Courtine-- cómo en la reflexión suareciana, la doctrina de la pura naturaleza, ejerce sus consecuencias jurídico-políticas: el poder político es puramente natural, la naturaleza, como tal, no tiende a ningún fin sobrenatural. Suárez da un paso más en la laicización de la esfera política: si la felicidad eterna en una vida futura no puede constituir de ninguna manera el fin propio del poder político, lo mismo le ocurre a la felicidad espiritual de los hombres en esta vida".⁶² Es, pues, innegable que Suárez ha contribuido eficazmente a la completa racionalización del derecho natural, casi reducido a la mera conciencia, y, con ello, a la incipiente formulación de los derechos humanos; ⁶³ incluso ha puesto, en su *Defensio fidei*, un límite al absolutismo teológico-político del poder temporal, pero no menos al otro absolutismo pontificalista del Papado, defendiendo la plena soberanía del poder político en su esfera natural propia del bien común de la comunidad. Suárez profundiza, pues, el proceso de secularización del pensamiento de Occidente, con su síntesis audaz e ingeniosa entre esencialismo y ockamismo. "Y este es el drama-concluye Esposito- de la metafísica barroca, la tendencia más aguda

⁶¹Ibid.,572-3.

⁶²*Nature et empire de la loi, cit.*, 149.

⁶³Véase Doyle, John, *Collected Studies on Francisco Suárez*, Leuven University Press, 2010, especialmente el capítulo 12, "Suárez on human rights", pp.333-356.

de su misma representación: la modernidad no nacerá solo o tanto, como salida de la fe, sino como un determinado tipo de sistematización de la fe en la filosofía".⁶⁴

Granada, septiembre de 2021

Bibliografía citada

Aranguren, José Luis: *Ética y política, en Obras Completas*, ed. de F. Blázquez, Trotta, Madrid, 1995, III.

Castellote, Salvador: *Die Anthropologie des Suárez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und*

XVII. Jahrhunderts, Freiburg, Alber, 1962.

Courtine, Jean-Francois, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

--*Nature et Empire de la loi. Études suarésiennes*, Paris, Vrin, 1999.

Descartes, *Oeuvres et Lettres*, ed. de A. Bridoux, Paris, Gallimard, 1953,

Doyle, John, *Collected Studies on Francisco Suárez*, Leuven University Press, 2010.

Giard, Luce (ed.). *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble, Millon, 1996

Gilson, Étienne, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan, 1913.

--*El ser y la esencia*, traducción española de L. de Sesma. Buenos Aires, Desclée de Brouwer,

⁶⁴Ritorno a Suárez", cit., 573.

1951

Heidegger, Martin: *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000.

-- *Ser y tiempo*, traducción española de J.E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria,

1997.

Lamacchia, Ado (ed.) , *La filosofía nel Siglo de Oro: Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Bari,

Levante, 1995.

Leibniz, *Discours de Metaphysique*, pr. 11. en *Philosophischen Schriften*, herausgegeben von C.J.

Garhardt, Olms, Hildesheim, 1960, IV.

Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz*, en *Obras Completas*, Madrid, Fundación Ortega y

Gasset y Taurus, 2009.

VVAA, *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez*, Madrid, Síndéresis, 2018.

VVAA, *Francisco Suárez, der ist der Mann*, Homenaje a S. Castellote, Valencia. Gráficas Soler, 2004

VVAA , *Francisco Suárez, Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Universidad de Granada, nº 51

2017.

VVAA, *Pensar la nada*, ed. de L. Sáez, J. de la Higuera y J.F. Zúñiga, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Gráficas Uguina, 1951.