

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año VII

1981

Núm. 13

INDICE

	Pág.
→ Salvador Albiñana Huerta: José Climent y la creación de la cátedra De Locis Theologicis en la Universidad de Valencia	1
Miguel Payá Andrés: La pastoral en la Iglesia: unidad analógica de sus distintas acepciones	27
Asunción Alejos Morán: El Verbo encarnado en la vida y escritos de Rusbroquio	39
J. Garrido: Ortega y Gasset, maestro de Zubiri	59
Salvador Castellote: Las relaciones humanas. Estudio metafísico-jurídico con especial consideración de la teoría de las relaciones transcendentales según Francisco Suárez ...	85
José Janini: La misa hispánica de Santa Marina	135
Recensiones	141
Crónica del Simposio Internacional de Cristología de la Universidad de Navarra	165

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

LAS RELACIONES HUMANAS. ESTUDIO METAFÍSICO-JURÍDICO CON ESPECIAL CONSIDERACIÓN DE LA TEORÍA DE LAS RELACIONES TRASCENDENTALES SEGÚN FRANCISCO SUÁREZ

Por Salvador Castellote

Quizás parezca pretencioso intentar aplicar la teoría de las relaciones de Suárez¹ a la comunidad humana. Si intento hacerlo es por los siguientes motivos:

1. Hace falta una fundamentación ontológica de la comunidad. Y la preocupación por ella no es sólo propia de épocas anteriores, sino también de la nuestra. Esta fundamentación se hace hoy quizás más perentoria, ya que al hablar tanto de los derechos humanos inherentes a la persona, se cae en el peligro de no necesitar dar una fundamentación válida de sus principios.

2. El otro motivo —más interno a la obra y estudio de Suárez— es que hay que enfocar al doctor Eximio de manera que se le saque de las coordenadas racionalistas en las que él sin duda tuvo que entrar al escribir su obra, pero que, gracias a su intuición y creatividad, en orden a la misma realidad de las cosas y acontecimientos socio-políticos de su época, él mismo rompió, ofreciéndonos —si sabemos leer su obra con inquietudes propias— aspectos hasta ahora inéditos, encubiertos en el complejo arquitectónico de su obra jurídico-filosófica. Hay que abordar la obra de Suárez desde ella misma sin prejuicios y objetivamente, dejándonos interpelar por sus mismas palabras y razonamientos. Sólo así, según creo, podremos ofrecer su verdadero pensamiento, liberado de la a veces abstrusa maraña conceptualista desde la que tuvo que escribir y desde la que se quiere siempre ver. Hay que descubrir al hombre Suárez, hombre preocupado por temas siempre importantes, pero que él tuvo que tratar con un instrumento —el único que él

¹ DM 47, sect. 1-18.

poseía— que hoy nos resulta si no insoportable, sí, por lo menos agobiante: el conceptualismo técnico de la lógica aristotélica, tomista y escolástica.

Hay una diferencia considerable entre sus *Disputationes Metaphysicae* y su tratado *De Legibus*. Éste se hace más fácil de leer sin perder su reciedumbre. Aquéllas resultan difíciles por el entramado de doctrinas a las que Suárez se cree obligado a dar una respuesta, después de haberlas expuesto casi exhaustivamente. Y además, por su lenguaje altamente técnico-filosófico de corte escolástico. Como anécdota cabe reseñar que alguien ofrecía como teoría de Suárez algo que él presentaba como propio de sus adversarios.

Intentaremos, pues, ofrecer un cuadro-marco no tanto siguiendo *ad pedem litterae* su pensamiento, sino entresacando —sin escamotear, eso sí, su sentido auténtico— aquellas afirmaciones que puedan tener hoy para nosotros una importancia decisiva en cuestiones sobre la comunidad humana que hoy nos afectan a todos.

I. RELACIONES DIOS-CRIATURA

Empecemos por dos afirmaciones fundamentales de Suárez: “El hombre es libre por naturaleza y no está sometido a nadie más que a su Creador”.² “El señorío de un hombre sobre otro hombre va contra el orden natural e implica tiranía”.³ Esta declaración de libertad parece que lleva consigo un alto grado de individualismo, que impediría, si no una relación ascético-mística con el Creador, sí, por lo menos, una auténtica relación humano-social. Lo primero que habría que ver es si la relación hombre-Dios impide las relaciones humanas, es decir si lo religioso impide lo político, si hay contradicción entre la Ciudad de Dios y la Ciudad del hombre, entre naturaleza y gracia. Para ello analicemos lo que es la relación hombre-Dios.

Dios no dijo al hombre que dominase sobre los otros hombres, sino que lo hiciese sobre los peces, las aves del cielo y los animales terrestres.⁴

Para Suárez la relación entre Dios y la criatura tiene como razón de fundamentalidad el ser creador, providente y último fin que es Dios. El ser creador parece que le conviene a Dios de manera necesaria, pues indica omnipotencia, antes incluso que exista la criatura. El ser provi-

² *De Legibus* III, I 1. En adelante el tratado *De Legibus* lo citaremos con las siglas DL, según la edición Corpus Hispanorum de Pace, CSIC, Madrid, 1975, vol. XV (*De Legibus*, vol. V).

³ DL Ib.

⁴ *Gn* 1, 26.

dente y los otros atributos suponen el acto libre creador y adquieren por ello el carácter de relación libre. Pero ninguno de ellos —sea libre o necesario— es real, puesto que no tiene términos reales (las criaturas) desde la eternidad. Se podría decir que la potencia creadora de Dios es una relación trascendental que no implica necesariamente la existencia del término y que coincide con la misma sustancia intrínseca de Dios. Esta potencia no está esencialmente ordenada a la alienación de sí misma —como diría Hegel— en la naturaleza, sino que posee esa eficacia “concomitanter”.⁵ Cuando decimos, pues, que Dios es creador, ¿sólo decimos palabras huera sin contenido real, que no significan ninguna relación auténtica? ¿Son meras denominaciones extrínsecas? ¿O más bien estamos obligados a admitir que Dios es tan creador como un hombre puede ser padre? Si Dios es verdaderamente causa eficiente de la criatura, su forma de relacionarse con ella es auténticamente real. Y no se diga que esto supondría un cambio en el ser absoluto, que pasase de no ser creador en acto a serlo; o incluso decir que Dios es creador en potencia, lo que implicaría cierto tipo de potencialidad y accidentalidad en Dios,⁶ porque al admitir que la denominación de creador dada a Dios no es realmente distinta de su esencia, no habrá en ésta ningún cambio, produciéndose la relación sólo en el momento de la existencia actual de la criatura.

Habría que conjugar:

1. Que la relación no hace que Dios cambie;
2. Que es algo intrínseco y no una mera denominación extrínseca, es decir que es algo real.

Para que Dios no cambie, santo Tomás y otros autores niegan que la relación entre Dios y la criatura sea algo real. Los que admiten —los nominalistas— como primario que la relación es algo tomado sólo de la concomitancia de los extremos, bastando para ello la cosa absoluta (Dios), no tienen inconveniente alguno en afirmar que no hay cambio en Dios, pero siempre a costa de la *realidad* metafísica de la relación.

Suárez quiere complementar, pues, la realidad de la relación y la inmutabilidad de Dios. Para ello admite que “resulta difícil que Dios por su sola forma o entidad intrínseca puede referirse a las criaturas”.⁷ La razón de esto es que la relación se da sólo entre cosas o entes del mismo orden. Y Dios y las criaturas pertenecen a órdenes diversos: Dios está fuera de todo género y de toda dependencia, no así la criatura,

⁵ DM 47, 15, 15.

⁶ DM 47, 15, 17.

⁷ DM 47, 15, 22.

que está o bien en el mismo género o en diversos, pero con relación de dependencia o de perfeccionamiento mutuo del uno con el otro. Como es el caso de las causas y los efectos: ambos se perfeccionan, las causas porque se conservan en los efectos en razón de la especie, y los efectos porque se perfeccionan con la variedad de los mismos. Dios, por su parte, está tan separado de todo orden a la criatura que, existan éstas o no, nunca puede ser denominado en orden a ellas.⁸ Consecuentemente, toda denominación aplicada a Dios sólo puede ser de razón, es decir según nuestro modo de concebirla.⁹

Entonces, ¿no es real la relación? En cuanto relación, no lo es. Lo es en cuanto, de manera extrínseca, se basa en la acción creadora y así se llama y lo es realmente creador. Y de manera intrínseca, en cuanto se basa en el poder real que tiene sobre la cosa creada, y así se llama Señor.¹⁰

Conviene advertir que esta relación entre Dios y la criatura es “no-mutua”, es decir es real sólo en una parte (la criatura), no en la otra (Dios), teniendo en cuenta lo dicho antes sobre la forma cómo es “real”. Ahora bien, si Dios es causa y la criatura efecto, parece que debe haber una relación del segundo género (causa-efecto) de tipo “mutuo no recíproco” (no hay idéntica razón en ambos relativos para fundamentar la relación). Suárez afirma que por la sola razón formal de relación así es, pero teniendo en cuenta la eminencia del sujeto (Dios), dicha relación es “no-mutua”.¹¹

Dios en cuanto creador sólo puede ser término de la relación real de la criatura..., porque verdadera y realmente infunde el ser...¹²

En este caso, el término de la relación real de la criatura es Dios, y lo es por necesidad formal basada en el acto de creación. Pues bien, cuando el término es necesariamente exigible para que haya una relación, entonces la relación de la criatura no se puede separar de su fundamento.¹³

⁸ Ib.

⁹ Cfr. DM 47, 15, 15; 25.

¹⁰ DM 47, 15, 15.

¹¹ DM 47, 15, 27.

¹² DM 47, 16, 10.

¹³ DM 47, 2, 3. Sobre el problema de si la relación real se distingue, y cómo, de su sustancia, analizamos más detenidamente el pensamiento de Suárez. El hecho fundamental en favor de una distinción real se basa en la separabilidad entre absoluto y relativo. Una misma cosa, siguiendo la misma, puede entrar en distintas relaciones. En contra de esto aduce Suárez que el hecho de la separabilidad no arguye necesariamente la distinción real entre fundamento y relación. Para que fuera concluyente, la separabilidad tendría que ser convertible: no

Esto quiere decir que la criatura por su misma realidad está ontológicamente relacionada con Dios, sin que haya distinción real entre su entidad y su relación. Es la misma cosa, con una mera distinción modal con fundamento real. Tiene fundamento real porque no es nada; es modal, porque modifica a un ente como condición.

hay relación sin fundamento, ni fundamento sin relación. Pero no se puede admitir esto último, aunque sí lo primero. Pero, además, la existencia de un fundamento y de un término exige la relación. Esto quiere decir que para hablar de relación no sólo hay que tener en cuenta el fundamento, sino también el término. Y si este término es intrínsecamente necesario (sistema de inclusión), entonces la relación no podrá separarse del fundamento. Así se explica que haya relaciones que no puedan separarse nunca de sus fundamentos —como es el caso que Suárez, citando a Escoto, aduce sobre la relación de la criatura con el Creador—, no porque fundamento y relación no se distingan, sino porque el término: el ser increado, es intrínsecamente necesario. Y si hay relaciones que se separan de sus fundamentos, esto se debe, por lo menos con la misma exigencia, tanto a que fundamento y relación son distintos, como a que se suprime algo del término. Habría que demostrar que la sola destrucción del término no basta para que haya separación entre fundamento y relación. Para Suárez la relación no es necesariamente distinta realmente del fundamento. Así, habrá sólo una distinción modal (condicional) con fundamento real. Pero se exige además la exigencia del término. Esta entidad modal es entidad porque no es nada; es modal porque modifica a un ente como condición. Suárez se sale un poco de las coordenadas sustancialistas que son las que complican a veces innecesariamente la explicación de esta materia “relativa”. La distinción modal es la que se da cuando sólo uno de los extremos puede separarse del otro. Será real cuando pueden separarse mutuamente el uno del otro. Y éste no es el caso de la distinción entre fundamento y relación. Avanzando más, no admite Suárez que esta distinción modal sea algo distinto actualmente del fundamento. ¿Será la misma cosa la que, ante la existencia del término, entre (“dimanatio: DM 47, 2, 17) en relación con él sin que se le añada nada nuevo? Esto tampoco lo admite Suárez, porque esta “dimanatio” lleva necesariamente consigo una acción, aunque sea interna, y por tanto una modificación en el “comportamiento” del fundamento. Y esto no es necesario, porque no se funda en ningún “signo o experimento suficiente” (DM 47, 2, 17). Según esto, cuando aparece una cosa blanca, emanaría por acción interna en otra blanca algo “nuevo y real”. Y esto no se puede afirmar. Es una “ficción” gratuita y carente de probabilidad (DM Ib.). La opinión, pues, de Suárez es que “la semejanza en la cosa no es más que la misma blancura en cuanto se refiere a otra blancura como poseedora de una razón idéntica o semejante” (DM 47, 2, 22). O bien: “La denominación respectiva surge de la coexistencia de varias cosas absolutas sin ninguna adición real” (DM 47, 2, 25). Ahora bien, la coexistencia no elimina la forma propia de ser de cada absoluto, haciéndolos iguales, sino que cada cosa absoluta mantiene “la forma que le es propia, en cuanto se refiere a la otra” (DM 47, 2, 25). Además, de no ser así, se eliminarían las relaciones no-mutuas (DM Ib.). Es el sistema de connotación.

Autores que no admiten la distinción real entre relación y sustancia: Ockam (I, d. 30, q. 1; d. 51, q. 1), Gregorio (I, d. 28, q. 2, a. 2), Egidio Romano (I, d. 26, q. 4), Sylvester (*Confl.*, q. 28, dub. 1), Herveo (I, d. 30, a. 1; *Quodl.* 7, q. 14;

II. RELACIONES HUMANAS

Tenemos, pues, que Dios es creador y Señor de la naturaleza y del hombre por un acto externo de creación y por un poder intrínseco. ¿Quiere esto decir que el hombre sólo tiene relación con Dios? ¿O más bien hay en esa misma naturaleza humana un sistema de relaciones que funcionan sin un acto *especial* de Dios?

Veamos si es verdad la primera parte.

1. En cuanto al hombre. Afirma Suárez¹⁴ que la acción creadora de Dios y la generadora de los padres no son dos causas relacionadas entre sí sin más, como dice santo Tomás, sino que, aun admitiendo esta relación entre las dos causas, Dios y los padres, como principio remoto, hay que destacar otra, como principio próximo, que tiene sus raíces en la misma naturaleza del hombre, ya que hay que adjudicar la responsabilidad a las causas segundas siempre que no sea estrictamente necesario el concurso de la primera. Es Dios quien “deja” a la naturaleza que produzca existencialmente su propia personalidad en el hombre. Es decir, la naturaleza tiene su cierta “autonomía” de manera que la misma razón natural del hombre descubre en ella las propiedades que le son inherentes. Una cosa es decir que Dios es autor primero y principal, y otra descubrir el sentido según el cual se puede decir que Dios confiere inmediatamente la personalidad o, como veremos en seguida, el poder a la comunidad.

2. En cuanto a la comunidad. Esta afirmación es clara: “Dios confiere el poder a modo de propiedad que resulta de la naturaleza, de la misma manera que al dar la esencia, confiere también cuanto sigue a

10, q. 1), S. Anselmo, S. Agustín, S. Juan Damasceno, Boecio (*De Trin.*: ML 64, 1254), Ricardo de Mediavilla (*Quodl.* 1, q. 9), Trivet (*Quodl.* 5, q. 1), Soncinas (5 *Met.*, qq. 26 y 29), Arriaga, Hurtado, Oviedo, Losada, Urráburu, Schifflini, Delmas, Van der Aa, Tongiorgi, Limbourg, T. Pelsch, Frick, Willems, Pelster. (Cfr. de todos estos autores, Krempl, *La doctrine de la relation chez St. Thomas d'Aquin*, Paris 1952, p. 254).

Autores que admiten la distinción real: Thomas de Sutton (*Quodl.* 2, q. 7), Pedro Nigri (*Clyp. Thom.* 2 p., q. 38), Tomás Bricot, Pedro de Palude, S. Buenaventura (2, d. 1, p. 1, a. 3, q. 2), Antonio de Andrés, Trombeta, Medina, Cosme, Alamanni, Valencia, Rubio, Báñez, Martínez de Prado, Juan de Sto. Tomás (*Logica*, q. 17, a. 4, concl. 2), Ramírez, Remer-Geny, N. Baltasar, Mercier (Cfr. Hellín, *La teoría de las relaciones según Suárez*, En: *Las Ciencias*, 23 (1958), 648-696).

¹⁴ Cfr. S. Castellote, “El hombre como persona, según Francisco Suárez”. En *Anales Valencinos*, 2 (1976), 194 s. Cfr. DM 34, 6, 3.6.30.31.32.

esa esencia".¹⁵ Si ese poder lo confiere de modo especial, debería constar por revelación. Y si constara —cosa que no es verdad—, resultaría un grave inconveniente: que el poder ya no sería natural, sino sobrenatural.

Es función también aquí de la razón humana descubrir esas propiedades de que Dios ha provisto a la naturaleza de la comunidad para su propio régimen.

Esto no quiere decir que estas relaciones entre naturaleza y personalidad, por una parte, y naturaleza y poder comunitario, por otra, estén desvinculadas de una forma de relación especial con Dios, tanto a nivel personal, como a nivel comunitario, basadas en la revelación de Dios; en último término, porque uno mismo es el autor de la gracia y el de la naturaleza. Pero ha ocurrido que, fijándonos más en el autor de la gracia, hemos abandonado el esfuerzo racional y existencial suficiente para descubrir las propiedades inherentes a la misma naturaleza. Algo de esto dice el Eclesiastés: "Hanc occupationem pessimam dedit Deus filiis hominum, ut occuparentur in ea".¹⁶

Intentemos descubrir, pues, este tipo de propiedades inherentes a la naturaleza individual y comunitaria de los hombres.

Veamos primero la personalidad del hombre, no en su causa eficiente, que ya hemos tratado antes, sino en su causa final. Partimos de la base de que Suárez analiza la personalidad en un plano existencial y no esencial. La personalidad debe ser objeto y fin de nuestras aspiraciones y de nuestro esfuerzo ético.¹⁷ Ahora bien, la pregunta que surge ahora es si la conformación de esta personalidad se puede realizar sin referencia a los demás hombres, bastando una relación consigo mismo y/o con Dios. La relación consigo mismo es para Suárez absurda: "Una verdadera y real relación de una cosa para consigo misma no puede darse, sin que en la realidad intervenga alguna distinción, al menos por la naturaleza de las cosas (*ex natura rei*)".¹⁸ Y esto porque en último término "la relación y la referencia (*respectus et habitudo*) son como una tendencia a otra cosa".¹⁹

Si no hay posibilidad de una relación para consigo mismo en sentido metafísico, ¿en qué podrá consistir el derecho de la persona a su propio desarrollo? En una distinción interna de la misma naturaleza humana, que es el único modo de una relación para consigo mismo. ¿En qué

¹⁵ DL III, III 5.

¹⁶ *Eccles*, 1, 13.

¹⁷ Cfr. S. Castellote, *Ib.* 196 ss.

¹⁸ Dn 47, 4, 4.

¹⁹ *Ib.*

consiste esta distinción? En que el hombre no tiene una independencia absoluta, sino que está compuesto de potencialidad y actualidad, teniendo además y fundamentalmente una relación ontológica con el creador, junto con otra serie de relaciones necesarias para su propio y libre desarrollo. El hombre tiene soberanía sobre sí mismo, pero no autonomía.²⁰

Entre la serie de relaciones necesarias para su propio desarrollo se encuentran las relaciones humanas.

Todos los seres han sido establecidos por su naturaleza para otro o por razón de otro.²¹

Es verosímil que en las entidades creadas no haya ninguna tan absoluta que no incluya íntimamente en su esencia algún respecto trascendental, al menos en cuanto es un ente por participación.²²

Es probable que no se encuentre nunca una relación no recíproca sin esta diversidad: amo-señor.²³

(Esta diversidad, no obstante, de sumisión del siervo al Señor no deriva directamente de la naturaleza. “El propio derecho natural por sí mismo y sin la intervención de la voluntad humana no ha establecido esa sujeción política.²⁴ Pero sobre este tema: la forma y contenido de estas relaciones volveremos luego.)

III. RELACIONES COMUNITARIAS

Ahora nos interesa destacar la intención de Suárez sobre el hecho de que el hombre tiene relaciones con otros hombres de manera intrínseca.

Que el hombre es un “animal social”²⁵ lo afirma también, como es lógico, Suárez,²⁶ basándose en la tendencia humana a vivir en comunidad y en que la sociedad imperfecta familiar —de orden natural y fundamental— no puede reunir dentro de sí los medios y servicios necesarios para el desarrollo de la vida humana, además de que —políticamente hablando— difícilmente se podría mantener la paz entre los

²⁰ Cfr. Schindler, *Vom metaphysischen Grunde der Erziehung*, Bochum i, W., s. a.

²¹ DM 47, 3, 13.

²² DM 47, 3, 12.

²³ DM 46, 17, 4.

²⁴ DL III, I 11.

²⁵ Aristóteles, *Pol.* I, 1: 1253 a 1-7.

²⁶ DL III, I 3.

hombres, ni evitarse o ser castigadas adecuadamente las injusticias.” Igualmente, hay razones de conveniencia, fundamentadas en un “mayor progreso” de la comunidad humana.²⁸

El hombre, pues, necesita de los demás para su propio perfeccionamiento. Pero ¿en qué sentido y con qué contenido?

Una relación no es otra cosa que un “esse ad”. Pero lo que verdaderamente importa para la constitución intrínseca de un ser es el “esse in”. Y si una cosa no tiene nada nuevo en su “esse in” no tiene por qué comportarse de una manera determinada por razón del término de ese “esse ad”. Es decir, por los otros hombres. ¿Tendríamos, pues, que decir que todo tipo de relación humana no es más que una mera consideración de dos o más hombres (considerados en sentido absoluto) a un mismo tiempo? ¿Serían las relaciones humanas tan accidentales con la relación que un hombre tiene con su vestido, por ejemplo? ¿Sería la comunidad, por tanto, un encuentro casual? ¿O hay algo más? ¿Qué significado puede tener el “encuentro” y el que una persona se sienta “tocada” por la otra?²⁹

Todo lo demás que podríamos decir es que los hombres, absolutamente considerados, tienen “alguna cualidad de la misma naturaleza que permite compararlos y relacionarlos, pero sin que ninguno de ellos tenga nada que ya no tuviera antes”.³⁰ A esto le llama Suárez “denominación fundamental”.³¹ Lo que expresado con otras palabras sería una mera coexistencia accidental o casual de varios seres a los que consideramos “con cara de hombres”, abandonados cada uno a su destino atomizado sin ningún tipo de relaciones fundamentales que regulen esa coexistencia.

Quizás se podría alegar que los hombres —como todas las cosas creadas— tienen ya una forma de relación con el ser increado o entre sí, de manera que no haga falta establecer un predicamento de relación distinto de esa “relación trascendental”, es decir incluida en toda entidad que confiere a todo ser creado el calificativo de relativo.³²

²⁷ Ib.

²⁸ Ib.

²⁹ “Betroffen”, según la expresión de N. Hartmann.

³⁰ DM 47, 1, 3.

³¹ Ib.

³² DM 47, 1, 5 ss.

IV. LA TEORÍA DE LAS RELACIONES

Llegados a este punto nos vemos obligados a explicar lo que entiende Suárez por relaciones predicamentales y trascendentales, con el objeto de fijar el alcance de esta afirmación.

Pero antes digamos algo sobre otro tipo de relaciones: las de razón. En cuestiones de relaciones humanas serían las relaciones meramente formales, tales como las meras declaraciones sobre el papel de los derechos humanos, que suponen como dados los condicionantes necesarios para una real y efectiva aplicación de los derechos declarados. Suárez dice que este tipo de relaciones se puede considerar “como si existiesen” (*ac si esset*),³³ no habiendo una especial consideración de sus fundamentos reales. Es verdad que muchas veces el hombre establece, debido a su forma de hablar, relaciones de razón no existentes en la realidad como tales, pero si esta manera de hablar se aplica a relaciones humanas reales, entonces parece un sarcasmo.

Diferentes de las relaciones de razón están las de predicación. Éstas se basan, no tanto en nuestra imaginación creadora —como sería el caso de las de razón—, sino en nuestra incapacidad de expresar las cosas de otra manera que por relaciones. Es cierto, pues, que las relaciones de predicación suponen nuestro modo de conocer, pero no resultan de él, como las de razón.³⁴ Éste es el caso de concebir a Dios como omnipotente en relación de concomitancia con lo creado, respecto de lo cual es omnipotente. La relación de predicación no es, pues, “un concepto reflejo o comparativo, sino un concepto directo de algo abstracto, pero concebido imperfectamente a manera de aquellas realidades que tienen referencia a otras”.³⁵

Las relaciones predicamentales y las trascendentales

Algunos las identifican respectivamente con las reales y las de predicación. Pero esto no lo admite Suárez.³⁶ La razón es que las de predicación no “requieren en la cosa así concebida o denominada relativamente ninguna referencia verdadera que le convenga por razón de ser, sino sólo una denominación derivada de nuestro modo de concebir y hablar”,³⁷ mientras que las reales —sean trascendentales o predica-

³³ Dn 47, 3, 5.

³⁴ DM 47, 3, 8.

³⁵ Ib.

³⁶ Ib.

³⁷ DM 47, 3, 9.

mentales— requieren una referencia, que no está basada en nuestro modo de concebir o de hablar.

Se llaman relaciones trascendentales las que se dan en diversos géneros de entes. Predicamentales, las que sólo se aplican a un predicamento determinado. Así, hay cosas pertenecientes a diversos géneros, como la materia y la forma, que se definen por relación de una a la otra. Lo mismo cabe decir de la potencia y el acto.

Adelantándose Suárez a la posible crítica de los sensistas ingleses de influencia nominalista, se pregunta si en realidad lo único que existe es lo particular-concreto, siendo esto de las relaciones meras palabras. Su respuesta es tanto de carácter social como metafísico: “Todos los seres han sido establecidos para otro o por razón de otro”.³⁸

Supuesta, pues, la “realidad” de las relaciones, pasa a determinar en qué se diferencian unas de otras.

1. Las predicamentales exigen una distinción real entre fundamento³⁹ y término; ⁴⁰ no así las trascendentales.

2. Las predicamentales exigen la presencia de un término real y realmente existente; no así las otras, que pueden subsistir refiriéndose a términos ficticios, de razón o en potencia.

3. Las predicamentales requieren un fundamento —por lo menos una propiedad o cualidad del sujeto absoluto que sirva de comparación con otra cualidad del término—, mientras que las trascendentales no necesitan de este fundamento-cualidad, ya que “el respecto trascendental no adviene a una cosa ya constituida en su ser esencial, sino que es como la diferencia que constituye y completa la esencia de esa cosa de la que se dice que es respecto”.⁴¹ O con otras palabras: Las relaciones trascendentales constituyen la cosa por modo de “diferencia metafísica en cuanto ordenada o referida a otra cosa.”⁴²

Sin embargo, no satisfacen del todo a Suárez estas diferencias, porque cree que hay relaciones trascendentales que exigen la existencia del término real y realmente existente (Sistema de inclusión). Así, la relación de la criatura al Creador exige la existencia real de éste, aunque

³⁸ DM 47, 3, 13.

³⁹ “Fundamento” es lo que causa la relación y de lo cual se concibe que ésta emana. La “razón de fundamentalidad” es la índole del fundamento, en virtud de la cual ese fundamento es apto para fundar una relación. Cfr. DM 47, 7, 4,6,10,12-13.

⁴⁰ “Término” es el otro extremo al cual ha de “mirar” la relación.

⁴¹ DM 47, 4, 2.

⁴² DM 47, 4, 3.

puede haber otras que no lo exijan. Pero ¿por qué hay unas que siempre lo exigen y otras que no siempre?⁴³ ¿No sería mejor hablar de relaciones trascendentales sólo, que unas veces tienen términos reales y otras no? Éste es un tema del que nos ocuparemos después, al analizar por qué Suárez admite las relaciones predicamentales.

Con respecto a la última diferencia: que las predicamentales requieren un fundamento del carácter de “una cierta forma accidental que adviene al fundamento plenamente constituido en su ser esencial y absoluto”,⁴⁴ dice ahora Suárez que esta diferencia no tiene valor, porque si comparamos la relación con el sujeto que la recibe —y no con la esencia constituida por la relación—⁴⁵ lo mismo se comportan las predicamentales como las trascendentales. En primer lugar, porque no todas las trascendentales son sustancias, pues hay algunas accidentales que inhieren en un sujeto.⁴⁶ Y por tanto, si lo informa verdaderamente lo referirá por necesidad al término de la relación, ya que la esencia de este accidente es referir. Y esto es lo que ocurre con las relaciones predicamentales.

Prescindiendo, pues, de estas diferencias que, como vemos, no convencen del todo a Suárez, pasemos ahora a descubrir con él otras —que él recoge del cardenal Cayetano—. Estas diferencias se fijan más en los términos: La relación predicamental “mira al término puramente bajo la razón de término”.⁴⁷ La trascendental “mira a otra cosa, no puramente como término, sino bajo alguna otra razón determinada, ya sea de sujeto, ya de objeto, ya de eficiente o de fin”.⁴⁸ El sistema de connotación incluye el término sólo como condición para que se dé la relación que se identifica adecuadamente con el sujeto.⁴⁹

V. APLICACIONES A LAS RELACIONES HUMANAS Y COMUNITARIAS

Vamos ahora a intentar aplicar esta doctrina a nuestro propósito: Ver qué tipo de relaciones existen en la comunidad humana. La competencia de las relaciones trascendentales es “ejercer alguna función

⁴³ DM 47, 4, 6.

⁴⁴ DM 47, 4, 3.

⁴⁵ Adviértase que entre sujeto y relación hay una diferencia consistente en que el sujeto es el que recibe la relación. Así, un papel recibe la blancura como fundamento de la relación con otro papel blanco.

⁴⁶ Por ejemplo, la relación que hay entre ciencia y objeto de la ciencia, cuyo sujeto es el “sciente”.

⁴⁷ DM 47, 4, 9.

⁴⁸ Ib.

⁴⁹ DM 47, 2, 22 s.

real sobre aquél para el cual dice relación, ya sea causándolo, ya uniéndolo, ya representándolo, ya haciendo alguna otra cosa semejante”.⁵⁰ La relación trascendental “ha sido establecida para ejercer de manera actual alguna función sobre él”.⁵¹ Apoyándonos en la idea fundamental de esta teoría suareciana, según la cual las relaciones trascendentales tienen una “función real”, a diferencia de las predicamentales, cuyo único cometido es “comitare” (acompañar),⁵² su aplicación a las relaciones humanas sería como sigue:

A la naturaleza como *physis*, germen de las cosas, según los griegos, no le compete la mera contemplación realizada por la inteligencia, sino también la acción. Por esto la naturaleza “desconoce” las relaciones predicamentales “inactivas” o puras referencias, intentando de suyo las relaciones “activas” o trascendentales. Las predicamentales se siguen de la sola posición del fundamento sin más, ante la coexistencia de los términos relativos; no tienen más misión que la de “acompañantes”. La razón de esto está en que, como las relaciones trascendentales son algo constitutivo de la cosa, en la medida en que la naturaleza pretende la acción o el movimiento o cualquier función especial —que no sea la de mera referencia— en esa misma pretende este tipo de relación, base y fundamento de la misma función especial. Pero para que una cosa relativa trascendentalmente pueda realizar una función especial en la naturaleza, sobre todo si está en el plan de la misma esta pretensión, debe estar dotada de un “principio esencial de acción”.⁵³ El que esta manera de actuar se denomine y sea relación trascendental —es decir, propia de varios géneros de entes—, se debe a que está ordenada a “funciones diferentes y a veces primariamente diversas, y por ello se reducen a diferentes predicamentos”.⁵⁴ Es decir, las relaciones trascendentales trascienden los predicamentos. Los predicamentales se reducen a un solo predicamento, que es el puro referirse.

Sin embargo, ante la enorme gama de competencias atribuidas por Suárez a las relaciones trascendentales, parece que las predicamentales estén de sobra, pues el que tiene lo más tiene lo menos.⁵⁵ Con todo, Suárez, con buen criterio, y ante la realidad de las cosas, se inclina por aceptar las relaciones predicamentales. El motivo está en que las competencias de las trascendentales: acción, dinamismo, etc., son demasiado importantes, naturalmente hablando, para que se “rebajen”

⁵⁰ DM 47, 4, 9.

⁵¹ DM 47, 4, 20.

⁵² *Ib.*

⁵³ DM 47, 4, 14.

⁵⁴ DM 47, 4, 16.

⁵⁵ DM 47, 1, 7.

a regular otro tipo de relaciones “pasivas”, basadas en la mera coexistencia de varias cosas.⁵⁶

Viene, pues, a decir Suárez que las cosas o realidades tiene dos modos de relacionarse: uno por su misma constitución (“institutione”)⁵⁷ primaria. Y esa denominación se llama trascendental. Otro, como resultado de la coexistencia. Y es la predicamental. Cuando las relaciones trascendentales exigen (sistema de inclusión) —que no siempre, como sabemos— la existencia de un extremo o término, no es porque esta relación surja de la mera coexistencia, sino porque ha sido establecida para ejercer sobre él alguna función de manera actual.⁵⁸

Creemos que con todo esto hemos logrado establecer los fundamentos filosóficos suarecianos para esclarecer la pregunta de si la comunidad humana es un mero encuentro casual, basado en la mera “coexistencia” de los hombres o es algo más.

Está claro que para Suárez es algo más. Este algo más se basa en que la naturaleza intenta establecer funciones especiales que constituyen a las mismas realidades como actores de estas funciones y, por tanto, esta función les corresponde por derecho natural. Y si la función es una referencia activa, el término recibirá, por necesidad de la misma relación pretendida por la naturaleza, una calificación que también le corresponderá interna y esencialmente, a menos que se pretenda trastocar el orden natural, según el cual cada cosa está colocada en su lugar natural.⁵⁹ Esto no quiere decir que Suárez caiga en un naturalismo fatalista o biologismo, como fundamento de la acción ética del hombre, como iremos viendo en lo que sigue, pues el hombre es el encargado de “conocer” este orden natural; y este conocimiento, como hemos expuesto en otro lugar, es un conocimiento activo, por lo cual hay que diferenciarlo de toda consideración crítica de índole pasivista basada en el mero “trasvase de formas”, al estilo de Cayetano, por ejemplo.⁶⁰

Según esto, convendría ahora profundizar en las primeras afirmaciones hechas al principio: “El señorío de un hombre sobre otro va contra

⁵⁶ DM 47, 4, 19.

⁵⁷ DM 47, 4, 20.

⁵⁸ Ib.

⁵⁹ DM 47, 1, 14.

⁶⁰ Además de la recepción —la especie sólo tiene una función efectiva y no formal— debe haber una producción, como condición del conocimiento, acto vital, producido por un principio intrínseco. Esta actuación se manifiesta en el fenómeno de la atención y de la imaginación. El conocimiento es una “qualitas”, distinta de la especie y de la potencia, capaz de una variadísima actividad intelectual de composición, discurso y reflexión. El conocimiento es la objetivación de lo conocido: “...conceptus obiectivus est res cognita” (cf. “Manuscrito suareciano”, *De Anima*, f. 127 v.)

el orden natural e implica tiranía".⁶¹ Lo primero que descubre la razón humana en las propiedades inherentes a la naturaleza es que la relación trascendental-activa entre los hombres excluye el señorío ("principatus") de un hombre sobre otro, es decir, la "tiranía". Esta función especial de tiranía no está intentada por la naturaleza conocida por el hombre, sino que se debe a circunstancias históricas, basadas exclusivamente en la voluntad egoísta y orgullosa del hombre: "ad hominum abusum".⁶² La sumisión ("subiectio"), incluso política, no deriva necesariamente del derecho natural sin una intervención de la voluntad humana.⁶³

Una vez determinados estos aspectos relativos, veamos si hay alguna relación trascendental entre los hombres que incluya elementos positivos. Ya hemos dicho al principio que el fundamento de este tipo de relaciones es la característica que tiene el hombre de ser "animal social". Pero hay que determinar más esta expresión, pues lo arriba indicado sobre el tema es de carácter negativo: insuficiencia de la familia y evitación de la guerra y las injusticias, a lo que habría que añadir el signo de "confusión" ("confusio")⁶⁴ que se seguiría si el hombre no fuera social.

El primer elemento positivo que encontramos en Suárez es el de "progreso" ("ad melius esse").⁶⁵ Pero ¿hay una relación trascendental hacia otros en la soberanía que posee el individuo que le hace irrepetible en sí mismo como persona? ¿No bastaría una mera relación predicamental que, ante la mera existencia de los otros hombres, me permitiera compararme con ellos, de la misma manera que un trozo de madera, por ejemplo, es más grande que otro, sin que esto incluya nada especial en mi propio ser por lo que me vea "obligado" íntimamente a relacionarme con ellos? ¿No bastaría un mero "esse-ad" que no incluyera necesariamente un "esse-in"? Por ejemplo, un deportista destaca en una olimpiada. Su "singularidad" como deportista está basada en la mera comparación con otros atletas inferiores a él. Sería la antropología del "Soseinsordnung".⁶⁶ Pero esta cualidad deportiva sobresaliente, ¿implica necesariamente una "individualidad personal", es decir, un "Seinsordnung"? Si prescinde de los términos de la relación (los otros deportistas inferiores), la singularidad del campeón desaparece.

⁶¹ DL III, I 1.

⁶² DL III, I 11.

⁶³ Ib.

⁶⁴ DL III, I 4.

⁶⁵ DL III, I 3.

⁶⁶ H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, 1957, página 342.

¿Hay algo en él que quede aun prescindiendo de los demás? ¿Hay una relación trascendental? ¿Hay una relación intrínseca entre la deportividad y el sujeto deportista que surja del mismo sujeto aun prescindiendo de la existencia de los otros deportistas? Vamos a suponer que hay cualidades humanas que perfeccionen intrínsecamente al sujeto, prescindiendo de las posibles relaciones predicamentales con otros sujetos basadas en una cualidad común, que hiciesen modificar esa cualidad en más o menos y que, consecuentemente, hiciesen variar la misma relación.⁶⁷ ¿Sería esa cualidad algo personal sin relación a los otros? ¿No implicaría más bien esa cualidad una relación trascendental? Creemos que sí, aunque se afirme que la individualidad personal es un fenómeno primario.⁶⁸

Entre las personas no hay terrenos neutrales. La comunidad es el correlato ontológico a la individualidad personal.⁶⁹ Pero ¿cómo? Podría aducirse que las personas están sometidas a unas clasificaciones naturales como ocurre con los enjambres o “sociedades” animales, con lo que se evitaría el “encuentro casual” o relación predicamental. Pero esto no es posible, porque el hombre es un ser que por su inteligencia y voluntad libre se escapa de la campana del perimundo, ya que es él mismo el que crea esta clasificación. Kant diría que las leyes de la naturaleza en cuanto realizadas por el entendimiento humano no tiene por qué atentar contra el mundo de la libertad humana. Dietrich von Hildebrand vio claramente que de meras relaciones (Suárez diría de meras relaciones predicamentales) nunca se puede deducir una auténtica comunidad, pues las relaciones son siempre individuales.⁷⁰ Por tanto, sólo un principio real-operativo (*wirklich-wirkendes Prinzip*) es el auténtico lazo comunitario. Es lo que afirma Suárez: Sólo la relación trascendental, activa y operativa puede ser el principio de las relaciones humanas.

Otra cosa que habría que evitar, en el momento de establecer unas bases ontológicas de la comunidad humana es el confundir las comunidades fundadas en puros sentimientos (*erlebnisfundierte Gemeinschaften*)⁷¹ con las fundadas objetivamente (*objektiv fundierten Gemeinschaften*). Éstas consisten en que determinan el término de la relación sin necesidad de que éste necesite saberlo explícitamente.

Habría, pues, que descubrir qué tipo de relaciones operativas hay en la naturaleza, pues el principio general de que todo ser creado es relativo

⁶⁷ DM 47, 18, 1-6.

⁶⁸ “Urphänomen”, según H. E. Hengstenberg, o. c., pág. 343.

⁶⁹ Cfr. H. E. Hengstenberg, o. c., pág. 345.

⁷⁰ *Metaphysik der Gemeinschaft*, Augsburg 1930.

⁷¹ Cfr. D. v. Hildebrand, o. c.

ya está claramente formulado por Suárez: “Es verosímil que en las entidades creadas no haya ninguna tan absoluta que no incluya íntimamente en su esencia algún respecto trascendental, al menos en cuanto es un ente por participación”.⁷² Es decir, el ente por participación nos pone sobre la pista de establecer las relaciones trascendentales, no sólo respecto de Dios, sino respecto de los demás hombres, fundadas en su ser participado. ¿Cómo se explicaría este segundo punto?

VI. EL SER PARTICIPADO, FUNDAMENTO DE LAS RELACIONES HUMANAS Y COMUNITARIAS

El ser participado supone variedad de individuos, ya que Dios los produce diversos a Él.⁷³ Y en este sentido se establecen las relaciones trascendentales con Dios. Pero al mismo tiempo, esas mismas criaturas, a pesar de su diferencia mutua, tienen una especie de unidad analógica con Dios. Esta unidad no es meramente metafórica, sino real, aunque analógica.⁷⁴ En consecuencia, los hombres gozan de una unidad real derivada de su semejanza con Dios.⁷⁵ O como dice el cardenal Cayetano: ⁷⁶ “Todas las criaturas se comparan con Dios, pero no entre sí, pues aunque a veces se causen recíprocamente, no lo hacen según una dependencia esencial propia”.⁷⁷ Es decir, lo que me “obliga” a confirmar al otro como hombre, y en relación al cual yo soy también hombre, no puede ser otro hombre. Sólo se puede fundar en la trascendencia, pues por el hecho de que cada hombre es “*imago Dei*”, cada uno de ellos es referido por el otro a la trascendencia divina, aunque ninguno de ellos piense reflexivamente en ello. Se trata no de una actitud basada en una virtud moral religiosa, sino de una realidad ontológica.⁷⁸ Esta unidad analógica con Dios se constituye en unidad genérico-específica al relacionarse los hombres entre sí. Así, dos hombres son semejantes por la unidad específica de su racionalidad, sin que haga falta compararlos genéricamente por su animalidad, pues la diferencia específica incluye la genérica. Sin embargo, un hombre y un caballo, por ejemplo, tienen unidad genérica, basada en la animalidad.⁷⁹ Esta diferenciación es la

⁷² DM 47, 3, 12.

⁷³ DM 47, 11, 18.

⁷⁴ Ib.

⁷⁵ Cfr. S. Tomás, 1 p., q. 93 a. 1; *De pot.*, q. 7, a. 6.

⁷⁶ 1 p., q. 4, a. 3, ad 4.

⁷⁷ DM 47, 15, 24.

⁷⁸ Cfr. H. E. Hengstenberg, o. c., pág. 112.

⁷⁹ DM 47, 11, 17.

que fundamentaría el distinto tipo de comportamiento entre los hombres entre sí, entre éstos y los animales, las plantas, etc.

Pero esta unidad de los hombres, basada en lo fundamental, en que son "imago Dei", no es algo monolítico, sino que respeta la diversidad que se estructura y concretiza mediante las diversas relaciones trascendentales o predicamentales.

VII. TIPOS DE RELACIONES

Para poder analizar esto, veamos los tipos de relaciones, según Suárez. Por razón de su fundamento:

1) Por la unidad o la multitud (según Sto. Tomás: según la cantidad o la medida; según Alejandro: por lo idéntico y lo diverso). Las relaciones que surgen de este fundamento son: igualdad (por la cantidad), semejanza (por la cualidad); identidad (por una sola sustancia).

2) Por la potencia activa o pasiva (Sto. Tomás: según la unidad activa y pasiva; según Alejandro: por la potencia y el acto). De aquí surgen: la sola potencia sin acción actual; la potencia con referencia a una actividad que puede ser pretérita, presente o futura.

3) Por lo mensurable y la medida (según Sto. Tomás: según el ser; según Alejandro: según lo perfecto y lo imperfecto). Las relaciones de este tercer género, a modo de ejemplo, podrían ser: la de la ciencia a su objeto escible; la del entendimiento a lo inteligible; la de la visión a lo visible. Para Suárez la conmensuración dice "habitudinem transcendentalem"⁸⁰ y no tiene nada que ver con el hecho de que por nuestro conocimiento obtengamos la medida o el instrumento para conocer la relación, sino que la medida es el término real (o el objeto real) al que dice referencia una cosa.⁸¹

En los dos primeros géneros de relaciones, los dos relativos son en-orden-a-algo, es decir, hay reciprocidad mutua. En el tercero y último, uno de los relativos —por ejemplo, la ciencia—, es en-orden-a-algo, pero el otro, lo escible, sólo se llama relativo porque el primero se refiere a él y no porque él sea en-orden-a-otro.

En el primer género, la relación —por ejemplo, la de semejanza— no se diferencia de su fundamento, aunque se encuentra en él de forma

⁸⁰ DM 47, 13, 9.

⁸¹ DM 47, 14, 9.

incoativa, “en espera” de que se dé un término existente en acto con una cualidad semejante con la que se compara.⁸²

Junto a esta división hay otra con la que se relaciona muy directamente. Se trata de las relaciones mutuas y no-mutuas. Las relaciones no-mutuas se subdividen en:

a) No-mutuas, porque no tienen la misma razón específica en los dos términos, es decir, hay relación en ambos términos, pero cada uno según su razón propia. Este modo de hablar es desusado, pues o hay relación mutua no recíproca o no hay relación. Por ello se suelen denominar este tipo de relaciones, relaciones “por no reciprocidad” (“relativa disquiparentiae”).⁸³

b) No-mutuas por una razón suprema que existe realmente en un relativo, pero no en el otro.

Las relaciones mutuas se subdividen en:

a) Recíprocas. Éstas suponen idéntica razón en ambos términos.

b) No recíprocas (o de “disquiparantia”). Son las que no tienen la misma razón en los dos relativos.

La relación con la división primera es la siguiente:

Todas las relaciones del tercer género son siempre no-mutuas por su razón formal.⁸⁴ Sin embargo, no todas las no-mutuas son siempre del tercer género, como ocurre con el caso de las relaciones no-mutuas entre Dios y las criaturas, que pueden ciertamente referirse al tercer género por su fundamento formal o razón fundamentadora, pero también al segundo, en cuanto son relaciones de causa-efecto. En este caso son no-mutuas, no por la esencia de la relación, sino porque provienen de la eminencia de un sujeto especialísimo.⁸⁵

Las relaciones del primer y segundo género no son siempre mutuas, por lo que acabamos de decir sobre Dios y las criaturas. Las del segundo género pertenecen todas a las mutuas no-recíprocas, como se ve claro en la relación causa-efecto. Las del primer género, unas pertenecen a las mutuas recíprocas. Así, las de unidad, igualdad, semejanza, identidad. Pero otras son mutuas no-recíprocas, aunque por diversa razón que las del segundo género, es decir, porque se fundan en la diversidad y en el número que supone diferencias en la razón de relación.

⁸² DM 47, 11, 21.

⁸³ DM 47, 15, 1.

⁸⁴ DM 47, 15, 8.

⁸⁵ DM 47, 15, 27.

Suárez se detiene bastante analizando las relaciones de causalidad y llega a la siguiente conclusión:

La relación de causa eficiente-efecto se reduce al segundo género. La de causa material y formal, al primero. Y la de causa final, al tercero. La razón de esta última reducción al tercer género de la causa final se debe a que este tipo de causalidad teleológica sólo causa en cuanto el efecto se ordena o conmensura con la causa.⁸⁶

O bien se podría decir también que todas las causas pertenecen al segundo género, pues en todas hay aptitud para el efecto.

VIII. EL "CORPUS POLITICUM"

Con esto tenemos la estructura fundamental en la que se pueden integrar las relaciones humanas. Partimos de la siguiente afirmación: "Ningún organismo puede conservarse si no existe un principio para buscar y fomentar el bien común".⁸⁷ Que los hombres forman una comunidad queda suficientemente aclarado por el hecho de que forman una unidad analógica con Dios y también por los argumentos intrasociales negativos y positivos antes aludidos.

a) *El principio comunitario*

Tendríamos ahora que averiguar la razón de la existencia de ese principio comunitario. Hay motivos negativos: "Cada miembro... busca su propio interés particular".⁸⁸ Esto no hay que entenderlo como simple egoísmo, sino como una disposición natural y social-psicológica del individuo, ya que hay cosas necesarias para el bien común que no interesan a los particulares; o si las buscan o intentan, no lo hacen por ser comunes, sino por propia conveniencia.⁸⁹ A estos aspectos negativos habría que añadir otros positivos, para salir al paso de ciertos argumentos que atestiguan la "bondad natural" del hombre para la convivencia, en contra de las tesis más "agresivistas".

Habría que aducir algo más que la pura evitación de la conveniencia particular o interés individualista para poder fundamentar el principio comunitario. La razón positiva está en el concepto de "ayuda mutua".⁹⁰ El anarquismo renuncia por tesis al principio comunitario, basado, según

⁸⁶ DM 47, 14, 7.

⁸⁷ DL III, I 5.

⁸⁸ Ib.

⁸⁹ Ib.

⁹⁰ DL III, I 3; II 4; cfr. Ib. II 6.

parece, en que todo cuerpo político oprime y desarticula la libertad del individuo o del grupo social. Habría que aclarar de una vez por todas que la comunidad política no está para esclavizar,⁹¹ sino para ayudar a los hombres a conseguir su propio bienestar en relación necesaria y libre con los demás.

b) *El sujeto del poder*

Esto supuesto, la consecuencia inmediata es la necesidad de que exista un “poder” (“potestas”) al que corresponda el “gobierno” (“gubernatio”) de la comunidad.⁹² Y por lo mismo, la “legitimidad” (“honestas”) de un gobernante (“magistratus”), entendido como hombre o conjunto de hombres en quienes reside el poder de gobernar a esta comunidad perfecta que es la sociedad.

El sujeto de este poder tienen que ser los hombres. ¡No nos van a gobernar los ángeles! Y es principio suareciano general que Dios no actúa en cosas naturales, sino a través de las causas segundas adecuadas a cada situación. La misma naturaleza, conocida por el hombre, nos permite descubrir esta propiedad inherente en la misma. Este poder debe tener todos los medios adecuados para ejercer adecuadamente su función. Y los hombres no pueden ser gobernados sin tener en cuenta sus facultades fundamentales: inteligencia y voluntad libre, en orden a su bienestar que tenga en cuenta la realidad psicosomática del hombre. Estos medios adecuados son las leyes. El poder legislativo tendrá, pues, como sujeto el mismo que el poder político en general, pues aquél viene exigido por éste.

c) *La soberanía*

Ahora bien, un poder legislativo implica soberanía —que no supone en modo alguno esclavitud (“servitus despotica”)—,⁹³ sino una sumisión en el orden civil (“subiectio civilis”).⁹⁴ Esta soberanía tiene el rango de poder jurisdiccional, lo mismo que el poder judicial, que, como tal, al manifestarse en una sentencia judicial, alcanza el valor de ley particular. El poder jurisdiccional, tanto del legislativo como del judicial, implica fuerza coactiva (“vis coerciva”),⁹⁵ pues sería ineficaz una mera “vis directiva” (judicial-legislativa) sin la “vis coerciva”.⁹⁶

⁹¹ DL III, I 7.

⁹² DL III, I 4.

⁹³ DL III, I 7.

⁹⁴ Ib.

⁹⁵ DL III, I 9.

⁹⁶ Ib.

El hombre nace potencialmente sujeto a estos poderes de soberanía.⁹⁷ La expresión “potencialmente” (“subicibilis, ut ita dicam”)⁹⁸ nos pone de manifiesto que en la estructura política natural no sigue Suárez un “naturalismo” que se impone sin más. La sujeción política de hecho no va contra el derecho natural, pero su origen y su causa no provienen de la naturaleza de las cosas. Hace falta la intervención de la voluntad humana para hacerlo efectivo.

La coacción es siempre un término y una realidad que asusta a quienes la oigan o la padezcan, pues parece suponer un tipo alambicado de represión de la libertad individual o grupal. Por eso Suárez se preocupa en distinguir entre la potestad de gobierno legislativo-directivo —que como sabemos está orientado positivamente al “melius esse”— y la fuerza coactiva. Aquella parece bastante probable que hubiera existido entre los hombres incluso en estado de “inocencia”. Es decir, la potestad directiva no es nunca efecto inmediato de la presunta agresividad humana, surgida con el fin de “aminorar” ese ímpetu orgulloso y malévolos de la humanidad. La cultura legislativa no es un “super-ego” que reprima la creatividad y el gozo personal, sino un imperativo de la “convivencia”.⁹⁹ Con respecto a la “vis coerciva” admite sin reparo Suárez que se debe a un cierto desorden. No se trata, pues, de dogmatizar sobre la presunta bondad rousseauiana o sobre la maldad innata y agresiva de los hombres, sino de clarificar, ante la realidad positiva de los hechos sociales, que el gobierno es necesario, aun siendo el hombre bueno, y que la coacción es también necesaria, por no ser todo lo bueno que debiera. ¡Es cuestión de hecho! Un hecho que pertenece a la “Antropología positiva” (“positive Anthropologie”)¹⁰⁰ y no a la “Antropología esencial (Wesenanthropologie”).

Otra cosa es el abuso del poder coercivo. En esto se muestra Suárez tajante contra todo tipo de maquiavelismo: “Negamos que ese modo de proceder (usurpación tiránica y por la fuerza) sea intrínseco y esencial a la naturaleza del poder político”.¹⁰¹ De donde se deduce que lo que el poder debe potenciar más es su fuerza directiva, no su fuerza coactiva. Lo cual supone una forma de gobernar orientada a descubrir las buenas cualidades de los ciudadanos, a pesar del desorden, haciendo cada vez menos necesaria la fuerza coactiva. ¡Con represión sólo no se solucionan los problemas!

⁹⁷ DL III, I 11.

⁹⁸ Ib.

⁹⁹ DL III, I 12.

¹⁰⁰ Cfr. P. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt a. Main, 1934.

¹⁰¹ DL III, I 11.

d) *Determinación del sujeto del poder*

El problema que surge ahora es el de determinar cuál es el sujeto de este poder civil. La autoridad legislativa, judicial y ejecutiva es una autoridad intrasocial, derivada de su misma estructura. Pero el sujeto portador de la misma no viene dado intrasocialmente. ¡No hay naturalmente hablando ningún régimen preestablecido! Pero una cosa está clara: que este poder no lo puede ostentar un individuo, por el hecho de serlo. Y esto por un principio social de igualdad: “porque... no es superior a los demás”.¹⁰² Suárez afirma rotundamente que la “igualdad” está por encima de la “libertad”. No es, pues, totalmente cierto que el socialismo europeo haya aportado a la sociedad occidental el principio de la “igualdad” en los derechos, sobrepasando el afirmado con más ahínco en la revolución francesa de la “libertad”. Todos los hombres son “iguales” ante los mismos derechos.

Si el sujeto del poder no está, pues, en el individuo, deberá estar en la “colectividad” (“collectio”),¹⁰³ pues no hay otra alternativa.¹⁰⁴ Pero, ¿cómo?

Los hombres individualmente hablando no pueden dar a la colectividad este poder, porque nadie da lo que no tiene. Decir que viene directamente de Dios es ir contra los principios antes indicados de la acción directa de Dios en cuestiones puramente naturales. Además, traería muchos inconvenientes, pues nadie se atrevería a cambiar ni las leyes ni el sujeto que ostenta este poder carismático. Y esto va en contra de la experiencia.

Todo depende de cómo se entienda esta “colectividad”. Suárez distingue dos formas de colectividad: a) *Conglomerado* (“aggregatum quoddam”)¹⁰⁵ y b) *Cuerpo político* (“corpus politicum”).¹⁰⁶ La primera forma de colectividad carece de orden y de unidad física y moral. La segunda lleva consigo un vínculo por el que los hombres se ayudan en orden a un fin político. Suárez llega a decir incluso que forman un “corpus mysticum”,¹⁰⁷ que en sentido moral, no físico, se puede llamar “uno”. Sería el resultado de la aplicación de las relaciones trascendentales, intrínsecas a la comunidad, a la función especial del gobierno político.

¹⁰² DL III, II 1.

¹⁰³ Ib.

¹⁰⁴ DL III, II 4.

¹⁰⁵ Ib.

¹⁰⁶ Ib.

¹⁰⁷ Ib.

e) *Comunidad y sociedad*

Se podría también distinguir entre comunidad y sociedad diciendo que la comunidad es en sí y supera el utilitarismo sin realizar ningún fin pragmático, mientras que la sociedad planea y realiza pragmáticamente unos fines y proyectos. Si acaso la comunidad tiene un fin, éste es la realización de un valor en orden a la perfección de la personalidad individual y social de sus miembros.

Suárez no distingue entre comunidad y sociedad, pero en su ánimo está bien claro que el organismo político-social incluye las dos competencias: la de la comunidad y la de la sociedad. La primera la estudiamos más tarde, cuando hablemos de la competencia del Estado en cuestión de virtudes perfectivas del hombre. Por ahora bástenos con citar esta frase suareciana bien elocuente: “El fin del Estado es la auténtica y natural prosperidad de la comunidad política. Y esto no se consigue sólo haciendo buenos ciudadanos, sin antes hacer buenos hombres”.¹⁰⁸

Con buen criterio integra Suárez dialécticamente en una función las dos competencias atribuidas por separado a la comunidad y a la sociedad. Aquí podría hablarse del principio de subsidiariedad en cuanto la sociedad debe servir a la comunidad. Alguien podría pensar que Suárez establece un proceso genético que va de la comunidad a la sociedad, en el sentido que dice el sociólogo F. Tönnies,¹⁰⁹ *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt 1799, al afirmar nuestro autor que de estas tres comunidades: la de marido-mujer, la de hijos-padres y la de siervos-señores, surge (“inchoatur”)¹¹⁰ por necesidad la “prima communitas hominum” —o microsociedad familiar—, de la cual, también por necesidad genética (“ex natura rei”),¹¹¹ se deriva la “communitas politica,”¹¹² que se organiza como mínimo en una ciudad-estado. Ésta, a su vez, puede ir aumentando hasta convertirse en Reino o Estado, mediante la asociación de varias ciudades.

Pero con esto no quiere decir Suárez que la sociedad imperfecta o comunidad sirva a los intereses de realización personal: a hacer buenos hombres, y la perfecta o sociedad política a hacer buenos ciudadanos, sino que lo que él pretende es decir que, aun cuando se llegue a la constitución de una sociedad, no hay por qué abandonar el interés

¹⁰⁸ DL III, XII 8.

¹⁰⁹ *Grundlegung zu einer Metaphysik der Gemeinschaft*, Nürnberg, 1949.

¹¹⁰ DL III, I 3.

¹¹¹ Ib.

¹¹² Ib.

de hacer buenos hombres, pues sólo así se alcanzará la meta de hacer buenos ciudadanos. Y, por otra parte, la sociedad imperfecta, aunque su función principal consista en hacer buenos hombres, no puede nunca llegar a conseguir este fin sin extenderse a una sociedad más compleja en la que ser buen hombre y buen ciudadano vaya parejo. Quizás la tendencia a huir de una sociedad tecnificada y compleja, antipersonalista y deshumanizada, propia de la juventud actual, así como el reencontro con la sociedad familiar, más cercana y ancestral, sea el resultado de esta escisión que se vive en la sociedad actual, donde ser buen hombre y buen ciudadano, vida pública y vida privada están casi esquizofrénicamente separados.

Otra pregunta que cabría hacerse en este contexto es: ¿No hubiera sido mejor que el hombre se hubiera mantenido en un grado de comunidad más simple, a pesar del calificativo de imperfecta que Suárez atribuye a esta forma de comunicación? Quizás podríamos decir que el hombre no es social por naturaleza, sino comunitario.

Pero no hagamos ciencia-ficción. Lo único que podemos decir es que “de facto” hay sociedad compleja y cada vez más, y que querer zafarse de ella pertenece al mundo de las utopías. Lo bien cierto es que esta complejidad no es algo cósmico ni tiene nada que ver con Dios —como dice el personaje Raga en la novela de Huxley, *La Isla*—; sólo sucede cuando los hombres son lo bastante estúpidos para permitir que suceda con rasgos deshumanizadores y masificadores, en función de intereses mezquinos y egoístas. Por ello, la importancia de que las grandes sociedades ofrezcan realmente elementos humanizadores que harían potenciar más el fortalecimiento familiar que no queda abolido en la gran sociedad.

Otro aspecto de la deshumanización de la gran sociedad es la masa o “aggregatum”. Para Suárez la masa es, en primer lugar, una falta de orden físico y moral. Pero hay algo positivo en ella, en el sentido de que “radicaliter”¹¹³ se encuentra en ella el poder. La falta de unión física nos remite a una concepción de masa que tiene sus raíces no tanto en el conjunto de hombres, físicamente hablando —ya que se elimina en esta primera proposición la unión física—, sino en la *vulgaridad* del hombre, incapaz de tener actos propios individual y socialmente hablando. La falta de unión moral nos remite a la masa en sentido de aglomerado de individuos, físicamente unidos, pero a los que les falta un lazo o unión moral. Esta falta de unión moral tiene, sin embargo, gradaciones que van partiendo siempre de una mínima unión moral, de la que deriva: a), la gente, como aglomerado fortuito; b), el público, como

¹¹³ DL III, II 4.

aglomerado indirectamente querido libremente, y c), la masa habitual, mantenida a base de pseudopromesas y propaganda llevada por líderes expertos en el movimiento de las masas.

Los valores negativos de la masa quedan, sin embargo, contrarrestados por la potencialidad que hay en ella de llegar a ser auténtica comunidad, ya que la existencia de la masa en este sentido no es más que la deficiencia social de unir a los hombres con lazos de auténtica relación, fundada en la intrínseca relación trascendental.

La otra forma de considerar la colectividad es verla como organismo colectivo (“corpus politicum”). Este cuerpo tiene una causa eficiente, una formal y una final. La final, como no se podría esperar otra cosa, es la de “ayudarse mutuamente en orden a un fin político” (“ut mutuo se iuvent in ordine ad unum finem politicum”).¹¹⁴ La causa formal la constituye el vínculo social; y la eficiente es un “acto especial de su voluntad o común consentimiento”.¹¹⁵

Esta última afirmación parece incluir un claro “voluntarismo” en la constitución del corpus civile con las consiguientes derivaciones de inestabilidad y discontinuismo —positivamente hablando— y de falta de fundamentación racional —en sentido jurídico estricto—. “El poder vendría de los hombres”.¹¹⁶

Pero vayamos por paso con objeto de esclarecernos la mente de Suárez:

1. Suárez afirma una distinción entre comunidad y poder, en cuanto a su causa eficiente. El hombre hace la comunidad por un acto especial de su voluntad, pero no hace el poder, que surge naturalmente de esa comunidad, voluntariamente constituida. El hecho de que resulte contradictorio¹¹⁷ el que los hombres decidiesen agruparse, pero sin querer aceptar el poder, demuestra que no son los hombres los creadores de ese poder. Si el poder obliga en conciencia, esta obligación no puede venir de los hombres.¹¹⁸

Es verdad que este poder no surge *hasta* que los hombres se agrupen en comunidad perfecta, pero esto es sólo una *condición* indispensable, sí, pero no una causa. La razón humana descubre en la misma naturaleza de la sociedad:¹¹⁹ a), que el sujeto del poder intrasocial es antes que el poder; b), que este poder no puede residir ni en el individuo

¹¹⁴ Ib.

¹¹⁵ Ib.

¹¹⁶ DL III, III 1.

¹¹⁷ DL III, III 6.

¹¹⁸ DL III, III 3.

¹¹⁹ DL III, III 5.

ni en la masa.¹²⁰ Por consiguiente, el poder tiene que residir en la sociedad comunitaria de la que surge necesariamente. Es verdad que los hombres hubiesen podido evitar el surgimiento del poder con sólo su decisión de no unirse socialmente. Pero una vez lo han hecho, deben aceptar las consecuencias. Ya hemos hablado antes de lo que hubiese podido ser la humanidad si los hombres no hubiesen tomado esta decisión, y dicho que esto pertenece a la ciencia-ficción, tanto retrospectivamente hablando como prospectivamente, si los hombres decidiesen romper estos lazos comunitarios.

La razón de que, una vez constituida la comunidad, surge necesariamente el poder es que la unidad pretendida voluntariamente por los hombres al asociarse, el bien común, depende en gran medida de la “sumisión” (“subiectio”) a las mismas normas fundamentales y a un mismo poder (“ad idem regimen et ad aliquam communem et superiorem potestatem”).¹²¹

El que quiere efectivamente una cosa tiene que querer también lo necesario para ella. Lo otro sería o fariseísmo o falta de lógica o incapacidad. Antes hemos dicho que la asociación de los hombres en comunidades es una acción histórica. Por tanto se podría pensar cuándo ha comenzado este tipo de asociación y hasta qué grado de amplitud ha llegado o puede llegar. Suárez hace algunas observaciones sobre el cuándo que no son de interés. Pertenecen a la historia del Derecho. Por ello las omitimos.¹²² Sobre el grado de amplitud alcanzado hasta ahora, Suárez afirma que ese poder ampliado a toda la especie humana que existe en el mundo entero no ha ocurrido nunca o sólo por brevísimo tiempo. No hubiera sido posible, porque los hombres no se hubieran podido poner de acuerdo nunca, seguramente, supongo, por las limitaciones de los medios de comunicación social existentes en tiempo de Suárez. La escapatoria de una intervención especial de Dios no es admitida, pues hubiese tenido que ser por revelación y que sepamos —dice Suárez irónicamente— no la ha conferido a nadie.¹²³

f) El “*ius gentium*”

A pesar de esta afirmación, “el poder universal no ha ocurrido nunca o sólo por brevísimo tiempo”, no podía pasarle por alto la necesidad del derecho de gentes o internacional que tiene por objeto el que las diversas comunidades pudiesen ayudarse a conservar la paz y la justi-

¹²⁰ DL III, III 6.

¹²¹ DL III, II 4.

¹²² Cfr. DL III, II 3.5.6.

¹²³ DL III, II 5.

cia.¹²⁴ Hasta dónde puede llegar esta amplitud de un poder internacional, ante los medios de comunicación hoy existentes, es cosa que Suárez no pudo entrever siquiera. Hoy nos encontramos ante un curioso fenómeno. Por una parte, un interés en formar organismos internacionales que adolecen de una “vis coerciva” necesaria —seguramente porque no se ha aplicado bien desde el principio la “vis directiva”—, y, por otra, una vital necesidad de mantener o recuperar antiguas comunidades, quizás por la añoranza de una comunicación más humanizada. Quizás tenga razón Suárez al decir que esta ampliación a nivel internacional no sea conveniente.¹²⁵ Con todo, es partidario de un “ius gentium” que persigue la convivencia a través de unas leyes comunes por acuerdo y común consentimiento.¹²⁶

g) *La inmutabilidad del poder*

Si bien el poder nace de la comunidad, no por voluntad de los hombres, sino naturalmente, ¿podría decirse que mientras dure la comunidad, durará el poder de forma invariable en sus aspectos legislativos, judiciales y ejecutivos? Una forma de eliminar el poder sería disolver la comunidad, pero si se mantiene la comunidad, como el fin del poder es mantener la unidad comunitaria incoativamente buscada por la libre decisión de los hombres, el poder deberá estar al servicio de esa comunidad y deberá variar en la medida que lo exijan las circunstancias comunitarias. La argumentación suareciana es muy profunda. Si la necesidad del poder surgido “de iure” de la comunidad libremente constituida es algo que la razón humana percibe y capta, esta misma razón podrá igualmente percibir y captar las características de ese poder, ya que en las cosas morales —como es el caso del poder— no hay entes absolutos y monolíticos, sino matizados. Y entre esas características descubre la razón que no es inmutable.¹²⁷ Aduce también Suárez otra razón que no parece tan contundente. Dice que el hombre puede renunciar a una propiedad natural, de la misma manera que un hombre libre puede renunciar a su derecho natural y someterse a la esclavitud.¹²⁸

Adolece, sin embargo, en Suárez el término “inmutable” de cierta ambigüedad. A veces lo refiere al sujeto del poder, a veces, al contenido del poder. El primer argumento que hemos aducido se puede aplicar tanto al sujeto como al contenido. Sin embargo, el otro, el de la esclavitud,

¹²⁴ DL III, II 6.

¹²⁵ Cfr. DL III, II 5.

¹²⁶ DL III, II 6.

¹²⁷ DL III, III 8.

¹²⁸ DL III, III 7.

vitud, y un tercero, basado analógicamente en la posibilidad que tiene el Papa de renunciar a un poder concedido por Cristo, se refieren exclusivamente al sujeto del poder.

Estos dos últimos argumentos, en cuanto se refieren a la privación del poder no convencen y parecen contradictorios, porque si el poder nace de la comunidad naturalmente o “de iure”, no se puede renunciar a él, a menos que surjan otras razones, que después veremos; pero la comunidad no puede renunciar al poder de la misma manera que un individuo renuncia a su libertad, por ejemplo, o el Papa a su autoridad. Ya el mismo Suárez se da cuenta de que la renuncia voluntaria del Papa al Pontificado exigiría el consentimiento, al menos de la Iglesia.¹²⁹ Y al caso de la esclavización voluntaria habría que objetar que si el individuo quiere hacerse esclavo, el otro no debe tratarlo como tal.

Pero lo que nos interesa señalar es que la razón humana ve que el poder no es inmutable en su contenido y que en circunstancias especiales el sujeto de ese poder puede ser destituido del mismo, como después veremos.

h) *Los distintos regímenes políticos*

El sujeto del poder en su forma concreta dependerá de la decisión de la comunidad. Por lo tanto, la forma monárquica proviene de los hombres, no de Dios, ni del derecho natural. El que Suárez aprecie la monarquía como la “mejor forma de gobierno”¹³⁰ queda matizado con argumentos tomados de la misma realidad de las cosas: “de ordinario es conveniente incorporar algún elemento de gobierno comunitario con la participación de varios ciudadanos”.¹³¹ La democracia en Suárez no está sólo en que la voluntad del pueblo establece la comunidad en la que reside el poder, sino también en la forma de determinar después el sujeto de ese poder en forma democrática. No se muestra, sin embargo, partidario Suárez de que la acción legislativa sea realizada por un sujeto democrático, ya que si esto a veces es conveniente, no de forma total, sino parcial, como antes dijo, se debe a la fragilidad, ignorancia y malicia de los hombres que ostentan personalmente el poder. Pero, además, esta forma democrática de gobernar sería muy difícil, porque habría confusión y dilación, al tener que establecer las leyes por sufragio universal. En esto le faltó quizás a Suárez visión de futuro para predecir un sistema parlamentario que evitaría, por una parte, la

¹²⁹ DL III, III 8.

¹³⁰ DL III, IV 1.

¹³¹ Ib.

dilación, al no tener que gobernar por participación directa o sufragio asambleístico continuo, sino por representación, y, por otra, el absolutismo del rey, al establecer una monarquía constitucional. Sin embargo, hay una frase en Suárez que atisba esta posible solución, y es que el poder del rey no puede ser absoluto, no sólo ante posibles leyes injustas o que impliquen tiranía —lo que es evidente—, sino en el sentido de que su poder puede ser más o menos amplio de acuerdo con el pacto o la convención (“*pactum et conventionem*”)¹³² que se haya establecido entre el reino y el rey, lo que supone un sistema constitucional al que el mismo rey tiene que someterse.

Todo, pues, dependerá de las diversas costumbres y decisiones humanas (“*ex humano consilio et arbitrio*”).¹³³

Si ni la monarquía ni ninguna de las otras formas de gobierno: aristocracia y democracia (como gobierno de la mayoría) vienen impuestas por derecho natural, la monarquía no se puede establecer sobre el derecho de la sucesión. Es necesario que el primero de la serie de una dinastía monárquica haya recibido el poder de soberanía inmediatamente de la comunidad política.¹³⁴

En cierta ocasión el entonces secretario de Estado de los EE. UU. de América, Kissinger, afirmó en la misma Europa que prácticamente todas las naciones habían sido establecidas por usurpación tiránica o por la guerra, no siempre a todas luces justa. Esto levantó una gran indignación entre los pueblos y mandatarios europeos, que no tuvieron otro argumento que el “*ad hominem*”: achacar los mismos defectos de constitución a los pueblos norteamericanos.

Suárez sabe que los distintos reinos “*de facto*” han sido establecidos en su mayoría no por un poder verdadero, sino por tiranía o usurpación. ¿Quiere esto decir que todo el poder político actual se encuentra asentado en bases falsas e ilegítimas? Así sería si el pueblo en el transcurso del tiempo no hubiera dado su consentimiento, reconociendo ese poder de soberanía impuesto.¹³⁵ Sólo gracias al acto de trasmisión y donación por parte del pueblo vuelve el poder a tener su origen legal. En el caso de que una nación fuese sometida por una guerra justa, el pueblo sometido estaría obligado a esa sumisión, que deriva de una proyección (“*extensio*”)¹³⁶ del poder.

¹³² DL III, IV 5.

¹³³ DL III, IV 1.

¹³⁴ DL III, IV 3.

¹³⁵ DL III, IV 4.

¹³⁶ Ib.

Lo difícil en nuestros días es saber cuándo una guerra es justa. No nos vamos a internar en este terreno tan escabroso y lleno de dificultades.

Aunque Suárez insiste una y otra vez en que el sujeto concreto del poder es de derecho humano y no divino, como pretendía, por ejemplo, Vitoria, supuesta la elección por los hombres, no obstante afirma que *formalmente* es de derecho divino.¹³⁷ Esto último hay que interpretarlo en el sentido antes aludido de que la razón ve en la naturaleza del poder una propiedad necesaria de la comunidad y no como una emanación directa y por un acto especial de Dios.

Sin embargo, una vez elegido el sujeto concreto del poder, éste está por encima de la comunidad. Es ésta una afirmación muy fuerte que nos recuerda a Hobbes. Pero Suárez, como ya sabemos, matiza esta afirmación afirmando que en caso de tiranía el pueblo puede emprender una guerra justa contra el tirano.¹³⁸

i) *División del poder*

El poder puede ser ordinario y delegado.¹³⁹ Lo que se ha dicho hasta ahora conviene al poder ordinario, pues aunque se ha hablado de que el pueblo delega el poder a un sujeto concreto, esto no significa delegación en sentido estricto, sino el acto original y primario por el que se constituye el poder civil y político:¹⁴⁰ “Est quasi alienatio et perfecta largitio totius potestatis quae erat in communitate”. La delegación propiamente dicha supone ya un poder constituido por “alienación” de parte de la comunidad. Este poder puede delegarse de dos maneras: a) En cuanto el poder requiere el *asesoramiento* técnico de especialistas que dictaminen sobre la utilidad o justicia de la ley. En este sentido no hay delegación, en cuanto a la promulgación de leyes por parte de instituciones o personas delegadas, sino mero asesoramiento técnico, quedando toda la fuerza de la promulgación en manos del poder constituido.¹⁴¹ b) En cuanto a si el poder puede delegar a otros la promulgación de leyes, Suárez es de la opinión que la comunidad le otorga el poder al titular correspondiente para que éste lo ejerza “del modo que le parezca más conveniente”.¹⁴² Y el titular puede estimar como conveniente la delegación en sentido estricto. Los que no podrían delegarlo

¹³⁷ DL III, IV 5.

¹³⁸ DL III, IV 6.

¹³⁹ DL III, IV 9 ss.

¹⁴⁰ DL III, IV 11.

¹⁴¹ DL III, IV 10.

¹⁴² DL III, IV 11.

ulteriormente serían las personas delegadas por el poder, porque no gozan de las prerrogativas propias del poder primario.

IX. RELACIONES ENTRE POLÍTICA Y RELIGIÓN

¿Se puede imponer a los cristianos, redimidos por Cristo y pertenecientes a la ciudad de Dios una ley civil? La posición de Suárez sobre este tema es claramente afirmativa y se apoya tanto en el testimonio apostólico¹⁴³ como en el de los Santos Padres, a pesar de algunas afirmaciones evangélicas interpretadas, según Suárez, erróneamente por Lutero.¹⁴⁴ La razón última de esta subordinación de los cristianos al poder civil es: a) Por parte del poder. Éste no exige ni la fe ni ningún otro don sobrenatural en el titular del poder.¹⁴⁵ b) Por parte de los súbditos cristianos. La elevación al orden sobrenatural de la naturaleza humana no lleva consigo que los cristianos sean gobernados civilmente —otra cosa es en materia canónica— por poderes cristianos, pues la gracia sobrenatural, que constituye al hombre cristiano en ser libre¹⁴⁶ no modifica la misma naturaleza civil y política del cristiano. Si bien es verdad que no hay que obedecer en lo que es incompatible con la fe o con los preceptos sobrenaturales, de aquí no se deduce que un titular civil, que no tenga fe, no pueda ser auténtico soberano.¹⁴⁷

Prescindiendo ahora de la legislación atingente en materia de fe cristiana, podríamos preguntarnos si un hombre honesto, cualquiera que sea su religión, debe obedecer a un titular del poder inícuo. Aquí se muestra Suárez algo sibilino, distinguiendo entre vida privada y pública formalmente hablando. Aunque en su vida privada sea inmoral el titular del poder, si sus actos soberanos y legislativos cumplen las exigencias de la honradez y la justicia, no hay por qué negarle obediencia. Si, en cuanto rey, manda cosas malas, entonces no hay ninguna obligación de obedecerle en esas cosas malas, aunque sí en las posibles buenas que ordene.

La actual democracia es quizá más dura en estos extremos que Suárez, hasta el punto de hacerle a un gobernante su vida pública imposible, caso que su vida privada no esté de acuerdo con las pautas morales de conducta reinantes. ¿Quizás porque es casi imposible, dada la unidad del hombre, ser bueno en unas cosas y malo en otras? En

¹⁴³ *Lc* 20, 25; *nt* 22, 21; *Rom* 3, 1; *Tít* 3, 1; *IPe* 2, 12.

¹⁴⁴ *Mt* 17, 25; 28, 19.20; *1 Cor* 7, 23.

¹⁴⁵ DL III, X 2.

¹⁴⁶ *1 Cor* 7, 23; *Mt* 17, 25.

¹⁴⁷ DL III, X 3.

lo que sí se manifiesta Suárez duro es en que si el gobernante usurpa ilegalmente el poder no tiene ningún atributo que exija obediencia por parte de los súbditos.

Antes hemos dicho que un hombre honrado podría obedecer a un mismo gobernante en cuanto manda cosas justas, y desobedecerle en caso contrario. Esta actitud por parte del súbdito ante las leyes justas la considera Suárez como no exigible, aunque puedan los súbditos "patienter" soportarlo. Sin embargo, habría que evitar que este comportamiento ambiguo por parte de los súbditos ante un mismo gobernante, bueno en unas cosas y malo en otras, no cause escándalo a otros menos astutos que puedan interpretarlo como una forma de cooperación y apoyo a la injusticia, ni posibilite con esta actitud un reforzamiento del tirano que le mueva a endurecer aún más su línea de injusticia.¹⁴⁸ Lo mejor sería oponerse en todo y no estar sobre la cuerda floja de las distinciones sibilinas. Pero siempre, afirma Suárez prudentemente, que no se produzcan graves consecuencias.

Esto de las "graves consecuencias" nos da hoy la impresión de que es producto de una cobarde prudencia o de una impotencia ante el poder. Suárez así lo reconoce, al decir que si el pueblo no puede enfrentarse ("quia non potest illi resistere")¹⁴⁹ al poder establecido, lo tolere y le permita tácitamente seguir gobernando y administrando justicia. Este sería el caso de no pocos pueblos en la actualidad que, ante la imposibilidad de un enfrentamiento violento con el poder injusto, siguen sometidos y con su actitud ofrecen al gobernante ambiguo el título de legitimidad. Esto lo puede justificar no ciertamente la impotencia o cobardía del pueblo, sino el hecho de que es mejor ser gobernado así que carecer de algún tipo de gobierno y caer en el caos político. Se supone que el pueblo no puede ofrecer garantías de éxito a otro gobierno que sustituya al injusto-justo. Con este tema tocamos el intrincado problema de la justificación o no justificación de los medios por el fin, el del terrorismo revolucionario, cuya única misión formal es desarticular un sistema de gobierno sin ofrecer garantías prácticas de otro sistema que mejore las condiciones existentes, a no ser el establecido ideológica y utópicamente como el único bueno y que se cree que es el que es capaz de justificar los medios violentos.

¹⁴⁸ DL III, X 8.9.

¹⁴⁹ DL III, X 9.

X. RELACIONES ENTRE POLÍTICA Y ÉTICA

Ya hemos hablado antes de la relación entre “hombre bueno” y “buen ciudadano”. Intentemos ahora perfilar mejor las relaciones que se dan en este campo ético-político.

Alonso de Ercilla dice que el poder civil no sólo busca la paz social y la justicia (sociedad en el sentido antes aludido), sino la felicidad interior (comunidad). Por esto mismo afirma Suárez que, según Ercilla, el fin del poder político es el mismo que el del derecho canónico, entendido éste como orientación a la felicidad y salvación del hombre. (Otra cosa sería si el derecho canónico busca realmente este tipo de perfección formalmente hablando y no más bien se mantiene estrictamente dentro de las coordenadas de un código externo de leyes). Suárez no está de acuerdo con Ercilla en lo referente a la distinción entre sociedad (= paz social y justicia) y comunidad (= felicidad interna). Así, en efecto, lo señala cuando distingue entre una felicidad humana y otra perteneciente a la vida futura.¹⁵⁰ El poder civil tiende a lo natural y no a lo sobrenatural. Claro que se le puede objetar que el hombre no tiene un estado de naturaleza puro, sino que está ordenado completamente a lo sobrenatural. Por tanto, el poder, en cuanto nace de esa naturaleza ordenada intrínsecamente a lo sobrenatural, debe procurar también este tipo de felicidad interna y de salvación del hombre.

Para un cristiano esta objeción no es irrelevante. Y desde esta perspectiva quiere Suárez tratar este tema delicado, sin por ello introducir elementos que distorsionen el poder y la autoridad civil para todos los ciudadanos sin distinción de raza, religión o ideología.

Hay dos maneras de estar ordenado a lo sobrenatural: a) Desde un ángulo metafísico-teológico, todo — incluso el poder— se ordena a Dios como a su fin último sobrenatural, en virtud de una relación trascendental basada en el poder creador de Dios. Esta relación es extrínseca, porque el hombre no puede referir este poder a Dios sin revelación especial. b) Otro tipo de referencia sería la natural y trascendental, interna a todo ser creado y conocida por la sola razón del hombre. Aquí no tiene Suárez ningún reparo en afirmar que todo poder viene de Dios como autor principal y primero.¹⁵¹ Pero éste no es el caso que nos ocupa ahora.

Si, pues, el poder no puede referirse por relación intrínseca a un fin sobrenatural (no habría inconveniente en afirmar, desde una teología

¹⁵⁰ DL III, XI 4.

¹⁵¹ DL III, III 4.

católica, que también el poder “de iure” tiene esa relación intrínseca, pero “de facto” y desde la perspectiva del hombre concreto, esta relación metafísica y teológica natural no está al alcance de todos los hombres sin una revelación formalmente aceptada), necesariamente tenderá de suyo a un fin natural.

Por lo menos se le pediría a Suárez que concediese que el poder civil tiende a una felicidad humana aquí en el mundo. Y como esta felicidad es como una iniciación a la felicidad sobrenatural, así el poder civil sería como una iniciación a la felicidad sobrenatural.¹⁵² Pero esto tampoco lo admite Suárez. El poder civil ni siquiera pretende este tipo de felicidad humana,¹⁵³ como tampoco pretende la felicidad particular, sino el bien común.¹⁵⁴ La razón de ello está en la misma estructura del organismo político, que no es el individuo, sino la colectividad. Y por ende, su fin no puede ser otra cosa que la ordenación de ese organismo comunitario. La felicidad particular no es más que una “integridad moral debidamente dirigida a Dios en la medida que lo dicta la razón natural”.¹⁵⁵ Con ello nos sitúa Suárez en la distinción entre sociedad y comunidad.

a) *Relaciones entre bien particular y bien común*

Pero, ¿es así? Leyendo entre líneas, nos sorprende una afirmación suya que echa por tierra toda esta argumentación: “Pro hac vita non intendit (finis huius potestatis) bonum singulorum, nisi in ordine ad bonum totius communitatis”.¹⁵⁶ Es decir, que el bien particular natural de los ciudadanos no es *del todo* ajeno al poder político, ya que depende mucho de su situación particular el que el bien común de la sociedad sea o no conseguido. El bien particular constituye casi siempre una condición necesaria para el logro del bien común. Otro argumento que mitiga la afirmación anterior acerca de la distinción entre bien particular y comunitario es que el comportamiento externo y público de los ciudadanos particulares repercute en la sociedad, como puede observarse en el caso de la moralidad pública y el escándalo que afecta al buen funcionamiento del bien común.¹⁵⁷

En cuanto a la familia sucede lo mismo: que importa al poder público en cuanto sus asuntos redundan en el bien común.¹⁵⁸

¹⁵² DL II, XI 6.

¹⁵³ Ib.

¹⁵⁴ DL III, XI 7.

¹⁵⁵ DL III, XI 8.

¹⁵⁶ DL III, XI 7.

¹⁵⁷ DL III, XI 8.

¹⁵⁸ Ib.

En resumen. Estos tres poderes existentes; el político (= comunidad perfecta), el económico-doméstico (familia) y el monástico (= individuo) tienen una íntima relación trascendental, en cuanto uno de ellos modifica, unifica o perfecciona a los otros en una mutua reciprocidad.

Una cosa es que el poder civil se preocupe a su manera de la felicidad personal de los ciudadanos y otra que juzgue los actos por los que la persona particular intenta conseguir esta felicidad para sí misma. El poder civil es impotente e ineficaz para ello.¹⁵⁹

Vamos ahora a suponer que “de facto” un gobierno está compuesto legítimamente por cristianos elegidos democráticamente por el pueblo. ¿Pueden ellos ordenar formalmente la actuación política en orden a un fin estrictamente religioso? La respuesta de Suárez es: “formalmente, no”.¹⁶⁰ ¿Quiere esto decir que deben hacer abstracción de su condición de cristianos en su actividad política? Esto es humanamente imposible y por ello la respuesta de Suárez no es un no categórico, sino “formalmente, no”. ¿Qué quiere decir “formalmente”? Que el poder que ostenten los cristianos es de la misma categoría formal y de la misma legitimidad que el que podrían ostentar los paganos, y que no pueden, por tanto, los cristianos legislar sobre materia distinta o por otro fin próximo, motivo o moralidad intrínsecamente distinta de la que resulta de la ordenación natural del poder público. Estas afirmaciones no las oírás quizás de buen grado ni un cristiano políticamente comprometido, ni cualquier partido ideológicamente definido como cristiano, pues de ser así ¿para qué tanto empeño en obtener el poder por parte de cualquier ideología, sino para tratar de “imponer” con cierto “guante blanco” de legitimidad su forma de concebir la sociedad y su cosmovisión, dentro del marco constitucionalmente impuesto por la comunidad? Suárez es consciente de este tipo de hacer política como ciencia de lo posible. Por eso se atreve a decir que los cristianos —y mutatis mutandis cualquier otro tipo de cosmovisión o ideología— en cierto grado (“ex parte”)¹⁶¹ deben tener en cuenta su punto de vista y tratar de conseguir la ordenación de su actividad política a ese fin propio, siempre que no recurran a medios maquiavélicos.¹⁶² Podría pensarse que otra manera de “imponer” su propia cosmovisión política, más sofisticada ésta, fuera la de “impedir” cosas contrarias a la propia ideología. No iba descaminado Suárez al hacer esta advertencia, pues bien patente está que muchos gobiernos recurren a esta táctica dilatoria que no

¹⁵⁹ Ib.

¹⁶⁰ DL III, XI 9.

¹⁶¹ Ib.

¹⁶² Cfr. DL III, I 11.

parece tan impositiva como la anterior, pero que consigue fines similares bajo una cierta capa de juego democrático, apoyándose en formalidades burocráticas que a la postre logran “imponer” sus propios principios, impidiendo el libre funcionamiento de instituciones ordenadas al bien común y público, negándoles lo necesario para su subsistencia. Piénsese, por ejemplo, en la educación pública de carácter no estatal.

Suárez es muy imparcial y nos puede dar mucha luz sobre este tipo de relaciones. En primer lugar distingue dos aspectos: Si el poder civil se considera brazo secular del eclesiástico, entonces todas las prohibiciones o mandatos que emita aquél “o no son leyes o su fuerza viene exclusivamente de esa potestad de la que el poder civil es brazo ejecutivo”.¹⁶³ Así, por ejemplo, sería toda prohibición de la blasfemia contra Cristo o la imposición de un rito sacramental católico —o de otra religión— si ello proviene de una ordenación eclesiástica de la que el poder civil se considera brazo ejecutivo. Otra cosa sería si es el mismo poder civil el que, por motivos del bien común, llega a estas determinaciones. Esto de los “brazos” no creamos que sólo se aplica al caso de las relaciones entre poder civil y eclesiástico, también tiene su aplicación en otro orden de cosas, como por ejemplo entre el gobierno y los sindicatos, subordinados a la ideología del mismo (sindicatos amarillos). En segundo lugar, se puede tratar de cosas de “fuero mixto” que tanto atañen a un “brazo” como al otro. En este caso, y supuesta la existencia de un determinado gobierno en el poder —lo que supondría, democráticamente hablando, que la mayoría está de acuerdo con su programa político—, cualquier prohibición o ley que favoreciese al otro estamento (iglesia o sindicato), sólo se podría emitir *porque* de alguna manera “perturba y ocasiona serios perjuicios”, no a la Iglesia o al sindicato, sino a la paz, al bienestar y a la seguridad política.¹⁶⁴

Continuemos nuestro análisis en cuestiones ético-políticas, según su carácter material y formal. En primer lugar, no hay que confundir el bien común con el engrandecimiento del Estado. Si se acepta esto último como fin de la comunidad se corre el peligro de utilizar cualquier medio, incluso leyes de moralidad ficticia y disimulo de injusticias, con tal de que puedan ser útiles al Estado. Esto sería un maquiavelismo inadmisibile.¹⁶⁵ Hay, sin embargo, cierto “laxismo” en Suárez cuando apunta el hecho de que una cosa es mandar algo injusto y otra permitirlo y no castigarlo para evitar daños mayores. Como ejemplo de rabiosa actualidad en nuestros días, podríamos decir que una cosa es mandar el aborto,

¹⁶³ DL III, XI 10.

¹⁶⁴ DL III, XI 10.12.16.

¹⁶⁵ D LIII, XII 3.4.

otra legalizarlo y otra, por último, despenalizarlo, aun considerándolo malo moralmente. Una cosa es la valoración moral y otra la punibilidad.¹⁶⁶ Sería cuestión de prudencia política determinar cuándo se puede despenalizar una conducta determinada. El objeto de esta prudencia política sería averiguar las causas remotas y próximas de esta conducta y no limitarse a acciones legales sin consideración de las múltiples implicaciones sociales, educativas, etc. que ella implica. En segundo lugar —y supuesto que el Estado, con los condicionantes antes aludidos, sólo versa sobre cuestiones estrictamente sociales y de justicia—, no parece que sean materia u objeto de su legislación las virtudes morales personales.

b) *Las virtudes y el poder legislativo*

Suárez se declara partidario de que este tipo de virtudes también es competencia del poder legislativo. Con ello abunda en nuestra manera de enfocar la felicidad particular del individuo, en cuanto redundan en favor del bien común, por lo que se ve claro que Suárez es también partidario de este enfoque.

Aquí lo que hace es determinar concretamente de qué forma y manera estas virtudes que constituyen la perfección del individuo redundan en beneficio del bien del Estado.¹⁶⁷ La razón, como podemos suponer, es la misma que acabamos de decir: que redundan en bien del Estado. Pero ¿cómo? Pues sencillamente, porque no puede haber buenos ciudadanos, sin haber buenos hombres.¹⁶⁸ Otra razón, de carácter inductivo ésta, será ir recorriendo la serie de virtudes morales para ver su relación con el bien común. Vamos a intentar ofrecer, pues, con Suárez, una serie de virtudes morales destacando de ellas su relación con el bien común:

1. *La justicia y la prudencia.* Que estas virtudes son materia del bien común es algo evidente. No hay leyes justas sin prudencia política. La justicia en todas sus formas forma parte integrante de las relaciones comunitarias. Podríamos incluso decir con Platón que la justicia, como armonía, es la base del cosmos natural y político. Para Aristóteles, ya constituye la justicia una virtud específica, pero también él la coloca en el centro de la actividad política.

2. *La templanza.* Esta virtud parece que tiene una dimensión particularista y que afecta sólo al individuo o al Estado por separado. Aquí

¹⁶⁶ DL III, XII 6.

¹⁶⁷ DL III, XII 7.

¹⁶⁸ DL III, I 8.

tratamos de ver cómo la templanza individual afecta al bien común. En primer lugar, porque evita el despilfarro individual que llevaría necesariamente a una inflación con consecuencias negativas para el bien común. La templanza sería muy de desear en toda clase de conversaciones sobre convenios colectivos, tanto por parte de los empresarios, como de los trabajadores, que deberían reducir, en aras del bien común, sus intereses particulares. Por medio de la templanza individual se evita también el consumismo exagerado de claras repercusiones en la sociedad.

Éstas son, junto con la *fortaleza* que exige de los individuos una actitud firme en defensa de los intereses del Estado, las virtudes-eje, junto a las que se encuentran girando otra serie de virtudes morales e intelectuales que forman el espectro de fuerzas que pueden poner las condiciones prácticas para que las declaraciones formales de los derechos humanos no se queden en papel mojado.

Las virtudes se pueden agrupar —dice Suárez— según su términos, en su relación con otras personas, consigo mismo y con Dios.

1. Las que se refieren a otras personas son la *fidelidad* y la *justicia*, la *gratitud* y la *solidaridad*. Sobre las dos primeras no hay duda de que dicen una relación inmediata al bien común. La *fidelidad* es inherente al compromiso libremente aceptado por los ciudadanos que les permite y posibilita, si la adquieren como hábito moral, guardar su palabra dada, aunque las condiciones personales varíen. No olvidemos que cuando tomamos una decisión, ésta compromete a otros con los que nos relacionamos, lo que nos impide cambiar de parecer sin motivo justificado para no ser injustos con ellos. Esto se aprecia en cosas tan cotidianas como la puntualidad en el servicio, cumplir la palabra dada. La *gratitud* puede también ser objeto del poder civil en cuanto que éste puede obligar a impuestos especiales basados en el agradecimiento debido a ciertas clases sociales que por circunstancias especiales y/o coyunturales se encuentren en situación difícil. Algo de esto ocurre en nuestros días con el impuesto en favor del paro obrero. Advirtamos que este tipo de agradecimiento puede realizarse o bien por la “vis coerciva” del Estado o bien por convicción personal. Esto último revela un espíritu cívico de gran altura que asume y colabora con las preocupaciones de la comunidad. Dentro de este campo de la gratitud es conveniente señalar que no tiene nada que ver con la justicia en sentido estricto, en cuanto que la gratitud no es un paliativo de la injusticia, sino un deber de todos formalmente visto desde la gratitud. Tampoco tiene nada que ver la gratitud con la caridad, en cuanto que ésta tampoco es un sucedáneo de la justicia, sino una forma altruista de mostrarse abierto al otro en aquellos casos en los que ni llega ni puede llegar una atención social personalizada y con calor humano. La gratitud tiene como razón formal

el reconocimiento coyuntural de los servicios prestados por algún grupo social que se manifiesta en forma de contraprestación de servicios.

Creo que es “de justicia” admitir que una socialización a ultranza, aun cuando pueda prevenir muchas dificultades —como sería el caso de una medicina social preventiva— no puede atender de manera personal esa soledad en la que se encuentra muchas veces el niño, el huérfano, el enfermo, el anciano, etc., aun dentro de un orfanotrofio, de un asilo, de un hospital o de una residencia. La misma socialización, aun supuesta su perfección, no podría prescindir de hecho de otras virtudes que no surgen sin más del hecho de la socialización, sino que deben ser enseñadas y practicadas en cuantas ocasiones se presenten.

La *solidaridad*, por su parte, es exigida por el poder civil en los casos de necesidades comunes, tales como catástrofes, guerras, accidentes, etc.

Todas estas virtudes citadas hasta ahora podían salvar el hiato existente entre una justicia que quiere dar a cada uno lo que es suyo y una justicia social que reivindica una vida digna por el solo hecho de haber nacido en una comunidad. La justicia conmutativa es buena cuando todos tienen algo que intercambiar, pero cuando a algunos les falta todo o casi todo para llevar una vida digna de hombres y a otros les sobra hasta la saciedad, sólo la solidaridad basada en las relaciones trascendentales humanas, que nos consideran a todos como hermanos y miembros de derecho de la comunidad humana, podría solventar tantos y tantos casos a los que no llega ni puede llegar este tipo de justicia conmutativa. ¡Qué difícil es que una comunidad marche bien cuando el único motor es la “vis coerciva” y no la “directiva”, la ley penal y no la fidelidad y la solidaridad!

2. Otras virtudes tienen como término el mismo individuo. Son las virtudes para consigo mismo. Éstas pueden ser intelectuales, como la *sabiduría* y el *estudio*, o morales, como la *mansedumbre*, la *moderación*, junto con la templanza y la fortaleza antes citadas dentro del grupo de virtudes cardinales.

La *sabiduría* tiene relaciones con el poder civil. Entre otras está la planificación de la enseñanza que haga a los ciudadanos hombres capaces intelectualmente hablando. (Dejemos ahora la cuestión de si la enseñanza ha de versar sobre los contenidos o debe también intrínsecamente cumplir con la obligación de educar moral y políticamente a los alumnos. Nosotros creemos que la enseñanza debe ser instrucción y educación.) Otra relación de la sabiduría con el poder civil es la de evitar la fuga de cerebros, poniendo los elementos necesarios para que los más capaces puedan realizar sus investigaciones en el propio país; otra sería fomentar la investigación; ordenar la universidad, como centro crítico social y

lugar de encuentro y diálogo de la inquietud intelectual de los ciudadanos.

La *mansedumbre* —que no tiene nada que ver con la debilidad pusilánime— revela, por el contrario, una capacidad recia de aguante ante situaciones adversas que puede dar al poder tranquilidad suficiente para solucionar sin presiones inoportunas y salvajes las dificultades que se presenten.

Por último, la *moderación* compete también al poder civil, pues con ella se evita el escándalo, las malas costumbres y sobre todo se evita, como dice muy bien Suárez, que algunos ciudadanos “se hagan cada vez más pobres”.¹⁶⁹ Este empobrecimiento sería, sin duda, un mal para el Estado.

Como vemos Suárez tiene muy en cuenta no sólo la libertad en la ley, sino la igualdad en los derechos. Y por ello no deja al arbitrio de cada individuo ni la moderación, ni la solidaridad, ni las otras virtudes citadas, sino que exige que el Estado regule convenientemente la acción de los ciudadanos para evitar que el conjunto comunitario se malogre por culpa de unos pocos.

3. Por último, las virtudes que nos relacionan con Dios. La religión no es algo que pertenece a la vida privada, pues su praxis afecta a la integridad del Estado.¹⁷⁰ (Como curiosidad histórica me gustaría reseñar la tesis de Jellineck, *La declaración de los derechos humanos y ciudadanos*, Darmstadt, 4 1964, sobre la importancia que tuvo el sentimiento religioso de la libertad en el “Bill of Rights” de América del Norte (1776), primera declaración pública de los derechos humanos, y que, según Jellineck, ejerció una gran influencia sobre la declaración de 1789 de la Revolución francesa.)

Aparecen de pronto dos virtudes sobre las que duda Suárez si se pueden dictar leyes sobre ellas. Son la *liberalidad* y la *magnificencia*.¹⁷¹ En principio parecen virtudes extraordinarias que no se pueden obligar. Ahora bien, aunque sea verdad que las leyes no obliguen a realizarlas, sí que pueden ordenar el modo y medida de su realización, caso que alguien esté dispuesto a ponerlas en práctica. El que la ley no pueda exigir las se debe a una cualidad inherente en el poder civil humano: la moderación. No sólo deben ser moderados los súbditos, sino también el poder.¹⁷² “La ley deberá acomodarse a la comunidad humana de acuerdo con sus condiciones naturales.”¹⁷³

¹⁶⁹ DL III, XII 9.

¹⁷⁰ Ib.

¹⁷¹ DL III, XII 10.

¹⁷² DL III, XII 11.

¹⁷³ DL III, XII 12; Cfr. Ib. 12.16.

Hay otro tipo de virtudes que no caen tampoco dentro de la competencia de las leyes civiles, porque también son extraordinarias, tales como la virginidad, el ayuno frecuente. Pero podríamos cuestionarnos que si no se exigen todas las virtudes, tampoco se deberían prohibir todos los vicios. Ya antes hemos mencionado algo sobre la permisión. Pero ahora vuelve Suárez a insistir sobre el tema recordándonos que, si bien para ser buenos ciudadanos hay que ser primero buenos hombres, no por ello se ha de exigir que todos sean *perfectamente* buenos. Y sólo los que están libres de todos los vicios lo serán. En consecuencia, no hay por qué prohibir todos los vicios, siempre y cuando no causen escándalo o vayan contra el bien común.

c) *La materia de las leyes*

Sobre la materia de las leyes, Gerson (*Tractatus de elevatione mentis in Deum cui titulus est: Alphabetum Divini Amoris*, Antuerpiae 1706, Opera omnia, t. 3, p. 2, cap. 9, lit. GH et I, col. 786) había dicho que cuando la ley civil manda algo en materia de virtudes morales como de derecho natural, lo único que hace es una nueva declaración, sin más fuerza jurídica que la que le da el derecho natural. Suárez cree que esto significaría minar el verdadero poder legislativo, por la sencilla razón de que hay preceptos legales de orden natural que antes no aparecían como necesarios.¹⁷⁴ Se inclina, pues, Suárez a afirmar que la ley civil *concreta* lo que la ley natural manifiesta genéricamente.¹⁷⁵ Pero no se muestra totalmente de acuerdo con esta solución, pues la ley civil, no siempre es una concreción del derecho natural, ya que hay leyes que no presuponen un precepto natural; a lo sumo presuponen principios generales.¹⁷⁶ Pero podríamos preguntarnos qué criterios debe seguir la ley civil para esta concreción, si éste es el caso particular. Éstos son los que Suárez determina:

1. Que sea moralmente necesario para el buen fin de la ley;
2. Que sea útil para el bien común;
3. Que esté de acuerdo con el desarrollo de la comunidad;
4. Que esté de acuerdo con las normales posibilidades humanas.

Y lo mismo habría que decir sobre la prohibición concreta de los vicios:

1. Que realmente dañen a la comunidad;

¹⁷⁴ DL III, XII 13.

¹⁷⁵ DL III, XII 14.

¹⁷⁶ DL III, XII 15.

2. Que la prohibición tenga suficientes garantías de ser útil moralmente a la comunidad;

3. Que con su castigo no se deriven daños sociales mayores.¹⁷⁷

(En el caso de que la ley sólo presuponga principios generales de la ley natural, su contenido sería la determinación, por ejemplo, de la sanción ante un delito de injusticia, basándose en el principio general natural de que todo delito debe ser castigado. Incluso, a veces, la ley civil no tiene sólo en cuenta las circunstancias concretizadoras de la ley natural, sino que mira todo el acto completo.)

Nos llama la atención la segunda condición que señala Suárez para la prohibición de vicios: que tenga garantías de ser útil moralmente para la comunidad. ¡Cuántas veces se prohíben formalmente cosas prescindiendo totalmente de su utilidad, con el solo objeto de tranquilizar conciencias!

Una última cuestión es la competencia de la ley civil en actos supuestamente indiferentes. Como sobre este tipo de actos hay varias opiniones, se cree Suárez en la obligación de distinguir varios aspectos sobre el tema:

1. Hay actos indiferentes por su propia naturaleza: ir en bicicleta, por ejemplo, diríamos nosotros. En este sentido la ley es permisiva a lo sumo, o no es objeto de ella.

2. Pero en concreto ningún acto humano perfecto es indiferente, pues, supuesta la materia y la intención del agente, todo hombre obra y hace algo o bueno o malo. La indiferencia es algo abstracto, no concreto.¹⁷⁸ Por consiguiente, como a la ley le interesan los actos concretos, todo acto mal llamado indiferente puede ser objeto de la ley civil, con tal que sea útil para la comunidad.¹⁷⁹

Otra cuestión es saber si, cuando un individuo realiza un acto “indiferente”, prescindiendo de la utilidad que está prestando a la comunidad, cumple o no con la ley. Para Suárez está claro que el fin de la ley no cae bajo la ley y que, por tanto, tal sujeto está cumpliendo con ella, aun cuando lo haga sin saberlo. Eso sí, con la condición de que tal acto cumpla con las condiciones materiales de utilidad y rectitud.¹⁸⁰

Por fin, propongámonos esta última cuestión: ¿Puede un acto de suyo bueno llegar a ser malo por sólo estar prohibido? Todo acto para ser bueno tiene que tener presente la materia, las condiciones y la in-

¹⁷⁷ DL III, XII 16; cfr. íb. XI 10.

¹⁷⁸ Cfr. S. Tomás, 1.2, q. 8, a. 9.

¹⁷⁹ DL III, XII 18.

¹⁸⁰ Ib.

tención. Si la materia y la intención son buenas, pero las condiciones son malas, el acto es malo (“malum ex quocumque defectu”). Una donación, de suyo buena, puede ser mala por la manera de hacerla. La razón de esto está en que las leyes pueden establecer no sólo la materia de los actos, sino también el justo medio de las condiciones.¹⁸¹ En este sentido se dice que la ley crea obligatoriedad, pero no rectitud moral.¹⁸² La bondad del acto no depende de si está obligado o no. Tiene una entidad propia. Más bien ocurre lo contrario: habida cuenta de la entidad propia del acto, la ley lo que hace es establecer el justo medio para que se cumpla la bondad del acto. ¡No hay que confundir la bondad intrínseca del acto con la obligatoriedad!

Por otra parte, la prohibición “no supone necesariamente la malicia del acto que prohíbe, sino que la crea”,¹⁸³ pues aquí la malicia depende exclusivamente de la “carencia de la debida rectitud”.¹⁸⁴ El tipo de malicia por prohibición depende de la actitud contraria al vicio que se prohíbe. La virtud es siempre el término de la comparación. Si nos preguntamos por qué se prohíbe un acto en sí bueno, diremos que la bondad o malicia de un acto no es algo abstracto, sino concreto, y la prohibición depende de la virtud que regula los actos en concreto. Así, por ejemplo, pasar el semáforo en rojo es malo porque está prohibido; y está prohibido porque la señalización del tráfico corresponde a la ordenación concreta, al justo medio, a la virtud que regula el tráfico, y si se conculca este justo medio supone una actitud contraria a la virtud.

Este tipo de malicia sería por “comisión”. Pero hay otro tipo de malicia por “omisión”. Su malicia está también determinada por la bondad del acto opuesto.

XI. LAS RELACIONES FAMILIARES

A pesar de que Suárez en su tratado *De Legibus* se refiere a la así llamada comunidad perfecta, Estado, sin embargo, le da gran importancia a la sociedad familiar. Y sobre ella hay también algunas reflexiones en las *Disputationes* que quisiéramos presentar ahora.

En la sección 7: Sobre el fundamento de las relaciones, se pregunta Suárez si el sujeto y el fundamento de la relación se identifican. Su

¹⁸¹ DL III, XII 19.

¹⁸² Ib.

¹⁸³ DL III, XII 20.

¹⁸⁴ Ib.

respuesta es categórica: Sí, realmente, supuesta, claro está, la coexistencia de los términos, ya que como repite tantas veces Suárez la razón real o causa de la relación (= fundamento) de un sujeto es la “misma naturaleza intrínseca de tal sujeto”,¹⁸⁵ es decir, “su sustancia de manera inmediata”.¹⁸⁶ Y como confirmación de esto aduce el ejemplo de la relación de filiación, que se basa en la sustancia del generante y no en la generación activa o acto de generación, pues pasado éste, permanece la relación. Es decir, la criatura en cuanto generable —y lo mismo podríamos decir en cuanto creable— es susceptible de asumir el fundamento de la relación de filiación (respecto del padre) —o de dependencia (respecto de Dios).

Con esto modifica un tanto Suárez su teoría de que la relación es un accidente, pues cuando —como en el caso del padre— aquélla se basa en su sustancia, sólo se puede llamar accidente predicamental, en cuanto a la figura y modo de predicación.¹⁸⁷ La diferencia entre accidente físico y predicamental es que aquél siempre es distinto de la sustancia y no puede identificarse con ella realmente, mientras que el accidente predicamental se puede distinguir de la sustancia sólo por razón razonada.¹⁸⁸

Más adelante, hablando de la razón de fundamentalidad inquiriere la diferencia que hay entre ésta y el fundamento, llegando a la conclusión de que o son lo mismo o, si se diferencian, es por cuanto la razón de fundamentalidad es una condición necesaria en algún tipo de relaciones que, aun dándose el sujeto, el fundamento y el término, se requiere además algo que medie entre fundamento y término. Esto sólo se exige en aquéllas que se producen mediante alguna acción, como en el caso del agente, padre, en el que media el acto de generación.¹⁸⁹ Esta acción supone que el término (el hijo) no es exigido como presencia actual, pues si la relación fuese instantánea, puestos los dos relativos, ¿qué función tendría la acción generativa del padre?¹⁹⁰ Pero por otra parte, y utilizando el mismo ejemplo de relación filial, admite Suárez que “ser-padre” es una relación predicamental que se da con la mera coexistencia de los dos términos,¹⁹¹ aunque en el padre esté “inchoative”,¹⁹² como “esperando” que se dé el otro término existencialmente y que sólo

¹⁸⁵ DM 47, 7, 4.

¹⁸⁶ DM 46, 7, 6.

¹⁸⁷ DM 47, 7, 8.

¹⁸⁸ Ib.

¹⁸⁹ DM 47, 7, 12 ss.

¹⁹⁰ DM 47, 8, 4-6.

¹⁹¹ DM 47, 12, 6.

¹⁹² DM 47, 11, 21.

se puede dar por el acto de generación. Por lo que “haber-engendrado” es “una denominación extrínseca derivada de una acción pretérita”. La denominación extrínseca se refiere a lo denominado, pero no lo refiere a otra cosa. Por lo que la acción generativa se refiere al padre-agente más bien que al hijo, aunque aquélla sea ocasión o condición de esta referencia. Engendrar no es denominar a una persona como aquello en lo que existe, sino como aquello por lo cual existe. Y aunque la acción se refiera al término, esta referencia no es del mismo agente, sino “remotamente”.¹⁹³ Por todo ello, no admite Suárez dos tipos de relación en este sentido: uno que surge de la generación y otro que aparece cuando acaba el primero.¹⁹⁴ Esto se lo sugiere a Suárez la pregunta sobre si permanece la relación a pesar de que la acción que la produjo haya pasado. Así, pues, engendrar es condición necesaria para la relación padre-hijo, pues si el hijo es por “adopción” no habrá paternidad en sentido biológico (dejemos aparte las cuestiones jurídicas y psicológicas). Ser-padre se mantiene, aun después del acto generativo, porque éste es sólo condición, pero la “conservación” de la relación paterno-filial no depende de él.¹⁹⁵

Podría hacerse la pregunta siguiente: Si esta relación paterno-filial es trascendental o predicamental. Esto lo creemos importante para asentar las bases filosófico-jurídicas de una relación humana muy especial. Es lógico que lo que se dice del padre, se diga del padre y de la madre, supuesta la opinión de Suárez de que la madre coopera activamente en el acto generativo. Se advierte en Suárez una tendencia a considerar esta relación como predicamental sólo, a pesar de las muchas semejanzas que tiene con las relaciones trascendentales, por ejemplo que hay una acción, que está instituida por la naturaleza, etc. Incluso se opone Suárez a santo Tomás que dice textualmente: “Non enim denominatur aliquis pater nisi a paternitate quae ei inest”.¹⁹⁶ A mí me parece que Suárez debería admitir una relación trascendental en la relación paterno-filial, pues como él mismo dice, aunque después lo rechaza, “la acción misma es real y denomina realmente al agente y en la denominación va incluida cierta referencia trascendental al efecto, puesto que la acción en cuanto acción se refiere al término”.¹⁹⁷ Y lo mismo se podría decir de todas las causas activas.¹⁹⁸ La sibilina frase: “quod extrinsece denominat potius

¹⁹³ DM 47, 12, 8.

¹⁹⁴ DM 47, 12, 9.

¹⁹⁵ Ib.

¹⁹⁶ CG II 13.

¹⁹⁷ DM 47, 12, 7.

¹⁹⁸ DM 47, 12, 12 s.

refertur ad ipsum quod denominat quam referat ipsum".¹⁹⁹ Y esta otra: "Para que se dé una relación predicamental no siempre es necesario suponer en el fundamento una relación trascendental",²⁰⁰ o niegan la distinción entre predicamental y trascendental, establecida antes²⁰¹ o no significan nada.

La razón de esta cierta inseguridad habría que buscarla en la misma génesis del pensamiento suareciano, pues en la redacción juvenil de su tratado *De Anima* niega que existan relaciones trascendentales distintas de las predicamentales: "Quae distinctio semper mihi displicuit, nisi forte de nomine sit quaestio, et quilibet ordo vel habitudo vocetur relatio: quod improprium est, nam relatio tantum dicitur illa entitas cuius esse formaliter consistit in respicere ad aliud; et omnis entitas, quae talis est, vere est relatio praedicamentalis, quia convenit illi definitio primi generis illius praedicamenti; quae vero talis non est, non est relatio".²⁰² Sin embargo, en las DM Suárez las admite, como hemos visto. Pero nos queda la duda de si Suárez en el fondo lo único que admite ahora son las trascendentales. Esta frase de las DM es muy significativa: "Sed iam occurrit magna difficultas in explicanda differentia inter duos ordines respectuum et consequenter in explicanda ratione ob quam necesse sit praeter transcendentales respectus, praedicamentales admittere".²⁰³ Las que aquí parecen tener el "onus probandi" son las predicamentales, no las trascendentales. Suárez, algunas veces, se hace la pregunta hasta qué punto hay que admitir las relaciones predicamentales, siendo suficientes las trascendentales, basadas en la relatividad intrínseca de todo ser creado.²⁰⁴ Las razones que aduce para afirmar un predicamento propio: el de la relación predicamental, son para salvar las relaciones trinitarias que se verían seriamente afectadas por las relaciones trascendentales, y para mantener el orden del universo. Pero no parece decidirse por ninguna de ellas en exclusiva. La Trinidad, por una parte, cae fuera de todo predicamento, y el orden del universo, por otra, se explica porque todo en él no es más que una estructura interrelacional de cosas que ocupan su lugar natural en íntima interdependencia con el todo. Otra razón es la del lenguaje. El modo de hablar nos pone de manifiesto que hablamos utilizando expresiones como "de-

¹⁹⁹ DM 47, 12, 8.

²⁰⁰ DM 47, 12, 13.

²⁰¹ DM 47, 3, 9 ss.

²⁰² *De Anima*, d. 1, q. 3 (ed. S. Castellote, Madrid, 1978, t. 1, pág. 104, lín. 227-233).

²⁰³ DM 47, 4, 1.

²⁰⁴ Cfr. DM 47, 1, 5-7; 47, 4, 3, etc.

recha”, “izquierda”, “mayor”, “menor”, etc.²⁰⁵ Es probablemente esta razón, junto a la de autoridad²⁰⁶ y a la de conveniencia (no apartarse de la opinión común),²⁰⁷ la que hace formular a Suárez el principio general metafísico: El ente real análogo se divide en diez predicamentos distintos, entre los que se encuentra el de relación.²⁰⁸

Pero nosotros nos preguntamos más que por una necesidad filosófica por una necesidad social. Suárez nos dice que las relaciones predicamentales tienen como fin: “correlacionar los coexistentes y resulta de la coexistencia”.²⁰⁹ Entre las relaciones predicamentales más claras están las del primer género, basadas en la unidad-multiplicidad y que son: igualdad, semejanza, identidad, contacto, proximidad, coexistencia. Todas ellas recíprocas a excepción de la diversidad, del número y de la mensuración, que son no-recíprocas. Los términos en las relaciones no-mutuas (recíprocas o no-recíprocas) exigen “una misma entidad o alguna propiedad absoluta y no una mera relación opuesta”.²¹⁰ Son, pues, concomitancias de entidades absolutas, que no implican ningún tipo de jerarquía de valores, sino que sólo se deben a una mera coexistencia. La razón de que esa coexistencia no sea estable, como ocurre en el mundo político, se debe a que no hay una jerarquización de valores capaz de establecer auténticas relaciones trascendentales en la convivencia política, inclinándose partidistamente cada término absoluto a reivindicar para sí sus propias exigencias, perdiendo de vista el bien común de la comunidad humana que, como sabemos, consiste en una mutua ayuda, basada en la “vis directiva” del poder civil.

Es decir, en las relaciones humanas no caben este tipo de relaciones predicamentales. Más bien se emplearán entre las cosas, en cuanto referidas a un mejor conocimiento de las mismas por parte del hombre, en cuanto busca establecer relaciones locales, cuantitativas, cualitativas. Así, cuando hablamos de relaciones locales, decimos que se dan por la sola comparación del entendimiento mediante cierta proporción o proporcionalidad a la parte derecha o a la izquierda.²¹¹ Tanto da por dónde empecemos; pero una vez denominada una cosa como “a la derecha de”, la otra necesariamente estará a la izquierda.

²⁰⁵ DM 47, 1, 12.

²⁰⁶ DM 47, 1, 15.

²⁰⁷ DM 47, 13, 8.

²⁰⁸ DM 47, 3, 3.

²⁰⁹ DM 47, 6, 1.

²¹⁰ DM 47, 16, 6.13.

²¹¹ DM 47, 15, 2.9.

XII. RELACIONES “MORALES”

Quizás nos haya llamado la atención que entre los tipos de relaciones no nos hayamos referido al tipo que supone la relación entre amor y amable, apetito y apetecible. Este tema lo trata Suárez en la sección 14, 1-6 de la DM 47. Parece inclinarse a reducirlo al primer modo, pues parece fundarse en alguna “conveniencia o proporción”.²¹² Pero este motivo no parece ser el que fundamenta el primer modo, sino el segundo y tercero. Se inclina, pues, Suárez por poner este tipo de relación entre los del tercer modo o género.

XIII. RELACIONES MATEMÁTICAS

Sobre la relación matemática, citemos sólo el siguiente texto: “En las medidas cuantitativas que se designan por decisión humana se supone algún fundamento de la extensión y de alguna proporción real que lleve aneja alguna verdadera relación, aunque perteneciente al primer modo, porque no es distinta de la relación de igualdad o desigualdad.”²¹³

Al hablar Suárez, a propósito de un argumento de Soncinas (5 Met., q. 29), de si bastaría la diferencia que se da entre el todo y las partes para justificar la diferencia entre los correlativos reales —lo que parece evidente, pues como *opuestos* parecen incluir *pluralidad*—,²¹⁴ dice que sí, pues el inconveniente de admitir infinitas relaciones en un todo continuo con sus infinitas partes no es tal, ya que las relaciones no añaden nada real a los fundamentos mismos.²¹⁵

En general, Suárez afirma que la distinción entre los correlativos no es siempre la misma en todos los casos. En las relaciones suposituales (padre-hijo) hay distinción real de supuestos. Lo mismo en las relaciones de *identidad específica*, de igualdad y de semejanza. Pero hay otros casos en los que es suficiente una distinción modal.

²¹² DM 47, 14, 3.

²¹³ DM 47, 13, 6.

²¹⁴ DM 47, 9, 3.

²¹⁵ DM 47, 9, 5.