

SUAREZ Y LAS RAICES ESPIRITUALES DEL BARROCO ESPAÑOL

I. SIGLO DE ORO Y BARROCO

Queremos acercar estos dos conceptos, aparentemente distantes y en muchos aspectos opuestos. Aquél es, en lo político, grandeza, éste marcado por la incipiente e incontenible decadencia. Los astros literarios del barroco español barruntan el inevitable declive de la España imperial y filipina; son sus más avisados agoreros; amargura de un Quevedo y criticismo cáustico de un Gracián. Sin embargo, es admitido y aun celebrado el hecho de que el barroco artístico, exuberante y pletórico, tiene como base la realidad política, social y espiritual del Siglo de Oro, de nuestro quinientos estrellado con figuras de primera magnitud. Ahondar en esta singular relación es lo que nos proponemos en estas reflexiones históricas, que, por lo que ahora nos interesa, van a contraerse al campo preciso de la Escolástica renaciente, quinientos y seiscientos, y, dentro de ella, a un representante comprensivo de todo ese mundo intelectual, al teólogo y filósofo Francisco Suárez. Suárez y Cervantes mueren casi en la misma fecha (1617 y 1616, respectivamente). Momento que bien puede decirse paso del dorado XVI al claro-oscuro XVII.

Si recogemos los rasgos más característicos del barroco, apuntaríamos con Eugenio D'Ors que aquél es una constante histórica que viene corrientemente detrás de un período de lo clásico; muy enfrentado por E. D'Ors el uno con el otro; ortodoxia y panteísmo (cifra de confusión disarmónica); clasicismo puro intelectualista, normativo y autoritario; barroquismo puro vitalista, libertino, abandono, veneración de la fuerza; barroco lo natural, popular, rural (folklore); lo clásico reproduce los procesos de la cultura, lo barroco reproduce los procesos de la naturaleza; aquél columna cilindro; éste columna árbol; aquél razón-eternidad; éste movimiento-vida, incapaz de racionalización. Añadamos, como contraste, abstracción-experiencia, sentimiento y voluntad frente a intelecto y orden, libertad y espontaneidad frente a norma y sumisión.

Recogemos también, en los modos de expresión, frente a la sobriedad de lo clásico, lo desbordado de lo barroco; en lo clásico se agotan las formas, en

lo barroco se las adorna con filigranas retorcidas. Hay en el barroco una pretendida superación y dominio, más que de madurez, de alocada vuelta a la euforia adolescente; hay conciencia de poder y necesidad de manifestarlo atropellando todo lo que se opone; sueño y trascendencia en vez de lo real y cotidiano.

Tomemos en peso el llamado Siglo de Oro español, y tratemos de ubicarlo en su contorno histórico. Viene después del Renacimiento. Es más que Renacimiento, pero no cabe oponerlo a él; más bien es su mejor fruto, su desarrollo natural. Renacimiento es despertar del hombre medieval, no diremos que dormido, sí instalado en valores conseguidos muy queridos, sin perspectivas claras de avance y progreso, de transformación espiritual, de una vida distinta, más ancha y enriquecida, de una posibilidad de nuevos horizontes. El Renacimiento es el hombre nuevo, con nueva conciencia de sí mismo, de su poder frente a la naturaleza y a la historia, de su capacidad de rehacer y reestrenar su existencia, de inaugurar nuevos mundos, de inventar nuevas naturalezas (G. Bruno).

El Renacimiento fue una época de experiencias vivas y contradictorias, de sentir lo nuevo sin saber aún darle forma, desparramamiento del espíritu sin detenerse a crear lo estable y duradero, un fulgor efímero que se agotó en su vida interna polifacética, asombrada ante el mundo nuevo descubierto en los cielos, en los océanos, en las ciencias. El Siglo de Oro español encauza aquellas aguas tumultuosas, encuentra caminos de continuidad y solidez, se apresta a levantar los edificios que avizoran lo que hemos bautizado con el nombre de modernidad. Si Descartes, Bacon, Espinoza y Leibniz son los constructores del pensamiento renovado, moderno, los teólogos españoles del XVI y XVII levantan el gran edificio de una renacida Escolástica, apuntalan sus nervaduras teóricas y sus aplicaciones prácticas referidas al ser y a la realidad, al hombre en su individualidad y en su vivir social, político y jurídico; ontología, cosmología, psicología, ética, sociedad, ley y derecho. Sus construcciones no las derriban todos los vientos de la modernidad ni de la posmodernidad; grandeza, fundamentación y trabazón estructural para siglos y para siempre, mientras el hombre sea hombre y la historia no pierda su faz humana. Por desgracia esta escolástica, que se ha dicho postridentina, de cuño netamente español, aunque cubre toda Europa y la América descubierta, languidece y casi se extingue al traspasar su mitad el siglo XVII; subsiste sólo en yeyunos y repetitivos *Cursus*, hasta el resurgimiento de mediados del XIX bajo el signo tomista. De todos modos ha quedado esa Escolástica española del Siglo de Oro como oráculo de saber y de hacer de valor impercedero.

Nuestro intento es fijar en un autor representativo, Suárez, algunos caracteres doctrinales que, siendo expresión cualificada de la escolástica del tiempo, permiten rastrear rasgos espirituales que penetran, como raíces, quizá muy ocultas, en el mismo mundo cultural del barroco español. No pretendemos forzar un parangón o aplicación de las características del barroco a esa escolástica, ni al revés, pero todo el momento espiritual del barroco en su conjunto, sin excluir lo artístico, literatura, arquitectura, escultura y pin-

tura, estará presente en nuestras consideraciones. En Suárez sorprenderemos los hilos del espíritu que tienen su expresión propia y acabada en las formas varias del barroco.

Seguiremos sumariamente a Suárez en las dos vertientes capitales de su pensamiento, lo especulativo y lo práctico, el saber y el hacer.

II. LADO ESPECULATIVO. LA METAFÍSICA DE SUÁREZ

1. *Monumentalidad y originalidad*

Primero, reafirmamos la monumentalidad de la construcción. A todas luces. Todo el saber metafísico, desde Aristóteles y toda la escolástica medieval detrás de él, refundida en una presentación global y total. Desligado, él el primero, del uso perennizado de las glosas y comentarios a Aristóteles. El tema del ser vertido en nuevos moldes, creados por Suárez, con su razón libre, rasgo del humanismo renacentista, atenido al hombre y a su poder, que cierra libros y deja de repetir autoridades y aborda por sí mismo los problemas, mira el ser con conciencia de dominio con su *razón humana*, primera y fundamental guía del hombre en su interpretación de la realidad. La amplitud y totalidad del temario suareciano descubre también un rasgo barroco, lo desmesurado, lo desbordado, lo perdido en detalles que podríamos tildar de sutilezas mentales, que no deja por tratar los más mínimos recovecos de opiniones y sentencias dadas, y aun las posibles, con sus apoyaturas argumentales, antes de exponer su solución propia; análisis minucioso que llega a enfadar y sobresaturar la capacidad de un lector corriente; un cierto barroquismo de método que no quita en nada la seriedad y escrupulosidad con que se hacen desfilar todas las salidas a las cuestiones propuestas.

2. *Interpretación del ser*

En esa nueva visión del ser, de la realidad, querríamos ver ante todo algo que, por ser un rasgo del Renacimiento, adquiere en el espíritu del barroco un crecido y desbordado desarrollo, a saber: el sentido de la experiencia, de la realidad mirada como se ofrece a los ojos del hombre, lejos de abstracciones y paradigmas mentales. Cuando Suárez se pone a definir el objeto de la Metafísica, la ciencia por antonomasia del ser en su máxima generalidad, abarcadora de todo lo que existe y concentrada en el *mínimum* requerido para que algo se denomine ser, ente, da una fórmula que no repite ninguna de las dadas por todos los metafísicos anteriores; su objeto es el ente en cuanto ente real (*ens in quantum ens reale*)¹. No significa, claro está, existente, singular actual, porque el ente de la Metafísica se extiende a los posi-

1 *DM (Disp. Met.)* 1, 1, 26.

bles, aún no, o ya no existentes; únicamente se excluye el llamado ente de razón, que en realidad es un imposible como esencia realizada, una ficción de la mente con su fundamento de parte de las cosas o de parte de los conceptos. Analizar y penetrar la fuerza semántica de este ente posible nos ayudará para pesar lo nuevo y lo radicalmente existencial y experiencial que en su estructura metafísica comporta la posición de Suárez. Hay una apreciación muy generalizada, incluso entre los filósofos, que será suscrita por Leibniz, racionalizada a ultranza, que pone el posible en la mera no contradicción de sus notas, como suele decirse, lo que no es en sus mismos términos una contradicción, como lo es el círculo cuadrado. Hubo en ello y hay, sin duda, un cierto desenfoque, como si el mero no ser contradictorio bastara para darle al ente carta de posibilidad. Nicolai Hartmann ha llamado, como ninguno, la atención sobre el equívoco que está en ello implicado; él habla de posibles efectivos («wirklich»), no meramente «möglich»². La posibilidad se mide con la misma realidad. No basta que pueda pensarse como posible; harán falta las *condiciones reales de posibilidad*, y esas condiciones no las fabrica la mente, que puede construir imaginativamente, pero en el vacío, por muy no-contradictorio que sea lo pensado, un hombre de cuatro metros de estatura, por ejemplo. Las condiciones de posibilidad «real» no se pueden pedir del sujeto que piensa e imagina, sino de la misma realidad, y el hombre no tiene la facultad de fabricar otra realidad que la que percibe por la experiencia de lo que es ya real, existente, lo fue o lo será, y lo que, *apoyado en esa experiencia*, se podrá lógicamente deducir; puede ser Dios, o la inmoralidad del alma (Kant), o la salida del sol mañana, o un récord de altura de atleta de unos centímetros más que la última, pero nunca una medida de altura y metros totalmente inalcanzable por el hombre que es y será. La mera posibilidad pensada, no contradictoria, la llama Suárez determinadamente y con acierto «potencia lógica»³. Así textualmente Suárez, «decimos esencia real la que en sí no envuelve ninguna repugnancia, *ni es meramente fabricada por el entendimiento*»; «la razón de él [de ese ente objeto de la Metafísica] consiste en que tenga esencia real, es decir, no fabricada mentalmente, ni quimérica, sino verdadera y apta para existir en la realidad»⁴. Fabricada por la mente (*ficta*) podía ser coherente, no quimérica, que viene en la enumeración después, como algo distinto y más alejado del ser que lo meramente fingido. Una pensable «entidad en potencia, que verdaderamente no es entidad, sino nada en la realidad creable, sólo dice no repugnancia, o bien, potencia lógica». Si hay vías de ferrocarril, evidentemente pueden pasar los

² *Realwirklichkeit*, contrapuesto a *möglich*. Nic. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart, 1949, p. 23.

³ «In hoc autem quod possibile dicitur duo includi videntur, unum est quid negativum, nimirum, non repugnantiam essendi, et hoc dicit solum possibile logicum, eique respondet potentia logica... et itam magis cernitur in ordine ad mentis compositionem, quod ad logicam spectat». *DM* 42, 3, 9. También *DM* 2, 4, 5-7.

⁴ *DM* 31, 6, 13 (aplicado a la esencia contradistinta de la existencia equiparada a un posible puramente pensado).

trenes, pero ¿hay trenes? Isabel puede engendrar hijos, pero ¿si es estéril? Por la virtud del Altísimo, pero ¿cómo saber si el Altísimo lo querrá? Lo que lleva de la mano al problema del fundamento efectivo de toda posibilidad real. Son conocidas las varias sentencias de los escolásticos; el conocimiento divino, que *ve* lo que es posible realizable; la voluntad omnipotente divina (Ockham, Descartes), de la que, como de su causa, puede salir todo lo creable querido por Dios. Pues bien, para Suárez, antes del entendimiento divino, que peligraría de ser un doble del entendimiento humano encarado con un orden objetivo de posibles abstractos, sin límites ningunos (medidos otra vez por la no contradicción), y antes de la voluntad divina que sólo puede venir después a realizar lo que es (ya) realizable, no hay más fundamento de posibilidad que la esencia divina real y existente. No, pues, un orden objetivo abstracto que cubre sin especificación todos los posibles pensables, sino una realidad concreta, necesariamente existente y que, por definición, no es la suma de los posibles pensables, sino el ser concreto y singular de Dios, tal como es Dios. La plenitud de su ser, antes de toda realización o efeccción causal, la fuente o principio metafísico de toda posibilidad real. Por absurda que sea la hipótesis, si quitamos a Dios, en la concepción de Suárez, barreríamos todo el campo de los posibles, y no sólo porque faltaría la causa eficiente de ellos, sino más de raíz, porque sería vacío pensar en algo posible, ni en el mismo Dios, que anularía su ser si quedara colgado de una mera posibilidad. Esa (en Dios) sería la posibilidad intrínseca, por la que algo tiene sentido de realidad realizable, antes o al margen de la efectiva realización. Luego vendrá, lo que es más simple de entender, la posibilidad esctrínseca que no es más que el hecho de que exista una causa que sea responsable de poner en la realidad lo que *ya* antes era posible. Así interpretamos el sentir de Suárez.

Y aquí incide todo el escabroso tema de la analogía del ser que enfrentó a tomistas y suarecianos, y no menos el problema de la distinción de esencia y existencia negada por Suárez como distinción real.

En cuanto a la analogía, Tomás de Aquino, siguiendo e interpretando a Aristóteles, habló de una analogía de proporcionalidad; la formuló más recientemente y de un modo clásico Cayetano al final del Medievo. Simplificando, se reduciría a oponer las relaciones de dos sujetos con una forma o término común, como sano dicho del viviente y de la medicina o del color. Se agudizaría la cuestión en la cumbre del ser, cuando se cobija bajo ese nombre y concepto común a Dios y a la creatura. Problema ante todo y formalmente de significado; prado y hombre ríen; lo que el reír es para el hombre es (analógicamente) el florecer para el prado; acercamiento y oposición de dos relaciones significativas, de las que una expresa la posesión de una forma determinada (risa, ser) en sentido propio, y la otra en sentido traslativo, derivado y posterior o inferior, si la forma (como en el ser) está propiamente en los dos términos (*secumdum prius et posterius*). Proporción o proporcionalidad de dos relaciones de dos sujetos con su forma. Suárez no se contenta (para explicar la analogía del ser predicado de Dios y de la creatura) con esa proporción o proporcionalidad, básicamente significativa, de

dos relaciones entre sí, de suyo independientes, como dos quebrados opuestos por un signo igual a (=), ni con que de hecho en algunos casos, como en el ser, la forma se encuentre con propiedad, aunque con diversidad infranqueable de perfección (*prius et posterius*), en ambos sujetos; quiere, sobre ello, que en la misma significación abstracta de ser, de ente, haya implicada una atribución que refiera un sujeto, no sólo a su forma, sino también al otro sujeto, el analogado principal, es decir, que el orden de atribución o predicación lógica del término y concepto común, ser dicho de Dios y de la creatura, envuelta ya en su máxima abstracción, un orden diverso de realización, el ser de la creatura, no sólo menor o inferior (infinitamente inferior), sino enganchado al ser de Dios; «el mismo ente, todo lo abstracto y confuso que se conciba, por virtud suya exige un orden, que primero y de suyo (*per se*), y por decirlo así, de un modo completo, le venga a Dios, y por el mismo descienda a las demás cosas, en las cuales no está sin habitud y dependencia de Dios. Esto basta para constituir la analogía de atribución»⁵.

Esto corroboraría lo anteriormente dicho sobre la posibilidad y su fundamento. No es fundamento abstracto montado en el entendimiento humano, pensando abstractamente lo posible, sino la realidad concreta y existente de Dios, que cubre por decirlo así, todo el ser. No hay (concebible con realizabilidad) más ser que el que venga de Dios. «Ninguna cosa, fuera de Dios, tiene su entidad por sí mismo» (ni en el sentido de ser puesto en la realidad, por Dios, causa, ni ser pensable con posibilidad realizable)⁶.

La referencia a Dios que implica toda creatura (y arrastra ya en su abstracción el concepto de ser, de ente) se traduce en Suárez, con reminiscencias platónicas y neoplatónicas, por participación e imitación («*méthexismímesis*»). «Así, pues, toda creatura es ente por alguna cierta habitud a Dios, en cuanto que *participa* y en algún modo *imita* el ser de Dios»⁷. Toda la realidad se cobija bajo Dios, en un sentido, podríamos decir, plotiniano-cristiano. Todo el ser que existe y puede existir, o ser efectivamente, es Dios o se refiere a Dios. Primacía de la experiencia y existencia sobre el pensamiento o razón racionante con sus propias alas, en el vacío, según la expresión de Kant. En términos orteguianos y zubirianos, sería atenerse a lo que *hay*.

Hasta este punto cabría apellidar a Suárez nominalista, que sólo quiere decir no racionalista, al modo de los racionalismos modernos, de Descartes a Leibniz, ni al modo del conceptualismo platónico en el que tantas veces cayeron los viejos escolásticos. El aliento metafísico le libra a Suárez de encerrarse en un nominalismo a la moderna, cerrado en la experiencia singular y sensible, y no menos de pagar tributo a un racionalismo que dictamina despóticamente sobre la realidad desde el puro pensamiento o imaginación. Experiencia y razón.

5 DM 31, 6, 13.

6 MD 28, 3, 16.

7 DM 31, 6, 24.

Parecida reflexión haríamos sobre el tema, no menos controvertido, de la distinción de esencia y acto de ser o existencia, a la que Suárez niega realidad. La extensión del esquema aristotélico acto y potencia al caso del ser (en el Increado, Dios, identidad; en el creado distinción), proviene de una extraña atribución medieval, de la doctrina religiosa de la creación. Para Aristóteles, para el griego en general, no es cuestión de *origen* del ser, cómo comenzó, o quién creó el mundo, sino de *estructura*, cómo está construido en su realidad primitiva irreducible a algo fuera de él, necesaria; explicación del hecho visible del movimiento, que no se niega, como en el fondo es soslayado por los eleatas, Parménides y Zenón; las cuatro causas (cinco si contamos aparte de la eficiente la final), ingeneradas y eternas, dan cuenta de la movilidad del universo, del devenir, de su ser. En ningún lado se plantea el problema del paso del no ser (nada) al ser, sino sólo del paso de un ser de este modo al ser de otro modo; ni siquiera la eficiente (palabra ausente en Aristóteles al hablar así en general de las causas) es creadora o productora de ser, sino sólo principio de *donde* un paso del movimiento, causa del cambio de un modo de ser (en potencia) a otro (en acto). La doctrina judeocristiana de la *creación de la nada* alumbró ya el concepto de eficiencia y causa en sentido fuerte y reforzó el concepto de potencia (para Aristóteles no es potencia y acto, sino ser en potencia y ser en acto; el *ser* propiamente no comienza, ni se hace ni perece). La estructura metafísica de acto y potencia se aplicó ya por los árabes (Avicena o antes Alfarabi) al mismo ser primero de la creatura salida de la acción creadora de Dios. La nada (de realidad existente) se revistió del concepto de esencia posible (el comienzo probablemente en Calcidio) para salvar la estructura dual del ser, de todo ser, sólo que en Dios se pensaba lógicamente que su ser posible se identificaba con su ser real, indistinción real en él de esencia y existencia, potencia y acto; en todo lo demás (creado) una esencia receptora de la existencia del ser efectivo. Ser, para muchos dentro de esta dirección, en su generalidad indiferenciada y mínima de contenido, por influjo platónico, concebido como totalidad de ser, necesitado de limitación para no realizarse en su plenitud (Dios); la esencia principio de limitación del acto, garantía de su finitud individual y concreta. Suárez entra en la cuestión (no la soslaya, incluso la valora en demasía), y con un sentido nuevo ataca la raíz y no admite la distinción de esencia y acto de ser (existencia) como dos principios reales constituyentes del ser finito; vuelve la esencia a su origen histórico, la nada de existencia, la mera posibilidad, que no inducirá ya distinción de dos términos o principios, sino simplemente de dos *estados* en que considera el ser, el ente finito, en su mera posibilidad (nada de realidad actual) y el de su efectiva realidad, una vez puesto en la realidad por sus causas. «A lo cual satisface una distinción de razón, o real negativa, la que media entre la esencia potencial [posible] y la [esencia] actual»⁸. Distinción de tiempos o de estados

8 El problema de la posición específicamente cristiana frente a una tradición aristotélica-griega lo ha desarrollado adecuadamente Teodoro de Andrés en su libro, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid 1969.

que da *ocasión* a que algunos, o todos, podamos pensar (imaginar) una composición acto-potencial, distinción de razón o real negativa; es lo que concede Suárez a la célebre cuestión, que quedará ya como cuestión obsoleta, de alcance puramente académico. Lo que recogemos y subrayamos de esta disquisición es el sentido existencial y experiencial de la metafísica de Suárez, que opera con realidades experimentadas y no con construcciones, no ya del mismo Aristóteles, sino montadas por otros sobre Aristóteles, para el que no tendría ningún sentido aplicar al orden mismo del ser (existencia) el esquema dual potencia-acto, ideado genialmente por él para resolver el acuciante problema del cambio y del movimiento en el universo físico.

A fuer de moderno, al Suárez respetuoso siempre con la tradición se le podría reprochar el no haber zanjado la cuestión eliminando simplemente aquella distinción o concepción dual del ser (como dos principios reales) cuando se inquiere sobre el origen y constitución del ente finito. Operaba ya con nuevos principios, como con un vino nuevo que no cabía en odres viejos, no era cuestión de enmendar, sino de barrer unas estructuras inservibles. El gran problema del cómo se limita el acto si no es recibido en una potencia limitada y limitante, lo resuelve Suárez negando el presupuesto platónico de partir de un eidos abstracto, supuestamente pleno, del que hay que descender por composición de acto y potencia, a un inferior limitado, y trasladando el problema al mismo hecho (facticidad y experiencia) de una voluntad divina que no puede crear sino lo limitado, rastro de imitación de su perfección infinita, de la que puede decirse por ello que participa la creatura. Clave de limitación es limpiamente la imitabilidad sin fin de las concretas perfecciones de Dios para una posibilidad intrínseca de la creatura, y en el acto libre creador de Dios para su posibilidad extrínseca, su puesta en la realidad. Una vez más es partir de lo real experimentado (o deducido), no del engañoso concepto (o imaginación) humana.

3. *¿Anticipos del barroco? Papel de lo religioso, lo católico español*

Capricho o atrevimiento parecerá acercar estos vuelos metafísicos a la carnosa realidad del barroco. Veamos. Pensamos que toda la especulación anterior a Suárez, que se movió en la línea de Aristóteles, partía del mundo como se lo daba a los griegos la experiencia, en su visión y postura radicalmente inmanentista, el mundo ahí, dato primitivo, necesario y eterno. Por la eficacia de la categoría de trascendencia («*chorismós*») atribuida primero por Anaxágoras (al *Nous*) y luego por Platón y el mismo Aristóteles al *lógos* («*amigués, apathés*», inmixto, impasible), un *lógos* cósmico, evidentemente proyección del *lógos* mental humano, se produjo en la filosofía, lo miramos así hoy, una racionalización de todo el ámbito del ser, humanización inconsciente, diríamos, que llevaba en sí todos los rasgos de una cierta inmanencia-trascendencia, como una «aseidad» laica, incompatible con la idea de un Dios sobre el mundo y de un mundo colgado de una voluntad libre. El

«lógos» nunca fue categoría de libertad (salvo, claro, Hegel). Y Dios, el Dios judeo-cristiano es libertad. Esto revolucionaba toda la visión del ser, desvelaba su radical contingencia, excluida en el mundo griego; contingencia, categoría esencialmente teológica, impensable sin la perspectiva de un Dios creador. Todas las formas platónicas, sus ideas, su necesidad y eternidad, caían por tierra; existe sólo lo que Dios omnipotente quiere que exista y como quiere que exista, sin modelos objetivos eternos y lo que, antes de ser hecho, exprese de modo limitado lo que Dios es en infinito. Así lo vio Ockham, que introdujo esta reconsideración de la Metafísica desde una concepción cristiana; por ello su nominalismo, como quiera que éste se explique⁹. Dios clave única y suficiente de todo el sistema del ser.

El mensaje de Jesús no es un mensaje para la naturaleza, para la razón, para el «lógos», sino para la historia, una «historia salutis», que emana de una dignación libre de intervenir y cortar la historia del mundo en dos mitades, antes y después del enviado (Pablo), que tiene su data constatable en el curso de los siglos. Fue ahora y no antes, porque El quiso. El tiempo, extraño a todo eidos platónico, es ahora la columna vertebral del hecho cristiano, divino, en el mundo. Historia, existencia en singular y contingencia vencida por una opción divina y humana, es el ámbito en el que se desenvuelve el cristiano.

En esta radical conversión de enfoque se inserta a plenitud Suárez, representante y expresión de un momento de euforia religiosa (la que faltó en el Renacimiento de fuera de España y sobreabundó en España), en la que la idea de Dios y lo religioso adquiere formas de expresión nuevas, enfervorizadas, místicas, llenas de esplendor y gloria. Es un Dios triunfante, vencedor de enemigos, herejes e idólatras de ultramar. Si el barroco español va a producirse en formas artísticas esplendorosas, dominantes, triunfantes, es por sentirse anclado en la majestuosidad, potencia y voluntad arrolladora del Dios que engrandece las existencia terrena y la manifiesta el barroco en sus deslumbrantes pinturas y soberbios edificios, y en los dorados de sus columnas en el interior de los templos, como un cielo trasladado a la tierra. Sin la afectación eufórica del barroco propiamente dicho, participa o anuncia Suárez en ancha medida su espíritu, en su exaltación de lo real contingente al colgarlo y referirlo a su fuente soberana, Dios. Incomprensible la metafísica de Suárez si no se pone su profunda religiosidad a la altura del hervor religioso del Siglo de Oro español.

III. LADO PRÁCTICO

Signos anticipadores del barroco español, muestras fehacientes de su espíritu en lo especulativo, concretamente en la teoría del ser. Igual o más vamos a reconocer en el mundo de lo práctico, con la salvedad necesaria de

⁹ *De voluntario et involuntario*, 1, 2, 15 (ed. Vives, t. IV, p. 166).

que aquí Suárez es menos original y más expresión de ideas fundamentalmente aceptadas por todo el cuadro de teólogos españoles del XVI y XVII. Lo que en ello hay de mérito y de clara modernidad preciso es repartirlo entre muchos. Suárez no el único ni el primero, con seguridad el que más.

Comenzaremos diciendo que aquí Suárez está aún más cerca de lo experimental y existencial, a saber, de los hechos que realiza el hombre en su vivir individual, social, jurídico y político. Si en lo especulativo Suárez se desligaba resueltamente, si no siempre en las formulaciones, de lo recibido de la tradición escolástica y clásica, aquí es un Suárez que mira la realidad del hombre, los novísimos acontecimientos que revolucionan la relativamente tranquila existencia medieval. Es por todas partes lo nuevo, particularmente en las ciencias físicas y astronómicas; por lo que toca a España con defecto; aquí es intuición e impulso, voluntad, más que reflexión y ciencia (nosotros no descubrimos las leyes de Kepler, pero alumbramos un nuevo mundo).

1. *El énfasis en la libertad*

Si hay algo de veras nuevo en el Renacimiento es la conciencia que adquiere de pronto el hombre de su dignidad y excelencia sobre todos los seres creados. Pico lo exalta como lo más «digno», no precisamente elevado (le ganan los ángeles), sino lo específico al tiempo que grande en el hombre, su capacidad única y su destino de hacerse a sí mismo, o acabar de hacerse, como cada cual elija con el empleo de su libertad. Libertad se opone a necesidad, coacción necesitante, ni siquiera de parte del mismo Dios (El fue quien así lo quiso al hacer al hombre libre). Los tiempos estaban cargados de riesgos para esa libertad; tarea común de la escolástica católica fue apuntalar esa libertad originaria frente a determinismos religiosos y predestinaciones divinas, entendidas por los luteranos y calvinistas. La Compañía de Jesús, que en su misma constitución se soltó de muchas cosas obligadas en la vida conventual al uso, para andar libre yendo a lo más conducente a los fines espirituales de la Orden, alzó la bandera de la libertad en repetidas ocasiones críticas en la historia de la Iglesia de los tiempos modernos. Suárez, fiel a ese espíritu, se mostró especialmente sensibilizado para esa natural condición del hombre; «la facultad de obrar libremente es intrínseca y conatural al hombre»¹⁰. Y no una mera libertad de coacción, sino declaradamente un poder activo y positivo de determinarse; «es verdadero que la libertad la tiene [el hombre] por derecho de su naturaleza, y no sólo negativamente, pues la misma naturaleza dio al hombre verdadero dominio de su libertad»¹¹; «de razón del acto libre es que proceda en algún modo activamente de la voluntad»¹². «Por naturaleza todos los hombres nacen libres»¹³,

10 *De leg.*, 2, 14, 16.

11 *De originibus et actibus notionalibus*, 6, 4, 11 (t. I, p. 681).

12 *In Tertium Summ. Theol.*, *De Incarnatione*, Disp. XLIV, q. 20, art. 2, 42 (t. XVIII, p. 418).

13 *De vera intelligentia auxilii efficacis et eius concordia*, cap. 9 (t. X, p. 351).

asienta Suárez como principio fundamental de sus nuevas concepciones sociales y jurídicas.

En la cuestión de la esclavitud, Suárez no supera sustancialmente las ideas del tiempo, que la admite, pero niega firmemente que sea eso por naturaleza o como condición originaria para nadie, al revés de lo que pudo decir Aristóteles. Fue siempre un hecho derivado de los usos de los hombres que mitigaron las duras leyes de la guerra, de muerte para los vencidos, guardándoles (*servi*) en vida bajo el dominio de los vencedores, «no significa una condición natural, sino vil y penal [caso de guerra justa (!) concebida comúnmente entre escolásticos del tiempo como un juicio con su sentencia penal para los vencidos (culpables) (!), por lo que al que *era libre*, en pena del delito, se le impone pasar a la potestad y dominio de otro¹⁴.

Conocida es la posesión de Suárez en las célebres cuestiones y controversias «de auxiliis», tema de la libertad humana concordada con el necesario dominio de Dios sobre todo acto humano, aun el libre. Con Molina frente a la posición dominicana (Báñez), que sostenía y recurría a una premoción física, la cual, todavía, en la sutil teoría tomista, dejaba a salvo la libertad. Suárez afirma resueltamente que es «totalmente falso que se pueda dar una vocación [moción de Dios], a la que no pueda la voluntad resistir libremente... por muy eficaz que sea esa vocación»¹⁵. Queda espacio para la intervención de Dios, que no sólo puede prevenir con un pensamiento a tiempo (*cogitatio congrua*), sino penetrar en la misma voluntad, en sus movimientos internos *indeliberos*, pero dejándola siempre el poder dar su consentimiento *deliberado*. Pero la última determinación y especificación del acto que realiza la voluntad no proviene de la moción de Dios, sino de la creatura, con la que concurre Dios con un concurso de sí indiferente (haciendo de puente para la previsión y dominio de Dios la ciencia media, Molina). Sostenía Suárez que ésta era la mejor y la única explicación o interpretación racional de la sentencia del Concilio de Trento contra el determinismo protestante.

2. Origen de la sociedad.

No va en esto Suárez más allá de Aristóteles y de los que le han seguido como maestro inigualado de lo social. Pero hace hincapié en el factor de la voluntad y libertad en toda constitución social que se distinga, tanto de la originaria necesaria célula familiar, como de un agregado más o menos fortuito de hombres y familias. Por muchas que se junten y puedan de algún modo convivir, no surge la sociedad propiamente dicha hasta que los hombres adquieren conciencia de su situación indigente, y la conveniencia y necesidad de aunar sus vidas y esfuerzos para desarrollar su vida los individuos de

14 Ibid. p. 352.

15 *De leg.*, 3, 2, 4.

un modo verdadero y plenamente humano. No basta la reunión material; «la multitud de hombres se puede considerar de dos modos; el primero como un agregado sin ningún orden, ni unión física ni moral, de suerte que no forman una cierta unidad física ni moralmente; con lo que no resulta propiamente un cuerpo político... De otro modo en cuanto espontáneamente, con *voluntad y consentimiento* común se congregan en un cuerpo político, con el vínculo de la sociedad, y para ayudarse mutuamente en orden a un fin práctico, del cual modo forman un cuerpo místico que moralmente puede decirse un *uno per se*»¹⁶.

3. *El poder político*

Si la multitud amorfa y gregaria no postula por naturaleza un poder o autoridad sobre todos, ni lo necesita ni lo crea, lo propio de la sociedad voluntaria y libremente constituida, es que surja en ella, como una propiedad, sin más intervención, de modo inmediato, la autoridad social, el poder político. «Y este cuerpo político necesita de una cabeza»¹⁷, lo que no ocurría en un agregación material. Unidad que surge de modo exigente, pues aquella unidad inicial *no se mantiene* sin la actuación operante precisamente de una autoridad; «porque esta unidad en gran parte resulta de la sujección al mismo gobierno»¹⁸; «sin el gobierno político o sin orden al mismo no puede concebirse un cuerpo político»¹⁹.

En la Edad Media se llegó a imaginar una unidad humana universal, que abarcara el universo entero bajo las dos cabezas del Papa y del Emperador. A la altura de su tiempo Suárez percibe que el ideal de una comunidad universal (la gran Cristiandad) de todos los hombres sobre la tierra es ya un fin inalcanzable; no fue así el principio, «al principio [y ahora] poco después de la creación comenzaron los hombres a dividirse en varias repúblicas»²⁰, bien que quedan para ese nivel de totalidad humana los dictados del llamado derecho de gentes (lo que es necesario para el bien del universo) «y fue conveniente que observaran algunos derechos comunes como por un pacto (*foedere*) y consentimiento entre sí, y éstos son los que se llaman derechos de gentes, los que se introdujeron, más por una tradición y costumbre, que por una constitución»²¹.

4. *Sujeto del poder político*

Que de la reunión consciente y voluntaria, libre, surja el principio de autoridad, un poder para conservar y promover la unidad y el fin práctico

16 Ibid.

17 Ibid. (3, 2, 3).

18 Ibid. (3, 4, 1).

19 Ibid. (3, 2, 5).

20 Ibid. (3, 2, 6).

21 Ibid. (3, 2, 4).

común, es claro y tan necesario, que ni por voluntad de los congregados se podría impedir; «de modo que no esté en potestad humana congregarse de aquella manera e impedir aquella potestad»²²; no emana de ellos, de su voluntad, sino de la misma naturaleza esa autoridad en lo alto sobre todos. Pero si no está en el poder de los individuos impedirla, sí está, y es su principal función o deber social, el constituirla o darle forma. Esta forma puede ser varia, según los diversos sistemas de gobierno, pero el determinar cuáles, y con ello hacerla surgir en acto, es una incumbencia irrenunciable de los particulares. Aquí el solemne principio de Suárez en favor de la naturaleza libre del hombre: «Por naturaleza todos los hombres nacen libres; por ello ninguno tiene jurisdicción política sobre otro, como ni dominio; ni hay razón para que esto se le atribuya a uno respecto de otros, ni viceversa»²³. Pero también es cierto que si nadie nace *sujeto* al príncipe humano, sí nace *subyecible* a él, por así decirlo»²⁴. Dios no dijo a Adán: «Domina sobre los hombres, sino sobre los otros seres vivientes»²⁵. El hecho mismo de crear efectivamente ese principio de autoridad o poder político está en las manos de los ciudadanos, antes de concretar en qué forma se ha de ejercer por el o los que lo encarnan. En contraste claro con toda la praxis del tiempo. Antes de la Declaración de los Derechos del Hombre (Revolución francesa, 1789/1793), de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (ONU, 1948), y de las Constituciones de las naciones modernas en libertad y en democracia, Suárez, y es en ello voz del sentir común de nuestros escolásticos del XVI-XVII, asienta la libertad de los pueblos para darse su forma de régimen. Eran tiempos de absolutismo político. Los reyes de Europa, al frente de las nuevas naciones surgidas de la fluida y vaga unidad de la Cristiandad medieval, supervisada y superestructurada a la sombra de los dos poderes admitidos del Papa y el Emperador (rey de romanos, eco cada vez más flojo del antiguo imperio de Occidente), se habían apropiado indebidamente el carácter sagrado de la púrpura, sello de la unción de Dios (*por la gracia de Dios*). Progresivamente se habían sentido fuertes frente a los también excesivos abusos de la autoridad eclesiástica (caso de Enrique VII y Luis IV de Baviera, con su Marsilio y Ockham mentores y defensores); la sociedad civil marchaba, como tantas otras cosas, ciencia, filosofía, hacia la autonomía. Dicho absolutismo era muchas veces, no sólo enfrentamiento con el poder del Papa (caso de Jacobo I de Inglaterra, ocasión de la *Defensio fidei* de Suárez), sino también negación de la libertad y dignidad del súbdito, del ciudadano, palabra nueva, reciente, que sólo en latín tenía entonces su propio significado (*civis*, no súbdito), aunque en su traducción propia, ciudadano, nos suene a creación del espíritu moderno.

Para que haya sociedad política es, pues, necesaria una autoridad, un poder soberano, y junto a él, debajo de él, súbditos. No se había llegado a la

22 Ibid. (3, 2, 3).

23 *De leg.*, 3, 1, 11.

24 Ibid. (3, 2, 3).

25 *De leg.*, 3, 1, 11.

posición radical, anarquista, de poner el ideal humano social en la abolición de todo poder de un hombre sobre otro hombre, y fiar el orden y la paz política de la buena voluntad y del compromiso mutuo para realizar una convivencia social en orden espontáneo dirigido, no impuesto, por los expertos. En Suárez, como en todo pensador de su tiempo, hasta Rousseau y Kant, que operan todavía con una ley y un *deber* que se impone el hombre a sí mismo, se precisa de un acto cualificado de la voluntad para que se produzca la potestad política y la subsiguiente sujeción: «Bien que el mismo derecho natural no haya creado por sí mismo (*per se*) la sujeción política sin intervención de una *voluntad* humana»²⁶. Este acto de voluntad que da nacimiento al poder político no está en ninguna persona particular, sino en la totalidad de la comunidad; «no existiendo, pues, ninguna persona determinada en la que se encuentre [esa potestad], necesario es que exista en la comunidad total»²⁷. Extraña discusión del tiempo sobre si se podía considerar a Adán como sujeto primero originario de aquel poder, luego transmitido por sucesión a los otros jefes de las familias humanas. Antes que Locke desecha Suárez fácilmente la peregrina hipótesis; Adán (supuesto primer humano) fue por naturaleza sólo jefe de un familia, con potestad *económica*²⁸, no de una sociedad política que sólo surgió al formarse y juntarse muchas familias²⁹. «La potestad política, siempre que se encuentra en un hombre o príncipe con legítimo y primario derecho, *emanó del pueblo* y de la comunidad, o próxima o remotamente, ni puede tenerse de otra manera si ha de ser justa»³⁰. En el caso de la sucesión monárquica, cuando es legítima, tuvo que haber uno primero que no sucedió a otro, que no lo tenía por sí mismo por derecho de naturaleza. «Por lo que es necesario que el primero tuviera la potestad suprema inmediatamente recibida de la república [comunidad política]»³¹.

A Suárez no se le oculta que muchos reinos han comenzado por una guerra o conquista. No sonará a poco moderno que Suárez no pase por esta ingenua y cruel suposición. Si hay una guerra justa, se presupone un príncipe o autoridad legítima para declararla y justicia para hacerla; entonces el derecho está asegurado en el origen. Pero si la guerra es injusta, ningún acto de fuerza legítima el poder conquistado por las armas. Tratando de la esclavitud hemos apuntado a la generalizada opinión del tiempo de que la guerra (justa) es como un juicio en el cual el que la inicia (agredido, o en posesión de derechos respecto de otra nación) hace de juez y pena a los vencidos como responsables y culpables de un delito. Suárez nos sorprende con la observación profundamente humana y experimental de que es bien inseguro declarar qué guerra es justa y cuándo asiste el derecho al príncipe para convertirse

26 Ibid. (3, 2, 4).

27 Ibid.

28 Ibid. (3, 4, 2).

29 Ibid. (3, 4, 3).

30 *Def fidei*, 3, 2, 9.

31 Ibid. (3, 3, 20).

en juez de otra nación (o de su autoridad suprema) usurpadora o rebelde. Más aún, admite, lo que no es poco de ponderar, que «*las más de las veces ocurre ocuparse un reino por medio de una guerra injusta, y casi de este modo los muy claros imperios se engrandecieron*»³². Y entonces, decididamente, no se adquiere el reino ni la verdadera potestad faltando el título de justicia. Pero, y aquí Suárez condesciende con la dura realidad de los hechos, no puede quedar esa injusticia para siempre, ni habría medios humanos eficaces para restablecer el derecho del inocente (muy posiblemente el vencido); triste condición humana que no se rige en la historia por el «debe», sino tantas veces, *las más veces* (Suárez) por el derecho (!) del más fuerte (Calicles, sofista griego); entonces el derecho viene a obviar la situación sin salida y arbitra soluciones que equivalen a aceptar y consolidar por bien (mayor) de paz las situaciones creadas por la desatada irracional pasión del hombre; sería esa, en muchos ocasiones, la función del derecho en las situaciones límite de la historia humana hilvanada con cruentos hechos de fuerza. Suárez condesciende, decimos, con esa cruda y cruel realidad, pero no deja de sacar aún ahí a flote su principio populista, de que todo gobierno, todo poder político, para ser legítimo, ha de contar con la aquiescencia libre del pueblo. «Pero con el decurso del tiempo ocurre que el pueblo libremente consienta, o se les confíe a los sucesores el gobierno de buena fe, y entonces la *tiranía cesa* y comienza el verdadero dominio y potestad regia. Y de este modo *siempre* esa potestad se obtiene inmediatamente por un título humano, por la voluntad humana»³³. Y la conclusión de esta disquisición, «luego siempre se ha de reducir esta potestad regia a alguien que no por medio de guerra, sino por justa elección o consentimiento del pueblo la adquirió»³⁴.

Complemento y corroboración de esta doctrina es que la sola elección por el pueblo (cuyos mecanismos no se detiene Suárez a determinar, como también vaciló Rousseau cuando se puso a organizar el acto social de la elección), basta para dar legitimidad al príncipe. Hay un pasaje de Suárez en el que, por un lado, paga tributo a la opinión medieval (no de todos, hay notables excepciones) de que la aceptación por el Papa era necesaria para confirmar y legitimar en última instancia el poder elegido; por otro, deja en interrogante bien significativo la validez de la elección de un excomulgado para el poder político, v. g. el Emperador. Se hace eco de la opinión más general en la Edad Media de que el excomulgado no podía acceder por elección a la alta dignidad imperial. Así piensan unos. Suárez lo da por probable, pero no por evidente (*cogens*), porque «aunque aquella elección *no fuera inválida* [podría, por tanto, ser válida], sino invalidanda, podría rectamente el Pontífice no aceptarla sino invalidarla»³⁵. Fue el caso de Luis de Baviera,

32 *De leg.*, 3, 4, 4.

33 *De censuris*, 16, 2, 2 (t. XXIII, p. 431).

34 *De leg.*, 3, 4, 1.

35 *De leg.*, 3, 19, 7.

legítimamente elegido por los siete electores alemanes y nunca aceptado por Juan XXII. Tímidamente se acerca Suárez a la radical posición de su anterior Marsilio de Padua, que urgía al Emperador a ejercer sus deberes y derechos sin esperar la aprobación del Papa. En Suárez es posiblemente válida la elección del excomulgado, pero invalidable por el Pontífice.

No es del caso bajar a la doctrina de Suárez sobre las formas de gobierno, sustancialmente seguidor en esto de Aristóteles, pero subraya que aunque el surgimiento de la potestad se da absolutamente por derecho de la naturaleza, el determinar el modo o los modos como esa potestad se ejerce, depende del arbitrio humano. Admite que pueda ser (junto a la monarquía y a la aristocracia) una democracia, es decir, por «muchos y plebeyos»³⁶. Describe como más normales la monarquía (gobierno de uno) y la aristocracia (consejo de próceres), y otras formas mixtas. Queda claro que esto es cuando el gobierno *no es democrático*. Admisible, pues. Al revés de éste, en los otros el *pueblo* transfirió la potestad suprema al príncipe, ya sea él una persona, ya un colegio de aristócratas, ya sea algo mezclado de lo uno y lo otro, como el Dux de Venecia con su senado, o el rey con los comicios del reino³⁷.

5. Legislación

La función propia y principal del gobierno es legislar para la comunidad. Poder en acto, dar las leyes, urgir y vigilar su cumplimiento y sancionar su transgresión. No llega Suárez al profundo sentido popularista de Isidoro, para quien el dar la Ley no es simplemente función del gobernante, sino de toda la comunidad, del *pueblo* entendido como la reunión de los *maiores natu* con la *plebe*; la ley civil es definida por Isidoro como la «*constitutio populi, qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt*»³⁸. Valdría esto en Suárez sólo para el gobierno democrático (*per plures et plebeios*). Si no, salvo en la hipotética, poco real, democracia, el pueblo no legisla, ni propiamente requiere Suárez su aceptación de la ley para que ésta sea válida. Pero sí tiene el pueblo una función complementaria de gran importancia, según la cual puede decirse que el pueblo ejerce un cierto protagonismo, diríamos «a posteriori». En el caso de que una ley, por torpe o por inadecuada o inoportuna, no sea cumplida por muchos, cuando gran parte de la comunidad no la observa y andando el tiempo va cayendo en desuso o, en general, hay una resistencia generalizada, la ley se disuelve. Los primeros que la incumplen pueden no estar inmunes de pecado (delito), pero la ley cae. Todavía en ese caso el protagonista principal o decisivo es para Suárez el príncipe o el legislador, pues admite (Suárez) que el legislador, ante los

36 Isidoro, *Et*, V, 10.

37 *De leg.*, 3, 19, 13.

38 *De leg.*, 1, 12, 4.

hechos, la retire él, el legislador; debe retirarla, dice Suárez³⁹. El pueblo, así, en algún modo, manda sobre la ley (civil).

6. Ley y derecho

Llegamos así a las nociones más fundamentales de la vida ética, la ley moral, o ley natural, que Suárez desglosa del concepto general de ley, entendida generalmente por los escolásticos medievales como un especie de la ley eterna (*lex aeterna*), abarcadora de todo lo que puede decirse ley del universo, en un sentido cósmico, cielos, tierra, cosas, animales, hombre. La ley natural es específica del ser racional libre, el hombre, que está llamado a realizar una vida consciente y libre, de acuerdo con un modo recto de obrar. No es en nuestro contexto, ni en nuestra intención actual, una cuestión puramente académica el precisar los matices con que define Suárez la ley apartándose en algo de los otros escolásticos, y más en concreto de Santo Tomás. Para éste la ley es una «*ordinatio rationis*». Con ello se pone la fuerza en el entendimiento que conoce lo bueno y dirige la acción. Empalma con el «*orthòs lógos*» de los estoicos. Pero el lógos estoico no es una categoría meramente intelectual cognitiva, sino una fuerza vital (a lo Heráclito) que impulsa y mueve al tiempo que dirige. Otros escolásticos del tiempo (Vázquez) sostienen que basta el conocimiento de lo bueno para que el hombre libre se sienta *obligado* a hacerlo, como un valor (en términos modernos) que se impone por sí mismo, sin necesidad de mandato de un superior. Para Suárez no basta este orden objetivo y directivo del entendimiento. Puede provocar un asentimiento y una estimación (al modo de la axiología moderna), pero eso no es todavía ley; ni basta la promulgación, que incluye la definición de Tomás de Aquino, lo que equivaldría a un «hay que hacer», o un juicio asertórico de Kant. Sobre ello Suárez requiere el expreso ejercicio de una voluntad que tiene poder de mandar y manda. Es un precepto, no sólo un orden de razón. Define así la ley: «Precepto común justo y estable suficientemente promulgado»⁴⁰. Se ha achacado a Suárez un cierto voluntarismo; ciertamente Suárez cuenta con la razón ordenada y ordenadora y con lo justo, pero la ley sólo comienza a ser ley cuando hay un imperio: «haz».

Insiste Suárez, no sólo en el carácter de imperio (voluntad impositiva), sino también en la perpetuidad o continuidad. Pero esta continuidad no habría que mirarla como un paradigma modélico instalado en la mente, sino como un principio vivo y creador, el corazón del hombre (hogar de la ley) como «un libro vivo en el que está escrita la ley natural y, por ello, en cuanto se rige por ella, se dice para sí misma ley». Imperio sí, a la luz del entendimiento, expedito para dictar lo que hay que hacer, y no sólo como un acto

39 Ibid.

40 *De leg.*, 1, 8, 10.

aislado, la actual cognición o juicio práctico existente en el sujeto, sino como sello permanente en una cierta escritura, que puede siempre excitar aquella cognición: «no sólo el actual juicio o imperio, sino la misma luz permanente, contiene aquella ley y puede ponérsela delante siempre»⁴¹. Sólo Dios no está sujeto a ninguna ley. No es bueno lo que Dios hace por conformarse con la ley (de lo justo); lo injusto y lo inconveniente (indecens) «no cae en su voluntad, no por la ley, sino porque no pertenece a su libertad»⁴². Dios, su bondad esencial, y su libertad emanada de su esencia buena, criterio de lo justo en Dios. Nuevamente el factor de la voluntad en primer plano.

El carácter vivo y dinámico de la ley viene a repetirse en el concepto general que Suárez tiene del derecho, que es más y menos que la ley, como el derecho de gentes, que se constituye como una cierta equidad por una aceptación espontánea de usos sin ley, por costumbres más que por una constitución o ley (la que sólo obliga rigurosamente dentro de una comunidad civil, con poder, imperio y coactividad)⁴³. Para Suárez el derecho es inmutable en sus principios objetivos, equivalentes a la ley, pero variable por razón de la materia. «El derecho natural, permaneciendo el mismo (*idem existens*) prescribe ya esto en una ocasión, ya otra cosa en otra, ahora obliga, ahora no, sin mudarse en sí mismo, por la variación de la materia»⁴⁴. También aquí, para Suárez, entra lo perpetuo y estable (de suyo), pero adaptado a las realidades cambiantes, las que evidentemente están en función de las varias situaciones creadas por la voluntad y la libertad de los hombres; en definitiva, al ritmo de la evolución moderada por la experiencia. Otra vez al lado existencial y experimental característico de Suárez.

RECAPITULANDO

En el orden especulativo y en el orden práctico hemos tocado algunos puntos salientes de la posición doctrinal de Suárez. No es un hombre del barroco, como no lo son los teólogos que forman la constelación de la gran escolástica española del XVI y XVII, a cuya cabeza coloca la historia a Suárez. Pero son muchos los signos precursores que apuntan en él a una era espiritual denominada barroca. El aire de seguridad, dominio y triunfo con que se encumbra sobre todo el saber metafísico anterior; el énfasis puesto en la libertad del hombre, de todo hombre, su dinamismo moral al concebir la ley como fuerza responsable y creadora en el corazón del hombre; el decidido tomar partido por el pueblo y su protagonismo en el surgimiento de la sociedad política, en la creación del poder y en la parte que le toca para mantener o derribar la ley civil; sobre todo, su hervor religioso que arranca de una concepción de Dios, libre en su acción, sin trabas presionantes de modelos idea-

41 *De leg.*, 1, 5, 4.

42 *De leg.*, 2, 5, 9.

43 *Ibid.* (2, 2, 5).

44 *Ibid.* (2, 14, 12).

les objetivos, ni de ley anterior a él; el mundo despojado de todo resto pagano de suficiencia, desnudo en su contingencia y colgado del imprevisible querer de Dios; la visión del hombre en la sociedad como llamado a realizar una gran empresa, la empresa de Dios; el aliento espiritual para tener fe en dicha empresa y confianza en darle cumplimiento; la mirada que de todo esto resulta para el hombre, plantado en medio de la creación para llevar a cabo grandes hazañas, primera; la hazaña de hecerse a sí mismo, y para responder de este mundo que se le ha confiado; una cierta euforia metafísica y mística que impregna toda nuestra literatura teológica, de la que Suárez es el mejor ejemplo; todo ello penetra en la raíz de la explosión espiritual del tiempo llamado barroco, el español. Sin manifestaciones barrocas, eso sí, pero ya dentro de su espíritu.

LUIS MARTINEZ GOMEZ