

LAS RELACIONES HUMANAS EN SUAREZ

Tengo una motivación objetiva al decidirme por este tema: La teoría de las relaciones humanas, aplicada a la ética social, goza en la actualidad de gran importancia como modelo científico interpretativo del fenómeno de la interacción humana. Baste citar a modo de ejemplo las obras de Othmar Spann¹, D. v. Hildebrand², L. v. Wiese³, H. E. Hengstenberg⁴, F. Tönnies⁵, W. Brugger⁶, A. Vierkandt⁷, W. Zimmermann⁸, P. Laín Entralgo⁹ y otros. Todos ellos proponen un estudio de las relaciones humanas como fundamento metodológico de la sociología, o de la ética social.

Al estudiar la obra filosófica de Suárez, sobre todo las *Disputationes* y el tratado *De Anima*, cuya edición crítica estoy preparando, habiéndose publicado ya el primer volumen, me hice la pregunta de si no podría encontrarse en Suárez una estructura intelectual formal que pudiese servir de base a una concepción antropológica y ética de las relaciones humanas en todas sus dimensiones jurídicas, legales, normativas, etc.

Voy a intentar ofrecer brevemente este modelo científico de interpretación de las relaciones humanas:

1. Suárez no estudia formalmente la ética social y el derecho desde la categoría de relación de forma explícita, pero creo que hay en su obra suficientes bases para hacerlo.

Suárez estudia la categoría de relación en la disputatio 47 y nos ofrece con ello una estructura metafísica y formal-ontológica de la relación en general. Habría que analizar esta teoría y aplicarla al tema de la interacción humana.

1 'Das Verhältnis von Ganzen und Teil in der Gesellschaftslehre', en *Zeitschrift f. Volkswirtschaft u. Sozialpolitik*, N. F. 1 (1921) 477-92.

2 *Metaphysik der Gemeinschaft* (Aachen 1955).

3 *Die Grundgedanken der Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden* (=Beziehungslehre) (Frankfurt/Main 1948).

4 *Grundlegung zu einem Metaphysik der Gesellschaft* (Nürnberg 1949).

5 *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 8 ed. (Leipzig 1935).

6 'Das Mitsein. Eine Erweiterung der scholastischen Kategorienlehre', en *Scholastik* 31 (1956) 370-83.

7 'Die Beziehung als Grundkategorie des soziologischen Denkens', en *Archiv f. Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 9 (1915-16) 83-90.

8 'Das «Soziale» im geschichtlichen Sinn- und Begriffswandel', en *Festgabe f. L. v. Wiese* (Mainz 1948).

9 *Teoría y realidad del otro* (Madrid 1961) 2 vols.

2. El tratado *De Anima* nos presenta, por su parte, la estructura formal-gnoseológica en orden a una abstracción científica que determina el método y la forma de aplicación de la relación a lo social.

3. Por otra parte, el tratado *De Legibus*, y otros de este tema, nos dan, de forma especial, la estructura material según las condiciones fácticas psicosociales y según las condiciones axiológicas y jurídicas de obligación e interacción ética.

LA TEORÍA DE LAS RELACIONES.

Esta teoría nos permite, en primer lugar, evitar el atomismo individualista y el colectivismo hipostasiado, al tiempo que nos ofrece una base racional que fundamenta formalmente el sistema de deberes y derechos que constituyen el entramado de las relaciones humanas.

Suárez estudia en la antedicha disputatio la esencia de la relación, su existencia, sus clases, sus propiedades o causas, sus géneros, sus fundamentos y sus términos, abarcando un total de 18 secciones.

Existen en la teoría de las relaciones tres sistemas fundamentales: el de connotación, el de implicación y el de condicionamiento. El primero nos dice que la relación entre los correlativos tiene su fundamento en una cualidad absoluta que se identifica con el sujeto realmente y de manera intrínseca, pero que no se considera «absolutamente, sino en cuanto se refiere a otra que está incluida o connotada en la denominación relativa» (DM 47, 2, 22). Es decir, no hay distinción actual entre relación y fundamento; la razón real o causa de la relación actual de un sujeto, supuesta la coexistencia de los correlativos, es «la naturaleza intrínseca misma de tal sujeto» (DM 47, 7, 4). Es el concretismo suareciano que considera la cosa «prout a parte rei existit» (DM 47, 2, 16).

El sistema de implicación, por su parte, afirma que el término ha de incluirse en el concepto «quiditativo de la relación» (DM 47, 8, 10), aunque es verdad, por otra parte, que la referencia al término es más intrínseca y formal en las relaciones predicamentales que en las trascendentales.

El sistema de condicionamiento o de fundamentalidad se refiere a las relaciones mutuas no recíprocas en las que, aún dándose el sujeto, el fundamento y el término, se requiere además algo que medie entre fundamento y término. Esto sólo se requiere en aquellas relaciones que se producen mediante alguna acción. Así, en el caso de la relación paterno-filial en la que media la acción generadora (DM 47, 7, 12 ss.). Esto supone que el término no es exigido como presencia actual, pues si la relación fuese instantánea, puestos los dos correlativos, ¿qué función tendría esta acción generadora de los padres? (DM 47, 8, 4-6). La presencia del hijo está sólo «inchoative» (DM 47, 8, 11), como «esperando» que se dé existencialmente, lo que sólo ocurre por medio del acto de generación. Ser padre se mantiene aún después del acto generativo, porque éste es sólo una condición, pero la «conservación» de la relación paterno-filial no depende de él (DM 47, 12, 9).

Además de este triple sistema de relaciones hay una clasificación

de las mismas que nos interesa para nuestro tema: las relaciones predicamentales y las trascendentales¹⁰.

Este esquema conceptual habría que aplicarlo al material jurídico.

ESTRUCTURA FORMAL-GNOSEOLÓGICA.

Es corriente distinguir en el tema de las relaciones humanas diversos aspectos: una sociología empírica, una filosofía social y una ética social. Toda ciencia, para serlo, exige, según nuestros condicionamientos crítico-rationales, un determinado grado de abstracción que delimita conceptualmente el objeto formal de la ciencia en cuestión.

Hay en Suárez una teoría de la abstracción que nos puede servir de estructura formal-gnoseológica para determinar el objeto de la sociología, de la filosofía social y de la ética social. Igualmente nos permitirá captar perfectamente el objeto de cada ciencia. Es conocida la teoría suareciana de la abstracción entitativa, cuya misión es intelectualizar el dato sensible, dejando para el entendimiento la consideración de universalidad del fenómeno sensible, al no tener en cuenta las notas individuantes, realizando así un proceso comparativo de las características comunes.

Pero para nuestro intento tiene mayor importancia la distinción entre abstracción formal y universal que surgen después de la formación del concepto formal. La abstracción formal tiene por misión conocer perfectamente el objeto de las ciencias: «ad perfecte cognoscendum objecta scientiarum». Es la abstracción propia de la metodología particular de cada ciencia, según la cual distinguimos la esencia de las propiedades, el género de las diferencias. Esta abstracción no es puramente de razón, pues aunque el entendimiento la concibe así, no la crea. La abstracción universal, por su parte, consiste en determinar, dentro ya de una metodología concreta, sociológica, histórica o científica, la perspectiva científica, es decir, el modo de abordar el objeto propio de una ciencia determinada. Así, se podría proponer una ciencia determinada a investigar la «propria ratio» o esencia de un fenómeno o bien sus propiedades.

Este es el tipo de abstracción que Suárez denomina abstracción universal formal. Pero para ello es necesario delimitar ese mismo objeto de tal manera que se excluyan sus partes inferiores. Es la abstracción universal exclusiva. O bien considerando el objeto de suerte que no se excluyan formalmente estas partes inferiores. Es la abstracción universal inclusiva o confusiva.

Aplicando esta estructura formal gnoseológica a nuestro intento, tendríamos: Si pretendemos hacer un estudio sobre el tema genérico de la interacción humana, tendríamos primero que realizar una abstracción entitativa con el objeto de determinar el concepto formal, es decir un concepto formal de las relaciones con especial consideración de los términos de las mismas: los hombres. Esto supone una antropología como base de la sociología. Una vez constituido el objeto formal, es

¹⁰ Véase más adelante, apartado IV.

preciso establecer el método de estudio de esta realidad comprendida por su objeto formal. Esto supondría distinguir por abstracción, con fundamento en el mismo fenómeno, entre relaciones esenciales o de naturaleza y relaciones de comportamiento existenciales y prácticas. Sería la abstracción formal. Seguidamente, tendríamos que determinar —supuesto que el objeto de la teoría de las relaciones se realiza en base a una consideración existencial y psicológico-social— este tipo de relaciones según una consideración exclusiva o inclusiva. Si el teórico de las relaciones humanas procede por abstracción universal formal de forma exclusiva, se decidirá o por una consideración empírico-sociológica de tipo positivista, o bien por una ideología axiológica o culturalización. Pero si adopta una abstracción inclusiva, la consideración será de tipo holístico o «secundum proprium constitutivum», debiendo establecer los fundamentos ético-axiológicos del comportamiento empírico. Es decir, habrá que tratar no sólo lo social de la sociología, sino también lo social de la ética social.

LAS RELACIONES TRASCENDENTALES.

Este último aspecto nos obligaría a tomar en cuenta las relaciones trascendentales, mientras que la consideración empírica sólo consideraría las predicamentales. La consideración inclusivo-confusiva o «secundum proprium constitutivum» no podrá considerar por separado el valor ético o ideología —el «bonum commune»—, fundamento de las relaciones trascendentales, por una parte, y su aplicación práctica, basada en la interacción obligatoria, por otra. Esto sería lo propio de una abstracción exclusiva. Por ello no tiene razón la teoría de los valores (Hildebrand, por ejemplo), al decir que la ética social es una pura ideología o culturalización que excluye el imperativo de obligatoriedad, ni la teoría de los procesos sociales de L. v. Wiese, para quien la ética social cae fuera del dominio de lo social.

EL TRATADO «DE LEGIBUS».

Por último el tratado *De Legibus* nos ofrecerá la estructura material que llene las estructuras formales metafísicas y gnoseológicas, aduciendo los componentes sociales indispensables de tipo jurídico y legal, así como las exigencias que toda comunidad en interacción tiene de un principio ordenador o «vis directiva» del poder intrasocial, junto con la «vis coercitiva». La primera es necesaria porque se exige aunque el hombre sea bueno. La segunda, porque no es todo lo bueno que debería ser.

HACIA UNA TEORÍA DE LAS RELACIONES HUMANAS.

A modo de proyecto, permítaseme ofrecer un esbozo de teoría de las relaciones humanas basada en estos presupuestos.

I) *Fundamento originario: Relaciones hombre-Dios.*

Este fundamento no suprime las relaciones humanas. Hay posibilidad de relacionar naturaleza, gracia y fundamento ontológico de las

relaciones humanas, basadas en la naturaleza del hombre. «El hombre es libre y no está sometido a nadie más que a su Creador» (*De Leg.* III 1, 1). La razón de fundamentalidad en la relación hombre-Dios es el ser creador, providente y último fin que es Dios. Las relaciones hombre-Dios no pertenecen al género de las relaciones: «Resulta difícil que Dios, por su sola forma o entidad intrínseca, pueda referirse a las criaturas» (DM 47, 15, 22). En cuanto relación, la relación hombre-Dios no es real. Pero lo es en cuanto de manera extrínseca se basa en la acción creadora —y así se llama y es creador—. Y de manera intrínseca, en cuanto tiene «concomitanter» (DM 47, 15, 15) poder real y así se llama Señor (DM Ib.).

Dios en cuanto creador sólo puede ser término de la relación real de la criatura, porque verdadera y realmente infunde el ser. Cuando el término de una relación es necesariamente exigible —como en este caso—, entonces la relación de la criatura no se puede separar de su fundamento (DM 47, 2, 3). Es el sistema de inclusión del término.

II) *Relaciones humanas.*

La naturaleza humana —en esencial relación ontológica con Dios— tiene implícito un sistema de relaciones que se derivan necesariamente de esa naturaleza sin un acto especial de Dios. Esto ya ocurre con la misma personalidad del hombre, pues es la naturaleza la que produce existencialmente la personalidad en el hombre de manera próxima, aún admitiendo remotamente la acción conjunta de Dios y de los padres en la generación.

Y lo mismo ocurre en la comunidad humana: «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 esa esencia» (*De Leg.* III, 3, 5).

Es decir, la razón humana descubre en la naturaleza de las cosas —hombre, comunidad, mundo— propiedades inherentes a la misma y a base de ellas intenta estructurar el sistema de relaciones que las cohesionan. Quizás el hombre haya olvidado el esfuerzo racional y existencial suficiente para descubrir estas propiedades y para aplicarlas. Este olvido se puede deber a que ha olvidado las relaciones con Dios o a que las ha hipertrofiado tanto que no puede establecer ningún tipo de relaciones sin «nombrar» explícitamente a Dios.

III) *Relaciones para consigo mismo.*

Suárez no admite una relación para consigo mismo, a menos que intervenga alguna distinción «ex natura rei» (DM 47, 4, 4). Según esto, para que el hombre establezca las relaciones para consigo mismo, en orden a su desarrollo personal, habrá que distinguir en él una distinción. Esta distinción es la que existe entre su potencialidad y su actualidad, su relación ontológica con Dios y su esfuerzo ético-personal.

IV) *Fundamentos metafísicos de las relaciones humanas.*

«Todos los seres han sido establecidos por su naturaleza para otro o por razón de otro» (DM 47, 3, 13). «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» (DM 47, 3, 12). Estas afirmaciones de Suárez nos obligan a preguntarnos en qué pueda consistir este respecto trascendental.

En toda relación hay que distinguir entre un «esse ad» y un «esse in». El primero es la esencia de toda relación predicamental; el segundo es la esencia constitutiva de una realidad. Aparentemente hay una contradicción entre estos dos modos de ser «ad» e «in». Si nos decidimos por el primero, nos quedamos sin constitutivo íntimo de la realidad relativa; si con el segundo, corre peligro la relación en aras de la independencia de la esencia absoluta en sí misma considerada. Esto aplicado a las relaciones humanas tendría como resultado que éstas o sólo son una mera coexistencia de seres absolutos en sí mismos o una pura relación desubstancializada.

Suárez habla de relación predicamental en el sentido de que puede considerarse a los seres absolutos como poseores de una cualidad de la misma naturaleza que permite compararlos y relacionarlos, pero sin que ninguno de ellos tenga nada que ya no tuviera antes. Es lo que él llama «denominación fundamental» (DM 47, 1, 3). Pero el intento de Suárez es demostrar que existe un tipo de relaciones que, de alguna manera, cumpla a la vez con el requisito de ser un «esse ad» sin perder su «esse in».

Para ello distingue entre relaciones predicamentales y trascendentales. Las primeras se aplican exclusivamente a un predicamento determinado: el «esse ad». Las trascendentales miran al término bajo una razón distinta de la de mero término, como ocurre con las predicamentales. «Las trascendentales miran a otra cosa... bajo alguna razón determinada, ya sea de sujeto, ya de eficiente o de fin» (DM 47, 4, 9).

La competencia, pues, de las relaciones trascendentales es «ejercer alguna función real sobre aquél para el cual dice relación, ya sea causándolo, ya uniéndolo, ya representándolo, ya haciendo alguna cosa semejante» (DM 47, 4, 9), es decir, han sido establecidas para ejercer de manera actual alguna función sobre él (DM 47, 4, 20). Las relaciones trascendentales son, por tanto, las que tienen una función real sobre el término; las predicamentales tienen como única función el «comitare»; son, pues, inactivas y se siguen de la sola posición del fundamento, ante la coexistencia de los correlativos. Las trascendentales pertenecen a la constitución intrínseca del ser, sujeto de estas relaciones («institutione»: DM 47, 4, 20) y permanecen en él como exigencia fundamental aunque el otro correlativo no coexista en acto o no piense en esta relación que de alguna manera fundamental le afecta.

Pero si las relaciones trascendentales son activas, requerirán un «principio esencial de acción» (DM 47, 4, 14), que esté en relación con las diferentes funciones que son competencia de este tipo de relaciones.

Tenemos, pues, que todo hombre tiene una serie de relaciones trascendentales con los otros, con la comunidad y con el mundo en general, que le pertenecen intrínsecamente y que surgen de su misma naturaleza. Estas relaciones han de ser lógicamente conocidas por el

entendimiento humano, pues la realidad no se presenta como un puro elemento desvinculado de todo carácter de inteligibilidad. El hombre, una vez en posesión de este conocimiento de su realidad ontológica no se puede zafar de estas relaciones, como lo podría hacer si fuesen meras relaciones predicamentales. Para ello sólo tiene que no entrar en el juego de la coexistencia accidental. La naturaleza intenta, por tanto, según el hombre puede entender, establecer una serie de funciones especiales que constituyen a las mismas realidades, sujetos de relaciones. Las relaciones humanas son, por tanto, relaciones trascendentales y no meras relaciones predicamentales.

V) *El ser participado, fundamento primario de las relaciones trascendentales.*

El ser participado supone variedad de individuos, ya que Dios los produce diversos a El (DM 47, 11, 18). Pero el ser participado, a pesar de su diferenciación mutua, tiene una especie de unidad real, aunque analógica, basada en su semejanza con el ser absoluto. Todas las criaturas se comparan con Dios, pero no entre sí, pues aunque a veces se causen recíprocamente, según sus relaciones trascendentales, no lo hacen según una dependencia esencial propia (DM 47, 15, 24). La unidad, pues, que existe entre todos los hombres está basada en su ser «imago Dei» y constituye su «esse in» del que surgen por participación cuasi-creadora las relaciones trascendentales de las que los sujetos humanos son portadores inalienables, superando así la mera relación predicamental basada en la pura coexistencia de sujetos absolutos a los que se puede relacionar por puras cualidades extrínsecas o accidentales, sometidas al juicio del que establece estas relaciones. Piénsese, por ejemplo, en las relaciones basadas en juicios racistas, económicos, etcétera, que más que relacionar a los hombres entre sí, producen un efecto de marginación. Se comete el error de pasar de unas meras relaciones predicamentales a relaciones trascendentales, aplicando a aquéllas las funciones totalizadoras propias de éstas. Una relación basada en una relación predicamental no puede extenderse a la totalidad del sujeto.

VI) *Concreción comunitaria de las relaciones trascendentales.*

La razón humana descubre las funciones que competen a las relaciones trascendentales y ve que deben concretarse en términos jurídicos, relacionando así la justicia con el derecho.

«El señorío de un hombre sobre otro va en contra del orden natural e implica tiranía» (*De Leg.* III 1, 1). Lo primero que concreta la razón humana en las relaciones trascendentales es la exclusión de la tiranía, que surge de consideraciones predicamentales basadas en fundamentos parciales. Hasta tal punto es Suárez sensible a la «subiectio» de un hombre con respecto a otro, que incluso considera la sumisión política de derecho como resultado de una intervención libre de la voluntad humana (*De Leg.* III 1, 11).

Otra concreción —también de tipo negativo— es la exigencia comunitaria y social, basada en la incapacidad de reunir dentro de la socie-

dad monástica y familiar los medios y servicios necesarios para el auténtico desarrollo de la vida humana, y de defender adecuadamente la paz entre los hombres, así como de evitar y castigar con justicia las transgresiones. De no ser así surgiría un confusionismo (*De Leg.* III 1, 4). Pero hay también en Suárez concreciones positivas. Es la exigencia del progreso («melius esse»: *De Leg.* III, 1, 3). Así, pues, la comunidad se transforma en el correlato ontológico de la individualidad personal. La determinación del tipo de comunidad es asunto de la recta razón humana que debe descubrir el sistema adecuado para el cumplimiento del bien común, causa final de la sociedad. Esta determinación no viene dada por la naturaleza a manera de programa instintivo, como en el caso de las sociedades gregarias de los animales, sino que es fruto del «ajustamiento» (Zubiri) que realiza el hombre. Una auténtica comunidad nunca se puede basar en meras relaciones predicamentales que consideran al hombre como algo absoluto, sino en relaciones trascendentales con un principio esencial real operativo como lazo comunitario.

VII) *El corpus politicum.*

«Ningún organismo puede conservarse a sí mismo si no existe un principio para buscar y fomentar el bien común» (*De Leg.* III 1, 5). Este principio no puede ser el individuo, sujeto de relaciones predicamentales, pues «cada miembro... busca su propio interés» (*De Leg.* III 1, 5) y si busca de alguna manera el bien común, lo hace por propia conveniencia (*De Leg.* III 1, 5). La comunidad tiene, pues, como principio operativo fundamental la «ayuda mutua» (*De Leg.* III 1, 3; 2, 4; 2, 6). Esta ayuda mutua no la puede realizar un individuo cualquiera, principalmente «porque... no es superior a los demás» (*De Leg.* III 2, 1). Es el principio de la igualdad humana, postulado aquí claramente por Suárez. Este principio impide un liberalismo individualista.

Y si el sujeto realizador del fin comunitario no es el individuo, tendrá que serlo la comunidad o «collectio» (*De Leg.* III 2, 1), pues no hay otra alternativa (*De Leg.* III 2, 4). Esta colectividad, para ser sujeto de relaciones trascendentales que obliguen, debe tener ciertos requisitos: unidad, fundamentalmente. Por ello dice Suárez que la «collectio» debe transformarse en «corpus politicum» (*De Leg.* III 2, 4) para tener competencia de relaciones trascendentales. El objetivo de este «corpus politicum», al que Suárez llega a dar el calificativo de «corpus mysticum» (*De Leg.* Ib.), es la «auténtica y natural prosperidad de la comunidad política» (*De Leg.* III 12, 8). Los valores negativos de la masa o «aggregatum» (*De Leg.* III 2, 4) quedan paliados porque en ella se encuentra «radicaliter» (*De Leg.* Ib.) el poder.

Para que este «aggregatum» alcance la categoría de «corpus mysticum politicum» hace falta una causa final: que ayude en orden a un fin político (*D Leg.* III Ib.); una formal: el vínculo social, y una eficiente: un «acto especial de la voluntad o común consentimiento» (*De Leg.* Ib.). Esto no quiere decir que la voluntad humana sea la causa del poder político; no es una causa, pero sí una condición indispensable. Que no es causa se demuestra por lo contradictorio que resultaría que los hombres decidieran agruparse, pero sin querer aceptar el poder.

Si el poder obliga en conciencia, esta obligación no puede venir de los hombres (*De Leg.* III 3, 3). El poder pertenece, por tanto, a las relaciones trascendentales del «corpus politicum»: es intrasocial.

Entre las características que la razón descubre en este poder intrasocial destaca sobre todo su «vis directiva» a la que va vinculada una «vis coerciva» (*De Leg.* III 1, 9).

VIII) *Comunidad y sociedad.*

A Suárez le preocupa mucho la dialéctica entre individuo y sociedad, entre igualdad y libertad, entre comunidad y sociedad. Esta frase es significativa: El fin del Estado... no se consigue haciendo sólo buenos ciudadanos, sin antes hacer buenos hombres» (*De Leg.* III 12, 8). La sociedad no alcanza su objetivo prescindiendo del individuo; la sociedad exige la comunidad; la igualdad en los derechos supone la bondad libre de los ciudadanos; la libertad del hombre bueno es la mejor garantía para ser un buen ciudadano. Podemos decir que Suárez realiza una síntesis entre comunidad y sociedad, manteniendo las funciones de cada una de forma objetiva, pero sintetizándolas en el sujeto. En su discusión con Alonso de Ercilla, según el cual el fin del poder político o sociedad (paz social y justicia) es el mismo que el de la comunidad (felicidad interna), afirma Suárez que no hay tal identidad, objetivamente hablando, entre los dos fines, y sobre todo no la hay si la felicidad se entiende a nivel sobrenatural. La única forma de identidad de fines habría que buscarla a nivel metafísico, en cuanto que todo ser está ordenado a su creador. Pero tampoco en este sentido tiene reparo Suárez en afirmar que, aunque todo poder viene de Dios (*De Leg.* III 3, 4), sólo como autor principal y primero. A nivel existencial e histórico el hombre tiene que buscar las causas segundas de este poder. No se puede «metafísicar» la sociedad. El poder político no pretende ni siquiera la iniciación a una felicidad humana (*De Leg.* III 11, 6), pues su cometido no es el bien particular, sino el común (*De Leg.* III 11, 7). La razón es que la estructura del organismo político no es el individuo, sino la «collectio».

Esta radical separación de fines se sintetiza, no obstante, en el sujeto individual que es a la vez miembro de la sociedad y de la comunidad. ¿Cómo se realiza esta síntesis?

«Pro hac vita non intendit bonum singulorum, nisi in ordine ad bonum totius communitatis» (*De Leg.* III 11, 7). Este «nisi» nos pone en el camino de dilucidar esta cuestión, remitiéndonos a la frase anterior: no se puede conseguir el fin del Estado haciendo sólo buenos ciudadanos sin hacer antes buenos hombres. Esta síntesis se manifiesta de varias formas.

IX) *Valores particulares con repercusiones políticas.*

Llegados a este punto, veamos cómo Suárez establece prácticamente la síntesis subjetiva entre bien particular o felicidad y bien común o justicia social. Tocamos con esto un punto controvertido: ¿Puede el Estado intervenir en la vida privada? ¿Deben los individuos aportar sus cualidades en favor del bien común? Parece que si el Estado sólo versa

sobre cuestiones estrictamente sociales y de justicia las virtudes personales —morales o intelectuales— no deben ser de su competencia. Sin embargo, Suárez se declara partidario de que este tipo de virtudes también es competencia del poder legislativo. El va, inductivamente, pasando por una serie de virtudes relacionándolas con el bien común. Así, la justicia y la fortaleza, la gratitud y la solidaridad, la sabiduría, la mansedumbre y la moderación. La liberalidad y la magnificencia, por ser virtudes extraordinarias, duda Suárez si el Estado puede exigir las a los individuos. Pero una cosa está clara: que puede el Estado ordenar el modo de su realización. La no exigencia de ciertas cualidades a los súbditos, como la no penalización de ciertos defectos, se debe a que «la ley deberá acomodarse a la comunidad humana de acuerdo con sus condiciones naturales» (*De Leg.* III 12, 12; 16). Aunque para ser buenos ciudadanos hay que ser buenos hombres, no se exige que todos sean perfectamente buenos.

Sobre el tema de las virtudes que nos relacionan con Dios, Suárez también se declara partidario de su incidencia en el orden político, pues su praxis afecta a la integridad del Estado (*De Leg.* III 12, 9). En resumen podríamos decir que los tres poderes: el político, el familiar y el monástico están en una relación trascendental, en cuanto que cualquiera de ellos puede modificar, unificar o perfeccionar a los otros.

X) *La inmutabilidad del poder.*

Por lo que acabamos de decir se podría suponer que Suárez, a pesar de todas las matizaciones, parece inclinarse por una teoría del Estado excesivamente absolutista. Sin embargo, Suárez, apoyado en la libertad de la razón que descubre la estructura relacional del hombre y de la sociedad, afirma que entre las características fundamentales del Estado y del poder político se encuentra la de no ser inmutable (*De Leg.* III 3, 8). Esta mutabilidad se refiere tanto al contenido del poder como al sujeto del mismo. Acaso no sea afortunado el argumento-ejemplo que aduce: 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 (*De Leg.* III 3, 7). Pero creo que no es ésta la razón fundamental de la mutabilidad del poder, que tiene raíces en la misma estructura del mismo como expresión de la sociedad humana. Aunque Suárez afirma que el poder «formaliter» es de derecho divino (*De Leg.* III 4, 5), esto no significa que provenga de un acto especial de Dios, sino de una propiedad necesaria de la comunidad política. Igualmente, cuando Suárez afirma que una vez elegido el sujeto del poder, éste está por encima de la sociedad —lo que nos haría pensar en Hobbes—, hay que entenderlo en sentido relativo y matizado por otras afirmaciones que ponen en la sociedad la capacidad necesaria de rebelión contra el tirano (*De Leg.* III 4, 6).

XI) *El poder y la religión.*

¿Puede un poder legítimamente constituido imponer a los súbditos su «ideología»? Si entendemos por «ideología» la realización práctica del bien común, sí. Pero si por «ideología» se entiende aspectos o bien

de tipo sobrenatural —si se trata de «ideologías religiosas»— o bien de tipo teórico-sociológico —si de cosmovisiones opinables—, entonces Suárez es más precavido. Su respuesta es: «Formalmente», no (*De Leg.* III 11, 9). ¿Quiere esto decir que este poder debe hacer totalmente abstracción de su ideología? Entonces, podríamos preguntarnos, ¿por qué tanto empeño en conseguir el poder por parte de determinados grupos políticos?

Si nadie puede 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, ¿por qué se trata de imponer con cierto «guante blanco» de legitimidad una determinada forma de cosmovisión? El realismo de Suárez le obliga a admitir esta realidad diciendo que cualquier ideología o cosmovisión sociopolítica puede en cierto grado («ex parte»: *De Leg.* III 11, 9) tener en cuenta su punto de vista y tratar de conseguir la ordenación de su actividad pública a ese fin propio, pero con una condición: que no se recurra a medios maquiavélicos (*De Leg.* III 1, 11). El recurrir a medios maquiavélicos quiere decir para Suárez que cualquier ordenación «partidista» del poder legítimo sólo puede referirse a los asuntos propios de su cosmovisión —afirmándolos o prohibiendo los opuestos— en el caso de que «perturben u ocasionen serios perjuicios» (*De Leg.* III 11, 10; 12, 16), no a la propia cosmovisión, sino a la paz, al bienestar o a la seguridad política.

XII) *La regulación del poder.*

Para Suárez la fuerza del poder está en el bien común y no en el engrandecimiento del Estado. Si ocurriese esto último se correría 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 inadmisibles (*De Leg.* III 12, 3,4). Hay, sin embargo, en Suárez un cierto «laxismo» cuando apunta el hecho de que una cosa es mandar algo injusto y otra permitirlo y no castigarlo para evitar daños mayores. Una cosa es la valoración moral y otra la punibilidad (*De Leg.* III 12, 6). Sería cosa de prudencia política averiguar cuándo se puede despenalizar una conducta determinada. Suárez aduce una serie de principios que regulan esta prudencia: Positivamente un poder legítimo puede mandar algo determinado como «concreción» de la ley natural (*De Leg.* III 12, 14) o como decreto positivo en base a principios generales de la misma (*De Leg.* III 12, 15):

1. Cuando es moralmente necesario para el buen fin de la ley.
2. Cuando es útil para el bien común.
3. Cuando está de acuerdo con las normales posibilidades humanas.
4. Cuando está de acuerdo con el normal desarrollo de la comunidad.

Negativamente, en lo referente a la prohibición de determinados vicios, los criterios son análogos:

1. Que realmente dañen a la comunidad.
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 (*De Leg.* III 12, 16; cf. *Ib.* 11, 10).