



Veritas. Revista de Filosofía y Teología

ISSN: 0717-4675

editor@revistaveritas.cl

Pontificio Seminario Mayor San Rafael
Chile

BURLANDO, GIANNINA

Virtud política y método histórico rupturista en Francisco Suárez
Veritas. Revista de Filosofía y Teología, núm. 32, marzo, 2015, pp. 59-78
Pontificio Seminario Mayor San Rafael
Valparaíso, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291135425003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Virtud política y método histórico rupturista en Francisco Suárez

GIANNINA BURLANDO

Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)

gburland@uc.cl

Resumen

Este estudio se propone destacar los resultados ofrecidos en la edición crítica y traducción portuguesa del libro *De Legibus Livro I Da Ley em Geral de F. Suárez* (Lisboa: 2004), a cargo del mancomunado esfuerzo de investigadores lusos contemporáneos, quienes examinaron esa Obra de jurisprudencia nacida de las lecciones que F. Suárez diera desde 1601-3 y que plasmara en la edición original del tratado de Coimbra en 1612. Subrayo aspectos de la doctrina política que dejarán al descubierto un Suárez *plura novavit*, influyente en la conformación moderna de la república democrática.

Palabras claves: Suárez, virtud política, método histórico, ruptura con el medievalismo.

Francis Suarez on Political Virtue and Historical turn away Method

Abstract

*This paper calls the attention on the outcome of the research offered in the critical edition and Portuguese translation of the book *De Legibus Livro I Da Ley em Geral de F. Suárez* (Lisboa: 2004), done by the joint effort of contemporary Researchers, who examined that work of jurisprudence born of the lectures that Suarez gave around 1601-3, and that resulted in the original 1612 edition of the Coimbra treatise. I underline aspects of the political doctrine, which exposes a *plura novavit*-Suarez that promote a new form of the political regimes and influence in the shaping of the modern democratic republic.*

Key words: Suarez, political virtue, method of historian, turn away from medievalism.

Doctor of Philosophy and Master of Art por The Ohio State University. Autora del libro *Suarez on Soul, Will, and Freedom* (1994). Co-edita *Filosofía medieval, Encyclopédia Iberoamericana de Filosofía* (2002); edita *De las pasiones en la filosofía medieval* (2009). Es Investigadora responsable de varios proyectos Fondecyt. Recientes publicaciones incluyen “Suárez on *Translatio vocis ‘veritas’*” (2014); y “Defensas históricas del poder político: F. Suárez y J. Locke teóricos de la moralidad por el acuerdo” (2014).

Una versión de este estudio fue leído en el XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, 2013. Agradezco el financiamiento de la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Chile para resultados del proyecto Puente N° 37/2013, titulado “Giro hacia el contextualismo histórico: tratados políticos de F. Suárez y el origen del republicanismo democrático ibérico”, y también resultados del proyecto Fondecyt n° 1113404.

«Yo he procurado [...] mirar las cosas más de raíz,
de lo cual nace que ordinariamente parece llevar mis cosas algo de novedad»
(F. Suárez, Carta al padre Everardo Mercurián)

El año 1976, Patrick Riley recordaba que podía ser útil notar que «Locke's predecessor Hobbes, who is ordinarily taken to be the first great social contract theorist [...] had got into difficulties in trying to represent political obligation as the consequence of voluntary action» (Riley, 1976: 29/138). En un paréntesis del mismo pasaje, este intérprete, sin embargo, reconocía que denominar como el primer gran teórico contractualista a Hobbes podía significar hacer «injustice to a writer such as Suarez» (Riley, 1976: 29/138), dado que efectivamente el Tratado *de legibus* contiene, considera él, «a remarkably complete voluntarist and contractarian doctrine which bases many private, public and even international obligations on promise and voluntary agreement» (Riley, 1976: 29/n.15). Recientemente, diversos comentaristas han mostrado que históricamente antes que Thomas Hobbes (1588-1679)¹ y John Locke (1632-1704)², Francisco Suárez (1548-1617)³ es reconocido filósofo político contractualista del mundo Ibérico, quien había abordado el problema de la obligación política, sosteniendo que la gente debe obedecer las leyes de su gobierno, porque de algún modo han consentido, acordado, o prometido obedecerlas (Burlando, 2014: 339)⁴. En esta oportunidad, me propongo avanzar otro aspecto del sistema de virtud política de Suárez, cuyo estudio se considera aún «estar en la infancia», según ha sentenciado Benjamin Hill, autor del libro *The Philosophy of Francisco Suárez*, publicado recientemente en Oxford University Press, y editado por Hill & Lagerlund, 2012. En mi parecer, Hill se refiere a la infancia acrítica de algunos estudios de la corriente de la historia de las ideas⁵ y por lo mismo a la

¹ Hobbes empezó a escribir su obra maestra, *Leviathan*, después de la llegada de Carlos II a París, y fue publicada en 1651, poco después que Cromwell le permitió regresar a Inglaterra; por cierto, la tesis central de esta obra ha sido usada para justificar el gobierno de Cromwell y Carlos II.

² Parte importante de la composición de la obra *Two Treatises of Government* se asigna al año 1678 mientras Locke viajaba por el río Loire, pero se imprime anónimamente junto a *Letter on Toleration* el año 1689.

³ En Roma (1580-85), Suárez explicó el *De Lege o De Iustitia et Iure* de Santo Tomás de Aquino, posteriormente volvió a ofrecer otra interpretación de esa obra en Coimbra (1601-03), ejercicio del cual nació su *Tractatus de legibus ac deo legislatore*, publicado por primera vez en 1612.

⁴ Doyle (2011), incluye un artículo en el que muestra que la noción moderna de *derechos humanos* es abordada por Suárez, antes que Locke.

⁵ La denominada corriente de la «Historia de las ideas», «se caracteriza por reconstituir una historia del pensamiento político más que una historia de la acción. Las directrices que guían a quien trabaja en la línea de la historia del pensamiento político son las

necesidad de resituar e integrar los aportes de Suárez a los debates y métodos contemporáneos. Mi propósito aquí es atraer la atención del lector de historia de filosofía política a los resultados ofrecidos en la última traducción portuguesa, con Presentación, Introducción y Notas del libro I *Da Ley em Geral* del *De Legibus* de F. Suárez (Tribuna da Historia: Lisboa, 2004), a cargo del mancomunado esfuerzo intelectual de Antonio Mendo Castro Henriques, José Adelino Maltez, Arthur Morão y Gonçalo Pistacchini Moita (en adelante, *interpretes lusos* - 2004) quienes examinaron esta Obra de jurisprudencia nacida de las lecciones que F. Suárez diera desde 1601-3 en tierra portuguesa y que plasmara en la edición príncipe del tratado de Coímbra, 1612. De la interpretación de los eruditos lusitanos destaco aquí solo dos aspectos distintivos de la doctrina política de Suárez expresada en: (I) un discurso de virtud política natural revelada *a fortiori* como familia de conceptos, entre ellos de: «libertad», «ley natural», «(origen del) poder político» y «comunidad política», los cuales, como veremos, aparecen sustentados por principios del derecho y del bien común; (II) un método ecléctico de historiador de las ideas políticas, causa de ruptura con sus predecesores medievales. Los puntos (I) y (II) dejarían al descubierto, como resumiremos en nuestra nota conclusiva, a un Suárez *plura novarit*, ya que sus postulados políticos y su método histórico, por cierto, antes que las ideas de Locke y Hobbes, pudieron dar nueva forma a los regímenes políticos del absolutismo monárquico e influir en la conformación moderna de la república democrática.

de seguir un corpus bibliográfico determinado identificando y examinando los contenidos centrales en los pensadores a través de sus escritos más reconocidos. El método de esta corriente consiste en hacer una exégesis de textos considerados canónicos y oficiales para dar con el sentido de dichas obras. El supuesto que late detrás de la Historia de las ideas es la creencia de que en los textos políticos se lleva a cabo un desarrollo temático de grandes ideas universales, perennes e inmutables. Estas ideas se estudian como desarticuladas del contexto de enunciación que las engendra y con independencia de los hombres concretos que las piensan, puesto que el contenido de las grandes obras puede reducirse a ideas y postulados universales que se instancian en diversos autores con algunas variaciones insustanciales. Hay confianza en que el pensamiento político desarrolla ciertas ideas y principios abstractos y emprende un movimiento perfectivo hacia el desarrollo de los mismos. Otra nota característica de este método consiste en aproximarse al estudio de las ideas a través de los sistemas, escuelas o doctrinas de pensamiento» (extracto de trabajo escrito por B. Pessis para el seminario Fil. 163 *Ethos Barroco*, dictado el primer semestre, 2013) Esto quiere decir que, en vez de estudiar a Suárez, Descartes o Locke, por ejemplo, se tiende a estudiar el escolasticismo español, el racionalismo francés o el empirismo inglés.

1. La doctrina de la virtud política natural de Suárez

En lo que sigue veremos que Suárez aborda el problema de la obli-
gación política en el lenguaje de los clásicos ibéricos del derecho natural⁶.
Reviso su sistema particularmente desde el L. III 2 y VI 3 de la *Defensio
Fidei* (de seis libros, 1613), y del Prólogo y L. I, L. III del monumental
Tratado *de legibus* (de diez libros, 1612). En primer lugar, cabe notar que
la noción de bien moral, según la preclasificación metafísica suarista⁷, cae
bajo la extensión de *bien por otro*, instanciado, podemos decir, en los
hombres singulares en tanto son miembros de una comunidad, y así en la
esfera del ser-en-común. El discurso jurídico-político básico en el que tal

⁶ Nos parece que un estudio, todavía por realizarse, en la línea metodológica de la
nueva historia de las ideas de Skinner y Pocock, deberá abordar discusiones
terminológicas para diferenciar por influencias y épocas a los miembros de la Escuela
de Salamanca y también de la Escuela de Coimbra y otras del Continente europeo.

⁷ En el contexto metafísico, el bien que es conveniente por sí mismo, primero, se
divide en bien noble (*honestum*) y placentero; segundo, y más relevante, Suárez considera
que el bien noble [o lo que posee valor], el cual es un bien propio y conveniente por sí
mismo, constituye primariamente el bien transcendental, porque «si el ser se dice [ser]
bueno en sí mismo, esa designación se toma del hecho de que tiene en sí mismo una
perfección conveniente a sí mismo [...] Por tanto, la bondad noble de cierta manera es
una propiedad universal del ser en el orden natural de donde el bien transcendental ha
sido designado» (Suárez, 1960: 219). Y se deriva que el bien sea deseable, porque es
conveniente a la naturaleza. Para los seres humanos en particular, los bienes nobles son
aquellos que están en acuerdo con la recta razón, tal como la virtud (Suárez, 1960: 238)
y con su naturaleza física, tal como la salud-prosperidad (Suárez, 1960: 238). En tercer
lugar, Suárez agrega otra distinción importante la cual incluye dentro del bien noble, es
la del bien natural y moral, y en cuarto lugar, claramente enseña que esta última distinción
no es pertinente a la metafísica, sino a la filosofía moral; cuestión que el mismo
discute desde la óptica del teólogo (Suárez, 1960: 250-52). Así, el bien moral, señala, es
el bien considerado conveniente a *una naturaleza racional*. Y ya que la racionalidad es
parte de la naturaleza humana, esto parece implicar que el bien moral es parte del bien
natural, y por tanto, en este punto la distinción desaparece. Pero Suárez nota la dificul-
tad explícitamente, y así lo vemos que desde su reflexión metafísica no deja de plantear
la interrogante sobre el orden práctico, cuestión que resuelve formulando la definición
de *bien moral* en términos de: lo que es «adecuado a una cosa en tanto actúa libremente»
(Suárez, 1960: 250). Ambos bienes, natural y moral, tienen que ver con alguna actividad,
pero en el caso del bien moral, tal actividad debe ser libre. La libertad, por tanto, es
condición necesaria de la bondad moral y lo que marca una distinción respecto del bien
natural. Lo relevante para nuestro tema es lograr esquematizar lo que aporta la teoría
antropológico-jurídica al ser-en común. Esa teoría antropológico-jurídica (o jurispru-
dencia) para Suárez «no es más que una cierta aplicación o extensión de la filosofía
moral. A la cual corresponde dirigir y gobernar las costumbres políticas de la república»,
como lo dice él. Indica que ha abordado el bien moral en general como teólogo en su
Comentario a la S. Th. I-II q. 18; y en particular en el *de ultimo fine hominis* (1620), donde
expone su doctrina del hombre como ser moral.

noción adquiere expresión es el que *a fortiori* hemos reunido en los conceptos de «libertad», «ley natural», «(origen del) poder político» y «comunidad política perfecta», porque, como veremos, son conceptos que aparecen sustentados por principios del derecho y del bien común⁸.

A. *La libertad*. Un tema reconocidamente interdisciplinario en el pensamiento de Suárez⁹, que él describe como un «estado de experiencia interior que se vive», e identifica como un vestigio por el que más se asemeja el individuo a Dios. De todos los poderes de la creación no hay otro comparable, de todos los agentes dotados de conocimiento no existe ningún otro dotado con tal poder *para elegir amar, agradar, servir a Dios (o bien absoluto) y alcanzar la misma (salute o salud-prosperidad) salvación*. Suárez no está de acuerdo con las diversas definiciones escolásticas de libertad, no considera que sea lo mismo que la indiferencia del juicio, ni que sea equivalente al acto del apetito intelectual, ni de la potencia inmaterial y espiritual de poder o no hacer algo; ni un poder modificado por un hábito, y aunque admite con los demás escolásticos que en la indiferencia del juicio se halla la *raíz* de la libertad, modifica la semántica del término, destacando que simplemente se refiere a un poder (o *potentia* que posee la misma extensión que la noción de ‘voluntad’), «un poder tal que posee el mencionado poder (*vim*) y jurisdicción sobre su acto» (Suárez, 1960: 371). O bien, concebida desde la psicología que «es el dominio sobre los actos propios» (Suárez, 1991: 388-390). Pero precisa: «es de esencia del poder libre, que por su intrínseca virtud y potestad pueda *ejercer o suspender el acto*»¹⁰. Concibe en este punto tal unión ontológica entre poder y acción que así articula la libertad del individuo para que funcione en el nivel pragmático y quede vinculada a la teoría jurídica y política; esfera donde, por una parte, manifiesta supremo dominio, y por otra, rotunda conveniencia con el imperio de la ley natural. Un acertado diagnóstico, como advierte Prieto (2013: 79), es el de H. Rommen, quien hace ver que el verdadero fundamento de la teoría jurídica y políti-

⁸ Por su parte, ya se había preguntado Suárez por la relación de la política con la moral, en términos de *Utrum effectus a Lege intentus sit facere subditos bonos* o si el efecto de la ley es subordinar a los súbditos al bien. Responde que: «las leyes civiles, que son estrictamente hablando leyes, actualmente no solo hacen el bien en un sentido calificado [i.e., de bien común], sino estrictamente hablando, porque ellas intentan el bien moral honesto. El Jurista declara esto en *De Iusticia et Iure*, diciendo: «Cultivamos la justicia».

⁹ Por cierto, el más afamado, su recuento metafísico de la libertad apareció en la obra señera de Suárez, *Las Disputaciones Metafísicas*, disp. XIX, sec. 2-9, mientras que otro aspecto teológico, menos conocido, aparece en Suárez, *De Gratia*, I cap. 4 15.

¹⁰ «*Sine integra virtute activa nondum habet actum in manu sua*» (Suárez, 1991: 392-3).

ca de Suárez se halla en su epistemología, la que enfatiza en el conocimiento intelectual de los individuos y hace preeminente la voluntad, la acción y la libertad del hombre; esta misma tendencia la advierte J. Rawls de lleno en la modernidad a la cual denomina un tipo de «moral epistemologizada». En el *De finis homine*¹¹, lugar donde Suárez expone su doctrina del hombre como ser moral, y de Dios como su fin último, por una parte, insiste que la acción libre de los seres humanos es condición de su fin: la felicidad. Por otra parte, agrega allí que «la total naturaleza de la providencia divina está en el gobierno y dirección de los seres humanos a su fin» (Prefacio). En verdad, para Suárez-teólogo, la extensión de la providencia, el orden, las instituciones divinas y los medios por los cuales son dirigidos a su fin, incluye «a todas las criaturas de *cierta manera*», esta «cierta manera» entiende que es la «humanidad [por la que] todos ellos logran su felicidad». Así pues, desde la teología queda predefinido que todas las criaturas sean ordenadas a la prosperidad o salvación de esa humanidad (*salute humana*)¹².

B. *De legibus*. O del edificio jurídico-político-moral de Suárez en el que argumenta que los hombres alcanzan el camino de la salvación mediante sus actos libres y la rectitud moral, lo que en gran parte, como le importa defender aquí, depende de la ley, considerada como regla de los actos humanos (Suárez, 1972: 75). Queda claro que la ley es primariamente materia de una voluntad justa; que toda ley tiene raíz en la ley eterna, la cual es «decreto libre de la voluntad de Dios estableciendo el orden que debe ser observado ya sea generalmente por todas las partes del universo en relación al bien común [...] o especialmente para ser

¹¹ «La doctrina moral, es decir, los principios y fundamentos de todas las virtudes y acciones morales por las cuales ellas son conducidas a Dios» (Suárez, 1620).

¹² «*Unde fit, ut omnia divina opera et mysteria, prasertim supernaturalia, propter salutem humanaum, maxime electorum, facta sint, atque ita considerando de homine, et de mediis, quibus ad finem suum perducitur, tota ratio divinae providentiae quodammodo exhaustur, quantum ab hominibus cognosci potest.* Desde el punto de vista lógico-ontológico, «Suárez concibe el universal ‘humanidad’ identificable con la naturaleza del hombre, inmediatamente representable por las operaciones del intelecto. Según Suárez hay contradicción en postular la existencia de un hombre separado de la totalidad de los hombres singulares y que sea universal relativamente al mismo conjunto de hombres. Ser separado significa no estar intrínseca y esencialmente en ellos, lo que se opone a la comprensión del universal como lo que existe intrínseca y esencialmente en una totalidad de seres. Por una parte, la representación de la forma producida por el intelecto es inmediatamente universal, por otra, la forma en- el - singular es siempre individualizada. Así, la naturaleza humana desde el punto de vista de la unidad formal es efectivamente distribuida en la multiplicidad indefinida de los individuos, sin que sea puesta en cuestión la singularidad de su unidad. Y en cada individuo hay una universalidad potencial por el hecho mismo que la naturaleza humana expresa una comunidad entre ellos» (Coujou, 2010: 592).

observada por las criaturas dotadas de intelecto en sus operaciones libres» (Suárez, 1974: 36)¹³. La ley, caracteriza Suárez, es necesaria para que la criatura racional viva de modo satisfactorio y conveniente de acuerdo a su naturaleza (racional)¹⁴; los seres racionales pueden escoger entre el bien y el mal, y son susceptibles de gobierno moral¹⁵. En cuanto a la doctrina de la ley natural, punto culminante del tratado *de legibus* (al cual dedica el L. II caps. 5-16), Suárez admite, como Sto. Tomás, que ella deriva de la ley eterna, pero a diferencia de Sto. Tomás, piensa que la ley natural no es decreto arbitrario de Dios. Es una ley que teniendo origen en Dios, precisa del concurso de la voluntad humana, puesto que Dios presupone el carácter moral de los actos humanos. Mientras que las leyes humanas son concebidas para una comunidad política determinada; la ley natural comprende toda la humanidad. Y una vez reunida la comunidad de los hombres, opera la concesión divina de la ley natural. Procede sistemáticamente vinculando los conceptos de razón, conciencia y ley¹⁶. Así,

¹³ De la voluntad deriva toda la autoridad, de la voluntad de su autor, Dios Legislador. Mendo Castro Henriques, Presentación, p. 17. (mi traducción) Suárez define que «Ley positiva humana es la ley hecha por los seres humanos, emanada directamente del poder y de la prudencia de ellos, e impuesta a los súbditos como regla y medida de sus obras» (Suárez, 1971: 53). Se subentiende que «el teólogo debe tratar todos los tipos de ley: la ley natural sujeta al orden sobrenatural y la ley humana o civil para determinar la respectiva rectitud a la luz de los principios y de las obligaciones en la conciencia».

¹⁴ Como Sto. Tomás, Suárez acepta cuatro tipo de leyes: eterna, natural, divina y humana. Entiende que en el legislador, divino y humano, existen todos los tipos de ley, como acto de una voluntad justa que obliga al inferior a realizar un determinado acto, dirigido al bien común. (Suárez, 1972: 70).

¹⁵ El derecho de gentes como nota Julio Söchting «se funda en el derecho natural. No se identifica con él, dado que se distingue en su fuente, en sus instituciones y en su fin. La fuente del derecho de gentes es la voluntad y el consentimiento de los pueblos; sus instituciones, las antes mencionadas y su fin la paz y la convivencia entre las naciones. Sin embargo, depende de él, tanto en su aspecto regulatorio y orgánico la racionalidad como en su aspecto material» (Söchting, 2014: 12).

¹⁶ La inmoralidad en las acciones se debe precisamente a la carencia de un hábito de reflexión, de prudencia y de justicia. El juicio se vuelve superior al hábito. Notamos que entre las virtudes cívicas, Suárez destaca la virtud de equidad (i.e., una fusión de prudencia y justicia), la cual se hace centro o principio regulador de la conciencia, y por tanto, funciona como mediadora en la consecución de toda otra virtud. Establece la superioridad de las virtudes cardinales a las teologales. Pero las virtudes cardinales políticas de justicia y equidad no solo regulan y miden las demás virtudes, sino a toda norma, incluyendo la ley. La ley no es ley, si no es justa (Suárez, 1971: 30-31). La justicia/equidad queda así separada de la ley, se vuelve medida de esa. Hay, por tanto, preeminencia de la razón y, por así decir, una *Super* virtud sobre la ley. Todo lo cual le confiere al individuo derecho de juzgar la justicia de la ley. En otras palabras, seguir esta Super virtud de equidad, confiere al individuo el derecho a interpretar la ley, moderar su aplicación o transgredir su cumplimiento (Burlando, 2014: 346).

mantiene que la ley natural reside en la mente humana¹⁷. Lo cual permite que los seres humanos naturalmente disciernan lo que es moralmente bueno o malo. Es, además, preceptiva porque indica el bien y el mal, manda, prohíbe y permite; permite a los hombres libres reconocer cuales son los actos compatibles con la naturaleza racional y cuáles son incompatibles (por ejemplo, el amor de la madre por el hijo es compatible y adecuado, el incesto, en cambio, es incompatible y errado). Una vez que la ley natural revela de por si el bien o el mal, sin necesidad de referencia a Dios, la «*luz natural*» es suficiente promulgación de la ley natural (Suárez, 1974: 107)¹⁸. Se hace evidente hasta aquí, que Suárez presupone una antropología optimista, diferente a la de Hobbes¹⁹, pues atribuye a todos

¹⁷ *Lex ergo naturalis propria, quae ad moralem doctrinam et theologia pertinet, est illa, quae humanae menti insidet ad discernendum honestum a turpi.* (Suárez, 1971: 44) La ley natural es la ley que reside en la mente humana para discernir lo honesto respecto de lo torpe. Sobre esta definición dice F. P. Muñoz (1999: 13): «Llamo la atención sobre el inciso referente a que se trata de la ley que pertenece a la doctrina o filosofía moral y a la teología moral como dando a entender que no es dominio por el que deba aventurarse a teorizar el jurisprudente meramente jurisperito, o juristécnico, o jurisconsulto, sino sólo el jurisprudente filósofo o moralista, en cuanto no deja de ser contradictorio con el núcleo de la definición».

¹⁸ En la investigación de J. Söchting, «existen diferencias de circunstancia histórica, contexto ideológico y sentido entre las teorías del derecho natural en Sto. Tomás de Aquino y Fracisco Suárez. [...] Para el Angélico la ley natural es sobre todo, la participación en la ley eterna de la criatura racional, para el Eximio, se trata principalmente, del fundamento de la paz y convivencia de los pueblos. [...] A diferencia de la vertical altura teológica [de Sto. Tomás de Aquino], los vastos horizontes de la modernidad [en Suárez] requieren desarrollos jurídicos que expresen y fundamenten la estructura política al servicio de la paz» (Söchting, 2014: 11). Otro discutido aspecto sobre ley natural tiene que ver con su estabilidad; Dios como Legislador no cambia nada, no surge la cuestión de la modificación de la ley natural, porque los mandamientos y prohibiciones divinas relativas a la ley natural presuponen la rectitud intrínseca de los actos humanos ordenados y la perversidad de los actos prohibidos. Si comparamos el tratamiento que Locke hace de la ley natural en su sistema de los *Two Treatises of Government*, vemos, como nota Peter Laslett, que el contenido de estos tratados descansa pesadamente en la noción de ley natural, pero tal noción no aparece allí definida, se realaciona a la cuestión de la libertad y el consentimiento y se resume en lo que para Locke es lo mismo que «*a command of God, a rule of reason, and a law in the very nature of things as they are, by which they work and we work too*» (Locke, 1988: 96-7).

¹⁹ Por una parte, Hobbes sugiere, en línea con la compresión científica de Galileo, que el hombre es una máquina, igual que todas las partes de la naturaleza; por otra, intenta comprender los fenómenos sociales en términos de las características individuales de los seres humanos. Cree que podemos entender la persona individual separada de sus relaciones sociales y usar esta distinción para comprender los fenómenos sociales. Algunos intérpretes piensan que Hobbes presupone en el individuo un egoísmo psicológico, ya que cada vez que una persona actúa voluntariamente, siempre hace lo que cree que será lo mejor para ella («... *[o]f the voluntary acts of every man, the object is some good*

los hombres una naturaleza ordenada a un fin último trascendente (bien absoluto) y moral; todos los hombres son iguales, naturalmente dotados de razón, cuya luz natural promulga la ley natural, pero a su vez, todos son por naturaleza libres, no sujetos a otros semejantes, pero entonces ¿cómo se justifica la obediencia, la obligación, el poder político y las leyes?

C. *Fundamento del poder político.* En cuanto a cómo fundamenta Suárez la virtud política, en primer lugar, debemos notar que en la doctrina de la virtud política de Suárez, es el poder que los individuos tienen sobre otros individuos semejantes, y no el poder de autodominio lo que constituye y hace surgir la autoridad política. El gobierno organizado, como ha notado Peter Laslett, «no puede ser visto como una forma de autogobierno» (Locke, 1988: 124). No nos liberamos de nosotros mismos, por ende, tampoco tenemos derecho a abandonarnos ante alguien o algún otro; todo lo que la cooperación racional nos permite hacer es conceder o transferir nuestros poderes *hacia fuera* para fundar la autoridad política. Y hacemos esto por un acto de consentimiento, e incluso, puede decirse que los juicios de la comunidad perfecta, políticamente organizada, son nuestros propios juicios, son producidos por nosotros o nuestros representantes. Hallamos la defensa de esta posición efectivamente en el *De legibus*, I IV 8, que continúa desarrollando en el libro III del *de legibus* - sobre el derecho humano positivo (*de natura hominis eisusque potestate legislativa*). Suárez formula aquí una pregunta tan radical como la de sus famosos antecesores, Etienne de la Boétie (1530-1563) y Juan de Mariana

to himselfs (Hobbes, 1962: 103). G. Kavka (1986), por el contrario, sostiene que esa es una teoría sobre la motivación humana, no una teoría normativa o sobre los resultados de la acción humana; y que se ha exagerado en el rol que el egoísmo psicológico juega en la filosofía de Hobbes. Además, para Hobbes hay leyes naturales, pero son mejores entendidas no como requisitos morales, sino como dictados derivados de la razón (consejos racionales). Son derivados de una forma general del egoísmo normativo. También, Hobbes reconoce un contrato social que basa la obligación política en la acción voluntaria de los individuos. Entiende que el pacto (o promesa sagrada) la hacemos unos con otros y es la acción de establecer al soberano en términos de «como si cada hombre debiera decir a cada hombre autorizo y cedo mi derecho de gobernarme a mí mismo a este hombre o a esta asamblea de hombres, bajo esta condición, que Uds. cedan su derecho a él y autoricen todas sus acciones de la misma manera» (Hobbes, 1962: 132). Este pacto es de un sujeto con cada sujeto. El pacto incluye la transferencia simultánea de derechos a una persona o cuerpo de personas como un regalo libre. No es un pacto entre los sujetos y el soberano como en Suárez, ya que los pactantes no puede pactar con el soberano por dos razones: (i) No hay poder superior para hacer cumplir tal «contrato». Por tanto, tal «contrato» es mero aliento, sin poder para obligar, contener, etc. (ii) Los pactantes (la gente) no son uno aún y no pueden, por tanto, ser parte de un contrato.

(1536–1624), vale decir, «¿existe un poder humano para obligar a otros hombres mediante la ley?»²⁰, a lo que responde: por derecho «hay que atender a la naturaleza humana que es libre»²¹. Sin embargo, ahí mismo matiza que esa «libertad individual es compatible con la sujeción, porque según la ley natural existen cosas ordenadas, prohibidas y cosas permitidas». La respuesta de Suárez, sin duda enuncia un aparente conflicto entre autonomía y autoridad, entre libertad y poder político. ¿Cómo entonces puede, si es que de alguna manera puede, justificarse el poder político? Ante este dilema, filósofos políticos de todos los tiempos han propuesto una amplia variedad de respuestas. Algunos han creído que se justifica por las buenas consecuencias, otros simplemente han negado que haya alguna justificación y otros, entre ellos Suárez, han defendido que la virtud o poder político se basa en un tipo de acuerdo. Y, como subscribe derechos naturales substanciales a los individuos, necesita hallar razones morales para justificar la obligación, el deber político de todos los individuos a su gobierno (Burlando, 2014: 342). De hecho, antes que Locke, aborda el problema de la obligación política defendiendo uno de los dogmas más fuertes de la tradición democrática liberal, *i.e.*, que un gobierno legítimo es imposible sin el consentimiento del gobernado. Pero ¿Cuál es lo distintivo en la virtud política del suarismo?

D. *Comunidad política o sociedad perfecta*. La doctrina de la virtud política de Suárez, presupone que el hombre, es persona singular, aunque constitutivamente no clausurada en sí misma, sino comunicable con los otros, por lo mismo, puede considerar a este hombre en cuanto animal social y así entendido tiende natural y justamente a vivir en comunidad (Suárez, 1975: 8). La familia es la más fundamental de las sociedades, pero siendo útil para los efectos del gobierno y la economía doméstica es imperfecta para la realización humana. Con el fin de preservar la paz entre todos e implementar la civilización, las familias se asocian para formar una comunidad civil o política, la cual Suárez modela, en cierta línea con la *Ciudad de Dios* agustiniana, como *comunidad perfecta*. Así, teoriza que tal como

²⁰ *Itaque quaestio est an homines, ex sola rei natura loquendo, possint imperare hominibus per propias leges eos obligando* (Suárez, 1975: 6).

²¹ *quia homo natura sua liber est* (Suárez, 1975: 6). Por cierto, como hemos investigado en otros proyectos, es reconocido que Suárez ofreció una amplia, variada, paradigmática síntesis sobre la defensa de la libertad humana. El más afamado, su recuento metafísico de la libertad, apareció en su obra *Las Disputaciones Metafísicas*, disp. XIX, sec. 2-9 (Burlando, 1994). Mientras que uno menos conocido, el teológico, a manera de fenomenólogo Suárez describe la libertad como un estado de experiencia interior que se vive, y no un objeto. «*Formalis libertas non est proprietas obiecti, sed est intrínseca proprietas hominis operantis voluntatis inhaerens*» (Suárez, 1619).

el cuerpo tiene que poseer un principio que providencie el bien común, en cada comunidad perfecta debe existir un poder gobernante que provi- dencie el bien común de la comunidad (Suárez, 1975: 10)²².

Se puede notar que para Suárez la comunidad política no es obra y resultado de la corrupción, como creyeron los Padres de la Iglesia²³, tam- poco, como cree Hobbes, es resultado de un «*great Leviathan*» fundador, de una unidad artificial físico-orgánica, donde la razón universal es susti- tuida por la razón terrenal y laica del soberano absoluto (siendo la ley simplemente el comando de este soberano); ni es resultado de una con- dición imaginaria como el del «estado de naturaleza» que postula Locke, condición en la que los individuos carecen de organización política, pero pueden individualmente elegir y acordar formar el estado político, si lo hacen están motivados por las ventajas que ofrece el estado político, para escapar a los inconvenientes y lograr protección de sus derechos: la vida, las libertades y las propiedades²⁴. En Suárez, la comunidad política es resultado de la misma naturaleza social humana; naturaleza en la que el Creador ha inscrito una inclinación a unirse en sociedad con otros seres humanos. De esto deriva, como nota Prieto (2013: 88-89), «que el otor- gamiento divino del poder político no se hace inmediatamente a ninguna persona o grupo determinado, sino a la totalidad del pueblo. En térmi- nos actuales podría decirse que la soberanía política reside en el pueblo o que la soberanía política es, en última instancia, la soberanía popular. No son, pues, Locke, ni Rousseau los pioneros de la soberanía popular, sino el filósofo y teólogo jesuita». El énfasis de Suárez está en la conexión natural entre el carácter y el fin de la sociedad que tiende no a la biena- venturanza, es decir, a la felicidad futura de sus miembros, ni tampoco a la presente en toda su extensión posible, sino a la felicidad natural que deriva de esta sociedad perfecta, o sea, al bien y beneficio de los hombres singulares *en tanto son miembros de una comunidad*. Como miembros de la comunidad temporal, los individuos de Suárez, son todos iguales ante la ley, aunque tienen un fin trascendente, eligen sus fines temporales, se

²² El poder legislativo caracteriza la magistratura con suprema jurisdicción, o soberanía política, porque define la capacidad de imponer a los que se reconoce como natural o que se delibera como necesario.

²³ Sin pecado, no existiría la coerción y la esclavitud, sin embargo, todavía existiría el gobierno. Los hechos históricos sobre imperios y reinos establecidos por la tiranía y por la fuerza ejemplifican el abuso del poder, pero no afectan la naturaleza esencial de la soberanía política (Suárez, 1975: 16).

²⁴ La función del Estado de Locke es implementar y asegurar los derechos que deben tener los individuos. Ellos no *entrarían* a la sociedad política a menos que sus derechos estuvieran protegidos. Así que para justificar su existencia y las inconveniencias que impone en los hombres, el Estado debe hacer una mejor labor de protección de los derechos de la que harían los individuos por sí mismos (Locke, 1988: 309-318).

originan y arraigan en la sociedad, logran su dignidad y realización personal en esta misma sociedad²⁵. De ahí que, como ha notado Lorella Cedroni (1996), en Suárez el cuerpo político es comunidad perfecta (*in perfectam communitatem politicam*), porque los ciudadanos actúan en una esfera autónoma y soberana –sin ellos sustraer espacio al gobernante– y encuentran su dimensión original y auténtica propiamente en la convivencia política. La *communitas perfecta* de Suárez, escaparía a la crítica platonizante de Spinoza²⁶, en tanto que la comunidad perfecta no es sino una «democracia originaria fundamental, precedente lógica y ontológicamente, cualquiera sea la forma de régimen político» (Cedroni, 1996: 80). Dada esta concepción comunitaria, el pacto del suarismo también escaparía a la crítica de Hobbes, porque los pactantes (la gente) podrían pactar con el gobernante por dos razones: (i) hay un poder superior para hacer cumplir tal contrato; (ii) ese poder supremo lo constituye la ley natural y la ley positiva, a la que se sujetan tanto los pactantes como el gobernante; Por tanto, un tal contrato no sería mero aliento, y tiene poder para obligar, contener, etc. (iii) Los pactantes son *uno* como comunidad autónoma y así pueden, por tanto, ser parte de un contrato. El poder y virtud política es de la comunidad.

En suma, si todos los hombres son por naturaleza libres y no sujetos al dominio de ningún otro, el gobierno, el poder político y en particular las leyes –a las cuales se deben someter todos por igual– se justifican sólo en cuanto necesarias para la promoción y conservación del bien de la comunidad²⁷. El paso de una situación de libertad natural a la sociedad

²⁵ El individuo-átomo, de Locke, está naturalmente dotado de derechos, de libertad; es decente, razonable, entra en sociedad para conseguir seguridad y bienestar en su vida privada, recela la vida pública y política.

²⁶ Una visión crítica como la de Spinoza explica que: «Cuando los hombres empezaron a formar ideas universales y representarse modelos ideales de casas, edificios, torres, etc. Así como preferir unos modelos a otros, resultó que cada cual llamó “perfecto” a lo que le parecía acomodarse a la idea universal que se había formado de las cosas de la misma clase, e imperfecto, por el contrario, a lo que le parecía acomodarse menos a su concepto del modelo, aunque hubiera sido llevado a cabo completamente de acuerdo con el designio del autor de la obra. Y no parece haber razón para llamar vulgarmente ‘perfectas’ o ‘imperfectas’ a las cosas de la naturaleza, esto es a las que no están hechas por la mano del hombre. Pues suelen los hombres formar ideas universales tanto de las cosas naturales como de las artificiales, cuyas ideas toman como modelos, creyendo además que la naturaleza (que, según piensan, no hace nada sino con vistas a un fin) contempla esas ideas y se las propone como modelos ideales» (Spinoza, 2002: 184-185).

²⁷ Suárez argumenta a favor de que es esencial a la ley que se destine a la comunidad y “no para favorecer un interés particular, “sino” en pro de la común utilidad de los ciudadanos” (1971:104). Como resume Magnavacca «Los filósofos cristianos en general han preocupado abordar la cuestión de la relación entre el bien común y el bien individual; y de la relación entre bien común y el bien temporal, en cuanto a esta última,

política es para Suárez no por institución positiva, como defendieron Jacobo I y Hobbes, sino un paso natural, acorde a la razón natural, y también fruto de una voluntad y elección humana. El paso políticamente legítimo se realiza según la teoría de Suárez por el método del acuerdo o consenso. No obstante, a diferencia de Hobbes y Locke, en Suárez lo que hace a un sistema de gobierno jurídicamente legítimo no es sólo el método del consenso, tácito ni hipotético, dada sus consecuencias inaceptables²⁸, sino la congruencia de los decretos del gobierno con las leyes de la naturaleza.

2. Suárez: historiador rupturista de ideas políticas medievales

Los intérpretes lusos (2004) aludidos, no solo muestran en su análisis que en Suárez se escucha toda la *Escuela escolástica* (*apud Suarezium tota schola auditur*), porque él acoge, comenta y va más allá de los planteamientos de tal Escuela, así como los mismos conflictos políticos que lo anteceden (Castro & Pistacchini Moita et al., 2004: 65). Por otra parte, infieren que las doctrinas políticas de Suárez se presentan como novedades modernas o, como bien expresa otro comentarista de comienzos del Siglo XX, como «novedades peligrosas»²⁹. Es en virtud de ese llamado afán novedoso que ven una relación causal directa entre los postulados filosófico-políticos de Suárez y los hechos históricos conducentes incluso a la independencia de Portugal y la conformación de la república democrática en los imperios ibéricos³⁰.

coinciden en defender el carácter temporal del bien común por estar basado en la condición natural, es decir, temporal, del hombre. El bien común no puede proveerle más que los medios necesarios para el bienestar y la felicidad en este mundo; en cuanto a lo primero las opiniones de los teólogos coinciden en que el bien común no equivale a la suma de los bienes singulares, sino que es un bien específico que está más allá de estos, aunque basado en ellos; también hay cierto consenso en que el Estado donde radica dicho bien común ha de respetar los fines individuales de sus miembros» (Magnavacca, 2005: 116).

²⁸ Para una discusión crítica sobre la noción literal de consenso, en la época de Suárez y Locke, que no puede fundamentar la autoridad moral del gobierno, véase (Burlando, 2014).

²⁹ Pistacchini Moita, citando a Cordeiro, V., *O Padre Francisco Suárez*, Porto, 1918: 21, escribe: «Suárez [...] foi nessa altura acusado por alguns padres, receosos dos métodos com que ensinava, de introduzir novedades perigosas nas matérias filosóficas» (Castro & Pistacchini Moita et al., 2004: 59).

³⁰ Según los intérpretes lusos los textos mencionados tienen resonancia en los hechos sociales y un efecto político en el proceso de la formación del «republicanismo», del «republicanismo democrático», o de la «proto democracia», denominaciones que adquirieron el significado y cariz de «independencia», «emancipación colonial» o «restauración» y que se pueden llegar a rastrear ya en los sucesos de las regiones transatlánticas.

En cuanto al método de Suárez como historiador de las doctrinas medievales en general, ya habíamos advertido que en relación a las investigaciones metafísicas, el Eximio aplica un método de estudio histórico a las precedentes concepciones del ser; asimismo remitiamos a la interpretación de Schopenhauer, Gilson, Heidegger³¹ o de J. F. Courtine, quienes unánimamente coinciden en otorgarle, en palabras de Courtine, una «*réputation d'historien irremplacable des doctrines médiévales*». Y han considerado que es ese enfoque metodológico el responsable del renombrado *tournant* trascendental en materias de metafísicas (Burlando, 2005: 47). Ahora bien, como historiador de doctrinas políticas medievales, en particular, Suárez tenía conciencia de la ruptura que representaba su teoría política frente al tomismo. Es ampliamente reconocida, como nota Culleton (2014), la distancia de su doctrina de la ley natural con la de Sto. Tomás. Además, frente a la cuestión de la creación y la legislación divina, mientras Sto. Tomás considera que el mismo acto creador divino, ordena a un fin, obliga o legisla, Suárez considera que «Dios es, sin duda, el hacedor y como el *sabio maestro* de la ley natural; pero de ahí no se sigue que sea su legislador, porque la ley natural no señala a Dios como a quien manda, sino que señala lo que en sí mismo es bueno o malo»³². Por otra parte, Suárez era consciente de su uso del método histórico; por eso considera que el método de Vázquez es «ajeno al de todos los filósofos y teólogos»³³.

Tanto los intérpretes lusos mencionados, Mendo Castro y Pistacchini Moita, los hispanos como Puy Muñoz, y los investigadores anglofonos

ticas de América o ya en las posteriores revoluciones de Cádiz en 1812 y del manifiesto portugués de 1820 de Francisco de San Luis en 1820 en los imperios ibéricos. (Castro & Pistacchini Moita et al., 2004: 45).

³¹ Si nos preguntamos ¿Dónde se origina el peligro atribuido a Suárez y, por ende, el disgusto por su modo de mirar? Creo que un pasaje de los *Grundbegriffe* de Heidegger, tiene poder explicativo suficiente: «Influencia directa sobre el desarrollo de la metafísica moderna fue ejercida por un teólogo y filósofo quien, en el siglo XVI, con intenciones teológicas totales, se propuso la tarea de interpretar de nuevo la metafísica aristotélica: el jesuita español, Francisco Suárez. La importancia de Suárez como teólogo y filósofo está lejos de ser reconocida al punto que merece este pensador, quien debe ser ubicado incluso por sobre Tomás de Aquino en términos de su ingenio e independencia de cuestionamientos. Su importancia para el desarrollo y *formación de la metafísica moderna no es meramente formal en el sentido que bajo su influencia la disciplina metafísica se configura de una forma específica*. Igualmente es tan importante su modelar los problemas concernientes a contenidos, problemas que renacen en la filosofía moderna» (Heidegger, 1995: 51).

³² *Est ergo sine dubio Deus effector, et quasi doctor legis naturae; non tamen inde sequitur, ut sit legislator, quia lex naturae non indicat Deum ut praeципitem, sed indicat, quid in se bonum vel malum sit [...] (Suárez, 1971: 148).*

³³ *Primo quia modus loquendi alienus est ab omnibus theologis, et philosophis, ut statim videbimus* (Suárez, 1974: 63).

Sidney Penner y Peter Simpson coinciden en su parecer de Suárez, quien mantendría una reputación de historiador irremplazable de doctrinas políticas medievales. Por otra parte, de acuerdo a interpretaciones varias, pero coincidentes, como las de: Eleuterio Elorduy, Luciano Pereña, o John Doyle, George Sabine, y otras anteriores, como la de Eduardo de Hinojoza (1890) o Menéndez Pelayo (*La ciencia española*, 1953), a propósito del enfoque histórico de Suárez, notan que ordena y sistematiza la política teológica y la filosofía jurídica de la Edad Media. Por demás, es este mismo método histórico crítico el que recibirá el calificativo de innovador, el cual resulta, en opinión de dichos intérpretes, el único procedimiento científico adoptado por sus sucesores modernos para abordar los problemas de teoría política³⁴. Cabe destacar que al pertenecer a la misma generación de sus colegas Juan de Mariana (1536-1623/4), Roberto Bellarmino (1542- 1617), y a la de los primeros escritores jesuitas españoles, entre ellos Suárez es considerado «El representante de mayor importancia de la teoría política jesuita» (Sabine, 2009: 306). Por lo mismo, Sabine coincide en apreciar que con «Suárez, los demás miembros de lo que se denomina a veces la escuela española de jurisprudencia, se ordena y sistematiza la filosofía jurídica de la Edad Media, que en esa forma se trasmitió al Siglo XVII» (Sabine, 2009: 306). Esta transmisión o influencia apareció naturalmente entre sus discípulos conimbricenses directos, según nota M. Castro, *i.e.*: Rodrigo de Cunha, Arzobispo de Lisboa, D. André de Almada (quien sustituye a Suárez en la Cátedra Prima de Coímbra), D. Francisco de Castro, D. Sebastião de Matos de Noronha, Arzobispo de Braga, y fuera de la península Ibérica en el reconocido jurista calvinista holandés Hugo Grocio (1583-1684), entre otros³⁵.

³⁴ En su carta al General de la Compañía, padre Everardo Mercurián en 1579: Suárez explica en sus palabras su método histórico de investigación «y sacallas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la razón, cada cosa en su grado. Y Para lo que yo he procurado salir de este camino y *mirar las cosas más de raíz*, de lo cual nace que ordinariamente parece llevar mis cosas algo de novedad, que en la traza, que en el modo de declararlas, [...] y de ahí pienso que resulta que, aunque las verdades que se leen no sean nuevas, se hagan nuevas por el modo, o porque salen algo de la vereda de los cartapacios» (Aguileira, 2000: 8).

³⁵ Se reconoce la influencia del pensamiento político de Suárez en autores holandeses como: F. Burgersdijck, en su libro *Idea philosophiae moralis*, el cual se considera una interpretación protestante de Suárez, que además, introdujo a J. S. Mill a la política. Y también A. Heereboord, y su libro *Philosophia rationalis, moralis et naturalis*. Y, en general, en «the greater part of the political ideas of Milton, Locke, and Rousseau, may be found in the ponderous Latin of Jesuits who were subjects of the Spanish Crown, of Lessius, Molina, Mariana, and Suarez» (Simpson, 2012: 6).

Notas conclusivas

Hemos revisado la doctrina suarista de la virtud política, no exclusiva, pero principalmente desde la interpretación y análisis de los profesores lusos (2004). Desde tal visión, esta aparece clásica en cuanto al origen del poder político en el orden de la existencia humana, destacando Suárez que la comunidad es parte natural en el orden del ser-con-otros y proveniente de la providencia divina. Como la vida en comunidad exige un poder regulador, el cuerpo político se dota de un poder propio que ordena la vida social. Suárez implícitamente reconoce el conflicto entre autoridad y autonomía. La salida que propone se reviste de su léxico jurídico abstracto. La autoridad gobernante deriva la legitimidad del hecho que el poder reside en el cuerpo político, o sea, en la existencia de cada pueblo. Los factores existenciales y la cohesión epistémico moral son la base de la forma jurídica.

Suárez argumenta como teólogo jesuita al defender que la humanidad es una unidad, experimentada en concreto como sociedad universal. Una vez que hay pluralidad de entidades políticas se crea el problema de las relaciones mutuas, el cual se vuelve inviable en el S. XVII; la solución medieval era abarcar *regnae et civitates* en una monarquía universal o de sacro imperio, Suárez introduce evolución y novedad efectivamente en el modo medieval de concebir la comunidad humana. Cada reino no queda clasificado en los términos de la antigüedad y del medioevo, es decir, como *politeia, ciuitas, o regnae et civitates*, sino bajo el nuevo concepto de una *societas perfecta*. El legado más importante de su reflexión política para la actualidad, como han notado Mendo Castro y Pistacchini Moita, sería revisar la idea de que la vida en sociedad depende del primado de las leyes y, de Dios legislador. No obstante, tal solución aparece compatible con el principio básico de secularización. O sea que los principios del orden social derivan de la existencia natural de la sociedad y no de una confesión religiosa. La Iglesia y el Estado son sociedades distintas e independientes y no existe ley divina ni humana que justifique la intervención del Papa en asuntos de los gobernantes. El camino de Suárez de hacer asentarse el gobierno en base independiente de la idea de sociedad cristiana es paralelo a la solución de Hobbes, Locke y Grotio, no solo por eliminar los autoproclamados santos, sino por el proceso propuesto que separa el poder político y por poner precisamente en cuestión la creencia medieval de que «*la souveraineté n'est plus divisible que le point en Géometrié*» (Negri, 2008: 153). En opinión de los intérpretes lusos, el S. XVII aceleró el doble proceso de secularización: por un lado, separando la Iglesia del Estado, la religión y la política; por otro, contrayendo la política a un núcleo cada vez más utilitarista (Castro

& Pistacchini Moita, et al. 2004: 48). Si desde el punto de vista de la teoría política moderna, la doctrina de Suárez todavía pertenece a la tradición teológica iusnaturalista, ella interesa hoy día a las teorías pragmáticas de ciudadanía, puesto que Suárez hace emergir una concepción de ciudadanía desde la fuente institucional, constitucionalista, democrática y comunitaria³⁶.

En la esfera pragmática quedó en evidencia que la noción del bien en general y de la transición al bien moral en particular, se articuló en el discurso jurídico-político de la libertad, la ley natural, el poder político y la comunidad perfecta. Asimismo, vimos que la virtud política de Suárez tiene como condición necesaria el método del acuerdo voluntario, condición que pretende conferirle validez moral, pero a diferencia de los métodos contractualistas de Hobbes y Locke, se distingue por ser uno jurídicamente legitimado por el consenso voluntario de los decretos del gobierno con las leyes de la naturaleza. Esta condición adicional, refleja el carácter político propio de Suárez, quien recurre a la dimensión jurídica para favorecer la dimensión personal del hombre singular en el orden social. De modo que en vez de concebir un sistema de democracia liberal, en el espíritu de Locke, de *laissez faire* como un cierto «*joint-stock company whose members have entered into partnership for profit and have retained ultimate control of the enterprise*» (1969: 275), situación en la que los individuos extienden su libertad personal, sus propiedades, sus bienes y negocios, procurando optimizar libremente sus intereses, empresas, particulares y privadas, con el recurso a las leyes; Suárez modela una renovada relación entre el individuo y el Estado, en el que el Estado sirve al sistema comunitario y público de los individuos reunidos en colectividad, propone

³⁶ Acertadamente la interpretación de Castro considera que Suárez hace emergir una concepción de la ciudadanía desde la fuente institucional (*juspublicista*), constitucionalista, democrática y comunitaria. La obligación política es tratada por Suárez en el ámbito social y político, con una aproximación muy diferente del convencional y diferenciando entre vinculación comunitaria y subordinación política. Su primera contribución es sobre la diferencia entre los conceptos de súbdito y de ciudadano, evitando a toda costa una «dialéctica de señor y esclavo». Si «lo específico de súbdito es obedecer», apenas determinadas formas de sumisión son connaturales a la condición humana y plenamente comparativas con la dignidad y la libertad de los hombres. Ya que tanto el súbdito como el «príncipe» o «superior» están sometidos a obligaciones con base cívico-política y de naturaleza iusnaturalista y antropológica. Por eso distingue entre obligaciones. Una es la obligación natural del súbdito ante la ley o el superior concreto, otra, la obligación moral de las leyes positivas en tanto son justas y no inicuas; otra es la obligación civil restringida en tanto distinta de la moral; otra todavía, la obligación política que es totalmente distinta de la ley civil. A esto se debe la necesidad del juramento como actitud moral de refuerzo al de la obligación política (Castro & Pistacchini Moita et al., 2004: 36-37).

poner en práctica la justicia distributiva y legal, que convierte el bien común en deber específico de la colectividad y de cada uno de sus miembros ciudadanos, en particular, del superior, del gobernante y del prelado; por tanto, de tales condiciones de equidad de deberes y fines acordados, resultará mayor bienestar social, esto a su vez, equivale a caminar hacia un cumplimiento y prosperidad de la humanidad. La virtud política en Suárez deviene virtud social, porque el Estado procura bienestar comunitario y público.

Los textos políticos bajo escrutinio, dejan clara impronta de la actuación de Suárez, ya que metodológicamente continúa la tradición de antiguos y renacentistas, como así se autodenominaron quienes escribían *historia de la filosofía*. Como vimos, Suárez escribe en estilo de historiador genealógico de ideas políticas considerando las distintas posiciones de teólogos, filósofos y juristas tanto de la antigüedad, del medioevo, como de su tiempo. Sin embargo, en su propia posición histórico crítica acentúa el carácter «horizontal», como dice Söchting, jurídico; lo cual impriime, además, a su discurso político, un efecto performativo. En otras palabras, este método y carácter permiten que sus ideas evolucionen en dirección de la matriz doctrinal democrática; en términos del derecho del pueblo a organizar gobiernos; en los términos de poder abolir los existentes y remplazarlos por otros satisfactorios; y si fuera necesario, en términos del discurso político que apoyará la revuelta en casos de tiranía. En resumen, el método histórico rupturista del suarismo encuentra manera de coexistir con los temas geopolíticos de su tiempo y, a la vez, sobrevivir como pensamiento *plura novavit*. Si no se han favorecido los estudios de la teoría política del suarismo en lengua castellana, tal vez sea porque aún se asocia el modo de mirar de raíz del Eximio filósofo con un peligro; o sea, con el temor a que sus postulados posean poder para modificar la corriente escolástica de las doctrinas medievales. El tiempo presente, en cambio, tiende a normalizar el suarismo en las historia de las ideas políticas.

REFERENCIAS

- Aguilera, F. M. (2000). *El Concepto de Teología en el Padre Francisco Suárez*. México, D. F.: Editorial Universidad Iberoamericana.
- Burlando, G. (2014). Defensas históricas del poder político: F. Suárez y J. Locke teóricos de la moralidad por el acuerdo. En R. Pich & A. Cullerton (Eds.), *Right and Nature in the First and Second Scholasticism* (págs. 339- 349). Turnhout, Be.: Brepols.

- Burlando, G. (2005). Antecedentes de la exposición fenomenológica del problema del ser: Suárez y Heidegger. En M. Pérez de Laborda (Ed.), *Studi di Metafísica* (págs. 39-53). Roma: Edizioni Università della Santa Croce.
- Burlando, G. (2002). Ética de la elección libre en F. Suárez. En G. Burlando, (Ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 24: *Filosofía Medieval* (págs. 335-366). Madrid: Trotta.
- Burlando, G. (1994). *Suárez on Soul, Will, and Freedom*. Columbus: Ohio State University Publisher.
- Castro, M., Maltez, J. A., Morão, A. & Pistacchini Moita, G. (Eds.) (2004). *F. Suárez, De Legibus ac Deo Legislatore. Libro I Da lei en geral*. Lisboa: Ed. Tribuna da História.
- Cedroni, L. (1996). *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*. Roma: Edizioni Studium.
- Coujou, J. P. (2010). La constitution suarézienne de l'unité transcendentale et ses implications anthropologico-politiques. *Revue philosophique de Louvain*, 108 (4), 585-615.
- Cordeiro, V. (1918). *O Padre Francisco Suárez*. Porto: Ed. Magalhães & Moniz.
- Culleton, A. (2014). Mutability and Inmutability of the *ius gentium* according to Suárez. En R. Pich & A. Culleton (Eds.), *Right and Nature in the First and Second Scholasticism* (págs. 301-317) Turnhout, Be.: Brepols.
- Doyle, J. (2011). *Collected Studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617)*. Leuven: Leuven University Press.
- Heidegger, M. (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Blommington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hill, B. & Lagerlund, H. (eds.) (2012). *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, T. (1962). *Leviathan, Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (M. Oakeshott Ed. Con Introducción de Richard S. Peters). New York: NY EE.UU.: Collier Books Macmillan.
- Jones, W. T. (1969). *A History of Western Philosophy*. San Diego, New York, Chicago: California Institute of Technology Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.
- Kavka, G. (1986). *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government* (P. Laslett, ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Magnavacca, S. (2005). *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Mariana, J. de (1950). *Del rey y de la institutición real*. Madrid: BAE.
- Muñoz, P. F. (1999). Los conceptos de derecho, justicia y ley en el *De legibus* de Francisco Suárez (1548-1617). *Persona y Derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* (40), 175-196.
- Negri, A. (2008). *Descartes político*. Madrid: Akal.
- Penner, S. (2013). "The Pope and Prince of All the Metaphysicians": Some Recent Works on Suarez. *British Journal for the History of Philosophy*, 21 (2),

- 393-403.
- Prieto, L. (2013). *Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger*. Madrid: BAC.
- Riley, P. (1976). Locke on “Voluntary Agreement” and Political Power. *Political Research Quarterly*, 29, 136-145.
- Rommen, H. A. (1949-50). Gesetz und Freiheit in der Rechts - und Staatslehre von Suárez. En *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez, 1548-1948* (vol. II, págs. 243-258). Madrid: Dirección general de propaganda.
- Sabine, G. H. (2009). *Historia de la Teoría Política*. México: FCE.
- Söchting, J. (2014). *Experiencia y Principio: Recepción suareciana del fundamento epistémico del acto moral de S. Tomás de Aquino*. Manuscrito no publicado.
- Scoraille, R. de (1917). *El Padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos* (Tomo 2, Pablo Hernández, S.J. Trad.). Barcelona: Editorial Subirana.
- Scoraille, R. de (1912-13). *François Suarez de la Compagnie de Jésus, d'après ses letters, ses autres écrits, inédits et un grand nombre de documents nouveaux* (2 vols.), Paris: P. Lethielleux.
- Simpson, P. (Ed.) (2012). *Francisco Suarez S. J. Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae Adversus Anglicanae Sectae Errores* (1613), Web Hypertext edition, The City University of New York, NY, EE.UU.: Peter Simpson. Publicado el 5 de Enero 2012 del sitio Web www.aristotelophile.com
- Spinoza, B. (2002). *Ethics*. En M. L. Morgan (Ed.), *B. Spinoza - Complete Works*. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Suárez, F. (1960-1967). *Disputationes Metaphysicae* (S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, Trads.). Madrid: Gredos.
- Suárez, F. (1971-1991). *Commentaria una cum Questionibus in Libros Aristotelis de Anima* (Vol. I-III; C. Baciero y L. Baciero, Trads.). Madrid: Editorial Labor.
- Suárez, F. (1965). *Defensio fidei, libro III: Principatus politicus o la soberanía popular*. (L. Pereña & E. Elorduy. Eds.). Madrid: Editorial C.S.I.C.
- Suárez, F. (1971-1975). *De Legibus* (L. Pereña y otros Eds.). Madrid: Editorial C.S.I.C.
- Suárez, F. (1620). *De fine homines*, Lyon. Publicado el 8 de Enero, 2011 del sitio Web www.sydneypenner.ca/su/tract_1proem.
- Suárez, F. (1619) *De Gratia, prolegomenon*, Coimbra. Publicado el 2 de Abril, 2013 del sitio Web www.sydneypenner.ca/su/DeGratia_Prol_1_.

Sumario: 1. La doctrina de la virtud política natural de Suárez; 2. Suárez: historiador rupturista de ideas políticas medievales; Notas conclusivas; Referencias.