

LA NOCIÓN SUARECIANA DE LEY COMO EXPRESIÓN DE UNA FILOSOFÍA JURÍDICA BARROCA

Juan Antonio GÓMEZ GARCÍA

Resumen

La noción de ley, postulada por Francisco Suárez en su monumental *De legibus*, constituye una de las más acabadas y ejemplares manifestaciones del Barroco iusfilosófico español. En el presente artículo se analiza e interpreta esta noción intentando relacionar su estructura metafísica y su comprensión histórico-crítica dentro del Barroco.

Palabras clave: ley, Francisco Suárez, Barroco, filosofía jurídica.

The Suárez's notion of law as an expression of a Baroque Legal Philosophy

Abstract

The notion of law, postulated by Francisco Suárez in his monumental *De legibus*, constitutes one of the most finished and exemplary manifestations of the Spanish Baroque Legal Philosophy. In the present article, this notion is analyzed and interpreted, trying to relate its metaphysical structure and its historical-critical understanding within the Baroque.

Keywords: Law, Francisco Suárez, Baroque, Legal Philosophy.

1. Introducción: sobre Francisco Suárez y el Barroco

Se ha convertido en un tópico de la historiografía filosófica afirmar la existencia de una Escolástica tardía, o *barroca*, para hacer referencia a un momento de la filosofía española e iberoamericana ubicada temporalmente entre el Renacimiento y la Modernidad. Se suele decir que esta Escolástica constituye el último (e incluso desesperado) esfuerzo por recuperar toda la tradición escolástica medieval para actualizarla a los nuevos tiempos que se estaban viviendo y que eran el preludio de otros aún más convulsos e inciertos.

En los ámbitos iusfilosófico y jurídico, el más destacado representante de esta Escolástica es el jesuita granadino Francisco Suárez. Este lugar común se afirma, con mucha frecuencia, sin profundizar realmente en las razones más concretas y particulares que autorizan tal adscripción. Aun cuando los tópicos historiográficos suelen tener un sólido fundamento, sin embargo conviene reconsiderarlos críticamente de una manera constante, para contemplarlos a la luz de nuevas perspectivas y bajo renovados métodos que bien sirvan para afianzarlos aún más, o bien para replantearlos y repensarlos: en suma, para hacer de ellos algo vivo.

En este sentido, creo que la célebre noción suareciana de ley constituye un lugar común de referencia para justificar, con cierto detalle analítico, los motivos por los que se dice que Suárez es un autor *barroco*. En primer lugar, porque esta noción fue *la llave maestra* de toda una concepción jurídica que constituye la base y el fundamento de la moderna teoría del Derecho y del Estado; y en segundo lugar, porque desempeñó un papel crucial el puente de transmisión entre la tradición teológico-jurídica medieval y la Modernidad jurídico-política, de tal manera que se erigió en una de las claves hermenéuticas centrales para comprender la naturaleza del Derecho moderno a la luz de sus fundamentos teológicos medievales.

2. Consideraciones previas sobre el Barroco

No es fácil determinar con precisión el significado del término *Barroco*. Se trata de un fenómeno cultural que, pese a su concreción histórica en una época muy determinada, reviste, sin embargo, una carga equívoca verdaderamente acusada.¹ La diversidad de manifestaciones que ha tenido el Barroco, principalmente como tendencia artística y literaria, y su conformación como tendencia cultural en sí misma (se habla abiertamente de *lo barroco*, por encima del concreto Barroco histórico del tránsito del Renacimiento a la Modernidad racionalista),² constituyen importantes problemas para definir sin discusión qué se pueda entender pacíficamente por ello.

Obviamente, excede el propósito de este trabajo el entrar de lleno en esta compleja problemática; se trata más bien de investigar si un autor que vivió durante los años del

¹ Además, el Barroco ha sido causa de especial fascinación, debido a su capacidad para subvertir, contemporáneamente a su aparición histórica, el canon clásico, el cual se había impuesto bajo el Renacimiento y el Clasicismo protomodernos. En esta dirección, se ha proyectado como categoría histórico-cultural, como clave hermenéutica para comprender ciertas tendencias que se caracterizan por un cierto sentido alegórico, disturbador y lúdico con respecto a lo ordenado o lo establecido: hoy se habla, por ejemplo, de la época actual, como de una época *neobarroca*, precisamente por su apelación a lo emocional y a lo sensorial como referentes para comprender la complejidad del mundo, bajo un impulso desmitificador, de marcado carácter equivocista (Cfr., por ejemplo: O. CALABRESE, *La era neobarroca*. Trad. de A. Giordano. Madrid: Cátedra, 2008; S. SARDUY, *El barroco y el neobarroco*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011; y G. DELEUZE, *El pliegue*. Trad. de J. Vázquez y U. Larraceleta. Barcelona: Paidós, 1989).

² Cfr. E. D'ORS, *Lo barroco*. Pról. de A. E. Pérez Sánchez. Madrid: Tecnos, 2013.

Barroco, como Francisco Suárez, pudiera entenderse bajo el prisma de esta categoría histórico-cultural, a propósito de su celeberrima definición de *ley*. De algún modo, creo que así se pueden poner de manifiesto algunas pistas interesantes para comprender su propia filosofía jurídica, y la posterior sobre la cual el granadino ha ejercido una influencia más o menos directa.³

Como marco general, se pueden establecer dos grandes formas de entender el Barroco: por una parte, aquella que considera que, por su idiosincrasia particular, el Barroco constituye una suerte de referente para comprender el mundo contemporáneo y, como tal, no se puede entender debidamente si no es a la luz de esta particularidad (Heinrich Wölfflin, Jacques Lacan, Arnold Hauser, Eugenio D'Ors, José Lezama Lima, etc.); y por otra, aquella que sostiene la plena historicidad del Barroco como un producto propio y característico de su tiempo, sin más, ya que no son extrapolables las condiciones históricas de entonces a ninguna otra época (Werner Weisbach, José Antonio Maravall, Alfonso Reyes, etc.). Posiciones más o menos intermedias estarían representadas por las que entienden el Barroco como un fenómeno histórico-cultural concreto de un tiempo y un lugar determinados, pero que, por constituir la expresión de una época de crisis, puede ofrecer, en mayor o menor grado, claves interpretativas muy interesantes para comprender épocas análogas (Walter Benjamin).⁴

En todo caso, todos los intérpretes coinciden, casi unánimemente, en una tesis que resulta esencial a los efectos de nuestro ejercicio interpretativo: la situación de *crisis* del siglo XVII, de la cual el Barroco es una de sus manifestaciones más notables, representa una de las claves del nacimiento de la Modernidad. Bien porque el Barroco supone una ruptura con el Renacimiento, sentando las bases de lo que sería después la idiosincrasia propia de la Modernidad, bien porque a partir del siglo XVII se produjeron una serie de acontecimientos históricos que marcaron el inicio de una nueva época, lo cierto es que el Barroco constituye un punto de inflexión sintomático de una crisis, focalizada, en los planos filosófico y antropológico, en el surgimiento de un nuevo modelo de subjetividad, ahora ya escindida y fragmentada, frente a la unidad aun mantenida a duras penas hasta entonces, que se proyectó en todos los ámbitos, y que significó una toma de conciencia y de posición ante una crisis que evacuaba al sujeto de las viejas categorías medievales y lo ubicaba en una posición superadora de la cosmovisión renacentista. En efecto, como indica José Antonio Maravall, la cultura del Barroco constituyó una respuesta frente al proceso de desestabilización del viejo orden medieval, que empezó a

³ Sobre este aspecto, cfr., por ejemplo: A.-E. PÉREZ LUÑO, «Francisco Suárez y la Filosofía del Derecho actual (Aspectos de su pensamiento jurídico ante el cuarto centenario de su muerte)». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* [Granada], 51, 2017, pp. 9-25; y J. C. UTRERA GARCÍA, «El fundamento de la validez jurídica en Francisco Suárez». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* [Granada], 51, 2017, pp. 143-162.

⁴ Cfr. L. I. IRIARTE, «Barroco, hermenéutica y modernidad I», en: *Studia Aurea. Revista de literatura española y teoría literaria del Renacimiento y Siglo de Oro* [Barcelona], 5, 2011, pp. 71-97.

producirse en la Europa de principios del siglo XVII, y constituyó una de las más importantes expresiones de esta crisis religiosa, política, social, económica y cultural.⁵ En este sentido, creo que se puede hablar principalmente de una *filosofía barroca* desde un punto de vista histórico-crítico, en tanto que producto de su tiempo, como modo característico de pensamiento que se desarrolló en el tránsito entre la filosofía medieval y la moderna, y que se caracterizó por un racionalismo que –podríamos decir– *dio un paso adelante*, con respecto a la anterior etapa renacentista, al hacerse cargo, dentro de su sistema de pensamiento, de las paradojas, de los excesos y de las exuberancias que dialécticamente pugnaban con la límpida, lineal y modélica racionalidad renacentista, y que fueron síntomas y manifestaciones de tal crisis.⁶

Aquí me interesa esta idea del Barroco como manifestación de una crisis para comprender el contexto histórico-cultural y el fondo filosófico del pensamiento jurídico de Suárez. Se ha dicho hasta la saciedad que la obra del jesuita granadino representa el punto de transición y engarce entre el bajo Medievo y la Modernidad. En este sentido, la filosofía de Suárez pudiera entenderse como una filosofía barroca y del Barroco, que además participa de una serie de caracteres que permiten definirla como tal. Para abordar esta compleja cuestión, me voy a fijar específicamente en su célebre concepción de la ley, al entender que sintetiza y expresa muy bien su –valga la expresión– *barroquismo iusfilosófico*: *Lex est commune praeceptum, iustum, ac stabile, sufficienter promulgatum*⁷ («Ley es un precepto común, justo, estable y suficientemente promulgado»).

3. La génesis de la noción suareciana de ley y su contexto

Es en los inicios mismos del siglo XVII cuando Francisco Suárez conforma el núcleo central de su célebre noción de ley, nada más llegar a la Universidad de Coímbra. Partiendo de sus primeras lecturas sobre esta cuestión, que comenzó en Roma, en 1582, Suárez concreta su definición de ley en la universidad portuguesa, entre 1601 y 1603, hasta la edición príncipe de *De legibus* en 1612. En todo este proceso, en su doctrina de la ley, resulta manifiesta una creciente importancia del elemento jurídico (romano-civilista y canónico) en relación con los elementos teológico y filosófico, lo cual es muy llamativo si se tiene en cuenta la importancia menor que los teólogos y los moralistas escolásticos de entonces concedían al elemento específicamente jurídico en el tratamiento de este tema.⁸ Así, partiendo inicialmente (en el marco de sus explicaciones en

⁵ Cfr. J. A. MARAVALL, *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel, 1975.

⁶ J. M. VALVERDE, *El Barroco. Una visión de conjunto*. 2ª ed. Barcelona: Montesinos, 1981, pp. 116 y sigs.

⁷ F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore / Tratado de las leyes y de Dios Legislador*. Trad. de J. R. Eguillor Munoizguren. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967, 1.XII.5, p. 65.

⁸ V. ABRIL CASTELLÓ, «Génesis en la doctrina suareciana de la ley». *Anuario de Filosofía del Derecho* [Madrid], 16, 1971-1972, pp. 165-166. En este aspecto es importante la influencia que ejerció la máxima autoridad de la Uni

la cátedra de Roma, desde el 14 de agosto hasta el 8 de septiembre de 1582)⁹ de un abordaje directo y sucinto de la noción de santo Tomás sobre la ley, pasando por las explicaciones en la cátedra de Coímbra (durante el curso de 1601-1602 completo, y el de 1602-1603 hasta el 31 de mayo), donde el autor va forjando y madurando un corpus sólido y sistemático –alcanzando una originalidad propia con respecto a la noción del Aquinatense, al dotar a su doctrina de una especificidad más iusfilosófica–, hasta arribar a una etapa final (hasta la conimbricense edición de *De legibus*, en 1612), en la cual, merced a su propia evolución y a diversas coyunturas históricas (discusiones teológicas frente a la pujanza del protestantismo, etc.), Suárez acentúa crecientemente el enfoque puramente jurídico, e incluso técnico-jurídico, sobre la ley.

Esta evolución conceptual en su doctrina sobre la ley denota ya la sintonía de la elaboración suareciana con lo que era el Barroco como fenómeno histórico, puesto que la noción escolástica medieval de santo Tomás se está viendo desbordada por otras exigencias filosóficas, derivadas de un proceso progresivo de separación y autonomía de lo teológico con respecto a lo filosófico y, por ende, de lo filosófico con respecto a lo jurídico. El único y exclusivo sujeto teológico medieval empieza a fragmentarse, a disgregarse, en diversas *subjetividades* (filosófica, jurídica, etc.), las cuales, sin llegar a quebrar la unidad originaria, se esfuerzan por afirmar su especificidad, y el concepto suareciano, específicamente *jurídico*, de ley es, sin duda, manifestación concreta de ello.

En esta evolución, Suárez lleva a cabo una concienzuda tarea de sistematización y síntesis de la doctrina sobre la ley que se venía desarrollando en el seno de la Escuela clásica española, heredera, a su vez, de toda la tradición teológico-jurídica tomista. Su excepcional capacidad para la crítica y para la síntesis, su apertura y receptividad hacia todas las ideas de su tiempo, y su extraordinario talento para captar coincidencias y divergencias entre ellas, y para componerlas con profundidad y energía, responden, además, a una enorme formación y rigor metodológicos para manejar las fuentes e interpretarlas.¹⁰ Esta cualidad es muy importante para una empresa como la suareciana, ya que no hay buena síntesis sin una buena metodología que la sustente y que la oriente. Se trata de una capacidad histórico-crítica (por lo demás, muy característica del Barroco) que resulta imprescindible para una tarea de esta naturaleza.

Ciertamente, la tradición jurídica tomista se mantuvo durante bastante más tiempo que la propiamente teológica, frente a la pujante influencia e imposición de la llamada *via moderna* ockhamista. El famoso *syllabus* condenatorio de Tempier, de marzo de

versidad de Coímbra durante aquellos años, Francisco Dias, auténtica punta de lanza entre los compañeros de Suárez en esa Universidad (lugar de juristas muy destacados), y cuyos estudios teológico-jurídicos fueron muy relevantes (*ibidem*, pp. 167 y sigs.).

⁹ *Quaestio 90 de legibus per Patrem Franciscum Suárez*. Lisboa: Biblioteca Nacional, Fundo Geral, ms. 3856.

¹⁰ Era proverbial el celo de Suárez para conseguir las últimas ediciones de las obras que manejaba, así como su rigor en el tratamiento y la cita de las interpolaciones en los textos. Suárez era un excelente metodólogo.

1277, dio lugar a que el realismo tomista se fuese debilitando progresivamente frente al nominalismo franciscano; pero en lo que se refería específicamente a la doctrina sobre la ley, no sería hasta los albores de la Modernidad cuando se impuso el ockhamismo en este punto, prácticamente de forma contemporánea a Francisco Suárez, merced a autores como el franciscano Alfonso de Castro. En este sentido, Suárez trató de sintetizar la tradición realista aristotélico-tomista sobre la ley con este nominalismo, introduciendo los principios del voluntarismo escotista y ockhamista.¹¹

Considerado bajo un orden ontológico aristotélico-tomista, el voluntarismo jurídico había efectuado una tajante separación de la ley, en su consideración formal, con respecto a su consideración material y final, de tal manera que esta descomposición de lo unitariamente comprendido tocaba a las bases más profundas de la noción de ley de santo Tomás, haciendo mucho más complejo el panorama. De este modo, cualquier intento de recomponer o restaurar la unidad de lo que podríamos llamar *lo jurídico* no podía sustraerse a caer en reducciones ontológicas del ser jurídico bajo una de sus perspectivas, en detrimento de las demás. El voluntarismo había negado cualquier tipo de mediación en las cosas, afirmando así a la voluntad como el elemento sustitutivo de lo real, hasta el punto de que tal voluntad está facultada para constituirlo y sistematizarlo, según su *potentia absoluta*¹² y, por lo tanto, de acuerdo con cualquier criterio o referente, sin limitación e indiferentemente. Lo real se pliega a la voluntad del legislador y, en consecuencia, a su absoluta libertad.¹³

En estas condiciones, era una tarea filosófica de rescate ontológico de lo jurídico la que, en mi opinión, se había propuesto llevar a cabo Suárez, y que bajo el estado de cosas en que se encontraba, le resultó imposible realizar bajo una formulación pura, al auténtico modo aristotélico-tomista. El modo en que la efectuó fue lo que entendemos aquí como *el modo barroco*, sustentado sobre una concepción dialéctica de la ley, que trataba de integrar en una síntesis, distintas tensiones y oposiciones entre términos ya nítida, e incluso tajantemente, separados por el nominalismo, tales como razón y voluntad, materia y forma, voluntad y bien, etc.

¹¹ Cfr. M. BASTIT, *El nacimiento de la ley moderna*. Trad. de N. Pereyro. Buenos Aires: EDUCA, 2005, pp. 351-352; P. MESNARD, «Comment Leibniz se trouve place dans le sillage de Suárez», *Archives de Philosophie* [París], XVIII, 1949, pp. 7-32; y J. F. COURTINE, «Le projet suarézien de la métaphysique: pour une étude de la thèse suarézienne du néant», *Archives de Philosophie* [París], XLII, 1979, pp. 235-274.

¹² M. BASTIT, *op. cit.*, p. 352.

¹³ Este proceso está profusa y originalmente interpretado en: A. DE MURALT, *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, trad. de J.C. Muínelo y J.A. Gómez. Madrid: Marcial Pons, 2008.

4. La metodología suareciana en su noción de ley: dialéctica entre la noción de santo Tomás de Aquino y la de Alfonso de Castro

En tiempos de Suárez, la cuestión de la fundamentación de la ley (de la *ratio legis*) se venía postulando en tres sentidos: en un sentido analógico (santo Tomás de Aquino), en un sentido unívoco (Duns Escoto y la tendencia escotista) y en un sentido equívoco (Guillermo de Ockham y la tendencia ockhamista). Suárez recoge toda esta tradición y explicita la cuestión bajo una lógica dialéctica que sintetiza estas nociones, y que viene a abrir las puertas a la Modernidad jurídica: la ley en sentido dialéctico. En efecto, santo Tomás intentó dar una respuesta a la cuestión de la ley desde el respeto a lo real, bajo una interpretación en la que lo real determina el orden impuesto por la ley, en razón de los fines de aquel. Frente a esta, Escoto y Ockham acentúan el elemento voluntarista: el primero, como indica André de Muralt, partiendo de la distinción formal *ex natura rei*, que significó una quiebra de la unidad trascendental aristotélica entre materia y forma, reificando ambas y convirtiéndolas en unidades por sí, cuya relación se efectúa por medio de la voluntad,¹⁴ mientras que Ockham radicalizó todo esto y desembocó en una noción de ley como puro y nudo mandato coactivo sustentado en la voluntad del legislador.

La lógica dialéctica que aplicó Suárez para fundar su noción de ley se apoyó en la contraposición e interpretación de dos nociones de ley que al jesuita se le presentaban como opuestas, y que él estaba llamado a conciliar: la noción de ley del dominico santo Tomás de Aquino y la del franciscano Alfonso de Castro.

Fiel a su propósito de respetar la autoridad de la celeberrima noción tomasiana, y de actualizarla en cierto modo, Suárez la tomó como punto de partida: «La ley es una cierta ordenación de la razón dirigida al bien común y promulgada por aquel que tiene la comunidad a su cargo» («*Ordinatio rationis ad bonum commune et ab eo qui curam communitatis habet promulgata*»).¹⁵ Su proceder metodológico por esta vía le llevó a cotejar esta noción con algunas otras de varios juristas clásicos y contemporáneos, hasta contraponerla específicamente con la conocida noción del franciscano Alfonso de Castro: «La ley es la recta voluntad de quien representa al pueblo, promulgada de palabra o por escrito, con intención de obligar a los súbditos a obedecerla».¹⁶

Quedaban, así, perfectamente delimitados los límites de la cuestión y, bajo esta lógica dialéctica, Suárez trató de cohonestar la noción de santo Tomás, sustentada ontológicamente sobre un orden de proporcionalidad propia, donde todos sus elementos se

¹⁴ Cfr. A. DE MURALT, *La estructura de la filosofía política moderna: sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Trad. y ed. de V. Fernández Polanco y F. León Florido. Madrid: Istmo, 2002.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1-2. 90. 4c.

¹⁶ «Castro ait legem esse voluntatem rectam eius qui vicem populi gerit voce aut scripto promulgatam, cum intentione obligandi subditos ad parendum illi» (F. SUÁREZ, *De legibus*, 1.XII.2. Cfr. A. DE CASTRO, *De potestate legis poenalis libri duo*, 1.1).

relacionan prudencialmente, frónéticamente, en razón del fin de la ley (en suma, una metafísica del ser, del *esse*), con un orden de participación en una noción común de la ley (una metafísica de la cosa, del *aliquid*) que elimina la analogía de proporcionalidad y, por lo tanto, impone un orden de participación en tal noción común.¹⁷ El esfuerzo de Suárez consistió, nada menos, que en tratar de componer dialécticamente intelectualismo y voluntarismo (en definitiva, aquí se vienen a consolidar ya históricamente como dos modos iusfilosóficos de comprender la cuestión de la ley, de suyo irreconciliables), bajo una mediación que va a dar como resultado una *síntesis*, es decir, un producto distinto con una unidad en sí misma, que se constituye en una síntesis de realismo y nominalismo. Su consideración bajo una lógica analógica permite comprender bien esto: Suárez ya no puede evitar incurrir, de este modo, en reducciones del orden de las causas a una principal, al aplicar la lógica propia de la analogía de atribución, que es el instrumento con el que lleva a efecto tal composición en una noción nueva donde el concurso de las causalidades participa de la principal.

En suma, la dialéctica suareciana no puede ser, a estas alturas, más que *sincrética*: el autor trata, pues, de *sincretizar* la tradición heredada bajo una concepción de la ley que recupere el clásico aristotelismo de Tomás, pero, debido precisamente a su carácter sincrético (al operar ya bajo una dialéctica integradora de unidades discretas por sí), no logra ir más allá del voluntarismo escotista, el cual, por otra parte, había ya impregnado toda la tradición teológica desde su formulación, y a lo que Suárez no pudo sustraerse. Veamos todo esto con más detalle.

5. *Lex est commune praeceptum, iustum, ac stabile, sufficienter promulgatum* («Ley es un precepto común, justo, estable y suficientemente promulgado»): una noción sincrética de ley

De entrada, es importante tener en cuenta la afirmación de Suárez de que su noción de ley es la más genérica que cabe imaginarse. Esto da una idea inicial del mencionado carácter *sincrético* que el autor viene a imprimir a su noción, de tal manera que su potencial comprensivo, bajo este sincretismo tan ambicioso, se produce por *acumulación*: estamos, pues, ante una síntesis por acumulación, ante una composición intelectual derivada de la consideración de sus elementos por añadidura.

Ciertamente, ya su formulación literal muestra esta circunstancia, al señalar predicativamente los caracteres de la ley bajo una enumeración copulativa de los mismos. Tales caracteres son tomados por Suárez en su definición de ley sobre la base de las siguientes referencias: la expresión *commune praeceptum* aparece ya en las fuentes romanas y en

¹⁷ A. DE MURALT, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale: analogie, causalité, participation*. París: J. Vrin, 1995, pp. 24 y sigs.

santo Tomás de Aquino, concretamente en el derecho justinianeo (*Digesto*, 1, 3, 1: «Lex est commune praeceptum») y en la *Suma Teológica* (*Summa Theologiae*, I, II, 96, 1 ad 2: «Sed lex est praeceptum commune, ut supra dictum est»); el término *stabile* es producto también de una larga tradición jurídico-doctrinal que se remonta a las *Etimologías* de san Isidoro de Sevilla (*Etymologiarum*, V, 3, 4: «Lex erit omne quod ratione constiterit») y a Graciano (*Decretum*, I, 2, 1: «Lex est constitutio populi»), hasta llegar a Juan de Torquemada y otras célebres autoridades teológico-jurídicas.

Se ha dicho con frecuencia que el Barroco (especialmente, el arte barroco) opera precisamente así, *acumulativamente*.¹⁸ El sentido crítico historicista, tan característico del Barroco, se expresa bajo un sincretismo de fuentes y de autoridades que el autor compone en un nuevo producto, complejo y multiforme, resultado de una determinada ordenación sistematizadora de los mismos, pero tratando de respetar su identidad (e incluso su presencia tangible) en el conjunto. Lo problemático y lo diverso queda integrado así bajo un cierto orden, que pretende resolverlo en su explicitación desde la sutileza y –en conocida terminología de Gilles Deleuze– el *pliegue*. No supone la afirmación de una quiebra o ruptura absoluta de los elementos opuestos o contradictorios en juego, sino que trata de sintetizarlos, en un modo sincrético, bajo constantes tensiones dialécticas.

Este sincretismo (podríamos decir, pues, *barroco*) en la noción suareciana de ley es resultado de la concurrencia de los siguientes elementos definitorios:

1) *Lex est praeceptum* («La ley es un precepto»). Este primer elemento constituye el punto de partida de la noción y responde a una consideración crítica de la definición tomasiana, al ser tildada por Suárez, en general, de demasiado amplia e imprecisa, en el sentido de que no diferencia, ni a las leyes físicas ni a los consejos. Para el Doctor Eximio, las leyes físicas no implican una obligación propiamente dicha, sino solo un condicionamiento, puesto que no cuentan con el elemento de la coacción para hacerse imponer; de ahí que la ley, en sentido propio, tenga un carácter eminentemente moral, pues la ley concierne al hombre y a su acción moral. De este modo, Suárez separa, con bastante nitidez, el ámbito de la naturaleza física del ámbito de la moralidad, de tal manera que la acción moral del hombre se concibe con independencia de los determinismos físicos y, por lo tanto, la libertad humana adquiere un lugar propio al margen de ellos, de tal manera que la libertad también lo es para obedecer a la ley (circunstancia que no se da con las leyes naturales, las cuales no plantean al hombre el juego de la libertad, debido a su determinismo).

Ello, como dice Michel Bastit, aboca a una paradoja: «Ya que el acto debe ser libre, la ley debe ser obligatoria y, en consecuencia, no inmanente, sino impuesta desde el exterior por una fuerza coaccionante [...]. Se culmina en una contradicción que está, sin duda, en

¹⁸ Cfr. J. R. MARCAIDA LÓPEZ, *Arte y ciencia en el Barroco español. Historia natural, coleccionismo y cultura visual*. Madrid: Marcial Pons, 2014.

el fondo de todos los positivismos: la libertad exige cada vez más de la ley exterior para poder ejercerse, pero esta, que es su obra, no debe disminuirla sino garantizarla. Como la libertad ya no puede ser pensada en el seno mismo de las inclinaciones, que Suárez considera que se le oponen, él prefiere invocar los productos del artificio». ¹⁹ Se produce así una inversión de la ética aristotélico-tomista: de la *inmanencia ética*, del *inmanentismo ético*, donde la perfección se logra en la felicidad autónoma, tras la desposesión de sí en la vida de la *polis*, lográndose tal dicha en el seno de esta vida política, se pasa con Suárez a la *trascendencia ética*, al *trascendentalismo ético*, en el cual se parte de una sustancia perfeccionada que, como tal, no admite un mayor grado de perfección, sustentando así la vida ética en el reclamo de cada vez más mandatos, sin conseguir realizarse más allá de ellos. La moral queda, así, circunscrita al ámbito exclusivo del mandato.

Por otra parte, Suárez aduce a la definición tomasiana que considera imprecisamente como *ley* también a los consejos, cuando estos son una apelación o un ruego a hacer lo que está bien, sin respaldo alguno por una fuerza coaccionante. Al carecer de obligatoriedad propiamente dicha, no son estrictamente ley. De este modo, Suárez no hace depender la noción de ley de la contemplación de un bien a realizar, sino que la relaciona directamente con la necesidad de coacción para realizar tal bien.

La obligación, pues, constituye la mediación fundamental entre ley y acto: la ley es ley porque es obligatoria, y el acto moral se funda en tal obligatoriedad, la cual se erige en el referente de la bondad del acto; el acto es bueno porque es prescrito, mandado, y la ley es ley porque impone, no porque comprende y expresa una bondad objetiva. De ahí que la ley sea *praeceptum*: de la ley entendida como *regula y mensura* (santo Tomás), con Suárez se pasa a la ley como *praeceptum*.

Dentro del sincretismo que caracteriza a la noción suareciana, tal vez sea este elemento de la obligatoriedad el más claramente voluntarista y, desde luego, por el papel tan esencial que desempeña en el conjunto de su noción, como primera nota definitoria, estamos de acuerdo con la línea interpretativa que caracteriza a Suárez, básicamente, como un voluntarista: como un autor que reduce inicial y primordialmente la ley al imperativo de la autoridad que la dicta, más allá, *prima facie*, de la verdad o falsedad de lo que se enuncia en ella. La libertad del legislador constituye el espacio y el vínculo que relaciona su juicio prudencial de justicia con un acto de su voluntad que hace realmente efectivo para el súbdito tal juicio imponiéndolo como obligatorio (en suma, el objeto de su voluntad). Por lo tanto, entre la razón que juzga y la voluntad que quiere ya no hay una relación de necesidad (una *relación de naturaleza*, podríamos decir), sino una relación basada en la libertad, y que apela al súbdito en razón de su imperatividad (causa de su existencia), y no tanto en razón de su inteligibilidad derivada de su propia justicia – dando como resultado una suerte de *adaequatio* entre la voluntad del legislador y la del

¹⁹ M. BASTIT, *op. cit.*, p. 359.

súbdito, el cual (como veremos luego) la conoce por su *promulgación suficiente*-. Así pues, para Suárez, la *ley*, en tanto que *precepto*, es *signum voluntatis legislatoris*.

Ciertamente, aquí se produce un giro muy acusado en relación con la clásica noción intelectualista tomasiana que, como es sabido, explica la modernidad de Suárez. En efecto, la voluntad del legislador pasa a ser la causa de la obligación que somete la voluntad del súbdito, dejando de lado la capacidad de la inteligencia para captar en la obligación la justicia intrínseca susceptible de impulsar la voluntad para actuar. En definitiva, la voluntad no puede desarrollarse sino en sí misma y por sí misma, si bien Suárez especifica seguidamente, de algún modo, el objeto de esta voluntad, para no abocarse a un voluntarismo extremo: la ley es un precepto *justo*.

2) *Lex est praeceptum iustum* («La ley es un precepto justo»). La apelación a la justicia del precepto en que consiste la ley, es otra manifestación del sincretismo de la noción suareciana. Responde al intento de conciliar la pura y nuda voluntad como fundamento de la ley, con una objetividad derivada de su justicia racional.

El método que adopta aquí Suárez es considerar, en este sentido, a san Isidoro de Sevilla y a santo Tomás, a propósito de la distinción entre actos objetivamente considerados sobre los que recae la ley y el modo de legislar; esto es, entre materia y forma de la ley.²⁰

Según Suárez, hay actos moralmente buenos y malos, que deben ser prescritos por la ley como justos e injustos, respectivamente; en caso contrario, la ley injusta no es ley, no tiene fuerza obligatoria (la ley injusta directamente no es ley para Suárez, a partir de san Agustín y de santo Tomás); de tal modo que, en este caso, moralidad y justicia son idénticos. En consecuencia, los actos moralmente buenos, en sí mismos, siguen siéndolo con independencia de lo que establezca la ley, de la cual reciben su obligatoriedad y con la cual se refuerza su necesidad.

Pero cabe otro supuesto donde ley y justicia no son exactamente lo mismo: cuando la ley humana establece como malo un acto no contrario a la ley natural (indiferente, neutro), de manera que se vuelve un mal debido a la prohibición legal. De esta manera, Suárez incurre en un cierto voluntarismo legalista, ya que atribuye a la voluntad del legislador la posibilidad de establecer la maldad de un acto indiferente a la ley natural, cabiendo la posibilidad de imaginar, *a fortiori*, la existencia de una ley inmoral, pero formalmente justa, y viceversa. En el caso de una ley justa, la ley divina actúa como garante de tal justicia, debido a la necesidad natural de *obediencia* a una ley superior (criterio formal): simplemente una voluntad superior, intrínsecamente buena, viene a limitar a una voluntad inferior, sin necesidad de referencia a ningún otro objeto. Se abre la puerta, así, a la *voluntas legislatoris*, a la libertad del legislador, como criterio para determinar lo justo al margen de lo bueno, sentándose las bases de la distinción moderna entre Moral y Derecho.

²⁰ *De legibus*, 1, IX, 1.

3) *Lex est commune praeceptum* («La ley es un precepto común»). Un nuevo elemento en la noción de ley, incorporado también acumulativamente, y que resulta muy coherente con la concepción esencial suareciana de la misma como *praeceptum*, frente al intelectualismo tomasiano, que entiende la noción de ley por relación a su fin: el bien común. Efectivamente, Suárez elimina la referencia directa al *bonum*, presente en la definición de santo Tomás (*ad bonum commune*), y conserva solo el *commune* como cualidad de la ley: como *praeceptum commune*.

Que la ley sea un precepto *común* suscita dos cuestiones importantes: en primer lugar, que la ley precisa de una comunidad de manera necesaria, ya que se dirige a ella y esta constituye su soporte para subsistir; y en segundo lugar, que la ley, en tanto que regla, participa del carácter de generalidad que caracteriza a toda regla. En todo caso, la sustitución de la referencia tomista *ad bonum commune* por la característica de la generalidad (*commune*) supone una noción de comunidad como algo abstracto y general, por encima y al margen de los miembros concretos que la conforman; en suma, como una *ficción*.²¹ Esto no significa relegar u olvidar el bien común de las personas reales que forman parte de la comunidad, a los cuales, según Suárez, la ley tiende a procurar su bien en el marco de la misma; lo que ocurre es que el autor no entiende el bien común como el bien de la comunidad como tal, sino por el hecho de que la ley es una proposición general y abstracta, lo cual la predispone constitutivamente a tender hacia el bien común, con independencia del objeto concreto de que trate.

Esto reviste importantes consecuencias para la noción suareciana de justicia legal. Para Suárez, la justicia general es, pues, algo abstracto, debido precisamente a la generalidad de la ley; y la justicia particular (la distributiva), la de los miembros de la comunidad, es el auténtico objeto del mandato legal, el cual formula mandatos particulares a través del mandato general en que se expresa formalmente la prescripción legal. Se da así una dialéctica entre lo universal y lo particular en la ley, que impide un orden de proporcionalidad entre ellos, frente a la noción analógica tomasiana de ley, en la cual tal dialéctica queda resuelta en el bien común.

No obstante, esto no quiere decir que el bien común no sea el fin objetivo de la ley, según Suárez, puesto que el autor rechaza la idea de una finalidad subjetiva del legislador; pero, a diferencia de santo Tomás, para quien el bien común es directamente el bien de la parte, para Suárez el bien común se dispersa, en razón de la diversidad de súbditos que forman parte de la comunidad,²² de tal manera que, más que un fin ontológico, el bien común es un aspecto funcional de la ley, al ser esta una obra del poder

²¹ Suárez abandona la noción aristotélica en torno al origen natural de la comunidad en favor de su constitución pactada, producto de la voluntad de los hombres que persiguen un fin común. Por esto la comunidad en Suárez también es abstracta, artificial, creada por la voluntad de sus constituyentes.

²² A la luz de una lógica analógica, de acuerdo con lo dicho arriba, en Suárez se da una relación de participación de una noción común (en este caso, del bien común) por parte de los bienes particulares de los súbditos.

político (este debe procurar siempre el bien común). Ello implica la jerarquía de la ley bajo un orden de participación de una misma *ratio*: las leyes no se vinculan entre sí por la jerarquía de sus fines (santo Tomás), sino por la jerarquía de sus causas eficientes respectivas (del poder político que la dicta). Lograr el bien común es una función de la ley, conforma su identidad funcional, es su fin; pero ya no trasciende a su objeto (la ley), sino que queda limitado a su orden formal. La noción de bien común queda disuelta en la justicia de la ley, dependiendo así del poder político en cuestión, cuya función es garantizar el mandato legal mediante la coacción; y no al contrario, como ocurre con la noción aristotélico-tomista.²³

Así pues, según Suárez, la ley es un precepto justo, ordenado por el titular del poder político, a diferencia de santo Tomás, quien entiende que la ley, en este orden, es un acto de quien es responsable del bien común; eso sí, con el límite de la justicia, para ambos. Suárez no cae así en un positivismo radical, al modo ockhamista, manteniéndose en una postura deudora, más bien, del voluntarismo escotista, el cual sostiene que la voluntad del legislador está constreñida por la voluntad divina (en sí misma justa y buena), pero con un amplio ámbito de actos indiferentes donde su justicia se define, en gran medida, por el mandato de la ley, el cual, por cierto, no contradice la voluntad de Dios, ya que Este le ha dejado abierto al legislador tal ámbito de posibilidades de acción. Con Suárez la justicia de la ley se reduce, pues, a la cuestión de la jerarquía de los poderes, y no a su objeto, al quedar excluido todo tipo de fin objetivo de la ley.

4) *Lex est praeceptum stabile*. A primera vista, llama la atención que se afirme que la ley es un precepto *estable*, cuando se ha ligado la ley con la voluntad del legislador, ya que el legislador es mutable y la ley cambia por una pura y simple decisión; sin embargo, la fragilidad de este vínculo entre ley y voluntad no significa que no pueda ser *estable*, y en este orden de ideas se ubica la solución de Suárez a esta cuestión, puesto que el Doctor Eximio, en un nuevo ejercicio de sincretismo conceptual, se hace eco de la definición tomasiana de ley y acaba afirmando su estabilidad por su pertenencia al *ordo rationis*: la ley es perpetua y estable porque es *obra de la razón*.

La cuestión clave, pues, reside en comprender cómo entiende Suárez la *ratio* y, desde luego, aquí difiere sustancialmente de santo Tomás. Para este, la racionalidad parte de un orden natural, inmanente, donde existe una correspondencia plena entre *ordo rerum* y *ordo rationis*, de manera que ambos órdenes vienen a ser distinta cara de la misma moneda; por el contrario, Suárez entiende la racionalidad como una suerte de *ordo a priori*, donde la razón es primera y separada, por relación a lo real. Santo Tomás piensa, podríamos decir, en el contexto de una *metafisica entis* (del ser), mientras que Suárez lo hace bajo una *metafisica rei* (de la cosa), donde lo real es configurado directamente por la voluntad.

²³ M. BASTIT, *op. cit.*, p. 369.

La estabilidad de la ley le viene dada, según Suárez, tanto en razón de su comienzo, el cual tiene que ver con la eternidad de la ley eterna y de la ley natural que las fundamenta –de tal manera que la ley humana participa, en su derivación desde aquellas, de tal condición de eternidad–, como en razón de su final, el cual concierne al futuro, y que alude a una cierta estabilidad de la ley, derivada de su eficacia obligatoria y de la estabilidad de su ser, pudiendo ser revocada en cualquier momento. En todo caso, el supuesto de la ley humana es más problemático, debido precisamente a la posibilidad de su revocación; sin embargo, Suárez opta por afirmar su perpetuidad, en razón de una triple perpetuidad moral: a) en cuanto al legislador, porque aun cambiando o muriendo este, la ley permanece; b) en cuanto a los súbditos, porque la ley obliga, nazcan o mueran estos; y c) también a los que viven actualmente y nacerán o habitarán nuevos territorios conquistados. Por lo tanto, para Suárez, la ley humana es perpetua en sí misma, puesto que, en principio, dura hasta su cambio o revocación, y en esto se distingue del simple mandato, ya que tiene vocación de durar hasta su abolición por parte del titular del poder legislativo. La ley está destinada a persistir, porque la comunidad persiste, y porque es deducida de la ley natural, perpetua por sí misma; y por ello, según Suárez, el gobierno debe ser estable.²⁴ En esto se diferencia la ley del mandato.

Así pues, dos ideas refuerzan la tesis de la estabilidad de la ley, según Suárez: la estabilidad de la comunidad política, y su diferencia específica con el puro y simple mandato. Esta estabilidad de la ley es obra del acto de voluntad que constituye la comunidad política (plano formal), por encima de las mutaciones o cambios que puede experimentar (plano material), de tal manera que, en Suárez –de acuerdo con su voluntarismo–, se produce una quiebra de la relación trascendente materia-forma (Aristóteles, santo Tomás), considerando la materia como algo accidental frente a la sustancialidad de la forma. Por ello, en Suárez, la voluntad domina lo real merced a la estabilidad de la ley. Y lo mismo ocurre con el fin o sentido de la ley (su causa final), al predicarse unívocamente todas las causas por su relación con la causa formal de la ley, de tal modo que esta se desvincula de la causa final, y la mera forma de la ley, en tanto que estable, basta para explicar su naturaleza propia.

5) *Lex est praeceptum sufficienter promulgatum* («La ley es un precepto suficientemente promulgado»). Nuevamente, Suárez se debate, también en este aspecto, entre la noción de promulgación de santo Tomás y la heredada de la tradición voluntarista. Santo Tomás entiende la promulgación como un acto de conocimiento y que transmite conocimiento –de conocimiento de las cosas–, por parte del legislador; un acto del cual surge la voluntad, en razón de la cosa conocida, de tal modo que lo real es la

²⁴ Con respecto al poder legislativo, la característica de perpetuidad de la ley, según Suárez, hace reprochable su cambio constante, porque la república misma es estable y transmite su estabilidad a tal poder legislativo. En el caso de las leyes canónicas, esta tesis se justifica *a fortiori* porque proceden de un poder instituido por Cristo inmortal.

fuelle de tal conocimiento y, por ello, la promulgación no precisa de una exteriorización. El voluntarismo, por el contrario, pensaba que la promulgación no es un acto de conocimiento, sino un modo de darse a conocer exteriormente el legislador, de modo que precisa de una exteriorización clara y expresa para ser y existir: un acto de voluntad, ya que las cosas no se conocen con anterioridad a la promulgación. Por lo tanto, la promulgación (el acto en que se manifiesta: su publicación) se convierte aquí en algo fundamental, necesario, ya que sin promulgación no hay conocimiento, y además es condición *sine qua non* para que la voluntad del legislador se haga obligatoria. Esta noción es muy problemática para aplicarla a la ley eterna y a la natural, precisamente por este carácter *fundante* de la promulgación, con respecto al nacimiento de la ley.

Fiel a su lógica dialéctica que trata de integrar sincréticamente, la solución de Suárez pretende ser intermedia entre estas dos posturas, inicialmente mediante una noción de promulgación en los términos de santo Tomás, e incorporando después la noción voluntarista. Así pues, según el autor, la promulgación responde a la necesidad de obligar, y a la necesidad de conocimiento de la voluntad del legislador, la cual debe ser conocida para que pueda ser obedecida por los súbditos. Lo determinante es, pues, la necesidad de que se conozca la voluntad del legislador, más que la orientación a seguir para el súbdito, por el conocimiento legal de lo real; de ahí la gran importancia del acto material de publicación de tal voluntad.²⁵

6. A modo de conclusión: de nuevo sobre Suárez y el Barroco

La cuestión del *barroquismo* de la filosofía de Suárez no es una cuestión sencilla ni pacífica. En general, esta cuestión se plantea en términos de si la obra suareciana está condicionada por su tiempo, por un cierto sentido histórico en relación con el contexto histórico-cultural en que se desarrolló. En este aspecto, el problema reside en determinar hasta qué punto Suárez es un autor barroco, y en qué medida se autopercibía (si ello fuese posible) como tal. El primer punto del problema se resuelve desde una perspectiva eminentemente historiográfica, más o menos objetiva, mediante un juicio basado en una consideración de su tiempo y de su obra de manera interrelacionada; mientras que el segundo requiere de un análisis de naturaleza histórico-crítica que permita comprender su pensamiento desde sus mismas entrañas. En todo caso, una adecuada valoración al respecto exige ponderar ambas dimensiones de manera integrada y en su justa medida, tratando de huir de focalizaciones excesivamente parcialistas en favor de una u otra.

²⁵ El modelo de promulgación de la ley positiva es, para Suárez, la ley escrita. La ley natural queda promulgada por la permanencia de la naturaleza (*De legibus*, 1, XI, 9).

Relativamente conocida es la discrepancia que mantuvieron Luis Legaz y Giovanni Ambrosetti sobre esta cuestión a mediados del siglo pasado, en la que el primero abogaba por el marcado carácter barroco del pensamiento jurídico de Suárez, al que insertaba directamente dentro de este movimiento, en tanto que fenómeno cultural; mientras que el segundo lo consideraba más bien como un *clásico*, por encima de cualquier coyuntura histórico-cultural que pudiera condicionarle.²⁶

Al margen de la interpretación historicista de Legaz y de la más objetivista de Ambrosetti, se ubica la de Michel Villey, quien pensaba que Suárez se limitó a mezclar lo peor de las doctrinas contemporáneas a su obra (voluntaristas, racionalistas, nominalistas, etc.) con el clásico canon tomista, dando como resultado una especie de engendro ecléctico que venía a ser un producto fiel a su tiempo, el tiempo del Barroco español.²⁷ En este sentido, Suárez operó con un sentido abiertamente pragmático ante las circunstancias que le tocaron vivir.

Es cierto que Suárez efectuó una metafísica de profunda impronta voluntarista y nominalista, en la que, más que el ser propiamente dicho, es la esencia, el modo de ser, el instrumento metafísico que articula lógicamente todo su discurso (en suma, una *metafísica modal o metafísica del modo*).²⁸ Este instrumento se había proyectado desde Escoto y Ockham, de manera implícita, en la llamada *via moderna*, en especial en su aspecto empirista, y Suárez se hace eco de él en tanto que *voluntad*, utilizándolo como un procedimiento de mediación entre las cosas que acaba por sustituir a lo real a través de una normatividad sistemática que termina por constituirlo y conformarlo, garantizando así el vínculo entre las mismas. Esto lo aleja mucho del supuesto tomismo que, en puridad, quería respetar –e incluso rehabilitar– en su empresa teórica, puesto que viene a postular, como vengo diciendo, una ontología sustentada sobre un orden de participación de una noción común (filosofía),²⁹ frente al orden ontológico de proporcionalidad en relación con un primero (teología), que se da en santo Tomás. Esta concepción del orden del ser explica el univocismo del discurso ontológico de Suárez, de raíces escotistas, que finalmente conducirá a la secularización moderna de la teología

²⁶ Cfr. L. LEGAZ Y LACAMBRA, *Filosofía del Derecho*. 2ª ed. Barcelona: Bosch, 1961, p. 787; G. AMBROSETTI, *Il Diritto naturale della Riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suárez*. Milán: Giuffrè, 1951, pp. 169 y sigs.

²⁷ Cfr. M. VILLEY, «La promotion de la loi et du droit subjectif dans la Seconde Scolastique», en: P. GROSSI (ed.), *La Seconda Scolastica nella formazione del Diritto privato moderno*. Milán: Giuffrè, 1973, pp. 53-71; y M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne: cours d'histoire de la philosophie du droit*. 4ª ed. París: Montchrestien, 1975, p. 393. La cuestión sigue estando presente en la literatura actual sobre Suárez: cfr., por ejemplo: A.-E. PÉREZ-LUÑO, «Francisco Suárez y la Filosofía del Derecho actual (Aspectos de su pensamiento jurídico ante el cuarto centenario de su muerte)», *op. cit.*, pp. 9-25.

²⁸ Cfr. A. GUY, «L'analogie de l'être selon Suárez». *Archives de Philosophie* [París], XLII, 1979, p. 275.

²⁹ Este orden ontológico se basa en la *jerarquía* entre los términos que lo componen, la cual se articula lógicamente mediante la analogía de atribución, y que va a dar razón del fundamento (o *ratio legis*) de las distintas leyes. El voluntarismo resulta aquí innegable.

en filosofía (a la homogeneización entre teología y filosofía), y que se halla implícito, como vemos, en el pensamiento suareciano.³⁰

Específicamente, en relación con su noción de ley, las diferencias con santo Tomás son claras y, en sustancia, derivan de la supresión, en la definición suareciana, de la referencia al fin de la ley (*ad bonum commune*, decía santo Tomás), primordial en este último. Suárez quiebra así la causalidad final de la ley, quebrándose, por extensión, el orden causal de esta, en referencia específica con su sentido, y rompiéndose unívocamente la relación potencia/acto. La ley queda reducida, así, a pura potencia que no precisa actualizarse, ejercitarse, para ser ley, a diferencia del Aquinatense, quien entendía que la ley se perfecciona por su actualización y su ejercicio para alcanzar su fin propio. De este modo, Suárez lleva a cabo un proceso de absolutización de la voluntad del legislador en la *ratio legis* de la ley, y esta pasa a entenderse como algo estático y autorreferente, frente al dinamismo, la flexibilidad y la relacionalidad (en suma, la proporcionalidad, según un fundamento fronético) que requiere siempre la referencia a su causa final, a su sentido, realizado todo en su ejercicio, en toda su actualización.

Estas razones que atestiguan la impureza de la noción suareciana, por su relación con la tomasiana, son las que dan lugar a que Villey descalifique a Suárez como *pragmático*. Sin embargo, la referencia específica de Villey al *Barroco español* es muy importante, a mi juicio, para comprender mejor la cuestión del barroquismo en Suárez, puesto que el contexto histórico-político es fundamental para comprender su pensamiento. Es de sobra conocido (esto nos lleva al segundo aspecto reseñado arriba: la cuestión de la autopercepción de Suárez como un autor barroco) que el Barroco español se inscribe en un momento histórico muy característico, el de la Monarquía Hispánica, en el cual se da la compleja y particular circunstancia de que los monarcas españoles deben dominar y gobernar un vastísimo territorio, bajo las exigencias simbólicas impuestas por su papel como supremos defensores y garantes de la fe católica, en un mundo donde el Estado moderno comienza a perfilarse ya nítidamente (en España, además, bajo un modelo polisindial, y con múltiples instancias concretas de poder, lo cual hace aún más compleja la cuestión), en relación con una gran cantidad de dificultades prácticas para ejercer *de facto* tal dominio. En este contexto, no resulta extraño que prácticamente toda la discusión política y jurídica del momento en Europa se vinculase directa o indirectamente con el hecho histórico del Imperio español;³¹ y el Barroco español representa, de algún modo, una de las expresiones más claras de esta problemática situación, y una de las posibles soluciones; en el caso del barroquismo de Suárez, sustentada sobre un sincretismo que pretende integrar toda esta diversidad y heterogeneidad de

³⁰ Cfr. J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*. París: PUF, 1990.

³¹ Cfr. C. MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA, *Preservar la monarquía: el tacitismo político*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2017, pp. 23 y sigs.

alguna manera, sin dejar de ser respetuoso con la herencia escolástica recibida desde el Medioevo. Esta interpretación político-jurídica del Barroco es interesante para comprender mejor el vínculo de la doctrina suareciana de la ley (pieza maestra de su iusfilosofía) con su propio tiempo, y en buena medida, viene a paliar la fuerte carga crítica de Villey hacia la elaboración del autor granadino, por resultar la opinión del francés demasiado parcial, con escaso sentido histórico y, en definitiva, poco realista con el autor y con el tiempo que le tocó vivir.

Así pues, parece que el sincretismo de la noción suareciana de ley, sustentado sobre una lógica dialéctica que pretende integrar una variada y diversa cantidad de materiales, sin renunciar al legado teórico heredado, en el contexto de un tiempo marcado por una enorme inquietud derivada de una cierta sensación de crisis y de una exigencia de renovación ante tal situación que se percibe como inabarcable, o al menos como difícilmente controlable, pudiera considerarse como un producto iusfilosófico y jurídico típicamente *barroco*. En efecto, la conocida conceptualización de Gilles Deleuze sobre el Barroco como un fenómeno histórico-cultural que se caracteriza principalmente por articularse sobre una *lógica del pliegue*, que es consciente de la oposición entre los términos, y que trata de replantearla y reformularla en nuevas y constantes oposiciones que comprenden y sintetizan las anteriores, puede resultar útil para interpretar la noción suareciana de ley como *barroca*.

El esfuerzo de Suárez por sintetizar, en su artificiosa definición, el realismo tomista de los universales y el individualismo nominalista,³² responde a una peculiar dialéctica que da buena cuenta de la sensación de crisis de su época, en la cual resulta totalmente patente histórica y filosóficamente la fragmentación del orden medieval. Suárez tiene clara conciencia de ello y dirige sus esfuerzos a recomponer la unidad donde todo está ya separado, mediante un instrumento muy concreto: la búsqueda de la *coincidencia oppositorum*. He aquí, creo, lo que justifica que pueda hablarse de la noción suareciana de ley como de un producto barroco, y a la luz de esta idea, pueden, tal vez, comprenderse mejor muchos aspectos y dimensiones de su vasto y riquísimo pensamiento jurídico.

Juan Antonio GÓMEZ GARCÍA
Facultad de Derecho (UNED)
jagomez@der.uned.es

Article rebut: 20 de desembre de 2017. Article aprovat: 5 de febrer de 2018

³² Dice Suárez al respecto: «el ser conviene intrínseca y esencialmente no solo a las cosas singulares, sino también a las naturalezas que son concebidas por nosotros de modo universal, ya que ni son nada absoluto, ni son esencialmente pluralidad de entes individuales, ya que no incluyen las singularidades propias o principios individuantes, sino solo los principios esenciales; por consiguiente, cada naturaleza de suyo ni es pluralidad de entes ni es pura nada, sino que es un ente real» (F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*. Trad. de S. Rábade, Salvador Caballero y A. Puigerverver. Madrid: Gredos, 1960-66, Disp. 6, Secc. 1, § 6).