

MEMORIAS

DE LA

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS

MORALES Y POLITICAS

TOMO XI

Cuaderno segundo.

MADRID
ESTABLECIMIENTO TIPOGRÁFICO DE JAIME RATÉS
Coitaulla de San Pedro, número 6. ,
191819

ARTICULO 43 DE LOS ESTATUTOS
DI LA
REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

«En las obras que la Academia autorice ó publique, cada autor será responsable de sus asertos y opiniones: el Cuerpo lo será únicamente de qué las obras sean merecedoras de la luz pública.»

ESTATUTOS

DE LA

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

CAPÍTULO I

Instituto de la Academia.

ARTÍCULO 1.º El Instituto de la Academia es cultivar las Ciencias Morales y Políticas, ilustrando los puntos y cuestiones de mayor importancia, transcendencia y aplicación, según los tiempos y circunstancias.

ART. 2.º La Academia se compone:

De treinta y seis Académicos de número domiciliados en Madrid.

De treinta correspondientes españoles y extranjeros.

De diez honorarios extranjeros.

ART. 3.º Es obligación de los Académicos de número desempeñar los trabajos de la Academia, asistir á las juntas, votar en los asuntos que lo requieran y contribuir con sus luces y sus mayores esfuerzos á los fines del instituto y al esplendor del Cuerpo.

ART. 4.º Ninguno de dicha clase podrá excusarse de cumplir los encargos, análogos á sus estudios y conocimientos, que les diere la Academia, á no ser por causa justa ó impedimento legítimo.

Todos tienen derecho á presentar y leer las obras y trabajos relativos al instituto en que se hayan ocupado por su particular elección, y á que la Academia los examine, y hallándolos dignamente desempeñados, los incluya en sus publicaciones.

ART. 5.º A partir de la aprobación por el Gobierno de los presentes Estatutos, cuando un Académico de número no hubiese asistido durante dos años ni una sola vez, sin causa justificada, á ninguna de las juntas de la Academia, se entenderá que renuncia su plaza y el Presidente declarará la vacante, salvo si el Académico contase ya con ciento cincuenta asistencias.

ART. 6.º Los correspondientes deberán contribuir á los fines de la Academia manteniendo buenas relaciones con el

Cuerpo y cumpliendo los encargos que les diere; y podrán también, así como los honorarios, presentar sus obras y escritos, si lo tuviesen por conveniente.

Los correspondientes y los honorarios, podrán asistir, con anuencia del Presidente, á las juntas ordinarias de la Academia.

ART. 7.º Los Académicos podrán usar de este título en los escritos y obras que publiquen, con obligación de expresar la clase á que pertenezcan.

ART. 8.º Las comisiones y los individuos de la Academia que hubieren recibido cualquier encargo del Cuerpo, aunque sea verbalmente, darán cuenta tan pronto como lo hayan desempeñado, á al fin de cada mes, y siempre que se les pida por la Academia ó por su Presidente.

ART. 9.º A la Academia corresponde la resolución definitiva de todos sus asuntos científicos, gubernativos y económicos.

ART. 10. La Academia adopta para el sello y escudo de sus medallas una matrona con la llama de la inteligencia y los atributos simbólicos de la Verdad y este lema:

VERUM JUSTUM PÜLCHRUM.

CAPÍTULO II

Elecciones de Académicos.

ART. 11. La Academia elegirá sus individuos de todas las clases entre las personas que se distingan por sus conocimientos en los ramos del instituto y considere más dignas.

Los individuos en quienes concurra la expresada circunstancia podrán ser propuestos por cualquiera de los Académicos de número que responda del asentimiento del interesado en caso de ser elegido.

Las vacantes que ocurran se declararán en la primera sesión que la Academia celebre.

Las propuestas serán presentadas en los quince días siguientes, terminados los cuales, se leerán en la primera sesión, y en la inmediata siguiente se hará la elección.

Si para acreditar el mérito de los propuestos se presentasen algunas obras impresas ó manuscritas, quedarán á disposición de los Académicos, para que puedan examinarlas.

ART. 12. El día señalado en el artículo anterior, en junta ordinaria, se hará la votación, que será secreta, entre todos los propuestos, resultando elegido el que tuviese mayoría absoluta de votos.

Si en el primer escrutinio ninguno obtuviese pluralidad absoluta de votos, se procederá á segundo entre los dos que tuviesen mayor número de votos, ó más de dos, si resultase empatado con otro el segundo, ó con más de uno el primero.

Si en este escrutinio quedaran ya sólo dos con mayor número de votos, se hará el tercero entre ellos; y, no siendo así, se hará la votación en la sesión inmediata, bastando ya tener mayoría, aunque no sea absoluta.

ART. 13. Los elegidos para Académicos de número tomarán posesión de sus plazas en junta pública y dentro del plazo máximo é improrrogable de un año. El Presidente designará el día en que haya de verificarse el acto de la recepción académica.

ART. 14. En dicho acto los Académicos electos leerán un discurso sobre algún punto interesante de las Ciencias Morales y Políticas, que habrán de presentar necesariamente dentro del plazo de ocho meses, contados desde el día de su elección, é improrrogable, cualesquiera que sean las circunstancias de residencia, de ocupaciones extraordinarias, de cargos oficiales desempeñados ó de salud que pudieran alegarse; y si transcurrido ese tiempo no lo hubiesen presentado, se declarará vacante su plaza y se procederá á nueva elección para cubrirla sin ulterior acuerdo. El Académico electo que se hallase en este caso podrá, sin embargo, presentar su discurso en cualquier tiempo posterior, y cumplida esta formalidad, tendrá derecho á ingresar en la Academia, cubriendo la primera vacante que ocurra. El Presidente designará el Académico de número que haya de contestar al electo en el acto de su recepción, el cual deberá presentar su trabajo en el plazo máximo, y asimismo improrrogable, de tres meses, y si transcurrido ese tiempo no lo hubiese presentado, se dará cumplimiento al art. 13 sin ese requisito, que sustituirá el Presidente por las frases de bienvenida que tenga á bien pronunciar al darle posesión de su plaza.

*

CAPÍTULO III

Cargos académicos.

ART. 15. Los cargos de la Academia son: Presidente, Secretario Censor, Bibliotecario y Tesorero.

ART. 16. La Academia los nombrará entre sus individuos de número, en junta ordinaria, por escrutinio secreto y á pluralidad absoluta de votos.

ART. 17. Dichos cargos serán trienales; los individuos

que los obtengan podrán ser reelegidos, y declarados perpetuos en la primera reelección el Secretario y Bibliotecario.

ART. 18. El Presidente, para ser reelegido, necesitará obtener las dos terceras partes de los votos emitidos.

No pueden reunirse en una misma persona dos cargos académicos.

ART. 19. Las atribuciones y obligaciones del Presidente son:

Cuidar de la ejecución de los Estatutos, Reglamento y acuerdos.

Distribuir las tareas académicas.

Presidir las juntas de la Academia.

Señalar los días y horas en que se hayan de celebrar, en caso necesario, las juntas extraordinarias.

Nombrar los Vocales de las Comisiones cuando la Academia acuerde que debe haberlas, y presidir las juntas, siempre que tenga por conveniente concurrir á ellas.

Designar los individuos que hayan de sustituir a los propietarios de los cargos ó á los nombrados para cualesquiera comisiones en los casos de vacante, enfermedad ó ausencia.

Llevar la palabra en nombre del Cuerpo.

Providenciar en caso urgente acerca de todos los asuntos de la Academia, dando cuenta después á la misma.

ART. 20. El Secretario dará cuenta de los asuntos en las juntas de la Academia, llevará la correspondencia, extenderá los documentos que se hayan de expedir y los firmará, juntamente con el Presidente, en los asuntos que lo requiera, y formará y certificará las actas.

ART. 21. Al Censor corresponde velar por la observancia de los Estatutos y acuerdos, recordar á los Académicos el desempeño de las comisiones y trabajos que tengan á su cargo, informar sobre los escritos y asuntos que la Academia someta á su examen y intervenir las cuentas del Tesorero.

ART. 22. El Bibliotecario tendrá á su cuidado la adquisición, arreglo y conservación de los libros, y entregará (bajo recibo) á los Académicos de número los que necesiten, cuidando de que se devuelvan á su debido tiempo.

ART. 23. El Tesorero recaudará las cantidades que por cualquier concepto correspondan á la Academia, y pagará en virtud de libramientos, llevando cuenta y razón en la forma que se establezca.

CAPÍTULO IV

JUNTAS DE LA ACADEMIA

Ordinarias.

ART. 24. La Academia celebrará junta ordinaria en un día fijo de cada semana para tratar de sus asuntos de toda índole.

Extraordinarias.

Cuando sea necesario, tendrá juntas extraordinarias.

En los meses de Julio, Agosto y Septiembre podrá suspender sus sesiones, si lo estimare conveniente.

ART. 25. Para las juntas de elecciones y otras en que se haya de tratar de materia grave, á juicio del Presidente, se citará expresamente á todos los Académicos de número, y en ellas no se podrá resolver sin que se hallen presentes doce, á lo menos.

ART. 26. Los Académicos que no hayan asistido á diez juntas ordinarias ó extraordinarias, por lo menos, durante el año inmediatamente anterior, no tendrán derecho á votar en las elecciones de Académicos, ni de cargos de la Academia y de las Comisiones permanentes, excepto en cuanto á la elección de Presidente, para la que bastarán seis asistencias.

ART. 27. En las juntas de la Academia, á falta del Presidente, hará sus veces el Académico de número más antiguo de los que estuviesen presentes al tiempo de comenzarse la sesión, exceptuados el Secretario y el Censor, que no dejarán el desempeño de sus cargos.

ART. 28. Las votaciones serán secretas ó públicas, y estas últimas ordinarias ó nominales.

En aquéllas el Presidente votará el primero, y seguirán los demás Académicos, según su antigüedad; en las públicas se observará el orden contrario, y se votará levantándose y permaneciendo sentados, ó nominalmente.

Bastará que un Académico lo reclame para que la votación sea nominal.

En las votaciones públicas el Presidente tendrá voto de calidad en caso de empate.

El escrutinio y resumen de los votos se harán ante el Presidente por el Secretario y el Censor.

En materia de elecciones no se expresará en las actas el número de votos que haya habido en pro ó en contra, sino solamente el resultado.

ART. 29. Siempre que en una junta se trate de un asunto personal de alguno de los Académicos presentes, se retirará el interesado, después de haber expuesto lo que tuviere que manifestar.

ART. 30. No se comunicarán los dictámenes sin permiso de la Academia.

ART. 31. El Presidente cuidará de que en las discusiones se guarden el orden y consideración debidos, pudiendo suspenderlas cuando lo juzgue necesario, dejando la cuestión pendiente para otra reunión más ó menos próxima.

Juntas de Comisiones.

ART. 32. Se nombrarán Comisiones especiales, permanentes ó temporales, cuando ocurran asuntos que lo exijan.

ART. 33. Es desde luego permanente la de Gobierno interior y Hacienda, compuesta del Presidente, Secretario, Censor, Tesorero y un Académico de número elegido anualmente por el Cuerpo.

Y lo serán las demás que acuerde la Academia.

ART. 34. Las temporales se compondrán de los individuos que designare el Presidente entre los Académicos de número.

ART. 35. Las Comisiones serán presididas por el Académico más antiguo, no concurriendo el Presidente de la Academia, y hará en ellas de Secretario el más moderno.

ART. 36. Las Comisiones podrán celebrar junta y resolver lo que hayan de proponer á la Academia, cualquiera que sea el número de los Vocales que se reúnan á la hora señalada.

Juntas públicas generales.

ART. 37. La Academia celebrará juntas públicas generales:

1.º Para dar posesión de sus plazas á los electos de número.

2.º Cuando sea conveniente para la distribución de premios y en celebridad de la fundación del Cuerpo. En éstas se leerá por el Secretario el resumen de la historia de la Academia, se anunciarán los asuntos para premios, se publicarán los que se hubiesen adjudicado y se leerá por un Académico un discurso sobre algún punto importante de las Ciencias Morales y Políticas ó el elogio de algún personaje que haya sido digno de este honor por sus méritos ó por su saber.

ART. 38. A las juntas públicas serán citados como de

precisa asistencia todos los Académicos de número, y los honorarios y los correspondientes que se hallen en Madrid, é invitados los individuos de las otras Reales Academias y las demás personas y Corporaciones que la Academia estime conveniente.

ART. 39. Cuando concurra á las juntas públicas el Presidente ó cualquiera de los individuos del Consejo de Ministros, las presidirá, ocupando después de ellos el lugar preferente el Presidente de la Academia.

ART. 40. No se podrá en las juntas públicas pronunciar ningún discurso, ni leer papel alguno, ni tomar ningún acuerdo sin que lo haya autorizado la Academia.

CAPÍTULO V

Obras y publicaciones.

ART. 41. La Academia considerará como obras de su propiedad:

1.º Todos los trabajos de la Academia y de sus Juntas y Comisiones.

2.º Las obras, Memorias, discursos, disertaciones, comentarios, informes, dictámenes y demás escritos que los Académicos de número y los correspondientes, ú otras personas, le presenten en cumplimiento de obligaciones ó encargos académicos.

3.º Las que, siéndole presentadas y cedidas por sus individuos ó por otras personas, acepte la Academia como útiles para los fines de su instituto.

ART. 42. La Academia acordará la impresión y publicación de los trabajos, por obras sueltas ó en colecciones.

Las obras llevarán con su título la expresión de que se publican por la Academia.

Las colecciones se designarán con los títulos que la Academia acuerde.

Las obras premiadas se publicarán aparte y con esta calificación, y de ellas sólo la edición académica será propiedad del Cuerpo.

La Academia tendrá además, cuando lo crea conveniente, una publicación periódica destinada á dar á luz escritos y noticias de interés actual para las ciencias de su instituto.

ART. 43. En las obras que la Academia autorice se publique, cada autor será responsable de sus asertos y opiniones; el Cuerpo lo será únicamente de que las obras sean merecedoras de la luz pública.

CAPÍTULO VI

Fondos de la Academia, su inversión y contabilidad, empleados y dependientes.

ART. 44. Los fondos de la Academia consistirán:

1.º En la asignación ordinaria que se le conceda en los presupuestos del Estado.

2.º En las extraordinarias con que el Gobierno y donadores ó fundadores particulares quieran proteger los objetos de su instituto.

3.º En los productos y utilidades de sus obras.

ART. 45. Los caudales pertenecientes á la Academia serán percibidos y pagados por el Tesorero, con cuenta y razón intervenida por el Censor, y administrados por la Comisión de Gobierno interior y Hacienda.

ART. 46. La Academia aplicará como crea conveniente sus haberes á los fines de su instituto, á la adquisición y conservación de libros, á la impresión de obras, á la adjudicación de premios y retribuciones por trabajos importantes, al pago de honorarios de los cargos y asistencia de los Académicos, de sueldos de empleados, salarios de dependientes y gastos de escriptorio, aseo, abrigo y decoro.

ART. 47. La Academia tendrá los empleados y dependientes que necesite, siendo todos nombrados y amovibles por su acuerdo.

ART. 48. La Academia remitirá cuentas al Gobierno en la forma establecida, ó que se establezca, de las cantidades que percibiére del Estado.

ART. 49. Podrá establecer su sistema de contabilidad particular respecto de los demás fondos, y disponer como lo crea más conveniente á su instituto de los productos y utilidades de las obras de su propiedad.

ART. 50. La Academia forma su Reglamento interior y el plan de sus tareas.

ARTÍCULO ADICIONAL. Quedan derogados los Estatutos anteriores de la Academia.

Los presentes Estatutos fueron aprobados por Real orden de 25 de Febrero de 1918 y publicados en la Gaceta de Madrid del 1.º de Marzo del mismo año.

El Presidente,
ALEJANDRO GROIZARD.

El Académico S"creUirio perpetuo,
EDUARDO SANZ Y ESCARTÍN.

FRANCISCO SUAREZ

(1548-1617)

EL ESCOLASTICISMO TOMISTA Y EL DERECHO INTERNACIONAL

DISCURSO LEÍDO POR **D. Adolfo Bonilla y San Martín**, EN GRANADA, EL 25 DE SEPTIEMBRE DE 1917, CON MOTIVO DE LA APERTURA DE LAS SESIONES DEL CONGRESO CELEBRADO EN CONMEMORACIÓN DEL CENTENARIO DEL P. SUÁREZ.

Merced a nuestra escasa actividad en lo que atañe á escudriñar científicamente la historia patria, y a determinadas influencias del extranjero, que en los días de Carlos V reparó en España para temerla, en los de Felipe II para escarnerla, en períodos siguientes para menospreciarla, y en todo tiempo, por regla general, para desconocer su espíritu, ha habido épocas en que se tenía poco menos que por artículo de fe, y por verdad notoria, la no existencia de pensadores, ni de Filosofía, en nuestro suelo. Bien se sabía que no fué así en los siglos xvi y xvii; pero en el xyiii, y durante gran parte del xix, se juzgó lo contrario. Poco á poco, sin embargo, ese ciego dictamen va desvaneciéndose, y en gran parte contribuyeron á ello dos insignes varones á quienes nuestra historia filosófica deberá siempre singular agradecimiento: D. Gumersindo Laverde Ruiz y D. Marcelino Menéndez y Pelayo. La importancia doctrinal, y la transcendencia, en la marcha del pensamiento humano, de un Séneca, de un Aben-Gabirol, de un Maimónides, de un Avempace, de un Abeñ-Tofail, de un Averroes, de un San Isidoro, de la Escuela de traductores toledanos, de Raimundo Lulio, de Luis Vives, de Fox Morcillo, de nuestros Escolásticos de los siglos xvi

y xvii, de Espinosa y de tantos otros, de ideas más <5 menos divergentes, pero siempre originales y profundas, ha ido reconociéndose y proclamándose, y no es pequeña prueba de ello el motivo que aquí nos congrega, puesto que todos venimos á rendir el debido homenaje a un pensador ilustre, natural de esta encantadora región, filósofo insigne, teólogo de extraordinario renombre, jurisconsulto de perdurable fama, gloria purísima de España y de la Compañía de Jesús, el P. Francisco Suárez.

Desgraciadamente, en esta como en otras análogas labores de restauración de nuestras glorias, los extranjeros se nos han adelantado: el único trabajo de importancia que sobre la doctrina de Suárez conocemos, es de un alemán: Karl Werner, Profesor en el Seminario de Ratisboua, que en 1861 publicó los dos volúmenes de su *Franz Suárez un die Scholastik der letzten Jahrhunderte*; la obra más extensa y capital que acerca de la biografía del pensador granadino existe, en francés fué escrita por el P. Raul de Scorraille, de la Compañía de Jesús; y el filósofo contemporáneo que con mayor entusiasmo se ha referido a Suárez, otro alemán ha sido: Arturo Schopenhauer, que le cita repetidas veces, aludiendo á sus *Disputationes Metaphysicae*. «diesem wahren Kompendio der Seholastik» (ese verdadero compendio del Escolasticismo) (1). Ya el Abate Andrés, entre nosotros, había llamado la atención, no obstante, acerca del «ingenio y doctrina» de Suárez, y, sin conocer el libro de Werner, Laverde Ruiz sostuvo la existencia del *suarismo* como sistema filosófico-escolástico distinto del *tomismo* (2).

En realidad, la biografía de Suárez, si bien ofrece algunos incidentes de interés, no se distingue por ninguna circunstancia extraordinaria. Fué un hombre de estudio, como ahora se dice: un pensador profundo y modesto, un trabaja-

(1) *Ueber die vierfache Wursel des Satzes vont zureichmden Grunde*, cap. II, § 6.

(2) *Ensayos críticos sobre Filosofía, Literatura é Instrucción pública españolas*; Lugo, 1868; pág. 845.

f

/

dor infatigable. Graduado en Teología, enseña en Segovia, en Valladolid, en Ávila, en el Colegio Romano (que acababa de edificar Gregorio XIII, y donde el propio Pontífice fué uno de sus primeros oyentes), en Alcalá, en Salamanca y en Coimbra; interviene en controversias teológicas (como la famosa *De Auxiliis*); sufre bastante á veces, á consecuencia de rivalidades ó de pequeños odios...; pero su vida se consagra principalmente á la enseñanza y á la composición de sus obras, que ocupan el respetable número de veintiséis volúmenes en 4.º mayor, en la segunda y última de las ediciones conocidas, que dista bastante de ser completa.

Tan ingente producción, no sólo es grande por el tamaño, siuo principalmente por el contenido, digno siempre de las más detenidas meditaciones, y no estudiado todavía como merece. Suárez es algunas veces difuso; pero en todo caso, *profundo, claro y agudo*. Apura los problemas hasta lo increíble, proponiendo nuevas dificultades y deleitándose en resolverlas, para inferir corolarios y suscitar otros argumentos. Tiene vasta y sólida erudición, sobre todo en lo referente al aristotelismo escolástico. Si Platón no le preocupa tanto, ni tampoco las nuevas ideas, de abolengo platónico, que pronto iban á cristalizar en lo que se ha llamado Filosofía moderna, no es defecto de su entendimiento, sino consecuencia del método por él adoptado.

Porque Suárez es un escolástico, y no ha de olvidarse que, en gran parte, el Escolasticismo es una filosofía española. Bien lo comprendió el cartesiano anónimo que publicó en París, el año 1690, cierta *Philosophia vulgaris refutata*, donde escribe lo que sigue: «Tota Philosophia recens, tota Theologia *bellatrix*, hispánica plane est.»

¿Es, sin embargo, el Escolasticismo de Suárez un Escolasticismo *tomista*? Sobre este punto varían las opiniones, y no es fácil formular un dictamen definitivo mientras no se examinen con el detenimiento debido los escritos del Doctor Eximio.

Ofrece este último tres principales aspectos en su labor literaria: el de teólogo, el de filósofo y el de jurisconsulto. A la Teología se refiere la primera obra que publicó: el tratado *De Verbo incarnato* (1590), y libros de tan excepcional mérito como los *Varia Opuscula Theologica* (1599), *De Deo uno et trino* (1606), la *Defensio Fidei Catholicae* (1613), y los *De Gratia* (1619-1651) y *De Religione* (1608-1625), entre otros muchos. A la Filosofía respectan las preciosas *Disputaiones Metaphysicae* (1597), y el importante tratado *De Anima* (1621). Y tocan á la Filosofía del Derecho los diez libros *De Legibus ac Deo legislature* (1612), verdadero monumento científico, obra de la cual han dicho con razón A. Franck que «bastaría por sí sola para ocupar la vida de un escritor ordinario», y tratado que aventaja notablemente á los análogos (por otra parte muy interesantes) que con el título: *De iustitia et iure* escribieron Domingo de Soto (1556), Luis de Molina (1593), Domingo Báñez (1594), Gaspar Hurtado (1637), Juan de Lugo (1642) y Antonio Pérez (1658), entre otros.

* * *

No pretendo anotar (sería tarea larguísima) todos los puntos en que Suárez se aparta del puro Tomismo: son muy numerosos, y algunos de ellos importantes. Voy á referirme, en primer término, á determinadas cuestiones de carácter psicológico, estudiadas por el insigne jesuíta en sus *Commentaria ac Disputationes in Primam Partem D. Thomae*, contrayéndome al tratado tercero: *De Anima* (1), en cuyos seis extensos libros hay dilatado campo para espigar con provecho. Trataré después de la parte metafísica. Y cuenta que dejo á un lado toda la parte teológica, la lógica y la moral.

A) Investiga si el principio de entender en el hombre, ó

(1) Cito por la edición L. Vives de las *Opera omnia*; tomo III; Parisiis, 1856.

sea el alma humana, es inmortal, ó incorruptible *áb extrínseco*, y resuelve afirmativamente la cuestión, como era de suponer. Pero examina las demostraciones que de tal solución se han formulado, y tropieza con una de Santo Tomás, que procura rectificar. El Ángel de las Escuelas había dicho: «El alma racional es subsistente; luego es incorruptible. En efecto: la forma subsistente no puede corromperse por accidente, porque lo subsistente tiene el ser *per se*, y, por lo tanto, no puede ser engendrado *per accidem*, sino *per se*. Pero tampoco podría corromperse *per se*, porque la forma subsistente no puede privarse de su ser, puesto que éste le conviene *per se*» y lo que *per se* conviene á otra cosa, no puede ser separado de ésta. Luego el alma humana es incorruptible.» Suárez encuentra *valde metaphysial, et satis obscura*, la citada razón de que la forma subsistente no pueda corromperse *per se*: «A la forma creada—dice—no le conviene de tal modo el ser, que lo posea *esencialmente ó a se* . . . porque puede acabar de ser por voluntad de Dios. . . ; más fácil y más naturalmente *{physice}*, pues, se prueba eso en virtud de la razón expuesta por nosotros, tomada de la simplicidad de la forma subsistente, á la cual ha de reducirse el argumento de Santo Tomás, advirtiéndole que él habla del acabamiento de la cosa por la acción de algún agente corruptor; pero no del acabamiento en virtud de la mera abstracción del influjo conservador, porque este modo de acabar es el aniquilamiento, del cual no tratamos aquí, ya porque tal manera de acabar á ninguna criatura acontece natural, sino más bien preternaturalmente, por la libre voluntad de Dios, ya porque ahora no demostramos ni afirmamos que el alma, por así decirlo, es inaniquitable, sino que es incorruptible» (1).

B) Tratando luego de lo que Aristóteles pensó acerca de la inmaterialidad y de la inmortalidad del alma, discute la interpretación de las famosas frases de la *Historia del Alma*: «Si el entender es fantasía, ó no es sin fantasía, no acontece-

(1) Lib I, cap X, §§ 20 y 23.

rá que sea sin el cuerpo» (1). Alega la opinión de Santo Tomás, según el cual, lo de «no ser sin fantasía» puede interpretarse de dos maneras, según se refiera á la fantasía oomo *instrumento*, 6 como *objeto* del entender, siendo falsa la primera manera, y verdadera la segunda; y lo de «no acontecerá que sea sin el cuerpo», más que afirmación, es proposición de dificultad, explicada luego por el propio Aristóteles. Mas para Suárez, el estagirita no habla aquí sifio muy concluyentemente, y de todos modos, toda la disyuntiva podría ser verdadera, aunque se juzgase que su segundo miembro («no es sin fantasía») se refiere á la necesidad del fantasma á manera de objeto (*per modum obiecti*); porque Aristóteles, en la primera parte de la disyunción («es fantasía»), alude á la fantasía como causa, y en la segunda, á la misma oomo algo de lo cual dependiese la operación de entender (2).

C) Estudiando después si el acto de conocer procede de una potencia en la cual es recibido juntamente con la *especie*, recuerda la opinión atribuida por Escoto á Santo Tomás, según la cual el acto de conocer procede de la potencia informada por la especie (*specie informata*), de tal suerte, sin embargo, que la potencia de por sí no posee ninguna actividad, sino que toda la *ratio efficiendi* consiste en la especie, de la misma manera que toda la razón de calentar del agua caliente es el calor. Suárez opone que, en tal caso, el acto de conocer sólo procedería de un principio extrínseco, la especie, lo cual va contra la razón del acto vital; y aparte de esto, añade, entre otros argumentos, que si la potencia cog-

(1) «...el 3' êoxl xai TOUTO ipavxaaía TIC, 9; p.rj Sveu çavxaaiaç, oûx ávíéxoix' Sv ouîè TOUT' áveu ou)(iaToj etvxi.» (I, 1, 9). En III, 4, 5, sostiene Aristóteles que la imaginación no se produce sin la sensación, pero la sensación no se produce sin el cuerpo, mientras que la inteligencia está separada de él (TÓ jìèν yap aloOjTixôv oûx Sveu OÚJIOÍTOC, 6 8è [ô voû{] x^P¹⁰ⁿ¹^)- Véase la ingeniosa explicación de Gaspar Cardillo de Villalpando, en su *Apologia Aristotelis, adversus eos qui aiunt sensisse animara cum corpore extinctui*. (Compluti, 1560; pág. 331 de la ed. de Madrid, 1781, en los *Clarorum hispanorum Opúsculo*, de Cerda.)

(2) I, 11, 18 y 21.

noscitiva no concurre activamente al acto de conocer, tampoco concurrirá el alma, que no obra sino con las potencias, y no será el alma el principio de conocer, lo cual es evidentemente falso. A su juicio, pues, la potencia cognoscitiva ejerce *propia é inmediata* actividad respecto de su acto (*potentia cognoscens habet propriam et immediatam activitatem circa actum suum*); y lo confirma con la propia autoridad de Santo Tomás (1).

D) Examinando el problema de si nuestro intelecto, tratándose de cosas materiales, conoce los singulares, <5 solamente los universales, cita el parecer de Santo Tomás, para quien los singulares no son directamente conocidos, sino sólo de un modo reflejo (*réflexe iantum*), es á saber: no son conocidos por especie propia, sino por la especie de lo universal, *facta quadam conversione ad phantasmata*. Suárez defiende, por el contrario, estas tres proposiciones:

1.^a El intelecto conoce lo singular, formando propio y distinto concepto de él.

2.^a Nuestro intelecto conoce lo singular material por la propia especie del mismo.

3.^a Nuestro intelecto conoce directamente, sin reflexión, los singulares materiales. Vale la pena de transcribir íntegramente lo que contesta á Santo Tomás, porque emplea en ello una vehemencia desacostumbrada:

«Rogo autem—dice—,qua ratione per conversionem hanc per phantasma singulare cognoscatur: et per quam speciem. Nam vel cognoscitur per phantasma, tanquam per objectum, seu medium cognitum: vel tanquam per speciem. Tanquam per objectum cognosci, est impossibile, primo, quia alioquin prius foret cognoscendum ab intellectu phantasma ipsum, quam singulare in eo repraesentatum, *quod est contra experientiam*; multi siquidem singularia norunt, ac tie illis ratio-

(1) III, 4, 4, 5 y 9. Comp. M. de Wulf: *Histoire de la Philosophie Médiévale*; Louvain-Paris, 1905; pág. 357, *nota*, donde alude á la falsa interpretación de la locución técnica: *potencia pasiva*, por Froschammer, Erdmann y Werner.

cinantur, qui nihil noverunt de phantasmatis. Secundo, quia rationi dissonum est, ut intellectus in re materiali, et inferioris ordinis, tanquam in objecto quippiam cognoscat. Esset enim magna quaedam illius imperfectio, nullaque cogens ratio ad illam asserendam, imo in omnibus aliis etiam brutorum potentiis cognoscentibus insólita. Tertio, quia phantasma ipsum est quid singulare, ac materiale: ergo si cognoscitur, ao in illo res singularis tanquam in objecto repraesentatur, jam singulare ipsum materiale directe cognoscitur. Quarto, si cognoscitur singulare in phantasmate, assignanda erit intelligibilis species, qua illud cognoscat, non quidem species rei universalis, quia indifférons est, nec magis hoc, quam illud singulare repraesentans. Jam vero cognosci singulare per phantasma tanquam per speciem, seu medium non cognitum, dici nullo modo potest. Quia res materialis et inferioris ordinis non potest concurrere in actum spirituales» (1).

E) Estudiando la cuestión de si el alma, separada del cuerpo, se conoce á sí propia, y cómo se conoce, menciona la opinión de Santo Tomás, según el cual, el alma, en tal estado, no se conoce por alguna *especie* de sí misma, sino por su sustancia. Esto lo considera *difícil* nuestro Suárez, aunque no improbable. «Nuestro intelecto—dice—está en pura potencia, y no está constituido *in actu primo* por sí mismo para conocer otras cosas; luego el alma separada no puede conocerse, á no ser que su intelecto se constituya *in actu primo* para ello; luego debe primero recibir la *especie* de sí propia.» Confírmalo con tres nuevos razonamientos; pero acaba por reconocer que la opinión de Santo Tomás podría defenderse. Él insiste, sin embargo, en luminosa argumentación contra el Cardenal Cayetano, en que el alma separada se conoce *per speciem* (2).

Aparte de estas y otras discrepancias semejantes, yo no hallo en la Psicología de Suárez nada que radicalmente se

(1) IV, 3; 2, 3, 5 y 7.

(2) VI, 5; 2 y 4.

separe de la tradición escolástica. Considera el alma como forma ó acto primero sustancial; admite, con Santo Tomás, que las potencias del alma se distinguen *realmente* de ella; acepta las *especies* «quasi instrumenta quaedam, per quas communiter, objectum cognoscibile unitur potentiae», dedicando á sú estudio uno de los capítulos más extensos del libro III *De Anima*; defiende la doctrina del intelecto agente y del posible, aunque explicándola con notable profundidad; sostiene con Santo Tomás y contra Escoto la mayor perfección de la inteligencia respecto de la voluntad, en lo cual no se muestra, ciertamente, tan profundo; y hasta en la forma expresiva de su método se acomoda al usual procedimiento escolástico. Las citas son también, en general, de escolásticos, extranjeros y españoles. Entre estos últimos recuerdo alusiones á Fonseca, á Soto y á Astudillo; las hay también, y muy curiosas, á las doctrinas de Francisco Valles.

Más numerosas son aún (y algunas de ellas harto interesantes) las divergencias entre Suárez y Santo Tomás por lo que respecta al orden metafísico. Apuntaré también de pasada algunas, omitiendo las que se refieren á los *tomistas* en general, que son muy frecuentes, y ateniéndome tan sólo á las que tocan á la doctrina sustentada por el propio Ángel de las Escuelas. Tomo por base en este punto las *Disputationes Metaphysicae* (1).

A) Pensó Santo Tomás que el principio de individuación era la *materia signata*. Juzga Suárez que tal sentencia «ratione oonvinci non potest», porque, en primer término, ¿cómo puede ser la materia principio de individuación, si tal principio debe ser *maxime proprium*, y de ninguna manera común á muchos individuos, simultánea ó sucesivamente? Y si, para huir de esta dificultad, se añade que la materia ha

(1) Cito por la edición de Barcelona, 1883, en diez y seis tomos en 8.º

de estar *signata quantitate*, se dice algo tan obscuro, que los mismos sustentadores de tal opinión difieren entre sí al explicarlo. Por eso piensa Suárez, siguiendo á Averroes (con reservas y atenuaciones), que el principio de individuación es la forma (1).

B) Respecto de la cuestión acerca de si dos accidentes, sólo diversos en el número, pueden darse á la vez en el mismo sujeto, combate la opinión negativa de Santo Tomás y de los tomistas, decidiéndose por la afirmativa (2).

C) Sostuvo Santo Tomás que la forma sustancial es la propia causa de la materia. Suárez se inclina más bien á creer que la forma, respecto de la materia, tiene mejor el carácter de *condición* que el de *causa* (3).

D) Mantiene Santo Tomás y los tomistas que la Creación no es *in ratione actionis* algo en la cosa creada, sino acto de la divina voluntad ó del divino imperio en el mismo Creador, por el cual produce *ad extra* las cosas. Suárez se inclina á la opinión de Occam, según la cual, la Creación es algo en la cosa creada, no ciertamente distinto, en realidad, de ella, como poseyendo propia entidad, sino «ex natura rei tanquam modum eius» (4).

E) Opina Santo Tomás que la esencia y la existencia de las criaturas se distinguen realmente (*realiter*). Suárez, siguiendo á Alejandro de Hales y á Palacios, entre otros, sostiene que la distinción es sólo de razón (*ratione*) (5).

(1) *Disput.* V, sectio 3, § 3 y siguientes.

(2) *Disput.* V, sectio 8, § 2 y siguientes.

(3) XV, 8, 2 y siguientes.

(4) XX, 4, 2 y siguientes.

(5) XXXI, 1, 3 y siguientes. El fundamento, según Suárez, es: «quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis, per aliud distinctum ab ipsa, quia, hoc ipso quod distinguitur unum ab alio, tanquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece». Fundándose en esta conocidísima discrepancia entre Suárez y Santo Tomás, sostiene G. Saitta (*La Scolastica del secolo XVI e la Política dei Gesuiti*; Torino, 1911; pág. 136) que el primero fué inmediato precursor de Descartes y Espinosa.

F) Se separa Suárez, siguiendo á Alejandro de Afrodísia, de la interpretación que Santo Tomás y los tomistas dan á la sentencia de la *Metafísica* de Aristóteles, según el cual (VII, 1) «la sustancia es anterior al accidente por la razón, por el conocimiento, por el tiempo y por la naturaleza» (1).

O) Afirmó Santo Tomás que la esencia de la cantidad consiste en la medida. Suárez adopta como criterio la *extensión* ó distinción de partes (2).

H) Entiende Santo Tomás que el tiempo es, bajo la razón de medida, una especie de cantidad; pero no lo es bajo la propia y esencial razón de la cantidad. Suárez opina que este modo de hablar es *impropísimo*, y que el tiempo no es una peculiar especie de la cantidad. La cantidad continua sólo tiene, á su juicio, tres especies: línea, superficie y cuerpo, y es permanente y no sucesiva, porque todo sucesivo continuo, ó es movimiento (acción ó pasión) ó tiempo (3).

1) Sostiene igualmente Suárez, contra Santo Tomás, que la cantidad discreta ó número carece de unidad real en las cosas, «quia in re non est ens aut accidens, sed collectivum entium seu accidentium» (4).

J) Difiere también del Santo Doctor en el orden á la razón de la suficiencia de la división de la cualidad en cuatro especies» (5).

K) Jhizga, separándose un tanto del Ángel de las Escuelas y siguiendo á los Nominales, que la relación no se distingue de su fundamento absoluto con distinción real: «sed tantum aliqua distinctione rationis habente in rebus aliquod fundamentum» (6).

L) Respecto de si la acción se especifica por su principio ó por su término, Suárez se aparta asimismo de Santo

(1) XXXVIII, 1, 5 y siguientes.

(2) XL, 3, 2; y XL, 4, 4.

(3) XL, 9, 5 y siguientes.

(4) XLI, 1, 6 y 7.

(5) XLII, 5, 5, 6 y 7.

(6) XLVII, 2, 2 y 12.

Tomás (para el cual la especificación proviene del principio), juzgando que aquélla, *secundum quamdam rationem*, depende del principio y del término; pero, en lo que toca á la especificación, sólo del término (1).

Ll) Mantiene, contra los tomistas, que la duración y la existencia no se distinguen por la naturaleza de la cosa: «sed tantum ratione», como había sostenido Occam, del mismo modo que la duración y el tiempo sólo se distinguen por la razón, y, sin embargo, el tiempo no es otra cosa que la duración del movimiento (*duratio motus*) (2).

M) Rechaza el parecer de Santo Tomás, según el cual la eternidad está constituida por la relación de medida, y piensa que en la razón formal de aquélla no puede incluirse ningún ente de razón, sino que sólo implica la duración *simpliciter* necesaria, independiente de otra cualquiera (3).

N) Respecto de la naturaleza del *aevum*, combate la opinión tomista de que aquél está determinado por la duración permanente que mide el ser de las cosas incorruptibles creadas, y demuestra que consiste en la duración permanente, inmutable y necesaria por su naturaleza (4).

Ñ) Difiere de Santo Tomás en lo relativo á la naturaleza del predicamento *Cuándo*, que el Ángel dé las Escuelas juzga denominación extrínseca, y Suárez estima constituido por la intrínseca duración de cada cosa (5).

0) En cuanto al predicamento *Dónde*, también se separa de Santo Tomás, que piensa ser el *Ubi* una forma extrínseca; Suárez opina que lo que hay de formal en ese predicamento es «cierto modo real é intrínseco de la cosa que se dice estar en algún lugar», modo que *per se* no depende del tiempo

(1) XLVIII, 3, 3 y 21.

(2) L, 1, 2 y 5. Toda esta *Disputatio* es de excepcional importancia filosófica.

(3) L, 4, 2, 3, 12 y 13.

(4) L, 6, 2, 4 y 9. Reprueba también (L, 11, 6) la opinión de Santo Tomás respecto del tiempo por el cual se miden los movimientos espirituales.

(5) L, 12, 4 y 8.

que le circunscribe, ni de nada extrínseco, sino sólo materialmente del cuerpo (1).

Ahora bien: si en cuestiones tan graves y transcendentales, cuales son la actividad de la potencia cognoscitiva, el modo de conocimiento de los universales (á los que únicamente refería Aristóteles la ciencia), el principio de individuación, la causalidad de la forma, la distinción entre la esencia y la existencia, la naturaleza de la cantidad (cuyo estudio matemático comenzaba á adquirir en tiempos del Doctor Eximio un desarrollo extraordinario), la esencia del tiempo, los caracteres de la eternidad y la naturaleza de los dos predicamentos (el *Cuándo* y el *Dónde*) que más se enlazan con los capitales conceptos de tiempo y de espacio, difiere Suárez, con bastante radicalismo, de Santo Tomás de Aquino (2), ¿por qué hemos de incluir al filósofo granadino entre los *tomistas*, como hace el Cardenal González (3), aunque reconociendo que aquél es < acaso, *después de Sanio Tomás*, el filósofo más escolástico de los escolásticos, el representante más genuino de la Filosofía escolástica», y que «su concepción filosófica es la más completa, la más universal y sólida, si se exceptúa la de Santo Tomás»? Claro es que Suárez coincide con el Ángel de las Escuelas en puntos muy esenciales, como Santo Tomás coincide en otros, muy esenciales también, con Alberto Magno, y ambos con San Agustín y otros Doctores de la Iglesia. ¡No en vano fueron todos ellos católicos! El propio Suárez escribe con frecuencia: «nostri Scholastici», aludiendo á todos ellos en general y considerando de su grupo. Pero ni es lícito confundir el Escolasticismo con el Tomismo, ni deja de haber fundamento para considerar á Suárez como un escolástico independiente, cuya opinión acerca del Doctor de Aquino está ubérrimamente ex-

(1) LT, 1,2 y 13.

(2) De su más ilustre expositor, el Cardenal Cayetano, discrepa aún con mayor frecuencia. Apenas se abren las *Disputationes Metaphysicae*, ya se tropieza con alguna de estas discrepancias.

(3) *Historia de la Filosofía*; Madrid, 1886; III, 146.

presada en aquel párrafo de las *Disputationes Meaphysicae* (1), donde, después de exponer la opinión aristotélica acerca de la acción y la pasión, añade: «No es dudoso que Santo Tomás profesaba la misma doctrina, porque nunca suele separarse de Aristóteles en aquellas materias que son puramente filosóficas y no contradicen á la Fe.» (*Quare dubium non est quin haec etiam fuerit Divi Thomae sententia; nunquam enim solet Aristotelem deserere in iis quae pure philosophica sunt, et fidei non contradicunt.*) Si en materia teológica comenta y sigue á Santo Tomás, en el orden filosófico piensa por su cuenta, sin más restricción que la indica dapor él mismo en la *Batio operis*: «De tal suerte filosofo en esta obra, que siempre tengo presente que *nuestra filosofía* debe ser oristiana y auxiliar de la divina Teología» (*lía vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam deberé chrislianam esse, ac divinae Theologiae ministram*). Y así, en la importante epístola de Suárez al P. General de la Compañía, á 10 de Abril de 1579, decía el filósofo: «En lo que he leído de *Teología* he seguido siempre las opiniones más comunes y más seguras, y más en las cosas que son de alguna consideración, y... siempre he ido arrimado á la doctrina de Santo Tomás, si no es en una o otra cosa» (2). Y en el tratado *De Gratia*, escribía: «En las materias de la gracia, *el primer guía es San Agustín*; después de él sigue Santo Tomás, que casi le iguala... Por eso, después de haber yo tomado siempre *en mis demás obras y estudios teológicos* á Santo Tomás por guía y principal maestro, y de haberme esforzado en entender su dootrina, en defenderla y seguirla, ahora más que nunca estoy resuelto á hacerlo así.» Pero nótese esta declaración, contenida en la susodicha carta de 1579: «El modo de leer *{explicar en cátedra}* que yo tengo... es diferente de lo que los más usan por acá; porque

(1) XLVIII, 4, 6.

(2) *Apud* P. Raúl de Scorraille: *El P. Francisco Suárez*; trad, del P. Pablo Hernández, Barcelona, Subirana, 1917; tomo I, pág. 156 y siguientes.

hay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos á otros que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la humana y la razón, cada cosa en su grado. Yo he procurado salir deste camino y mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad. . . . » ¡Si llevaban, ciertamente, aun en el terreno teológico, donde Suárez se decía discípulo de Santo Tomás, sin perjuicio de disentir de él en cuestiones tan graves como la explicación del concurso divino en la acción de las criaturas (controversia *De Au\$iliis*)! Por eso tuvo á su vez discípulos y formó escuela, é influyó en la evolución de las ideas. Leonardo Lesio, en el Colegio Romano; Luis de la Puente en Valladolid, experimentaron su influencia. Consta (1) que era crecidiísimo el número de estudiantes de las Universidades de Zaragoza, Valencia y otras muchas, á quienes no se les daba otro nombre que el de *Suaristas*, por profesarse la doctrina del *Doctor Eximius* en las cátedras que oían. En 1721 se fundó en Salamanca la primera Cátedra de Suárez, no sin oposición de Premonstratenses y Dominicos, y otras análogas se establecieron luego en Alcalá, Valladolid y Burgos, siendo suprimidas en 1768. Ueberweg, en su *Grundriss der Oeschichte der Philosophie* (2), hace notar el influjo (*Einwirkung*) de Suárez en algunos pensadores de la Edad Moderna, como Descartes, Espinosa y Leibniz. Y es curioso, á este propósito, lo que el propio Leibniz esoribe en los *Essais de Théodicée* (III, 310) refiriéndose á los ángeles y bienaventurados: «Suárez—dice—ha expresado algo que se relaciona con este asunto. Cree (tratado *De la oración*, libro I, cap. XI) que Dios ha regulado las cosas de antemano, de suerte que las oraciones de aquéllos, cuando son hechas con plena voluntad, tienen siempre buen suceso: es una muestra de una armonía preestablecida (c'est un échantillon d'une harmonie prééta-

(1) P. R. de Seorraille; obra y trad, cits., II, 410.

(2) Décima éd., Berlin, 1907; III, pág. 31.

blíe).» El P. José Fernández Cuevas, en su bien escrita *Historia Philosophiae* (1) atribuye, por su parte, á Suárez, el haber examinado, condenándolo, el sistema de las causas ocasionales (*Disput.*, XVIII, 1, 13), y el haber estudiado, antes que Hume, el argumento famoso contra el principio de causalidad (*Disput.*, XVIII, 1, 5.)

Pudo escribir, pues, Menéndez y Pelayo (2) con perfecta razón: «Suárez no es *discípulo*, sino *maestro*, y *maestro* que cuenta á centenares los secuaces. En sus múltiples obras desarrolla un sistema completo, que abraza la Ontología, la Cosmología, la Psicología, la Teodicea, la Ética y la Filosofía del Derecho; sistema que se aleja bastante del *tomismo*, y está con él en la misma relación que las escuelas alemanas modernas con el *kantismo*, padre de todas ellas. Hasta en la Teodicea se aparta notablemente del *tomismo rígido*. Sus doctrinas de la *ciencia media* y el *congruismo*, en que mitigó las atrevidas pero peligrosas opiniones de Molina y Lesio, son esfuerzos sublimes para conciliar en lo posible, á los ojos de la razón humana, la predestinación, la gracia y el libre albedrío. La misma originalidad de pensamiento muestra en el análisis de la idea del ente, en la no distinción entre la esencia y la existencia (defendida antes por Gabriel Vázquez), en el conocimiento intelectual de los singulares, y en cuestiones de menor importancia; y bien puede afirmarse que Suárez cifra y compendia la filosofía jesuítica, viva y poderosa hoy todavía, y tan *suarista* como en el siglo xvi. Um mero expositor de filosofías extrañas no funda escuela, ni tiene discípulos, ni ejerce influencia más allá de su patria, como lo hizo Suárez, seguido de cerca por los Conimbricenses, Pererio, Henao, Oviedo, Téllez, Bernaldo de Quirós, Rodrigo de Arriaga, Peinado, Losada, Pons, y otros mil jesuitas españoles y extranjeros, hasta llegar á los contemporáneos Perrone, Cuevas, Tongiorgi, Curoi (en su primera época, se entiende),

(1) Matriti, 1858; pág. 251.

(2) *La Ciencia Española*; tercera éd., Madrid, 1887; I, 258.

Taparelli, Kleutgen, Jungmann, Mendive, por no citar más, que mantienen hoy el *suarismo* no menos fuerte y lozano que en sus mejores días.»

Si las *Disputationes Metaphysicae* son obra de excepcional relieve, no menor importancia ofrece aquel tratado *De Legibus ac Deo legislature*, que con tanto amor citan escritores protestantes como Hugo Grocio y Samuel Pufendorf, y que en nuestros días ha servido á Joaquín Costa para trazar algunas de las mejores páginas de su *Teoría del hecho jurídico*. Al fin y á la postre, el plan de las *Disputationes* sigue paso á paso el de Aristóteles, de cuya *Metafísica* se expone al principio un resumen; el método es sustancialmente escolástico; las doctrinas, inspiradas están, en la mayoría de las cuestiones, por el criterio peripatético-escolástico. Pero el tratado *De Legibus*, aunque tenga precedentes tan valiosos como el áureo libro *De justitia et jure* de Domingo de Soto y las *Relectiones Theologicae* del insigne Francisco de Vitoria, es fundamentalmente una obra original, que representa una labor considerable, y algunos de cuyos libros (por ejemplo, el VII, *De consuetudine*), son hoy todavía de indispensable consulta para todo el que desee razonar con acierto sobre tales problemas. En sus diez libros trata sucesivamente Suárez: de la ley en general y de su naturaleza, causas y efectos; de las leyes eterna y-natural y del derecho de gentes; de la ley positiva humana; de la ley positiva canónica; de la variedad de leyes humanas; de la interpretación, cesación y mutación de estas últimas; de la ley no escrita, que llamamos costumbre; del privilegio; de la ley divina positiva antigua, y de la nueva. Como se ve por el mero enunciado de su plan, es un completo tratado de Filosofía de la regla jurídica (divina y humana, natural y positiva) (1).

(1) Véase la edición de Nápoles, 1872. en dos tomos en 4.º

Seria aquí hartó prolijo é impertinente el estudio crítico de esta monumental producción, á la cual han dedicado no vulgares elogios escritores de las más opuestas escuelas. James Lorimer (1), que califica de «magno» el tratado *De Legibus*, se muestra conforme con el punto de partida de Suárez: que la ley, en su más elevada acepción, se identifica con el mismo Dios.

En la necesidad de concretar mi referencia al tratado *De Legibus*, á alguna de las más importantes doctrinas en él contenidas, voy á detenerme en las ideas relativas al Derecho Internacional, ó más propiamente al derecho de gentes, expuestas en el libro II y en el *Opus de triplici virtute theologica, fide, spe et chántate* (1621), donde desenvuelve algunas consideraciones, en su última parte, acerca de la guerra y sus leyes. No es la primera vez que esto se hace: Carl von Kaltenborn, en su clásico libro: *Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des ius naturae et gentium* (Leipzig, 1848) (2), y Ernesto Nys, en *Les origines du Droit International* (Harlem, 1894) (3), se han ocupado en la exposición y examen de la doctrina suarista acerca de esta materia. Para Suárez, el ius ó Derecho puede tomarse en el sentido de *facultad moral* de ó en alguna cosa (*facultas moralis ad rem aliquam, vel in ré*), ó en el de *ley* ó regla de obrar bien (*regula honeste operandi*), constituyendo entonces la *ratio iuris*. El Derecho puede ser *natural*, *de gentes* y *civil*: el natural es el que proviene de la misma naturaleza (*ab ipsa natura*), como la libertad; el civil es el que establece el derecho de este nombre, como el derecho de prescripción; el de gentes, el que se tiene en virtud del uso común de los hombres (*quod ex communi usu gentium habetur*), como el derecho de transitar por las vías públicas, ó el derecho de servidumbre introducido por la guerra.

(1) *Principes de Droit Naturel*; trad. Nys; Bruxelles, 1890; I, 22.

(2) Páginas 136-142.

(3) Páginas 138-139.

Tal derecho de gentes, en opinión de Suárez, no se comprende bajo el natural, sino que difiere de él *esencialmente* (*essentialiter*). Parécense en que uno y otro son comunes á todos los hombres; en que la materia de ambos sólo tiene" lugar entre los hombres; y en que los dos contienen preceptos, prohibiciones y concesiones ó permisiones. Pero difieren en que los preceptos afirmativos del derecho de gentes no implican *necesidad* de lo preceptuado por la sola naturaleza de la cosa, ni los negativos prohíben lo malo porque sea malo, sino que hacen sea malo lo que prohíben. Difieren también en que el *ius gentium* no puede ser tan inmutable como el natural, por lo mismo que no es tan necesario, y que la inmutabilidad procede de la necesidad. Se distinguen, por último, en que á consecuencia de todo esto, aquello en que ambos derechos convienen no es absolutamente semejante en uno respecto de otro: así, el derecho natural es común á todas las gentes, pero el de gentes no siempre lo observan todos, sino regularmente y casi todos.

Resulta, pues, según la mente suarista, que el *ius gentium* es, *simpliciter*, HUMANO y POSITIVO. La diferencia entre el derecho de gentes y el civil estriba en que los preceptos del primero no constan por escrito, sino que resultan de las costumbres de todas ó casi todas las naciones. Y aunque el civil pueda ser también no escrito, está introducido por una sola nación (*unius gentis*) y solamente á ella obliga; mientras que el de gentes fué introducido por las costumbres de todas ellas, y á todas obliga. (*Si vero introductum sit moribus omnium gentium, et omnes obliget, hoc credimus esse ius gentium proprium, quod et differt a naturali, quia non naturae, sed moribus innititur, et a civili etiam distinguitur in origine, fundamento et universalitate, modo explicato.*) Razona la comunidad del derecho de gentes en el sentido de que el uso y la tradición lo han introducido, propagándose por *sucesión* y por *imitación* de unos pueblos á otros, en virtud de que, sin ser natural, está *muy próximo* á la Naturaleza.

Hugo Grocio, el famoso autor del tratado *De iure belli ac*

pads (1625), á quien algunos consideran(y á mi juicio erróneamente, porque la prioridad corresponde á nuestro Francisco de Vitoria) como primer sistematizador de la ciencia del Derecho Internacional, sigue casi al pie de la letra á nuestro Suárez en los expresados puntos. Para Grocio también, lo que distingue al derecho de gentes, ó internacional, del derecho que, en un amplísimo sentido, llama *civil*, no es que el uno sea positivo y el otro no, *porque ambos lo son*, sino en que el uno se aplica en el territorio de un Estado particular, y el otro tiene *fuera de obligar* en varios. Para Grocio, lo mismo que para Suárez, todo derecho de gentes es, pues, *positivo*. Lo contrario pensó Vitoria, en opinión del cual el Derecho Internacional, ó *inter gentes*, es derecho natural, y así lo define, recordando la *Instituta*: «*Quod naturalisratio inter omnes gentes constituit*».

* * *

No puede negarse que en el orden científico el criterio de Suárez, aceptado y divulgado por Grocio, ha sobrevivido al de Vitoria. Pero, ¿cuál de los dos tenía razón?.....

Quizá Suárez soñaba con un ideal que todavía no ha encarnado en los hechos, ó lo que es lo mismo, que todavía sigue siéndolo. Porque los hechos, y especialmente el espectáculo de la horrenda y casi universal guerra presente, que á todos afecta y para todos viene á ser una incomprensible ignominia, no confirman, en verdad, el criterio de los que han pensado que existían leyes ó reglas de carácter positivo, y con fuerza de obligar á todos ó á buena parte de los pueblos civilizados.

«De poco han servido—dice un eminente escritor español (1)—las Conferencias de la Paz para llegar al triunfo del Derecho: tan numerosas y tan graves han sido las infracciones de los Convenios de la Haya. Los beligerantes no han sentido escrúpulo en romper las hostilidades sin previa no-

(1) El general D. José Marvá, en la última Asamblea de la Asociación para el Progreso de las Ciencias.

tificación; declarar extintos, suspendidos ó no viables en justicia los derechos ó acciones de los nacionales de la parte adversa; confiscar la propiedad privada, destruir las propiedades enemigas, violar la correspondencia postal de neutrales, cortar cables submarinos, realizar actos de hostilidad en buques no beligerantes y la visita y captura en aguas territoriales de potencia neutral; colocar minas automáticas de contacto en las costas y puertos del adversario, con el solo objeto de interceptar la navegación mercantil; bombardear por todos los medios ciudades y aldeas indefensas, sin respetar edificios destinados al culto, artes, ciencias, beneficencia, monumentos históricos y hospitales; emplear proyectiles, armas ó materias que causan males innecesarios. Los derechos de los neutrales no han sido más respetados; se han colocado minas en las grandes vías comerciales marítimas sin tener en cuenta los peligros que resultan á las naves mercantes; se ha bloqueado toda clase de mares y estrechos, cerrando á la navegación cuanto ha convenido al poderoso, aminorando y anulando el derecho de los neutrales para utilizar estas vías; se ha desnaturalizado y extendido la definición de contrabando de guerra, hasta el punto de escapar á ella contadas materias; se han olvidado las restricciones del derecho de visita, requisa y captura; se han despreciado, en fin, los intereses y reclamaciones de los débiles, y atendido las protestas amistosas de los poderosos.» ¿Es acaso conciliable todo esto con la afirmación de la existencia de un derecho de gentes *positivo*? (1). Si algo práctico se ha propuesto en el sentido de la paz, del amor mutuo, de la fraternidad de los hombres, ha salido de labios del Romano Pontífice, cuya voz de concordia pugna (y ¡ojalá sea con fruto!) por hacerse oír en medio del furor desencadenado de una tempestad de muerto.

*
* *

(1) Cons. A. Bonilla: *El delito colectivo*, etc Madrid, 1916; pàg. 167 y siguientes.

La paz—dice Suárez—es afecto de caridad (*affectus charitalis*), y á su contrario, la guerra, dedica observaciones muy interesantes. No es, sin embargo, la guerra para el pensador granadino un mal en sí, como juzgaban los Maniqueos y Wycliffe, ni puede decirse que necesariamente contradiga la caridad cristiana. Pero necesita, para ser justa ú *honesta*, ciertas condiciones, que Suárez procura determinar: A) *potestad legitima de declararla*, que corresponde en la *perfecta respublica* al Jefe del Estado ó *supremus princeps*; B) *causa legitima y necesaria*, que puede ser: apoderamiento por un príncipe de bienes ajenos, ó negativa del mismo á restituirlos; violación de los derechos comunes de gentes sin causa razonable, como el tránsito por los oaminos, el comercio general, etcétera; grave lesión de la fama ó del honor. Admite la guerra interior de la república contra el príncipe tirano, y estudia también el modo de proceder una vez rotas las hostilidades. Juzga asimismo Suárez que el Papa, aunque no ejerza poder directo en asuntos temporales fuera de sus propios Estados, tiene una potestad indirecta, en virtud de la cual puede resolver las contiendas, y los beligerantes deben someterse á su sentencia, á no ser que sea notoriamente injusta. ¡Si tal criterio prevaleciese, pronto contemplaríamos el fin de nuestras actuales inquietudes!

Lo que de un modo especial ha llamado la atención de los historiadores, desde F. v. Ompteda y Heffter hasta O. v. Kaltenborn, ha sido un famoso pasaje del citado libro II (capítulo 19) *De Legibus*, donde Suárez expone maravillosamente los caracteres de la comunidad universal de las gentes. No resisto al deseo de transcribirlo, porque tendréis ocasión de apreciar en él la elevación de miras y la singular grandeza de alma de nuestro filósofo:

«La razón de este derecho (*de gentes*) es—dice—que el género humano, aunque esté dividido en varios pueblos y reinos, tiene siempre alguna unidad, no sólo específica, sino también cuasi política y moral (*semper habet aliquam unitatem; non solum specificam, sed etiam quasi politicam et mora-*

lent), indicada por el precepto natural de mutuo amor y misericordia, que se extiende á todos, aun á los extraños, sea cual sea su nacionalidad. Por lo cual, aunque cada ciudad, reino ó república perfecta sea en sí perfecta comunidad (*communitas perfecta*) y conste de sus respectivos miembros, no obstante, cualquiera de aquéllas es á la vez en algún modo miembro de este universo (*quaelibet illarum est etiam membrum aliquo modo huius universa*)., en cuanto se refiere al género humano, pues nunca son aquellas comunidades de tal manera bastantes cada una para sí propia, que no necesiten -de alguna mutua ayuda, sociedad y comunicación, unas veces para estar mejor y para mayor utilidad, y otras por razón de la necesidad moral y de su inopia, como el mismo uso comprueba. Por tal motivo necesitan algún derecho por el cual se rijan y ordenen rectamente en este género de comunicación y sociedad. Y aunque en gran parte se hace esto por razón natural, no es, sin embargo, inmediatamente bastante para todo; y de ahí que algunos derechos especiales pudieron ser introducidos por el uso de las mismas gentes. Porque así como en una ciudad ó provincia la costumbre introduce el derecho, así en todo el género humano pudieron introducirse por costumbres los derechos de las gentes.»

Luis Vives había dicho algo semejante, sin que sus observaciones hicieran mella en el belicoso espíritu de sus contemporáneos. Séneca se aproximó también á ello en la antigüedad romana, en tiempos precursores de desolaciones y cataclismos. Suárez fué algo más atendido, pero su *comunidad universal de las gentes* sigue todavía necesitada de dirección y de orden. . . . Sus anhelos, en este punto, no pasaron de la categoría de sueños.

Pero él siguió *soñando* y trabajando (que no hay trabajo fructífero sin ideal), y así le sorprendió la muerte.

*
* *

Este pensador tan *humano*, tan grande, y al mismo tiempo tan modesto (porque la modestia fué regla permanente de su conducta), abandonó el mundo con ejemplaridad digna de recuerdo, pues no en vano se ha dicho que la verdadera Filosofía es una preparación para la muerte. El 25 de Septiembre de 1617 dejó de vivir. Había pasado la noche en una extraordinaria quietud; poco después de haber vuelto de su recogimiento, expiró. Sus últimas palabras fueron éstas: «¡Nunca hubiera creído que fuera tan dulce morir!»

Honremos la memoria y meditemos en las obras de aquel filósofo á quien llamó Janet «el último de los escolásticos». En materia de Filosofía hay cosas viejas que son duraderas, porque representan participaciones de aquella Luz eterna de que hablaba Santo Tomás, la cual ilumina potentemente, en raras, pero memorables ocasiones, el entendimiento de los hombres.