



Suárez, cuerpo y escolástica: una antropología de la semejanza

Antonio Rivera García¹

Recibido: 10 de octubre de 2016 / Aceptado: 5 de diciembre de 2016

Resumen. El artículo aborda en primer lugar cómo –dentro del contexto cristiano– el cuerpo en cuanto tal, como el único lugar de la existencia, sólo comparece cuando se subraya la desemejanza de la criatura mortal con respecto al Dios inmortal; es decir, cuando se piensa en el hombre como una especie de *vestigium Dei*, y no como *imago Dei*. En la primera modernidad, únicamente los teólogos y filósofos que, como Servet o Da Costa, afirman la mortalidad del alma, están en condiciones de hacer presente el cuerpo en toda su radicalidad. En cambio no comparece realmente en una antropología que, como la de Suárez, sigue hasta el final el modelo de la semejanza o de la *imago Dei*. En su teoría jurídico-política, que hasta cierto punto se mueve dentro de la *regio dissimilitudinis*, sí aparece un cuerpo auténtico, el social o político. Sin embargo, regresa al ámbito de la semejanza, y se oscurece la visión autónoma del cuerpo, cuando insiste en la necesidad de subordinar indirectamente el alma mortal del cuerpo político al alma inmortal del *corpus mysticum* de la Iglesia.

Palabras clave: cuerpo, Suárez, alma, *vestigium Dei*, *imago Dei*, *regio similitudinis*.

[en] Suárez, body and scholasticism: an anthropology of likeness

Abstract. Firstly, this paper tackles the way in which – within the Christian context – the body qua body, as the sole locus of existence, only arises when the disparity between the mortal creature and the immortal God is highlighted, that is to say, when man is regarded as a sort of *vestigium Dei* instead of an *imago Dei*. Throughout early modernity, only theologians and philosophers who, like Servet or Da Costa, posit the mortality of the soul are capable of presenting the body in all its radicality. Contrarily, the body cannot truly appear in an anthropology which, as in Suarez's case, sticks to the model of likeness or the *imago Dei* up to its last consequences. In his juridical-political theory, which operates to a certain extent within the *regio dissimilitudinis*, an authentic body *does* appear – namely, the social or political one. However, he returns to the realm of likeness, and so the autonomous view of the body is obscured, when he insists on the need of indirectly submitting the political body's mortal soul to the immortal soul of the Church's *corpus mysticum*.

Keywords: body, Suarez, soul, *vestigium Dei*, *imago Dei*, *regio similitudinis*.

Sumario. 1. El drama antropológico de la semejanza: de la *imago Dei* al *vestigium Dei*. 2. Inmortalidad del alma y ocultamiento del cuerpo. 3. Una antropología filosófica elaborada dentro del marco de la *regio similitudinis*. 4. Voluntad, *libertas indifferentiae* y cuerpo político.

¹ Universidad Complutense de Madrid (España)
E-mail: antonio.rivera@pdi.ucm.es

Cómo citar: Rivera García, A. (2016) Suárez, cuerpo y escolástica: una antropología de la semejanza, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 10, 143-159.

1. El drama antropológico de la semejanza: de la *imago Dei* al *vestigium Dei*

No vamos a analizar una antropología centrada en el cuerpo. Desde el principio, Suárez, un heredero evolucionado de la Escolástica, lo deja claro en su antropología teológica cuando habla del hombre como *imago Dei* (Gn. 1, 26). Aquí está el fundamento o el substrato último de la antropología filosófica de Francisco Suárez, por lo menos de la parte optimista, la que habla de la perfección del hombre.

De suma importancia es para la Escolástica la distinción entre imagen y vestigio, en el fondo entre hombre y mundo. *Imagen* puede tener, según Suárez, dos sentidos: podemos hablar de la imagen increada, y entonces imagen de Dios hace referencia a la esencia divina que se convierte en el modelo al que debe mirar el hombre para buscar la perfección. Pero el *Génesis* se refiere al otro sentido, a la imagen creada, al hombre que es efecto –creado por Dios– e imagen o reflejo de la perfección divina.

Vayamos al fundamento de la relación de la imagen (hombre) con lo real (Dios) reflejado. Para la Escolástica, el hombre es básicamente un compuesto de alma y cuerpo, por lo cual cabe preguntarse si es todo el ser humano un reflejo de la perfección divina o sólo una de sus partes. La pesada metodología escolástica pretende examinar todas las alternativas, con esa obsesión –siempre defraudada– de que no haya nunca un resto sin tratar, pero no seguiremos esta senda. Lo cierto es que la imagen se encuentra sustancialmente en el alma y en sus potencias. En el alma, que es *forma sustancial* del cuerpo, pero no –como dice, en cambio, Theodoretus– en actos como reinar, juzgar, dominar y fabricar artificios, o en las obras de virtud y misericordia, ya que todo eso también puede ser realizado por los ángeles. Suárez habla de la permanencia sustancial de la imagen de Dios en el hombre, y ello sólo puede darse en su alma. En las operaciones o actos segundos, la imagen estará sólo como perfeccionamiento, no como algo permanente, sino transeúnte.²

El jesuita sigue una secular tradición, que podemos remontar hasta Agustín de Hipona, cuando alude a que la imagen divina se puede encontrar en el mismo cuerpo, esto es, a que resplandece la gloria de Dios en el aspecto externo del hombre, en su posición erecta que le distingue de las bestias. Cuando leemos fragmentos como éste del *De Opere* (3, 8, 14), no podemos dejar de advertir lo que se ha perdido por no haberse tomado en serio este aspecto de la *imago Dei*. Lo que se ha perdido es, evidentemente, el cuerpo, una filosofía capaz de partir de la certeza del cuerpo. Y es que, para Suárez, como en general para toda la tradición cristiana, el hecho de que sólo el hombre lleve el rostro alto, mire hacia arriba y ponga sus ojos en el cielo, se trata únicamente de un signo.

² Para este tema me baso en el largo artículo de S. CASTELLOTE, «La antropología de Suárez», *Anales del Seminario Metropolitano*, 6 (1963), 125-346, que recoge lo sustancial de su tesis doctoral publicada en Alemania con el título *Die Anthropologie des Suárez*, Freiburg-Breisgau, Alber Verlag, 1982 [2ª ed.].

El lugar propio de la imagen está en el alma, mientras que el cuerpo debe conformarse con ser casi una imagen de Dios, un signo. Aún menos que una imagen, y aún más alejado del Ser supremo, se encuentra el mundo. Todo aquello que no es el hombre constituye tan sólo un vestigio. Las criaturas inhumanas y las demás cosas del universo son *vestigia Dei* o *vestigia Trinitatis* porque no alcanzan el grado intelectual del alma, porque solamente el hombre participa de la inteligencia divina.³ Desde luego, Suárez quiere combatir con esta tesis la idea de que el mundo en su conjunto, el macrocosmos, sea una imagen más perfecta de Dios que el ser humano.⁴

La aproximación contemporánea a estas antropologías del pasado se caracteriza por subrayar la diferencia entre imagen y vestigio, adquiriendo tal distinción una gran relevancia en algunos filósofos e historiadores del arte como Jean-Luc Nancy o Georges Didi-Huberman, de los cuales nos vamos a servir para desplegar este tema. Me detendré brevemente en lo que la Escolástica a la que pertenece Suárez ha entendido por vestigio.⁵ Tomás de Aquino decía –y pensemos en el célebre ejemplo del humo cuya causa es el fuego– que el vestigio –el humo– es como la imagen un efecto, pero, a diferencia de ella –la estatua, por ejemplo, de Mercurio–, se refiere exclusivamente a la causalidad de su causa, pero no a su forma⁶, como por otra parte sucede con el símbolo kantiano o la metáfora absoluta de Blumenberg. El vestigio, cuyo significado inicial hace referencia al lugar donde se ha posado la suela o la planta del pie, al rastro o impronta dejada, muestra que ha habido el movimiento de alguien que pasaba, mas no permite identificar a ese alguien, a esa causa de la huella que llamamos vestigio, y que, en última instancia, es Dios. La tradición cristiana –nos recuerda Nancy– pretende expresar de este modo que la imagen del hombre hace presente, mimetiza o hace visible, a Dios porque el compuesto humano tiene algo interior, el alma, donde se encierra –valga la expresión– el *eidos*, la idea divina; mientras que el vestigio es pura exterioridad que conserva únicamente de la *forma* del fuego –o dicho de otra manera, de la luz, del *eidos*, de la realidad, del ser, de Dios, en definitiva– su consunción, su retirada. Para el teólogo cristiano, *vestigium Dei* es lo sensible en su ser-creado, aquello en lo que se pierde o se ausenta la forma, la idea, el fuego, el ser pleno, Dios.

Una antropología radicalmente centrada en el cuerpo partiría del hombre como *vestigium Dei*. Quizá sea de este tipo la antropología que elaboran los médicos marranos, la que tiene en cuenta, entre otras cosas, el desarrollo de la anatomía. El mismo Suárez reconoce que las limitaciones de la antropología aristotélica, especialmente las relacionadas con la denominada «fábrica del cuerpo humano», con su función o alma vegetativa, se deben a que el filósofo griego desconocía la anatomía y la disección, disciplinas sin las cuales no podía desarrollarse la moderna ciencia médica.

³ «At vero homo ideo est ad imaginem Dei, quia in gradu intellectuali cum eo convenit, et ideo caetera omnia infra hominem dicuntur vestigia Dei [...]» (F. SUÁREZ, *De Opere*, 3, 8, 14, cit. en S. CASTELLOTE, «La antropología de Suárez», 147).

⁴ *Ibidem*, 149.

⁵ Me sirvo de algunas agudas observaciones que J.-L. NANCY formula en su conferencia «El vestigio del arte», *Pensamiento de los confines*, 4 (1997), 205-216, más tarde recogida en el libro *Les Muses*, Paris, Galilée, 1996.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947, I, 45, 7.

La materia, el cuerpo, ha sido lo más disimulado, olvidado, por las teo-antropologías. Tal cuerpo es, en el fondo, un vestigio, que, como decíamos, hace referencia en primer lugar a la planta, a la impronta dejada por el pie, por aquella parte del cuerpo que, en contraste con el rostro, con la cara desnuda y visible que mira hacia el cielo y se convierte en un signo, es una de las partes más disimuladas, ocultas, casi tanto como lo son las vísceras que se muestran en las lecciones de anatomía. Una antropología fundada en el *vestigium Dei* muy bien podría ser representada por la *Lección de anatomía* de Rembrandt, por un cuadro que –como ha puesto de relieve Nancy– guarda un cierto parecido con el Cristo muerto de Mantegna. En ambos cuadros, aunque con mucha más intensidad en el dramático lienzo del italiano, tenemos a un hombre muerto, a Cristo y a un cualquiera, del cual se ha retirado el alma, y que vuelve las plantas de los pies hacia nuestros ojos. Nunca los pies desnudos han estado tan presentes como en el cuadro de Mantegna.

La desconstrucción del cristianismo que lleva a cabo Nancy nos permite comprender que el cuerpo en sí mismo, en su condición temporal, sólo puede aparecer cuando nos alejamos de la *imago Dei*, y entramos en el drama del vestigio, o lo que es lo mismo, en la mortalidad de las cosas. George Didi-Huberman también ha abordado el tema de la imagen y el vestigio en relación con la pintura cristiana.⁷ Imágenes tan prototípicas del cristianismo como los iconos, pero sobre todo las *santas faces*, son en el fondo vestigios, imágenes-huellas, de lo divino. Estas imágenes radicales tienen más que ver con la presencia del Hijo de Dios que con la verosimilitud representativa. Se trata de imágenes del encarnado, en las que sólo queda el vestigio, el resto, la materia carnal o, en suma, el cuerpo mortal. Por paradójico que pueda parecer, el acontecimiento del que en ellas queda huella no es más que la muerte del dios cristiano.⁸ La encarnación –escribe Didi-Huberman– «exigía *abrir* la imitación, al igual que Longinos en la leyenda había abierto el bello cuerpo de Cristo». Y abrir la imitación implica pensar en la semejanza como en un drama trágico, un drama que no sólo está relacionado con la vida.

Los escritores medievales a los que se refiere Didi-Huberman describen con especial intensidad el drama de la semejanza, el cual comienza después de la creación del hombre como *imago Dei*. El primer acto tiene lugar cuando el diablo tienta a Adán, y le propone una semejanza, no de humildad, sino de igualdad con el Creador. La caída de la criatura en el pecado, su expulsión del paraíso, significa ser «rechazado de la faz de Dios».⁹ Desde entonces, Adán transmite a los hombres la pérdida de la imagen o semejanza. El segundo acto gira en torno a la muerte del dios-imagen. Pues la imagen perfecta del Creador, el Hijo, se encarna y se sacrifica por los hombres, produciéndose así la primera oportunidad para que los hombres recuperen su condición de *imago Dei*. En el último acto, en el Juicio final, la divinidad discrimina entre las almas que permanecen alejadas del Padre y las que recuperan la perfección de su semejanza. Hasta el final de los tiempos los hombres

⁷ Nos centraremos en uno de los capítulos del libro de G. DIDI-HUBERMAN, *Ante la imagen. Pregunta formulada a los fines de una historia del arte*, Murcia, Cendeac, 2010. Su libro *Fra Angelico. Dissemblance et figuration* (Paris, Flammarion, 1990) es también citado por Nancy como una referencia fundamental para este tema del vestigio.

⁸ G. DIDI-HUBERMAN, *Ante la imagen*, 269.

⁹ *Ibidem*, p. 270.

se limitan a buscar los vestigios, los restos de esta semejanza perdida por la falta del primer padre, o, como señala Taylor, la criatura humana no hace más que deambular por la «región de la desemejanza» (*regio dissimilitudinis*).¹⁰

Este drama se encontraba muy presente en aquellos tratados de arte que, como el manual de Teófilo o el *Libro dell'arte* de Cennino Cennini, son elaborados entre los siglos XII a XIV.¹¹ Partían tales escritores de una antropología que consideraba la semejanza como algo imposible o inalcanzable, y, que por tanto, reducía lo sensible, el mundo de los cuerpos a imitar, a un conjunto de desemejanzas, que, en el mejor de los casos, se convertía en un universo donde permanecía la marca del vestigio, la huella del alma entendida como imagen divina.¹² Sólo en ese mundo donde imperaba la desemejanza era plenamente visible el cuerpo. Por el contrario, la filosofía que, como la Escolástica, insistía en el hombre como *imago Dei*, y construía toda una compleja teoría gnoseológica basada en la *assimilatio* o la semejanza entre la facultad humana y el mundo, el cuerpo, en su materialidad mortal, se desvanecía.

La historia del arte renacentista o *humanista*, que nace con Vasari, pretendía ante todo *matar* esa imagen transformada en mero vestigio, y negar de este modo su materialidad, imperfección y violenta relación con un cuerpo al cual se le había retirado lo que tiene de divino. El principal deseo del Renacimiento propugnado por Vasari, «matar la imagen», consistía –según Didi-Huberman– en la exposición armoniosa, inteligente, consciente e inmortal de la humanidad del hombre. El italiano aspiraba, por tanto, a dejar atrás ese sujeto imperfecto, distanciado de Dios, desgarrado y destinado a la muerte, que no era otro que el protagonista del drama de la semejanza.¹³ Los prólogos de Teófilo y Cennini pensaban, sin embargo, en las imágenes artísticas como si no fueran más que un vestigio, como si a través de ellas se hiciera el duelo por la pérdida, tras el pecado de Adán, de la semejanza y de la consiguiente inmortalidad. Perder la *imago Dei* significaba en el fondo adquirir conciencia de nuestra mortalidad.

La pintura *encarnacional*, que como exponíamos antes alcanza su máxima expresión durante la Edad Media con el arte de los iconos y de las *santas faces*, era un arte paradójico: de un lado, llevaba la muerte en sí mismo; y, de otro, introducía el deseo de «muerte de la muerte». Se trataba de un deseo sobrenatural porque su cumplimiento sólo estaba en manos del acto milagroso de la resurrección, de la salvación donada desde fuera por la divinidad. Ese arte medieval decía al mismo tiempo la muerte y la vida, si bien esta última, la vida auténtica, la relacionada con la inmortalidad, sólo podía ser sugerida, mostrada en la forma inmaterial, invisible, del deseo. Por el contrario, el Renacimiento de Vasari, con su propósito de matar la imagen reducida a vestigio, aspiraba también a *matar la muerte*, pero de un modo natural, en la misma pintura y a través de los signos visibles. Esto originó que los grandes artistas del Renacimiento se convirtieran en los campeones de la semejanza natural, de la mimesis. En contraste con el medieval, el nuevo arte

¹⁰ TAYLOR, A. E., «Regio dissimilitudinis», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, IX (1934), 305-306, cit. en DIDI-HUBERMAN, *Ante la imagen*, 271.

¹¹ *Ibidem*, 272.

¹² *Ibidem*, 271.

¹³ *Ibidem*, 281.

olvidaba la muerte y afirmaba únicamente la vida, produciendo al mismo tiempo una identificación entre los términos *semejante, natural* y *vivo*.¹⁴

Esa identificación resulta problemática cuando advertimos que la semejanza natural del Renacimiento no es más realista que la del arte medieval aludido. Este último nos permite comprender que el realismo está relacionado sobre todo con la imagen-vestigio, con la imagen convertida en una huella. Imagen que se encuentra en la raíz de toda una serie de objetos que no pretendían ser arte, especialmente de aquellos objetos destinados al culto que adquirirían un estatuto similar a la reliquia, al cuerpo despojado del alma. El colmo del realismo, nos ha recordado Didi-Huberman, se hallaba en otras cosas relacionadas con la religión, los exvotos, cuya semejanza con el original podía llegar hasta el punto de que tuvieran las mismas medidas y peso que los hombres originales que habían servido de modelo. El exvoto era una ofrenda, la donación de la semejanza natural, la relativa al cuerpo mortal, con la cual se aspiraba a obtener otra semejanza superior, la sobrenatural, la que abría las puertas de la inmortalidad. Todo esto procedía en el fondo de un cristianismo medieval que terminaba identificando las técnicas indiciarias de la semejanza con técnicas mortuorias porque vinculaba la vida eterna –la recuperación de la *imago Dei*– con el tema de la resurrección («matar la muerte»), y, por consiguiente, con el «morir a imagen» del Hijo.¹⁵

El rodeo por la historia del arte nos permite comprobar que el cuerpo en sí mismo sólo aparece realmente en la enfermedad y en la muerte. Antes de que el Renacimiento redujera la imagen a vida, y se alejara de la imperfección de la materia, del cuerpo, ya la filosofía escolástica había partido de una antropología teológica que afirmaba la condición del hombre como *imago Dei*, y había tratado de ocultar o restar importancia al comentado drama de la semejanza, al hecho de que el verdadero ámbito del hombre –la existencia temporal– es la *regio dissimilitudinis*. Se entiende así que la Escolástica adopte el modelo de la semejanza –la compleja teoría de las especies sensibles– para explicar el acto superior del ser humano, el del conocimiento, el acto donde es más perceptible la *imago Dei*. Quizá también este rodeo permita comprender por qué son los médicos marranos, que no creen en la inmortalidad del alma, quienes mejor hayan percibido lo que es –lo que puede y no puede ser– un cuerpo.

2. Inmortalidad del alma y ocultamiento del cuerpo

Suárez, como buen escolástico, sigue la tradición tomista y afirma, en contra del panteísmo, que la creación del alma tiene lugar mediante insuflación divina en el mismo instante en que se une al cuerpo.¹⁶ El jesuita afirma que

es muy de admirar que cosas tan distantes como alma y cuerpo, se unan con unión tan grande, que formen una naturaleza y que conspiren hacia un mismo fin

¹⁴ *Ibidem*, 284.

¹⁵ *Ibidem*, 290.

¹⁶ S. CASTELLOTE, «La antropología de Suárez», 144.

operativo, y que por ello el espíritu no pierda nada de su perfección sino que se perfeccione más.¹⁷

Al mismo tiempo, no puede dejar de reconocer que se trata de una unión temporal, y, por tanto, imperfecta porque hablamos de la unión de un cuerpo mortal con un alma inmortal. El alma es más libre sin el cuerpo, pues mientras está unida a este último necesita –depende– de los sentidos y del mundo exterior. En esta situación sólo puede conocerse el alma a sí misma por sus efectos o actos propios. En cambio, cuando se separa del cuerpo sí puede intuirse en su misma subjetividad y conocer por sí misma su imagen divina.

La dificultad para explicar el compuesto –la unión cuerpo-alma– se debe a que, de un lado, cabe afirmar la dependencia mutua de cuerpo y alma, y, de otro, la independencia del alma con respecto al cuerpo. La única solución para resolver este problema consiste, según Suárez, en mediar entre Platón y Aristóteles: frente a la tesis platonizante de que el alma –*mens* o principio intelectivo– está encerrada en la cárcel del cuerpo, ha de sostenerse que hay una cierta *adequatio* entre las dos partes, y que la unión no es violenta sino imperfecta. Y, frente a la tesis aristotelizante de que el alma es un principio vital que vivifica lo que está en potencia, debe subrayarse la subsistencia e independencia del alma con respecto al cuerpo.¹⁸

Ahora bien, el cuerpo en sí mismo, como el único lugar de la existencia o de la vida, no comparece realmente en esta antropología. Y no puede presentarse porque la Escolástica, el mismo Suárez, no ha pensado –¿pero quién lo ha pensado realmente en la época moderna?– en la radicalidad de la muerte, y en lo que puede llegar a suponer una antropología fundada en la contingencia, la historicidad e imperfección del ser humano. En realidad, ni la moderna antropología filosófica, que asume la inmortalidad del alma y que el ser es algo previo y subyacente al fenómeno, ni aún menos la primera o la segunda Escolástica, han podido pensar de forma radical en el cuerpo como el lugar –el aquí– de la existencia. Y ello se debe fundamentalmente a que no pueden tomarse en serio, en toda su radicalidad, lo que supone la muerte y la contingencia por destino.¹⁹

La vida no es –en la filosofía de Suárez– para la muerte, no es *Bíos*, sino algo absoluto y explicable en sí mismo.²⁰ El escolástico llama también al espíritu, al alma, *vida*, y, por tanto, esta última puede ser tan atemporal como el espíritu. Ciertamente hay varios tipos de vida²¹: la de Dios, en quien ser y vida se confunden; la del ángel, que, a diferencia de la divinidad, no es acto puro; y la vida del hombre, que está marcada por la diferencia y composición metafísica de acto y

¹⁷ F. SUÁREZ, *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma*, ed. crítica de S. Castellote y trad. de C. Baciero y L. Baciero, Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1978, 1, 12, 19, cit. en S. CASTELLOTE, «La antropología de Suárez», 204.

¹⁸ *Ibidem*, 207.

¹⁹ Hablamos de lo *contingencia por destino* cuando no podemos cambiar lo que podría ser de otra manera. Con este concepto nos referimos a todo aquello que, como el nacimiento, algunas enfermedades o accidentes, no es posible elegir. La contingencia por destino se presenta como nuestra normalidad histórica, ya que «jamás podemos elegir nuestra vida y su realidad de una manera esencial o absoluta.» (O. MARQUARD, *Apología de lo contingente*, Valencia, Intitució Alfons el Magnànim, 1999, 142).

²⁰ S. CASTELLOTE, «La antropología de Suárez», p. 164.

²¹ *Ibidem*, 213-214.

potencia, cuerpo y alma. Para el hombre, la vida sustancial tiene que ver con la inmortalidad del alma, de manera que la muerte sustancial, la causa formal de la muerte, consistirá únicamente en la separación del compuesto, en el abandono del cuerpo por el alma. La muerte accidental se refiere a las causas eficientes de la separación del compuesto; y por ello tendrá lugar cuando fracase la interacción entre los diversos órganos y la de estos últimos con los elementos exteriores. De este tema se ocupan, precisamente, todas las ciencias que, como la física o medicina, estudian el desgaste natural del cuerpo, el desequilibrio humoral, la disminución continua de calor, etc.

Se comprende entonces que el cuerpo aparezca con mayor intensidad allí donde se afirma la mortalidad del alma. Este es el caso de Servet o de aquellos radicales de la Reforma para los cuales –dicho sea con las palabras de su mortal enemigo, Calvino, y de su obra *Psychopannychia*–

el alma es una potencia vital derivada del resuello arterial o de la actividad de los pulmones, y que, siendo incapaz de existir sin el cuerpo, parece junto con el cuerpo y se evapora y se hace evanescente hasta el momento en que el hombre entero sea devuelto a la vida.²²

Esta tesis podía encontrarla Calvino en fragmentos de Servet como el siguiente:

Se habla de mortalidad del alma de diversas maneras, como cuando [...] el cuerpo se queda sin aliento. Pero de otra manera más insigne tanto el alma como la carne se tornaron mortales: como consecuencia del pecado.

Falta o pecado original que, como hemos anotado, constituye el primer acto del drama de la semejanza. Servet aclara seguidamente en qué consiste dicha mortalidad:

No es que el alma se aniquile, como tampoco la carne; pero sí muere, cuando entre dolores se ve privada de sus acciones vitales y languidece retenida en el infierno, como si nunca más hubiera de vivir.

Reconoce, no obstante, que volvemos a nacer con la resurrección:

[N]o sin misterios nacemos *de arriba*, de los elementos celestiales, y volvemos a ser engendrados por el poder de la resurrección de Cristo [...]. Nuestra alma se repone de verdad tanto con la sangre de Cristo como con su espíritu vital en ella contenido.²³

Estos fragmentos demuestran que el cuerpo comparece en toda su intensidad cuando el alma se hace mortal. El mismo descubrimiento de la circulación menor o pulmonar de la sangre ocurre cuando Servet intenta explicar qué es el alma mortal. Sólo entonces descubre que el espíritu viviente y mortal de cada persona está

²² G. H. WILLIAMS, *La reforma radical*, México, FCE, 1983, 649.

²³ M. SERVET, *Restitución del Cristianismo*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980, 781-782.

producido por la mezcla del aire inspirado y de la sangre producida en los pulmones.²⁴

Quienes más lejos llegarán en la negación de la inmortalidad del alma serán marranos como el célebre Uriel da Costa. Según este filósofo, creencias como la del alma inmortal, o la de las penas de ultratumba, la resurrección de los muertos y el Juicio final, eran falsas por ser contrarias al texto de la Ley o por ser irracionales y nocivas para el ser humano, ya que le hacían desgraciado e incapaz de gozar de la vida (mortal) que Dios le había concedido.²⁵ Leo Strauss, de acuerdo con Julius Guttman, sostiene que la crítica dirigida por Uriel da Costa contra «la doctrina de la inmortalidad está condicionada enteramente por la doctrina del alma profesada por el español Miguel Servet».²⁶ Révah, por el contrario, rechaza esta hipótesis por dos razones²⁷: primero, porque está seguro de que Costa no conocía las tesis anti-trinitarias de Servet en su etapa portuguesa, cuando ya parece que dudaba de la inmortalidad del alma; y, segundo, porque existen grandes divergencias entre las concepciones metafísicas de ambos. Aunque Uriel coincide con Servet o Socino en la común utilización de determinadas citas bíblicas, lo cierto es que tales pasajes, aparte de ser empleados por el movimiento psicopaniquista del siglo XVI, han sido utilizados por los heterodoxos de todas las épocas. Con independencia de que coincidan en este caso concreto Reforma radical y deísmo marrano, debemos reconocer que este último llega más lejos cuando niega la resurrección y el Juicio final o segunda venida de Cristo.

Por lo demás sería conveniente recordar que, antes del V Concilio de Letrán (mayo 1512-marzo 1517), que en su octava sesión prohibió la discusión en torno a la inmortalidad del alma en universidades y círculos académicos, los cristianos podían sostener en teoría hasta cinco posiciones en torno a este asunto, y siempre sobre la base de la Escritura, los Padres de la Iglesia y los escolásticos.²⁸ En primer lugar estaban quienes sostenían la inmortalidad natural, que, como enseñaba Platón, presuponía la preexistencia del alma antes de su incorporación. La tesis más extendida era la de la inmortalidad contingente defendida por los escolásticos – desde luego, por Tomás de Aquino –, quienes afirmaban que el alma era creada en determinado momento del desarrollo del feto. Después debemos mencionar la tesis psicopaniquista, que volverá a reaparecer con la Reforma radical de un Miguel Servet o un Fausto Socino, y que se desdoblaba en dos versiones: la que, tras la muerte del cuerpo, sostiene el sueño inconsciente del alma (psicosomnolencia), y la que afirma la muerte tanto del cuerpo como del alma (tnetopsiquismo). La última opinión, la quinta, coincidía con la interpretación averroísta de Aristóteles, y aludía a la absorción del alma racional eterna, de la que cada individuo participaba transitoriamente, en el Intelecto universal; es decir, la única inmortalidad concebible estaba relacionada con la absorción impersonal del individuo en el Intelecto universal.

²⁴ G. H. WILLIAMS, *La reforma radical*, 676-677.

²⁵ I. S. RÉVAH, *Des marranes à Spinoza*, París, Vrin, 1995, 117. Me limito a reproducir lo que ya he expuesto en el capítulo «Uriel da Costa, marranismo y modernidad», en A. Rivera y J. L. Villacañas (eds.), *Gonzalo Díaz y el archivo de la filosofía española*, Murcia, Editum, 2013, 153-180.

²⁶ L. STRAUSS, *La critique de la religion chez Spinoza ou Les fondements de la science spinoziste de la Bible*, Cerf, París, 1996, 41.

²⁷ I. S. RÉVAH, *Des marranes à Spinoza*, 117.

²⁸ Resumo aquí lo expuesto por G. H. WILLIAMS, *La reforma radical*, 38 ss.

Antes del Concilio Laterano, ninguna de estas posiciones podía ser censurada si resultaba compatible con el dogma de la resurrección. Los mismos averroístas latinos que mantenían la teoría de la doble verdad, podían aceptar la doctrina de la resurrección y reanimación del cuerpo, o bien declarar que la aceptaban por simples razones de obediencia a la autoridad eclesiástica. Suárez, sin embargo, pertenece a una época en la que esta libertad ya no es posible ni en el seno de la Iglesia católica ni dentro de la Reforma más ortodoxa. En este tiempo, ya sólo en los medios marranos y en los sectores más radicales de la Reforma, allí donde se afirmaba la mortalidad del alma, era posible elaborar una antropología que reflexionara sobre el cuerpo en sí mismo, como el único lugar de la existencia.

3. Una antropología filosófica elaborada dentro del marco de la *regio similitudinis*

La antropología escolástica de Suárez piensa en un cuerpo que no sea un impedimento para el alma.²⁹ El hombre como *imago Dei* es ante todo un sujeto de conocimiento, y vamos a comprobar que también aquí, en relación con el acto del entendimiento, la clave se halla en la semejanza, si bien ahora la asimilación se produce entre el sujeto que conoce, el cognoscente, y el objeto conocido. La armonía entre sujeto y mundo le servirá a Suárez para expresar que en la criatura humana, a pesar de su imperfección, queda mucho de *imago Dei*. Por eso, este tercer apartado tiene como objetivo demostrar que la antropología suareziana permanece dentro del modelo de la semejanza, dentro de la *regio similitudinis*.

Esta antropología, que podemos extraer básicamente de sus comentarios al *De Anima*, se centra en las tres facultades o potencias naturales (vegetativa, sensitiva e intelectiva-volitiva) del alma. En las plantas sólo cabe apreciar el estrato vegetativo, en los animales el vegetativo y sensitivo, y en el hombre se añade el más perfecto, la potencia intelectiva-volitiva, la que realmente determina su personalidad. Estas facultades son asimismo tres grados jerárquicos que se hallan vinculados entre sí, pues establecen relaciones de servicio o *ministerium* si los apreciamos de abajo-arriba, de la vegetativa a la intelectiva-volitiva, o de dominio o dirección si los examinamos en dirección contraria, de arriba-abajo, de la intelectiva a la vegetativa.³⁰ En la raíz de estas diferencias se halla la mayor o menor dependencia de la materia. Como es lógico, la facultad intelectiva es la superior por estar más separada de lo material, del cuerpo, que las otras facultades.

El estudio del alma vegetativa conduce, en primer lugar, al estudio de la anatomía del hombre o de los «elementos constitutivos de la fábrica del cuerpo»³¹, así como de los humores (sangre, semen, pituita, suero, bilis, saliva). En segundo lugar, se debe estudiar las funciones de la vida vegetativa o nutritiva, como el hambre y la sed, la digestión, el movimiento de la sangre –la cual se produce en el hígado que se encarga, a través de las venas que nacen de él, de distribuirla por todo el cuerpo– o la producción del semen a partir de la sangre pura –no excremental– e innecesaria. Lo más destacable en esta materia se localiza en los

²⁹ S. CASTELLOTE, «La antropología de Suárez», 211.

³⁰ *Ibidem*, 219.

³¹ *Ibidem*, 232.

comentarios sobre la vida vegetativa generativa –la embriología sobre todo– y sobre la vida vegetativa aumentativa, la relativa al proceso de crecimiento, que, desde luego, está supeditado a la *potentia* nutritiva.

Si pasamos a la potencia sensitiva, Suárez aprecia que el principio y raíz del sentir se localiza en el cerebro, que se comunica con los cinco sentidos exteriores.³² Acerca de tales sentidos, como buen escolástico hace uso hasta la saciedad de la regla de la *clarificación* o *manifestatio*.³³ Por ello distingue con claridad entre las cosas más y menos importantes, y, en particular, establece en esta materia una compleja jerarquía entre los sentidos. Desde el punto de vista absoluto o de su utilidad, y no del deleite que extraemos de ellos, se impone el siguiente orden: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Pero si comparamos nuestros sentidos con los de otras especies animales, Suárez reconoce que los más perfectos son el tacto y el gusto, después la vista y el oído, y, en último lugar, se sitúa el olfato. Si atendemos a su utilidad para la ciencia, el tacto y la vista son los sentidos que más ayudan para la adquisición de la ciencia *per inventionem*, mientras que el oído es el más útil para la ciencia *per disciplinam*.³⁴

En realidad, la exacta comprensión del proceso de jerarquización de los sentidos exteriores hubiera requerido pensar en el cuerpo como el lugar donde se produce el drama de la semejanza, esto es, habría hecho falta una antropología que subrayara la historicidad o mortalidad del ser humano. Pero esto es algo ajeno al pensamiento de la Primera y Segunda Escolástica. La moderna antropología nos ha enseñado que los sentidos de la distancia, la vista y el oído, se imponen como superiores a los de la proximidad, el tacto, el gusto y el olfato, porque los primeros permiten establecer una distancia con respecto al objeto, que, como explica Blumenberg, el filósofo de la *actio per distans*, es condición necesaria para obtener una información moderada. Ya la antropología kantiana aclaraba que, cuanto más intensamente afectados están los sentidos, tanto menos enseñan. Por ejemplo, si la luz es muy intensa, no se ve nada y los objetos se vuelven indiferentes. De ahí que el encandilamiento se convierta en la metáfora más adecuada para expresar aquella intensa y sublime experiencia de la realidad absoluta que únicamente puede ser accesible por medio del éxtasis. Los sentidos de la proximidad enseñan menos porque con ellos tenemos sensaciones más intensas que con la vista y el oído. Son los sentidos de la sensibilidad fronteriza porque nos colocan en el límite entre el sí mismo y lo otro, y nos hacen sentir el punto –ambiguo, impersonal– donde empieza o termina nuestra corporeidad, donde choca el adentro y el afuera³⁵, donde los objetos se tornan indiferentes. Desde esta perspectiva, la de la antropología contemporánea³⁶, se puede concluir que los sentidos de la distancia profundizan en la desemejanza, diferencia o hiato entre sujeto y mundo.

³² F. SUÁREZ, *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma*, 3, 13, 4, cit. en *Ibidem*, 234.

³³ E. PANOFSKY (*Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1986, 40) afirmaba que este era uno de los fundamentos principales de la escolástica medieval, y que de aquí se derivaba el esquematismo o formalismo de los escritos escolásticos que alcanzan su culmen en la *Summa* de Tomás de Aquino.

³⁴ S. CASTELLOTE, «La antropología de Suárez», 222.

³⁵ H. BLUMENBERG, *Descripción del ser humano*, México, FCE, 2011, 553.

³⁶ Nos referimos a la antropología filosófica que, como la de Plessner, Gehlen o Blumenberg, entre otros, destaca las deficiencias naturales del ser humano y el absolutismo de la realidad.

La semejanza, el mundo como *regio similitudinis*, adquiere nuevamente un lugar central en la teoría de las especies. Suárez, como otros escolásticos, acude a la especie intencional para explicar el acto de conocimiento como un proceso mediante el cual se logra la asimilación del objeto conocido por el sujeto cognoscente. Sólo en el caso de los bienaventurados es posible la unión inmediata del objeto con el entendimiento, es decir, tiene lugar una visión inmediata, una intuición de las cosas tal y como son en sí mismas sin necesidad de esa forma representativa, de ese puente, que es la especie intencional. El conocimiento natural implica siempre asimilar intencionalmente un objeto. El mismo conocimiento de lo universal depende de los singulares conocidos sensiblemente a través de las especies.

Habría que comenzar distinguiendo entre las especies sensibles, las que dimanan de los objetos, y las espirituales, que parten del entendimiento agente. Las especies sensibles no son meras semejanzas formales o pinturas de los objetos, no son algo elaborado por el sujeto, por nuestro interior, sino que son determinadas por los objetos que permanecen fuera del sujeto cognoscente. El objeto – pensemos, por ejemplo, en el fuego – no sólo produce el calor transmitido a la materia, sino que también proporciona la especie captada a través de los órganos de los sentidos exteriores. Por este motivo, las especies sensibles, que reciben el nombre de *idolum* o *simulacrum*, son materiales y extensas.

Suárez acude a la metáfora de la reflexión de un objeto real en un espejo para explicar en qué consisten las especies. Con esta metáfora del *reflejo* – acerca del cual decía Ortega que es «la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra» – desea mostrar que las especies provienen del mismo objeto, que existen realmente fuera de nosotros.³⁷ En principio podrían compararse con la huella o el vestigio, con lo que queda después de retirarse el objeto, pues se trata de algo real dejado por esta misma cosa, si bien es cierto que cuando hablamos de vestigio sobresale lo que falta, mientras que con la especie se subraya el proceso de asimilación, esto es, la armonía, semejanza o unidad entre mundo y sujeto. La especie constituye, en suma, una representación efectiva y emanada del objeto, sin cuya impresión en el sentido interno la potencia del entendimiento nunca podría conocer el mundo.

El ser de la especie es *intencional* porque se convierte en un puente, un medio o instrumento a través del cual la potencia cognoscitiva, el entendimiento, puede tender (*intendere*) al objeto para conocerlo o asimilarlo, para que se produzca un tránsito fluido entre el exterior, el objeto conocido, y el interior, el sujeto cognoscente.³⁸ En la intencionalidad interviene tanto el intelecto como la voluntad: desde la perspectiva de esta última, la intencionalidad hace referencia al acto voluntario o al apetito que se dirige a la consecución de un fin; desde el epistémico, el que abordaremos a continuación, alude a la operación por la que el sentido tiende – presta atención – al objeto de conocimiento. Esta forma espiritual, que es la especie intencional, consiste – insistimos en ello – en una semejanza o una *similitudo* espiritual con la cosa que permanece fuera de la mente. En realidad, no

³⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976 [3ª ed.], 77.

³⁸ Cf. M. SKARICA, «Intencionalidad y lenguaje», *Philosophica*, 24-25 (2001), 331-347, y SPIEGELBERG, «Intention und Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und Husserl», *Studia Philosophica*, vol. XXIX (1969).

hemos salido del modelo de la presencia, pues tenemos en la mente algo que dimana del mismo objeto.

Las especies permiten, según Suárez, explicar por qué, en ausencia de un objeto, queda algo dentro de la facultad de conocer o del entendimiento. Sin las especies ni sería posible el recuerdo, ni los sueños, ni las comparaciones necesarias para realizar un juicio. Las especies sensibles son percibidas por los sentidos externos, y desde estos pasan al *sentido interno* a través de un proceso en el cual intervienen la imaginación y el entendimiento agente. En el sentido interno, la especie intencional sensible queda impresa (fantasma) y conservada en la memoria para poder ser usada por la imaginación y el entendimiento. El objeto del sentido interno es todo lo sensible, y su función consiste en conocer «todos los sensibles y su discernimiento, así como el juicio práctico o especulativo sobre lo real, y finalmente la memoria del pasado».³⁹ Suárez comparte con Hipócrates y Galeno la tesis de que el cerebro —o el conjunto de ventrículos cerebrales— es el órgano del sentido interior⁴⁰, y por ello se aparta de Aristóteles que localizaba en el corazón dicho órgano.⁴¹

La imaginación, una de las funciones principales del sentido interno, se encuentra al servicio del entendimiento como la especie lo está al servicio de los sentidos. De acuerdo con Tomás de Aquino, la naturaleza imperfecta del hombre exige que el entendimiento dependa de la representación realizada por la imaginación, ya que la criatura humana no es capaz de recibir las especies directamente. Por eso cuando la imaginación no funciona, como sucede en el sueño o en los casos de demencia, ya no es posible el buen juicio.⁴²

Suárez añade que la formación de los universales requiere la producción de especies espirituales o inteligibles por el entendimiento agente. En la tradición aristotélica-escolástica, la principal función del entendimiento agente consiste precisamente en la elaboración de las ideas mediante la abstracción, esto es, mediante la desmaterialización del fantasma o especie sensible impresa en la imaginación. La potencia espiritual del entendimiento no puede ser excitada, movida a la acción, por un objeto material, pero sí por otra potencia, por el conocimiento suministrado por los sentidos. Los fantasmas, las imágenes impresas de las especies sensibles, son causa excitativa o excitante del entendimiento agente, y exigen (causalidad exigitiva) un determinado modo de operación, el pensar activamente o «per viam propriae inventionis». Todo esto significa que el espíritu o *mens*, el entendimiento agente, depende *in operari* de los sentidos. De nuevo aquí se sitúa Suárez entre la tradición idealista y realista. Pues Suárez es platónico cuando parece afirmar que «el entendimiento parece estar ya constituido en acto primero por especies inteligibles, que emanan de él», pero deja de ser platónico cuando señala que el entendimiento necesita ser excitado por los sentidos para poder usar de las especies y así ponerse en acto segundo.⁴³

³⁹ F. SUÁREZ, *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma*, 8, 2, 2, cit. en Á. PONCELA, «Francisco Suárez: sobre la imaginación y el conocimiento perfecto», *Revista da Faculdade de Letras –Serie de Filosofia*, 29 (2012), 92.

⁴⁰ S. CASTELLOTE, «La antropología de Suárez», 250.

⁴¹ *Ibidem*, 239. Para Suárez, el corazón es, sin embargo, la base orgánica del apetito.

⁴² Á. PONCELA, «Francisco Suárez: sobre la imaginación...», 93.

⁴³ S. CASTELLOTE, «La antropología de Suárez», 336.

El entendimiento puede, en definitiva, asimilar lo singular y lo universal gracias al medio de las especies sensibles e inteligibles. Esta teoría de las especies pone de relieve que el hombre conoce a través de la semejanza⁴⁴, y que el conocimiento, entendido como asimilación intencional de un objeto, implica en el fondo la formación en la mente de un mundo semejante al real. Lo importante para Suárez es que todo el proceso racional se adecúa a las cosas reales⁴⁵, y que las especies hacen posible hablar –como escribe Friedmann⁴⁶– de un *antropocosmos*, de una verdadera armonía entre el mundo y el sujeto cognoscente. Finalmente, el conocimiento de este mundo permite la comunicación, representación y ostensión de la bondad divina («communicatio, repraesentatio et ostensio divinae bonitatis»⁴⁷), o, en suma, sirve para que el hombre llegue hasta la divinidad y recupere su condición de *imago Dei*.

Esta filosofía escolástica situada en la *regio similitudinis* se halla muy lejos de una antropología filosófica que, como la de Blumenberg, se funda en el absolutismo de la realidad, en la *actio per distans*, en la desemejanza entre hombre y mundo, o, en definitiva, en la falta de adaptación natural de la criatura humana. Todos los instrumentos culturales van a ser entendidos por el filósofo alemán a partir del proceso antropogenético que consiste en distanciarse de la realidad y en mantener relaciones indirectas con esta última. Castellote también alude al «*pathos* de la distanciaci3n» para explicar el entendimiento en Suárez.⁴⁸ Sin embargo no debemos confundir esta tesis con la de Blumenberg. Aplicado al jesuita, el «*pathos* de la distanciaci3n» se refiere a que el entendimiento, en contraste con los sentidos que se limitan a tener impresiones, puede reflexionar sobre sí mismo y discriminar entre lo real y lo irreal, lo material y lo espiritual, y corregir a los sentidos que pueden equivocarse y considerar como existente algo que no lo es. La distancia alude asimismo a que el entendimiento distingue entre «el que es» (*an sit*) y «lo que es» (*quid sit*), entre la pregunta por la existencia y la definici3n de una cosa. Por último, se puede hablar de *pathos* del distanciamiento porque, mediante la partícula *es*, el entendimiento –la genuina *imago Dei* en el hombre– se trasciende a sí mismo y no se limita a recibir impresiones del mundo que siempre pueden ser engañosas. Ahora bien, todo esto se halla muy lejos de aquella *actio per distans* desplegada en la *regio dissimilitudinis*, en un mundo hostil que ya no está hecho exclusivamente para el hombre.

4. Voluntad, *libertas indifferentiae* y cuerpo político

⁴⁴ También G. DIDI-HUBERMAN (*Ante la imagen*, 276) alude a la centralidad de la semejanza en la epistemología de Tomás de Aquino, quien define la ciencia como «la asimilación del intelecto con la cosa por una especie inteligible que es la semejanza de la cosa comprendida».

⁴⁵ F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, ed. y trad. de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, Madrid, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, 1960-1966, 54, 6, 9, cit. en Á. PONCELA, «Francisco Suárez: sobre la imaginación...», 99.

⁴⁶ H. FRIEDMAN, *Epilegomena: Zur Diagnose des Wissenschafts-Zeitalter*, Biederstein Verlag, 1949. Ver S. CASTELLOTE, «La antropología de Suárez», 149, 161.

⁴⁷ F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, 24, 2, 11.

⁴⁸ S. CASTELLOTE, «La antropología de Suárez», 326-328.

Para terminar pasaremos del entendimiento a la voluntad, a la parte del alma racional que más se vincula con lo que *puede* un cuerpo. Como es sabido, la acentuación del papel de la voluntad constituye uno de los rasgos más característicos de la filosofía de Suárez, y uno de los principales aspectos que le separa del pensamiento de otros escolásticos. La parte más moderna de su pensamiento antropológico se halla, precisamente, en su descripción de la libertad de la voluntad desde un punto de vista que podríamos calificar de psicológico. El escolástico la analiza haciendo abstracción –poniendo en suspenso– consideraciones de orden moral.

Esta definición psicológica –antropológica– de la libertad debe ser necesariamente negativa. Implica que lo libre, lo voluntario, es lo no determinado, lo que no actúa por necesidad, mientras que lo *necessarium naturale* es lo determinado *ad unum*. Desde este enfoque, libertad significa indiferencia, *libertas indifferentiae*. Una definición de libertad que abarcara la misma acción divina no podría, sin embargo, identificarse con lo indiferente, sino sólo con lo voluntario como «quod sui causa est». En este caso, la libertad ya no se opone a la necesidad, a lo determinado *ad unum*:

En Dios –escribe Suárez en las *Disputaciones Metafísicas*– todo lo que es libre lo es, no porque sea indiferente ante diversos objetos –estos son más bien efectos de su acto creador–, sino porque su acto proviene única y exclusivamente de su voluntad». La libertad divina «no se opone a necesario sino a condicionado». ⁴⁹

Desde un punto de vista antropológico, la libertad sí tiene que ver con la indiferencia, aunque no con una indiferencia de carácter absoluto, pues entonces no podría haber moción de la voluntad. Tengamos en cuenta que, para Suárez, la voluntad sólo puede moverse hacia lo bueno. El mal en cuanto tal es simple negación del bien, y no puede ser tampoco la causa final de la voluntad. Es decir, sólo el bien resulta capaz de atraer a la voluntad, más allá de que el entendimiento se equivoque y tome en consideración un bien aparente, y más allá de que se trate de un bien útil o de un bien final. Por tanto, cuando el hombre actúa libremente no cabe hablar de una indiferencia absoluta. Si hablamos de *libertas indifferentiae* se debe a que «la proposición de lo bueno por el entendimiento no es absoluta» ⁵⁰ y sigue siendo aceptable otra alternativa. Suárez precisa que se puede dar algo indiferente, pero no bajo toda razón de bien, sino de alguna. ⁵¹ Lo absolutamente indiferente no puede ser causa final de la voluntad. Debe ser algo que muestre alguna conformidad o conveniencia, y esto último nos lo dice el entendimiento. La indiferencia alcanza, en suma, un grado relativo, ya que entre las cosas a elegir siempre hay alguna que contiene alguna razón para actuar bien e influye en nuestra moción voluntaria. La libertad se halla así relacionada con la limitación del entendimiento, el cual resulta incapaz de determinar completamente, de modo absoluto, lo bueno hacia donde debe moverse la voluntad.

Esta teoría antropológica o psicológica de la libertad como indiferencia termina siendo decisiva para comprender la filosofía práctica de Suárez, y, en particular, su

⁴⁹ F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, 19, 8, 2.

⁵⁰ *Ibidem*, 19, 6, 9.

⁵¹ *Ibidem*, 23, 5, 7. Ver S. CASTELLOTE, «La antropología de Suárez», 303.

iusnaturalismo, que, en comparación con el de otros escolásticos, contiene una versión más flexible. La definición antropológica, negativa, de libertad, esto es, como *libertas indifferentiae*, se corresponde con lo que Suárez denomina derecho natural negativo o *lex permisiva*, que se distingue del positivo o *lex preceptiva*. El negativo se caracteriza por admitir algo, sin ordenarlo expresamente como, en cambio, hace el positivo. Y sucede así porque el derecho natural negativo ordena una materia indiferente que Suárez llama también política. Esta materia es regulada por la denominada *ley puramente penal* o ley condicional, la cual sólo contiene un precepto moral hipotético, el «de sufrir tal pena o daño si se hace esto o aquello, aunque no se impone precepto acerca del acto sometido a tal condición». Son leyes políticas porque no son necesarias, absolutas, porque no coinciden con el derecho natural positivo, con la verdad y con el bien, con aquello que salva. O en otras palabras, dichas leyes no obligan en conciencia.⁵²

Lo cierto es que con las leyes puramente penales nos movemos en la región de la desemejanza, la que subraya la diferencia entre la libertad divina y la humana, entre el más genuino derecho natural –el preceptivo– y el más genuino derecho civil, entre el iusnaturalismo material y la ley humana que regula materia adiáfora. Precisamente, la emergencia del mundo moderno no se encuentra del lado de la semejanza, de esa *imitatio Christi* que tanta importancia tendrá para el gran humanista cristiano Erasmo, sino más bien de una antropología y teología de la desemejanza. Nos referimos tanto a una antropología de la desemejanza, cuyo primer gran hito fue la política pagana de Maquiavelo fundada sobre la constitución deficitaria de la criatura humana⁵³, como a una teología de la desemejanza, también conocida como teoría de los dos reinos, desarrollada primero por Lutero y después, aún con mayor intensidad, por Calvino.

La filosofía de Suárez es la única versión de la Escolástica que demuestra inicialmente encontrarse a la altura de los tiempos, pues la reflexión sobre la *libertas indifferentiae* se puede adaptar a las exigencias de la nueva *ratio status*. Tal libertad permite al soberano moderno disponer de unas leyes que, por su carácter condicional y por regular materia indiferente, pueden ser fácilmente cambiadas por otras cuando lo exijan las circunstancias. Sólo estas leyes, que un neoescolástico como John Finnis ataca duramente⁵⁴, podían servir en un tiempo marcado por la emergencia de un nuevo concepto de poder que ya no se conforma con ser un simple *defensor pacis*, sino que es capaz de introducir rápidamente novedades. Poder que acabará reflejado en la frase –extraída de *La soberanía* de Bertrand de Jouvenel– «la voluntad dirigiendo la justicia».

⁵² Sobre este tema se puede consultar el capítulo II, «El iusnaturalismo material jesuita», de mi libro *La política del cielo. Clericalismo jesuita y Estado moderno*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1999.

⁵³ Para Maquiavelo, la ambición es la mayor fuente de descontento para el ciudadano, pero su causa última se debe a un defecto natural del ser humano. El florentino se mueve en el terreno de la desemejanza cuando explica en qué consiste este defecto: «la naturaleza ha constituido al hombre de tal manera que puede desearlo todo, pero no puede conseguirlo todo, de modo que, siendo siempre mayor el deseo que la capacidad de conseguir, resulta el descontento de lo que se posee y la insatisfacción. De aquí se originan los cambios de la fortuna, porque deseando, por un lado, los hombres tener más, y temiendo, por otro, perder lo que tienen, se llega a la enemistad y a la guerra, que causará la ruina de una provincia y la exaltación de otra.» (N. MAQUIAVELO, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 1987, 120).

⁵⁴ J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

Cuanto más nos alejamos de la *imago Dei*, más posibilidades tenemos de que aparezca el cuerpo en cuanto tal, ya sea el del hombre o el de toda la comunidad social. La teoría de la *ratio status* y el iusnaturalismo protestante inaugurado por Thomas Hobbes han pensado en una *res publica* inmanente cuya alma o razón autónoma es mortal y está vinculada a un individuo que, si lo comparamos con el sujeto del republicanismo clásico, se asemeja muy poco a la divinidad.⁵⁵ A pesar de lo que podría deducirse de una superficial lectura de la teología política del siglo XVII, el dios mortal del Estado ya no se parece realmente al dios inmortal. Una primera evidencia de que en este terreno no cabe aplicar la doctrina de la *imago Dei*, la tenemos –como ha reconocido la filosofía alemana desde el joven Hegel hasta el Carl Schmitt que revisa el Leviatán de Hobbes a finales de los años treinta– cuando advertimos que la modernidad abre una brecha irreparable entre el foro interno y el externo, entre las más íntimas convicciones del sujeto singular y las normas externas que rigen para todos, o, en definitiva, entre el sujeto y el mundo.

La reflexión de Suárez sobre las leyes apunta parcialmente a esta nueva realidad, sobre todo con respecto a ese derecho natural negativo comentado anteriormente. Sin embargo, la teoría jurídico-política del jesuita vuelve a moverse dentro de la *regio similitudinis* cuando insiste en la necesidad de subordinar el alma mortal del cuerpo político al alma inmortal del *corpus mysticum* de la Iglesia. Tal es el sentido de la teoría jesuítica sobre el poder eclesiástico indirecto, o sobre la sumisión indirecta de la inferior razón estatal, la orientada por fines inmanentes y temporales (mortales), a la superior razón eclesiástica que se orienta a fines más elevados o trascendentes. Por eso podemos concluir que, en Suárez, el cuerpo político en sí mismo, como una realidad inmanente e histórica, sólo se presenta aparentemente. Como hemos tratado de mostrar a lo largo de este artículo, Suárez partía de una antropología teológica y filosófica demasiado centrada en la *imago Dei* para que finalmente pudiera aceptar sin problemas la separación –la desemejanza– moderna entre Iglesia y Estado.

⁵⁵ Hobbes sigue –como entre otros ha comentado Leo Strauss– la senda de la desemejanza abierta por Maquiavelo cuando, en primer lugar, sustituye la pregunta acerca de «cómo debe vivir el hombre» (para que de él pueda predicarse la *imago Dei*) por la de «cómo vive de hecho»; y, en segundo lugar, sustituye las virtudes morales, que deben conducir a la excelencia, a la vida contemplativa o a la salvación de los cristianos (a la recuperación de la *imago Dei*), por otras menos excelsas pero más accesibles a todos. Incluso con respecto a este punto de la praxis del ciudadano, Hobbes resulta menos exigente que Maquiavelo cuando defiende virtudes apropiadas para una vida pacífica y proto-burguesa, mientras que el italiano todavía cree en el desarrollo de las más excelsas virtudes patrióticas.