

# Bibliografía suareziana

(Desde 1917 a 1947)

## 1.ª parte: BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS GENERALES SOBRE SU DOCTRINA

AGUSTÍ, A., *Suárez y Santo Tomás de Aquino*: IICI 11 (1917), 302-304.

El Doctor Eximio en sus discursos es un satélite del Angélico, ya que en sus investigaciones científicas se mueve alrededor del Sol de Aquino. El aprecio de Suárez por Santo Tomás, manifestado por sus mismas palabras, en especial en el *Tratado de Gracia*, no quedó encerrado en el esfera del orden especulativo, sino que fué muy práctico, y tan vivo que le convirtió en discípulo suyo y en seguidor generalmente de sus doctrinas. Así lo aseguran el Dr. Anselmo Herranz y Estallés el esclarecido discípulo del Cardenal Ceferino González, D. Alejandro Pidal y Mon. De parecer idéntico es el eminente bibliógrafo D. Marcelino Menéndez y Pelayo. Por los veintiséis grandes volúmenes de Suárez corren como aguas puras y cristalinas las enseñanzas del Angel de las Escuelas, y por ellos se hallan esparcidas las doctrinas del Santo Doctor como aparecen en noche serena las estrellas en el firmamento.

Suárez es un verdadero comentarista de la *Suma Teológica*. Atestiguala el título que puso a su Obra. Pone además en muchos Tratados el texto íntegro del Santo Doctor y a continuación el comentario correspondiente. Si alguna vez omite la letra de Santo Tomás, sigue con todo el mismo orden de sus cuestiones. En ellas expone simplemente la doctrina del Doctor Angélico, y cuando ésta se presenta entre sombras y oscuridades, entonces indaga, estudia, determina su mente. Pertenece Suárez, no al vulgo, sino a la aristocracia de los comentadores de Santo Tomás. Al señalar la mente del Angel de las Escuelas no se contenta con hacerlo simplemente, sino que expone también las razones fuertes y sólidas que a ello le mueven.

Acaba diciendo que pueden aplicarse a Suárez aquellas palabras de los Proverbios: "Los hijos son la corona de los padres, como son a su vez los padres la gloria de los hijos".

J. M.ª FONDEVILA.

BROUQUILLARD, R., *Suárez. La Théologie Pratique*: DFC col. 2691-2728.

Bajo este título impreciso se comprende un amplio estudio de Suárez en sus obras morales, jurídicas, canónicas, políticas, ascéticas y otras ramas que rebasan el campo de la especulación teológica. Todas fueron para Suárez "teología". Y en toda su obra práctica fué discípulo de Santo Tomás; asimila los avances posteriores a su maestro y con personalidad muy destacada sabe completarle, pero nunca se puede hablar de un suarezianismo moral y jurídico.

Su método analítico e histórico, y en materia tan compleja como la moral, puede crearnos el riesgo de no comprenderle; pero superada con algún esfuerzo esta dificultad, admiramos la riqueza de sus perspectivas, y en medio de sus razonamientos, más abundantes que difusos, tropezamos con fórmulas afortunadas que dominan la cuestión y nos demuestran que no le faltó talento sintético.

El cuerpo del artículo está consagrado a reseñar la posición de Suárez en cada una de las cuestiones fundamentales de moral general y especial, teología ascética, jurídica, canónica y política, aduciendo las citas de los capítulos que consagró en sus distintas obras a cada uno de los problemas.

Pero su reseña es mucho más especializada en el apartado que titula "Teología política", por ser, a juicio del autor, la obra más personal y original de Suárez en su teología práctica. Partiendo de Santo Tomás, de quien también aquí es discípulo, y aprovechando las aportaciones recientes de Vitoria y sus discípulos, Suárez examina y resuelve los nuevos problemas. Esta síntesis pareció a unos incoherente, a otros tendiente hacia un contractualismo roussoniano; algunos le han encontrado cargada de voluntarismo subjetivo, opuesto al intelectualismo objetivo y realista de Santo Tomás.

En la formación de la sociedad Suárez ve algo más que un acervo de familias a las que alcanza la "potestas dominativa"; ve algún lazo jurídico especial, un contrato o "consensus", a veces implícito. La sociedad política de Suárez podría llamarse, no "contractual", sino "consensual". Esa sociedad—persona fingida, persona moral, cuerpo místico—ocupa en Suárez, según la tradición tomista y católica, una posición intermedia entre el organicismo integral absorbente de Aristóteles y de algunos contemporáneos nuestros, y el individualismo radical del liberalismo moderno. En el origen de la autoridad hay una democracia hipotética, pero esa democracia no la concibe como realizándose por necesidad y perpetuándose en la práctica. El gobierno monárquico de carácter absoluto le parece el más natural y el mejor y, una vez que la autoridad ha sido confiada al rey, le es inaufeible, salvo caso de tiranía o de anarquía social. Cristallizada en una forma concreta esa sociedad, no se puede alterar su forma sino por mutuo acuerdo—de autoridad y súbditos—o bajo el imperio de urgencias inaplazables.

El bien común y la justicia, que es el fin de la sociedad, señala los límites internos de la autoridad política; los límites externos los dan el poder indirecto de la Iglesia y los imperativos del "ius gentium" y de la sociedad de naciones.

En todo este conjunto de elaboración doctrinal, la personalidad de Suárez destaca, más que por su eficiencia en plasmar nuevos elementos—los recibió de la tradición tomista—, por el acento tan moderno que ha impuesto a la discusión de los problemas.

La última sección está consagrada a estudiar el influjo de la Teología práctica de Suárez en el desarrollo posterior de las ciencias que él abarcó con esa designación tan genérica.

El presente estudio, basado en el conocimiento directo de sus fuentes, es de grande utilidad para el que quiera conocer la obra de Suárez o alguno de sus aspectos y doctrinas características.

FRANCISCO ARMENTIA, S. J.

CAYRÉ, F., *Patrologie*, 2 (1933), l. 4. prt. 2, c. 6: *François Suarez*, p. 773-84.

La monografía, que dedica al Doctor Eximio, consta de tres partes; 1.<sup>a</sup> Biografía, 2.<sup>a</sup> su Filosofía, 3.<sup>a</sup> su Teología.

De su *biografía* se mencionan escuetamente los datos más salientes de su vida científica, indicando la ocasión en que compuso algunas de sus obras principales. Recuerda las molestias que en Alcalá le causó su rival

Vázquez, la contribución de Suárez, con sus opúsculos, a la controversia *de auxiliis*, la conmoción producida por su obra *Defensio fidei*, y el prestigio que le merecieron sobre todo sus obras *de Deo*, *de Religione* y *de Legibus*. Paulo V, el 2 de octubre de 1607, le dirigió un Breve elogioso, en el que le calificó de "Doctor eximius et pius". En ocasiones, la persecución purificó su alma de excelente religioso, que consagró toda su vida a la investigación y defensa de la verdad, buscándola sinceramente, no menos que con la cabeza, con el corazón, y justificando así el merecido título de *Doctor Piadoso*.

En *Filosofía* caracteriza a Suárez guiado sobre todo por el juicio, no absoluto e independiente, sino relativo y supeditado al Tomismo, de Mahieu. Con todo, reconoce que Suárez ha ejercido un profundo influjo en el pensamiento católico, con su *vía media* entre Santo Tomás y Escoto, logrando construir un sistema nuevo, coherente y dotado de la unidad y grandeza que aprecian los que le estudian con simpatía. Advierte que su vigorosa personalidad y potente originalidad se descubre sobre todo en los puntos en que se separa del Tomismo, como son, su doctrina de los modos y de la distinción modal, su negación de la real distinción entre la esencia y la existencia creadas, su teoría sobre la analogía de atribución intrínseca, sus nociones de accidente, subsistencia y otras.

En *Teología* dice que ha seguido el orden de la *Suma* de Santo Tomás, que ha expuesto casi todos sus tratados, y que, en general, es un eco fiel del Doctor Angélico. No sólo le caracteriza por el más insigne teólogo de la Compañía de Jesús, sino que además afirma, que "por su influjo, no menos que por la extensión de su obra, Suárez es sin duda el primer teólogo de los tiempos modernos". Atribuye su éxito indiscutible sobre todo a las cualidades excepcionales de su obra y a su oportunidad, a su erudición hermanada con la originalidad y profundidad del pensamiento, y en parte también a su eclecticismo.

La teología de Suárez ofrece ingeniosas sugerencias y abre nuevas rutas al espíritu investigador. Entre los puntos tratados con originalidad por el Doctor Eximio, se mencionan las pruebas de la existencia de Dios, la división en tres categorías de los divinos atributos, el congruismo creado dentro del marco molinista, los reflejos de su doctrina sobre la causa instrumental y los accidentes en su teología sacramentaria, el motivo de la Encarnación, la explicación de la unión hipostática, de la ciencia y de la libertad de Cristo.

Defendió victoriosamente el dogma de la Inmaculada, no menos que la naturaleza, propiedades y derechos de la Iglesia. Sus tratados *de Legibus* y *de Religione*, "unos de los más extensos y penetrantes que existen", han valido a Suárez el dictado de insigne, no sólo como canonista y moralista, sino también como teólogo de la espiritualidad. Esos tratados descubren además "el alma del Doctor *Piadoso* que fué Suárez". Reconoce que el Eximio ha gozado de un prestigio sin igual, a causa sobre todo de que "su obra escrita es una de las más considerables de la literatura cristiana".

J. SALAVERRI, S. I.

#### *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1928-31).

En esta enciclopedia racionalista se destaca frecuentemente la personalidad científica del Eximio Suárez, sobre todo en los apartados dedicados a los temas siguientes: *Gegenreformation*, *Jesuitenorden*, *Lessius*, *Molina*, *Neuscholastik*, *Paul V*, *de Ponte*, *Revolution*, *Theologie*, *Würzburg*.

Se menciona la eficacia científica de Suárez en contra del Protestan-

tismo (2,931), su alto valor como moralista al lado de Laymann y Busembaum (3,108), su influjo en su discípulo Lessio, que tomó de su maestro la teoría del Congruismo (3,1595), su papel de mediador entre el Tomismo y el Molinismo puro con la teoría de la predestinación "ante praevisa merita" (4,152), su misión de mantener en alto, en contra del Protestantismo, la antorcha de la verdad católica, encendida en Salamanca por el Tomismo renovado de Vitoria, Cano, Báñez y Medina (4,1015). Además se presenta a Suárez como principal mantenedor de la tesis del poder Papal para eximir en ciertos casos a los ciudadanos de la obligación jurada de fidelidad al Rey, y de la doctrina de que en caso de tiranía la autoridad soberana revierte al pueblo, al cuerpo social, o sea, al "corpus politicum mysticum" (4,1342.2006). Se anota el hecho histórico de que en la Facultad teológica de la Universidad de Würzburg los autores dominantes en el siglo XVII y XVIII eran Santo Tomás, Suárez y Sánchez (5,2034). Finalmente, se afirma, que como los Dominicos a Santo Tomás, los Agustinos a Egidio y los Franciscanos a Escoto, de la misma manera los Jesuítas han intentado más tarde elevar a Suárez y Molina a la categoría de Teólogos de su Orden (5,1127).

J. SALAVERRI, S. I.

DUMONT, P., *Suárez, Théologie dogmatique*: DTC Col. 2649-2691.

I. *Caracteres generales*.—El P. Dumont en este artículo, al mismo tiempo que nos dibuja la fisonomía teológica de Suárez, nos hace un resumen de su aportamiento nuevo a la ciencia teológica: moderno en la exposición, fiel y original en la interpretación de Santo Tomás, y un ecléctico que asimila prudentemente.

He aquí su aportación teológica en algunos puntos más importantes.

II. *Trinidad*.—La subsistencia es más que una negación, y son perfecciones positivas las relaciones trinitarias.

III. *Encarnación*.—a) Causas de la encarnación: El genio de Suárez hermana en síntesis maravillosa las tendencias opuestas de la teleología de la encarnación: en el orden intencional el fin es la suma manifestación de la gloria de Dios, en el de la ejecución, la reparación del pecado. Y aun concediendo que la redención fuera motivo suficiente, Suárez admite que, aun sin ella, Cristo se hubiera encarnado.

b) El misterio de la unión hipostática: su doctrina original de los modos le permite dar una solución fácil a este problema: un modo sustancial une al Verbo con la naturaleza humana.

IV. *Estado de inocencia*.—Una providencia extraordinaria quitaba a Adán aun las más pequeñas ocasiones de pecado venial; sin embargo, él con el mal uso de su libertad, pudo frustrar los planes de Dios. Y este estado de justicia original del primer hombre está constituido, si no esencial, al menos principalmente, por la gracia santificante.

V. *Lo sobrenatural*.—La potencia obediencial es algo positivo que se confunde con la naturaleza de su sujeto.

La pasiva no es una mera resistencia a la acción divina, sino una aptitud positiva radicada en sus propiedades físicas. Tampoco se ve repugnancia en que nuestras facultades espirituales bajo un concurso especial de Dios puedan producir actos sobrenaturales: he aquí la potencia obediencial activa para el teólogo salmantino.

VI. *La justificación*.—La elevación de la contrición al orden sobrenatural, no es debida a la gracia santificante, a quien precede, sino a un concurso especial de Dios (he aquí la fecundidad de su teoría sobre la potencia obediencial activa).

La gracia santificante no expulsa al pecado en virtud de un efecto formal suyo. Podrían por lo tanto coexistir.

Los actos remisos, en contra de la opinión de Báñez, aumentan la caridad y el derecho a la gloria, a medida que se practican.

VII. *Economía de la retribución del mérito*.—Es una función no de un atributo cualquiera de Dios, como quieren Vázquez y otros, sino de su justicia: la cual será conmutativa al dar a cada acto la gracia a que el se ha obligado; distributiva, al dar esta misma gracia según la dignidad del sujeto, y legal, porque todo lo da según medida y prudencia.

VIII. *La visión intuitiva*.—Suárez no discute las razones aducidas por los teólogos para probar la imposibilidad de una creatura, creada o creable, que exija la visión beatífica, y prefiere el argumento de Santo Tomás.

En la contemplación de Dios por los bienaventurados es Suárez fiel a las consecuencias de su teoría general sobre el conocimiento, en la que se aparta de la doctrina tomista.

La conciliación entre la libertad y la predestinación de los hombres a esta visión beatífica, la establece Suárez por medio de su teoría de la dirección de los hombres en virtud de la ciencia media. La absoluta gratuitud de la gracia la salva mediante la predestinación "ante praevisa merita" y la libertad por medio de los auxilios ordenados por Dios bajo la dirección de la ciencia media.

IX. *Conclusión*.—Se excusa el P. Dumont de haber dejado de lado una serie de aspectos en Suárez: exégesis, patristica, magisterio.

Suárez no sólo es teólogo, sino también filósofo. Ni es un simple compilador o enciclopedista. Asimila, juzga, sin inclinarse *a priori* ante ninguna autoridad. Pone el problema en el punto en que se encuentra y le da la solución.

Hay que reconocer que su obra es menos brillante que la de otros jefes de escuela, pero no por eso es menos meritoria ni menos fecunda.

F. X. OLAZÁBAL, S. J.

FENDT, Suárez, Franz: RGG 5 (1931) 866-67.

En esta enciclopedia racionalista se anotan escuetamente los hechos más notables de la vida de Suárez en sus actividades docente y publicitaria. Advierte que por su medio se asociaron los Jesuitas a la renovación tomista española del siglo XVI, por haber sido Suárez discípulo en Salamanca del Dominico Mancio de Corpore Christi.

Afirma el autor que Suárez, a base del Tomismo y Agustínismo, supo construir un sistema doctrinal propio, que hoy se llama Suarismo o ecleciocismo suareziano, cuyos actuales continuadores en Alemania son Przywara y Jansen.

Dice que para Suárez el individuo es el objeto inmediato del conocimiento tanto divino como humano. Advierte que en orden a rebatir a los protestantes, el Suarismo ha resultado ser en todo caso más eficaz que el Tomismo puro. Por su parte, Suárez se siente personalmente tan tomista como Cano, Soto y Medina. Modernamente se disputa sobre si Suárez ha sido un crítico perfeccionador del Tomismo, como pretenden sus seguidores, o más bien un deformador de la doctrina de Santo Tomás, como dicen sus impugnadores.

J. SALAVERRI, S. I.

GALDOS, ROMUALDO, S. I., *Suárez, vulgarizado en el tercer Centenario de su muerte*.—25 de septiembre de 1617-25 de septiembre de 1917.

- 1.—*Fundamentos teológicos de las grandezas de San José*. (De la obra *De mysteriis vitae Christi*, disputatio 8) Granada, 1917; Bilbao, 1918.
- 2.—*Llena de gracia*. (De la obra *De mysteriis vitae Christi*, disputatio 18) Bilbao, 1917; Bilbao, 1941.
- 3.—*Observaciones del P. Suárez acerca del libro de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*. (De la obra *De mysteriis vitae Christi* disputatio 49, sectio 1) Oña. Imprenta privada del Colegio Máximo, 1919.
- 4.—*Protobiografía del P. Francisco Suárez*, publicada por el P. JUAN FREIRE, S. J. al año de la muerte del Eximio Doctor. Bilbao, 1917.

Basado en una aguda y profunda frase del P. Vieira de que "en las fiestas de los Santos más vale hablar como ellos que hablar de ellos", el P. Romualdo Galdos, ante la celebración del III Centenario de la muerte del P. Francisco Suárez (1617-1917), escribía a su vez hace poco más de treinta años: "En las conmemoraciones de los grandes autores y escritores más vale hablar y escribir *com ellos*, que hablar y escribir *de ellos*". Y para hablar y escribir *como ellos*, nada mejor que vulgarizar sus escritos, publicando en lengua vernácula lo que ellos escribieron en latín. Y ante el IV Centenario del nacimiento de Suárez (5 de enero 1548), bien se puede decir que vale más una página auténtica de Suárez que cien páginas modernas laudatorias de su talento y de sus escritos; y sobre todo, valen más un libro o un tratado de Suárez, traducido al español y presentado con la debida modernidad, que artículos y libros, destinados a cantar su talento y sus producciones filosóficas y teológicas. Fijándose en éstas el P. Galdos, restringió su actividad de vulgarización suareziana a dos pasajes de especial valor de la magna obra teológica de Suárez, llamada *De mysteriis vitae Christi*; y a un pasaje de su obra no menos magna *De Religione Societatis Iesu*: tomando de la primera un interesantísimo punto de Mariología, *la supereminencia de gracia en la Virgen* (Disputatio 18), y un punto análogo, referente a *la dignidad y santidad de San José* (Disputatio 8). Del libro *De Religione Societatis Iesu* tradujo y publicó *lo referente a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola* (libro IX, cap. V-VII).

Por último, publicó también el P. Galdos la *Protobiografía del P. Francisco Suárez*, escrita en latín por el jesuita portugués, P. Juan Freire, S. J., en 1618, al año no más de la muerte del biografiado, y publicada por el mismo P. Freire en 1619, en Coimbra, al frente del tomo primero *De gratia*, del P. Suárez.

En un artículo de RazFe (t. 53, p. 307-318), intitulado "*Literatura teológica española*" y firmado por el R. P. Antonio Pérez Goyena, se hace una reseña detallada y sumamente encomiástica de los dos opúsculos suarezianos (mariano y josefino) del P. Galdos. Al primero "jugoso opúsculo de 88 páginas" se dedica el número 4 del artículo, ponderando "su versión... muy fiel y exacta, su lenguaje puro y castizo, sus notas adecuadas" (p. 312-314); el segundo se juzga en el número 6 (316s), volviendo a ponderar "su versión fiel y castiza..., la exactitud y opor-

tunidad de sus notas" y la presentación toda del opúsculo, "técnica y tipográficamente bien editado"<sup>1</sup>.

Todas esas cualidades, y con mayor perfección, las posee el opúsculo tercero, "la primera disertación *impresa* que del precioso libro de los Ejercicios de su Fundador conoció la Compañía de Jesús". Si el traductor preparó su original con el mayor esmero y escrupulosidad, la Imprenta privada del Colegio Máximo de Oña supo interpretar magistralmente los deseos y exigencias del P. Galdos, logrando una edición que *técnica y tipográficamente* supera y con mucho la presentación del opúsculo josefino-suareziano, tan encomiásticamente elogiada por el P. Pérez Goyena. En cambio, la presentación tipográfica de los otros dos opúsculos de vulgarización suareziana, muy a pesar y muy contra la voluntad y los gustos del P. Galdos, resultó bien pobre en el opúsculo mariano y desastrosa en la Protobiografía.

Felizmente nos consta que el P. Galdos está resuelto a resarcir esas deficiencias, haciendo los posibles por ofrecer a los lectores de lengua española una esmerada refundición de sus cuatro opúsculos suarezianos, que sea digna de Suárez y que responda a su diligente trabajo de fiel traductor y de concienzudo y esmerado editor.

R. G.

GETINO, L. ALONSO, *El Centenario de Suárez*: CiencTom 15 (1917) 381-390.

El articulista quiere fijar la posición de la revista ante el Centenario de Suárez. La define así en uno de los párrafos finales: "Celebremos todos las sabias enseñanzas del doctísimo y piadoso escritor; pero culdemos de separar de lo que ha de ser vida de nuestra inteligencia aquello en que ha errado Suárez, principalmente lo que la Iglesia nos advierte como opuesto a las enseñanzas fundamentales de Sto. Tomás, que son las suyas propias, y a la vista está cuán distanciado anda S. del angélico Doctor en cuestiones metafísicas, que son base de todas las demás" (p. 390). Para evidenciar este desacuerdo fundamental y moderar entusiasmos incondicionales, presenta un catálogo a doble columna en el que aparecen emparejadas las célebres 24 tesis tomistas y otras tantas antítesis extraídas de las obras de S. "por un eminente profesor de la Comp. de Jesús, cuyo nombre no estamos autorizados para publicar". "Termina recordando diversas vicisitudes de las doctrinas suarezianas, y presentando, como prueba de la fecundidad de S., el catálogo de sus obras, según Scorraille. El comienzo del art. contiene afirmaciones elogiosas para S., "quien se precia de arrimarse a Sto. Tomás..., y tomista se le puede llamar, pues en ningún autor se inspira tanto como en Sto. Tom., y él no llegó a formar escuela".

F. BRANDARIZ

GODO, PASCUAL, S. J., *Personalidad científica del P. Suárez en el siglo XVI y en la historia del espíritu humano*: Anuario del Colegio de S. José, S. J. Valencia, 3 (1916) 7-25.

El autor pretende demostrar cómo Suárez es sin disputa la primera inteligencia del siglo XVI, y por consiguiente ha de ser colocado entre

<sup>1</sup> Un artículo del mismo P. Galdos, publicado en RazFe (t. 50, p. 331-337) con el título "*San José en la concepción teológica del P. Francisco Suárez, S. J.*" completa el contenido de su opúsculo josefino-suareziano.

los primeros genios del espíritu humano. Empieza relatando a grandes rasgos la vida del Doctor Eximio. Para enaltecer su obra filosófica aduce un importante testimonio del Cardenal Ceferino González, y con palabras de Adolfo Franck presenta a Suárez como el principal cultivador cristiano de la ciencia del derecho en su época. Luego estudia al teólogo eminente en todos los ramos de esta ciencia: dogmático, asceta y místico, canonista, jurista, principalmente en lo tocante al derecho público e internacional. También aparece la universalidad de Suárez en el método que tuvo en enseñar y exponer la ciencia teológica, acomodado siempre a las necesidades de los tiempos.

Vastísima fué también su erudición en todos los órdenes, hasta afirmarse de él que en su memoria cupo cuanto se sabía en su tiempo. Además de la gran extensión, la inteligencia de Suárez poseía en grado eminente la penetración y la comprensión. Grande fué el poder creador de su inteligencia analítica y sintética. El autor presenta después al Doctor Eximio iluminando al mundo con sus numerosas obras, y en sus diversas actuaciones científicas, a la par que recibiendo los plácemes y más cariñosas muestras de aprecio de varios Sumos Pontífices, contemporáneos suyos, y de otras destacadas personalidades. Recorre finalmente algunos de los innumerables encomios y alabanzas que le han venido tributando los hombres más doctos y eminentes en ciencia y en virtud de todos los tiempos, países y condiciones, algunos de los cuales igualan a Suárez con Aristóteles y con los más grandes Doctores que ha tenido la Iglesia.

KOHLER, *Suárez*: RGG 5 (1913) 981-82.

En la primera edición de esta enciclopedia reaccionalista, el autor, después de mencionar las ciudades en que Suárez fué Profesor, lo primero que advierte es que su piedad, a semejanza de la de S. Ignacio de Loyola, culminó en el culto de la Virgen María. Científicamente lo presenta como conservador de la tradición en la adhesión a Aristóteles y Santo Tomás. Advierte que su *Metafísica* ha servido de texto largos años aun en las mismas Universidades protestantes.

En Teología afirma el autor que la obra de Suárez es muy estimada de los católicos. Afín a Molina en materia de Gracia, sin embargo ha logrado construir una teoría personal, la del Congruismo. Dice que en la explicación del pecado original sigue a Escoto. Advierte que su doctrina sobre la "confessio absentis facta" desagradó a Clemente VIII, y que su tratado "Defensio fidei" provocó viva reacción en Inglaterra y en el Parlamento de París.

J. SALAVERRI, S. I.

LENNERZ, E., *Suárez*: Eit t. 32, p. 905.

Breve artículo firmado por En(rico) L(ennerz). Contiene:

a) un breve "curriculum vitae", en que enumera las diversas etapas de su profesorado;

b) una caracterización de S. como profesor y teólogo, con rápida exposición de sus procedimientos científicos. Le presenta como creador de un sistema personal, que puede reducirse en sustancia al del Angélico. Explica en particular la posición suareziana en la controversia acerca



de la concordia entre gracia eficaz y libre albedrío, y cierra la semblanza con un juicio general poco determinado acerca de su influjo,

c) la lista de sus obras impresas, con año de aparición, mencionando además las dos ediciones de obras completas.

Para la bibliografía remite a Sommervogel, Scorraille y Grabmann.

F. BRANDARIZ

MOSTAZA, MIGUEL, S. J., *III Centenario del P. Suárez*: SalTer 6 (1917) 762-72

En la sección de Documental dedica el P. Miguel Mostaza un breve artículo al Congreso internacional celebrado en Granada los días 25-29 de septiembre de 1917, con motivo del tercer Centenario de la muerte del P. Suárez.

En el apartado primero se recogen las noticias biográficas más salientes del Doctor Eximio y algunos juicios de los Papas Benedicto XV, León XIII, Benedicto XIV, Alejandro VII y Paulo V, a los que se añaden los de algunos sabios como Bossuet, Grocio, el Cardenal Ceferino González, Menéndez y Pelayo, Karl Werner, Conde y Luque y Adolfo Franck.

Segue después en el apartado segundo el discurso del Excmo. Señor Don Francisco Ragonesi, Nuncio Apostólico, leído en la sesión del 29 de septiembre del mencionado Congreso.

Finalmente, en el apartado tercero se copia el documento que la junta organizadora del Centenario del P. Suárez, como mandataria del Congreso, eleva a su Santidad y a los gobiernos de las diversas naciones. Este documento contiene las conclusiones del Congreso en sus diversas secciones, apologética, de Derecho internacional y jurídico social en sus tres aspectos, Derecho político, consuetudinario y penal.

S. DEL PÁRAMO, S. I.

PÉREZ GOYENA, A. S. I., art. *Suárez*: CE 14, 319-320. New-York (1912).

Breve resumen de la vida de Suárez; indicación de sus obras; elogios de Bossuet, Werner, Grocio y Makintosh; clases fundadas con su nombre. Como "Suarismo" dentro del Escolasticismo se señalan trece tesis características de su doctrina, sobre el principio de individuación, la materia pura potencia, el conocimiento del singular material, la distinción entre esencia y existencia, la posible multiplicación intraespecífica de los espíritus puros, el pecado de los ángeles, el fin de la Encarnación del Verbo, la solemnidad del voto, el congruismo, la compatibilidad de ciencia y fe sobre el mismo objeto, el análisis de la fe, la transubstanciación y el sacrificio eucarístico, la plenitud de gracia de la Virgen.

I. D.

STEGMÜLLER, F., *Suárez*: LTK 9 (1937) 872-74.

En este breve artículo se reseñan con precisión los datos biográficos del Dr. Eximio, relativos a sus estudios en Salamanca y a sus actividades científicas en las cátedras de Segovia, Valladolid, Avila, Roma, Al-

calá, Salamanca y Coimbra. Simultáneamente se da cuenta del orden cronológico en que fué componiendo y publicando sus obras principales de Filosofía, Teología y Derecho.

Menciona brevemente la intervención, sobre todo escrita, de Suárez por medio de sus Opúsculos en la apasionada cuestión *de Auxillis*, y cita algunos de sus trabajos, compuestos como respuesta a consultas que le dirigían.

Destacando sobre todo el valor de sus tratados *de Metafisica, de Gratia, de Legibus y de Religione*, le caracteriza como "führender Theolog der span. Scholastik" y como el más notable de los Teólogos Jesuítas. Alaba su actitud constantemente irénica en las controversias y pondera lo bien que ha sabido hermanar, con la claridad de exposición, una erudición vastísima y una muy profunda especulación. Corona su reseña con una selecta y sobria bibliografía suareziana.

J. SALAVERRI, S. I.

TEIXIDOR, LUIS, S. I., *Suárez y Santo Tomás. Notas críticas*: EstEcl 12 (1933) 75-99. 199-227. 473-502; 13 (1934) 111-154. 262-286; 15 (1936) 67-82. 289-310.

En esta serie de artículos el autor pretende probar la siguiente tesis: "Suárez es un excelente modelo en el seguir a Santo Tomás". Para probarla, escoge algunos puntos de especial interés en teología y en cada uno de ellos va comparando la doctrina del Doctor Angélico con la del Doctor Eximio, con gran profusión de textos analizados. Los puntos elegidos y sus resultados son los siguientes: 1.º La predestinación "ante praevisa merita": aquí no sólo sigue Suárez a Santo Tomás, sino que el seguirle decide su posición. 2.º La coexistencia de fe y ciencia en el mismo entendimiento: quiere seguir al Santo y se separa de él sólo por la evidencia de las razones contrarias y a más no poder. 3.º El concepto de la libertad: sigue paso a paso a Santo Tomás al exigir como punto fundamental la diferencia entre acto libre y acto meramente voluntario. 4.º El concepto de bondad y malicia moral: sigue a Santo Tomás en todos los fundamentos de la moralidad. 5.º Constitutivo esencial de la bienaventuranza: quiere seguir al Santo en todo y se aparta de él sólo en algo accidental. 6.º Concepto de la justicia original: se acomoda al Doctor Angélico no sólo en la doctrina misma, sino muchas veces hasta en la terminología. 7.º Naturaleza de la gracia excitante: también aquí pretende seguir a Santo Tomás.

J. A. DE ALDAMA

TEIXIDOR ALOISIUS, S. I., *De valore Scholasticismi P. Francisci Suárez hac nostra aetate. Oratio habita in Collegio Maximo Sarrianiensi S. Ignatii*. (Barcinone, 1917) 43.

La Iglesia insiste en recomendar la sólida formación de sus ministros en la Teología escolástica. Es, por tanto, suma loa del P. Suárez el ser escolástico en sumo grado. Y en él, en el escolasticismo de Suárez, se aprecian las razones de esta insistencia y se deshacen las prevenciones que desde Descartes se han propalado contra la Escolástica. El escolasticismo de Suárez, en primer lugar, defiende la verdad íntegramente. Este afán de alcanzar la posesión de la verdad innato en el hombre (que el autor presenta en textos de filósofos recientes), lo pro-

cura satisfacer Suárez, siguiendo a Sto. Tomás, con el modo personal de penetrar y desarrollar las verdades ya conocidas. Así lo explica él mismo en su carta al P. Mercuriano. Suárez es el mentís más contundente al prejuicio de que los escolásticos sólo sabían repetir lo que dijo Aristóteles; su método es objetivo y crítico. El valor de este escolasticismo en este respecto lo hace palpable el autor en el caso del modernista Tyrrell, que comenzó su proceso de perdición por el odio a Suárez, aun con pretexto de tomismo. El segundo carácter de Suárez, la claridad, la ilustra el autor en su doctrina sobre la distinción de razón, sobre la infinidad de Dios y en general de su Teología natural, contraponiéndola a la ambigüedad de los autores modernos que se tienen por los más esclarecidos, como Descartes y Leibniz. La comparación con Kant es aplastante para éste; más aún, el fundamento íntimo de la negación crítica de Kant, la dificultad de pasar conceptualmente de lo menos a lo más, con la imperfección consecuente de nuestros conceptos, fué conocido y superado teórica y prácticamente por Suárez. Por último, el escolasticismo de Suárez es absolutamente ajeno a sofismas y juegos de palabras. Es ésta una característica muy acentuada en Suárez. El transmitió así el escolasticismo libre de falsos principios o postulados, aun creándose enemistades, sin caer en manera alguna en escepticismo.

J. M. DALMAU

## 2.ª parte: SUÁREZ EN EL MARCO DE LA HISTORIA

AZEVEDO, L. G. DE, *O regalismo e a sua evolução em Portugal até o tempo de Francisco Suárez*: Brot 24 (1937) 293-303. 481-498.

Desarrollo de las teorías regalistas en Portugal hasta Suárez. Controversia provocada por la publicación del *Defensio fidei*. Pereira de Castro expuso a Suárez sus *Duvidas*; la respuesta de Suárez quedó manuscrita; no así la obra de Pereira, *Monomachia sobre as Concordias*, y otra posterior, también regalista, *De manu regia*.

J. D.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., *La enseñanza de Santo Tomás en la Compañía de Jesús durante el primer siglo de su existencia*: CiencTom 11 (1915) 388-408; 12 (1916) 34-48.

De los dos artículos que el P. Heredia dedica al estudio de la enseñanza de Sto. Tomás en la Compañía de Jesús, el primero es una detallada exposición de la legislación que la Compañía ha dado sobre esta materia, y el segundo lo dedica a interpretar cómo se ha puesto en práctica, sobre todo en España, sin duda por tener más a mano la documentación. Como era de esperar, al P. Suárez nos le presenta como el principal promotor de lo que llama invención de opiniones nuevas y contrarias al Doctor Angélico.

Entresaca de los PP. Scorraille y Astráin las quejas que de algunos Superiores suyos y de sus rivales, como el P. Vázquez, iban a los Superiores mayores de Roma, y las amonestaciones que de allá volvían, que recibía el Doctor Eximio con la sumisión propia de su virtud y promesa de acomodarse a ellas.

Cree el P. Heredia que el fundamento de estas quejas, más que en

extremismos de algunos o apasionamientos de otros, hay que buscarle en el mismo Suárez, que a juicio de su defensor el P. Atienza mostraba poco respeto al exterior cuando se le argüía con la autoridad del Santo, Reconoce el P. Heredia que el Padre Suárez en diversas ocasiones hace profesión de su constante predilección por Sto. Tomás, pero asegura no ser tan arraigada que no le impida abandonarle en algunos puntos discutibles o menos conformes con su juicio, conducta que en sí no juzga condenable, de haber guardado en su labor educadora la táctica y prudencia a que estaba obligado.

No silencia el P. Heredia que el P. Aquaviva trató de quitar importancia a los cargos que a Suárez se le hacían, pero lo atribuye a que el General no palpaba de cerca los efectos de este proceder suareziano en la juventud que formaba.

Por fin, como el cargo más grave trae las cinco tesis, sostenidas en Valladolid bajo su dirección, en su mayor parte opuestas a Sto. Tomás, que considera ejemplo subversivo para estudiantes jóvenes, materia tan apta para novedades.

J. ESCUDERO

ELORDUY, E., S. I., *Suárez y la tradición del Pilar*: Doce de octubre (1945) 30-32.

Suárez ve en las apariciones del Pilar una excepción a la ley general de las visiones, en que no se ve a las personas mismas que parecen presentarse (*De angelis*, VI, 21, 23). Además enseña que las fiestas eclesásticas, monumentos, etc., no pueden ser instituidos sin la aprobación de los hechos en que se fundan (*De relig.*, II, 11, 6), lo que supone una presunción favorable para los mismos, pues se trata de excitar la fe (*De relig.*, II, 9, 3) Otro tanto se debe decir de las imágenes (*De incarnat.*, d. 54, sec. 1, 6) y de los templos, como se deduce del Concilio V de Cartago (*De Euchar.*, d. 81, sec. 1, 5). El testimonio suareziano más solemne sobre el monumento del Pilar es el pasaje *De relig.*, II, 9, 16. Con estas consideraciones adquiere especial fuerza la estrofa de Prudencio sobre la *domus magnorum angelorum*, que sería el templo de las columnas. La objeción del silencio, en siglos tan abundantes en milagros, no le hace mella a Suárez (*De relig.*, II, 9, 6).

E. ELORDUY, S. J.

LLORCA, B., *El P. Suárez y la Inquisición española en 1594*: Greg 17 (1936) 3-52.

En el cuarto centenario de la muerte del P. Luis Molina se intenta publicar algunos documentos, que dan bastante luz sobre la célebre controversia "*de auxiliis*". Entre todos estos documentos tiene capital importancia cierto memorial del P. Suárez, compuesto con la finalidad de proponer un breve resumen de tan controvertida cuestión a cierto miembro del Consejo General de la Inquisición, por nombre Juan de Zúñiga. La especial importancia de este memorial está en que nos pone en perfecto conocimiento del modo de ver y pensar del P. Suárez al comienzo de la controversia. Los demás documentos publicados en este trabajo tratan de cierta especie de proceso que la Inquisición española llevó a cabo sobre el citado memorial y su autor, el P. Suárez. En todo él apa-

rece la gran excitación de los espíritus en aquellas cuestiones, no menos que la pura y recta intención del Doctor Eximio al escribir el memorial.

B. LL.

LLORCA, B., *La Inquisición española y el libro póstumo del P. Francisco Suárez "De vera intelligentia"*: ArchHistSI 7 (1938) 240-256.

Cuando el P. Suárez estaba a punto de editar el segundo volumen de su obra "*De Gratia*", en la que trataba ampliamente de la cuestión "*de Auxiliis*", la Congregación del Sto. Oficio prohibió que en lo sucesivo, sin ser ella previamente consultada, se atreviese nadie a dar a la estampa libro alguno que tratara de estas materias. Por esta razón no pudo publicarse el citado volumen, como tampoco pudo ver la luz pública mientras vivió el Doctor Eximio el "*De vera intelligentia auxiliis efficacis*". Pero a mitad del siglo XVII un editor de Lyon publicó por primera vez el "*De Gratia*", y viendo que lo podía vender sin dificultad, aun en España, con anuencia de la Inquisición, se animó a dar a la imprenta también el segundo. Recientemente han sido hallados los documentos con que se pide y concede por parte de la Inquisición española la facultad de vender en los territorios de su jurisdicción el libro "*De vera intelligentia...*" Estos documentos se publican en este trabajo, y de todo el hecho se sacan importantes conclusiones. Entre éstas aparece el objeto de la nueva obra suareziana y su clara autenticidad.

B. LL.

PÉREZ GOYENA, ANTONIO, S. I., *Tercer Centenario de la muerte del gran teólogo Francisco Suárez, S. I. Cátedras de Suárez en las Universidades de España*: RazFe 47 (1917) 11-25.

Nota el articulista "que el P. Suárez ha sido el único teólogo del que hubo cátedras en las tres Universidades españolas más principales de la antigüedad: en las de Salamanca, Alcalá y Valladolid".

La de Salamanca fué fundada por el Ilmo. Sr. D. Francisco Eustaquio de Perea y Porras, Arzobispo de Granada. Se narran las peripecias que sufrió dicha fundación, por la oposición de dos Padres tomistas, Fray Lorenzo del Castillo, premonstratense, y Fray Juan de Aliaga, hasta que llegó la orden terminante del Consejo Real de 28 de mayo de 1721, que zanjaba el litigio, y el decreto de este año que mandaba se preleyeran en dicha cátedra los opúsculos del Eximio Doctor. La fundación de la cátedra de la Universidad de Alcalá se debió al Sr. D. José Sancho Granado, Obispo de Salamanca. Firmó la aprobación de la misma el Rey en El Pardo el 18 de febrero de 1734, que debió comenzar dos años después. La cátedra de Suárez de la Universidad de Valladolid fué fundada por el Señor Arzobispo de Burgos, D. Manuel Navarrete y Ladrón de Guevara. Obtenida la aprobación del Consejo, la ocupó el 13 de septiembre de 1745 don Francisco Xavier Pérez, más tarde Obispo de Teruel.

Se narra luego el final de estas cátedras, después que por agosto de 1768 el Real Consejo de Carlos III mandó extinguir "las cátedras de la Escuela llamada jesuítica", entendiéndose por tales las de Suárez.

M. Q.

PÉREZ GOYENA, ANTONIO, S. I., *Juicio del folleto "Suárez et son Oeuvre"*. de RIVIERE-SCORRAILLE: RazFe 51 (1918) 245-248.

Es un juicio sobre este folleto de 80 páginas, publicado en Toulouse y Barcelona, en 1918, con ocasión del Centenario de la muerte de Suárez, 1917. El P. Ernesto M.<sup>a</sup> Rivière, en la primera parte de este opúsculo, enumera los escritos de Suárez: 1.º, obras impresas, con sus ediciones sucesivas, por orden cronológico de publicación; 2.º, lista compendiada de las ediciones de cada obra, por orden de materias; 3.º compendios, adaptaciones y estudios especiales de las obras del Doctor Eximio; 4.º, cartas y escritos inéditos; 5.º, manuscritos conocidos de obras impresas, apuntes tomados por los discípulos de Suárez y censuras de revisores.

El P. Raoul de Scorraille, en la segunda parte de este opúsculo, presenta un estudio de la doctrina de Suárez, en seis apartados. En el cuarto pone le relieve que este sabio jesuita resplandece como teólogo de primer orden, a pesar de que algunos pretenden sólo sublimarlo en la ciencia del derecho.

M. Q.

RODRIGUES, FRANCISCO, O "*Doutor Eximio*" na Universidade de Coimbra: Brot 24 (1937) 437-51.

Las razones por las cuales un español ha ido a ocupar la cátedra de prima de Coimbra han sido expuestas ya por historiadores como Vasconcelos y Scorraille. El autor, a base de inéditos portugueses, corrige o completa las motivaciones del hecho.

No es exacto lo que dice Vasconcelos, que la Universidad pidió a Suárez, para poner fin a la pretensión de los Dominicos, que se creían con derecho a la cátedra, que venían regentando desde hacía 35 años. Baltasar Barreira, que corría con los negocios de la Compañía portuguesa en Madrid, nos informa que la iniciativa partió, sí, de la Universidad y del Consejo de Portugal, que pidieron nominalmente a Molina, sólo por el deseo de que regentase esa cátedra un gran teólogo. Al Rey Felipe II no agradó el nombre de Molina y les respondió que propusiesen a otro. Entonces se decidieron unánimemente por Suárez, nombre que también aceptó el Rey.

El Visitador de Castilla y Toledo, García de Alarcón, y el General de los Jesuitas, Aquaviva, aconsejaron que se renunciase, pero que si el Rey insistía y era efectivamente su voluntad, que entonces se accediese. Felipe II hizo la petición apremiante, y el Visitador, conforme a las instrucciones recibidas, accedió, pero a condición de que la provisión se hiciese sin ofensa de los PP. de Santo Domingo. Contestó el Rey que la cátedra era de libre provisión real, pero que él cuidaría de evitar toda ocasión de discordia.

Al enterarse Suárez expuso por escrito las muchas razones que tenía para renunciar, y a pesar de los esfuerzos de muchos, por mucho tiempo no se consiguió que aceptase. Dieron por buenas las excusas de Suárez al Rey y el General Aquaviva. Pero fué imposible lograr un acuerdo entre la Universidad, el Consejo y el Rey sobre el nombre del que había de sustituir a Suárez. Prevalció al fin la Universidad de Coimbra, que, usando de su derecho, persistió siempre en que su profesor de prima había de ser o Molina o Suárez; y como en Madrid no querían que fuese Molina, no quedaba más que recabar la aceptación de Suárez.

Le insistieron en este sentido con encarecimiento el Visitador, el Provincial de Portugal y los PP. Fonseca y Barreira. A petición del Consejo escribió también el Rey al Visitador encargándole que ordenase resueltamente a Suárez que aceptase. Obedeció el Visitador, y Suárez, a vista de todas las razones, "aceptó la orden con alegría y buen ánimo, entendiendo que era manifiesta la voluntad de Dios".

Antes de ir a Coimbra presidió Suárez en Evora un acto general de Teología, en el que se le concedió el grado de Doctor, con todas las solemnidades acostumbradas. Desde 1597 hasta su muerte en 1617 regentó Suárez su cátedra, a excepción solamente de dos años, que le suplió el Padre Cristóbal Gil. Presentó varias veces su renuncia, por razones de salud y para dedicarse más libremente a la publicación de sus obras, pero no se la aceptaron, sino sólo le concedieron un auxiliar que le supliese en cosas de menor importancia.

En los veinte años del profesorado, Suárez gozó siempre de la admiración de maestros y discípulos, y honró con su virtud y con su ciencia a la Iglesia, a Portugal y a la Universidad de Coimbra la cual entonces fué cuando alcanzó el cenit de su fama y esplendor.

J. SALAVERRI, S. I.

SUÁREZ, FRANCISCO, Doctor Eximius, *Conselhos e pareceres*, t. 1.º—Acta Universitatis Conimbricensis (1948, XVII + 439).

Son 43 trabajos que contienen una miscelánea de cartas y respuestas de Suárez a diversas consultas que recibió. Comienza con este tomo la publicación de dos Códices, que se conservan en la Universidad de Coimbra, de escritos de Suárez, y llevan por título, el tomo 1.º *Consilia moralia*, y el 2.º *Consilia sive opuscula moralia*.

M. Q.

UGARTE DE ERCHILLA, E., S. I., *Las fiestas del Centenario de Suárez en Granada*: RazFe 49 (1917) 346-359.

Es una crónica de las fiestas y del Congreso internacional celebrados en Granada desde el 25 al 30 de septiembre de 1917, para conmemorar el tercer Centenario de la muerte del granadino *Eximio Doctor*, el P. Francisco Suárez.

Hubo *fiestas generales*: Misa de Pontifical celebrada por el Nuncio de S. S. Monseñor Ragonesi, con asistencia del Arzobispo de Granada, Doctor D. Meseguer y Costa, diversos Obispos y el Ministro de Instrucción Pública, Sr. Andrade, que llevaba la representación de Su Majestad el Rey y el Gobierno. Procesión cívica y descubrimiento de una lápida en el edificio de la Curia eclesiástica del palacio arzobispal. *Actos complementarios* del Congreso: Visita a la casa que vió nacer a Suárez, fiesta literaria en honor del mismo y un ensayo de física. *Sesiones del Congreso* celebrado con la aprobación de S. S., cuya sesión inaugural se celebró en el palacio de Carlos V, bajo la presidencia del Ministro de Instrucción Pública, y la asistencia del Nuncio de S. S. y diversas autoridades eclesiásticas y civiles; las demás sesiones también públicas se tuvieron en el Paraninfo de la Universidad, presididas siempre por el Nuncio y varios Obispos.

Se presentaron trabajos pertenecientes a los tres ramos previamente fijados: Derecho, Apologética y Sociología. Entre las representaciones extranjeras se destacó la del Rector del Instituto Católico de París, Monseñor Baudrillart, que declaró se asociaba dicho centro a los actos de la

Asamblea, y que la vida y hechos de Suárez manifiestan cómo deben ser las Universidades católicas. Cerró el último día las sesiones el Excelentísimo Señor Nuncio, quien concluyó su discurso con estas palabras: "La civilización y la sociedad cristiana no podrán derrumbarse, porque se apoyan en la base inmovible de la doctrina suareziiana. Suárez puede decir: mis ideas filosóficas y religiosas son las mismas del Romano Pontífice, son las de la Iglesia, son de Dios, y Dios es la justicia, la belleza, la inmortalidad, la luz, la paz".

Al final se exponen las *Conclusiones del Congreso internacional*, y merece señalarse que en la Sección Apologética condenaba el Congreso las doctrinas del immanentismo religioso y reprobaba la inmanencia, no sólo como doctrina, sino también como método apologético. Las demás conclusiones se referían a diversas ramas del Derecho: internacional, político, consuetudinario y penal, señalando a Suárez como norma segura, y al final, en el apéndice, proponía la vulgarización de las obras de Suárez como "el medio más eficaz para llevar a la práctica las precedentes conclusiones".

M. Q.

UGARTE DE ERCILLA, E., S. I., *El P. Suárez y el "Tratado de las leyes"*: RazFe 54 (1919) 42-49.

Una de las conclusiones del Congreso de Granada de 1917 fué "que se publiquen en español las obras del P. Suárez, principalmente el *Tratado de Leyes* y la *Defensa de la fe católica*". Respondieron en seguida a este llamamiento la casa editorial de los Hijos de Reus y el Sr. Torrubiano como traductor. A los dos años, se habían traducido aquellas obras y las *Disputaciones Metafísicas*, de Suárez. Del *Tratado de las Leyes* iban publicados los cinco primeros de los diez que tiene la obra. El articulista, después de una breve introducción y descripción de los diez libros de este *Tratado* de Suárez, se ocupa de la traducción de Torrubiano, que encuentra exacta, y se limita a hacer algunas observaciones sobre las notas y la presentación de la traducción española.

M. Q.

VILLADA, P., *En defensa del Centenario de Suárez y de su doctrina (Breve nota)*: RazFe 48 (1917) 313-318.

Bendecida por S. S. Benedicto XV y por el Cardenal Secretario de Estado la idea de celebrar en 1917 el Centenario de Suárez, comenzó en "La Ciencia Tomista" y en "Rosas y Espinas" la oposición, propugnando no se celebrase este Centenario sino *condicionado*, y protestando contra las doctrinas de Suárez, pues si bien le consideraban como distinguido discípulo de Santo Tomás, lo tildaban de antitomista, que se oponía a las veinticuatro tesis propuestas por la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades de Estudios, como doctrina del Angélico. El P. Villada propugna que es falso que la Sagrada Congregación *impusiera* dichas tesis, pues sólo mandó se *propongan* como normas *directivas*, y no como *preceptivas*. Son normas seguras, pero no únicamente seguras, pues como probables que son y no ciertas, también pueden serlo sus contrarias. El P. Getino significó que Suárez *erró* en sostener tesis metafísicas opuestas a las veinticuatro de Santo Tomás; mas esto se funda en una falsa interpretación del *Motu proprio* de Pío X y del decreto de la Sagrada Congregación. En la revista romana "La Civiltà Cattolica" se defendió que



se trataba de "una aprobación sencilla, bien que autorizada, con la cual no se falla sobre la verdad o falsedad de las tesis propuestas, ni acerca de su mayor o menor probabilidad, sino que se declara que en ellas se contienen los principios y proposiciones más importantes de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, sobre todo en el orden metafísico". Y así Benedicto XV, en 1915, declaró ser libre en la Compañía la sentencia de la real distinción entre la esencia y la existencia (tercera prop. de las veinticuatro), así como lo es la contraria. Erró cierto alguna vez Suárez, pero también erró alguna vez el Angel de las Escuelas.

M. Q.

### 3.ª parte: DOCTRINA DE SUÁREZ

#### A: Teología.

##### A): DE LA IGLESIA

AGUIRRE, FELIPE, *De doctrina Francisci Suarez circa potestatem Ecclesiae in res temporales.*—Lovanii, 1935.

El P. Felipe Aguirre se propone darnos en este extracto de su tesis doctoral un hermoso estudio de la doctrina de Suárez sobre la potestad indirecta de la Iglesia dentro del Estado cristiano. Dos fuentes suarezianas aprovecha para su trabajo: el "*Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores*", aparecido el año 1613, y el "*De legibus*", de 1612.

Trazado en breves rasgos el cuadro histórico que motivó estas dos obras de Suárez, pasa en la segunda parte a estudiar su doctrina sobre la potestad indirecta.

La Iglesia, además de la potestad de orden y del fuero interno de a penitencia, posee la potestad de jurisdicción externa, necesaria para su gobierno. Esta potestad, emanada inmediatamente de Cristo, compete no a los príncipes temporales, sino a Pedro y a sus legítimos sucesores. Junto a la Iglesia está la sociedad civil. La suprema potestad civil proviene inmediatamente de Dios al pueblo, y mediante el pueblo, al príncipe. Dicha potestad, suprema dentro de su orden y por lo tanto independiente, permanece sujeta en cuanto al régimen espiritual a la Iglesia, lo que no impide su plena libertad de acción dentro de los límites de su potestad. El Romano Pontífice no posee título alguno, ni humano ni divino, para poder arrogarse el supremo principado temporal sobre la cristiandad. Con todo, el príncipe temporal, como persona privada y como persona pública, cae bajo la jurisdicción espiritual del Papa, quien le puede mandar y prohibir, obligándole no sólo con penas espirituales muchas veces ineficaces, sino también con penas temporales, pudiendo incluso deponerlo.

El poder del Romano Pontífice sobre lo temporal de un Estado cristiano, por razón de lo espiritual, no es un poder directo. Basta que sea indirecto, teniendo sus límites, a saber, "cuando fuere *conveniente* al bien espiritual de la Iglesia". Al Romano Pontífice, superior por razón de su poder espiritual, toca determinar los casos de dicha conveniencia. Este poder indirecto sobre lo temporal emana del cuidado universal de las almas encargado a Pedro y a sus sucesores. Pues quien da el fin debe dar los medios conducentes a ese fin. Por lo tanto, este poder se

extiende a todos aquellos actos de los súbditos con los que se puede ganar o perder la vida eterna. Uno de estos actos es el mismo uso de la potestad gubernativa en cuanto puede ser de provecho o dañar al bien de las almas. La concordia que debe reinar entre los dos poderes exige la subordinación del menos al más excelente. En este sistema de Suárez brilla una gran unidad, precisión de conceptos, lógica contundente, originalidad de exposición. Supera sin duda al mismo Vitoria, a Belarmino y a Soto en la sistematización de la doctrina sobre el poder indirecto.

J. CAMENO, S. I.

BERNARD, H., *La théorie du protectorat civil des Missions en pays infidèle. Ses antécédents historiques et sa justification théologique par Suarez*: *NouvRevTh* 64 (1937) 261-238.

La primera mitad del siglo XVI abunda en controversias sobre las guerras de religión. Vitoria se inclina por la tesis de que *causa iusti belli non est diversitas religionis*. Tras él una pléyade de indignistas defiende la misma posición. Un discípulo del maestro salmantino y compañero del vehemente Bartolomé de las Casas, también de la orden dominicana, Fray Domingo de Salazar, condenaba las conquistas españolas en México; pero venido a las islas Filipinas, se convirtió en partidario fanático de una política de agresión contra China. En el obispo dominico influyó a no dudarlo el jesuita Alonso Sánchez. Después de haber conocido personalmente las tierras continentales de China, pretendía la conquista espiritual del Celeste Imperio. Para ello requiere la ayuda del rey de España, pues da la experiencia que allí únicamente donde fueron los reyes cristianos floreció la religión. La base estratégica para la conversión del mundo son las islas Filipinas. La actuación de Alonso Sánchez, indiscreta en algunos puntos, podría justificar las calumnias sobre la unión de la política imperialista y el apostolado. Pero en sus mismos compañeros de religión halló opositores que hicieron llegar a Roma el problema. La exposición larga y detenida de Sánchez logró de los Papas tres breves aprobatorios que quizá por influjo de Toledo no se publicaron. Con todo, estos breves no fueron suficientes para acallar a sus adversarios, que indudablemente le entendían mal. A su defensa salió Suárez afirmando que la opinión de Sánchez era sólo imponer la libertad de la predicación evangélica por medio de las armas allí donde fuese desconocida. Más tarde vino a tratar la cuestión expresamente, proponiéndola de esta forma: si en un reino infiel el rey y los personajes principales rehusan admitir a los predicadores del Evangelio, ¿puede la Iglesia emplear la violencia para obligarles a ello? La Iglesia puede predicar el Evangelio en todo el mundo como corolario del reino universal de Cristo. Por tanto, está en su derecho al combatir a los que por violencia impiden la predicación del Evangelio. Este derecho, exclusivo del Papa, no lo debe ejercitar sino por los príncipes temporales, pudiendo en consecuencia distribuir las provincias y reinos de los infieles entre los señores temporales, como lo hizo dando el Nuevo Mundo a los reyes de España. Refuta las ideas de Salazar y Juan Mayor: 1.º, *arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo*. 2.º, son contrarias al modo de obrar de los Papas; 3.º, más que una política defensiva sería ofensiva, dando ocasión a los infieles a juzgar que con la religión se les quita el dominio temporal.

Suárez afirma que, intentados los medios pacíficos, puede enviar predicadores con un ejército conveniente que pueda defenderlos y aun ven-

garlos. Siempre que exista desacuerdo entre los habitantes del país, se puede forzar a permitir la predicación del Evangelio, defendiendo por decirlo así el derecho de los inocentes. En resumen, podemos decir que el protectorado de las misiones se justifica por el cuidado de asegurar la libertad de la predicación, y defender a los neófitos contra las crueldades de los que continúan paganos.

D. JIMÉNEZ, S. I.

ELORDUY, E., S. I., *El Cuerpo Místico de Cristo en Suárez*: RevEspT 3 (1945) 343-397 y 443-474.

El estudio del Cuerpo Místico es tema central de la Teología, ya que en él se estudia a Dios en Cristo-Cabeza, la bondad con que se comunica a las criaturas mediante la Iglesia, y la obra creadora en esta misma Iglesia, que es recapitulación de la acción creadora de Dios. Suárez estudia este tema especialmente en la obra *De fide*, en la *disputatio de Ecclesia* y en la obra *De Incarnatione*. En la obra *De fide* estudia el Cuerpo visible de Cristo, primeramente en la Iglesia Militante—refutando las concepciones sofisticadas que consideran a la Iglesia como cuerpo formado por los predestinados, por los santos, etc., concepciones enderezadas a deshacer la Iglesia visible, jerárquica y monárquica tal como es en realidad—, y pasa después a la Iglesia total, cuyos miembros son todos aquellos que, bautizados o no bautizados, vivos y muertos, hombres y ángeles, reciben mediante la fe un influjo vital de la Cabeza, que es Cristo. Aun los niños no nacidos pueden recibir esa vida de Cristo.

El Cuerpo total, parte visible y parte invisible para los mortales, está animado por lo que constituye su estructura vivificante e invisible, que consta ante todo de la *gratia capitis* (que incluye la *gratia unionis*, por la que Cristo es Cabeza, y la más propiamente llamada *gratia capitis*, por la que Cristo comunica a sus miembros la vida), gracia incommunicable, y de las gracias comunicables a los miembros, es decir, la gracia habitual y demás clases de gracias. A la *gratia capitis* de Cristo-Cabeza responde en los miembros la *dignitas membrorum*, por la cual, según defiende Suárez contra Vázquez, las obras buenas de los miembros de Cristo constituidos en gracia tienen un valor especial, de que carecerían si esas mismas obras estuvieran hechas con una gracia equivalente que no procediera de Cristo. Esa *dignitas membrorum* se basa en la fe—que corresponde a la *gratia unionis*—y es el vehículo primordial de la unión con Cristo. Ese lazo subsistirá en el cielo no como asentimiento a la palabra divina o como *lumen fidei*, pero sí como pía afección de la voluntad presta a admitir cuanto Dios quisiera revelar. Las gracias actuales y habituales de los miembros corresponden a la gracia habitual de Cristo. En Cristo hombre, la gracia habitual es efecto de la gracia de unión; mientras que nuestra filiación adoptiva no es efecto de la fe, sino de la gracia habitual.

Con estos elementos se realiza “la edificación del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia”, comenzando por la misma Cabeza. Por eso, la Encarnación fué ordeñada por Dios antes de la previsión de la culpa. La predestinación de Cristo es modelo de toda predestinación. La predestinación—que pertenece a un orden de actividad anterior a la providencia—es preparación de los medios para la ejecución física del plan divino. El Vicario de Cristo recibe también la colación jurídica de la potestad independiente de la designación física de la persona, que queda al arbitrio humano. Los sacerdotes tienen asimismo una función jerárquica directa y únicamente recibida de Dios en las órdenes sagradas, y otra

función social de la Iglesia, que por medio de ellos ofrece a Dios el culto público. Además de esta jerarquía jurisdiccional constituida para el bien común, hay otra jerarquía de estados, que son para utilidad de los mismos fieles, para salvarse y perfeccionarse a sí mismos y a los prójimos. Esta variedad de estados constituye la gloria y la belleza de la Iglesia.

La Iglesia, así estructurada en su organización externa e interna, jurídica y social, tiene una doble actividad; de orden moral la una, que consiste en gracias externas comunicadas de ordinario mediante el culto y la liturgia, y otra de orden físico, como es la de las virtudes anejas a la gracia santificante y a la ayuda física de los dones del Espíritu Santo, que Suárez estudia en capítulos maravillosos.

La interacción mutua de las partes del Cuerpo místico constituye una de las formas de su unión. Suárez destaca notablemente por el estudio de esa unión activa del universo, donde Dios asocia las criaturas a su obra creadora y conservadora. Suya es la doctrina de la potencia obediencial activa, según la cual Dios eleva la acción de las criaturas a efectos de orden preternatural y sobrenatural. Suárez se opone a la doctrina de la unión entitativa de la humanidad con el Verbo y de los hombres con Cristo-Cabeza.

E. ELORDUY, S. I.

#### B): DE LA ESCRITURA

BOVER, J. M.<sup>a</sup>, S. I., "*Le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho*". *Notable exégesis del P. Suárez sobre S. Lucas, VII, 36-50*; RazFe 49 (1917) 5-15.

Después de proponer la parábola de los dos deudores perdonados y de cotejar las demostraciones amorosas de la pecadora con la frialdad del fariseo, concluyó el Señor: "Por lo cual te digo: le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho". La frase final, "porque amó mucho", es evidentemente causal. ¿Pero esta causalidad es real o meramente lógica? ¿Significan estas palabras que el amor fué causa real del perdón? Esto afirma Suárez con la mayoría de los intérpretes, contra Salmerón y Toledo. Sus argumentos se reducen a tres, tomados del contexto literal, psicológico y teológico del pasaje discutido. Pero, puesto que Cristo en la parábola habla de un amor que es efecto de la remisión, no causa de ella, ¿cómo conciliar esta exégesis con el sentido obvio y natural de parecidas palabras en la parábola de los deudores, creada expresamente para declarar el caso de la pecadora? Dos soluciones ofrece el P. Suárez a esta dificultad. Primera: afirma que la parábola habla de un amor anterior a la remisión y causa de ella. Segunda: aunque la parábola hablase de un amor de gratitud, efecto de la remisión, la sentencia de Cristo habla de un amor inverso, anterior a la remisión y causa de la misma. Bajo dos formas presenta Suárez esta segunda solución, aunque sin deslindarlas con suficiente claridad: una más aparente, otra más profunda, que precisada y concretada nos parece definitiva. Y tenemos por gran gloria del Doctor Eximio el haberla vislumbrado e insinuado. La mente del divino Maestro no es expresar por la parábola la conexión de causalidad que existe entre el perdón y el amor, sino su proporción cuantitativa. Esto supuesto, la inversión de términos no perturba el valor lógico del discurso, y es legítimo invertir su mutua relación siempre que lo exijan las circunstancias.

J. M. B.

BOVER, J. M.<sup>a</sup>, *Los misterios de la vida de Cristo, según el P. Francisco Suárez, S. I.*: Revista Popular (Barcelona, 1916-1917) 91, 370-372. 387-388. 403; 92, 8. 28. 48. 68. 88. 108-109. 127-128. 153. 168. 188. 208. 234-235 y 248.

De la obra literaria del P. Suárez es ésta una de las partes más simpáticas al corazón cristiano. Sin duda que el P. Suárez realizó plenamente el ideal que se había propuesto de "cimentar la piedad en la verdad y estimular la investigación científica con la dulzura de la piedad, pues la piedad sin la verdad es illoja, y sin piedad la verdad, estéril y seca". Estas especulaciones teológicas del Eximio Doctor, si por su profundidad y exactitud no desdican del lector más sabio, por su llaneza y claridad están al alcance de todos los medianamente cultos. Recoger estas enseñanzas del P. Suárez, descartando todo lo que sea discusión puramente científica, y presentarlas en un lenguaje llano, asequible a la mayoría de los fieles, es el objeto de estos trabajos. En ellos se comentan los siguientes misterios: La visión del Angel y la revelación del misterio. El lugar del Nacimiento. Belén. La Cueva. El Pesebre. Del tiempo en que nació Cristo. Los Reyes Magos. El Nombre de Jesús. Presentación y Purificación. La Pasión de Cristo. Prisión del Salvador. Negaciones de Pedro. Su Pecado y su Penitencia. Flagelación. Coronación de Espinas. La calle de Amargura. La Crucifixión: circunstancias que la acompañaron.

J. M. B.

COLUNGA, A., *Suárez, escritorario*: CiencTom 16 (1917) 321-345.

No es el intento del autor de este estudio exponer las varias interpretaciones que Suárez haya podido dar a los textos de la Escritura, sino dar cuenta de los principios exegéticos que sigue.

*Idea de la Escritura.*—La expone Suárez en el tratado *De Fide*, d. V, sec. III, n. 5. "Est Scriptura instinctu Spiritus Sancti conscripta, dictantis non tantum sensum, sed etiam verba." Esta explicación de la inspiración, vulgarizada más tarde por Franzelin, va siendo poco a poco desterrada por los autores modernos.

Suárez no se atreve a determinar si esta inspiración puede darse sin tener de ella conciencia el autor sagrado. En caso negativo, el escritor no sería según él profeta, ni sería profético su conocimiento, aunque la Escritura sería en sí infalible y sagrada, si bien no *quoad nos*.

Admite Suárez que una misma letra puede tener varios sentidos literales, pero esta pluralidad se encuentra en pocos textos y sirve para concordar las interpretaciones varias de los PP. Tal es el caso de las diversas interpretaciones de la palabra *in principio* en Gen 1, 1 y la expresión *coelum et terram* del mismo texto. Esta pluralidad de sentidos es exclusiva de algunos textos dogmáticos, y la razón de mantenerla es la sola necesidad en que se cree de salvar las exposiciones de los PP.

Alguna mayor luz sobre el sentir de Suárez sobre este problema arroja su modo de hablar de los textos del A. T., que los PP. y Teólogos traen para probar el misterio de la Santísima Trinidad. En estos textos no se encuentra este misterio "ita expresse et distincte ut omnino convincat hominem non pie affectum", pero no se puede negar que el autor principal insinuó en el A. T. lo que en el Nuevo declaró más tarde expresa y distintamente.

*La demostración mesiánica.*—En las primeras disputaciones de la tercera parte trata Suárez bastante sumariamente la cuestión apologética de la demostración mesiánica y la naturaleza divina del Mesías.

Prueba contra los judíos la venida del Mesías por los textos Gen 49, 10; Ag 2, 7, y Dan 9, 24s. Su exégesis, basada en la Vulgata preclementina, es literalista hasta el extremo, según el método propio de la exégesis teológica de la Edad Media. Muestra gran conocimiento de las exposiciones de los PP. e intérpretes posteriores, con cuya ayuda, más que con el examen de los mismos textos sagrados, busca el sentido de los vaticinios mesiánicos.

Los vaticinios de Jacob y de Daniel los examina con aquel criterio de cronología aritmética propio de la época.

De parecido modo pretende probar la divinidad del Mesías. Más que una exégesis histórica, basada en el análisis de los mismos textos del Antiguo Testamento, nos ofrece una exposición teológica, confirmada con la epístola a los Hebreos y la autoridad de los PP. Puede servir de ejemplo en su tratado *De Trinitate*, l. II, c. III, n. 6, la serie de textos que aduce para probar la divinidad del Hijo, donde el Doctor Eximio se ha dejado llevar de la exégesis acomodaticia que reinaba durante la Edad Media en la controversia antijudaica.

*Los orígenes de las cosas según tradición.*—Donde más fácilmente podemos apreciar los principios exegéticos de Suárez es en su tratado *De opere sex dierum*, donde muestra una erudición abrumadora.

Asienta en primer lugar el principio de que no se debe abandonar el sentido obvio de la Escritura sin suficiente motivo. Principio verdadero, pero que debe aplicarse con criterios basados en la Escritura misma, lo cual no hizo siempre Suárez.

La primera cuestión que sobre el primer versículo del Génesis propone es si la creación fué simultánea o sucesiva. San Agustín se inclinaba por la creación simultánea, apoyado en Gen 2, 4, y Eccl 18, 1; pero Suárez defiende la creación sucesiva, ateniéndose a la letra del Génesis.

La palabra *coelum*, a pesar de las concepciones cosmológicas falsas de la época, la entiende Suárez por los cielos todos, según el sentido común y vulgar. Sostiene, contra Cayetano, la existencia del cielo empyreo, que cree estar también comprendido en la palabra *coelum* del sagrado texto.

Por lo que hace a la creación de los ángeles, que algunos PP. ven también en la palabra *coelum*, Suárez opina que esta palabra no significa en sentido propio las sustancias espirituales, sino las corporales; con todo, implícitamente puede decirse que en ella están comprendidos también los ángeles, ya que son su mejor ornato.

Después del cielo viene la tierra. ¿En qué estado fué creada? Fundados en Gen 1, 2, muchos PP. afirman que en estado informe. Suárez establece sobre este particular las siguientes conclusiones: primera, la materia no fué creada sin ninguna forma sustancial; segunda, no debe admitirse que fuera creada *sub generalis ratione corporis ab omni specie corporis abstracta*. Consiguientemente, "el abismo de las aguas", sobre el que se cernía el Espíritu de Dios, no era tampoco un cuerpo tenue a modo de nebulosa, sino *verum aquae elementum in sua substantia et dispositione existens*.

Antes de entrar en la exposición de los seis días se propone la cuestión de si son naturales o no. Rechaza ante todo como oscura y demasiado sutil la interpretación de San Agustín, quien sugiere la idea de que esos días sean momentos angélicos con tarde y mañana de conocimiento de las cosas por especies propias o en el Verbo de Dios. También rechaza la opinión de Cayetano y de Melchor Cano, quienes sostienen haber sido

creadas todas las cosas en un solo día, *recenseri autem ac si essent sex diebus facta, non quia ita facta sint, sed quia, si per moram sex dierum fierent, ita essent distribuenda*. Defiende, pues, Suárez que la creación se hizo en seis días naturales, llevando hasta el extremo el literalismo. Por semejante manera prueba que la luz del día primero es la sensible y no la espiritual de la inteligencia; que las aguas del día tercero son las aguas naturales y no los ángeles, contra los alegoristas; que en la obra del cuarto día no se trata de una recapitulación de lo que en globo se dice en el versículo 1.º, sino de una obra distinta. Suárez toma las palabras de la Escritura, como tomaría las de Aristóteles, las de un concilio o las de Santo Tomás, sin entrar en más consideraciones literarias.

*La historia del primer hombre, según Suárez.*—Suárez, como es natural, no sospechaba el problema literario que estos capítulos ofrecen cuando se les compara con el primero. Rechaza ante todo la interpretación original de cierto autor, que dice trata el primer capítulo del hombre abstracto y el segundo del individual.

Sobre la formación del cuerpo del primer hombre sostiene que no fué creado de la nada, sino formado del cieno de la tierra. Ajustándose a este principio de riguroso literalismo, explica la formación de Eva, realmente de una costilla de Adán, rechazando la opinión de Cayetano, que se atrevió a interpretar este pasaje en sentido metafórico.

Por lo que hace a la naturaleza del paraíso, Suárez defiende, contra la inverosímil sentencia que quisiera ponerle en el cielo, que fué un lugar terrestre, material y limitado. Era vastísimo, capaz de contener a todo el género humano, si Adán no hubiera pecado, y cree probable, conforme al sentir común de los PP., que se conserva aún en su estado primitivo.

Del árbol de la vida defiende, contra la interpretación alegórica de Orígenes, que era un verdadero árbol, que naturalmente producía un fruto que tenía la virtud connatural de conferir al hombre el vigor y la renovación continua.

Al mismo rígido literalismo se acomoda Suárez al explicar la materia del precepto impuesto a nuestros primeros padres y la tentación diabólica, que fué corporal, es decir, hecha por medio de una verdadera serpiente, a la que Eva escucha y responde. La sentencia divina se dirigió directamente a la serpiente, pero tras la serpiente, al diablo. Sobre el versículo 15 del capítulo tercero explicado de la Inmaculada dice de esta sentencia: *mystica fortasse, sed valde pia et probabilis est, ut per mulierem beatissima Virgo praedicta fuerit, quae inter puros homines perpetuas ac maximas inimicitias cum daemone habuit, illiusque caput ipsa contrivit*.

La ejecución de la sentencia divina no ha de entenderse, como pretenden algunos, en sentido metafórico, sino real. Dios encomendó a algunos espíritus angélicos la custodia del paraíso.

*Conclusión.*—Suárez, hijo de su época, interpreta en el sentido más literal posible la versión latina, sin tener en cuenta el modo de concebir y de expresarse de los autores sagrados. Muestra gran erudición, pero no distingue en los PP. su testimonio si es de cosas que tocan a la fe o que no miran a ella más que materialmente. Maravilla su rigorismo en calificar las varias exposiciones de la Escritura. El autor del artículo ve en la manera de argumentar de Suárez "una confusión de nociones extraña en un teólogo de su talla... Hasta qué extremo llegue esta confusión se ha mostrado últimamente en la exposición que muchos han hecho del decreto de la Comisión Bíblica sobre la historicidad de los tres primeros capítulos del Génesis y en las discusiones sobre el *Hexámeron*".

Finalmente, de su estudio deduce el autor "el cuidado con que es

preciso distinguir en la exégesis patristica y en la tradición los principios doctrinales de las conclusiones exegeticas particulares, las cosas que tocan a la fe de las que sólo están materialmente ligadas a ella".

S. DEL PÁRAMO, S. I.

SUÁREZ, PABLO LUIS, C. M. F., *En el Centenario de Suárez. Principios exegeticos del Doctor Eximio*: IICI 41 (1948) 169-187.

Labor insigne del Doctor Eximio. Fuentes que utiliza en sus lucubraciones. Puntos bíblicos magníficamente expuestos por Suárez. Su concepto genérico y específico de la Escritura. Su exposición del Canon bíblico. Exacta declaración suareciana de la inspiración bíblica, en todo ajustada a la doctrina moderna de los escrituristas. Conceptos suarecianos sobre el Profeta bíblico. Noemática bíblica: sentidos literal y espiritual o místico. Heurística bíblica: la Sagrada Escritura como regla de fe y de verdad. Autoridad de la Vulgata latina. En toda la obra suarista campea la solidez teológica, la erudición patristica y bibliográfica y el amor a la fe y a la Iglesia. Deslucen el artículo las muchas erratas en la transcripción de textos latinos.

M. Q.

#### C) DE LA TRINIDAD

DALMAU, J. M.<sup>a</sup>, S. I., *El principio de identidad comparada, según Suárez*: EstEcl 5 (1926) 91-96.

Clásica es la aparente antinomia entre el principio de identidad y el enunciado del misterio de la Santísima Trinidad. La solución del P. Suárez ha chocado a varios de sus críticos. Estos no reparan, con todo, en la totalidad de la solución que da en el tratado *De Trinitate*, ni en el tratado especial sobre los primeros principios de sus *Disputationes metaphysicae*. Todas las soluciones dadas a esta dificultad parecen no tener en cuenta el verdadero estado de la cuestión, pues toman el principio en un sentido generalísimo y formal, siendo así que la dificultad proviene de su aplicación al estado real. El verdadero camino para la solución está en la infinita eminencia del sér divino. Este principio, en el sentido de identidad meramente real, es falso si se aplica al sér en toda su universalidad. Ni es esto negar que cuando se le considera como fundamento del silogismo se haya de tomar en sentido formal. Suárez, contra lo que creen algunos de sus críticos, afirma que este principio es evidente por sí mismo, una vez penetrada la naturaleza de los términos, no una mera comprobación experimental; aunque las nociones que en él entran se saquen de la experiencia y para conocer su verdadero sentido sea menester examinarlas bien.

J. M. D.

ELORDUY, E., S. J., *Las perfecciones relativas de la Trinidad en la doctrina suareciana*: ArchTG 7 (1944) 187-219.

El Doctor Eximio recomienda la oración en particular a cada una de las Personas divinas, como lo hace la Iglesia, y es rasgo propio de la piedad ignaciana. De ahí el esfuerzo científico desarrollado en sus obras para dar relieve a la intervención personal de Dios en el gobierno del



mundo. Por eso se aparta de Aristóteles y de los escolásticos más adictos al Estagirita, como Báñez y Vázquez, aun en conceptos fundamentales. Vázquez, por ejemplo, admite que la naturaleza sin subsistencia sería capaz de merecer, y niega el *actiones sunt suppositorum*. En la doctrina sobre la Trinidad, Suárez hace ver que el esquema predicamental aplicado a la Trinidad es defectuoso. Báñez niega las perfecciones relativas por no admitir más perfecciones que las del *esse in*, que son predicamenta es en las criaturas. Vázquez trata de abrir nuevos derroteros, pero no lo consigue al no ampliar el concepto aristotélico de perfección. Las relaciones trinitarias son algo, luego dicen entidad y perfección, pero no absoluta, sino relativa. Una *habitud* trascendental no puede imaginarse como algo imperfecto en Dios. La parte débil de la tesis suareziana está en la falta de argumentos patristicos. El motivo es que los Padres no hablan de perfecciones divinas sino muy rara vez. La opinión suareziana no es contraria a la de los escolásticos precedentes, que usan terminología distinta. Es un avance, que fomenta la devoción a la Trinidad, alabando al Padre por ser Padre de tal Hijo, y al Hijo y al Espíritu Santo por motivos análogos.

E. ELORDUY, S. J.

#### D) DE LA ENCARNACIÓN.

BOVER, J. M.<sup>a</sup>, *Un pasaje difícil de San Pablo, interpretado por el P. Suárez*: RazFe 48 (1917) 55-61.

Se trata de la primera carta a los corintios, c. 15, v. 24-28. La exégesis de Suárez se divide en dos partes: una eliminativa, constructiva otra: las soluciones que rechaza y las que aprueba. A la dificultad de que desde el principio de la Encarnación está ya Cristo sujeto al Padre, propone el P. Suárez dos respuestas, una común y otra propia suya. Su doble mérito está en la originalidad y en su valor intrínseco. Conservando, por una parte, el sentido obvio y natural de las palabras, por otra reconoce a Cristo su eterna realeza, y declara maravillosamente su oficio y dignidad. Todas las otras interpretaciones o violentan el texto del Apóstol o deprimen la persona de Cristo. Las dos expresiones difíciles y a primera vista duras de San Pablo son la "sujeción del Hijo al Padre y su entrega del reino". Distingue Suárez en Cristo dos aspectos: su dignidad real y su gobierno militante. Aquella será eterna, éste cesará al fin de los siglos. Y este cesar de este gobierno de lucha y de trabajo será rendir el reino ya perfecto en manos del Padre, y será sujetarse con él, por un nuevo título, a la acción beatífica de la misma divinidad. Esta interpretación del P. Suárez, tan ajustada al texto inspirado como honrosa para Cristo, adquiere mayor realce si se compara con la de otros intérpretes, no sólo anteriores, sino también contemporáneos y posteriores.

J. M. B.

ELORDUY, E., S. I., *La potencia obediencial en Suárez*: LCIenc 9 (1944) 815-833.

Las orientaciones negativas del estudio de las causas han llevado a la Filosofía a un ateísmo del que son culpables el optimismo renacentista y el pesimismo protestante. En la reacción católica corresponde a Suárez un sitio de honor por su esfuerzo titánico en cristianizar la filosofía.

De este esfuerzo es muestra la doctrina sobre la potencia obediencial, que Suárez enseñó por vez primera en apuntes hasta ahora inéditos, volviendo más tarde a defenderla en la obra *De Incarnatione* contra las impugnaciones de Vázquez. El rasgo predominante de la potencia obediencial activa es el poder que se atribuye a Dios para elevar la acción de un agente de perfección determinada a la producción de un efecto superior a ese grado de perfección. Es elevación extrínseca de la acción, no intrínseca del agente. Tal ocurre en la acción de la Humanidad de Cristo para unirse con el Verbo, en la intervención de la Santísima Virgen para la unión hipostática, en el acto sacerdotal de la consagración, en la causalidad física de los sacramentos, en la acción aflictiva del fuego del infierno. Vázquez niega que la acción, una vez puesta por el agente, pueda ser elevada en ningún caso.

E. ELORDUY, S. I.

SANTAMARÍA PEÑA, FEDERICO, *En el tercer Centenario de Suárez: Estudio crítico de las teorías de Santo Tomás y de Suárez acerca de la distinción entre la esencia, subsistencia y existencia y en relación con las verdades teológicas* (Madrid, 1917) 144.

El autor, que se gloria de haber sido discípulo del Cardenal Billot, desarrolla en quince capítulos el tema que anuncia en el título. Los siete primeros los dedica a la exposición y crítica de las sentencias y razones de los autores que terciaban en la controversia; los ocho últimos declaran cómo las verdades dogmáticas hallan suficiente explicación igualmente en las sentencias tomista y suarista. A ambas las califica de hipótesis probables y maneras posibles de cómo Dios pudo hacer las cosas contingentes.

Analizando las razones o argumentos que suelen aducirse a favor de una y otra sentencia, los juzga sólo como probables, llegando a la conclusión de que "es patente la falta de pruebas apodícticas para demostrarlas" (p. 74). En la tesis sobre la distinción o no distinción de la esencia y existencia en las creaturas, el autor se decide por la "doctrina hipotética y teóricamente probable de la distinción real", movido sólo por "razones prácticas e indirectas", cuales son: primera, la autoridad de Santo Tomás, y segunda, el orden y distinción entre lo creado y el Creador, que aparecen más claramente en ella.

Sobre el constitutivo de la subsistencia creada expone sucintamente la triple sentencia de Capréolo, Cayetano y Suárez. En contra de su maestro Billot, niega decididamente que la distinción real entre la esencia y la existencia en lo creado sea conclusión teológica necesaria del dogma de la Encarnación. Califica a la teoría de Capréolo y Billot como "una desviación del tomismo tradicional", decidiéndose por la de Cayetano, por considerarla "como más tomista".

A partir del capítulo 8 estudia la relación que pueden tener la distinción o no distinción mencionadas, con los dogmas de la unidad y trinidad divinas, de la distinción esencial entre Dios y los demás seres, de la creación, de la conservación, del concurso divino, de la encarnación del Verbo, de la unión sustancial entre el alma y el cuerpo, y de la subsistencia de las especies eucarísticas separadas de su sujeto propio. Rebate las hipótesis del Cardenal Mercier sobre el concurso divino reducido meramente a efecto, sobre la necesidad de la distinción entre esencia y existencia para explicar la unión sustancial entre alma y cuerpo, sobre la existencia propia de los accidentes eucarísticos. Insiste en que no es necesaria la tal distinción para entender en lo posible el dogma de la

Encarnación, afirmando que "la Teología es ciencia soberana, que descansa como base en sus propios principios, Escritura, Tradición y Magisterio de la Iglesia" (p. 134).

La conclusión del libro es, que tanto la hipótesis tomista, preferida por el autor, como la suareziana, guardan perfecta consonancia con los Dogmas mencionados, y ofrecen una razonable explicación, igualmente probable, de los misterios que encierran esos Dogmas.

J. SALAVERRI, S. J.

#### E) DE MARIOLÓGIA

NIKOLAUS, PAULUS, *Suarez über die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä*: ZkathTh 48 (1924) 633s.; 52 (1928) 241-244.

El Dr. J. Ernst, en su libro: *Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet* (Regensburg, 1921), se había apoyado en Suárez, de modo que, al expresarse contra la definibilidad de la Asunción, daba la impresión de defender el mismo punto de vista que Suárez.

La cita de Suárez acerca del grado de certeza que tiene la verdad de la Asunción es *exacta*: "Catharinus contendit esse de fide. Sed revera non est, quia neque est ab Ecclesia definita, nec est testimonium Scripturae aut sufficiens Traditio, quae infallibilem faciat fidem. Est igitur iam nunc tam recepta haec sententia, ut a nullo pio et catholico possit in dubium revocari aut sine temeritate negari" (*Disputat. in 3 S. Th.*, q. 37, a. 4., D. 21, sec. 2, n. 9). Pero no es *completa* esta cita, pues Suárez prosigue: "Atque ideo videtur habere eum gradum certitudinis, quem habet alia veritas supra tractata de sanctificatione Virginis in utero matris".

No sólo enseña Suárez explícitamente que la Inmaculada Concepción puede ser *definida* por la Iglesia, cuando ésta lo juzgue conveniente, sino que pone entre los ejemplos de otras verdades que en su tiempo no eran de fe pero que "nullus dubitat, quin tandem possint definirí", la gloriosa asunción de María (cf. *ibid.*, q. 27, a. 1., D. 3, sec. 6, n. 4).

La concordia del pensamiento suareziano está en que el pasaje citado al principio sólo quiere excluir el que *entonces* fuera ya una verdad *definida* la asunción; pero cabe, y este es el caso precisamente de la asunción, que no siendo entonces de fe, pero estando dicha verdad contenida implícitamente en la Tradición o en la Escritura y aumentando el consentimiento común de la Iglesia, pueda llegar un momento en que la Iglesia *defina* esta verdad.

Posteriormente a la publicación de su libro ha declarado Ernst no haber sido su pensamiento afirmar que, según Suárez, no pudiera ser *definida* por la Iglesia la Asunción de María. Con todo, para armonizar los diversos pasajes antes aducidos, propone la teoría de que, si se ha de adquirir la completa seguridad acerca de que la asunción es una verdad revelada por Dios, no bastan, según Suárez, los caminos y medios *ordinarios* de que dispone la Teología con la asistencia *ordinaria* del Espíritu Santo, sino que además de éstos es necesario un camino *extraordinario* con una asistencia *extraordinaria* del Espíritu Santo, que no es para nosotros una nueva revelación, pero sí es una *cuasirevelación* que *recuerda* a la Iglesia de manera extraordinaria lo que está contenido implícitamente en la revelación, pero que para nosotros permanecería inasequible con los medios ordinarios de conocimiento que están a nuestro alcance.

Semejante interpretación de Suárez podría parecer algo demasiado rebuscada. Ni una palabra dice Suárez de un doble camino, uno ordinario y otro extraordinario, por donde pueda una doctrina llegar a ser dogma. Lo único que dice es, de acuerdo con otros varios teólogos, que de tal manera puede con el tiempo desarrollarse el conocimiento que tiene la Iglesia de una verdad implícitamente revelada, que llegue tal conocimiento a crear la condición previa necesaria para una definición dogmática.

J. SOLANO

YABEN, H., *La mariología de Suárez y su creencia en la Virgen del Pilar*: Doce de Octubre 4 (1945) 33-35.

El interesante artículo de Yurre sobre "Suárez y la trascendencia de la maternidad de María", y extrañas afirmaciones de autores como Merkelbach, que se atreven a decir que Suárez echa por tierra las grandezas de la divina maternidad, inducen al autor a registrar las doctrinas suarezianas sobre la trascendencia ontológica de la maternidad divina, que exige la gracia santificante, que "en cierto modo pertenece al orden de la unión hipostática", unión que es superior ontológicamente a la gracia. De donde deduce Suárez la superexcelencia de la santidad de María, y con ello la hiperdulía que se le debe, no como a más santa, sino como a santidad de otra categoría superior, cual es la pertenencia al orden hipostático. Eso no quita que en la alternativa prácticamente absurda de escoger entre la gracia y la maternidad, hubiera escogido la gracia por ser más necesaria. Los privilegios de la Asunción y de la Concepción Inmaculada se fundan también, según Suárez, en la maternidad de la Virgen María, que tuvo por bien aparecer a Santiago en las orillas del Ebro en Zaragoza.

E. ELORDUY, S. J.

YURRE, G. R. DE, *Suárez y la trascendencia de la Maternidad divina*: RevEspT 1 (1941) 873-917.

En este trabajo se propone el autor estudiar el pensamiento de Suárez sobre la trascendencia de la Maternidad divina. Lo divide en dos partes: 1.ª La trascendencia de la Maternidad divina en los teólogos anteriores a Suárez; 2.ª Posición de Suárez en la controversia.

El pensamiento de Suárez lo declara analizando: 1.º, el concepto de la Maternidad divina; 2.º, la trascendencia ontológica de la Maternidad divina; 3.º, la Maternidad divina y la gracia santificante comparadas en el orden práctico; 4.º, resolviendo, finalmente, algunas dificultades.

Como resumen de la doctrina suarista se pueden establecer las siguientes conclusiones:

1.ª La Maternidad divina es la primera y más excelente prerrogativa que posee María. Es ella la que eleva la persona toda de la Virgen al orden supremo de la unión hipostática.

2.ª Precisamente por ser la Maternidad un don tan excelente, naturalmente exige, dada la sabiduría del Altísimo, un cortejo de dones y gracias superior al que se ha concedido a los demás santos. Por tanto, aun desde un punto de vista práctico, se ha de preferir la Maternidad a la gracia, como se ha de preferir la causa al efecto.

3.ª Sin embargo, esta Maternidad, aunque exige la transformación

del alma, por sí misma no es santificante. Por eso, si a María le hubiesen presentado el dilema Maternidad sin gracia, o gracia sin Maternidad, debería haber preferido esta segunda, dejando lo más excelente por lo más útil y necesario para conseguir la vida eterna.

4.ª La Maternidad es el fundamento del culto mariano, por eso éste pertenece a una categoría superior al de dulia.

J. M. FONDEVILA

F): DE LA GRATIA

DALMAU, J. M., *Suárez y las grandes controversias sobre la gracia*: Rev. Nac. de Educ. 3 (1943) 97-116.

Después de una introducción en que se enumeran y analizan sucintamente las obras y escritos de Suárez sobre la gracia, sigue una descripción sintética de toda la doctrina católica sobre la economía providencial con que Dios conduce a la humanidad a su último fin, para situar en ella el tratado *De Gratia* del Doctor Eximio.

El verdadero valor y carácter de la teología de la gracia de Suárez aparece al encuadrarla en el marco de las controversias, que sobre esta parte de la doctrina católica se suscitaron. De ahí que siga una breve exposición de las causas generales de tales contiendas. Para poder apreciar más la obra de nuestro teólogo se intenta un esbozo del sentido y solución de cada una de ellas. Pelagianismo, semipelagianismo y reacción exagerada en sentido opuesto, dibujada ya en los siglos V y IX, y abiertamente declarada en la revolución protestante, que fué ocasión del magnífico decreto sobre la justificación del Concilio Tridentino. Más ampliamente trata del que ha podido ser llamado protestantismo mitigado "ad usum catholicorum" de Miguel Bayo.

Suárez no intervino en estas contiendas. Pero así como es evidente el influjo que ejercieron en su espíritu, no poco debieron sus soluciones a las cualidades características de su ingenio. Grande fué la atención prestada por Suárez en sus escritos sobre la gracia a los errores condenados, y así se comprende su aportación científica a las doctrinas comunes o más recibidas en la Iglesia en estas materias.

Más destacada fué la influencia que ejerció en la actividad científica de Suárez la controversia "*de auxiliis*", cuyo actor fué en parte. Se expone el punto céntrico, las causas y los alcances de la célebre disputa, que en frase de Menéndez y Pelayo fué exponente altísimo del vigor intelectual y de la profundidad teológica a que había llegado la ciencia española del Siglo de Oro.

La aportación científica de Suárez a los problemas planteados en las controversias "*de auxiliis*" es importante. Mucho debe al Doctor Eximio la solución propugnada por los teólogos de la Compañía a la cuestión de la gracia eficaz. Con su estudio acertó a dar a la ciencia media una base más sólida, dentro de la infinitud de la divina intelección. En lo tocante al elemento voluntario, contribuyó mucho Suárez a perfeccionar y sistematizar las fórmulas, que vinieron a cristalizar en la expresión "gracia congrua". Si establecemos una comparación entre Suárez y Molina, y hojeamos los tratados compuestos por aquél, veremos que todo su intento es exponer con claridad y precisión, y vindicar de falsas interpretaciones y de objeciones infundadas la doctrina de Molina. Cierto que existe diferencia entre ambos teólogos en un punto secundario, como es la predefinición de los actos saludables. Con esta cuestión está enlazada la de la predestinación a la gloria, en la que Suárez se separa tam-

bién de Molina y Vázquez, y coincide con el sentir de los teólogos de la Orden de Santo Domingo.

Se trata al fin de aquellos puntos de la doctrina de la gracia dilucidados por Suárez, que podrían llamarse incidentales en la controversia "*de auxiliis*": las fuerzas del libre albedrío caído, la naturaleza de la "*gratia adiuvans*", y la distribución de la gracia, con la explicación del axioma teológico: "*Faciendi quod est in se Deus non denegat gratiam*".

Acaba haciendo notar cómo en toda esta materia aparece la que Grabmann llama "superioridad de la labor científica del Doctor Eximio".

J. M. D.

GUMMERSBACH, J., *Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade. Mit Besonderer Brucksichtigung des Suarez* (Frankfurt A. M., 1933).

El P. Gummersbach, en su estudio especulativo-histórico sobre la impecabilidad y la confirmación en la gracia, hace centro convergente de su trabajo la doctrina de Suárez sobre esta materia, ya que para Gummersbach el Doctor Eximio ha sido el sano ecléctico que ha sabido recoger cuidadosamente el pasado, darle nueva vida y hacer crecer esta rica herencia en profundidad y extensión, sin quererse apartar en nada, sobre todo en esta materia de gracia, del angélico Doctor.

Tres son las partes principales de su obra: 1.<sup>a</sup> Dios y la esencia de la impecabilidad; 2.<sup>a</sup> Cristo causa de ella; 3.<sup>a</sup> Participación de la impecabilidad de Cristo. Todo ello desentrañado en sendos artículos llenos de interés, sobre todo en la tercera parte, en la que recorre la Iglesia triunfante, paciente y militante.

Nos presenta en todos ellos a Suárez como conocedor a fondo y justipreciador del pasado, constructor sólido y profundo que va buscando, como Santo Tomás, ver la verdad y ponerla de relieve ocultando todo lo personal, sin que aparezca el afecto de un Agustín, la psicología de Santa Teresa o la atractiva piedad de San Francisco de Sales, pero sin poder ocultar su personalidad constructora.

En cada punto va presentando Gummersbach el parecer de los teólogos y contrastando sus diferencias o afinidades con la doctrina de Suárez, sin que a veces omita el resolver él mismo, según los principios suarezianos, puntos que el Eximio no tocara.

J. ESCUDERO

STEGMÜLLER, F., *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez*. Herder (Freiburg im Brisgau, 1933) 54.

Este importante opúsculo lo presentó en esta Revista el P. J. A. de Aldama (*Suárez ante la ciencia media en su profesorado Romano*, *EstEcl* 13 (1934) 491-495). A base de una lectura inédita de Suárez, "*Quaestio de gratia efficaci*", durante su profesorado en Roma (1582-1583), que publica el autor según un ms. de Karlsruhe (p. 35-54), estudia la evolución del pensamiento del Eximio sobre la gracia eficaz antes de la publicación de sus obras, la primera de las cuales es de 1590. Porque resulta que el gran defensor de la ciencia media y del congruismo, que en todas sus publicaciones forma un sistema compacto y sólido, no se nació con estas doctrinas; en 1582 las rechazó de plano, cuando ya Belarmino las había enseñado en Lovaina y en Roma. En estas lecciones admite como posibles dos modos de gracia eficaz con infalibilidad moral;

o por razón de multitud de auxilios que muevan de un modo indeterminado o confuso a la conversión o a la perseverancia, o por razón de auxilios tan atemperados a la condición de la voluntad que aseguren también moralmente la producción de un acto determinado. Pero este segundo modo es rarísimo; ni el primero es del todo necesario para la sobrenaturalidad del acto; de donde se sigue, que con frecuencia la gracia suficiente y la eficaz se distinguen sólo por el efecto. Todo otro modo de explicar la eficacia lo rechaza por contrario a la libertad y a la benignidad de Dios.

Señaladas las conexiones de esta doctrina con otros puntos teológicos, examina el autor las causas que pudieron influir en la evolución tan completa del pensamiento de Suárez, que ya en 1588 (si no en 1585) había cristalizado en su forma definitiva. Pudieron contribuir las amonestaciones de sus superiores; es dudoso el influjo de Molina, cuya *Concordia* es de 1589 (con razón apunta el P. Aldama que el movimiento alrededor de este libro no pudo menos de afectarle). Pero sin duda el principal factor fué el estudio más profundo y personal de la cuestión. En la ciencia media halló solución a problemas difíciles de la Teología; y ante todo (pues Suárez no era teólogo pragmatista) se persuadió de la interna posibilidad de la ciencia media, por la verdad y naturaleza propia de las proposiciones que enuncian los futuribles, que no son condicionales ilativas, sino sólo asertivas. Con esto fundamentó lógicamente esta teoría, que no consideraba sólidamente establecida en las explicaciones de sus compañeros de enseñanza. "No estableció, pues (concluye Stegmüller), su sistema sobre la base de la ciencia media por afán de novedades, ni por radicalismo teológico, sino porque se le presentó como una posibilidad de conservar y fundamentar más profundamente las soluciones tradicionales y conservadoras de los problemas de su tiempo... La evolución de Suárez no es hacia el radicalismo, sino de sentido opuesto. El contacto inmediato con los problemas y la voluntad de resolverlos a la manera de Santo Tomás, llevaron a Suárez a la ciencia media" (p. 31, 34).

La publicación del texto, cuya autenticidad es evidente, y lleva en sí la marca suareziana, a pesar de su imperfección y de ser mero dictado de clase, es modelo del género. Con razón anota el P. Aldama (l. c. 495) que el primer estudio evolutivo (1571-1580) que señala el autor no se ve en qué se apoya. Quizás tampoco es del todo exacta, al menos formalmente, la afirmación (p. 11) de que en 1582 la gracia eficaz *ex effectu* es noción fundamental en la mente de Suárez (A. Aldama, l. c. 492, n. 7).

J. M. DALMAU

G): DE DERECHO CANÓNICO

BIGADOR, R., S. I. *De nexu inter theologiam et ius canonicum ad mentem Francisci Suarez*: Greg 28 (1947) 455-473.

Suárez asienta la unidad entre la teología especulativa y la práctica. Se expone luego el fundamento de esta unidad según la doctrina suareziana. Antes de Suárez, los canonistas consideraban el derecho canónico formando una ciencia con la teología, aunque separada de ella. Esta conexión entre ambos, mejor expuesta por Cano que por Báñez, fué declarada con toda lucidez por Suárez, haciendo resaltar la diversa índole y fin del derecho canónico y la teología. Por el contrario, hay algunos jurisconsultos modernos que desconocen la doctrina de Suárez y consideran inútil o nocivo el derecho canónico, como si bastara la teología y el de-

recho civil; o bien ponen como el único fin de la Iglesia el procurar la salud de las almas, y no también el bien común de la sociedad eclesiástica, en cuanto conduce a aquel fin sobrenatural. Al final muestra el articulista cuán lejos estaba Suárez del formulismo jurídico con que algunos canonistas modernos conciben el derecho canónico, aplicando los métodos empíricos de los actuales juristas.

M. Q.

CEREGEDA, F., S. J., *Censura de la "Immunitas Ecclesiasticorum" del P. Francisco Suárez*: EstEcl 14 (1935) 388-395.

La actuación desdichada de Fray Paolo Sarpi en Venecia fué causa de la ruptura entre la Santa Sede y la Señoría a principios del siglo XVII en el pontificado de Paulo V, por una de aquellas cuestiones interminables de competencia entre el poder civil y el eclesiástico. El suceso dió pie a unos treinta teólogos para salir en defensa de las prerrogativas pontificias, escribiendo doctísimos tratados sobre la inmunidad eclesiástica. Suárez terció en el combate y redactó en tres meses un opúsculo de 150 folios, que por entregas se los iba remitiendo al P. Bastida, para que él desde Roma tramitase los permisos y las aprobaciones necesarias haciendo a la vez de censor. Como tal, le remitió una pequeña observación referente al punto "an sit de jure divino immunitas ecclesiasticorum". Bastida creía que era de *jure divino positivo*, y así se lo envió a Suárez. Este contestó afirmándose en lo escrito de ser de derecho divino natural *determinatum et completum per jus canonicum*, y ante la duda, se acudió en Roma a otro censor, que se puso de lado de Suárez. Como las circunstancias de Venecia requerían suma puntualidad y exacción en las ideas de los defensores del Pontífice, las censuras se pusieron en manos de Belarmino, el cual se inclinaba al parecer de Bastida. Los tres juicios se devolvieron al Eximio, y a ellos respondió afirmándose en lo escrito y poniendo este comentario significativo: "No creo que haré perjuicio a la Iglesia ni a su Santidad, en fundar la inmunidad eclesiástica en cosa que no se puede fundar, y que parece que se impugna eficazmente"; y más abajo añadía: "Cada uno explica la cuestión a su modo, y no se puede en estas cosas pedir tanta concordia".

El trabajo está construido a base de inéditos encontrados en los archivos de Roma.

F. C.

JOMBART, E., S. I., *La coutume d'après Suárez et le Code de droit canonique*: NouvRevTh 59 (1932) 769-784.

M. Edg. Janssens, profesor de la Universidad de Lieja, estudia en "RevThom" 14 (1931) 680-726, la costumbre jurídica a través de los grandes teólogos Santo Tomás y Suárez, y confronta las teorías entre sí y con las disposiciones del Código canónico. Aunque es trabajo de interés y de provecho, no está enteramente libre de una tendencia que no puede elogiar al Angélico sino atacando al Eximio, oponiendo el "intelectualismo" del uno al "voluntarismo" del otro.

I. Escaso es lo que Santo Tomás ha escrito sobre la costumbre jurídica, y esto muy sintético. Suárez, en cambio, le consagra veinte capítulos (*De legibus*, l. 7), no como antagonista, sino en plan de comentador del maestro de Aquino, a quien sigue en sus líneas generales y sólo disiente de él en algún punto muy secundario.



Coinciden en que la razón y la voluntad del pueblo han de intervenir en la costumbre, como la voluntad y la razón de los legisladores intervienen en las leyes; coinciden en que ningún régimen, si excluimos el democrático directo, da rango jurídico a la costumbre sin que el gobernante la consienta; también hay coincidencia en lo que toca a prescripción de costumbres y a la confianza que merece el hombre que ha de introducirlas.

Las discrepancias son mínimas. En la costumbre *contra legem* el Doctor común dice que se va introduciendo por actos que la epiqueya hace legítimos, mientras que el Doctor Eximio sostiene que los actos introductorios son ilegítimos; el uno subraya más lo racional y el otro lo volitivo de la costumbre... En suma, pequeñeces; pretender cosas mayores, en frase de Pascal, es "*faire des fauses fenêtres pour la symétrie.*"

II. El Código canónico, a juicio de M. Janssens, confirma el sistema de Santo Tomás y desbarata las posiciones de Suárez.

Mal se conciben suertes tan desiguales, porque ya hemos visto que en torno a la costumbre jurídica hay coincidencia substancial entre los dos teólogos. Ni es verosímil que el cuerpo de leyes eclesiásticas se pronuncie sistemáticamente contra un Suárez, porque vemos el cuidado con que soslaya las disputas sistemáticas que se traen entre sí los maestros católicos. Es más inverosímil aún que la Comisión codificadora, en la que intervinieron suaristas muy conspicuos, formara una especie de complot antisuareziano. Tampoco es creíble, por último, que el Código borre de un plumazo todas las conquistas que en materia de derecho consuetudinario ha tenido la ciencia jurídica de Gregorio IX a esta parte... Y dejémonos ya de las generalidades de M. Janssens; veamos sus reparos concretos.

He aquí el can. 25: "Consuetudo in Ecclesia vim legis a consensu competentis Superioris ecclesiastici unice obtinet". M. Janssens distingue: El pueblo es la causa eficiente *material* y el superior es la causa eficiente *formal* de la costumbre... Lo mismo que Suárez y que todos los clásicos, que ninguno desconoce la distinción entre costumbre de hecho y costumbre de derecho.

Según el Eximio, y muchos anteriores y posteriores a él, en diez años prescribía la costumbre *praeter legem*; cuarenta son ahora necesarios conforme al can. 28. ¿Qué misterio hay en esto? M. Janssens entrevé aquí un mentís a Suárez, pero más sencillo y verosímil es ver otra cosa. La costumbre y la ley están en razón inversa; cuanto más perfectas son las leyes, más difíciles de introducir las costumbres...

Para Suárez, una costumbre reviste fuerza jurídica desde el punto y hora en que el superior le da su consentimiento, expreso o tácito; M. Janssens no lo admite, sino que opone los cánones 27-28 que fijan los cuarenta años sin distinción. Criterio este último que no todos comparan, ni siquiera después del Código, verbigracia, Cocchi, Michiels y en parte Vermeersch-Creusen, porque los cánones 27-28 se refieren al consentimiento legal, que no parece excluir el de connivencia o especial.

El Código trata de la costumbre *secundum legem* (can. 29) en el título *De consuetudine*, prueba de que ésta introduce derecho; Suárez, en cambio, tiene por cierto que no crea *ius consuetudinarium*. Verdad es que, según el teólogo jesuita, la costumbre *secundum legem* que sólo guarda la ley, no añade nada en el orden jurídico; sin embargo, también admite costumbres interpretativas de la ley, máxime cuando es ambigua, y juzga, contra la opinión de otros, que las tales han de correr la suerte de las *praeter legem*. El can. 29 deja las cosas como estaban.

Costumbres que el Código repruebe, la Iglesia las corrige y no las

deja revivir (can. 5), más aún, no las tiene por razonables (can. 27, § 2). En la doctrina de Suárez las costumbres reprobadas pueden llegar a ser normas jurídicas. Luego, en conclusión de M. Janssens, Suárez se opone al Código, porque las costumbres reprobadas son irracionales por esencia, ahora y siempre. Con todo, adviértase que, según el maestro de Coimbra, las reprobaciones que se fundan en el derecho divino son perpetuas, al revés de las que se fundan en el derecho humano, que de suyo pueden existir en éstas y no existir en otras circunstancias.

Así, pues, en derecho consuetudinario no hay incompatibilidad científica entre el Angélico y el Eximio; la oposición entre la teoría de Suárez y el Código reduce a los cuarenta años que ahora son necesarios para la costumbre *praeter ius*.

F. LODOS, S. I.

H): DE TEOLOGÍA MÍSTICA, DE LOS NOVÍSIMOS Y DE LA LITURGIA

ELORDUY, E., S. I., *La Teología Mística de Suárez*: Manr 15 (1943) 203-230; 16 (1944) 117-129. 220-240.

Este trabajo fué precedido por otro artículo introductorio publicado en la misma Revista (1942), n. 52.53, p. 226-246 cuyo título y resumen son los siguientes: *El concepto de Teología Mística en San Juan de la Cruz*. Así como hay una Ascética pura y una Filosofía ascética, hay también un misticismo puro y una filosofía mística, que han sido superados por la Ascética y la Mística cristianas. De aquí la necesidad de distinguir el aspecto psicológico y el teológico en la Mística. Además, es preciso tener en cuenta para la controversia sobre la contemplación adquirida, que hay varias clases de intuición activa y pasiva, lo mismo en el conocimiento natural que en la contemplación sobrenatural, donde hay elementos adquiridos y elementos infusos, objeto estos últimos de la Teología Mística. En San Juan de la Cruz el objeto de la Teología Mística es esencialmente oscuro, como la fe. El elemento místico es un afecto infuso, iluminante y purgativo. El objeto de la Teología Mística pertenece al orden de la gracia actual. Las gracias místicas tienen un carácter cristocéntrico. Antes de pasar a Suárez, hay que tener en cuenta, además, que la palabra de Dios suena en el alma a diversos niveles, menos perceptible cuanto más profunda. Así sucede con las gracias comunicadas por Cristo al Centurión, a Lázaro, a Zaqueo, etc. ¿Son estas gracias de orden ascético o de orden místico? Suárez no trata expresamente el problema. Sus obras tienen importancia especial por conectar a la Mística la doctrina sobre la gracia actual.

Ante todo, se debe advertir que Suárez parece haber sido un místico-nada ordinario. El objeto de la Teología Mística lo reduce a la contemplación sobrenatural, que distingue cuidadosamente no sólo de otras actividades del alma, sino de la *vida contemplativa*, que es duradera. Por contemplación entiende una parte de la oración mental, que es unión sobrenatural intelectivoafectiva con Dios, que se comunica al alma en forma infusa. Se da ordinariamente en los perfectos; a veces también en los incipientes. Pertenece a la fe y a la ciencia teológica adquirida. Es de corta duración. Suárez trata de llevar las almas hacia la Mística, siguiendo a San Ignacio, mediante la educación de la capacidad intuitiva de la mente. Todas las facultades del hombre cooperan en la contemplación. Esta doctrina se encuentra desarrollada ampliamente en el libro II del tratado *De oratione*. En el libro III, *De gratia*, capítulos VI al XII, fundamenta la Teología Mística con un análisis detenido de la

gracia excitante en el entendimiento y en la voluntad. En ella se vale Dios ya de signos externos, ya de especies previas naturales o sobrenaturales, que no se confunden con el mismo movimiento infuso del alma. Con minuciosidad maravillosa, estudia cuándo, para quiénes y para qué es necesaria la infusión de esas gracias, que unas veces son sobrenaturales en su entidad, otras sólo en el modo.

Otra obra donde Suárez trata asuntos místicos es el tratado *De religione Societatis Iesu*, en su comentario a los ejercicios, muy especialmente en la doctrina sobre el discernimiento de espíritus, que constituye un capítulo nuevo de la espiritualidad cristiana, que antes de San Ignacio había revestido un carácter más público y oficial. La Mística comienza a ser con la nueva dirección asunto más íntimo y particular de las almas. Suárez ha comprendido la importancia de la nueva orientación al defender la doctrina ignaciana, fundamentándola en los tratados dogmáticos sobre la gracia y justificando el fomento de una espiritualidad, que trata de elevar a las alturas de la vida mística a todas las almas capaces de ella; sin que haya de confundirse con deseos de fenómenos sensibles extraordinarios ajenos a la Teología Mística, este deseo de poner a las almas en contacto personal y amoroso con Dios.

E. ELORDUY, S. I.

KEMPF, DR., *Die natürliche Glückseligkeit des Menschen nach Franz Suárez*, S. I.: PhJahrb 43 (19°0) 488-498

Con ocasión de haberse escrito que, mientras los escolásticos modernos aseguran que el hombre en estado de naturaleza pura hubiera podido llegar a una bienaventuranza perfecta, los antiguos afirman que sin gracia hubiera obtenido una "cierta" bienaventuranza, pero no perfecta, sin la visión intuitiva de Dios, el autor se propone estudiar la cuestión en Suárez, como intermedio históricamente entre la Escuela antigua y la moderna.

Para él bienaventuranza es, no un estado de plena satisfacción de todo apetito, como es para otros, sino más bien una operación, la obtención del bien último y sumo, que virtualmente contiene los demás.

Si Dios no hubiera destinado al hombre a la bienaventuranza sobrenatural, le hubiera quedado a éste la posibilidad de una bienaventuranza puramente natural en la obtención del fin último.

Dios es el único objeto que puede satisfacer esencialmente el entendimiento y la voluntad del hombre. Pero esa satisfacción no puede ser perfecta sin la visión intuitiva, y así ninguna otra felicidad puede ser perfecta o saciativa de todo deseo del hombre, sino acomodada a su naturaleza limitada.

La bienaventuranza perfecta exige eternidad y exclusión de todo peligro de pecar. Ambas se obtienen por la visión de Dios; pero no se puede probar que el hombre sea capaz de una felicidad natural, que sea eterna e impecable. Con todo, ésta merece el nombre de bienaventuranza, por cifrarse en la obtención del último fin por entendimiento y voluntad, en cuanto Dios puede ser conocido naturalmente por las cosas creadas. Pero ese conocimiento es abstractivo y anológico y, por tanto, imperfecto.

Se puede, pues, deducir que Suárez está con la Escuela antigua. No se da felicidad perfecta sin la visión de Dios.

J. SAGÜÉS, S. J.

VILAR, J., *La Teología litúrgica del "Doctor Eximio" Francisco Suárez*, S. J.: RazFe 54 (1919) 294-312. 468-475; 55 (1919) 37-43. 313-324; 56 (1920) 298-318.

En este largo artículo el P. Vilar va espigando con suma claridad las ideas desarrolladas por el Doctor Eximio acerca de la Teología litúrgica, contenidas principalmente en sus dos tratados: *De Virtute et Statu Religionis*, y *De Eucharistia*.

Como cuestión previa, expone en primer lugar cuanto dice Suárez sobre la necesidad y obligación del culto divino no sólo interno, sino también externo; copia la definición que da aquél de "adoración pública", las frases que contienen cómo ha de ejecutarse y por medio de cuales acciones; se fija, además, en los pasajes del *De Legibus*, en que Suárez sienta el principio de autoridad en cuanto a la forma del culto público.

Teniendo así trazadas las líneas más generales del culto y de la liturgia, pasa ahora el P. Vilar a las enseñanzas del Doctor Eximio sobre los diversos objetos de esta materia.

A) *Los lugares sagrados*.—Se expone la doctrina suareziana, en primer término, acerca de los templos, especialmente de su dedicación honesta, útil y fundada en la tradición más antigua, la reverencia a ellos debida, y los fines por que se levantan; en segundo lugar, acerca del altar, de cuya etimología, historia, estructura, consagración, ornato, el estudio de Suárez es eruditísimo, a la vez que eficaz contra los herejes.

B) *Las acciones sagradas*.—Aquí se extiende el articulista en lo que dice Suárez máxime de la oración pública y del Santo Sacrificio. Cuanto a lo primero, ¿cómo se justifica que tal oración se haga en lengua extraña como es el latín?

El autor entresaca de Suárez seis motivos principales para justificarlo. Esta oración pública tiene lugar en la Misa y fuera de ella. Fuera de la Misa, la oración pública se concreta antonomásticamente en el *Coro eclesástico*; Suárez se detiene aquí a probar que el Coro eclesástico es santo e introducido en la Iglesia por instinto del Espíritu Santo; las pruebas son de Sagrada Escritura, de Tradición y de congruencia. Contra los herejes vindica el Eximio Doctor la bondad de la materia próxima del Oficio Divino: Salmos, Cánticos, Himnos..., la conveniencia de estar distribuido todo el Oficio en varios tiempos u horas canónicas, y además, en parte nocturna y parte diurna, la necesidad de que se rece en voz sensible, y sí en la iglesia, para uso de los fieles, en voz alta; finalmente la conveniencia y santísima costumbre de que se diga con canto y salmodia (contra la singular opinión del Doctor Navarro), y aun con acompañamiento de instrumentos músicos, decente y oportunamente empleados. El articulista hace resaltar los puntos en que Suárez se destaca como teólogo eximio y piadosísimo.

Cuanto a lo segundo, o sea el Santo Sacrificio, resume ante todo el P. Vilar unas páginas preliminares en que Suárez discurre sobre la necesidad de que los vasos para el Sacrificio sean consagrados, la disposición requerida en el ministro y la conveniencia de usar vestiduras peculiares en la celebración de tan altos misterios.

Dentro ya de la Misa, expone la brillante doctrina suareziana sobre la bondad y antigüedad de los ritos y ceremonias, no sólo del Canon, sino también de las partes que le anteceden y le siguen, y especialmente sobre el sentido e historia de cada una de las partes de la Misa, desde el "Confiteor" hasta el último Evangelio.

Resumida luego brevemente la doctrina litúrgica de los sacramentos sacramentales, dedica por fin el articulista las últimas páginas a expo-

ner lo que Suárez escribió acerca de los Tiempos Santos, bajo el epígrafe "De sacrorum seu festorum dierum observatione et praecepto", que comprende la hermosa doctrina sobre las fiestas de Cristo, el culto a él debido y a su Cruz, y las fiestas de Nuestra Señora, de los Angeles y de los Santos.

O. ROBLEDA, S. J.

## B: Filosofía.

### a): METAFÍSICA DE SUÁREZ

ALEJANDRO, J. M., S. J., "*La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*". Publicaciones anejas a "Miscelánea Comillas", serie filosófica, t. I. Universidad Pontificia (Comillas, Santander, 1948) 382.

Importante obra, recientemente salida, de sumo interés para conocer el pensamiento del Doctor Eximio. La obra del profesor de Criteriología en la Universidad Pontificia de Comillas, P. José M. Alejandro, S. J., comprende tres partes principales. La primera en la que el A. estudia la pseudoacusación de nominalismo lanzada contra Suárez, exponiendo la historia de la acusación, el ambiente cultural en los años de formación del Eximio, y el pensamiento gnoseológico de Guillermo de Occam (p. 21-119). En la segunda se estudia de forma positiva el pensamiento suareziano sobre la esencia del conocimiento, sus presupuestos y fundamentos metafísicos, se hace un detenido análisis de la experiencia y su aplicación gnoseológica a los primeros principios, se expone la gnoseología de la sensación y se describen las funciones y valores cognoscitivos (p. 119-285). En la tercera parte estudia el autor el objeto del conocimiento, y comprende tres capítulos importantísimos sobre el conocimiento intelectual del singular material, tesis específica del pensamiento suareziano, sobre la teoría de la abstracción característica de Suárez, y sobre la gnoseología de los conceptos universales (p. 285-373). Precede a la obra una extensa Introducción metodológica, y la cierran dos valiosos Apéndices, de especial utilidad para la investigación en la extensa obra del Eximio. Representando Suárez en la teoría del conocimiento el más alto exponente de los filósofos cristianos y siendo su posición la más apta para rebatir y superar el criticismo de Kant, se deja entender que la obra del profesor comillés, elaborada con la más atildada escrupulosidad científica y el dominio que le ha proporcionado varios años de estudios suaristas en España y Roma, es el homenaje más honroso y adecuado que se puede hacer en un Centenario a la memoria del inmortal filósofo jesuita granadino.

N. GONZÁLEZ CAMINERO, S. J.

GÓMEZ ARBOLEYA, ENRIQUE, *Francisco Suárez, S. I.*—Universidad de Granada, 1946, 17 x 25 cm., XVI + 471 p.

En vísperas del centenario del nacimiento de Suárez, la Universidad de Granada ha publicado un magnífico libro titulado "Francisco Suárez, S. I.", cuyo autor es el Catedrático de Filosofía del Derecho y Director de la Cátedra "Francisco Suárez", D. Enrique Gómez Arboleya.

Desde hace años atrae y ocupa al Sr. Arboleya la noble e ingente

figura del eximio pensador granadino. La gran fuerza sugestiva de su claro pensamiento, su profundo sentido crítico libre de apasionamientos y prejuicios, ese amor a la verdad—por encima de todos los lazos de escuela—le ha valido de algunos el calificativo de ecléctico y sobre todo su engarce con el mundo moderno—ese mundo cuyo primer hombre es Descartes en frase de un filósofo contemporáneo—, han ido despertando un entusiasmo creciente en el ánimo del joven profesor de Derecho hasta plasmarse en este grueso volumen sobre las "Disputaciones Metafísicas". Sus lecciones extraordinarias en la Cátedra de Suárez, sus varias conferencias y artículos sobre el tema: "La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez en relación con sus supuestos metafísicos", "Suárez y el mundo moderno", "La antropología de Francisco Suárez y su filosofía jurídica", señalan los jalones de su admirativo fervor hacia el gran teólogo. Y aun el magno libro que nos ocupa, no representa, como confiesa el autor en el prólogo, sino un prolegómeno e introducción a una obra total sobre los "Supuestos metafísicos de la Filosofía del Derecho en Suárez", o mejor dicho, una parte tan sólo de esa introducción, que sería completada por una segunda parte sobre la "Antropología en Suárez".

El libro que reseñamos se cifre, pues, al Suárez filósofo y dentro del filósofo al metafísico. Y ¿cómo enfoca el estudio de la Metafísica suareziana? Un criterio o norma directriz ilumina al mismo tiempo que limita tan ancho campo: El historicismo del autor. El Sr. Arboleya no pretende hacer filosofía de la problemática de Suárez, sino simplemente historia. No discute sus bases filosóficas, ni la fuerza probatoria de sus argumentos. Tan sólo quiere comprender y exponer cómo se encuadran las Disputaciones en el marco de la Filosofía occidental, qué deben al legado de la antigüedad y de la Edad Media, y qué soluciones aportan al mundo moderno. En una palabra, lo que pretende es sorprender la ejemplar lección de historia que en el siglo XVII ofrece la conducta intelectual del gran filósofo jesuita. Así, el índice de sus capítulos acusa un marcado perfil: antes de entrar en el recinto de la Metafísica nos presenta al hombre y su circunstancia—la plenitud española de fines del seiscientos—, destacándose sobre un horizonte espiritual que se remonta hasta el pensamiento helénico. Ya dentro de la exposición, se ocupa de la noción de Metafísica y su objeto, el concepto del sér y sus tres pasiones y la teoría de las causas. Aborda a continuación la división suareziana del sér en infinito y finito, para estudiar en el primero las pruebas de su existencia, sus divinos atributos y operaciones: creación, conservación y concurso, y terminar con el ente finito y sus problemas: esencia y existencia, sustancia y accidentes.

Una ausencia notamos, de la cual se disculpa el autor, y es la de los filósofos árabes. Si se remonta en los antecedentes hasta más allá de Aristóteles, bien merecían algunos párrafos los autores musulmanes, cuyas sentencias aparecen más de una vez en las "Disputaciones": Avicenna, Averroes... y cuya presencia ineludible en el horizonte intelectual del medioevo está cada vez más firmemente constatada.

Un rasgo fundamental importa consignar, y es la calidad artística de la expresión. El estilo—brillante en los excursos históricos, lineal y conciso en la exposición de la doctrina—llega a la categoría de paradigma tanto en su aspecto significativo como en el psicológico y más aún en el comunicativo, por su sentido de la ordenación históricodidáctica y su adecuación entre forma, fin y contenido, pese a los neologismos que a veces acuña (dación, absolutivado...).

En fin, el espíritu de amor y comprensión con que el profesor granadino se ha acercado al otro eximio profesor también granadino, se ve recompensado con esta obra meritísima por varios conceptos, que viene

a representar un cálido exordio en la investigación de la significación histórica de Suárez. Con ella, además, la Universidad de Granada, de tan aguda sensibilidad para todo lo cultural y tan decididamente afirmadora de los valores granadinos, ha contribuido con un trabajo digno de su nombre al Centenario de Francisco Suárez.

F. X. R. MOLERO, S. I.

GUTHRIE, HUNTER, S. I., *La significación histórica de Francisco Suárez*: Est 384 (1947) 401-425.

El autor restringe su investigación al campo de la filosofía. Caracteriza la Edad Media como un esfuerzo de la razón humana para encontrar su posición en la jerarquía de la realidad creada. El movimiento filosófico de autonomía de la razón iniciado por la aparición de los escritos de Aristóteles, fué falseado por el averroísmo y el nominalismo, que originó la decadencia del escolasticismo, y quiso parar el renacentismo, aunque en vano. Algunos han considerado como inspirador de la verdadera reforma a Francisco de Vitoria desde la cátedra de Salamanca; pero paralelo al movimiento iniciado por Vitoria estaba el de Ignacio de Loyola, cuyos hijos introdujeron una nueva era de escolasticismo, no sólo en España y Portugal, sino también en Italia, Sicilia, Francia, Alemania, Bohemia, Austria, Holanda e Inglaterra. Los *Conimbricenses* constituyeron la exégesis más completa de las obras de Aristóteles. La filosofía en la era cristiana llegó a su mayor edad cuando en 1597 Francisco Suárez publicó sus dos tomos de *Metaphysica*. El articulista da una nota biográfica de Suárez, expone su originalidad, y le señala como el primer historiador del escolasticismo, que en su *Metaphysica* siguió un método nuevo, descartando el *Sic et non* de Abelardo, y rellenando su obra de citas de autores textuales y críticas.

A continuación muestra que Suárez fué un importante factor en el renacimiento jesuítico de la filosofía del siglo XVI, y cómo eligió para tema central de su *Metaphysica* la noción de creatura, sobre dos principios directivos: la luz de la fe, evitando las erróneas concepciones paganas, y el testimonio interior de la conciencia, no estudiando al hombre meramente como un objeto impersonal, transubjetivo. Así halló en su *Metaphysica* que la noción dinámica de dependencia constituía la esencia de la creatura, evitando la doctrina aviceniana de una distinción real entre la esencia y la existencia, y fundando en aquélla la noción analógica del sér: la analogía de atribución intrínseca. Fué además Suárez el campeón de la libertad académica en los círculos escolásticos, proclamando la tolerancia en materias discutibles.

M. Q.

CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL, *Suárez y el tránsito de la escolástica a la filosofía moderna* (al margen del libro de Enrique G. Arboleya, *Francisco Suárez*, S. J.): Boletín de la Universidad de Granada, n. 83 (1947) 33.

Suárez representa el tránsito del mundo medieval a la filosofía moderna; sus *Disputaciones Metafísicas* se han impuesto en todo el mundo europeo. Horizonte histórico-vital en que apareció Suárez. El fué el primero que en el campo de la escolástica cristiana realizó con pleno éxito la empresa del tratado original de metafísica. Se basó sobre Aristóteles, pero la *Metaphysica* de éste no es una obra terminada y la de

Suárez, sí. Aristóteles evolucionó en la exposición de su metafísica; los musulmanes transmitieron sus comentarios sobre Aristóteles al mundo cristiano. Suárez se asentó en lo más aristotélico de Aristóteles: en la analogía del sér. Después estudió las relaciones de la metafísica con las ciencias, el concepto formal y objetivo del ente, las pasiones del sér y los trascendentales, para pasar al estudio de las causas. Esto le llevó a plantearse el problema de la materia y de la individuación, en que se apartó de Avicena y de Santo Tomás. Los primeros autores que expusieron la distinción entre la esencia y la existencia fueron Al-Fárabi y Avicena. La distinción aviceniana pasó inmediatamente a la escolástica cristiana, y fué recogida especialmente por Santo Tomás, que le concedió un puesto especial dentro de su sistema. Suárez, que se instaló en el campo de las cosas concretas, cerradas en sí e individuales, como aristotélico cien por cien, no admitió esta distinción en el sér creado. Al negar Suárez esta distinción y no admitir un principio de individuación extrínseco a la naturaleza de las cosas, se instaló en el mundo de la nueva concepción del sér, postura que habían iniciado Durando, Auréolo y Occam. Fué el primer paso para una concepción meramente física del sér: paso que dió Descartes.

M. Q.

HELLÍN, JOSÉ, S. I., *La analogía del sér y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid, 1947) 446 p.

He aquí una obra de singular interés, indispensable para quien quiera adquirir una noción verdadera de uno de los problemas fundamentales de la Metafísica según la mente de Suárez. Es una exposición documentada, objetiva, penetrante y crítica de la concepción suareziana del sér, en torno de la noción de analogía. Nadie mejor preparado que el P. Hellín para esta labor; así, por el conocimiento adquirido en la asidua lectura de las disputas de Suárez, como por su mentalidad, enemiga, y no sin razón, como la del mismo Doctor Eximio, de confusiones, imaginaciones y verbalismos, que con frecuencia ocupan en algunos escritos sobre estos problemas el lugar que corresponde a la precisión de los conceptos y al rigor del raciocinio. Publicada esta obra, no tendrán excusa quienes, aterrados quizás ante el volumen de los infolios suarezianos, aunque son de nítida y meridiana claridad, acuden para documentarse sobre la mente de Suárez en las cuestiones acerca del sér a exposiciones o citas, desde luego poco benévolas, y no raras veces sumamente inexactas, por no decir totalmente equivocadas. El autor además ha prestado con su obra muy buen servicio a la Metafísica de nuestros días, al exponer las nociones básicas sobre esta materia, y al confrontar, como ya lo había hecho el mismo Suárez, sus soluciones con las de otras escuelas, teniendo en cuenta por su parte las exposiciones recientes. En estos dos aspectos ha seguido un procedimiento del todo objetivo: declaración previa y precisa de las nociones, y contacto inmediato con representantes autorizados de las diversas tendencias.

Presentar brevemente el contenido de la obra será la mejor recomendación que de ella puede hacerse.

Después de una introducción en la que establece la importancia de la cuestión, divide el libro en cinco partes de desigual extensión. La primera expone la noción y divisiones de los nombres comunes, con los fundamentos y propiedades de los términos equivococ y análogos. La segunda estudia el aspecto lógico de la analogía. Descartadas acepciones menos filosóficas de esta palabra, investiga cuidadosamente su concepto, teniendo



en cuenta la diversidad que ya en este punto se percibe en las diversas escuelas, y vindicando la noción suareziana; siguen las divisiones de la analogía y las propiedades de sus distintas clases.

La tercera parte, "Aspecto metafísico de la analogía", forma como el cuerpo de todo el libro (p. 109-355) y es la exposición y defensa de la doctrina de Suárez con la crítica de las opiniones opuestas cuyo resumen programático había propuesto en los capítulos anteriores. Establecidos en el capítulo 1.º los fundamentos ontológicos de las diversas clases de analogía, prueba en el 2.º la "Verificación de la analogía metafísica del concepto de sér con relación a Dios y a las criaturas". Rechazada la equivocación y la univocación con la refutación del agnosticismo dogmático y de todo antropomorfismo, excluye la analogía de proporcionalidad intrínseca propuesta por los "cayetanas", cuyos textos aduce, con los argumentos de Suárez, al considerarla ya en sí misma, ya en sus fundamentos, que no autorizan la mera unidad proporcional del concepto de sér. Que el concepto de "sér" exprese inmediatamente que la esencia de Dios es a su existencia como la esencia de la criatura es a su existencia (sobre ser algo bastante artificial), parece contradictorio con la simplicidad expresamente afirmada de este concepto (p. 182-187); expuesto al agnosticismo, porque la habitud, que aquí es el efecto formal de la existencia, nos es desconocida en una de las razones (p. 168s); es que la proporcionalidad, por metafórica de suyo, no puede por sí sola fundar una analogía intrínseca (p. 163-166).

Segue la prueba interna de la analogía de atribución intrínseca. Su fundamento ontológico es el hecho cierto de que el sér se dice formalísimamente de Dios y de las criaturas, pero con diferencia esencial y radical en la misma noción de ser (p. 195-198). El fundamento lógico-psicológico es la unidad del concepto de ser, por precisión verdadera, confusiva, no separativa, e imperfecta, en cuanto no es mutua, ya que el ser trasciende formalmente todas sus diferencias, por lo que se contrae no por composición, ni por deducción o análisis, sino por mayor expresión de alguno de los seres a los que se aplica (p. 198-230). Esta explicación da razón de los elementos sustanciales del problema del sér, que son los dichos, o el orden de prioridad y posterioridad exigido por el mismo concepto, en razón de la dependencia de la criatura respecto del Criador; deshecho además el equívoco que fatiga a varios autores con la distinción entre el ser como participio (ser existente) y el sér como nombre (esencia real o apta para existir, p. 207-211).

Responde luego a las dificultades que se objetan a la teoría de Suárez. Respecto a las intrínsecas, postula con razón el P. H. en los adversarios del Doctor Eximio un esfuerzo por penetrar su doctrina real, que no es un balanceo entre tomismo y escotismo, como se le atribuye, llegando casi a falsear los textos (inconscientemente sin duda, p. 249-258). La especialidad de la solución suareziana se confirma en su discusión con Escoto (p. 258-267), y en la solución de las dificultades sistemáticas que se le oponen, fundadas en que la atribución y el orden de prioridad y posterioridad es algo extrínseco al sér (p. 267-275).

Y como la principal máquina de guerra que se dispara contra la teoría de Suárez es una concepción especial de la teoría de la participación del sér, que implica la distinción real entre esencia y existencia, con lo que al negar Suárez esta distinción convierte al concepto de ser no sólo en uno, sino en unívoco y monístico, destruyendo la misma relación de dependencia y la limitación de la criatura, no tiene el P. H. más remedio que detenerse en este punto, pues sin duda se le hubiera argüido de esquivar algo esencial de la cuestión (aunque a decir verdad puede que alguien piense que la relación entre ambas cuestiones es un

tanto arbitraria). La somete al escalpelo de su crítica, que es la de Suárez, así en sí misma como en los fundamentos con que se la prueba y en las consecuencias que de ella pueden derivarse. Dificultades halla en la actualidad de la esencia, en el equívoco latente en la indiferencia a existir, y en la accidentalidad de la existencia, como en la ilimitación intrínseca de la existencia, que se agudizan al aplicar la doctrina a los espíritus puros. Recuerda, por último, que ni para Santo Tomás, ni para un tomista tan auténtico como Juan de Santo Tomás (y hubiera podido citar otros), es esta distinción necesaria para explicar la trascendencia de Dios sobre las criaturas (p. 276-314).

Ni le falta a Suárez una propia y positiva explicación de la participación como nota esencial y primera del sér creado, y de la limitación así intrínseca como extrínseca del acto, y de la capital importancia que tiene la composición de razón, de esencia y existencia en la criatura (p. 314-321). Excluye luego el P. H. las vacilaciones que algunos le achacan a Suárez en su convicción acerca de la analogía del sér. Pone fin a esta parte una breve aplicación de la analogía a la sustancia y accidente, a los demás predicados comunes a Dios y a las criaturas, y a otros casos, como la noción de principio y de causa.

En la parte cuarta estudia el autor el aspecto psicológico de la analogía. Los conceptos análogos los formamos ya al principio de nuestra actividad intelectual, por precisión o abstracción concomitante en la percepción de experiencia inmediata. Reflejamente los conocemos como análogos cuando queremos explicarnos el concepto que tenemos de Dios. Pero deben distinguirse los conceptos análogos de los analógicos, así por su formación como por su predicabilidad.

La última parte, "Aspecto criteriológico de la analogía", recoge la utilidad que para nuestro conocimiento de Dios y de lo ultrasensible tiene la analogía. La analogía nos da de Dios un concepto propio no metafórico, pero común o confuso. Restringido a expresar lo divino, por negaciones, relaciones y eminencias, nos lleva a un concepto propio no "ex propriis", sino "ex communibus". Este mismo servicio nos prestan los conceptos analógicos respecto de los espíritus puros. En esta misma doble forma nos sirve también, si bien excitados aquí exclusivamente por la fe y la revelación, para obtener algún conocimiento de los misterios revelados, como la Trinidad, la Encarnación, la presencia eucarística, y la gracia como cualidad. En estas páginas el P. H. atiende preferentemente a la clasificación lógica de los conceptos obtenidos. Un epílogo, quizás lo mejor de la obra, resume con suma claridad y precisión su contenido.

Nadie podrá argüir al autor de desvalorizar la importancia de la cuestión de la analogía del sér. Hay sobre ella divergencia de opiniones dentro de la filosofía tradicional, que proviene en buena parte de la fijación de los términos y declaración de las nociones, y a mi parecer también de que la cuestión no se ha planteado siempre en su propio terreno, que es no precisamente la unidad del concepto, sino la relación entre el término común y aquellos de quienes se predica, por razón del modo especial con que les compete, en cuanto exigido por la misma razón de ser. Por esto, como sin duda es muy importante partir de bases bien definidas, debemos agradecer al P. H. esta tarea, sin que obste la repetición muy frecuente (quizás excesiva) de las mismas ideas a lo largo de la exposición. En la clasificación de conceptos es muy acertada la distinción entre los análogos propiamente dichos o de analogía metafísica, los análogos con otras clases de analogía, los analógicos obtenidos por comparación con elementos extraños al sujeto y los unívocos trascendentales que no responden al pleno concepto de analogía, a pesar de

la trascendencia, con las aplicaciones a los diversos conceptos que formamos de Dios y otros seres ultraexperimentales. Importante es también en el sistema de Suárez, y en la verdad, otro principio que parece de sentido común, que la esencia real se dice tal precisamente en orden al ser real y actualmente existente, siendo la existencia la actuación o realización del sér. posible.

Creo que con toda razón pone de relieve el P. H. la eficiencia y la comprensión de la analogía, tal como la expuso Suárez, para enlazar en síntesis feliz los elementos todos del problema del sér. Tanto la unidad propiamente dicha como la trascendencia de este concepto parece deberian ser las indiscutibles bases de toda construcción sistemática en este punto; evidentísima la diversidad esencial con que se dice de Dios y de las criaturas, diversidad radicada en la misma razón de ser en su simplicísimo concepto, como que exige su plenitud en el sér por esencia para poder derivarse por participación en los demás (así nota repetidamente Suárez, d. 28, sec. 3, n. 17, 21, 22, d. 32, sec. 2, n. 11); todo se coordina armónicamente en esta analogía de atribución intrínseca. Insiste con razón el P. H. en que el concepto de sér así explicado es propiamente y verdaderamente análogo y no unívoco, y pone en evidencia que la precisión que lo constituye en su unidad no es tal que resulte de ella una unidad perfecta, puesto que no es mutua (d. 32, sec. 2, n. 15), y no descende uniformemente a los seres de quienes se afirma; características esencialmente opuestas a la noción de concepto unívoco.

La explicación de Suárez es original, por el relieve y precisión de contornos de una síntesis cuyos elementos estaban ya contenidos en los autores antiguos, especialmente en Sto. Tomás (p. 252, 437). Sobre el sentir del Doctor Angélico acerca de la analogía trae el P. H. (p. 75, número 63) citas de varios autores, tenidos comúnmente por tomistas, que lo interpretan de diversas maneras, y aun sencillamente confiesan que el Santo no construyó ex profeso una doctrina sobre la analogía. Desde luego, Suárez entendía no ser su propio sentir ajeno al de Sto. Tomás, no sólo en la trascendencia del sér, como es claro, sino también en la unidad de este concepto (d. 2, sec. 2, n. 8; d. 32, sec. 3, n. 9), para la cual cita a Capréolo y Soto, y aun en la noción de analogía de atribución intrínseca (d. 32, sec. 3, n. 16).

Es natural, dada la posición histórica de la cuestión, la polémica con los autores de diverso sentir, necesaria hasta cierto punto en la defensa de la doctrina de Suárez. Menos que nadie, podrían lamentarlo los autores aludidos, que por lo general no ocultan el carácter polémico antisuarista de sus exposiciones. Eso sí, la argumentación del P. H., como la de Suárez, no es de meras palabras, sino de razones expuestas con precisión escolástica, a las que no se contesta adecuadamente con meras afirmaciones contrarias, ni con ponderaciones o artificios literarios. Ni se recata el P. H. de calificar con los apelativos que le parecen oportunos las sentencias cuyo contenido ha podido penetrar, ya en sí mismas, ya en la tendencia de los argumentos con que se propugnan, ya en las consecuencias que podrían derivarse de ellas. Pero esta polémica va acompañada de oportunas salvedades y reservas, que no estaría mal se explicitasen con más frecuencia en discusiones de este género. Tales las atenuaciones que reconoce en las teorías de Escoto y de Cayetano (páginas 440, 441, 443); tal la distinción entre la tesis de la distinción real entre esencia y existencia en sí misma y las razones en que se la apoya; tal principalmente la declaración general: "hemos de dejar muy bien asentado que no atribuimos en firme a ninguna de ellas los errores de panteísmo, agnosticismo u ontologismo, que tanto se barajan en las mutuas refutaciones... ninguno de nosotros se erige en maestro para

enseñar a otros lo que ya saben perfectamente y admiten firmísimamente como un tesoro precioso, apoyados en la fe y en la recta razón (página 439).

De desear es que el P. H. nos favorezca con exposiciones parecidas de otros capítulos de la Metafísica de Suárez, que deberían leer y meditar con calma y ponderación quienes pretendan dar su sentir sobre la doctrina del Doctor Eximio en materias elevadas y difíciles, que por su importancia y trascendencia y por la dificultad del tecnicismo que puede ofrecer su estudio en distintos autores, requieren la máxima ponderación y equilibrio en su exposición y en su valoración.

J. M. DALMAU, S. I.

MAHIEU, L., *François Suarez, sa Philosophie et les rapports qu'elle a avec Theologie* (Paris, 1921) 580.

Después de la introducción, nos ofrece esta obra, en su primera parte, un bosquejo de las corrientes del pensamiento escolástico, desde el siglo XIII hasta el XVI. Se detiene en éste, porque en él se inicia la obra intelectual de Francisco Suárez. La parte segunda es una somera vida del Doctor Eximio, limitada a reseñar sus estudios universitarios, su profesorado y sus actividades publicitarias. Ambas partes ocupan unas 78 páginas y carecen de particular interés, por ser de segunda mano, sin que el autor pretenda aportar algo personal u original en ellas, que contribuya a hacer progresar nuestros conocimientos históricos del gran filósofo y teólogo granadino.

La parte tercera, que ocupa unas 460 páginas, es la exposición detallada de la filosofía de Suárez, tal como aparece principalmente en sus *Disputationes Metaphysicae*. Aunque el título de la obra parece prometer algo más, sin embargo, de las relaciones de la filosofía suareziana a la Teología, no trata el autor más que de pasada y como incidentalmente, resultando ser su estudio casi exclusivamente filosófico.

No es ciertamente este trabajo, sobre la metafísica y filosofía de Suárez, una investigación profunda, sistemática y luminosa del pensamiento filosófico del Doctor Eximio. Para ello falta en absoluto al autor la serenidad del crítico desapasionado y la compenetración sincera y fiel con la concepción y el raciocinio del autor que estudia. Diríase que la labor de Mahieu se reduce a la de un fiscal, que busca sobre todo lo que haya que condenar en él, juzgándole tan sólo a través del prisma y según el colorido de un tomismo intransigente. En su estudio, Mahieu no ha seguido el criterio eterno y absoluto de buscar la verdad a la luz de sus principios perennes e inmutables: se ha limitado a sentar a Suárez en el banquillo del reo, examinarle por el cuestionario de un sistema canonizado por predilección, y condenarle irremisiblemente y siempre que no coincida plenamente con él. Por este fundamental defecto de método y de criterio, Mahieu se demuestra en toda su obra incapacitado para percibir lo que a la luz de los principios evidentes de la razón natural significan de progreso y avance, los nuevos problemas que plantea, las soluciones personales y originales que aporta y los raciocinios, a veces originales y sutiles y siempre sólidamente fundados que emplea el más grande de los filósofos escolásticos después de Santo Tomás.

La conclusión, de unas 30 páginas, es un enjuiciamiento general del *suarismo*. Y aunque aquí, lo mismo que en el resto del libro, apenas razona sus asertos, pero al menos nos ofrece una síntesis, demasiado sobria de los méritos y excesivamente exagerada de los deméritos de la

obra de Suárez, y del que Mahieu llama "nocivo influjo" en el pensamiento filosófico y teológico de las épocas subsiguientes.

Para un lector sin prejuicios y que no se sienta ligado con compromiso alguno en pro de una determinada escuela, la labor suareziana de crítica y depuración de la Escolástica y el caudal inmenso de aportaciones personales y originales al acervo inmenso del saber filosófico, será siempre laudabilísimo, sobre todo por haber sabido mantener a la vez sus doctrinas originales en perfecta consonancia con los principios y conclusiones de la más sana ortodoxia; y no es sólo laudable, sino que además representa un valor de singular grandeza entre los pensadores, no solamente de los cuatro últimos siglos, sino también de todos los tiempos.

Dado el carácter teológico de nuestra revista, no creemos de nuestra incumbencia descender en detalle a los distintos puntos de filosofía suareziana, que reseña, enjuicia y anatematiza Mahieu. Son los ya conocidos de todos por los manuales.

Refiriéndose a la teología de Suárez, se ve precisado Mahieu a reconocer su mérito en las siguientes frases: "Donde Suárez es solamente teólogo, merece ampliamente los elogios, con que lo ha honrado Paulo V: es Eximio y Piadoso..., siendo poderoso y original en su eclecticismo" (página 524).

J. S.

MASI, ROBERTO, *Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suarez*.—A. L. C. I. (Roma, 1947) 145, 17 × 24 cms.

La asiduidad del Dr. Masi en comentar la ubicación intrínseca del Doctor Eximio nos ha regalado otro opúsculo, distinto del reseñado en otra parte, acerca de la presencia eucarística según Suárez. El presente opúsculo investiga cuál es la raíz profunda de la teoría suareziana del ubi, y la encuentra en otra teoría suareziana acerca del movimiento local. El movimiento local, según Suárez, es algo intrínseco al móvil, como lo manifiesta la experiencia examinada a la luz de los primeros principios de contradicción y de causalidad; y como el movimiento es al mismo tiempo *via* o *fieri* de un término y éste es la ubicación, luego la ubicación también es algo intrínseco al cuerpo localizado.

La erudición del señor Masi nos hace asistir a la evolución de las teorías de la ubicación y del movimiento absoluto o relativo.

La teoría tomista hace consistir la ubicación en una denominación extrínseca tomada de la superficie última e inmóvil que rodea al cuerpo localizado, y el movimiento local no es sino la sucesión de denominaciones extrínsecas tomadas de los cuerpos que pasajeralemente rodean al móvil. Sin un cuerpo que rodee establemente a otro no hay lugar ni estar en lugar; y sin cuerpos que rodeen pasajeralemente al móvil no hay movimiento local. Por consiguiente, en el vacío ni se da el estar en lugar ni el movimiento absoluto: para ello se necesitarían cuerpos que rodeasen a otro establemente o pasajeralemente, y en el vacío no hay tales cuerpos. De aquí se seguiría que entre un cuerpo que se mueve y el mismo cuando está quieto no hay diferencia intrínseca ninguna, y que hay movimientos relativos sin que haya mudanza intrínseca ninguna: la causa eficiente cuando mueve algún cuerpo no causa en él mudanza intrínseca alguna, sino solamente denominaciones extrínsecas nuevas, las cuales tienen lugar sin que se produzca realidad alguna nueva en el mundo. Esto parece difícil, pero esa es la teoría tomista, según Masi. Muy emparentada con ésta es la teoría de Ockam, el "Venerabilis In-

ceptor". La ubicación y el movimiento local no son nada distinto del cuerpo, que se ubica de nuevo en algún sitio o que se mueve por el espacio: el cuerpo que se mueve y el que está en quietud no se distinguen por realidad alguna: lo mismo es entitativamente estar en movimiento que estar en quietud. Mas de aquí deduce una consecuencia enteramente distinta que la teoría tomista: el cuerpo puede estar ubicado en el vacío y puede moverse en el vacío; porque como el movimiento y la ubicación no son sino la misma entidad de la cosa, y ésta se conserva en el vacío, luego ubicación y movimiento pueden tener lugar en el vacío. Y así como los tomistas son defensores del movimiento meramente relativo, así los ocamistas serán partidarios del movimiento absoluto.

Otros por fin sostienen que la ubicación y el movimiento local son una realidad intrínseca, accidental y modal añadida al cuerpo, en virtud de la cual el cuerpo está ubicado aquí o se mueve en el espacio real. Y de aquí deducen que puede haber ubicaciones en el vacío, y movimiento local en el mismo vacío. Porque como quiera que esa entidad sobreañadida a la entidad del cuerpo localizado, es algo absoluto, que ni es relación ni depende de relación alguna de distancia o indistancia a otros cuerpos, no hay dificultad ninguna en que ambas cosas tengan lugar aunque no haya cuerpos que rodeen o que estén distantes o indistantes. Esta sentencia la cultivaron Escoto, Juan Buridano y otros, aunque el que más peso la dió fué el Doctor Eximio, quien la fundamentó con todo el caudal de su inmensa erudición y de su ingenio.

Masi dice que la teoría de Suárez está perfectamente estructurada y trabada, pero añade que el método que usa es nominalista, y por eso le llevó a resultados antitomistas. Porque el método que Suárez usa es partir de los hechos de la experiencia, examinarlos a la luz de los principios de contradicción y de causalidad y subir de allí al conocimiento de las propiedades de las cosas y de sus fenómenos, lo cual supone que lo primero que se conoce es el singular, y esto es nominalismo. Por el contrario, el método tomista es el preferible: consiste en partir de las definiciones de las esencias de las cosas, y de las esencias así conocidas vendremos al conocimiento de las propiedades y de los fenómenos: este método se funda en la teoría de que lo primero que se conoce es el universal, y el universal de las cosas sensibles es la esencia íntima y realísima de las cosas.

Como se ve, Masi saca las últimas consecuencias de la teoría tomista, por lo menos de la teoría tomista cultivada por Marechal, según la cual lo primero que se conoce son las esencias íntimas y reales de las cosas sensibles. Si esta teoría fuese verdadera, el método proclamado por Masi sería el único legítimo. Pero con esto se declara como único método legítimo el método racionalista de Wolff, enteramente apriorístico, que finalmente terminó en el idealismo, y por el contrario, proclama como ilegítimo el método de Aristóteles y de Santo Tomás, consistente en partir de los hechos particulares y examinarlos a la luz de los primeros principios, para de allí subir a conocer las propiedades y las esencias de las cosas.

El gran reparo que Masi tiene contra Suárez es que hace consistir el modo en una relación al espacio imaginario, y como este espacio es nada, también el modo es nada. Mas este reparo se funda en una lectura algo precipitada del texto de Suárez. Suárez expone una cuarta sentencia que hace consistir la ubicación en una relación trascendental al espacio, y sobre todo en algo positivo, intrínseco, absoluto, accidental y modal. Masi toma como de Suárez esta sentencia, siendo así que Suárez dice que la examinará despacio, y admitirá algunos puntos y otros los rechazará. Admite que la ubicación sea algo positivo, intrínseco, absoluto, ac-

cidental y modal, pero rechaza repetidas veces y con toda la expresión que se puede dar a las palabras, que la ubicación intrínseca consista en alguna relación al espacio imaginario, como lo podrá ver el curioso lector en los sitios que cito: *Disputationes metaphysicae*, 51, I, n. 23, 24; íb. seccion IV, n. 36; d. 30, VII, n. 15, 16, 17, 18, 19, 36, 37, 39, 44, 52.

J. HELLÍN, S. I.

b): ESTUDIOS GENERALES SOBRE LA MORAL Y EL DERECHO EN SUÁREZ

BARCIA TRELLES, CAMILO, Catedrático de Derecho Internacional de la Universidad de Valladolid. Profesor de la "Academia de Derecho Internacional" de La Haya. Miembro de Honor de la "Asociación Franciscana de Vitoria", del Instituto de Derecho Internacional. Presidente de la "Sección de Estudios Americanistas" *Internacionalistas Españoles del siglo XVI: Francisco Suárez* (1548-1617).—Universidad de Valladolid, Sección de Estudios Americanistas (1934) 178, 17 x 25 cm.

Tiene esta obra, junto con la del mismo autor, "Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional Moderno", como fin y contenido establecer un parangón entre las ideas de los grandes teólogos, filósofos y juristas españoles del siglo XVI y las de los internacionalistas de la llamada "Escuela Internacional Moderna".

Desde las primeras páginas se advierte que el autor ha extraído de sus estudios, investigaciones y reflexiones, la conclusión de que los pensadores del Siglo de Oro español—tanto los que, como Vitoria, expusieron sus ideas con ocasión de dictaminar sobre hechos y problemas reales y concretos, como Suárez, que emprendió la magna y trascendental tarea de organizar científicamente la filosofía del Derecho en su inmortal tratado "*De legibus*"—establecieron fundamental y ampliamente la verdadera doctrina sobre las relaciones y la legítima conducta de las naciones en la paz y en la guerra, doctrina que los internacionalistas modernos, animados de un elevado espíritu de justicia y humanidad, han llevado a sus últimas consecuencias, aplicando a los fenómenos políticointernacionales contemporáneos los principios de aquellos maestros fundadores del Derecho Internacional.

En la introducción de su estudio propone el Sr. BARCIA la finalidad comparativa científica de la obra, plantea la cuestión de si se puede hablar de una Escuela Internacional Española y de una Escuela Moderna de Derecho Internacional, describe las dos grandes corrientes de vida y de doctrina, utilitarista y moralista, por las que se mueve la Europa de nuestros días, y, por último, hace un breve resumen de la vida y de las actividades de Suárez.

El cuerpo de la obra se divide en tres partes, a saber:

1.<sup>a</sup> El derecho de gentes según Suárez. 2.<sup>a</sup> Suárez, la guerra y el derecho. 3.<sup>a</sup> Suárez y el conflicto de leyes.

En el primer capítulo de la primera parte, dedicado al estudio del "Criterio objetivo respecto a la aportación suariana", con un laudable y certero sentido científico, prescinde el Sr. BARCIA por completo de los juicios que los autores españoles han hecho de Suárez<sup>1</sup>, pues podrían tacharse de parciales, y aduce los de los grandes historiadores extranjeros del Derecho Internacional, aun de aquellos que no comparten las

1 Las lecciones de que se compone la obra fueron explicadas ante un público de oyentes extranjeros en La Haya, y publicadas para extranjeros en lengua extranjera.

doctrinas suarezianas. De ese cúmulo de testimonios, los más autorizados, surge la figura de Suárez como la del depurador de las embrionarias e imprecisas doctrinas internacionales de la antigüedad y la Edad Media, y como el organizador y científicador del Derecho Internacional.

En los capítulos segundo y tercero desarrolla una erudita exposición de los precedentes grecorromanos y medievales de la obra suareciana, señalando las diversas tendencias en que se manifiestan.

En el capítulo tercero expone la doctrina de Suárez sobre el Derecho de Gentes desde dos puntos de vista: uno negativo, lo crítico en la idea imperial, y otro positivo, la construcción suareciana.

La segunda parte contiene el pensamiento de Suárez sobre la guerra como medio de defensa y realización del Derecho, sobre la autoridad y causas legítimas para declarar la guerra, sobre los criterios y normas para juzgar de la licitud de la guerra, y sobre las normas jurídicas y morales en la realización de la guerra.

En la tercera parte se expone lo relativo a los problemas que plantean la personalidad, territorialidad y extraterritorialidad de las leyes.

Tal es, a grandes rasgos, el contenido de la obra del reputado internacionalista español Sr. BARCIA TRELLES, constituida, como el autor dice en el prólogo, por las cinco conferencias que dió la tercera vez que ocupó la prestigiosa tribuna de la Academia de Derecho Internacional de La Haya.

En estas cinco conferencias, sobrias de ditirambos manidos, pero ricas de datos y argumentos decisivos para el fin que se pretende, se pone bien de manifiesto el carácter, mérito y relieve de la obra suareziana en el orden del Derecho Internacional, y el valor de aportación al desarrollo de las ideas de justicia, convivencia, paz y fraternidad de los pueblos. Y, como consecuencia, la vigencia de las ideas del teólogo granadino frente a las preocupaciones jurídicointernacionales contemporáneas, tanto de los sabios que buscan sinceramente la verdad, como de los hombres de buena voluntad que quieren ajustar a ella su conducta.

Claramente se desprende del estudio del Sr. BARCIA TRELLES, que la producción de Suárez en el campo del Derecho Internacional tiene el mismo triple carácter de la obra que realizó en los otros campos del saber humano, en Teología, en Metafísica, en Moral. Obra de lectura ingente de la inmensa mayoría de los tratados griegos, latinos, patristicos y escolásticos sobre la materia; obra de crítica, de ponderación, de selección; obra, por último, de construcción y de aportación creadora personal cuando es menester, y, como resultado total, de perfecta sistematización de la doctrina verdadera. De ahí deduce el valor perenne de la doctrina de Suárez, la eficacia de sus principios para resolver, según razón y justicia, los conflictos, las colisiones, las rivalidades, que a lo largo de la historia han de surgir entre las naciones; de ahí, en una palabra, el magisterio inmarcesible de Suárez, cosas todas que el Sr. BARCIA deja bien demostradas, con serenidad académica, casi sin afirmaciones explícitas propias, sino aduciendo con gran destreza las aseveraciones de autoridades universalmente reconocidas, y sobre todo, exponiendo fielmente el pensamiento del Doctor Eximio y refiriéndolo a las preocupaciones teóricas y prácticas de los tratadistas y gobernantes de nuestros días.

Muéstrase el Sr. BARCIA un poco perplejo sobre si admitir o no la existencia de una Escuela Española de Derecho Internacional en el siglo XVI. La casi totalidad de los historiadores y tratadistas la admiten, por las razones que el mismo Sr. BARCIA tan atinadamente alega. Pero a él le ha hecho demasiado mella la asercion del P. DELOS de que no hay tal Escuela y de que Suárez ha sido un perturbador de la filosofía del Derecho y por lo mismo un desorientador de sabios, políticos y gobernantes.

El Sr. BARCIA no admite la segunda afirmación, la que se refiere a



Suárez; pero la primera, o sea la relativa a la Escuela Española, logra hacerle dudar y hasta sustituir el título *Escuela Española del Derecho Internacional* por el de *Internacionalistas españoles del siglo XVI*. Creemos que si el Profesor español hubiera reflexionado un poco que DELOS es dominico y francés, se hubiera atendido a lo que dicen todos los grandes internacionalistas que el mismo Sr. BARCIA cita, y entre los cuales hay hombres de tan universal autoridad y de tanto peso como especialistas en la materia, como BROWN SCOTT y el escocés LORIMER, los cuales con todos los demás, tienen en ambas cosas (Escuela Española, valor de Suárez) exactamente la sentencia opuesta al P. DELOS.

Por otra parte, la superficialidad de las aserciones de DELOS sobre el voluntarismo y subjetivismo de Suárez está ya más que patentizada por los testimonios de WASTLAKE, FRUIN, LORIMER, KOSFERS, NYS, BROWN SCOTT, IZAGA, y por los estudios posteriores a las bizarras aserciones del dominico francés, particularmente los de LAREQUI, GÜENECHEA, GUERRO y AVELINO ESTEBAN ROMERO. Todos ellos se han preocupado de estudiar detenidamente al DOCTOR EXIMIO y han puesto en claro, con la seriedad y profundidad que el asunto merece, cuáles son en general las verdaderas ideas jurídicas y políticas de Suárez, qué valor le corresponde, según él, a la recta razón y a la voluntad imperativa de la esencia de la ley, y particularmente cuán fecunda haya sido la doctrina de Suárez en la elaboración de una verdadera Filosofía del Derecho y en la concepción de un orden jurídico internacional sobre la base de la justicia, la paz y la libertad.

Huyléramos querido ver al lado de las citas, referencias y párrafos de Suárez aducidos textualmente, la indicación del lugar de la obra en que se encuentran.

La obra del Sr. BARCIA, aunque publicada en 1934, adquiere en estos días una peculiar actualidad, tanto por la celebración del Centenario de Suárez como por el trance que están viviendo todas las razas y todos los pueblos de la tierra, en la alternativa de lanzarse a una conflagración universal o establecer sólidamente el modo de convivencia pacífica de todas las naciones en una sociedad internacional como la que propugnaba Suárez.

SALVADOR CUESTA, S. I.

DE BLIC, J., *Le Voluntarisme juridique chez Suárez*: RevPh 30 (1930) 213-230.

En su libro "La Société internationale et les principes du Droit public" el P. Delos compara las concepciones de Vitoria y Suárez. En el primero descubre una lejana anticipación de la teoría del Derecho con fundamento objetivo e institucional, y en el segundo, los síntomas del voluntarismo que, con Rousseau y con Kant, ha transformado la filosofía jurídica del siglo pasado. Se discuten las razones con que el P. Delos hace de Suárez el padre del voluntarismo. ¿Dónde dice Suárez que la ley sea un puro producto de la voluntad? Procede, sí, de ésta, pero regida por la razón. Suárez está muy lejos de hacer depender todo el orden legal de la pura voluntad, aunque sea la de Dios. Ni, a fin de cuentas, dice el P. Delos algo diverso de Suárez.

Y si pasamos a la teoría suareziana del origen del poder no es más difícil rechazar la acusación de que Suárez coloque en un puro contrato la fuente exclusiva de toda legitimidad. Pues Suárez hace de la naturaleza social del hombre el punto de partida de su sistema, y a ella acude, ya explícitamente, ya bajo la terminología clásica del "bien

común". Las objeciones del P. Delos contra Suárez, o se reducirían a que el Doctor Eximio, como toda la tradición escolástica miran al Estado como una sociedad en parte natural y en parte voluntaria, en lo cual no hay ninguna dificultad, o bien quieren insinuar que en la concepción suareziana basta la sola voluntad del pueblo, prescindiendo de toda exigencia de la naturaleza, para constituir el Estado, cimentar el poder y crear los derechos. En este último caso, para mostrar la falta de objetividad de tal acusación, basta citar las palabras del mismo Suárez. Sea cual fuere el papel de la voluntad en la transmisión de la autoridad, siempre encontramos a la naturaleza en su misma fuente condicionando la acción de la voluntad.

Ni tiene que temer el P. Delos que la concepción suareziana de la soberanía sea ruinoso para el Derecho internacional. Pues Suárez afirma la existencia de una sociedad natural de los Estados, y concibe el lazo que la constituye, no como puramente moral, sino a la vez moral, económico y jurídico.

Trata finalmente de la teoría suareziana del derecho de guerra con las complicaciones voluntarias que cree encontrar en ella el P. Delos. De ningún modo, como hemos dicho, Suárez es hostil a la idea de un tribunal internacional. Las citas de Vitoria y Suárez, que el P. Delos aduce para probar la oposición o diversidad entre ambos juristas, tratan de casos diferentes y muestran una vez más que el medio para entender bien los textos no está en buscar en ellos pruebas para apoyar tesis preconcebidas. Evidentemente que el P. Delos estaba persuadido, al abrir a Suárez, de que encontraría una doctrina en oposición a la de Vitoria y Santo Tomás.

J. M. FONDEVILA.

ELORDUY, E., S. I., *El teo entrismo en las obras jurídicas de Suárez*: ArchTG 5 (1942) 95-131.

En las obras jurídicas de Suárez hay una conexión íntima, que no ha sido debidamente apreciada. Sus orientaciones fueron combatidas por Vázquez, quien atacaba como una novedad de Suárez el considerar el Derecho como parte integrante de la Teología. Suárez cita en su favor una copiosa bibliografía de teólogos juristas. Vázquez interpreta este hecho como incidental. La discusión se agudiza al fijar la naturaleza del orden moral, que para Suárez comprende el Derecho, y que en el orden actual depende de la Revelación. Vázquez considera a la Moral y al Derecho en un plano meramente objetivo, y por tanto, puramente racional. De aquí que la justicia es considerada por Suárez como origen del Derecho y por Vázquez como su efecto. Finalmente, según Suárez, el Derecho es parte de la Teología por la misma eminencia de esta ciencia. La Teología ilumina con su luz natural y sobrenatural al Derecho, primero haciendo ver la necesidad que tiene la criatura de una ley divina que la rija, demostrando el carácter de siervo de Dios que lleva en sí todo sér racional criado, aun el mismo Cristo en cuanto hombre (Suárez es el primer autor que científicamente formula la correlación entre el sér y el Derecho), y exponiendo la exacta correspondencia que existe entre las diversas clases de ley y de sociedad.

E. ELORDUY, S. I.

BLORDUY, E., S. I., *La moral suareziana*: Anuario de la Asociación Franciscana de Vitoria, 6 (1943-1945) 97-189. (Tres conferencias leídas en la Cátedra "Francisco de Vitoria" en la Universidad de Salamanca.)

I. *Conatos de fusión de la dogmática y de la moral*.—Suárez no fue una lumbrera solitaria en la historia de la Moral. Pelster ha llamado acertadamente la Edad de Oro de la Teología Moral al siglo de Vitoria y Suárez, pues si bien la segunda parte de la *Summa* constituye una sistematización aún no superada, Santo Tomás se limitó a dar a la Moral una organización especulativa, necesaria, pero no suficiente. En el siglo XIV la Teología, los Cánones y las Artes se diferenciaron, separándose excesivamente, sin llegar a un sistema integral dogmático y ético suficiente para resolver los problemas renacentistas. Fuera de España, hombres eminentes, como San Antonino de Florencia y Gersón, intentaron esa fusión, que fue fomentada aún más por las Universidades de Lovaina, Toulouse y París a fines del siglo XV. Pero la fusión se realizó definitivamente en España por el sentido realista e integral de su cultura, que le había preparado para ser patria de grandes moralistas, ascetas y místicos. La misma sabiduría popular de los refranes es muestra de la capacitación hispánica para la Moral. Por eso en España se suscitó y se solucionó el problema de la unión objetiva del Dogma y de la Moral en las controversias de Báñez y Vázquez contra Salón, Molina y Suárez, controversia que preludió las modernas discusiones sobre la filosofía cristiana.

II. *De Báñez a Suárez*.—Los juristas del siglo XVI se dejaron invadir por los teólogos, conscientes de sí mismos, para salvar mediante el Dogma a la Jurisprudencia. Báñez y Vázquez entraron en el Derecho con un criterio intelectualista, negándole categoría científica y estableciendo una separación profunda entre la Ética natural y la sobrenatural. Los canonistas son, según Báñez, puros ficheros de leyes. Suárez se inspira en criterios menos aristotélicos, considerando al Derecho como ciencia de una sociedad que depende no sólo de la mente divina, sino también de la voluntad de Dios, creadora de entes morales, y que eleva la conducta humana toda a un orden sobrenatural. La Ética, estudiada como algo independiente de la fe, es pura teoría. La afirmación de que hay entes morales naturales y sobrenaturales no sólo lleva a la unión de la Moral con el Dogma—empresa ya abordada por otros pensadores, entre ellos Molina—, sino que, además, lleva consigo la posibilidad de establecer para la Ética un objeto distinto de la Psicología; donde es de advertir que para muchos tomistas insigne la Moral es un capítulo de la Psicología. Así la había considerado Aristóteles. En cambio, otros moralistas, entre ellos Sócrates y Platón, absorbieron toda la ciencia en el conocimiento de la idea del bien, es decir, en la Moral. Suárez es probablemente el primero que en forma sistemática, aprovechándose de los grandes tesoros de la tradición cristiana, ha hecho una descripción clara y amplia de los seres morales como contradistintos de los seres físicos, muy especialmente en el tratado *De bonitate et malitia*, III, 9 (Ed. 4, 285).

III. *Ética psicológica, social y jurídica*.—La Ética se ocupa del hombre. Si predomina el cultivo de lo corpóreo, es Ética hedonista. Si predomina el cultivo de lo espiritual pueden darse dos casos: que se aspire sólo a la perfección psíquica, en cuyo caso resultará una Ética aristotélicotomista, o que se cultive al hombre como sujeto de derechos y obligaciones, en cuyo caso resultará la Ética ignaciana adoptada por Suárez. Estas dos Éticas son distintas, pero no contrarias, sino complementarias. A la misma división de la Ética se llega al formular las

preguntas: *¿Qué es el hombre? ¿Qué quiere ser? ¿Qué debe ser?* A la Ética suareziana le compete el título de personalista o juridicopersonalista, por cultivar el perfeccionamiento de la persona, no en sus facultades psicofísicas—aunque este perfeccionamiento es necesario por su influjo en la persona—, sino en lo que Suárez llama la *perfección-estado*. En el orden sobrenatural puede ocurrir que un hombre que posea en menor grado la gracia santificante sea más perfecto moralmente como persona que domina sus actos. Esa perfección-estado es algo paralelo y semejante a la misma subsistencia, que es modo complementario de la naturaleza, necesario para que ésta obre. Del mismo modo, la perfección-estado es como un hábito complementario de las facultades superiores y de la gracia. No consiste en actos ni en hábitos adquiridos por actos. La Virgen tuvo esa perfección-estado antes de toda actividad. Los reparos que se han puesto contra esta teoría suareziana provienen de no haber tomado en consideración los conceptos básicos en que se funda.

E. ELORDUY, S. I.

ELORDUY, E., S. I., *Teoría de Suárez sobre la justicia de Dios*: Boletín de la Universidad de Granada, 14 (1942) 21-64 y 209-234. (Tres conferencias leídas en la Cátedra "Francisco Suárez" de la Universidad de Granada en el curso de 1940-1941.)

El materialismo jurídico actual hace que el asunto de la justicia de Dios parezca anticuado, falto de interés y anticientífico. Ya en la antigüedad se trató de fomentar una religiosidad en que Dios no hablara al hombre. Suárez, intérprete fiel del cristianismo, se esfuerza por hacer resaltar la intervención de Dios, que por amor al hombre se pone en contacto con él para regirle. La justicia subjetiva, que jerárquicamente viene de Dios, tiene por efecto primero la obligación, no la coacción, lo mismo en su aspecto social que en el privado. Suárez observó en la doctrina aristotélica sobre la justicia un carácter exclusivamente naturalista, que le obligó a abandonar en este punto al Estagirita. Vázquez advirtió la importancia de la innovación suareziana, y dió comienzo a una polémica, que duró hasta que en ella intervino Aquaviva. La táctica de Vázquez consistió en tildar de innovador a Suárez; y la de éste, en ampliar el concepto aristotélico de justicia para atribuírsela a Dios como pura perfección, que no lleva en sí imperfección intrínseca. Suárez recoge hasta doce argumentos aristotélicos de Vázquez, intentando probar que ni la justicia en general, ni la conmutativa, ni la distributiva se hallan en Dios, sino sólo cierta justicia impropia.

Suárez contesta a estos argumentos de Vázquez comenzando por atribuir a Dios la justicia conmutativa. Para ello descalifica previamente a Aristóteles, que comprende la justicia en forma mercantilista, ridiculizando a los que atribuyen a los dioses justicia, generosidad y demás virtudes sociales. Según Aristóteles, ninguna virtud puede haber en Dios. La cuestión, tal como se discute entre Suárez y Vázquez, es de nombre, pero no baladí; pues hay gran diferencia entre poseer la gloria por derecho o por pura compasión. Vázquez ataca con sutileza partiendo de la doctrina sobre el objeto de la filosofía y de la teología, la diferencia entre las virtudes naturales y cristianas, etc. Suárez no admite de hecho virtudes perfectas no sobrenaturales. La justicia humana debe ser al mismo tiempo natural y sobrenatural, y quitadas las deficiencias humanas, deviene, como virtud sin imperfección, atribuible a Dios. Tampoco dice imperfección la noción de deuda, incluida en la justicia conmutativa.

tiva, cuando esa deuda es voluntaria. Dios, origen de todo derecho, puede hacerse voluntariamente deudor, estableciendo así los lazos jurídicos del imperio divino. Por eso yerra Vázquez al negar que el pecado sea injusticia contra Dios. La *necessitas moralis* de la justicia es el lazo primordial de la sociedad divinohumana, que brota de las voluntades contratantes, no de los objetos de los contratos.

En la justicia conmutativa Dios administra bienes, que podríamos llamar privados. Los bienes de la distributiva son bienes públicos, patrimonio del Estado gobernado por el Rey. Así da Dios sus destinos públicos a los individuos y a las naciones. Probablemente España mereció su vocación colonizadora en la lucha contra el Islam, y perdió su vocación al ser infiel a la misma en el siglo de la francmasonería. Suárez no admite, como Vázquez, que el objeto de la justicia distributiva se halle en la igualdad que hay entre la razón de las cosas y la razón de las personas. Esta igualdad se da también en la justicia conmutativa. Lo propio de la distributiva es que los bienes públicos sean administrados por personas públicas en cuanto tales. Es la justicia formadora de la sociedad.

Aun más social que la justicia distributiva es la legal, que deben los súbditos al Estado, no precisamente en cuanto deben cumplir las leyes —que es propio de la obediencia—, sino en que deben estar dispuestos a servir con sus bienes y personas, y aun con la misma vida, al bien público, por el alto dominio que la República tiene sobre los ciudadanos. En esto se funda el concepto suareziano de la ciudadanía. Pero a este alto dominio corresponde en el concepto de príncipe una especie de justicia providencial, por la que debe estar dispuesto a mirar por el bien de la ciudad, no por bondad particular y por sentimientos de misericordia, sino en calidad de Jefe. Esta justicia providencial se halla en Dios. Por ella dió a Cristo Hombre y a la Virgen dones especialísimos para el buen gobierno de la humanidad y de la Iglesia.

E. ELORDUY, S. I.

ESTEBAN ROMERO, ANDRÉS AVELINO, Phro., *La concepción suareziana de la ley*.—Editorial Católica Española (Sevilla, 1944) 25/18 cm.

Modernamente se ha acusado a Suárez de tener un concepto voluntarista y subjetivista de la ley, aunque lo fué corrigiendo paulatinamente, en oposición al concepto objetivista de Santo Tomás y Vitoria. Así, mientras que para éstos la ley es un acto del entendimiento, ya que se basa en la norma objetiva del bien común según la ley natural, sin que haya peligro de hacerse un capricho personalista del gobernante, para Suárez sería la sola voluntad del legislador.

La acusación era grave, ya que tal concepción llevada a sus últimas consecuencias entregaría el régimen jurídico del Estado a las veleidades de un déspota. Pero en el magnífico trabajo del Dr. Esteban tal acusación se revela palmariamente en toda su inconsistencia. Sin afanes de apuntalar con agudezas de ingenio una posición preconcebida, con seriedad de científico que busca sin apasionamientos la verdad histórica pura, y dejando hablar al mismo Suárez en una serie interminable de testimonios de lúcida transparencia, el autor demuestra bien fácilmente que la apreciación suareziana de la ley está totalmente limpia de ese censurable voluntarismo y subjetivismo que se le achacó.

En la concepción del Doctor Eximio la ley positiva humana, que es de la que aquí se trata, para que tenga valor ha de ir siempre guiada por la razón, ya que necesariamente se ha de fundar en la ley natural

y por tanto ha de tener como regla el bien común. Pero cuando versa sobre cosas que la ley natural no ha determinado, es decir, sobre materias indiferentes, recibe inmediatamente su fuerza obligatoria, sin la cual no hay verdadera ley, de la voluntad del príncipe, que, sin embargo, al establecerla ha debido atenerse sólo al bien común. Por tanto, la eficacia de la voluntad legisladora no supone subjetivismo, sino que se reduce a esa fuerza de obligar fundada en las exigencias objetivas del bien común, o sea en la norma ontológica de la justicia y rectitud.

Así, pues, como en el concepto de la ley hay dos aspectos, el directivo-racional y el motivo-impulsivo, Santo Tomás, admitiendo el segundo, destacó sobre todo el primero, y Suárez, admitiendo el primero, subrayó el segundo, de modo que su noción de la ley, con diferir en la expresión, coincide sustancialmente con la del Doctor Angélico. Tal resultado, a todas luces manifiesto en el libro que nos ocupa, hubiera sido aún más patente, si cabe, de haberse señalado con especial relieve el hecho notado más de una vez por el autor, de que Suárez admite plenamente la definición clásica de ley propuesta por Santo Tomás.

Por lo demás, el Dr. Esteban, que ve su tesis con evidencia, pone en hacerla evidente a los demás un interés juvenil, que le descamos conserve en todas sus producciones científicas. Pero esa misma ansia de hacer claridad podría quizá hacerle caer en el exceso de repetir demasiado ideas y resultados y textos; su trabajo conservaría sin duda todo su vigor, aunque se prescindiera en él de algunas cosas y se sintetizaran más otras.

Nos place la presentación externa del libro con sus divisiones y oportunos subrayados. Hubiera ganado aún más, con una impresión mejor lograda, con la eliminación de bastantes erratas y con no mezclar en las frases del texto castellano palabras latinas sin notarlas con comillas o en cursiva.

J. SAGÜES, S. I.

GÓMEZ ARBOLEYA, E., *La Filosofía del derecho de F. Suárez*: Escorial 6 (1942) 13-41.

Francisco Suárez, por una parte escolástico comparable sólo al Aquinate o al "Doctor subtilis", y, por otra, filósofo, que plantea ya las cuestiones todas que preocupan al filósofo de hoy, no ha sido justamente valorado por muchos neoescolásticos modernos, al menos, no ha sido comprendido por ellos en el armónico conjunto de su doctrina. El articulista se ocupa de una parte fundamental de ese conjunto, o sea de la conexión que se halla en el pensamiento suareziano entre la metafísica y el derecho.

Metafísica, advierte Suárez, es la ciencia del ente como tal. No es, por tanto, teología; tampoco ciencia particular, porque vuela sobre la materia. Ahora, cuando dice existencia actual es predicado esencial, absoluto de Dios; de ahí su perfección suma; pero perfección simplísimas; sólo nuestra incapacidad de vuelo metafísico hace que tengamos que ver fragmentariamente lo que es *unidad* de vida luminosa (p. 17). Ninguno de los atributos divinos tiene existencia separada de la plenitud ontológica. Se sigue de aquí que el querer de Dios se torna orden; la razón, voluntad; la pura libertad es en Dios el germen de toda razón, y todo es *ser*. Más: luego la libertad, la actividad divina no está sometida a ley, "quia lex, dice Suárez, non est de rebus per se et ab intrinseco necessariis". (*De Leg.* II, 2, 2.) Eso en cuanto a lo necesario en Dios, pero en cuanto a los actos externos. No cabe tampoco ley, porque Dios

no tiene Superior, ni Él es superior a sí mismo. Dirá alguno que el decreto de Dios es ley para Él mismo, ya que si luego obrase contra el decreto obraría desordenadamente. Responde Suárez: repugna ese obrar contra el decreto, no por el desorden a que alude, sino por la coexistencia de dos decretos contrarios "ab aeterno". La ley, pues, tiene sentido sólo para la criatura. Bases de su teoría jurídica son: 1), la identificación real entre la esencia y la existencia; 2), la armonía establecida por Dios entre las esencias criadas, y en cada una, entre su ser y su destino. A esta armonía u orden óntico se llama ley eterna. En su aplicación la ley conecta un círculo de libertad; por eso no es tal en sentido riguroso, aplicada a los seres que obran con necesidad óntica; y lo es, aplicada al hombre: estamos en la ley natural = participación de la eterna en la criatura libre.

Prosigue ahora en su filosofía jurídica: la ley natural no es como quiere Vázquez, la misma naturaleza racional, porque la naturaleza, como tal, no manda ni dirige; tampoco es puramente judicial, como querían Gregorio, Hugo de S. Víctor, etc., ya que el juicio que indica puramente la naturaleza de la acción no es acto de Superior, puede serlo de un igual o inferior, extendiéndose luego por otras comprobaciones seguras y profundas.

¿Cómo se explican la unidad del derecho natural, por una parte, y su mutación histórica, por otra? Por la unidad específica metafísica del hombre y las múltiples condiciones concretas. Tenido bien presente además que no hay tal mutación intrínseca del derecho natural, "licet per denominationem intrinsecam quasi mutari videatur". (*De Leg.* II, 13, 9.) El articulista insinúa aquí la doctrina de Suárez contra las exageraciones de Ockam y las distinciones de Scoto.

Por fin se expone la determinación del derecho natural mediante la voluntad del hombre, o sea la necesidad y sentido de la ley humana, haciendo llegar también aquí el enlace que Suárez no olvida un punto entre la ontología y la historia, la política, etc.

IZAGA, LUIS, S. I., *La autoridad suprema civil segun Suárez*: Estudios de Deusto, 10 (1918) 5-21.

#### FORMAS DEL PODER CIVIL.

*Dificultades contra la doctrina suareziana*: a), la democracia sería una institución de derecho divino positivo; b), y la única forma de gobierno legítima.

*Soluciones.*—a) La democracia es de derecho natural; pero la permanencia de la autoridad soberana en el pueblo es de derecho natural negativo y permisivo. Por eso la soberanía popular es alienable.

b) Las formas legítimas de gobierno son variadísimas (monarquía, aristocracia y democracia; simple y mixtas), y todas ellas dependen de la libre voluntad humana.

*Forma de gobierno preferida por Suárez.*—Se inclina en favor de la monarquía limitada. No juzga forma más perfecta aquella en que el monarca no está obligado a dar intervención al pueblo en el ejercicio del poder legislativo. (El Sr. Hinojosa da una interpretación contraria.) La fragilidad humana del gobernante requiere el freno de esta intervención.

*La división de poderes.*—Por esta defectibilidad del gobernante propugnó Montesquieu la división de poderes, desacreditada doctrinal y prácticamente, y que pugna con las ideas fundamentales de Suárez sobre la soberanía.

*Censuras de Janet a la doctrina de la alienabilidad del poder.*—Este

autor interpreta torcidamente la opinión de Suárez, por suponer que la alienación de la soberanía conduce a una sumisión intolerable de los súbditos.

*Solución a las objeciones de Janet.*—a) Aun cuando es lícita la monarquía absoluta, en la cual el Rey no debe contar con el voto del pueblo para sus resoluciones, sin embargo, jamás puede el monarca seguir en el gobierno su capricho personal.

b) La obediencia del pueblo será de derecho natural, no sólo en la monarquía absoluta, sino en cualquier forma de gobierno.

c) La enajenación de la soberanía es rescindible, cuando el soberano no cumple las condiciones fundamentales del contrato.

d) Los posibles abusos del soberano absoluto pueden frenarse eficazmente con las moderaciones éticas.

*Resumen de la teoría suareziana.*—a) La monarquía es la forma más preferible de gobierno; b) Moderada por la intervención popular; c) El grado de esta intervención depende de las circunstancias.

*¿Se requiere la aceptación del pueblo para que las leyes tengan fuerza obligatoria?*—Juristas opuestos a Suárez opinan que se requiere esta aceptación. Suárez resuelve lo contrario; la aceptación popular es un efecto que debe seguir a toda ley suficientemente establecida. Pero añade tres excepciones: a), la ley injusta; b), la demasiado dura; c), la derogada por costumbre contraria.

*Derecho de la mujer para ocupar el trono.*—La mujer puede ejercer la suprema potestad política. Análisis de la mujer Reina, como soltera, viuda y casada. La Reina, contraído el matrimonio; a), retiene en sí la potestad soberana; b), ni siquiera hace a su esposo copartícipe del poder; c), ni tampoco le entrega la administración, conservando ella la propiedad.

L. M. E.

IZAGA, LUIS, S. J., *La autoridad suprema civil según Suárez*: Estudios de Deusto 10 (1918) 269-288; 333-347.

ORIGEN Y RESIDENCIA DE LA AUTORIDAD CIVIL.

*Exordio.*—Reclamaciones del Rey Jacobo de Inglaterra a causa de la obra del P. Suárez, "*Defensio fidei*".

*La autoridad civil procede de Dios.*—Presupuestos de Suárez: a), existencia de Dios; b), existencia del alma espiritual; c), sociabilidad natural del hombre. *Ex natura rei*, debe existir en la comunidad política una autoridad. Esta autoridad viene inmediatamente de Dios, a modo de propiedad natural. Esta fundamentación divina del poder ha sido patrimonio de la tradición cristiana y del pensamiento español.

*Sistemas que prescinden del origen divino del poder.*—El ateísmo científico ha buscado el fundamento del poder en el contrato libre. Pero esta teoría destruye al Estado; porque lo producido por la voluntad puede lógicamente ser deshecho por la misma voluntad.

Del mismo campo racionalista se levantan protestas contra esta construcción. Pero sus nuevas soluciones carecen también de sólida estabilidad: v. gr. la voluntad de la nación como persona jurídica (Bluntschli), o la convicción subjetiva de la fuerza obligatoria de la norma (Jellineck). Otros sostienen el problema (Orlando), o acuden a las fuerzas físicas y fatales de la evolución orgánica (Spencer).

Duguit basa su sistema en la imposición de la fuerza material de los hechos. Mas no obstante su abominación de la metafísica, cae en una última explicación apriorística: la de que los hombres están obligados



a obedecer a una regla social, fundada sobre la interdependencia que los une.

*Sujeto originario del Poder.—Ex natura rei*—según Suárez—, la potestad política sólo reside en la sociedad organizada en cuerpo de comunidad. Porque dicha sociedad es el único sujeto que por su condición natural necesita de la autoridad; y no hay otro sujeto en quien pudiera suponerse: ninguna persona individual o colectiva; ni siquiera Adán; ni la multitud antes de organizarse políticamente.

No son último fundamento del derecho del Rey, ni la sucesión hereditaria, ni la guerra.

*Refutación por Suárez de la doctrina del Rey Jacobo.*—Nada prueban los argumentos escriturísticos, tomados de la elección de Saúl y David. No hay por qué temer revoluciones ni sediciones. No es lícito al pueblo coartar arbitrariamente las facultades del Rey, ni abrogar sus leyes justas.

*Diferenciación de la teoría suareziana de otras yusdivinistas.*—La concepción de Suárez dista muchísimo de otras que se aducen a una con ella en la explicación del origen divino del Poder. Por eso resulta injusta la crítica global que de ellas hace Jellineck. Se ha de interpretar metafóricamente a Suárez, cuando llama "un octavo sacramento" a la unción y consagración de los Reyes.

*Bossuet.*—Sus doctrinas chocan también con las de Suárez; aun cuando el absolutismo del egregio orador no excluyó la posibilidad de otras formas de gobierno, diferentes de la monárquica.

*De Maistre.*—También caen fuera de la doctrina de Suárez los partidarios del llamado *derecho divino providencial*. Es ínfima y casi instrumental la participación que concede al pueblo; mientras que la otorgada a Dios es preternatural. Pe. o no son de extrañar estas exageraciones, dadas las circunstancias que rodeaban a De Maistre.

*Teoría moderna de los hechos osociantes.*—P. Teodoro Meyer conviene con Suárez en que la suprema potestad civil procede de Dios, como autor de la naturaleza; pero se separa de él, al sostener que el sujeto originario de esa potestad puede ser una persona concreta, individual o colectiva, cuya determinación histórica depende de hechos eventuales, prescindiendo del consentimiento previo de la comunidad.

Esta opinión ha hallado acogida favorable en un buen número de escritores modernos. Algunos, como el Sr. Gil Robles, al refutar la opinión suareziana, la envuelven en frases respetuosas.

Otros, como el Sr. Sánchez de Toca, la tratan con desconsideración inconveniente. Pero la opinión de Suárez: a), no es una mera sutileza escolástica; b), ni los teólogos católicos son ilógicos a la manera de los protestantes; c), ni los escritores católicos aceptaron las opiniones de Suárez y Belarmino como "texto de doctrina incontrovertible"; d), ni la Encíclica "Diuernum illud" condena la posición de Suárez.

*Refutación de los argumentos aducidos por los modernos.*—a) No guarda Suárez conexiones con Rousseau; b), ni entraña su doctrina peligro de rebellones; c), ninguna clase de superioridad humana es título por sí mismo suficiente para conceder potestad de jurisdicción; d), no es la autoridad elemento formal de la sociedad civil, sino atributo natural que brota necesariamente de su esencia.

IZAGA, LUIS, S. J., *La soberanía civil según Suárez*: RazFe 124 (1941) 191-205; 314-326.

#### I. INTRODUCCIÓN.—LA ÉPOCA.

Queman en Inglaterra el libro del P. Suárez, "Defensio fidel". Crisis política del siglo XVII. Doble corriente doctrinal: a) La autoridad viene de Dios inmediatamente al Príncipe; b), viene inmediatamente a la sociedad.

#### II. EL ORIGEN DE LA AUTORIDAD.—JACOBO, REY, Y SUÁREZ.

*Tesis de Jacobo I.*—Dios, directa e inmediatamente, concede a los Reyes la autoridad suprema. Derecho inalienable del Rey sobre su pueblo. Es ilegítima toda resistencia popular. El poder real se extiende a la esfera eclesiástica.

*Teoría de Suárez.*—Doble modo cómo Dios comunica a las cosas sus propiedades: a), como atributos naturales; b), con absoluta libertad. Necesidad de la autoridad suprema para la sociedad. Esta autoridad procede inmediatamente de Dios. Luego yerran Jacobo I, Calvino, los anabaptistas y moravos.

#### III ASIENTO Y TRASLADO DE LA SOBERANÍA.

*Asiento.*—El sujeto originario de la soberanía es el cuerpo político entero, y no una persona individual o colectiva.

*Traslado.*—Es posible y conveniente que la sociedad transfiera la soberanía a una persona individual o colectiva, sin que esta traslación prive al pueblo de sus legítimas libertades, por conservar *in habitu* la soberanía originaria.

#### IV. PODERES DE LA SOBERANÍA.

*Introducción.*—Los poderes soberanos no son ilimitados, como quería Jacobo I.

*Cuáles no son los fines de la autoridad civil.*—Al Estado no compete, de por sí, ninguna intervención *directa* en la vida religiosa y sobrenatural de sus súbditos. Pero puede el Príncipe cooperar *indirectamente* a este fin ultraterreno, aparte de su derecho a reprimir los delitos religiosos, perturbadores del orden social. Además el Estado queda sometido a las leyes éticas y debe fomentar la moralidad de los ciudadanos.

*Fines del Estado.*—Está hecho para procurar la felicidad terrena de los ciudadanos, en cuanto miembros de la Comunidad política: a), por el establecimiento del Derecho positivo; b), por el fomento de la prosperidad pública.

#### V. EL TIRANO.

La experiencia histórica prueba que es posible la existencia del tirano.

*Tirano ab origine.*—No es gobernante—según Suárez—, y tanto el país como los súbditos pueden lícitamente defenderse contra él. Bodin, Maquiavelo, Calvino y Althusius dieron otras soluciones. Buchanam y Junius Brutus solucionaron en el fondo la cuestión con doctrina similar a la de Suárez.

*Tirano de administración.*—Contra este tirano no puede atentar ningún particular, sino sólo la república; la sentencia legítima sólo la puede ejecutar el ciudadano diputado por la autoridad.

Otras soluciones dadas por Jacobo I, Calvino, Buchanam, Althusius y Bodin.

JOMBART, E., S. I., *Le "volontarisme" de la loi d'après Suarez*: NouRevTh 59 (1932) 34-44.

A Suárez se le imputa el moderno "voluntarismo" jurídico. Analizada su teoría sobre la génesis de la ley, fácil es vindicarlo a él y justificarlo a ella. Cifñámonos a la obra *De legibus*.

I. Pregúntase el Eximio (l. 1 c. 5), si la ley es acto del entendimiento, de la voluntad o bien de entrambas facultades. Expone con detención las tres sentencias que hay en la materia, sopesa sus pros y sus contras, las tiene a todas por sólidas y termina pareciéndole que las leyes en la mente del legislador son un acto de la voluntad *justa y recta*, cosa, a su juicio, la más inteligible y sostenible (*melius intelligi et facilius defendi*).

Así, pues, la voluntad de los legisladores desempeña un papel necesario en las leyes humanas, en cuanto que quiere hacerlas y las hace obligatorias; no voluntad *arbitraria*, como si ella sola fuese la razón de la ley (l. 2, c. 20, n. 2), sino contenida en los límites esenciales a toda ley, a saber: Que, lejos de oponerse a la divina (l. 1, c. 9, n. 4), resulte honesta (l. 1, c. 9, n. 7), conduzca al bien común (l. 1, c. 7) y guarde las tres especies de justicia (l. 1, c. 9, n. 13-16).

Si descompiéramos el acto legífero, tendríamos una intención del bien común y un examen de los medios que a él conducen, un decreto de cosa conducente y una promulgación de lo decretado (l. 1, c. 4, n. 6-7). Las voluntades y no los entendimientos son quienes hacen obligatorio lo que por ley natural *inmediata* no lo sería (l. 1, c. 5, n. 15 y l. 2, c. 9, n. 11).

II. Construcciones jurídicas hay, adversarias de Suárez, que confundiendo la ley positiva con la natural, basan la obligación de las leyes única y directamente en las exigencias del bien común. Algunos deberes sociales los impone a todas luces el bien común, y el legislador no puede menos de exigirlos; cuán difícil es en muchos casos fijar las exigencias del bien común, y si no recuérdense los debates de las asambleas legisladoras...

Además, son muchísimos los pormenores que por interés público deben reglamentarse, verbigracia, los de circulación de vehículos y el término *a quo* de la mayoría de edad. ¿Por qué en Inglaterra se ha de tomar la izquierda y en Francia la derecha, menos los trenes, que también en Francia han de ir por la izquierda? ¿Por qué hemos de ser mayores a los veintidós años, ni minuto antes ni minuto después? Sencillamente, porque el legislador así lo quiere. Y esto ocurre lo mismo con las leyes eclesíásticas.

Cuanto a la sustancia, en esta materia no se oponen el Angélico y el Eximio; tan *objetiva* es la concepción del uno como la del otro. Porque, aunque para Suárez el *imperium*, en papel de *impulso* no es acto del entendimiento, sino de la voluntad, los dos teólogos tienen por necesario el que intervengan las dos facultades.

F. LODOS, S. I.

MARIN MONROY, A., *Los cambios del derecho y la irretroactividad en el P. Suárez*: Revista crítica de derecho inmobiliario (1940), 563-573.

Si creyésemos a Affolter (*Geschichte des intertemporalen Privatrechts*, Leipzig, 1902, p. 249), dice el autor del artículo que reseñamos, desde Felino al siglo XIX no podríamos encontrar escritor de importancia en la materia del presente tema; y sin embargo la verdad es que España pre-

cisamente registra valores de nota. Una muestra eminente es F. Suárez con el tratado *De Legibus*. Su doctrina en esta cuestión es luminosa. El derecho *esencia* que es la ley eterna no se puede mudar; mas la ley eterna no es para nosotros regla, sino en cuanto es explicada por la ley natural; ahora bien, una ley concreta *natural* puede mudarse como asimismo la ley positiva. El articulista Sr. Monroy resume la doctrina de Suárez en breves trazos.

El derecho concreto, aun natural, ¿puede mudarse?; sí, pero este cambio es puramente extrínseco, o sea, por cambio de la materia. Bien distinto es el cambio que se da en el derecho positivo humano: aquí es posible una abolición o abrogación del principio en sí, de la norma misma; estamos en el caso del derecho mudable en el sentido pleno de la palabra.

Sobre los cambios del derecho natural da luz la distinción que Suárez acentúa entre derecho natural, preceptivo y dominativo: el primero contiene reglas del bien obrar, las cuales encierran verdad necesaria, son pues inmutables; el segundo es materia, diríamos de otro derecho, y consiste en cierta disposición de las cosas; ahora bien, muchas de esas condiciones de hecho pueden ser suprimidas, mudadas. Mérito, pues, de Suárez, dice el Sr. Monroy, es admitir la realidad objetiva del derecho juntamente con su vida histórica, y, consiguientemente, su mutabilidad.

El Sr. Monroy sintetiza ahora la doctrina de Suárez sobre la irretroactividad: ¿Puede el acto pretérito ser materia de la ley humana?, en general, no, porque la ley se pone como regla de operación; si la operación ha de ajustarse a la regla, lógico es que ésta preceda. ¿Cómo se explica, pues, la irretroactividad, que admite en ciertos casos tanto el derecho canónico como el civil? Suárez explica esto suministrando la distinción de la ley en *declarativa* y *constitutiva*. La primera comprende no sólo lo futuro, sino también lo pasado, porque no es regla de acción propiamente, sino que la supone y la interpreta; por eso la ley no tiene de suyo nuevo efecto. La constitutiva, en cambio, de suyo sí entra en colisión con el derecho antiguo, de ahí que por su naturaleza no se extiende sino a lo futuro. Con todo, y aquí está el punto de la dificultad, por voluntad suficientemente expresada del legislador, ¿puede aun la ley constitutiva extenderse, en cuanto a algunos efectos, a lo pasado? Explica Suárez, expuesto por el Sr. Monroy: Hay actos jurídicos no sólo válidos, sino del todo firmes en sí; tales actos no pueden moralmente hablando ser anulados por una ley subsiguiente, sólo en pena de un delito, o por suma necesidad del bien común, una vez que el bien de la comunidad no puede ser paralizado por los particulares.

ROMEN, H., *Suárez*, art. de *Staatslexikon*, 5, 207-210. Herder (Freiburg, 1933).

Breve resumen de la doctrina de Suárez sobre el Derecho, natural, de gentes y político, que el autor expone y desarrolla en su obra *Staatslehre des Francisco Suárez*. También en este terreno realizó Suárez el ideal asignado a la Teología de su tiempo por Petavio: "Evolvere et deducere quae apud antiquos compressa et involuta iacebant". El autor señala el carácter esencialmente diverso que presentan, según Suárez, la sociedad económica (familia en sentido lato) con su potestad dominativa, y la sociedad civil o Estado con la potestad de jurisdicción. Recorre luego la conocida doctrina de Suárez sobre el origen y el fin de la sociedad y de la autoridad civil, que proceden de Dios como autor de la naturaleza, pero en cada caso mediante el consentimiento o pacto expreso o tácito de la comunidad en quien reside *in actu primo* la potestad, con deber de

transmitirla a sujeto determinado, con arreglo a normas definidas. Suárez defendió con vigor esta doctrina en oposición a los fundamentos con que Jacobo I de Inglaterra quería socavar la supremacía del Papa. Es claro que la teoría suarista nada tiene que ver con la soberanía del pueblo del individualismo moderno. En el Derecho internacional es de suma trascendencia la doctrina de Suárez sobre el *ius gentium*, ya preparada por Vitoria. El Derecho internacional que hoy llamamos público, en oposición al privado, reconocido también por Suárez, tiene por sujeto la comunidad de los Estados, y consiste en las normas de derecho que por costumbre, consentimiento y uso constante de las naciones como miembros de la comunidad de Estados, se han introducido al correr de los tiempos. Su fin es la conservación de la paz y de la justicia en la comunidad internacional, a la cual pertenecen todos los verdaderos Estados, aun los de las Indias y de China. Justamente es celebrado Suárez como precursor de Hugo Grocio.

J. M. DALMAU

SANCHO IZQUIERDO, M., *Suárez y la Filosofía del Derecho*: Rev. Nac. de Educac. (1943) 157-166.

Tiene Suárez un verdadero tratado de Filosofía jurídica construído alrededor de la doctrina de la ley: es su obra "*De legibus ac de Deo legislatore*". Estudia la ley natural y las cuestiones relacionadas con ella. Dentro del concepto general de la ley está el Derecho como ley jurídica. No encontramos en Suárez una distinción formal y expresa de lo moral y lo propiamente jurídico dentro de la ley natural. Con todo Suárez habla concretamente de un Derecho natural que contrapone y distingue del Derecho de gentes. Ambos se diferencian en la necesidad de la cosa mandada, y en el grado de inmutabilidad. He aquí el punto culminante de la Filosofía jurídica de Suárez: la inmutabilidad e invariabilidad del Derecho natural. Este carácter universal y absoluto no impide, sin embargo, que, sin mudarse, pueda plegarse a las diferentes circunstancias mudables de suyo. Pero entonces no hay mudanza intrínseca ni extrínseca del Derecho o de la Ley, sino que en su aplicación se cambia la materia o las circunstancias, sin las cuales el mismo precepto natural no obliga ya de suyo. Después de distinguir entre la ley natural y positiva acaba haciendo notar cómo la doctrina de Suárez responde cumplidamente a las objeciones que se dirigen al Derecho natural, sin distinguir el Derecho natural rígido y falso de la escuela protestante de éste, jugoso y flexible, que nos brindan nuestros teólogos y juristas.

J. M. F.

UGARTE DE ERCILLA E., S. I., *Suárez, filósofo del Derecho*: RazFe 48 (1917) 207-218. 277-285.

En el curso académico de 1603, a invitación del Rector de la Universidad de Coimbra, Alfonso Hurtado de Mendoza, eligió Suárez, como asuntado de su cátedra, el Derecho, y dió dos cursos de los cuales resultó el tratado *De legibus ac Deo legislatore*. En estos artículos se limita el Padre Ugarte a ligeras alusiones a Suárez, exponiendo la unión sin confusión ni identidad entre la moral y el derecho, y la distinción entre ambos. En el segundo refuta la teoría kanciana de la separación de la moral y del derecho, guiado por la doctrina de Suárez.

M. Q.

YABEN H., *Una pequeña rectificación de la doctrina suarista sobre el sujeto inmediato de la soberanía*: Revista Eclesiástica 2 (1930) 513-524.

Suárez impugna todo naturalismo jurídico, que quiera reducir la sociedad civil a un producto meramente humano. Más que la verdadera causa de la formación de la sociedad civil, es el consentimiento un medio de concreción de la misma, cuya eficacia se limita a determinar lo que no quedó suficientemente determinado por la naturaleza. Algunos hoy día afirman que el consentimiento no es el único medio con que se concreta la soberanía. Pero los argumentos de éstos no son en modo alguno decisivos. Su doctrina se presenta siempre en forma vaga, imprecisa, y, por lo mismo, poco científica. El análisis de otros modos de concreción de la soberanía, diferentes del de Suárez, demuestra claramente que no son valederos. Aunque se encontrara, fuera del consentimiento, un medio de concreción de la soberanía que fuera bastante para designar la persona que debiera ejercerla, con todo el tal medio sería insuficiente para determinar las atribuciones del soberano. Y téngase en cuenta que esta determinación es un acto de verdadera soberanía. Con esto se apunta la rectificación que parece necesaria en la doctrina de Suárez. Esta rectificación, más que a alterar conceptos tiende a suavizar la crudeza de algunas frases. No es la soberanía propiamente dicha la que reside inmediatamente en la sociedad civil; es únicamente la soberanía constituyente, el poder de dictar la ley fundamental, determinando y concretando así la soberanía y las atribuciones de la misma. Los argumentos de Suárez no prueban realmente otra cosa. Se aducen varias razones para fundamentar el aserto. La soberanía constituyente reside, pues, inmediata, esencial e inalienablemente en la sociedad civil perfecta. Y de la sociedad reciben sus poderes cuantos ejercen la soberanía ordinaria o suprema autoridad del Estado, autoridad que, por otra parte, deben ejercer siempre con sujeción a la soberanía constituyente. En la doctrina de Suárez, sobre todo con la ligera rectificación propuesta, se ve con toda claridad cómo el Estado obra en uso de su soberanía radical y constituyente, cuando interviene para defender sus intereses, en caso de oposición de los mismos con los intereses y derechos de la dinastía reinante.

J. M FONDEVILA

c): ESTUDIOS SOBRE ASPECTOS PARTICULARES DEL DERECHO EN SUÁREZ

CARRERAS ARTÁU, J., *Doctrina de Francisco Suárez acerca del Derecho de gentes y sus relaciones con el Derecho natural*.—(Gerona, 1924) 55.

En la primera parte de esta Monografía se estudia la teoría general del Derecho de gentes. Establecida la distinción entre el Derecho natural y el Derecho de gentes, así como sus mutuas relaciones, Suárez emprende la nueva y fecunda labor de comparación entre el Derecho de gentes y el Derecho civil. El Doctor Eximio afirma que uno y otro difieren por su origen, fundamento y universalidad. Y al marcar tales diferencias, expone el fundamento racional, el desarrollo biológico y los caracteres distintivos del Derecho de gentes con ideas de una alta novedad para su época.

En la segunda parte se exponen las ideas de Suárez sobre materias más concretas del Derecho de gentes, como son la sujeción del extranjero a las leyes, y los problemas en torno a la guerra: dos instituciones jurídicas, de las cuales la primera constituye el Derecho internacional de paz, y la segunda el Derecho internacional de guerra, o, usando ter-

minología más moderna, la primera regula materias de Derecho internacional privado. y la segunda, público. Al final se dedica un capítulo a estudiar la etimología cristiana, que en la Edad Media formó para sí un derecho especial, fundado en el principio de que a cada comunidad corresponde su derecho.

Finalmente, en la tercera parte se muestra el valor de las doctrinas de Suárez acerca del Derecho de gentes, y sus aportaciones a la ciencia del Derecho internacional. Una de estas últimas, la fecunda idea de la comunidad universal de los pueblos, es precisamente el nervio que presta el fundamento y la unidad a todas las doctrinas suaristas del Derecho de gentes.

J. M. F.

CATRY, I., *La doctrine du droit public et du droit international d'après Suárez*: RevApol 53 (1931) 296-312.

Siendo el hombre un animal social, naturalmente se ve impelido a vivir en sociedad. Las exigencias del interés común que persiguen los hombres al reunirse determinan la amplitud del grupo social que integran. Primero es la familia, que insuficiente para cubrir todas las necesidades, viene a formar por lo menos una ciudad, las cuales a su vez insatisfechas se ven impelidas a federarse. El bien común preside también la organización del cuerpo político, cuya primera consecuencia es la autoridad, limitada a asegurar el orden y favorecer la prosperidad material. La existencia y ejercicio de la autoridad es algo immanente a la sociedad. Esta puede conservarlo y ejercitarlo, viviendo así bajo el régimen democrático. La democracia está llena de inconvenientes; por eso se cede el poder a un rey o senado, etc. La entrega se verificará por medio de un pacto, que será el título legítimo de concentración del poder público en manos del soberano. Suárez entiende el pacto con amplitud, bastando aún la aquiescencia de un pueblo anexionado tras la derrota. Los miembros de la comunidad están obligados a obedecer al jefe, ya que le otorgaron la autoridad libremente. Para eludir las leyes precisa razón grave. El jefe usa la soberanía, no como un derecho personal, habiendo sido la causa del pacto por el que se le confirió la autoridad, únicamente el bien común; en caso contrario, el rey se hace tirano, autorizando la sedición y perdiendo el derecho de gobernar. Sigue sujeto a la ley el mismo soberano. Las leyes formadas por el jefe deben ser conformes a razón, honestas y encaminadas al bien común. El legislador continúa como intérprete y órgano del bien común, quedándole un margen a su iniciativa. Un punto delicado en el Derecho internacional lo constituye el derecho a la guerra. Proviene de la justicia vindicativa, cuyo ejercicio supone un tribunal con jurisdicción.

Nadie puede hacerse justicia a sí mismo. Sólo los soberanos, por carecer de superior jerárquico, pueden hacerse jueces de su causa, faltos de un tribunal internacional. El derecho de guerra viene condicionado, además de por el bien común nacional, por el internacional; así, debe sopesarse no sólo el derecho propio, sino el daño que se originará de la guerra. Para disminuir las guerras propone recurrir a un tribunal internacional, sobre todo al hablar del derecho de gentes. Fundamento último del derecho de gentes, excluido el derecho natural, es el consentimiento tácito y ratificado por el uso de diferentes naciones, debiendo su formación a la sociabilidad del hombre y a la necesidad de ayuda mutua. La sociabilidad humana se extiende a la humanidad entera, ya que se siente en una comunidad de especie. Como los pueblos no ex-

perimentan la necesidad de unirse para todas las cosas, no se forma el gran estado humano. ¿Se constituirá alguna vez? Suárez no se propone la cuestión y se contenta con realzar la excelencia del derecho de gentes, cuyas leyes se acercan más a las del derecho natural que a los civiles.

D. JIMÉNEZ, S. I.

FONT PUIG, P., *Francisco Suárez, S. I.—I. La Misericordia en lo internacional.—II. El Derecho de gentes y la guerra, según Suárez.—III. Las limitaciones del derecho a la guerra: Diario de Barcelona, 2, 15-I y 1-II de 1946.*

I. Suárez introduce en la página fundamental del Derecho internacional el concepto de misericordia. He aquí un defecto de la ética de Séneca, el cual trasciende a la moral internacional: Séneca no aconseja la misericordia; su moral es estoica, no cristiana. Consideran los estoicos como naturaleza específica del hombre lo que no es su naturaleza, sino su diferencia específica. La misericordia no fué sólo predicada, sino practicada por la Persona divina de Jesús, para dechado de su grey cristiana. La filosofía moderna, excéntrica al cristianismo, ha ejercido en algunos de sus sectores una influencia deplorable contra el sentimiento tan humano de la misericordia. Así Nietzsche y Kant. En la depreciación de la misericordia estos filósofos han tenido grande influjo entre las clases directoras, pensadores y jefes de Estado. No tendrá jamás viabilidad una inteligencia entre los Estados si no hay una comprensión cordial entre las naciones, y ésta la habrá cuando la misericordia, cuyo concepto introduce Suárez en su página básica del derecho internacional, arraigue en el corazón de los pueblos y de los hombres.

II. Se exponen los conceptos de Derecho internacional, Derecho natural, Derecho de gentes, Derecho civil, según Suárez. La guerra es institución de Derecho de gentes. Consecuencia: la comunidad de los pueblos puede establecer otros medios de vindicar las injusticias distintos de la guerra, y entonces la guerra pasaría de ser institución de Derecho de gentes a ser siempre y en todo caso delito contra el Derecho de gentes. Otra consecuencia: las limitaciones de la guerra. Entre cristianos existen además las limitaciones procedentes del "Derecho especial de la gente fiel".

III. Derecho terrible el de la guerra, según Suárez; por esto la mente de nuestro teólogo y filósofo se aguza en busca de limitaciones. Tal derecho está limitado por la justicia, la caridad y la prudencia. En cuanto a las limitaciones por la justicia, recoge y hace suya la doctrina de sus antecesores, especialmente de Vitoria. Lo más característico de Suárez es la limitación impuesta por la caridad. Aun habiendo causa justa para la declaración de guerra, ésta puede ser ilícita por infracción de la ley de caridad: entre los Estados como entre los particulares hay vínculos obligatorios no sólo de justicia, sino también de caridad. Según Suárez, no hay dos morales diversas: una internacional y otra privada, sino sólo una sola moral fundamental, aplicable a una y otra esfera. Por fin, la prudencia es otra virtud limitativa; y el príncipe que peca contra ella en contra del propio país, peca también contra la justicia y contra la caridad.

J. M. F.



GARCÍA HERRERO, CLAUDIO, *Con ocasión de un centenario: Est. de Deusto*, 9 (1917) 185-189.

Después de una breve reseña sobre la vida de Suárez, se recogen algunos elogios de modernos jurisconsultos (Vanderpol, Alvarez del Manzano, Conde y Luque, Saldafia, Hinojosa), y se hace la presentación y juicio del "Tractatus de legibus ac Deo legislatore". Sirve de introducción al artículo siguiente.

GARCÍA HERRERO, CLAUDIO, *Doctrina del P. Francisco Suárez acerca de los tributos, según se contiene en su notable "Tractatus de legibus ac Deo legislatore" (lib. V-cap. XIII-XVIII): Est. de Deusto* 9 (1917) 189-244.

Es una traducción de los citados capítulos de la obra de Suárez.

— *El Centenario del eximio Doctor P. Francisco Suárez, S. I.:* Est. de Deusto 9 (1917) 35-36.

Es el anuncio del Congreso Internacional de Granada, con los temas que pensaban estudiarse.

— *El Congreso Internacional de Granada y el Centenario del P. Suárez:* Est. de Deusto 9 (1917) 257-264.

Es una breve crónica del citado Congreso. Por diversas circunstancias el anunciado programa hubo de reducirse al estudio de Suárez como jurisconsulto. A continuación se transcriben las conclusiones aprobadas en el Congreso.

GARCÍA HERRERO, CLAUDIO, *Cuestiones sobre la ley penal según la doctrina del P. Francisco Suárez:* Est. de Deusto 10 (1918) 290-302 y 362-371; 11 (1919) 197-207; 9 (1917) 325-349; 12 (1920) 65-82.

Son diversos trozos del discurso pronunciado por el autor en el Congreso Internacional de Granada. Del último—sobre la ley penal y la ignorancia—damos una referencia aparte. Seguimos en este resumen el orden del discurso.

1. *El fundamento de la ley penal*, del derecho de castigar y dar leyes penales dimana, en último término, de Dios, quien como autor de la naturaleza social del hombre, ha concedido esa facultad a la autoridad civil, por ser medio necesario para la convivencia social.

2. *Leyes civiles y penales:* a) Diferencias entre ambas. De acuerdo en este punto con penalistas y Códigos, sostiene Suárez que no son verdaderas penas la anulación de ciertos actos por no haberse cumplido determinadas condiciones, o la imposición de ciertas privaciones de derecho o reparaciones en forma de pena, por parte de las leyes civiles. Para que la sanción sea verdadera pena, se ha de imponer por un acto cometido con dolo o culpa. La culpa, por consiguiente, es previo requisito para que la sanción sea verdadera pena y la ley sea penal.

b) ¿Existen leyes puramente penales? Suárez prueba que pueden darse y de hecho se dan leyes puramente penales que no obligan en

conciencia o bajo pecado al cumplimiento del precepto impuesto, e indica los medios para distinguir si una ley es o no puramente penal. Como caso particular, se pregunta si las leyes tributarias son puramente penales. Suárez estima que de suyo obligan en conciencia al pago del tributo, si bien por las circunstancias o la costumbre pueden a veces esas leyes considerarse meramente penales.

3. *Fuentes del Derecho penal.*—Si bien es cierto que la ley positiva es la fuente primordial, conveniente y aun necesaria, no es la única, según la doctrina de Suárez. Pueden darse verdaderos delitos contra la ley natural no previstos por la ley positiva, que podrán y deberán castigarse según el prudente arbitrio del juez, conforme a la equidad natural. Según este mismo prudente arbitrio, podrá el juez, atendiendo a las extraordinarias circunstancias que se den en el delito, castigarle más o menos de lo que prescribe la ley. (Faltan, en lo transcrito por la Revista, otros capítulos del discurso que se anunciaban en el sumario del mismo, tales como la costumbre, la jurisprudencia y las opiniones de los juriscultos como posibles fuentes del Derecho penal, según Suárez.)

4. *Propiedades de la Ley natural:* a) Es una para todos los hombres y para todos los tiempos y estados, si bien en cuanto al conocimiento no es íntegro, por decirlo así, en todos los hombres.

b) Es intrínseca y extrínsecamente *inmutable*. De donde se sigue que los hombres no pueden dispensar o mudar la ley natural de una manera directa, es decir, quitando la obligación que de ella emana y permaneciendo la misma materia a que se aplica. Más aún, ni Dios mismo puede de este modo cambiar o dispensar en la ley natural, o hacer que lo que es delito deje de serlo. En los casos que se alegan como dispensas o mutaciones, Dios no dispensa propiamente; no hace sino cambiar la materia o las circunstancias, sin las cuales el precepto natural, sin necesidad de dispensación, no obliga ya de suyo. Con esta doctrina, como base, se resuelven las objeciones que positivistas y penalistas, como Dorado Montero, ponen a la tesis de la inmutabilidad de la ley natural.

JESÚS M. DÍAZ DE ACEBEDO

GARCÍA HERRERO, CLAUDIO, *La ley penal y la ignorancia*: Est. de Deusto 12 (1920) 65-82.

1. La escuela clásica individualista establece una presunción *iuris et de iure* en favor del conocimiento de la ley, presunción necesaria para la conservación del orden social; nadie puede alegar como excusa su ignorancia. Dorado Montero sostiene que, pues la pena es medio no represivo, sino puramente preventivo, y el ignorante, por otra parte, es en igualdad de circunstancias más peligroso que el no ignorante, resulta natural que la justicia penal tenga con él mayor cuidado que con otro cualquiera.

2. Según Suárez: a) La ignorancia invencible, cuando es verdadera, tanto de hecho como de derecho, exime de responsabilidad moral y criminal, porque no hay responsabilidad donde no hay voluntariedad, y ésta no puede existir cuando falta el conocimiento.

b) Por lo mismo, sólo se puede establecer una presunción *iuris tantum* a favor del conocimiento de la ley. De donde se sigue que, si probase alguno que realmente ignoraba de una manera invencible la ley al poner el hecho contrario a la misma, debería admitirse tal presunción y eximirle de responsabilidad, pues de lo contrario se castigaría a un inocente.

c) Esta ignorancia puede versar no sólo sobre disposiciones puramente positivas, sino también sobre algunos preceptos secundarios y consecuencias del Derecho natural.

d) La ignorancia culpable o vencible no excusa nunca, por lo menos completamente, de responsabilidad, y por lo mismo no se puede alegar ni admitir como causa de exención, a no ser que haya sido levemente culpable y deba admitirse como excusa de pena grave, pero no de pena leve.

También otros penalistas, como Carmignani, Ambrosoli, Haus, etcétera, sostienen en favor de la ley sólo una presunción *juris tantum*.

3. ¿Sigue nuestro Código penal el criterio de Suárez sobre la ignorancia? Todos nuestros autores aplican al caso presente el artículo 2.º del C. c., según el cual "la ignorancia de las leyes no excusa de su cumplimiento". Pero, en una obvia y natural interpretación del párrafo 2.º del artículo 1.º de nuestro Código penal, cabe aplicar la doctrina suareziana.

JESÚS M. DÍAZ DE ACEBEDO

GÜENECHEA, JOSÉ N., S. I. *Suárez, maestro de Derecho Internacional.*

Con motivo del tercer Centenario de la muerte del P. Francisco Suárez, se celebró en su honor en Granada un Congreso internacional, el 26 de septiembre y días siguientes; el P. José N. Güenechea, S. I., pronunció entonces un discurso enalteciendo al Eximio Doctor como maestro de Derecho Internacional. Dicho discurso quedó, como otros análogos, archivado en Granada, y tan sólo se publicó de él una parte en "Estudios de Deusto", t. IX, p. 265-283.

Tres puntos se analizaban en el mencionado trabajo: 1), la felicísima formulación concebida y expresada por Suárez de la comunidad *jurídica internacional* de los Estados; 2), la nítida concepción del Derecho Internacional, contradistinta de otros derechos; 3), algunas aplicaciones prácticas del estatuto personal y real en los conflictos de leyes y jurisdicciones cuyo estudio corresponde al Derecho Internacional Privado.

En el desarrollo del primer punto acerca de la comunidad jurídica internacional se hacía resaltar la doctrina, tan sencilla como armónica, del P. Suárez, mirando: a), al *origen* de dicha comunión fundamental y radicalmente derivada de la sociabilidad y perfectibilidad humana en todas las esferas; b), a su finalidad, o sea la consecución del bienestar privado y público en grado superior al obtenible en cada estado singular; c), a la *causa formal y eficiente* o sea la unión moral de los estados para completarse y beneficiarse recíprocamente; d), a su *vínculo jurídico*, derivado del *Ius gentium*, esto es, con derecho especial, derivado en parte de la ley natural, que lo mismo alcanza a ciertas relaciones entre los estados, que a los de los particulares, y en parte más considerable constituido por normas convencionales establecidas inmediatamente por los tratados y las costumbres, y mediatamente por la misma ley natural, por cuanto en virtud de ciertas conveniencias manifiestas induce a los estados, aunque no obligatoriamente, a completar las lagunas de la misma ley natural respecto a ciertos puntos generales de beneficio común para la vida internacional. Este Derecho internacional no era *puramente voluntarista*, como algunos autores modernos han achacado injustamente a Suárez, ya que comprendía: a), normas dictadas con arreglo a las *exigencias esenciales* a la naturaleza del hombre y de los estados coexistentes; b), normas libremente constituidas; c), normas establecidas con conformidad a las conveniencias manifiestas de los

mismos estados en sus mutuas relaciones para su ayuda y bienestar recíproco. Como término de este primer punto se hacía notar que las concepciones de no pocos autores sobre esta materia eran muy inferiores en su precisión y alcance a la excogitada tres siglos antes por el gran teólogo-jurista Francisco Suárez.

P. N., S. I.

HELLÍN, J., S. I., *Derecho Internacional en Suárez y en Molina: EstEcl* 18 (1944) 37-62.

El artículo es una refutación de los artículos de D. Jaime Viñas Planas en *CiencTom* 62, 259-273; 63, 44-66. 278-293; 64, 145-174 (1942-Suárez).

Según Viñas, el P. Suárez no exige certeza especulativa de justicia para la guerra, sino sólo mayor probabilidad; se contradice a sí mismo, y se aparta de la trayectoria escolástica trazada por Báñez. También Suárez, según V. P., admite la obligación del arbitraje internacional, sólo como más probable y no para todos los casos dudosos, sino sólo para cuando la duda sea igual por ambas partes; además, Suárez se contradice e introduce el subjetivismo del derecho.

Resume el P. Hellín el razonamiento de su refutación en los párrafos siguientes:

"Por lo que toca al *conocimiento de la justicia de la causa*, Suárez a), requiere certeza especulativa de la injuria cuando la guerra es de mero castigo; b), mas cuando se trata de ocupar un bien litigioso permite la guerra, aunque sólo haya mayor probabilidad especulativa de los propios derechos; c), en lo cual no se aparta de la trayectoria trazada, entre otros, por Báñez; antes limita a Báñez; d), si esta sentencia basta para introducir el subjetivismo en derecho, se habría de decir que todos los que permiten la guerra sin certeza especulativa, sino con mayor probabilidad de la justicia de la causa, introducen el subjetivismo en derecho quitándole el "fundamento objetivo": tales son Báñez, Pedro de Ledesma, y, según este último autor, todos los discípulos de Santo Tomás; y como la consecuencia es tan exorbitante, también lo será el antecedente de donde se ha deducido".

"Por lo que toca a la *obligación del arbitraje*: a) Suárez la restringe al caso de igual probabilidad por ambas partes, haya o no haya poseedor legítimo; b), en lo cual no se aparta de la trayectoria escolástica trazada, entre otros, por Báñez, antes la prolonga en el sentido iniciado por Báñez; pues mientras Báñez solamente hace mención del arbitraje en el caso de duda igual por ambas partes y de poseedor legítimo, Suárez impone el arbitraje para todos los casos de duda igual, haya o no poseedor legítimo; c), finalmente, el testimonio de Báñez con que se quiere probar que él impone el arbitraje en todo caso de duda, igual o desigual, haya o no poseedor legítimo, está tomado, no de la tesis de Báñez, sino de una dificultad que el se propone y rechaza."

M. Q.

LAREQUI, J., S. I., *El P. Suárez y la sociedad internacional: RazFe* 86 (1929) 12-27.

— *El Derecho Internacional en España durante los siglos XVI y XVII: RazFe* 81 (1927) 222-232.

— *Del "Ius Gentium" al Derecho Internacional: RazFe* 83 (1928) 21-37

- *El P. Suárez, creador del concepto de Derecho Internacional*: RazFe 83 (1928) 225-240 (con abundante bibliografía).
- *El P. Suárez y el Derecho Internacional*: RazFe 83 (1928) 414-420.
- *El Derecho en la sociedad internacional, según el P. Suárez*: RazFe 86 (1929) 385-405.
- *Influencia suareziana en la filosofía de Grocio*: RazFe 88 (1929) 226-242.

PEREDA, JULIÁN, S. I., *El "versari in re illicita" en la Doctrina y en el Código Penal. Solución suareziana.*—Editorial Reus. (Madrid, 1948) 206.

Interesante estudio sobre la posible responsabilidad penal de actos inocentes por actos anteriores culpables. Se estudian los precedentes del *versari* en la primitiva legislación canónica y a lo largo del Decreto y Decretales; se considera después con verdadero lujo de erudición el proceso del *versari* en los jurisprudencias moralistas clásicos, hasta culminar en el profundo estudio de Suárez, que da el máximo realce al concepto subjetivo contra el objetivismo en que se revolvían los anteriores juristas. Oportunamente entra luego en el estudio del voluntario indirecto como fundamento de la posible responsabilidad y lo reivindica contra penalistas alemanes cuyas sentencias no dejan de llamarnos la atención y contribuyen a dar atrayente novedad a materias tan traídas y llevadas. El último capítulo es un estudio profundo sobre el Código Penal actual, en el que niega, frente a otros penalistas, que se encuentre el concepto del *versari* en su artículo primero.