

Teología política: consecuencias jurídico-políticas de la *Potentia Dei*

ANTONIO RIVERA GARCÍA

A propósito de GUIDO CANZIANI, MIGUEL A. GRANADA, YVES CHARLES ZARKA, *POTENTIA DEI. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*. FrancoAngeli, Milano, 2000, 688 páginas.

Este libro recopila más de treinta ponencias presentadas durante los últimos años en tres seminarios, celebrados en Milán, Barcelona y París, que estuvieron consagrados al concepto de *potentia Dei*. Gran parte de los artículos de este libro, casi todos ellos de extraordinaria calidad, han puesto de relieve que la reflexión sobre la omnipotencia divina llevada a cabo durante los siglos XVI y XVII se halla vinculada a la apología de las monarquías y Estados modernos. Ésta es la razón por la cual nos centraremos en el problema de la teología política.

Este concepto suele ir unido al nombre de Carl Schmitt, a quien debemos la conocida aseveración de que «todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados»¹. Sin embargo, esta nota crítica no pretende analizar la teología política de Schmitt, autor que, sorprendentemente, y quizá ello sea indicativo de los déficit de la historia de la filosofía moderna, no se cita en ninguna línea de *Potentia Dei*. En cualquier caso, después de la lectura de este libro nos hemos dado cuenta de que en los siglos XVI y XVII se desarrolla, al mismo tiempo, una teología política de corte *medieval*, la que mediante la *distinctio* entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata* modera o limita el poder divino y temporal, y una teología política *moderna* o *absolutista*. La primera, la *medieval*, no debe ser confundida con la de Ernst H. Kantorowicz², quien simplemente se refiere al hecho de que el pensamiento político de la *corona* y del *rex* está influido por las reflexiones de los canonistas en torno a la inmortalidad de la *persona mystica*; pero, en ningún momento, ha juzgado que la clave de la teología política se halla en la transferencia de la *potentia Dei* al soberano temporal. La *moderna* o *absolutista* coincide con la de Hobbes, el cual, partiendo de un Dios parecido al calvinista, ve en aquella distinción una mera sutileza escolástica, pues los poderes divino y estatal siempre son absolutos, y, en consecuencia, no tiene sentido hablar de *potentia* ordenada como si fuera algo distinto de la absoluta.

En la primera parte de esta nota, expondré las bases teóricas de la teología política *medieval* y *hobbesiana* apoyándome en los trabajos recopilados por los editores de *Potentia Dei*, dado que, en líneas generales, coincido con sus planteamientos. Ahora bien, al estar casi todas las contribuciones

Fecha de recepción: 28 marzo 2001. Fecha de aceptación: 4 julio 2001.

1 Cf. *Teología política*, Cultura Española, 1941, p. 72.

2 Cf. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid, 1985.

centradas en un autor, falta un artículo donde se expongan los conceptos que voy a definir en las páginas siguientes. En la parte dedicada a los jesuitas, mostraré mayores divergencias con los trabajos editados. Por eso, esta segunda parte discute y rebate las tesis de los investigadores que abordan en esta obra colectiva el pensamiento de la Compañía, particularmente el de Francisco Suárez.

1. *Teología política medieval: potentia absoluta y potentia ordinata del rey*. Como señala Francis Oakley³, durante mucho tiempo los historiadores de la filosofía medieval, los DeWulf, Gilson o Copleston, apenas se ocuparon de esa distinción, y cuando lo hacían se centraban únicamente en la *potentia absoluta*, en la cual, por lo demás, solían ver el comienzo de la decadencia de esta filosofía. El panorama ha cambiado en los últimos treinta años. Hoy los medievalistas son conscientes de que los filósofos de la Baja Edad Media acudían al par de conceptos *potentia absoluta* y *ordinata* (también llamada *conditionata*, *regulata* u *ordinaria*) para comprender el significado de la omnipotencia divina.

Quizá tenga razón Grabmann y el origen de la *distinctio* se encuentre en la obra de Hugo de San Víctor (s. XII), pero son los teólogos de la Universidad de París, y un poco más tarde los dominicos y franciscanos de la Universidad de Oxford, quienes generalizarán el uso de estos conceptos con el propósito de definir la *omnipotentia Dei*. En este contexto, el poder absoluto aludirá a la *immensas incomprehensibilis potentia Dei*, a su completa libertad y a la contingencia del orden natural. En tanto que la *potentia ordinata* hará referencia a la acción comprensible de Dios, a los acontecimientos necesariamente derivados de sus leyes y a la estabilidad del orden natural.

Durante este periodo, Occam y Duns Escoto nos ofrecen las dos principales versiones de la *distinctio*⁴. Oakley denomina *clásica* a la versión del primero, también defendida por Tomás de Aquino o Alberto Magno, y *jurídica* a la del segundo, asimismo compartida por *nominalistas* como Robert Holcot, Adam Wodeham o Pierre d'Ailly.

Occam, cuyo lenguaje es lógico-filosófico y no jurídico, establece un paralelismo entre el divino poder absoluto y la *potentia de iure*, por un lado, y el poder ordenado y el *de facto*, por otro. Es decir, Dios puede realizar de *potentia absoluta* lo que no hace *de facto* o de *potentia ordinata*. Para Occam, no obstante, tal distinción, que sólo encontramos en el Hacedor, no es real sino intelectual; se trata únicamente de dos *modus loquendi*. El poder absoluto de la divinidad constituye así un *prius* lógico, o un modelo teórico muy útil para explicar la infinidad de mundos posibles que se abren ante la omnipotencia divina. Desde este punto de vista, todo cuanto llega a hacerse realidad, incluso los milagros, se convierte en un signo de la *ordinatio* divina.

Duns Escoto, en cambio, hace uso de la terminología jurídica e invierte la teoría de Occam cuando identifica el poder absoluto de Dios con su poder *de facto*, y el poder ordenado con su *potentia de iure*. La divinidad actúa *de iure* siempre que respeta el cauce ordinario de la ley revelada, y de *potentia absoluta* cuando infringe *de facto* las normas naturales conocidas por los hombres, bien ocasionalmente como sucede en los milagros, bien con el objeto de implantar otra *lex recta* u ordinaria. Escoto, tras establecer una profunda similitud entre el poder divino y el de los reyes u hombres libres, mantiene que el poder absoluto y ordenado no son incompatibles, si bien la *potentia ordinata* está subordinada a la absoluta. Desde este enfoque, Dios aparece con los rasgos de un monarca omnipotente y capaz de sustituir en cualquier momento la ley por otra igualmente justa. Todo cambio derivado de su *potentia absoluta* supone, en suma, la instauración de un nuevo orden justo.

3 Cf. *La puissance absolue et ordonnée de Dieu et du roi aux XVIème et XVIIème siècles*, en *Potentia Dei* [PD], cit., pp. 668-679.

4 Cf. M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Potentia absoluta-potentia ordinata: une longue histoire au Moyen Âge*, en PD, pp. 13-24.

Esta versión jurídica de la doble *potentia Dei* va a facilitar la aparición de una teología política, esto es, de una teoría que subraya el parecido entre el poder del soberano temporal y el del Creador. Evidentemente, tal concepto de *teología política* tiene un carácter mucho más amplio que el defendido por Carl Schmitt, quien da la razón a Hobbes cuando éste rechaza la distinción medieval e identifica el poder de Dios con su poder absoluto. Pues bien, antes de la llegada de la Reforma, y, aún después, dentro del ámbito católico y anglicano, se desarrolla una teología política para la cual todo monarca, emperador o Papa posee los dos poderes anteriores. A esta teología política la voy a denominar *medieval* o *amplia* para diferenciarla de la moderna, de la que extiende la nueva noción del Dios de la Reforma, fundamentalmente calvinista, al ámbito de lo político. Los primeros ejemplos de teología política medieval los vamos a encontrar en el terreno canónico. Según los canonistas más afamados, el Papa, a pesar de ejercer un poder absoluto que le permite actuar al margen de las leyes eclesiásticas, sigue el ejemplo de Dios y gobierna su comunidad de acuerdo con su poder reglado. Después, los juristas, empezando por Baldo de Ubaldis, señalarán que el príncipe también ostenta el poder absoluto suficiente para derogar el derecho positivo, aunque casi siempre actúe de *potentia ordinata*.

El poder ordinario coincide en la mayoría de estos autores con la *voluntas Dei signi*, con la voluntad de Dios tal como es revelada en las Escrituras, mientras que el absoluto se corresponde con la *voluntas Dei beneplaciti*, con su voluntad escondida o secreta. Esta última voluntad es propia del Dios del Antiguo Testamento, quien hablaba a través de oráculos y obraba con milagros, o del período de fundación de los reinos. La primera, en cambio, coincide con el Dios del Nuevo Testamento, el cual, tras levantar su Iglesia, se atiene a los límites de la ley revelada y natural; y con el compromiso de los monarcas de ajustarse a su ordenamiento positivo. El monarca anglicano James I, muy lejos del hobbesiano, acude asimismo a la *distinctio* para explicar su doble poder o prerrogativa: la ordinaria o *voluntas signi*, en virtud de la cual hasta el propio monarca debe seguir sus propias leyes y puede aparecer como una de las partes en los juicios civiles o patrimoniales; y la absoluta o extraordinaria, la que le permite innovar y afirmar su superioridad sobre las costumbres y precedentes jurídicos.

Sin embargo, la teoría política moderna más genuina se aparta del anglicano derecho divino de los reyes (James I), y de la teoría jurídico-política de los jesuitas (Suárez) centrada, como veremos más adelante, en el permiso de la *lex naturalis*. A pesar de diferir en el origen del poder estatal y en la concepción de la institución eclesiástica, la teología política de ambas corrientes de pensamiento jurídico, *anglicana* y *jesuítica*, se caracteriza por conciliar la *potestas* absoluta u omnipotencia divina con la *potestas* ordenada y el libre albedrío de los hombres. Para estos juristas la *potentia ordinata* explica por qué el monarca, como el mismo Dios, puede obligarse a sí mismo a obedecer sus leyes. Sin embargo, el derecho moderno está vinculado a la teología política hobbesiana, a la inspirada en los dogmas teológicos de la Reforma luterana y calvinista. Por otro lado, el pensamiento de lo que he denominado *republicanismo calvinista*, el centrado en instituciones republicanas o democráticas, surge de la negación de toda teología política: después de definir a Dios como un monarca absoluto, cuya voluntad determina *ab initio* el destino de los hombres, estos autores consideran inaceptable trasladar los principios del cielo a la tierra⁵. Así, en tanto Hobbes lleva hasta el final la analogía entre el Dios de la Reforma y el soberano o Leviatán, los republicanos calvinistas conciben a un magistrado supremo que, a diferencia del Todopoderoso, se halla limitado por la *ordinatio* derivada del pacto social.

5 Cf. A. Rivera García. *Republicanismo calvinista [RC]*. Res publica, Murcia, 1999.

2. *El Dios de la Reforma*. Durante el siglo XVI, la *distinctio* será, en principio, combatida por los reformadores más importantes. Lutero, en su *De servo arbitrio*, y, sobre todo, Calvino⁶ considerarán a este par de conceptos como una inútil y peligrosa sutileza de los escolásticos. No obstante, la distinción será recuperada por algunos teólogos luteranos y calvinistas de los siglos XVII y XVIII, como William Perkins, William Ames o Samuel Willard. La escolástica reformada reintroduce la idea de *potentia ordinata*, no tanto para explicar la voluntad y poder divino, cuanto para justificar las instituciones humanas. Pues éstas difícilmente tendrán pleno sentido si no se demuestra su correspondencia formal con la ordenación divina.

Lutero sienta las bases de la teología que inspira el pensamiento político de Hobbes; pero, al mismo tiempo, se niega a extraer consecuencias jurídico-políticas de su teología, y por ello distingue entre el plano relativo a la pregunta sobre la voluntad y los decretos divinos y el plano de las instituciones eclesiástica y estatal. Como señala F. De Michelis, Lutero rompe con la tradición medieval que vinculaba estrechamente teología y filosofía, la palabra revelada y la razón⁷. A partir de ahora, los principios teológicos ya no iluminan las otras esferas, comenzando por la jurídica y política.

Resulta suficientemente conocido que la obra de Lutero *De servo arbitrio* tiene como misión defender la predeterminación divina y la justificación sólo por la fe. Para los hombres, la causa última de este decreto de salvación siempre permanece en la oscuridad, pues no existe ninguna razón, regla o medida que delimite y condicione la potestad suprema. Montaigne, dentro del contexto católico, no llega tan lejos. A su juicio, sí existe una regla u orden de acuerdo con el cual actúa Dios, mas los hombres, dada su condición pecaminosa, lo desconocen⁸. La Reforma sostiene, sin embargo, que al adentrarnos en el terreno de la salvación deja de tener sentido la *potentia ordinata*. La voluntad divina ostenta tal libertad que no puede someterse a ninguna regla ni estar limitada por ninguna obligación, ni siquiera por el deber de premiar los méritos de los hombres o de pagarles un salario por sus obras. De ninguna manera el decreto de salvación depende de la acción humana; por el contrario, tiene un carácter antecedente, pues Dios ha discriminado *ab aeterno* entre quienes desearán el bien y se salvarán y quienes se condenarán por tener el corazón viciado. Inevitablemente, esta absoluta potestad resulta incompatible con la noción de libre albedrío de la criatura, la cual se asemeja —como nos dice Lutero en un gráfico pasaje de su obra— a una bestia que obra bien al ser cabalgada por Dios, y obra mal cuando su jinete es Satanás.

No obstante, el reformador de Wittemberg vuelve a recuperar la distinción en aquellas obras donde, al hilo de la discusión con las versiones radicales y antinómicas de la Reforma, intenta legitimar las instituciones. Sólo cuando nuestro punto de vista se centra en las obras humanas, y no en la voluntad divina, resulta útil aquel juego de lenguaje de los «sofistas escolásticos», ya que Dios ha decidido no actuar en el mundo mediante su potestad absoluta, sino de *potentia ordinata*. Es

6 En el libro *Potentia Dei* no hay lamentablemente ningún artículo dedicado a Calvino, si bien la teología del reformador adquiere relevancia en los artículos dedicados a Pascal y Pierre Bayle. Cf. H. Bouchilloux, *Pascal, théologien de la toute-puissance de Dieu?*, en *PD*, pp. 449-466; G. Paganini, *Pierre Bayle et les querelles post-cartésiennes*, en *PD*, pp. 601-602. Estos dos artículos nos permiten comprobar que tanto Pascal como Leibniz, uno de los protagonistas del escrito de Paganini, malinterpretan el pensamiento de Calvino. No obstante, mientras el jansenista critica al reformador de Ginebra, el filósofo alemán lo defiende.

7 Cf. F. De Michelis Pintacuda, *Omnipotenza divina e libertà umana in Lutero: la salvezza e l'etica*, en *PD*, pp. 45-62.

8 Cf. P. Magnard, *Montaigne: une logique de la puissance*, en *PD*, pp. 77-92.

decir, lejos de despreciar las mediaciones institucionales, pretende que los hombres se gobiernen de acuerdo con los criterios de justicia revelados en las Escrituras⁹.

3. *Hobbes o la teología política moderna.* La teología hobbesiana no reconoce ni el desdoblamiento del poder divino en absoluto y ordenado, ni el de su querer en *voluntas beneplaciti* y *voluntas signi*. En opinión de Hobbes, la *potentia Dei* se reduce a un poder absoluto muy distinto de la idea clásica, según la cual Dios tiene capacidad para hacer todas las cosas, aunque al final no las haga, y de la idea jurídica que permite al Omnipotente salirse en ocasiones del cauce ordinario y darnos una nueva *ordinatio*¹⁰.

No podemos entender este poder absoluto de Dios si olvidamos que Hobbes, en primer lugar, identifica poder y hacer (potencia y acto): el *posse* para el inglés siempre tiene un carácter efectivo y actual. Un poder abstracto, hipotético o referido únicamente a lo posible, no es poder sino mera impotencia. Y, en segundo lugar, afirma la completa unión en el Hacedor de su *potentia*, siempre actual, y de su voluntad. Parecida simplificación podemos notar en aquellos pasajes de su obra donde se niega a distinguir entre *auctoritas* y *potestas*, e identifica la autoridad, cuya esencia residía hasta entonces en un saber político ligado a la experiencia, con el poder¹¹. Por otro lado, ya no basta con negar la existencia de un abismo entre el querer y el poder de Dios, o con afirmar que todo cuanto desea puede hacerse realidad. Desde el punto de vista hobbesiano, debemos ir más lejos y señalar que el Todopoderoso, desde el comienzo de los tiempos, ejecuta los dictados de su voluntad sin sujetarse a ninguna regla o razón.

Agustín de Hipona todavía no observa ninguna incongruencia en esta doble aseveración: Dios puede incluso lo que no quiere hacer (*posse, sed non vult*), y, además, hace efectivas en todo momento sus voliciones (*posse, si vult*). La teología medieval establece de este modo una diferencia insalvable, aun de orden intelectual, entre poder hacer tanto lo bueno como lo malo (*potentia absoluta*) y la voluntad divina que siempre persigue el bien. Esta es la razón por la cual los filósofos medievales introducían la categoría de lo posible en sus reflexiones sobre la potencia divina. Desde Lutero, sin embargo, la teología deja de pensar en la posibilidad, y se centra en su poder actual. En esta línea de pensamiento, Hobbes estima que aquellas dos afirmaciones sobre la *omnipotentia Dei* a las cuales se refería el obispo de Hipona son contradictorias, por cuanto la *potentia* divina coincide exactamente con su voluntad y con la necesidad de todas las cosas. El *poder irresistible* de Dios es la clave hobbesiana para entender su querer y su acción. A este respecto, Thomas Hobbes escribe que el «reinado sobre los hombres y el derecho de actuar sobre los seres humanos a su antojo, pertenecen de modo natural a Dios Todopoderoso; no en cuanto que es Creador y generoso, sino en cuanto que es Omnipotente»¹². Su poder absoluto exige finalmente la predeterminación o, en otras palabras, la previa y libre decisión sobre el destino escatológico de la humanidad. Pues el poder divino dejaría de ser irresistible si su decreto más importante, el relativo a la salvación, dependiera o estuviera condicionado por la praxis humana.

El filósofo inglés expone una auténtica teología política. En su obra, el Estado, a quien a menudo denomina *dios mortal*, aparece descrito con los mismos atributos de Dios, los cuales se reducen, en

9 «Deus non amplius vult agere secundum extraordinariam, seu, ut Sophistae loquuntur, absolutam potestatem: sed per creaturas suas, quas non vult esse ociosas [...]. Hanc vocant Dei ordinatam potestatem, cum scilicet utitur ministerio vel Angelorum vel hominum.» (M. Lutero, cit. en *PD*, pp. 57-58).

10 Cf. M. Pécharman, *La puissance absolue de Dieu selon Hobbes*, en *PD*, pp. 269-294.

11 Cf. C. Schmitt, *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1982, pp. 93-94, nota 1; *La defensa de la Constitución*, Tecnos, Madrid, 1983, pp. 219-220; *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 30.

12 *Leviatán [Lev]*, Alianza, Madrid, 1989, c. 31, p. 284.

definitiva, a su omnipotencia. De ahí la gran distancia que separa al Dios cristiano de los *falsos dioses* romanos. Mientras estas simples *ficciones del cerebro* tenían posesiones y eran personificadas por una pluralidad de funcionarios o de agentes nombrados por un Estado de quien, en el fondo, procedía el poder de los falsos ídolos; el Dios verdadero, absoluto o soberano es representado por una sola persona independiente de todo poder: primero Moisés, después Jesucristo y, por último, el Espíritu Santo¹³. Pues bien, lo mismo sucede en el Leviatán, donde debe haber un solo representante soberano. El dios artificial, el creado a partir de un contrato, se encarna en el magistrado supremo de forma similar a como el Dios verdadero se encarna en Jesucristo. Hobbes añade que, si la relación entre Dios y su Hijo es análoga a la existente entre el Leviatán y el príncipe, resulta inevitable comparar las dos personas de Cristo, la natural y la divina, con las dos personas del representante soberano, la natural y la política¹⁴.

En este tema, la deuda de Hobbes con el pensamiento medieval sigue siendo, pese a todas sus rupturas, muy grande. Como ha señalado Kantorowicz en su celebrado libro, los teólogos y canonistas medievales serán quienes primero distingan entre dos cuerpos: el *corpus verum*, o la hostia consagrada que representa el cuerpo sufriente de Cristo, y el *corpus mysticum* que alude a la corporación de la Iglesia formada por todos sus fieles y gobernada por el Papa. El paso siguiente lo dará Tomás de Aquino, quien llamará *persona mystica* al *corpus mysticum* con el objeto de evitar las connotaciones litúrgicas asociadas al cuerpo de Cristo. El último episodio lo protagonizan los juristas cuando utilizan indistintamente los conceptos de *persona mystica* y *persona ficta*, y extienden las categorías del derecho canónico al ámbito político. De este modo comienzan a discriminar entre la persona natural del rey y su persona mística, la cual, como el inmortal Ave Fénix, siempre renace en el cuerpo del sucesor. Precisamente, esta diferencia entre la persona natural y la política o *ficta* del representante estatal permite a Hobbes apreciar la conflictiva concurrencia en el mismo soberano de un interés particular, en cuanto se trata de una persona natural o artificial que se representa a sí misma, y de un interés público en cuanto se trata de un representante de la *civitas*. Según el inglés, la monarquía constituye el régimen más adecuado para evitar esta colisión de intereses, puesto que en el rey la coincidencia del interés privado con el público es mayor que en los regímenes donde la soberanía reside en una asamblea¹⁵.

La distinción entre la persona natural y política del monarca evita también los problemas teóricos, sobre los cuales tanto reflexionarán los juristas de la *common law*, que plantean los pleitos civiles contra el rey, esto es, los juicios suscitados contra la fortuna privada o el cuerpo natural del monarca. En estos casos, los pleitos no se oponen a la voluntad del soberano por la simple razón de que éste exige algo basándose en la fuerza de una ley precedente, y no en su propio poder. Así, mientras para el derecho divino de los reyes de James I, el monarca se somete a los tribunales porque en virtud de su *potentia ordinata* o prerrogativa ordinaria ha contraído el deber de respetar sus propias leyes¹⁶; el rey hobbesiano decide, sin embargo, no aducir su propio poder, siempre absoluto e irresistible, y atenerse a una ley precedente cuyos efectos sólo alcanzan a su persona privada o cuerpo natural. Pues «si el soberano exige algo, o lo toma, aduciendo su propio poder, no cabe en ese caso acción legal alguna; todo lo que el soberano hace en virtud de su poder, es hecho por la autoridad de

13 Lev, c. 16, pp. 136-137.

14 Cf. Lev, c. 19, p. 157.

15 Lev, c. 19, pp. 157-160.

16 Cf. F. Oakley, op. cit., p. 677.

cada súbdito suyo, y, consecuentemente, quien entonces recurra contra el soberano estará de hecho recurriendo contra sí mismo»¹⁷.

4. *La literatura contraria al Dios tirano de Hobbes*. Entre los enemigos de la teología hobbesiana, el libro editado por Canziani, Granada y Zarka presta atención al obispo anglicano Bramhall¹⁸, a Cudworth y a Pufendorf. Según el obispo, Hobbes nos presenta en su obra a un Dios tirano cuyos atributos quedan reducidos a su omnipotencia. La predeterminación o ejercicio actual de esta potestad absoluta sobre la más excelsa de las criaturas destruye, en su opinión, la verdad, la bondad y la justicia divinas. Por eso debemos a Hobbes la invención de un nuevo cielo sobre la tierra, pero, desde luego, de un cielo sin justicia. Sigamos la argumentación de Bramhall en esta materia. En primer lugar, manifiesta que la divinidad hobbesiana engaña o disimula sus intenciones cuando, según su *voluntas signi*, hace depender la salvación de la obediencia de las tablas y, sin embargo, su *voluntas beneplaciti* ha determinado que muchos hombres no cumplan la ley. En segundo lugar, la necesidad *antecedente* de los decretos divinos o predestinación nos obliga a reconocer que Dios debe odiar a la humanidad si ha decidido condenar a una gran parte de ella. Por último, difícilmente impeará la justicia cuando sus criaturas carecen de libertad suficiente para actuar de otra manera. Sin libre albedrío, las leyes reveladas en las Escrituras se transforman en normas imposibles de ejecutar y, por lo tanto, en injustas y tiránicas.

El Dios omnipotente de Hobbes no escapa, agrega Bramhall, al gran problema de la teodicea, ya que no puede dejar de ser el autor de todos los defectos y males del mundo. No obstante, el filósofo inglés salvaba este problema explicando que el Todopoderoso no era el autor del pecado sino su causa. Pues sólo se debe atribuir la autoría de una acción a «quien la reconoce como suya o manda hacerla», y Dios en ninguna parte de las Escrituras ha ordenado pecar.

Según Bramhall, la crítica del poder hobbesiano pone de manifiesto la importancia de conservar el concepto de *potentia ordinata*. Ya lo sabemos, esta idea implica que, si bien nada es imposible a su poder absoluto, Dios, en virtud de su poder ordenado al bien, se compromete a no modificar ni infringir las leyes reveladas. El fundamento de la *potentia ordinata* se halla, por tanto, en la obligación impuesta por la divinidad a sí misma de respetar la promesa hecha a los hombres. No se trata de un contrato entre Creador y criatura, sino de un libre compromiso del Ser supremo consigo mismo. De otra forma no se podría reconocer el mérito de los mortales. Hobbes, empero, critica esta idea en su *Leviatán*: «Quien es libre, puede liberarse siempre que quiera; y tampoco es posible que una persona esté sujeta a sí misma, pues quien puede obligar, puede también liberar, y el que sólo está obligado a sí mismo, no está obligado en absoluto»¹⁹. Según este fragmento, un dios, ya se trate del verdadero o del artificial, obligado únicamente consigo mismo se encuentra en realidad libre de todo deber. De ello se deriva la tesis de que los pactos, convenciones o leyes, sin los cuales no se puede medir la justicia de los hombres, no sirven para explicar la justicia del soberano. Es más, un dios cuya voluntad se ajustara a un contrato sería un *rex* impotente.

Con esta definición del poder divino y temporal, Hobbes acaba con las restricciones impuestas por la teología política de James I y de Suárez, para quienes el soberano temporal, el príncipe, debía someterse al *poder directivo* de sus leyes. Esta fuerza directiva suponía que el rey había contraído el deber moral de seguir las prescripciones de su propio ordenamiento jurídico, si bien no podía ser castigado en caso de infringirlas, pues de lo contrario dejaría de ostentar la soberanía. No sucede así

17 *Lev*, c. 21, p. 181.

18 Cf. L. Foisneau. *Le Dieu tout-puissant de Hobbes est-il un tyran?*, en *PD*, pp. 295-316.

19 *Lev*, p. 216. Cf. J. Bodin, *Le six livres de la République*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1986, I, 8.

con el Leviatán. El contrato social hobbesiano, lejos de admitir una obligación interna del magistrado supremo, libera al representante existencial de toda convención o sujeción previa.

El problema de esta teología de Hobbes radica en las consecuencias jurídico-políticas extraídas. Y, ante todo, en su oposición a admitir la libertad moral basada en la autoobligación. Para el inglés, la criatura no pertenece a un orden autónomo distinto del orden natural. De ahí que su conducta, como la de los animales, esté motivada solamente por el temor a la muerte y por la esperanza de diferirla. En el fondo, el filósofo de la necesidad no se encuentra en condiciones de apreciar una acción moral desde el momento en que no acepta ninguna diferencia sustancial entre la obligación y la coerción. No ha comprendido que una cosa es la obligación interna, o simple autoacción, y otra muy distinta la coerción o coacción externa. Al prescindir de este punto de vista interno y, por tanto, no tener en cuenta ni los deseos ni la intención moral del individuo, Hobbes nos proporciona una visión meramente coactiva o negativa del derecho; sin entender nunca que los ciudadanos, cuando se convierten en auto-legisladores, pueden obedecer voluntariamente la ley.

La obra de Ralph Cudworth *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* también critica la teoría de Hobbes sobre la omnipotencia²⁰. Se dirige, en particular, contra el concepto de poder irresistible por su manifiesta incompatibilidad con toda noción de justicia natural. Para Cudworth, el Decálogo vincula antes por ser justo que por ser un mandamiento o un acto de la voluntad omnipotente de Dios. Pero, a mi juicio, tiene mayor interés la crítica del jurista Samuel Pufendorf porque se produce, como ha puesto de relieve Fiammetta Palladini²¹, después de haber defendido durante casi toda su vida, y fundamentalmente en su obra maestra *De iure naturae et gentium* (1672), una noción de *potentia Dei* en términos parecidos a los de Calvino y Hobbes; esto es, en el sentido de que Dios está desvinculado de todo deber u obligación. El iusnaturalista denunciaba incluso como sacrílegos a quienes pensaban en la posibilidad de reclamar a Dios la recompensa escatológica por las buenas obras ejecutadas.

En cambio, en su última obra teológica, *Jus faeciale divinum sive de consensu et dissensu inter protestantes* (1695), reivindica la naturaleza moral y libre del hombre, así como la idea de un Ser supremo que, a pesar de su omnipotencia, se obliga a sí mismo a respetar la ley revelada. Este libro póstumo entra en discusión con el calvinista Pierre Jurieu, el principal valedor de la predestinación a finales del siglo XVII. Para Pufendorf, la predestinación difícilmente se puede conciliar con la teoría contractual de los calvinistas, según la cual Dios y su criatura han concluido un pacto (*foedus*) que tiene como objetivo la salvación: «*Si salus nostra est ex foedere* —escribe Pufendorf a Rechemberg, *non est ex absoluto decreto*»²². Mas Pufendorf y algunos de sus comentaristas, como Fiammetta Palladini, no han entendido los dos planos en los cuales se mueve constantemente el pensamiento de la reforma calvinista: el teológico, donde es preciso afirmar la predestinación, la justificación por la fe y el *servo arbitrio*; y el moral y político donde se intenta ante todo promover la obediencia voluntaria de la ley. Cada uno de estos reinos, esferas o planos se rige por un principio distinto: el primero por la omnipotencia divina, y el segundo por el mérito de los seres finitos.

Pufendorf no comprende esta separación de los reinos, y comete el error de extraer consecuencias teológicas de la teoría contractual o federal calvinista. Por esta razón escribe que del contrato

20 Cf. Y. C. Zarka, *L'impuissance de la toute-puissance: le concept de justice naturelle chez Ralph Cudworth*, en *PD*, pp. 411-420.

21 Cf. *Dieu n'est pas un tyran: toute-puissance divine, grâce et liberté de l'homme chez Samuel Pufendorf*, en *PD*, pp. 513-524.

22 Cit. en *PD*, p. 518.

nace «una obligación mutua, una amistad y una conjunción más estrecha entre Dios y los hombres»²³. El protestante Pufendorf conserva muy poco de genuino luteranismo si cree posible la amistad, y una cierta igualdad en cuanto se reconocen recíprocos deberes, entre sujetos tan heterogéneos. Por no estar dispuesto a separar teología y filosofía, comete el fallo de considerar que la autonomía moral humana exige imponer límites a la omnipotencia divina. A su juicio, Dios, en lugar de actuar con toda la fuerza de su poder, debe obrar como un Ser libre y ejercer su poder con moderación y medida. Mas, finalmente, esta operación crítica consiste —como a menudo denuncia Calvino en sus escritos contra la teología católica— en rebajar al Todopoderoso para elevar al hombre. La obra póstuma del iusnaturalista contiene de esta manera una completa inversión de la teología de Hobbes, en tanto define a Dios por su voluntad y no por su poder, como muy bien expresa en este fragmento: «no se debe preguntar por lo que Dios puede (*quid Deus possit*) en virtud de la omnipotencia de sus fuerzas (*ex omnipotentiae suae viribus*), sino por lo que quiere en virtud de su decisión (*sed quid ex dispositione sui consilii velit*)»²⁴.

Un ser humano sin libre albedrío se parece, según Pufendorf, a un animal, a una máquina o a un *autómata* movido por un impulso irresistible. Como hemos visto en páginas anteriores, el teólogo Lutero no tenía tanto miedo como el jurista alemán en rebajarnos hasta el insignificante papel de un caballo montado por Dios o Satanás. Mas en sintonía con el anglicano Bramhall, y no con el reformador, Pufendorf concluye que el Dios de la predestinación, tras ordenar acciones imposibles de obedecer, no sólo está engañando y burlándose de los mortales, sino erigiéndose en el peor de los tiranos. Palladini es de esta misma opinión, y por ello sostiene que la libertad y responsabilidad moral del hombre requiere pensar en un Dios capaz de limitar, e incluso suspender, su omnipotencia o poder absoluto. Sin embargo, vuelvo a reiterar que la Reforma magisterial, en especial la de Calvino, nunca experimentó este dilema debido a su negativa a trasladar los principios del cielo a la tierra²⁵.

5. *La teología jurídica y política de los jesuitas: dissimulatio, permissio y potestas indirecta.* Los jesuitas, como hemos indicado más arriba, también hacen uso de aquella teología política medieval que atribuye al monarca un doble poder: el ordenado y el absoluto. En *Potentia Dei* varios artículos tienen a los jesuitas como protagonistas. La crítica de estos ensayos nos permitirá apreciar de manera sucinta los fundamentos éticos, jurídicos y políticos del pensamiento de la Compañía.

El artículo de Jean Pierre Cavaillé se acerca al problema del *ethos* jesuítico, aunque su objetivo principal sea mostrar el contexto polémico dentro del cual se producen las meditaciones cartesianas sobre *le Dieu trompeur*²⁶. Ciertamente, Descartes²⁷ y Mersenne han reflexionado sobre las nefastas consecuencias que tendría concebir la *omnipotentia Dei* de un modo que todo le estuviera permitido

23 *Ius fœciale divinum*, §20, cit. en *PD*, p. 519.

24 *Ibidem*, p. 520.

25 «Hay un doble régimen —escribe J. Calvino— del hombre: uno espiritual, mediante el cual se instruye la conciencia en la piedad y el culto de Dios; el otro político, por el cual el hombre es instruido en sus obligaciones y deberes de humanidad y educación que deben presidir las relaciones humanas. Corrientemente se suelen llamar jurisdicción espiritual y jurisdicción temporal [...]. Hemos de considerar cada una de estas cosas en sí mismas [...]: con independencia cada una de la otra. Porque en el hombre hay, por así decirlo, dos mundos en los cuales puede haber diversos reyes y leyes distintas.» (*Institución de la Religión Cristiana [IC]*, Fundación de la Literatura Reformada, Rijswijk, 1967, III, c. XIX, 15, p. 661). Cf. *RC*, pp. 77 ss.

26 Cf. *Dieu trompeur, doctrines des équivoques et athéisme: entre Grégoire de Valence et Descartes*, en *PD*, pp. 317-334.

27 René Descartes es el autor que más artículos ha merecido en *Potentia Dei*. También del francés se puede deducir una teología política no absolutista, como se demuestra en este fragmento de una de sus cartas a Mersenne: «C'est Dieu qui a établi ces lois en nature ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume.» (cit. en *Teología política*, cit., p. 86).

al Creador, incluso engañar o burlarse de los hombres. Si así fuera, ya no sería posible creer firmemente en la palabra revelada, y, además, todos los fundamentos de la epistemología cartesiana se vendrían abajo. Por otro lado, los pensadores de esta época son conscientes de que el *Dios mentiroso* sirve a una teología política de carácter absolutista. Desde este punto de vista, Dios y el monarca adoptan un comportamiento similar al de un médico o un padre dispuestos a engañar por el bien de su paciente o de su familia²⁸.

Desde luego, los jesuitas nunca aceptaron la posibilidad de un Dios mentiroso. Suárez a este respecto escribía en su *De Fide* que el Ser Supremo ni miente ni está sujeto al cambio como los hombres. Ahora bien, sí llegaron a legitimar el uso de enunciados de doble sentido o equívocos, así como la disimulación u ocultación de parte de los pensamientos, hasta el punto de ver en la vida de Jesucristo algunos ejemplos de esta conducta. Dicha doctrina fue defendida en el siglo XVII por teólogos y casuistas de la Compañía de Jesús como Léonard Ley (Lessius) o Robert Persons (Parsonius). El artículo de Jean-Pierre Cavaillé expone las críticas a que fue sometida esta ética de los jesuitas, tan extraordinariamente relajada si la comparamos con las versiones más rigoristas del cristianismo. Sin embargo, Cavaillé, como la mayoría de los autores de este volumen, se ha quedado en la superficie, y no ha indagado en los motivos de este laxismo.

En mi libro *La política del cielo* he señalado que el *ethos* jesuita acaba siendo profundamente contradictorio porque está marcado por el signo de la adaptación²⁹. Los jesuitas pretenden vencer las novedades y restar fuerza a sus contrincantes por la vía de asimilar las ideas heréticas o de adecuarlas al catolicismo. Con esta limitada aceptación de las tesis rivales se intentaba ganar al enemigo y devolverlo a la senda recta de la religión. Pero la estrategia jesuítica de integrar parcialmente valores antirreligiosos, como los que encontramos en el humanismo naturalista del Renacimiento, en el maquiavelismo o en el libertinismo, casi siempre se saldó con el más absoluto fracaso, pues, al final, los elementos asimilados acababan imponiéndose sobre el mismo proceso de asimilación. Desde un punto de vista ortodoxo, la ética de la adaptación jesuítica resultaba demasiado contaminada por los principios anticatólicos que pretendía neutralizar. Así, para el benedictino John Barnes, la sustitución del *Dieu trompeur* por el *Dieu équivoicateur* suponía tan sólo una sutileza jesuítica para legitimar los comportamientos desviados. Aunque no lo pretendiera —concluía Barnes, la Compañía abría de este modo el camino de la incertidumbre, del ateísmo y del maniqueísmo.

Trasladada esta cuestión teológica y moral al plano político, debemos reconocer que los jesuitas ni llegan a postular una democrática defensa de la publicidad, ni a justificar completamente los arcanos o secretos de Estado³⁰. Son los grandes defensores del Estado absoluto, Hugo Grocio, Thomas Hobbes o el *libertin* francés Gabriel Naudé, quienes nos proporcionan una noción técnica o instrumental de la mentira y del *arcanum*. Con este propósito, el primero, en una línea parecida al autor del *Leviatán*, define la mentira como una falsa declaración que viola el pacto lingüístico por el cual la humanidad se obliga a decir la verdad. De ello se deduce que si las condiciones o razones del pacto se suspenden, será lícito decir falsedades. Por esta razón, el príncipe puede hacer uso de la mentira en situaciones excepcionales de desorden o de grave crisis política. El jesuita Abram condenó enseguida esta teoría de Grocio por sus implicaciones teológicas, dado que si los más eminentes, los

28 Cf. A. Rivera García, *El origen del absolutismo francés: golpes de Estado y neutralidad religiosa*, en *Res publica* 5, 2000, p. 140.

29 Cf. *La política del cielo. Clericalismo jesuita y Estado moderno [LPC]*, Olms, Hildesheim, 1999.

30 En *La política del cielo* he considerado la defensa que hace Juan de Mariana de la disimulación como un claro ejemplo del paradójico *ethos* de los jesuitas. Cf. *LPC*, pp. 35-36.

magistrados supremos, no tienen la obligación de decir la verdad, tampoco la tendrá el superior espiritual de los gobernantes. No obstante, Grocio se aproximaba al sentido de la cuarta meditación cartesiana en aquel fragmento de su obra principal, *De iure belli ac pacis*, donde afirmaba que no conviene a Dios mentir, pues, aunque en virtud de su poder absoluto pueda hacerlo, acudir a tal recurso supone una muestra de debilidad e imperfección.

Otro artículo, el de Jacob Schmutz, pretende ser una apología de un supuestamente olvidado paradigma teológico-jurídico, el basado en el permiso o en la ley permisiva³¹. Schmutz reconoce a los jesuitas como grandes defensores de este paradigma jurídico cuyo fundamento no radica en la obligación, sino en un permiso concebido como sinónimo de las facultades o derechos subjetivos de los ciudadanos. Ahora bien, si el permiso se entiende de esta manera ni se trata de un paradigma católico ni ha sido olvidado. Efectivamente, la teoría jurídica dominante, desde Hugo Grocio hasta Hans Kelsen, y la teoría política absolutista y existencialista, desde Thomas Hobbes hasta Carl Schmitt, han identificado el derecho con la obligación y la pena. Mas la teoría republicana moderna, la vinculada a las declaraciones de derechos americanas y francesa, nos proporciona otro concepto de ley, cuya esencia no se encuentra en la obligación o en el hecho contrario a la regla jurídica, sino en el derecho subjetivo protegido. Por esta razón en la base de estos ordenamientos jurídicos, en sus Constituciones, encontramos antes el derecho de los ciudadanos que el deber o la coacción. Mas para que la norma jurídica extraiga toda su fuerza de los intereses y derechos subjetivos comunes, el pueblo debe aparecer como auto-legislador.

Schmutz ignora, sin embargo, el complejo significado que tiene el permiso en la obra del iusnaturalista Francisco Suárez. La clave del derecho civil o estatal no se encuentra, para este jesuita, en el efecto permisivo de algunas leyes positivas (*permiso de hecho positivo*)³², efecto al cual el teólogo católico atribuye una importancia menor si lo comparamos con los efectos de mandar, prohibir y castigar. En realidad, el teólogo de Coimbra no alberga la menor duda de que «el principal elemento de eficacia con que cuenta la ley para hacer buenos a los hombres es su obligación: éste parece ser su efecto más esencial»³³. Y aún podemos citar fragmentos más contundentes: «no existe verdadera ley que no imponga obligación, es decir, cierta necesidad de obrar o de no obrar»³⁴. Si esto es así, no entiendo cómo puede Schmutz incluir a Suárez dentro de ese peculiar paradigma teológico-jurídico.

Por el contrario, el permiso imprescindible para comprender la teoría jurídica de Suárez se deriva del derecho natural negativo (*ley permisiva*), la cual, a diferencia del derecho natural positivo (*ley preceptiva*), deja al legislador la libertad suficiente para establecer, atendiendo sólo a criterios políticos, las obligaciones jurídicas más pertinentes. Suárez a este respecto ha distinguido entre la materia *moral* o necesaria en sí misma, la regulada por el derecho natural positivo, y la materia política o indiferente, la regulada por el negativo. Este último no determina el contenido de la ley civil, pues admite algo sin ordenarlo expresamente. El rey o legislador humano puede de este modo regular discrecionalmente una materia *adiáfora* o *política*, y eludir el rigor de un estricto iusnaturalismo material. En la España del siglo XVII se denominaba *leyes puramente penales* o *contravenciones* a las normas jurídicas cuyo contenido, al no derivarse de la *lex naturalis positiva*, era considerado *indif-*

31 Cf. *Toute-puissance divine et loi permissive. Enquête sur un paradigme théologique-juridique oublié*, en *PD*, pp. 215-236.

32 Se trata de «una ley que concede un favor sin mandar aceptarlo sino dejando libertad para renunciar a él». (F. Suárez, *Las Leyes [DL]*, IEP, Madrid, 1967-1968, I. c. XV, 11, p. 74).

33 *DL*, I. c. XIV, 1, p. 67.

34 *DL*, I. c. XIV, 4, p. 68.

ferens desde el punto de vista moral³⁵. Mediante esta relajación de la sumisión debida al *ius*, los jesuitas llevaban su laxismo al ámbito jurídico y pretendían cumplir las exigencias de adaptabilidad a los cambios sociales requeridas por el derecho moderno.

Mas hablamos de *teología jurídica* porque Schmutz mantiene que el permiso, antes de ser fundamento del derecho, debe pensarse como fundamento de la acción divina. A su entender, solamente el permiso divino proporciona una escapatoria a la principal aporía de la teodicea: la existencia del mal en un orbe regido por el Omnipotente. Son principalmente franciscanos y jesuitas como Suárez, Molina o Lessius quienes, según el defensor del nuevo paradigma teológico-jurídico, han separado estrictamente *voluntas* y *permissio*, y, por tanto, han señalado que el Todopoderoso no quiere el mal pero lo permite. Por eso, mientras el acto justo se hace con su concurso o gracia, el malo tan sólo se consiente. En concreto, para el jesuita Molina, el hombre gozaba de libre albedrío gracias a que la voluntad permisiva de Dios era *posterior* a su presciencia y *consecutiva* a la acción de la criatura. Esta versión del catolicismo funda —siempre según Schmutz— una teología política de la posibilidad, de la cual podemos extraer un ordenamiento jurídico basado en el *permiso* y no en la obligación. Mas ya hemos advertido, después de comentar brevemente la teoría jurídica de Suárez, que esta tesis de Schmutz debe ser completamente rechazada.

Es verdad, como señala Schmutz, que los hombres de la Reforma, desde los teólogos Lutero y Calvino, hasta juristas como Thomas Hobbes, se negaron, en contraste con los jesuitas, a distinguir entre voluntad y permiso. Para ellos, un Dios omnipotente nunca permite algo sin quererlo³⁶. Ahora bien, de nuevo se equivoca cuando escribe que de la teoría reformada de la predestinación «s'ensuit que la moralité est pensée essentiellement comme une conformité à une règle»³⁷. Nada más falso: cualquier atento lector de los reformadores magisteriales sabe que, para Calvino, la moral depende de «la interior integridad del corazón» y no del mero cumplimiento externo de la regla. Un hombre de la Reforma obedece una ley en conciencia «no como forzado por la necesidad de la misma, sino espontáneamente y de buena gana»³⁸. En cambio, la teología probabilista de los jesuitas, con su recopilación de las reglas morales que resuelven los infinitos *casos difíciles*, lleva a unos extremos intolerables la tendencia codificadora y legalista del catolicismo.

Por último criticaré el artículo de Javier Peña dedicado al problema de la soberanía en Suárez³⁹. Este autor acierta cuando niega que el jesuita sea un precursor de la democracia moderna, pero se equivoca cuando aproxima su teoría política a la hobbesiana y minusvalora el papel jugado en ella por la *potestas indirecta* de la Iglesia. Ciertamente, las limitaciones de su absolutismo vienen dadas por ser un hombre de transición, a medio camino entre el pensamiento medieval y el moderno. Mas Peña apunta la idea de que en Suárez el consejero absolutista del rey español se impone sobre el teólogo. Por esta razón, el jesuita defiende finalmente el reforzamiento «d'une autorité inconditionnée, douée d'une compétence normative pleine et exclusive, en accord par ailleurs avec la direction effective de la politique dans les royaumes hispaniques» (p. 205). Fuera de que el complejo sistema de sínodos, foral y municipal impidió a los Austrias una autoridad de este tipo, pues el poder de los

35 *LPC*, pp. 54 ss.

36 «Algunos se acogen aquí a la distinción entre voluntad y permisión, diciendo que los impíos se pierden porque así lo permite Dios, mas no porque Él lo quiera. Pero, ¿cómo diremos que Él lo permite, sino porque así lo quiere? Pues no es verosímil que el hombre se haya buscado su perdición por la sola permisión de Dios, y no por su ordenación.» (*IC*, III, c. XXIII, 8, pp. 754-755).

37 *PD*, p. 231.

38 *IC*, III, c. XIX, 4, p. 653. Cf. *RC*, p. 96.

39 Cf. *Souveraineté de Dieu et pouvoir du prince chez Suárez*, en *PD*, pp. 195-214.

cuerpos intermedios era superior al del propio rey, tampoco podemos atribuir a Suárez una coherente defensa de la soberanía absoluta o incondicionada. Peña, no obstante, considera que ni las leyes eterna y natural, ni las leyes fundamentales de la *res publica*, ni la *potestas indirecta* del Papa son límites lo suficientemente importantes para restar poder al príncipe. En mi opinión, estos cuatro límites se reducen al mismo, al iusnaturalismo jesuita. Indudablemente, el poder del soberano, sea el príncipe o toda la comunidad, no sufre ninguna restricción cuando la materia es política o indiferente; mas no sucede así cuando se trata de una materia moral o necesaria en sí misma, la regulada por el derecho natural positivo. Entonces el poder supremo del príncipe cristiano sí puede ser recordado, tanto por las Cortes o Estados Generales, allí donde hayan conservado sus prerrogativas, como por el Papa en virtud de su *potestas indirecta* sobre los gobiernos temporales, es decir, por la superioridad de los fines espirituales sobre los terrenales.

Son muchos los fallos de este desafortunado artículo que, por lo demás, todavía observamos con frecuencia entre los estudiosos del teólogo y jurista español. Clamorosos son los errores cometidos en la parte dedicada a la *lex aeterna*. Según Javier Peña, el filósofo jesuita, después de centrar el problema de este precepto en la *potentia absoluta* de Dios, afirma de modo similar a Hobbes «l'irréflexibilité de ses commandements» (p. 201). Lógicamente de aquí deduce Peña una teología política absolutista, en el sentido de que ni Dios ni el príncipe están sujetos a ningún límite, pues ni siquiera se obligan a sí mismos. Esta peculiar lectura resulta inaceptable, ya que la teología política del jesuita no prescinde en ningún momento del concepto de *potentia ordinata*. Basta seguir brevemente la reflexión de Suárez para recusar dicha tesis: «La ley eterna —escribe en su *De legibus*— le está impuesta a Dios mismo en cuanto a los *actos morales* de su voluntad y en cuanto a la honestidad de ellos». Razón por la cual, añade el jesuita citando a Duns Escoto, «Dios no puede hacer ciertas acciones de ley ordinaria —es decir, la que Él se impuso a sí mismo— o no puede hacerlas según su poder ordenado (*secundum potentiam ordinatam*)»⁴⁰. Por lo tanto, el teólogo asume la existencia de una obligación interna o auto-obligación de Dios en virtud de su poder ordinario. Ahora bien, la ley eterna no debe entenderse como impuesta externamente al mismo Dios, «a manera de precepto y de ley», dado que ningún superior puede obligarle. Todo lo cual, una vez transferido al ámbito político, significa que el príncipe tiene la obligación moral de obedecer sus propias leyes en cuanto a su *fuerza directiva*, mas se halla exento del poder coercitivo por no existir ningún juez temporal superior capaz de coaccionarle *directamente* a cumplir la ley. Otra cosa muy distinta es la vía excepcional del derecho legal de resistencia, y la vía indirecta de la sanción del superior espiritual, el Papa. En resumen, Javier Peña se equivoca completamente al aproximar las teorías de Suárez y Hobbes, puesto que el primero, y esto es una diferencia decisiva respecto al inglés, sí reconoce la auto-obligación del soberano.

No merece la pena detenerse demasiado en refutar las afirmaciones de Peña relativas al controvertido tema de la inmutabilidad de la ley natural. Peña llega a escribir que tal norma no restringe los poderes absolutos de Dios y del príncipe porque tales gobernantes siempre pueden cambiar «la materia y circunstancia de un precepto» (p. 205). Este puede ser un claro ejemplo de cómo perderse en las sutilezas del jesuita. En contra de lo manifestado por Javier Peña, la ley natural positiva descrita por Suárez sí estorba la libre discrecionalidad del legislador, por cuanto dicha ley no puede ser cambiada *intrínsecamente*: «no puede degenerar ni cambiar por sí misma, ni en general ni en casos particulares»⁴¹. Evidentemente, ello no obsta para que el teólogo admita algo indiscutible: la posibi-

40 *DL*, II, c. II, 4, p. 104.

41 *DL*, II, c. XIII, 1, p. 150.

lidad de cambios *extrínsecos* o impropriamente dichos, esto es, mutaciones en la materia (premisa fáctica) que debe ser subsumida bajo la norma (premisa normativa)⁴².

En suma, la ambigüedad de los jesuitas resultante de su ética de la adaptación, y la consiguiente tendencia a armonizar los contrarios, se puede apreciar también en el campo político. Así cuando es hora de atacar el derecho divino de los reyes propugnado por los Estuardo, Suárez se acerca al pensamiento republicano, y por ello defiende tanto el origen contractual o artificial de la comunidad pública como la soberanía natural del pueblo, si bien en este último caso se trata de una ley natural permisiva o negativa. Y, en cambio, se aproxima al derecho moderno de *índole absolutista* y al iusnaturalismo protestante cuando subraya el carácter indiferente de la materia política.

Carl Schmitt ha señalado en su *Der Leviathan* que el Estado moderno exigía la sustitución del concepto de *defensor pacis*, el cual refería la paz a un orden natural preexistente, por el de *creator pacis* que hace referencia a un orden político contingente y provisional como todo lo creado por el hombre⁴³. Pues bien, para concluir, podemos afirmar que mientras el derecho natural positivo y la teoría de la *potestas indirecta* hacen del príncipe suareziano un medieval *defensor pacis*, el negativo lo aproxima al moderno *creator pacis*. Si consideramos el pensamiento de este jesuita como la cima del iusnaturalismo católico, forzosamente habremos de dar la razón a Carl Schmitt, quien en una de sus primeras obras caracterizaba al catolicismo romano como una *complexio oppositorum*⁴⁴.

42 Cf. *LPC*, pp. 49-51.

43 Cf. *El Leviathan*, Rivadeneyra, Madrid, 1938, p. 51; *LPC*, p. 94.

44 Cf. *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2000, p. 8.