

**LÍMITES DE LA LEGITIMIDAD DEL PODER POLÍTICO
Y RESISTENCIA CIVIL EN FRANCISCO SUÁREZ**

Tesis Doctoral

que presenta el Licenciado

Pablo Font Oporto

para la colación del Grado de Doctor en Derecho

bajo la dirección de los Profs. Drs.

D. Juan Antonio Senent de Frutos y D. José M^a Margenat Peralta

Departamento de Derecho Penal y Procesal

Universidad de Sevilla

Sevilla, 2014

“Qué sea el ‘pasado’ es, por lo pronto, algo que sólo puede ser entendido desde un ‘presente’. El pasado, precisamente por serlo, no tiene más realidad que la de su actuación sobre un presente. De suerte que nuestra actitud ante el pasado depende pura y simplemente de la respuesta que se dé a la pregunta: ¿Cómo actúa sobre el presente?”

X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, págs. 362-363.

AGRADECIMIENTOS

Un trabajo de investigación como esta tesis doctoral constituye una carrera de fondo en la cual todo corredor requiere de un equipo sin cuyo apoyo es probable que desfallezca sin poder llegar a la meta.

Quiero manifestar en primer lugar mi más sincero agradecimiento a mis Directores, el Profesor Doctor D. Juan Antonio Senent de Frutos y el Profesor Doctor D. José María Margenat Peralta, ambos de la Universidad Loyola Andalucía, por todo su asesoramiento, guía, acompañamiento, consejo y ayuda. Al Profesor de la Universidad de Sevilla, Dr. D. Miguel Polaino Navarrete, sin cuya inestimable ayuda esta tesis no hubiera sido posible. A los Profesores de la Universidad de Malta D. George Grima y D. Emmanuel Agius, por hacer posible mi estancia investigadora en este pequeño gran país. Al Profesor Dr. D. Paul Pace, de la Universidad de Malta, por la posibilidad que me brindó de dialogar sobre Suárez y mostrarme su interpretación del pensamiento de este autor desde su amplio conocimiento. A los Profesores Doctores D. Juan Antonio Senent de Frutos y D. Paul Pace, por haberme permitido acceder a algunas de sus escritos inéditos. A los Profesores Doctores D. José Alberto Salinas Pérez y Dña. Carmen Merchán Hernández, ambos de la Universidad Loyola Andalucía, por su auxilio e ideas.

A la Universidad Loyola Andalucía, por su sostén y por haber confiado en mí. A las y los técnicos de la Biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla y a los de la Biblioteca de la Universidad Loyola Andalucía, por su paciencia y profesionalidad. A la Fundación Oriol-Urquijo por su apoyo en mis comienzos como doctorando. A mis padres, por su entusiasmo e impulso. A Carolina, por su amor y su fuerza.

Y a toda la gente que he encontrado en mi camino. Gracias.

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO PRIMERO. *VIDA, OBRA Y CONTEXTO DE FRANCISCO SUÁREZ. APROXIMACIONES INTERPRETATIVAS*

1. VIDA Y OBRA DE FRANCISCO SUÁREZ
2. EL PROBLEMÁTICO ENCUADRAMIENTO CONTEXTUAL DE FRANCISCO SUÁREZ
3. INTERPRETACIONES DE SUÁREZ
4. FIRST CHAPTER SYNTHESIS
5. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO PRIMERO

CAPÍTULO SEGUNDO: *PRECEDENTES Y CONTEXTO DEL DERECHO DE RESISTENCIA EN SUÁREZ*

1. PRECEDENTES DEL DERECHO DE RESISTENCIA ANTES DE LA EDAD MODERNA: CONCEPTO Y HECHOS HISTÓRICOS
2. EL DERECHO DE RESISTENCIA A INICIOS DE LA EDAD MODERNA
3. LA CUESTIÓN INGLESA: LA CONEXIÓN ENTRE EL CONTEXTO HISTÓRICO E INTELLECTUAL Y EL PENSAMIENTO DE SUÁREZ SOBRE LA RESISTENCIA
4. SECOND CHAPTER SYNTHESIS
5. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO SEGUNDO

CAPÍTULO TERCERO. *CUESTIONES ESENCIALES DE LA TEORÍA POLÍTICA DE SUÁREZ CONECTADAS CON EL PROBLEMA DE LA RESISTENCIA*

1. INTRODUCCIÓN. ENCUADRE DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE SUÁREZ: EL PENSAMIENTO SUARECIANO COMO SISTEMA INTEGRADO
2. PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA TEORÍA SUARECIANA DEL PODER POLÍTICO: LA SOCIABILIDAD NATURAL DEL SER HUMANO EN EL ORIGEN DE LA COMUNIDAD HUMANA PREPOLÍTICA
3. EL ORIGEN DEL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ
4. LA ARTICULACIÓN OPERATIVA DEL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ: LA *TRASLATIO* DEL PODER DE LA COMUNIDAD AL GOBERNANTE. LA SUPEDITACIÓN DE LA FORMA DE GOBIERNO AL BIEN COMÚN COMO FIN DEL PODER POLÍTICO

5. EL FUNDAMENTO DE LA TEORÍA DEL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ: EL BIEN COMÚN
6. LA CRÍTICA ACTUAL A LA TEORÍA POLÍTICA SUARECIANA
7. THIRD CHAPTER SYNTHESIS
8. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO TERCERO

CAPÍTULO CUARTO: *LA RESISTENCIA AL TIRANO EN LA OBRA DE SUÁREZ*

1. EL TRATAMIENTO DE LA RESISTENCIA EN LA OBRA IMPRESA DE SUÁREZ
2. LA RESISTENCIA AL TIRANO EN EL CAPÍTULO IV DEL LIBRO VI DE LA *DEFENSIO FIDEI*: EL NÚCLEO DEL PENSAMIENTO DE SUÁREZ SOBRE LA CUESTIÓN
3. LA RESISTENCIA AL TIRANO EN OTROS PASAJES DE LA *DEFENSIO FIDEI*
4. LA RESISTENCIA AL TIRANO EN EL TRATADO *DE LEGIBUS*
5. FOURTH CHAPTER SYNTHESIS
6. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO CUARTO

CAPÍTULO QUINTO: *INTERPRETACIÓN DEL PAPEL DEL DERECHO DE RESISTENCIA EN LA TEORÍA POLÍTICA DE SUÁREZ: LA LIMITACIÓN FÁCTICA DEL PODER FUNDAMENTADA EN EL BIEN COMÚN*

1. EL SISTEMA SUARECIANO DE LÍMITES DEL PODER POLÍTICO. EL DERECHO DE RESISTENCIA COMO LÍMITE AL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ: HIPÓTESIS O INTERPRETACIÓN PROPIA
2. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA RESISTENCIA CIVIL EN SUÁREZ
3. LA RESISTENCIA COMO LÍMITE FÁCTICO O NO INSTITUCIONAL DEL PODER POLÍTICO
4. EL BIEN COMÚN COMO POSIBLE CLAVE DE COMPRENSIÓN DE LA IMAGEN DE LA ESCLAVITUD VOLUNTARIA
5. FIFTH CHAPTER SYNTHESIS
6. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO QUINTO

CONCLUSIONS

CONCLUSIONES

REFLEXIÓN FINAL ABIERTA

BIBLIOGRAFÍA

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN

1. Objeto material de la Tesis doctoral, objetivo de nuestra investigación e hipótesis de partida. 2. Marco hermenéutico, enfoque y propósito interno de esta Tesis doctoral. 3. Metodología: estudio de los textos y uso de las fuentes directas. 4. Descripción de la estructura de los capítulos de la Tesis

1. Objeto material de la Tesis doctoral, objetivo de nuestra investigación e hipótesis de partida

El presente trabajo de investigación pretende estudiar la cuestión de la resistencia civil al tirano en Francisco Suárez. Los vínculos entre esta cuestión y los límites cuyo traspaso deslegitiman al poder político explican el título de esta tesis doctoral.

La elección del tema está a su vez íntimamente relacionada con los objetivos que impulsan esta investigación. Entendemos que el tratamiento que Suárez hace del problema de la resistencia a la tiranía es crucial a la hora de enjuiciar su pensamiento político y, más en particular, de comprobar si en el mismo prevalece el bien común sobre el formalismo institucional así como para determinar el grado de participación política de los miembros de la comunidad.

En concreto, partimos de la hipótesis de que a través de la admisión en ciertos supuestos de la resistencia a la tiranía, el pensamiento político suareciano puede tener importantes virtualidades tanto para una realización efectiva del bien común como para una participación democrática real de los miembros de la comunidad política. La constatación de esta hipótesis requerirá no solo su demostración mediante la indicación de las afirmaciones de Suárez que nos permitan defender esta hipótesis inicial como pertinente, sino además una interpretación adecuada de los textos

argüidos así como de las posibles contradicciones que puedan existir o generar controversia. En efecto, como habrá ocasión de comprobar, nuestra hipótesis de partida puede chocar con ciertas tesis defendidas por Suárez que *a priori* podrían ser consideradas contrarias a la misma, como es el caso de la asimilación de la entrega del poder popular al gobernante con un modo de esclavitud voluntaria.

Por tanto, el fin que impulsa la tesis es la demostración de la hipótesis de partida junto con el aporte de una adecuada interpretación a las cuestiones conflictivas ligadas a la misma; objetivos que trataremos de alcanzar a través de un estudio de las fuentes directas suarecianas, en particular de sus principales obras políticas de madurez: *Defensio fidei* y *De legibus*.

2. Marco hermenéutico, enfoque y propósito interno de esta Tesis doctoral

Desde nuestro punto de vista, la complejidad de la actual crisis económica que padecen ciertos países occidentales se erige en circunstancia crucial que exige y posibilita un examen de la realidad actual del ser humano en nuestro planeta y, más en concreto, en el área cultural que se ha dado en llamar “civilización occidental”. Las descompensaciones e injusticias de nuestro sistema económico, cuya máxima expresión está lejos aún de mostrarse en nuestra área, son en realidad parte de una crisis global que en distintos ámbitos azota nuestra civilización. De tal modo que la situación económica que actualmente padece la periferia europea, en cuanto a sus causas y consecuencias, es síntoma y elemento de dicha crisis compleja que incluye también dentro de sí una crisis política, institucional, cultural, ecológica, etc. Algunos hablan de crisis religiosa o crisis del sistema de valores. En todo caso, lo que parece cierto es que los fundamentos de todos los subsistemas humanos de la civilización occidental actual están en cuestión.

A partir de aquí, apreciamos que el análisis de las causas profundas de esa crisis general compleja debe alcanzar las bases de nuestro modelo civilizatorio que, siguiendo al Profesor Juan Antonio Senent de Frutos, se hallan en ciertas tradiciones dominantes de la *matriz cultural* moderna. Dichas tradiciones construyeron un

paradigma sobre el que se han ido sobreponiendo distintas etapas, en una de las cuales nos hallamos inmersos¹. Algunas de esas tradiciones han generado diversas ideologías, algunas de las cuales, como los socialismos estatistas, parecen en franca decadencia, y otras que se han reinventado a sí mismas hasta el punto de dejar de parecer tales, como el liberalismo económico capitalista y el liberalismo político burgués de signo democrático-representativo.

Es preciso encontrar alternativas para los sistemas actuales, pero para que estas sean sólidas entendemos imprescindible recurrir a tradiciones culturales diferentes que permitan la construcción de un modelo civilizatorio realmente alternativo al occidental actual, sustentado en ciertas ideologías hegemónicas surgidas de la matriz cultural moderna. Si bien esto constituye un proyecto procesual que nos desborda ampliamente, consideramos que algunos elementos para dicha crítica del modelo existente y la construcción de un nuevo paradigma pueden hallarse en tradiciones culturales ajenas a la civilización occidental, como son las que se hallan en diversas culturas indígenas no colonizadas. Pero es también posible identificar materiales sumamente válidos en modelos o tradiciones occidentales alternativas a esa Modernidad dominante o hegemónica en la que seguimos insertos.

¹ Ciertamente, consideramos que aunque a la etapa actual algunos la califiquen como postmoderna, sus fundamentos permanecen dentro de la propia *matriz cultural* moderna. Sobre el concepto de matriz cultural, aprecia X. Albó que “cuando surge un nuevo ser humano, éste se conforma en el seno de su madre. Esta es la matriz en la que se recibe y se va conformando todo su ser biológico. Sin el apoyo de esta matriz biológica y psicológica, este nuevo ser humano no podría sobrevivir. Cuando la madre lo da a luz, este nuevo ser humano [...] se encuentra inmediatamente rodeado por una nueva matriz, que ya no es física sino social y cultural” (ALBÓ, 2003, pág. 11). Como veremos, Senent de Frutos también emplea este concepto de matriz en sentido de *generador cultural*. Por otro lado, empleamos el concepto de “tradicición” en el mismo sentido en que lo hace Alejandro Rosillo: “una serie de nociones básicas que pueden ir inspirando e iluminando la praxis en distintos momentos históricos, y que pueden verse expresadas, alimentadas, argumentadas, etc., desde diversos aparatos teóricos, sin que esto signifique un ‘tradicionalismo’ que impida el surgimiento de la originalidad y la novedad en la historia” (ROSILLO MARTÍNEZ, 2011, pág. 15, nota 7).

Siguiendo nuevamente a Senent de Frutos, consideramos que puede entenderse que de la espiritualidad y el estilo de gobierno de Ignacio de Loyola emerge dentro de la *matriz cultural* moderna una tradición de rasgos diferentes de las hegemónicas. Dicha tradición contiene elementos que cabe identificar como alternativos y que pueden ayudar en la construcción de los fundamentos de un paradigma diferente. Dicha tradición cultural ignaciana recibió en el pensamiento del jesuita español Francisco Suárez (1548-1617) una de sus más completas plasmaciones intelectuales hasta la fecha, a partir de una cosmovisión bastante fiel al fundador de su orden, si bien lógicamente dentro de las correspondientes limitaciones *epocales*.

Desde nuestro enfoque, que constituye también parte de nuestra hipótesis de inicio, y que debe ser objeto de contraste, el pensamiento político suareciano se desarrolla desde un enfoque *pragmático-fáctico* que busca la efectividad del bien común material en el caso concreto, lo que supone la superación del diseño institucional ideológico moderno. Consideramos, pues, que en Suárez no hay una universalización de una solución concreta sacralizada, sino una atención permanente al bien común efectivo necesitado de concreción. Entendemos que un ejemplo concreto de este modo de proceder lo constituye precisamente la aceptación de la resistencia civil al tirano.

Como puede apreciarse, la tarea enunciada más arriba como objetivo último, esto es, la búsqueda de aportes que ayuden en la construcción de un nuevo modelo cultural que permita la superación de la crisis del paradigma moderno dominante, nos desborda absolutamente. El ser humano es limitado, y parte de la asunción de esa realidad se halla precisamente en la base no sólo de la tradición cultural ignaciana sino también de otros modelos civilizatorios alternativos a la Modernidad hegemónica imperante. Pero la constatación de esta certeza no es paralizante, sino que incentiva para intentar siquiera aportar nuestro granito de arena en ese proceso que supera a todo sujeto aislado. En concreto, nos hemos centrado en el estudio, por supuesto también limitado, de la resistencia civil a la tiranía en Suárez.

En todo caso, como podrá verse, el análisis que llevaremos a cabo del pensamiento político suareciano, y en particular el que concierne a la cuestión de la resistencia civil, es un estudio que, más allá de un propósito erudito, pretende recabar *modos de*

proceder que permitan no sólo la crítica de nuestro actual modelo civilizatorio, sino su superación mediante otras alternativas más humanas y humanizadoras. La obra de Suárez, como la de otros pensadores del pasado, puede ser simplemente objeto de un mero examen arqueológico (ya sea hagiográfico hasta la exageración o bien acerbamente crítico). No es ese nuestro propósito, aunque puede que alguna vez elementos de este tipo de análisis estén presente en nuestro trabajo: ciertamente intentaremos comprender e interpretar el pensamiento suareciano teniendo en cuenta las claves de su contexto, y de ahí también el peso de lo histórico y la circunstancia vital concreta, también en esta tesis. Pero no pretendemos simplemente examinar un objeto del pasado que sólo cabe olvidar definitivamente como algo superado o acaso exhumar de modo reivindicativo en una nostálgica vuelta atrás en el tiempo. Igualmente, no es nuestra intención llevar a cabo un empleo interesado de un autor mediante un *extra-contextual* retorcimiento de sus afirmaciones.

En definitiva, desde nuestro modesto esfuerzo buscamos no una utilización torticera de las ideas de Suárez, sino estudiar los elementos claves en su modo de enfocar y juzgar la realidad de tal manera que puedan servirnos como criterios que pueden orientarnos en un mundo desorientado y de modernidades líquidas donde nada parece seguro y donde unos simplemente se aferran al goce egoísta del instante y otros sólo intentan recuperar la seguridad de tiempos más claros y menos cambiantes².

² Como afirma Alejandro Rosillo, en todo abordaje de la historiografía de las ideas existen siempre ciertos presupuestos implícitos, pues el acceso a la realidad nunca se produce de forma directa, “sino siempre a través de algún tipo de mediación: sea por ideologías, por representaciones del mundo, por relaciones sociales concretas, por ciertos imaginarios sociales y por diversas formas expresivas simbólicamente constituidas, o por un lenguaje penetrado de historia. Hay que asumir, con todas sus consecuencias epistemológicas, que se parte de un sistema de ideas, de lenguajes discursivos, conformados desde sistemas teórico-filosóficos regulados por un conjunto de relaciones regidas por la realidad material” (ROSILLO MARTÍNEZ, 2011, págs. 25-26).

Creemos que la novedad de nuestro trabajo no reside, pues, tanto en los textos estudiados, que ya han sido objeto de estudio en el pasado, sino en el marco interpretativo propio y el propósito que buscamos desde el mismo, que determina también el enfoque y la metodología.

3. Metodología: estudio de los textos y uso de las fuentes directas

Como puede apreciarse, defendemos una relectura alternativa de la filosofía política y jurídica de Suárez. Esta visión impregna de alguna forma tanto nuestra interpretación de las fuentes primarias suarecianas como la discusión que se entabla con las otras interpretaciones del pensamiento del profesor jesuita.

En efecto, nuestro marco hermenéutico, enfoque y propósito no sólo no nos eximen sino que muy al contrario requieren inexorablemente un estudio de las fuentes primarias suarecianas, so pena de discutir sólo sobre lo que los intérpretes opinan de nuestro autor. Al respecto, tal vez la mayor dificultad reside no sólo en el método de exposición escolástico empleado por Suárez, sino también y muy especialmente en el tortuoso transitar de un caso concreto a otro y consecuentemente de una solución determinada a otra. Es importante no perderse en este laberíntico discurrir. Como podrá verse en las Conclusiones, en el pensamiento político suareciano es preciso que las hojas no nos impidan ver el bosque. Lo importante en Suárez es, de un lado, precisamente esa atención a la realidad y al caso concreto, y de otro, la búsqueda de un objetivo cuya consecución guía el tratamiento que se da a esa causalidad: el logro de un bien común efectivo, material, apegado a la realidad y dinámicamente cambiante. Objetivo y enfoque, como podrá verse, están íntimamente imbricados en Suárez y responden a unas fuentes metafísicas que reposan en el pensamiento cristiano anterior y se insertan de modo más particular en las peculiaridades de la matriz ignaciana.

En el presente trabajo de investigación hemos procedido fundamentalmente al estudio de las dos principales obras políticas de Suárez: *Defensio fidei* y *De legibus*. En concreto, hemos manejado como traducción principal de los originales latinos de

Suárez la edición crítica bilingüe elaborada por el Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) dentro de la serie *Corpus Hispanorum De Pace*. Como excepción respecto al resto de la bibliografía, citaremos en estos dos casos el título original de la obra junto con la cita de la página de dicha edición a continuación (tanto en texto como en notas). En ocasiones hemos preferido realizar adaptaciones o cambios en la traducción, los cuales a veces se indican. Además, como traducción secundaria se ha empleado en ocasiones la de la edición del Instituto de Estudios Políticos (traducción de José Ramón Eguillor). Para el estudio de diversos pasajes de la Disputa *De bello* se ha utilizado la traducción de Luciano Pereña. Las citas relativas a otras obras de Suárez que interesaban a la presente investigación y que no han sido traducidas se han tomado generalmente de la edición de Ludovico Vivès (1856).

En segundo lugar, como no podía ser de otra manera, se ha procurado atender a las ideas que los pensadores de los últimos cien años han vertido sobre el pensamiento político de Suárez, así como a las interpretaciones que del mismo, y en concreto de la cuestión de la resistencia, han ofrecido.

Por último, este trabajo de investigación pretende aportar también una interpretación propia que arroje luz y una nueva visión sobre afirmaciones ya conocidas de nuestro autor, las cuales ya han sido por otro lado objeto del estudio de otros autores. Entendemos imprescindible que en Tesis de este tipo el investigador intente posicionarse, dentro de las limitaciones inherentes a su momento aún iniciático en estas labores.

Como podrá verse, por tanto, la presente Tesis doctoral utilizará, según el estadio de estudio de la cuestión en el que nos halleemos, una metodología contextual, analítico-textual interna y hermenéutico-crítica.

Finalmente, permítasenos unas breves palabras para explicar el papel, ciertamente discutible, que la nota a pie de página juega en nuestro trabajo de investigación. Hemos estimado que la complejidad de las cuestiones tratadas exige cierto rigor en la prosecución de un hilo discursivo en el texto principal. Sin embargo, de forma simultánea, un tratamiento adecuado del objeto de estudio requiere en muchas ocasiones una mayor profundización en determinadas cuestiones, así como ciertas

aclaraciones. A nuestro juicio, la inclusión de todas esas ampliaciones en el cuerpo del texto principal supondría una distorsión en la continuidad del hilo narrativo y dificultaría mucho la lectura comprensiva del lector. Por tanto, se ha acudido a las notas a pie de página para ampliar información, añadir detalles menos relevantes o realizar determinados *excursus* que entendemos de interés. En particular, hemos intentado al máximo (excepto en el capítulo 5) canalizar por esta vía las interpretaciones del pensamiento suareciano propias y ajenas, salvo las que hemos considerado esenciales. Desde luego, cabe quizás apreciar que ha habido un cierto uso excesivo del recurso a este instrumento y que esto puede tal vez dificultar la atención del lector que, situado en el mundo de la realidad y no en la idealidad platónica, carece habitualmente de la posibilidad de efectuar dos lecturas, una primera del texto principal de corrido, y una segunda integrando el aparato de notas. Es más, en este lector real probablemente este empleo de las notas es precisamente el que tiene un efecto distorsionador en la secuencia del hilo discursivo. En todo caso, era necesario elegir y hemos optado por la opción que entendíamos que aporta un mayor orden formal a la Tesis como trabajo de investigación.

4. Descripción de la estructura de los capítulos de la Tesis

El objeto, propósito, enfoque y, sobre todo, la metodología del presente trabajo de investigación han determinado que se haya seguido el siguiente esquema, que presentamos sumariamente al lector.

En el capítulo primero se aborda brevemente la vida y obra de nuestro autor, las realidades contextuales que permiten situar ambas y las diferentes visiones interpretativas desde las que cabe entenderlo. En el capítulo segundo se intenta ofrecer sucintamente un breve relato de los hitos históricos más relevantes de la cuestión de la resistencia antes de Suárez, así como del importante desarrollo que este tema tuvo en los tiempos inmediatamente precedentes a este autor. Adicionalmente, se alude al contexto histórico concreto que mueve a Suárez a escribir de manera más extensa sobre esta materia. En el capítulo tercero se procura esbozar las líneas fundamentales del pensamiento político suareciano que están vinculadas con la

resistencia a la tiranía. En el capítulo cuarto se trata la resistencia tal como aparece en la obra de Suárez, comentando diversas cuestiones a modo de glosa aclarativa e interpretativa. En el capítulo quinto exponemos nuestra interpretación sobre el significado de la resistencia y su conjugación con la noción de poder político en Suárez.

CAPÍTULO PRIMERO. VIDA, OBRA Y CONTEXTO DE FRANCISCO SUÁREZ. APROXIMACIONES INTERPRETATIVAS

1. VIDA Y OBRA DE FRANCISCO SUÁREZ. 1.1. Breve relato biográfico. 1.2. De la *falta de talento* a la *falta de ortodoxia*: una posible interpretación. 1.3. Importancia y clasificación de la obra suareciana. 2. EL PROBLEMÁTICO ENCUADRAMIENTO CONTEXTUAL DE FRANCISCO SUÁREZ. 2.1. La Escuela española de los siglos XVI y XVII. 2.2. La Compañía de Jesús. 3. INTERPRETACIONES DE SUÁREZ. 3.1. Suárez y la Modernidad. 3.2.1. Las interpretaciones de la Modernidad. 3.2.2. Interpretaciones de la relación de Suárez con la Modernidad. Suárez y la teología tomista. 3.2.3. La modernidad de Suárez y la importancia de Suárez para la Modernidad. 3.3. Una posible lectura de Suárez. 4. FIRST CHAPTER SYNTHESIS. 5. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO PRIMERO

A juicio de Gómez Arboleya, “la filosofía es un modo fundamental de la existencia humana, y, por tanto, constitutivamente histórica como ella. La historia no le adviene desde fuera, como un artificial enlace de acontecimientos en sí inconexos; sino desde dentro, como el interno y libre despliegue de un conjunto de posibilidades. La filosofía es así, en cierta medida, su historia. Y esto en dos sentidos. De un lado, en que sólo está plena, sólo es verdaderamente sistemática, si la contemplamos en la totalidad de su desarrollo; y de otro, en que en cada instante hay, como en el tiempo y la historia personal humanas, una implicación de momentos. Respecto a cada pensador tenemos que fijar el pasado que le comprime y determina, el presente que le acucia, el futuro que diseña en su teoría; esto es, tenemos que engarzarlo en la historia considerada como el gran sistema de filosofía”. Esto se debe a que “la filosofía no es un juego arbitrario, ni se resuelve contando cuentos, según ya decía Platón. Arraiga en la vida, y se apoya siempre sobre una experiencia básica e insoslayable” (GÓMEZ ARBOLEYA,

1946, págs. 3-4)³. Entendemos, pues, que para comprender el pensamiento de Francisco Suárez es necesario previamente trazar siquiera unas pinceladas sobre su vida, su obra y su contexto.

1. VIDA Y OBRA DE FRANCISCO SUÁREZ

1.1. Breve relato biográfico

Francisco Suárez nace el 5 de enero de 1548 en Granada, España, en una familia de procedencia castellana⁴. Fue el segundo de los ocho hijos del matrimonio formado por

³ Por su parte, Cabral de Moncada sostiene que “todos os grandes sistemas de ideias, mormente os que abarcam o mundo do espírito, estão sempre, também, condicionados pelo menos pela respectiva situação histórica em que nasceram, e [...] ainda as mais intemporais verdades se acham sujeitas, na sua apreensão pelo espírito humano, às limitações de perspectiva da existencia que tal situação lhes impõe” (CABRAL DE MONCADA, 1948, pág. 228).

⁴ La biografía más completa sigue siendo la obra de Raoul de Scorraile, *François Suárez, de la Compagnie de Jésus d'après ses lettres et ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux* (París, 1911), publicada en dos volúmenes en español en 1917 (SCORRAILLE, 1917a; SCORRAILLE, 1917b). Así lo aprecian Paul Pace y Carlos Larrainzar (PACE, 1993, págs. 342-343; PACE, 2012, pág. 500, nota 3; LARRAINZAR, 2004, pág. 283). Según este último, esta obra de Scorraile debe ser revisada a la luz de las siguientes obras: P. Monnot, “Suárez, François. I. Vie et œuvres”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14 (1939), págs. 2638 y ss.; E. Elorduy, “Datos para el proceso de beatificación del P. Francisco Suárez”, en *Archivo Teológico Granadino* 33 (1970) 5 ss.

Para la redacción de estas páginas sobre la vida de Suárez hemos empleado las siguientes obras: AA.VV., 2010, págs. 11-13; ABELLÁN, 1979, págs. 606-608; COPLESTON, 1971, pág. 337; DÍAZ DÍAZ, 2003, págs. 383-384; ELORDUY, 1965, págs. LIII-LIV y LXXXIV-LXXXV; ELORDUY, 1971, págs. 211-215; ELORDUY, 2001, págs. 3654-3656; FERRATER MORA, 1979, pág. 3136; GÓMEZ ARBOLEYA, 1946, págs. 3-4; GÓMEZ ROBLEDO, 1989, pág. 57-61.; HUBEÑÁK, 2009,

Gaspar Suárez de Toledo y Antonia Vázquez de Utiel. Don Gaspar Suárez consagró a seis de sus hijos al estado eclesiástico, entre ellos al propio Francisco, quien de este modo recibe a los diez años la tonsura clerical, siguiendo la costumbre de la época. En

págs. 168, nota 123; LARRAINZAR, 1977, págs. 27-47; LARRAINZAR, 2004, pág. 279-284; LEÓN FLORIDO, 2011, págs. 15-22; MARÍAS, 1966, pág. 201-212; RÁBADE, 1960, pág. 7; RÁBADE, 1997, págs. 8-16; ROMMEN, 1951, págs. 17-21; RODRÍGUEZ VARELA, 2004; SALDIVIA y CARO, 2011a; SALDIVIA y CARO, 2011b [esta obra y la anterior son idénticas]; SCHMUTZ, 2008; SCORRAILLE, 1917a; SCORRAILLE, 1917b.

Es curioso advertir que para describir a la familia de Suárez la doctrina maneja epítetos similares aunque no idénticos: “familia distinguida y muy cristiana”, “familia de guerreros” “antigua y noble familia”, “antigua familia de caballeros cristianos”, “familia de la nobleza española”, “familia noble y pudiente”, “hidalgos”, “une famille riche de Grenade”. Por otra parte, sobre su procedencia, mientras que algunos autores simplemente indican que se trataba de una “familia castellana”, Elorduy señala que ésta procedía de León y estaba emparentada con la casa de Alba. Otros autores precisan que era una familia originaria de Toledo, enraizada en los señores de Ajofrín y Tocenaque y descendiente del conde Munio Alfonso, coetáneo de Alfonso VII. Esta familia se había establecido en Granada, donde había recibido propiedades de manos de los soberanos castellanos en gratitud por los servicios prestados en las guerras contra los musulmanes. Según León Florido, fue el emperador el que les entregó las posesiones; sin embargo otros autores sostienen que fueron los Reyes Católicos, en recompensa a los buenos oficios de su mayordomo Alonso de Toledo (abuelo de Francisco Suárez) en la reciente conquista de Granada (así como a los servicios prestados al rey Enrique IV por el padre de dicho Alonso de Toledo, don Alonso Suárez de Toledo, y los del abuelo de éste, don Pedro López de Toledo, al rey Juan II, del que fue Contador mayor) le concedieron “casas, tierras y olivares en tierras granadinas”. Don Alonso de Toledo recibió después los cargos de Tesorero general de los ejércitos y Superintendente de la Alhambra. Su hijo y heredero, don Gaspar Suárez de Toledo (padre de Francisco Suárez), ejerció de oidor en la Chancillería de Granada (AA.VV., 2010, pág. 11; sobre la familia de Francisco Suárez puede leerse más en *ibidem*, págs. 11-12; *cfr.* también GÓMEZ ARBOLEYA, 1946, pág. 65). El linaje de Suárez, entroncado “según su biógrafo A. I. Descamps [...] con los reyes de León y Galicia”, puede seguirse hasta el siglo XI en el *Testimonio del título de Castilla, denominado Vizconde de Rías*, recogido en un manuscrito perteneciente al archivo del marqués de Corbera (DÍAZ DÍAZ, 2003, pág. 383).

la Universidad de Granada inicia sus primeros estudios, cursando cuatro años de latín, gramática y retórica con el célebre profesor granadino Juan el Latino⁵. Enviado por su padre, marcha a Salamanca (con su hermano Juan) en 1561. Allí, como clérigo, estudia cánones (esto es, Derecho romano, civil y canónico) en la Universidad de dicha ciudad (la más importante de la Península en ese momento) hasta 1564⁶. En Salamanca conoce este mismo año al célebre predicador jesuita Juan Ramírez. Movido por éste solicita su ingreso en el Colegio que aquella tenía en Salamanca, pero de entre cincuenta candidatos es el único rechazado pues de su examen se desprende escasez de salud y de inteligencia. Suárez no desiste, marcha a Valladolid y recurre la decisión ante el provincial de Castilla, Juan Suárez. Se le somete a nuevo examen, pero éste arroja similares resultados, lo que no impide que sorpresivamente el Provincial decida su admisión como novicio indiferente (para sacerdote o hermano coadjutor, en función de que acreditase o no condiciones suficientes para el estudio)⁷. Eso sí, en los documentos de la admisión se le valora como sujeto mediocre. Tras su ingreso en la Compañía (el 16 de junio de 1564 en Salamanca) Suárez pasa al Noviciado de Medina del Campo (Valladolid), donde permanece sólo tres meses. Vuelve entonces a Salamanca donde, continuando su noviciado, comienza sus estudios de filosofía en el Colegio de la Compañía en esa ciudad bajo la dirección del jesuita Andrés Martínez, tomista reputado. En este momento experimenta importantes dificultades en sus estudios⁸. Le explica entonces la situación al superior, pidiéndole pasar a hermano y

⁵ Elorduy, pese a recoger esta afirmación en unas de sus obras (ELORDUY, 2001, pág. 3654), sostiene en otro texto que estas clases de latín de Suárez se extienden entre sus cinco y catorce años de edad (ELORDUY, 1971, págs. 211).

⁶ El Concilio de Trento había finalizado el año anterior, 1563. Conviene advertir que Rábade recoge un cuadro cronológico de acontecimientos políticos y culturales paralelo a la vida de Suárez (*vid.* RÁBADE, 1997, pág. 8).

⁷ De este modo, Suárez no culmina la licenciatura de cánones, que era de seis años (DÍAZ DÍAZ, 2003, pág. 383).

⁸ “No entiende, apenas interviene en las discusiones” (MARÍAS, 1966, pág. 205; *cf.* también SCORRAILLE, 1917a, pág. 53). Para Marías, “descontada su evidente falta de precocidad, nada

ser destinado así a menesteres más modestos (ya que lo que pretende es servir a Dios y salvarse); el superior le insta a continuar con los estudios. Suárez persevera y poco después (en esto coinciden todos sus biógrafos) se produce un cambio repentino mediante el que se manifiesta su talento excepcional, convirtiéndose, en pocas semanas, en uno de los más aventajados alumnos⁹. En 1566 finaliza su noviciado y sus dos años de estudios de Filosofía. Inicia entonces cuatro años de estudios de Teología

sorprendente en filosofía, hay que preguntarse si sus condiscípulos entendían tan bien como se pensaba” (MARÍAS, 1966, pág. 206, volvemos sobre esta cuestión un poco más adelante).

⁹ Rommen compara ese cambio con “el que se opera, entre otros, en San Alberto Magno, Duns Escoto y San Isidoro de Sevilla” (ROMMEN, 1951, 19). Por su parte, Elorduy destaca que “las causas determinantes de la inadaptación cultural y científica de Suárez constituyen un enigma poco estudiado por sus biógrafos, enigma que no se puede soslayar si se ha de comprender el valor y la orientación del suarismo”. Al respecto, “sus contemporáneos recurrieron a la hipótesis de que el joven Suárez fue objeto de una mutación intelectual milagrosa hacia los diecisiete o dieciocho años de su edad. El rumor llegó a oídos de Suárez, que lo desmintió, al mismo tiempo que afirmó categóricamente su persuasión de que para ser admitido en la Compañía hubo una intervención sobrenatural de Dios en la decisión del provincial Juan Suárez al inscribirle en la Compañía en contra de la consulta de la Provincia y de los resultados desfavorables de cuatro exámenes a los que fue sometido el candidato” (ELORDUY, 1971, pág. 211). No obstante, “en su repentino cambio intelectual [Suárez] no reconoció más que un don ordinario de la Providencia” (ELORDUY, 1962, pág. 276). Por su parte, Gómez Arboleya cree que “su genio lento y reflexivo, más lento y reflexivo que el de todos sus condiscípulos, ha tardado en dar frutos, pero cuando lo hace se revela en toda su riqueza”. Insinúa este mismo autor que en esta etapa “tal vez la juventud se uniera a un sentimiento de inferioridad que le impidió mostrar su talento” y concluye apostando porque “no podemos claramente ver todos los factores que influyeron en esta transformación, pero adivinamos que fue uno de esos hondos despliegues de una persona que la psicología está acostumbrada a constatar, y que nunca puede explicar por entero” (GÓMEZ ARBOLEYA, 1946, pág. 69).

Por otro lado, como resalta Rodríguez Varela, su don natural “encontró [...] adecuado complemento en una laboriosidad intelectual que se exteriorizó a lo largo de toda su existencia” (RODRÍGUEZ VARELA, 2004, pág. 12).

(1566-1570), de nuevo en la Universidad de Salamanca¹⁰. Allí recibe las enseñanzas de profesores tomistas pero también nominalistas¹¹. Una vez terminada la Teología (abril de 1570) y concluidos unos asuntos familiares¹², su vida queda constreñida a la de escritor y profesor, tareas a las que dedicará cuarenta y tres años de su vida. En efecto, empieza entonces un periodo en que va a enseñar Filosofía y Teología a los compañeros de la orden en distintos colegios de la Compañía. En 1570, como repetidor de Filosofía en la misma Salamanca; un año después (1571, el año de la batalla de Lepanto) es enviado como lector de Filosofía a Segovia¹³. Allí poco después se le nombra profesor de teología. Ese mismo año realiza sus últimos votos y al siguiente (1572) es ordenado sacerdote. En Segovia, donde permanece hasta 1573, fue además

¹⁰ Si bien sigue residiendo en el Colegio de Salamanca, asiste sin embargo “a las clases de la Universidad; la Compañía no dispone todavía de lectores propios de Teología” (LARRAINZAR, 1977, pág. 29; *vid.* GÓMEZ ARBOLEYA, 1946, pág. 70).

¹¹ Así, entre los profesores de Suárez podemos citar a Juan Mancio (también llamado Mancio de Corpus Christi, fiel seguidor de Sto. Tomás y de su escuela que había sucedido en la cátedra de Prima a Francisco de Vitoria) y al jesuita Enrique Henríquez (moralista procedente de Portugal). La influencia nominalista la recibe a través de los agustinos Juan de Guevara (catedrático de Vísperas, explicaba las enseñanzas de Pedro Lombardo, Durando y Sto. Tomás) y Luis de León. Al respecto, Rábade advierte que “la afinidad del Doctor Eximio con determinadas tesis nominalistas tiene sus raíces en su formación en la Universidad salmantina, de cuyos maestros hay testimonios generosos en las obras filosóficas y teológicas” del propio Suárez (RÁBADE, 1997, pág. 15). Por otra parte, Gómez Arboleya aventura que tal vez Suárez “también fue alumno de los Padres Francisco de Rivera y Diego de Acosta” (GÓMEZ ARBOLEYA, 1946, pág. 70).

¹² “Ese mismo año [1570] muere su padre y los asuntos de familia requieren su presencia en Granada; acude allí por última vez en su vida, y renuncia a la herencia” (LARRAINZAR, 1977, pág. 30; *cfr.* también GÓMEZ ARBOLEYA, 1946, pág. 72).

¹³ “La designación ya entrañaba un honor, teniendo en cuenta que era la costumbre no llegar al profesorado de filosofía sin haber pasado por el de gramática y humanidades” (GÓMEZ ARBOLEYA, 1946, pág. 73).

el director espiritual de la comunidad¹⁴. Allí, aunque su docencia es ponderada por sus alumnos, la novedad de su doctrina es denunciada ante el Provincial, Juan Suárez, lo que conduce a que sea examinada por los padres jesuitas Juan de Mariana y Juan de Sigüenza. La sentencia dictamina la ortodoxia dogmática de Suárez, mas no su ortodoxia aristotélica¹⁵. Poco después es enviado a Valladolid como pasante de Teología (curso 1574-1575)¹⁶. El curso 1575-1576, también profesor de Teología, imparte clases de nuevo en Segovia y también en Ávila. En septiembre de 1576 toma posesión de la cátedra de Teología del Colegio de San Ambrosio de Valladolid, donde enseñará durante cuatro años, hasta 1580. Allí su originalidad vuelve a ser denunciada como no conforme con Sto. Tomás por el visitador Diego de Avellaneda. El proceso acaba en Roma, donde es probable que su tío, Francisco de Toledo, examinase los apuntes de Suárez en el Colegio Romano¹⁷. Como consecuencia, Suárez escribe al P.

¹⁴ En esta época acostumbraba a pasar los días festivos por los pueblos catequizando a las gentes, “hasta que una congestión pulmonar le causó una afonía crónica” (ELORDUY, 2001, pág. 3654; *vid.* también GÓMEZ ARBOLEYA, 1946, pág. 73).

¹⁵ Elorduy indica que “tan pronto como Suárez comenzó su profesorado a los veintitrés o veinticuatro años se observó que su escolasticismo no era aristotélico y fue denunciado ante los superiores” (ELORDUY, 1971, págs. 213). Marías nos cuenta que, desde 1571, Suárez “es acusado repetidas veces por los que sospechan de su doctrina y de su modo de enseñanza” (MARÍAS, 1966, pág. 206).

¹⁶ Si bien hay que advertir que Suárez había pedido “ir a Roma para perfeccionar su formación” (ELORDUY, 2001, pág. 3654; GÓMEZ ARBOLEYA, 1946, pág. 75). Como anota Abellán, “a partir de 1575, en que fue nombrado catedrático de titular de Teología, siempre ocupó el mismo cargo en las varias universidades por donde fue pasando (ABELLÁN, 1979, pág. 607).

¹⁷ Así narra estos sucesos Elorduy: “A los cuatro años [del primer proceso contra su doctrina] fue encargado de explicar teología y las quejas fueron más graves, pues se le acusó de no seguir a santo Tomás. El proceso se hizo más complicado. Suárez se defendió alegando que la única diferencia entre su pensamiento y el de otros autores y profesores consistía en que él sometía los problemas a un análisis radical y no se contentaba con seguir cuadernos de clase que se transmitían de generación en generación o de reemplazo en reemplazo” (ELORDUY, 1971, págs. 213-214).

General Everardo Mercuriano dos cartas (10 de abril y 2 de julio de 1579) en las que se excusa y pide orientaciones¹⁸.

Considera Elorduy que estos problemas no son sino “primeras escaramuzas” a las que más tarde “siguieron choques mucho más graves, como los relativos a la teoría de la justicia imputada a efectos de justificación intrínseca y real, la teoría de la justicia de Dios, y la tesis más fundamental de la realidad de los entes morales, temas que fueron objeto de controversias enconadas con los teólogos más renombrados de España, como Bartolomé de Medina, Báñez, Zumel y, sobre todo, Gabriel Vázquez, siendo además denunciados en formas diversas a la Inquisición por el padre Enríquez, profesor de Suárez. Cada una de estas controversias afecta a las raíces más hondas del sistema suareciano” (*ibidem*, pág. 214).

¹⁸ En la segunda carta argumenta así: “Yo estoy persuadido que [...] he seguido siempre las opiniones más comunes y más seguras [...] y que siempre he ido arrimado a la doctrina de santo Tomás, si no es en una u otra cosa [...]. Aunque se pueden imaginar muchas ocasiones que puede haber habido para poner en mí esta nota, una principal es el modo de leer que yo tengo, que es diferente de lo que los más usan por acá; porque hay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros, que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes que son la autoridad sacra y humana, y la razón, cada una en su grado. Yo he procurado salir deste camino y mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad, quier en la traza, quier en el modo de declarallas, quier en las razones, quier en las soluciones de dificultades, quier en levantar algunas dudas que otros no tratan de propósito [...]: y de aquí pienso que resulta que, aunque las verdades que se leen no sean nuevas, se hagan nuevas por el modo, o porque salen algo de la vereda de los cartapacios” (SCORRAILLE, 1917a, pág. 156; GIL COLOMER, 1963, pág. 136, nota 31). Gómez Arboleya subraya que ya en su época de estudiante de Teología Suárez acostumbraba a “realizar siempre un estudio personal de las fuentes y problemas teológicos para no recibir ninguna opinión sin propia meditación o examen, estudiando por tanto la obra de santo Tomás y Escoto antes de la explicación del profesor, con lo cual consideraba las cuestiones personalmente, y hacía una redacción personal, tal como las había entendido”. Por otra parte, también en esa época Suárez concibe “el planteamiento y la resolución del ser como base utilísima para la teología, y por ello traza un esquema de la metafísica, que luego desarrollado, habrá de componer una de sus obras cardinales”. Suárez mismo ha advertido que posteriormente tuvo que reformar muy poco el esquema de la Metafísica que redactó en

El examen en Roma de los apuntes de clase de Suárez es muy favorable¹⁹. De ahí que, al quedar vacante la cátedra de Teología del Colegio Romano (el más importante de la Compañía), se piensa en él²⁰. En Roma permanece desde 1580 hasta septiembre de 1585, momento en que sus problemas de salud, unidos a su ritmo de trabajo, le obligan a volver a España²¹. En concreto, se le traslada a Alcalá como lector de teología de su Universidad (la cual contaba una fuerte presencia jesuítica). Allí ocupa la cátedra en la que había enseñado el también jesuita Gabriel Vázquez, quien a su vez sucede a Suárez en el Colegio Romano. Estando en Alcalá publica sus primeras obras: *De Verbo Incarnato* (1590) y *De mysteriis vitae Christi* (1592). Vázquez retorna a Alcalá en 1591,

estos años, y no varió apenas su opinión respecto a los problemas cardinales” (GÓMEZ ARBOLEYA, 1946, págs. 70-72).

¹⁹ “Causan tal impresión que no sólo se le confirma en su magisterio en los colegios españoles, sino que se le cree capaz de acometer empresas de mayor envergadura” (GÓMEZ ARBOLEYA, 1946, pág. 75).

²⁰ El relato más completo de los hechos lo ofrece Scorraille, quien indica que “hacia el fin del curso de 1579 a 1580”, Claudio Acquaviva, por entonces Provincial de Roma, “andaba buscando profesor para la principal cátedra de Teología del Colegio Romano”. El Asistente de España le habla de Suárez, pero le advierte de su “propensión a novedades” y le explica que “sus escritos habían sido enviados a Roma para ser examinados”. Acquaviva leyó dichos escritos y le impresionó su “solidez, comprensión y luminosa claridad”, con lo que solicitó al Padre General Everardo Mercuriano “que le concediese a Suárez para el Colegio Romano” (SCORRAILLE, 1917a, págs. 159-160).

²¹ La doctrina habla de “frágil constitución” y “salud delicada”. Según Rábade “unas ‘tercias’ obligaron a buscarle un clima más seco” (RÁBADE, 1997, pág. 16); Hubeñák habla de tuberculosis.

Entre los compañeros de claustro de Suárez en el Colegio Romano se encontraba Roberto Bellarmino, y, entre sus alumnos, Mutius Vitelleschi (que será más tarde General de la Compañía, después de Acquaviva), Leonardus Lessius y Henry Garnet (quien, al igual que su sobrino, será ejecutado en Inglaterra acusado de participar en el complot de la pólvora contra el rey Jacobo I).

pero no recupera su antigua cátedra, con lo que tiene lugar entre ambos un recio enfrentamiento, no sólo en un plano personal (dada la incómoda situación de Vázquez), sino también académico por discrepancias doctrinales teológicas²². Tal conflicto, unido a la situación tensa en el colegio, las deficientes condiciones higiénicas de Alcalá y, de nuevo, el exceso de trabajo, hace mella en la salud de Suárez. Éste, con escasa tendencia a las disputas apasionadas, opta por solicitar su traslado a Salamanca buscando retomar su docencia en un ambiente más relajado. En Salamanca enseña el curso 1593-1594 supliendo al P. Miguel Marcos (quien también entra en una dura polémica con Suárez); pero sobre todo se dedica a la publicación de varias de sus obras: nueva edición del primer tomo de *De Verbo Incarnato* (1595), *De sacramentis* (1595) y la trascendental *Disputationes Metaphysicae* (1597)²³. El año de la publicación de las *Disputationes*, el rey Felipe II, que había unido en su corona todos los reinos de la Península, le encarga la cátedra de Prima de Teología de la Universidad de Coimbra (“la más célebre” de la península según Rommen). Pese a sus resistencias, Suárez se ve obligado a aceptar el traslado²⁴. Al poco de instalarse, y para que pueda ejercer el

²² Sobre la materia de las mismas, *vid.* PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 333, donde se afirma que en Vázquez encontramos ya un cierto “racionalismo moderno secularizado”.

²³ Además, de esta época data su primera intervención en las controversias *De auxiliis*. Por otra parte, en Salamanca “la oposición a su método y a su doctrina renace con más violencia que antes, hasta el punto que él y sus discípulos tienen que dejar de explicar” (MARÍAS, 1966, pág. 208).

²⁴ Tras una comunicación de sus superiores en la que se le pide que vaya a Coimbra (según Gómez Arboleya, esa misiva le llega en mayo de 1593; Larrainzar dice que la solicitud de Felipe II se había realizado en 1596), Suárez marcha a Toledo para entrevistarse con el rey. En un principio consigue hacerle desistir de su idea alegando razones de salud y trabajo, pero la posterior insistencia del monarca no admite más réplicas y Suárez tiene que partir hacia Portugal en 1597.

encargo sin problemas, se realiza un acto público en la Universidad jesuita de Évora en el que se le inviste del título de doctor²⁵.

Coimbra supone para Francisco Suárez la culminación de su carrera científica y docente²⁶. Su atención se centra durante los primeros años en la enseñanza. Así, entre 1601 y 1603 explicó la materia de lo que acabaría convirtiéndose en su obra *De legibus*. Sin embargo, a partir de 1603, Suárez se concentra “en la redacción y publicación de sus obras”, así como en la “rehabilitación de algunos de sus escritos” (LARRAINZAR, 2004, pág. 280). Ahora bien, ya antes Suárez, consciente del mandato de la Corona, que lo había destinado a Coimbra, “acude al rey” solicitando ser relevado transitoriamente de la docencia y que “se le permita regresar a Castilla para la publicación de sus obras” (PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 203). De esta forma, en 1599 había publicado sus *Varia opuscula theologica*, en los que trataba de la controversia *De auxiliis*, y en 1602 lleva a la imprenta *De poenitentia*, sobre la cuestión de la confesión indirecta²⁷. Ambos asuntos le ocasionan polémicas con Domingo Báñez, quien le denuncia en 1603 ante el papa Clemente VIII y obtiene la condena de la postura de Suárez. Estos asuntos provocan que, para defender su doctrina, Suárez deba abandonar temporalmente la docencia y se desplace, primero a Valladolid y Madrid en

²⁵ Dicho acto de investidura como doctor se realiza para calmar la oposición a su nombramiento por parte de algunos miembros del claustro, entre ellos del agustino Egidio de la Presentação.

²⁶ “Se le escucha con admiración, su fama está consolidada y a sus clases asiste un público numeroso” (LARRAINZAR, 1977, pág. 33). Como afirma Paul Pace, esta época de finales del siglo XVI y principios del XVII en la Universidad de Coimbra es la más prolífica de su labor intelectual (cfr. PACE, 2012, pág. 500).

²⁷ En el ámbito de polémica *De auxiliis*, “la solución suareciana será considerada como la tesis oficial de los jesuitas en la controversia”, lo que es “una muestra del conocido espíritu sintético” de nuestro autor (LEÓN FLORIDO, 2011, 21, vid. también ELORDUY, 2001, pág. 3655). Por otra parte, cabe apuntar que en el mismo año en que publica sus *Varia opuscula theologica* (1599) Suárez se traslada unos meses a Madrid por cierre de la Universidad de Coimbra con motivo de una epidemia de peste.

1603, y a Roma en 1604 (para lo que vuelve a pedir autorización al rey). Sin embargo, tras la muerte de Clemente VIII, el nuevo papa Paulo V, si bien probablemente era favorable a Suárez, no estima oportuno corregir la posición de su predecesor. En compensación, Paulo V pretende honrarlo de alguna forma. De este modo, en agradecimiento a Suárez por la redacción de su *De inmunitate ecclesiastica contra Venetos* (opúsculo inédito que Suárez había escrito en favor de la Santa Sede en el conflicto con la República de Venecia), emite en 1607 un Breve elogioso en el que habla de él, como “teólogo eximio y piadoso” (apelativo por el que lo conoce la posteridad). El no levantamiento de la condena no afectó a su ya consolidado prestigio y, sin embargo, su estancia en Roma para esta cuestión le permitió también influir en la resolución de la polémica *De auxiliis*²⁸. A su regreso a Coimbra, a comienzos de 1606, retoma sus lecciones de teología. Pero pocos años después solicita al rey Felipe III dejar la cátedra²⁹. Aunque su deseo no se cumple, hasta finales de 1613 es frecuentemente suplido: su salud está delicada, se encuentra componiendo importantes obras, y recibe además el encargo de la defensa del papa en el conflicto del juramento de fidelidad que el rey de Inglaterra, Jacobo I, exige a sus súbditos³⁰. En

²⁸ Destaca Gómez Arboleya que a la vuelta de Suárez a Coimbra, “sus lecciones son seguidas por un público numeroso y ávido. Su fama científica está ya sólidamente fundada” (GÓMEZ ARBOLEYA, 1946, pág. 86). Pereña resalta que en estos viajes a Madrid se crean fuertes contactos entre Suárez y la Corte que le llevarán a ser solicitado como mediador en diferentes conflictos en años sucesivos, algunos de ellos incluso entre la Corona y la Compañía, o entre aquella y el Papado (PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 203-208). Más adelante retornaremos sobre el conflicto entre la Santa Sede y Venecia.

²⁹ Las cifras bailan según el autor: según Larrainzar, en 1609; según Díaz Díaz, en 1612. Pereña advierte que Felipe III le solicita en carta de 24 de diciembre de 1611 que permanezca tres años más.

³⁰ Esa extraordinaria reputación de pensador excepcional que Suárez alcanza ya en vida le hace ser muy requerido para intervenir en las polémicas y conflictos más importantes de época. De este modo, Suárez interviene en la elaboración del plan de estudios oficial (*Ratio studiorum*) de la Compañía de Jesús; en la polémica *De auxiliis*; en las cuestiones entre la Señoría de

efecto, por estos años escribe de forma simultánea sus dos grandes obras de Filosofía política: en 1612 publica *De legibus ac Deo legislatore in X libros distributus*, fruto del trabajo sistemático sobre sus clases magistrales; y en 1613 entrega a la imprenta la respuesta a Jacobo I, la *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae errores*.

Por fin, a comienzos de 1616 un Suárez casi septuagenario puede jubilarse, lo que lleva a cabo renunciando a la renta que le correspondía. Se vuelca entonces en concluir su obra teológica y precisamente por asunto de sus publicaciones se dirige a Lisboa³¹. Allí llega a principios de junio de 1617, instalándose en el noviciado jesuita de Monte Olivete. Su mediación en un conflicto entre las autoridades civiles lisboetas y el Colector Apostólico le extenuan y le hacen enfermar. Se le traslada a la casa profesa de San Roque; donde “con paz y serenidad de espíritu” muere “al amanecer del 25 de septiembre de 1617”³².

1.2. De la *falta de talento* a la *falta de ortodoxia*: una posible interpretación

Debe llamarse la atención sobre las interesantes conexiones que Julián Marías y Eleuterio Elorduy encuentran entre la (supuesta) falta de talento y entendimiento de Suárez en su inicial aproximación a la Filosofía y las posteriores acusaciones de heterodoxia de sus ideas respecto al pensamiento de Sto. Tomás. Dichas conexiones explicarían la causa de aquellas primeras dificultades en los estudios y acreditarían la honestidad intelectual que Suárez arguye en su defensa contra las posteriores críticas a sus doctrinas.

Venecia y Roma y, como veremos con más detalle, en la disputa entre el papa Paulo V y Jacobo I de Inglaterra.

³¹ En la carta que escribe al P. Gonzalo de Albornoz (10 de julio de 1615) pueden verse sus planes relativos a dicha culminación de sus obras (*vid.* SCORRAILLE, 1917b, págs. 213-214).

³² LARRAINZAR, 2004, pág. 280. León Florido dice que en el Noviciado de Lisboa pasa Suárez los últimos dos años de su vida, desconocemos de dónde extrae esa información (LEÓN FLORIDO, 2011, pág. 22).

Comencemos con la interpretación de Marías. Éste aprecia que si bien es obvia una falta de precocidad en Suárez (lo que tampoco es sorprendente en filosofía), sin embargo cabe cuestionarse si sus condiscípulos entendían realmente los contenidos estudiados. Pues tal vez muchos en el manejo de las reglas de la argumentación escolástica, las empleaban como artificio para la defensa de tesis cuyo sentido real se les escapaba. Y sugiere que quizá Suárez no entendía los cursos y las disputas precisamente porque comprendía el fondo que se trataba y tenía seria conciencia de los problemas y de las dificultades que entrañaban. La cuestión está relacionada con la decadente situación de la docencia en aquel momento. En efecto, las cátedras de teología española, por lo menos las de los Colegios, sufrían por entonces una grave crisis. Por miedo a novedades, los profesores se limitaban a repetir “farragosamente las opiniones anteriores, sin entrar en el fondo de las cuestiones”. Esto se traducía en “una forma externa de llevar la cátedra que se llamaba en aquella época ‘leer por cartapacios’”, es decir, reproducir mecánicamente lo que ya estaba escrito³³. Suárez se opone a esta tendencia desde el principio, tanto por sus limitaciones pedagógicas como por la ausencia de profundidad en la reflexión³⁴. Para Marías, en aquellas frases

³³ Marías recoge el testimonio del jesuita Bartolo Sartolo, biógrafo de Suárez sobre los métodos de enseñanza de entonces: “enseñábanse en aquellos tiempos algunas opiniones, cuya falsedad estaba entonces tanto más oculta cuanto había sido menos examinada. Establecíanse como inconcusos y firmes algunos principios venerados por una ciega fe como máximas de la filosofía y como ciertas deidades de la razón a quienes solo el disputarle la verdad parecía un linaje de irreverencia’. A este modo de enseñar se llamaba leer por ‘cartapacios’, es decir, repetir mecánicamente las opiniones ajenas, manejar la tradición escolástica como repertorio de ‘sentencias’ recibidas, sin conexión con la realidad” (MARÍAS, 1966, 206-207; *vid.* también SCORRAILLE, 1917a, pág. 88). Sobre esos “defectos comunes de los métodos de enseñanza y estudio” de la época, *vid. ibidem*, págs. 91-92. La obra de Sartolo es *El eximio doctor, y venerable Padre, Francisco Suarez, de la Compañía de Jesús, en la fiel imagen de sus heroicas virtudes*, impreso por Andrés García de Castro, Salamanca, 1693 (citado en SALDIVIA y CARO, 2011a, pág. 43, nota 7; SALDIVIA y CARO, 2011b, pág. 3, nota 7 [esta obra y la anterior son idénticas]).

³⁴ Ya en su época de estudiante de Teología Suárez acostumbraba a llevar a cabo “siempre antes de la explicación del profesor, un estudio personal de las fuentes y problemas teológicos

de la segunda carta de Suárez al P. General Mercuriano se halla “la clave de la actitud de Suárez”. En efecto, “ante la forma de existencia social de la Escolástica en los colegios y universidades, la primera tentación de un espíritu filosófico había de ser la de renunciar a ella y volverle la espalda, para desnudar la mente y buscar directamente la verdad”. Sin embargo, Suárez, imbuido de respeto por la teología y “obligado además a enseñar—Suárez es, de oficio y vocación, un maestro—, necesita hacerse cuestión de la totalidad de la Escolástica para dar razón de ella, confrontándola con los *datos* de que es menester partir: la revelación y la realidad misma de las cosas, tal como se presenta a la razón humana. En suma, [...] la acción filosófica [...] de Suárez va a ser, ante todo, *repensar*” (MARÍAS, 1966, págs. 207-208).

Por su parte, Elorduy considera que Suárez sufrió fuertes vacilaciones a la hora de “incorporarse al ambiente renacentista de su tiempo y al escolasticismo contemporáneo, de inspiración aristotélica”. En ese sentido, entiende que “las causas determinantes de la inadaptación cultural y científica de Suárez constituyen un enigma poco estudiado por sus biógrafos, enigma que no se puede soslayar si se ha de comprender el valor y la orientación del suarismo”. Recuérdese que mientras sus contemporáneos consideraron un milagro la súbita iluminación intelectual del joven novicio, Suárez la entendió más bien como “un don ordinario de la Providencia”. Al respecto, para Elorduy, “la divergencia entre el rumor popular y la opinión del mismo Suárez es un dato importante para el diagnóstico mental, pues supone que Suárez consideraba su dificultad de adaptación a la cultura y a los estudios como un efecto natural de su actitud y de su comportamiento escolar. Hay, además, otros dos datos significativos. Uno de ellos es que la materia del examen a que fue sometido era su conocimiento y dominio del latín renacentista”. De los datos que se manejan, Elorduy

y posteriormente escribía una redacción personal provisional de ellas, tales como las había entendido”. De este modo evitaba “recibir ninguna opinión sin propia meditación o examen”. Asimismo, “todo lo que oía o leía lo discutía a solas, procurando discernir lo verdadero de lo falso o dudoso, guardándose con sumo cuidado de admitir opinión que no hubiera examinado, ni doctrina seguida de otros por mera costumbre sin competente fundamento” (GÓMEZ ARBOLEYA, 1946, pág. 71; SCORRAILLE, 1917a, págs. 93-94).

concluye que “Suárez dominó el latín cuando se propuso hacer un esfuerzo, y no muy grande, para dominarlo”, esfuerzo que rechazó llevar a cabo antes, desde los cinco hasta los dieciséis años³⁵, de donde colige este autor que existía “una resistencia temperamental o hereditaria y tal vez ambiental al clasicismo”. Respecto al segundo dato, constata Elorduy que “un proceso análogo, casi extraño, se observa en la resistencia del joven Suárez a incorporarse al escolasticismo aristotélico renacentista. Desde los catorce a los dieciséis años estudia Derecho con aprovechamiento del que carecemos de pruebas documentales. A esa edad comienza el estudio de la filosofía escolástica contemporánea con un fracaso rotundo en los resultados” que sin embargo alarma a todos menos a él, quien se muestra “dispuesto a abandonar los estudios y emplear la vida en actividades prácticas”. De improviso, cuando un día “un condiscípulo aventajado encargado por el profesor para repetir la lección de clase se dispone a prestarle su ayuda, Suárez manifiesta por primera vez interés en exponer su punto de vista, y desde este momento es el filósofo original, profundo y brillante”. Ahora bien, Elorduy cree pertinente preguntarse en este punto si Suárez es un escolástico auténtico y responde que “su adhesión al escolasticismo, lo mismo que su dominio del latín, no es absoluta”, pues “ni su pensamiento ni su lenguaje son clásicos”. Suárez acepta el latín y el escolasticismo, y llega a alcanzar un gran dominio

³⁵ ELORDUY, 1971, pág. 211; ELORDUY, 1962, pág. 276; *vid.* también LEÓN FLORIDO, 2011, pág. 18. “Suárez había recibido lecciones de latín desde los cinco años hasta los catorce del famoso profesor granadino Juan el Latino. El esfuerzo de la familia y del maestro fue inútil y desconcertante por tratarse por otra parte de un niño abierto, cariñoso y sumamente despierto en su juicio para los asuntos prácticos. Este segundo dato está consignado en los testimonios oficiales de su admisión en la Compañía, y está comprobado con la prueba pericial grafológica, sumamente favorable para el grado de madurez y apertura mental del candidato a los dieciséis años. A estos precedentes hay que añadir que el dominio del latín conseguido más tarde por Suárez es propio de un escritor que se expresa con suma facilidad y correctamente” (ELORDUY, 1971, págs. 211-212).

de ambos, pero sólo en cuanto le son necesarios³⁶. A juicio de Elorduy, “el paralelismo entre la actitud lingüística y la filosófica [de Suárez] no es fortuito. Son dos manifestaciones análogas que proceden de una primera razón de ser o de un *logos* común. La manifestación primordial negativa de ese *logos* es la resistencia al clasicismo. El clasicismo es un ropaje que a Suárez le resulta postizo, y por eso lo utiliza sólo cuando le hace falta”. Para el clasicismo la expresión y la filosofía son el fin, mientras que para Suárez (“por su temperamento y por la educación ambiental”) “el fin es comunicarse con Dios y con los semejantes”, por lo que la expresión es un mero instrumento³⁷. Elorduy vincula este asunto con la cuestión de las acusaciones de falta de ortodoxia de Suárez y las disputas posteriores, y considera unas y otras “conflictos inevitables”. En efecto, para este autor, “una adaptación forzada lingüístico-filosófica no puede menos de ocasionar conflictos”. Al respecto, considera Elorduy que “en las vicisitudes de estas controversias no nos interesa saber si la razón estaba de parte de Suárez o de sus rivales, sino la conexión que tienen las doctrinas mantenidas por Suárez con los elementos determinantes de su mentalidad. El análisis de su motivación plantea de nuevo el problema sobre la conexión de las posiciones suarecianas con su manera de ser personal, y con la educación básica y ancestral en que se formó con criterios últimos diversos de la Filosofía y Teología escolástica”³⁸.

³⁶ Añade Elorduy que “en esa especie de compromiso lingüístico e ideológico, aceptado por pura necesidad, consiste el eclecticismo suareciano, eclecticismo muy relativo por la fidelidad también muy relativa con que guarda su compromiso” (ELORDUY, 1971, págs. 212-213).

³⁷ Sobre la importancia del diálogo y la comunicación en la modernidad ignaciana, *vid.* SENENT DE FRUTOS, *inédito d. Vid.* también al respecto la opinión de Scannone (SCANNONE, 1999, pág. 270).

³⁸ ELORDUY, 1971, págs. 212-215; *cfr.* también SCORRAILLE, 1917a, págs. 56-57. Considera Elorduy que San Agustín y Suárez “se asemejan en los temas más profundos del pensamiento filosófico y teológico y se apartan ambos de la orientación aristotélica del escolasticismo”, si bien para este autor esa “convergencia entre san Agustín y Suárez no justificaría en modo alguno la identificación del agustinismo y del suarismo. Son mentalidades que adoptan las mismas actitudes pero siguiendo trayectorias diversas” (ELORDUY, 1971, pág. 215).

1.3. Importancia y clasificación de la obra suareciana

A la muerte de Suárez queda la mitad de su obra sin publicar. Es más, a día de hoy continúa abierto el proceso de publicación póstuma de sus escritos (ROMMEN, 1951, pág. 20). Cabe advertir que ha habido diferentes intentos de sistematización de la obra de Suárez³⁹. Elorduy señala que como resultado de la labor del archivo tolosano se propuso “la diversificación en cinco etapas de la actividad científica” de Suárez. Senent de Frutos resume esa sistematización en cinco etapas de la obra y pensamiento de Suárez que fuera ya propuesta por los investigadores de aquel archivo: “aportaciones de la primera etapa: hasta 1580 (estudiante y profesor en Salamanca, Segovia y Valladolid) [...]; aportaciones de la segunda etapa: Colegio Romano (1580-1586)[...]”

³⁹ Indica Julián Marías que la obra de Suárez como escritor, se inicia “tardíamente” y “ya en su madurez”, y que constituye “la culminación de su labor docente”. En efecto, “sus libros son la exposición de sus cursos; son tratados en que sistematiza sus enseñanzas con vistas a la utilización de sus discípulos: instrumentos de trabajo para las cátedras universitarias” que pretenden también evitar “la difusión inexacta de sus explicaciones”. Debe advertirse que “Suárez sólo se decide a escribir ante el insistente requerimiento de sus superiores”. Por tanto, “no tiene pretensión de *autor* filosófico que publica sus descubrimientos intelectuales, sino que su quehacer como escritor no es más que un *ministerium* íntimamente ligado a su función docente, a su oficio de maestro”. De este modo, Suárez, que se había visto obligado comprender los contenidos en profundidad para poder enseñar, ahora va a “poner por escrito sus enseñanzas” (MARÍAS, 1966, págs. 208 y 211). El proceso de publicación póstuma de la obra suareciana fue iniciado por su discípulo Baltasar Álvarez, quien fue designado para coordinar la impresión de los manuscritos suarecianos.

De otro lado, es importante reseñar que en muchos puntos existen importantes diferencias entre las posiciones defendidas por Suárez en sus trabajos de juventud y en sus obras de madurez (PACE, 2012, pág. 502).

tercera etapa, de Alcalá (1586-1592) [...]; cuarta etapa, de Salamanca (1593-1597)[...]; quinta etapa, de Coimbra (1597-1617)”⁴⁰.

Larrainzar entiende que es posible llevar a cabo “una triple clasificación” de las obras impresas de Suárez: “sistemática, cronológica y cíclica”. La clasificación sistemática emplearía como criterio “la naturaleza de las materias tratadas y el método utilizado”. Hay que tener presente que para Larrainzar “la monumental producción suareciana se aloja en una estructura arquitectónica con sentido propio, levantada según dos trazos distintos: el *comentario* y el *tratado*”. Al respecto, “el abandono definitivo del comentario por el tratado en el tratamiento científico y pedagógico de las materias filosóficas y teológicas fue” una “innovación personal” de Suárez que supuso “una verdadera renovación en el hacer de la docencia e investigación escolástica”. Partiendo de estos presupuestos, distingue Larrainzar cuatro grupos conforme al criterio sistemático. Dentro del primer grupo, “escritos escolásticos de filosofía”, incluye los Comentarios a diversos tratados de Aristóteles (de los que “consta con certeza su

⁴⁰ ELORDUY, 1981, pág. 287; este artículo recoge tal *periodificación* en las págs. 287-288. Sin embargo, el propio Elorduy emplea otra sistemática en ELORDUY, 1962, págs. 275-276; SENENT DE FRUTOS, *inédito c*. Cuando Elorduy alude al “archivo tolosano” se está refiriendo a uno que se empezó a formar en Vals, Francia en 1881, como fruto del trabajo de investigadores jesuitas. Dicho archivo pasó después por distintos emplazamientos en España y Francia debido a los problemas políticos de la Compañía en la época (Uclés, Vitoria, Toulouse) para acabar en Oña e integrarse posteriormente en la Universidad de Deusto. Entre los investigadores jesuitas que trabajaron en dicho archivo se pueden citar a Raoul de Scorraille y Ernest Rivière (en Francia), y Eleuterio Elorduy y Juan Iturriaga (en la Universidad de Deusto). Recientemente ha sido traslado a Sevilla; donde actualmente se halla bajo la dirección del profesor Juan Antonio Senent de Frutos y ha adquirido el nombre de “*Archivo suareciano Scorraille-Elorduy*”. Este archivo recoge un amplio epistolario suareciano cuya publicación, como el Profesor Senent subraya, “es uno de los aspectos quizá más relevantes para propiciar una relectura de la obra suareciana, a partir del reflejo del contexto real en que se desarrolló y de la expresión del dinamismo personal e intelectual del propio Suárez al que nos permite acceder” dicho epistolario (SENENT DE FRUTOS, *inédito b*). Sobre el origen de este archivo, *vid.* ELORDUY, 1981, págs. 286 y ss.; SENENT DE FRUTOS, *inédito b*.

existencia, pero no se conserva texto impreso ni manuscrito”), los tratados *De anima* y *Disputationes Metaphysicae*. El segundo grupo, “escritos escolásticos de teología”, comprende según Larrainzar los tratados enmarcados en la Iª y IIª Parte de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás y Comentarios de la IIIª Parte”. Estos Comentarios a la obra del Aquinate (que “pertenecen sobre todo a su primera época de publicista”) “comprenden un total de cinco tomos”. Los tratados teológicos los agrupa el profesor Larrainzar en tres series, siguiendo la referencia de la obra del Doctor Angélico: en primer lugar, los tratados relativos a la *Prima Pars* de Santo Tomás, dentro de los que se incluirían *De uno et trino* y *De Deo creaturarum omnium effectore* (segunda parte del anterior que agrupa los tratados *De angelis*, *De opere sex dierum* y su complemento *De anima*). La segunda serie comprendería los tratados relativos a la *Prima Secundae* del Angélico, y serían en concreto los siguientes: *Tractatus quinque*, *De legibus ac Deo legislatore* y *De gratia*. La tercera serie estaría integrada por los tratados relativos a la *Secunda Secundae*: *De triplici virtute theologica* y *De religione*. En el tercer grupo, “escritos de carácter polémico” (publicaciones en las que Suárez interviene en asuntos de su época defendiendo posturas que considera justas), sitúa Larrainzar *De inmunitate ecclesiastica* y *Defensio fidei*. El cuarto grupo, “dictámenes y consultas sobre materias varias”, está integrado por “respuesta a consultas sobre cuestiones teológicas, litúrgicas, morales, jurídicas y políticas” (campo en el que “Suárez desplegó una intensa actividad”).

En segundo lugar, Larrainzar menciona otros posibles criterios, que, sin embargo, rechaza. Así ocurre con el criterio de clasificación cronológica, que parte de “la cronología de las ediciones *príncipe*”. Entiende que este criterio es poco orientador, puesto que las fechas de *redacción e impresión* de estas obras, por lo general, “no se corresponden ni son sucesivas”. Igualmente, a su juicio, tampoco resulta de interés “distinguir entre las obras *publicadas en vida de Suárez* y las *ediciones póstumas*”: en ambos casos procede realizar la crítica sobre el texto impreso.

En último lugar, el criterio ideal para organizar la obra suareciana debería ser, en opinión de Larrainzar, una clasificación cíclica que siguiese “la secuencia de la gestación doctrinal” del sistema de Suárez. Esta clasificación sería de gran interés

porque exigiría investigar las etapas del pensamiento suareciano”. Sin embargo, este autor entiende que “el estado actual de la bibliografía que expone al Eximio”, no permite intentar por el momento “una sistematización de sus obras conforme a este criterio” (LARRAINZAR, 1977, págs. 49 y 53-65).

Abellán, por su parte, ensaya otra organización de la obra de Suárez. Para empezar, destaca que la mayor parte de sus escritos se inserta en el área de la Teología y que entre los mismos ocupan un lugar destacado sus comentarios a la *Summa Theologica* de Santo Tomás. Un primer grupo de obras aborda los distintos aspectos de la Divinidad: *De Deo uno et trino* (1606), *De angelis* (1620), *De opere sex dierum* (1621), *De divina gratia* (1619-1651), *De vera intelligentia auxiliis efficacis eiusque concordia cum libero arbitrio* (1655) y la colección *Varia opuscula theologica* (1599). Un segundo grupo de obras se refieren al “estudio del hombre como ser moral”: *De ultimo fine hominis ac beatitudine* (1628), *De voluntario et involuntario* (1628), *De humanorum actum bonitate et malitia* (1628), *De passionibus et habitibus* (1628), *De vitiis atque peccatis* (1628), *De fide, spe et charitate* (1621), *De legibus ac Deo legislatore* (1612) y *De virtute et statu religionis* (1608-1625). Un tercer apartado estaría constituido por “aquellas obras que tratan diversos temas religiosos: *De Verbo Incarnato* (1590), *De misteriis vitae Christis* (1592), *De Sacramentis* (1595), *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae errores* (1613), *De inmunitate ecclesiastica a Venetis violata et a Pontifice iuste ac prudentissime defensa* (manuscrito inédito) y *De censuris in communi: excommunicatione, suspensiones et interdicto, itemque de irregularitate* (1603)”. En el ámbito estrictamente filosófico incluye Abellán la gran obra de Suárez: sus *Disputationes metaphysicae*⁴¹. En el ámbito de la Psicología filosófica, su tratado *De*

⁴¹ ABELLÁN, 1979, pág. 607-608; LARRAINZAR, 2004, pág. 281. Las ediciones de esta obra en vida del autor son las siguientes: Venecia, 1599; Maguncia, 1600; Maguncia, 1605; Venecia, 1605; París, 1605; Colonia, 1608; Génova, 1608; Venecia, 1610; Ginebra, 1614 (dos ediciones en ese año); Colonia, 1614; Génova, 1614; Maguncia, 1614; París, 1614 (RÁBADE, 1997, pág. 8; ABELLÁN, 1979, pág. 628; hay ciertas discrepancias entre ambos autores). Ya muerto Suárez, hay ediciones en París (1619), Venecia (1619), Colonia (1620), Maguncia (1630) y Ginebra (1636). En total, según José Pereira, “between 1597 and 1636, the two bulky volumes of over 2000 pages of the *Disputationes Metaphysicae* went through 17 editions. In contrast the slim

and popular *Meditationes* of the father of modern philosophy, René Descartes (1596-1650), published between 1640 and 1700, went only through 9 editions” (PEREIRA, 2007, págs. 10-11). “El éxito editorial fue tan considerable que con el producto de la venta del libro se pudo levantar un ala del colegio jesuítico de Salamanca y un sobrante del mismo se adjudicó a la biblioteca” (ABELLÁN, 1979, pág. 628).

Por otro lado, afirma Elorduy que *De inmunitate ecclesiastica a Venetis violata* quedó en parte inédita, ya que el tratado primero de la misma (titulado *De potestate*) recibió un dictamen negativo por parte de la censura eclesiástica. Elorduy destaca que Bellarmino se había opuesto a algunas de los postulados respecto a la inmunidad de las personas y bienes eclesiásticos defendidos en esta obra, y que refrendó el juicio negativo que de la misma emitió un censor. Según Elorduy, Suárez quedó disgustado por la no publicación de su escrito y la intervención de Bellarmino en el asunto. Pereña advierte que parte de este tratado fue incorporado por Suárez al Libro IV de la *Defensio fidei*, titulado “*De Inmunitate ecclesiasticae, seu exemptione Clericorum a iurisdictione temporalium Principum*”, y en este sentido Elorduy entiende que las disensiones entre Suárez y Bellarmino en la disputa sobre la inmunidad está vinculada con otras diferencias doctrinales entre ambos respecto a cuestiones abordadas en la *Defensio fidei*. Sólo en 1859 fueron publicadas la segunda y tercera parte de *De inmunitate*, de la primera apenas hay restos (ELORDUY, 1965, págs. XXXVI, XLI, LXXXIII-LXXXIV, XCIV-XCVII; PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 208; PEREÑA VICENTE, 1977, págs. XXIV-XXV; SENENT DE FRUTOS, *inédito c*; SCORRAILLE, 1917b, pág. 387). Sobre las posiciones y los argumentos de Suárez en el conflicto *De inmunitate*, *vid.* ELORDUY, 1965, págs. XLVII-XLVIII, XCIV-CII; PACE, 2012, pág. 506. En concreto, Suárez y Bellarmino discrepan sobre la cuestión de la exención de los clérigos: mientras que para el primero se trata de una exención de Derecho divino positivo, para el segundo es de Derecho divino natural. Sobre las coincidencias de Suárez y Bellarmino respecto al origen del poder, *vid.* ELORDUY, 1965, págs. LXXXV-XCIII. Una comparativa biográfica entre Bellarmino y Suárez centrada en el contraste entre sus diferentes caracteres puede verse en *ibidem*, págs. LXXXIV-LXXXV y también LVIII. Sobre el conflicto de 1605 entre *la Serenissima* y la Santa Sede, *vid.* PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 26; PEREÑA VICENTE, 1977, págs. XXII-XXV; SECO SERRANO, 1989, págs. 35-37 (sobre la evolución posterior del conflicto en la llamada “Conjuración de Venecia de 1618”, *vid. ibidem*, págs. 37 y ss.). Recuérdese que el enfrentamiento había derivado en la ruptura de relaciones y en la excomunión del Dux, quien calificó de injusta y sin efecto la sentencia del papa y conminó al pueblo a obedecerle (al Dux). Sobre el origen de la intervención de Suárez en el conflicto entre Venecia y la Santa Sede, *vid.*

anima (1621). Y en el campo de la Filosofía política también puede incluirse la ya citada *De legibus ac Deo legislatore* (1612)⁴².

Aparte de la edición de Lyon y Maguncia (23 volúmenes, años 1632 y ss.), dos han sido hasta hoy los intentos de publicar unas obras completas de Suárez: la del editor Sebastián Coleti en 23 infolios de gran tamaño (Venecia, 1740-1751), y la de Ludovico Vivès en 26 volúmenes más dos índices (París, 1856-1878, abarca aproximadamente mil páginas de tamaño folio). Esta segunda edición, elaborada sobre la base de la primera, si bien es la más difundida, “a la vista de los muchos manuscritos suarecianos publicados desde 1878”, no es completa, y no ofrece garantías sobre la autenticidad del texto, pues “se han comprobado errores graves que en ocasiones tergiversan incluso el pensamiento original”⁴³.

Como señala Senent de Frutos, el pensamiento de Francisco Suárez ejerció trascendental influencia en la historia de las ideas, tanto en la Iglesia católica (dentro y fuera de la Compañía de Jesús) como en el área protestante, así como “en el propio desarrollo de la filosofía moderna”. De acuerdo con este autor, cabe sistematizar en tres ámbitos la repercusión de la obra de Suárez. En primer lugar, destaca su influencia en la filosofía moderna a través de las *Disputationes metaphysicae*, “primera obra sistemática y completa de filosofía primera tras la Edad media [...], y que sirvió para la

PEREÑA VICENTE, 1977, pág. XXIII. Según Larrainzar *De inmunitate* quedó inédita simplemente porque se presentó al papa cuando el conflicto había entrado ya en vías de solución. Es el mismo argumento que daba Descamps en 1671 al hablar del libro que “*invió a Paulo V cuando duraban las desavenencias que hubo entre Su Santidad y la República de Venecia, que después se compusieron, y por no haber sido menester, no se imprimió*” (LARRAINZAR, 2004, pág. 282).

⁴² Además de estas obras filosóficas y teológicas, Suárez escribió un gran número de *Conselhos e pareceres* (LARRAINZAR, 2004, pág. 282).

⁴³ ABELLÁN, 1979, págs. 607-608; LARRAINZAR, 2004, pág. 281; FERRATER MORA, 1979, pág. 3139; PACE, 2012, pág. 500. Como advierte Pace, la mayor parte de las obras menores de Suárez y casi toda su correspondencia (como ya hemos señalado, *vid. supra*) permanece aún sin publicar o disponible sólo en primeras ediciones (*idem*).

formación de los estudiantes de filosofía en Europa, tanto en el ámbito protestante como el católico, hasta bien entrado el siglo XVIII⁴⁴. En segundo lugar, un segundo

⁴⁴ SENENT DE FRUTOS, *inédito b*. Abordaremos la cuestión de la relación de Suárez con la Modernidad más adelante, al tratar la cuestión de las diferentes interpretaciones del Doctor Eximio. A juicio de Julián Marías, repensar, “dar razón de la Escolástica en su integridad, requiere considerarla en una nueva perspectiva, apelar de sus formas tradicionales—tratados teológicos, *quaestiones* y sobre todo, comentarios—a sus principios intelectuales efectivos”. Considera Marías que “para ello es menester una fundamentación del saber que conduce a una discriminación entre la filosofía y la teología”. Ciertamente, “ya desde Santo Tomás se habían distinguido cuidadosamente ambas disciplinas; en manos de Escoto y Ockham se acentúa su separación; pero sólo en el siglo XVI se llega a un tratamiento de ellas en libros independientes como tales; es la época de los *Cursos* [...]. Hasta entonces, filosofía y teología habían sido, en rigor, indiscernibles dentro de la Escolástica, porque se trataba de las cuestiones filosóficas con ocasión de los problemas teológicos, en los cuales encontraban su raíz efectiva”. Ahora bien, “estos Cursos, que responden a la conciencia de una necesidad intelectual y docente al mismo tiempo, no llegan a dilucidar el fondo de la cuestión antes de Suárez; sólo éste acomete la empresa con saber suficiente y con un método adecuado”. De este modo, las *Disputationes metaphysicae* son “el primer tratado de metafísica que se ha compuesto desde Aristóteles [...]; y si se piensa que la *Metafísica* de Aristóteles no es, en último rigor, un tratado de metafísica, queda el de Suárez como el primero que ha existido en absoluto” (MARÍAS, 1966, págs. 210-212). Subraya Ferrater Mora que “la sobresaliente importancia de Suárez se debió a que fue el primero en erigir un cuerpo sistemático de metafísica en una época en la cual las gentes parecían necesitar algo más que una serie de comentarios aristotélicos, o algo más que una filosofía retórica [...] o aún algo más que una vaga filosofía escéptica” (FERRATER MORA, 1955, pág. 156).

Por otra parte, percibe Félix Rodríguez que la “recepción de la filosofía jesuítica dentro del protestantismo” muestra una repercusión del “proyecto ignaciano” que el propio “Ignacio nunca hubiera imaginado”, y es prueba de que la Compañía de Jesús lo “estaba realizando acertadamente”. Al respecto, subraya que, pese a ciertas oposiciones, la influencia de Suárez se fue expandiendo poco a poco, “de modo que en la primera mitad del siglo XVII su pensamiento metafísico dominó prácticamente en todas las Universidades de Alemania y Holanda” (RODRÍGUEZ, 2001, pág. 3659). Indica Abellán que dicho éxito de las *Disputationes Metafísicas* “en países y universidades protestantes”, donde se estableció como “libro de

campo de impacto de la obra de Suárez es el del pensamiento político, el Derecho internacional y el Derecho de gentes, así como el de la Filosofía del Derecho. En concreto, “su obra influye en cuestiones como la formación de las teorías políticas democráticas, en el proceso de emancipación colonial de Hispanoamérica, sobre la libertad religiosa y la tolerancia, o sobre la naturaleza de la ley en la modernidad, especialmente por medio de tres de sus obras: su tratado *De legibus*, el Libro VI de la *Defensio fidei* (titulado “*De iuramento fidelitatis*”) y “su tratado sobre las tres virtudes teologales, a través del libro *De charitate*, donde trata también sobre el *derecho de intervención humanitaria y el derecho de guerra*, prosiguiendo las discusiones de la Escuela de Salamanca”. Un tercer espacio de influencia lo constituye el de la Teología (sobre éste volveremos más adelante)⁴⁵.

texto”, resulta “curioso” puesto que se trataba de “centros donde se había hecho norma el [principio] *catholica non leguntur* (no se lea a los católicos)”. Este “imperio suareciano comienza a partir de sus dos primeras ediciones extranjeras (la de Venecia en 1599, la de Maguncia en 1600)”. Así, “a los pocos años el texto de nuestro filósofo se ha impuesto, efectivamente, o bien por otros que son mera copia del mismo”. Este dominio “no terminará hasta finales del siglo XVII”. Por otro lado, “si así había sido en el ámbito protestante”, está claro que “no será necesario extendernos sobre la enorme difusión de la Filosofía suareciana en el campo católico, donde desbordó el círculo de los jesuitas para ampliarse a otras Órdenes religiosas y a toda clase de universidades”. De este modo, “el legado de Suárez [...] se difundió por todo el mundo europeo y parte del americano”. Al respecto, “no fue ajena a la difusión de Suárez la dispersión de los profesores de la Compañía de Jesús por los países europeos, principalmente Alemania” (ABELLÁN, 1979, págs. 628-629). En efecto, a inicios del siglo XVII, los profesores jesuitas se habían extendido por toda Europa: “Ingoldstadt, Viena, Würzburgo, Maguncia, Tréveris, Praga, Colonia, Friburgo de Brisgovia y otros lugares son los grandes jalones de su ruta” (FERRATER MORA, 1955, pág. 164). En España, “en las primeras décadas del siglo XVIII, se instauran cátedras a analizar la obra de este autor, en las tres universidades más prestigiosas de España”: Salamanca (1720), Alcalá de Henares (1734) y Valladolid (1743) (SALDIVIA y CARO, 2011a, pág. 49; SALDIVIA y CARO, 2011b, pág. 8 [estas dos obras son idénticas]).

⁴⁵ SENENT DE FRUTOS, *inédito b*. Sobre la vinculación del pensamiento Suárez con el movimiento revolucionario independentista latinoamericano existe una extensa bibliografía.

Particularmente interesante es la visión de Dussel, que inserta esa influencia de Suárez en el marco de su propia visión de la Historia como un proceso de descubrimiento de la alteridad (*vid.* DUSSEL, 2007b, págs. 223 y 226). Según Darío Dawyd la tesis de la influencia de las tesis populistas de Vitoria y Suárez en el proceso de independencia hispanoamericano es original de Manuel Giménez Fernández, quien publicó en 1947 *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América*. Siguiendo a José Andrés Gallego, señala Dawyd que, hasta ese momento, el discurso habitual elaborado a partir de las historias nacionales decimonónicas situaba el proceso de independencia hispanoamericano en la estela del movimiento revolucionario francés, y consiguientemente, como un resultado de la Ilustración. De este modo, este movimiento hispano fue situado en el mismo grupo revolucionario que el estadounidense y el francés. Considera Dawyd que en este relato se presentaba todo el pasado anterior “cargado de opresión y oscurantismo” (DAWYD, 2010, págs. 106-107). Manuel Giménez Fernández afirma que “la base doctrinal general y común de la insurgencia americana, salvo ciertos aditamentos de influencia localizada, la suministró, no el concepto rousseauiano del Pacto social perennemente constituyente, sino la doctrina suareciana de la soberanía popular [...] que exige [...] una coyuntura existencial, para que revierta al común del pueblo la soberanía constitucionalmente entregada a sus órganos legítimos” (GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, 1947, pág. 3; citado también en DAWYD, 2010, págs. 106-107; en *ibidem*, págs. 107-109 se realiza un resumen de las tesis de Giménez Fernández, y desde ahí el resto del artículo ofrece un interesante repaso de las distintas posiciones que se han dado a partir de las tesis de este autor). En efecto, para Giménez Fernández, “sin perjuicio de otros factores coadyuvantes”, el “sistema doctrinal suareziano [...] fue [...] la base ideológica común en los propulsores intelectuales de la independencia hispanoamericana”. Elemento determinante de dicha influencia fue el hecho de que “los próceres de la Independencia fueron por lo común adoctrinados en las Universidades coloniales, donde el populismo [cristiano del siglo XVI] continuaba alentando, tal vez con incrustaciones terminológicas enciclopédicas, a pesar de la sañuda persecución antijesuítica”. Concluye Giménez Fernández que “si en los caudillos militares predominó el lenguaje revolucionario a la francesa sobre la política realista, no sería difícil demostrar, en cambio, cómo, salvo contadas excepciones [...], la doctrina populista de raigambre cristiana fue la inspiradora de las más nobles figuras intelectuales de la gesta de la independencia (GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, 1947, págs. 115-116). Sobre la enseñanza de Suárez en Latinoamérica antes de la independencia, *vid.* SALDIVIA y CARO, 2011a, pág. 48-52; SALDIVIA y CARO, 2011b, págs. 8-11 (esta obra y la anterior son idénticas). Cabe reseñar que tras la expulsión de la Compañía de Jesús de todos los territorios de la Corona Española en 1767, la

Real Cédula de 1768 de Carlos III se prohíbe “enseñar las tesis de la escuela jesuítica, con expresa mención de Francisco Suárez” y se suprimen las cátedras universitarias fundadas para el estudio de la Teología de Suárez” (SALDIVIA y CARO, 2011a, pág. 49-50; SALDIVIA y CARO, 2011b, págs. 8-9; sobre la cuestión de estas prohibiciones *vid.* también SARANYANA y ALEJOS-GRAU, 2005, págs. 36-37 y 602-607).

En la misma línea que Giménez Fernández se mueve Pereña Vicente (PEREÑA VICENTE, 1980, págs. 53-54). De gran interés es el intento clarificador que lleva a cabo Rivera de Ventosa respecto a las distintas ideas que pudieron influir en las independencias latinoamericanas (RIVERA DE VENTOSA, 1990). Otros autores con posiciones similares son González Cruz (quien considera que es difícil creer que las obras de los liberales ingleses o los ilustrados franceses influyesen más en este proceso que las de los neoescolásticos españoles, como Suárez, *vid.* GONZÁLEZ CRUZ, 2008, pág. 132) o Molina Martínez (quien compara las ideas de Suárez y Rousseau en MOLINA MARTÍNEZ, 2008a págs. 63-64; *vid.* también MOLINA MARTÍNEZ, 2008b). La cuestión de la influencia suareciana o roussoniana es también tratada en BOSCA, 2009. Por su parte, Elorduy aborda las conexiones entre la Revolución francesa y los revolucionarios iberoamericanos (ELORDUY, 1965, pág. XXIX). López Alós trata el hilo conductor que une el pensamiento clásico sobre el tiranicidio de los siglos XVI y XVII con la Revolución francesa y la guerra de la independencia española; de sus palabras cabe entender que el influjo sobre la emancipación latinoamericana pasa por esas estaciones previas (LÓPEZ ALÓS, 2010, en particular págs. 84-86). Juan Carlos Scannone defiende también la existencia de un “decisivo influjo histórico de Suárez sobre la independencia y al democracia hispanoamericanas”, y alude en concreto al peso de la filosofía política suareciana en los argumentos de los próceres argentinos, los cuales habían estudiado aquella en la Universidad de Chuquisaca en Sucre, Bolivia (SCANNONE, 1999, págs. 240 y 264). Igualmente, Scannone recoge una serie de obras relativas, en general, a la influencia de Suárez en “la emancipación y en la filosofía política (explícita o implícita) de las naciones hispanoamericanas”; así como, en particular, a dicha influencia sobre la Revolución de Mayo (*ibidem*, pág. 264, nota 23). Saranyana et al. afirman que “los argumentos a favor de la Revolución de Mayo [argentina] de 1810 se movieron no tanto en el ámbito del derecho canónico y en el marco galicano, como en México, sino sobre todo en el contexto de la discusión sobre el origen de la soberanía política, algo muy propio de la tradición teológica salmantina” (SARANYANA y ALEJOS-GRAU, 2008, pág. 37; consideramos preferible por nuestra parte no usar el concepto de soberanía al hablar del pensamiento de la Escuela española, que emplea otros alternativos; así Suárez habla de *potestas* o *principatus*).

2. EL PROBLEMÁTICO ENCUADRAMIENTO CONTEXTUAL DE FRANCISCO SUÁREZ

La labor de situar a Francisco Suárez en su contexto, necesaria para entender su figura, no se presenta sencilla a juzgar por la complejidad de su época y los diversos espacios donde se desarrolló su vida, que sitúan al Doctor Eximio en un espacio “fronterizo” a los ojos de un investigador actual⁴⁶.

⁴⁶ Para Paul Pace, “antes de presentar el pensamiento de Suárez, es esencial situarlo en el contexto histórico e intelectual español del siglo XVI”. Si bien “esta hermenéutica” es “indispensable para la comprensión de cualquier autor, es todavía más necesaria en el caso de Suárez, siempre consciente de formar parte de una tradición, fuera de la cual no se le puede comprender. Más aún, las respuestas que Suárez proporcionó se pueden entender solamente en el cuadro de los problemas y preguntas que surgieron como efecto de las profundas transformaciones experimentadas tanto por la sociedad española como por la europea” (PACE, 1993, pág. 342). Así, para este autor es obvio que Suárez sólo puede ser leído y entendido dentro del proceso de cambios de una época especialmente convulsa. Efectivamente, sostiene Pace que “the 16th century was clearly a time of transition on all levels of social and political life. Politicians, philosophers, even religious reformers tried to keep up with the rapid change in political life”. De este modo, “even though he seems to base his theories on such venerable authors as Aristotle and Aquinas, it would be short-sighted to try to figure him as beyond this struggle for the formulation of a new political philosophy adequate to the radically different political situation”. Considera Pace que “it is only this kind of abstraction that makes of Suárez the defender of absolutism or the father of the theory of the social contract”. Concluye Pace afirmando que “all thinkers, even those of the so-called ‘philosophia perennis’ are products of the context they live in, and this truism assumes even greater importance in a period of profound transformation on all levels of society as was the 16th century” (PACE, 1986, págs. 287, 293 y 339). Por su parte, Rommen entiende que para comprender a todo escritor debe procurarse ante todo prescindir “de lo que amigos o enemigos posteriores han introducido en sus palabras; es decir, que el lector se esfuerce seriamente por extraer del fondo de sus escritos su verdadero espíritu y sus verdaderas opiniones. Comprender a un escritor quiere decir: adaptarse a él. Para esto [...] es preciso, en primer lugar esta pregunta: ¿En qué

Según Sergio Rábade, para comprender a Suárez en su contexto temporal es preciso atender a cuatro elementos fundamentales: “el contexto filosófico-cultural europeo, el ambiente español de su momento, la actividad intelectual de la Compañía de Jesús, a la que el perteneció, y, por fin, las motivaciones personales del propio Suárez”.

Respecto a la primera cuestión, debe comenzarse advirtiendo que “la biografía de Suárez se enmarca en el período comprendido entre la paz de Augsburgo (1555) y la paz de Westfalia (1648), etapa histórica compleja y difícil de valorar; en esta encrucijada histórica se consolida la *modernidad*”. Más en concreto, “el ambiente filosófico-cultural de la Europa de la segunda mitad del s. XVI y de la primera del XVII es [...] complejo e incluso agitado. [...] Siguen vigentes orientaciones y temas sacados a la luz por el humanismo renacentista [...]. Por otra parte, tanto la filosofía como la

ambiente histórico vivió el escritor, de qué método se sirvió y hasta qué punto constituyen ambos, el ambiente y el método, un principio selectivo de las materias que han de ser tratadas en su filosofía política? En segundo lugar es necesario tratar de comprender sus disertaciones [...] en conexión con el resto de su producción ideológica” (ROMMEN, 1951, pág. 17).

Sobre la complejidad de la época que le tocó vivir a Suárez, subraya Escandell que alrededor del profesor granadino, “se desarrollaron el humanismo, la nueva ciencia positiva, el protestantismo, el nacimiento de la Compañía de Jesús y el crucial Concilio de Trento. Tiempos densos, creativos y efervescentes...”. Este mismo autor, entiende que son tres principalmente los puntos que marcan el contexto general intelectual en el que germinó el pensamiento del jesuita granadino: la crisis nominalista del siglo XIV, el Renacimiento de los siglos XV y XVI y la escolástica renacentista (ESCANDELL, 2010, págs. 18-19).

Respecto a la posición fronteriza de Suárez coincidimos con Gómez Arboleya en que la “exigencia general” de engarzar “a cada pensador [...] en la historia considerada como el gran sistema de la filosofía [...] se hace aún más apremiante en aquellas figuras geniales que pueden llamarse de transición porque en ellas se reúnen en acordada armonía elementos y factores de dos épocas. Tendidas sobre dos edades o dos problemáticas, cimas de dos vertientes, unidad de dos grandes temas mentales, precisan en el que las estudia la más despierta sensibilidad y la atención más aguda para captarlas en toda su profundidad y claroscuro. Tal sucede con Francisco Suárez” (GÓMEZ ARBOLEYA, 1946, pág. 3).

teología estaban sometidas a múltiples tensiones y polémicas [...] que [...] habían surgido [...] de la reforma luterana y de la contrarreforma católica. [...] El debate, teológico en su origen, incide en problemas filosóficos, como sucede, por ejemplo, con el problema de la libertad” (si bien, como es sabido, en aquel momento los contornos entre la teología y la filosofía eran más bien difusos). Por último, “no cabe olvidar la presencia destacada en el centro de la polémica de autores que, como Erasmo, concitaban seguidores y críticos por doquier”. Ahora bien, a juicio de Rábade “nada de esto llegó a impulsar una vida filosófica auténticamente seria y creadora”. En efecto, de un lado, “la Escolástica se había quedado anémica y estéril, víctima todavía, en buena medida, del dialecticismo exacerbado del s. XV, dedicado a sutilezas lógicas desconectadas de la realidad. Por otro lado, el humanismo no llegó a provocar (salvo el caso de algunas individualidades destacadas) un impulso auténticamente renovador del pensar filosófico”. En conclusión, predomina “una cultura filosófica que, en gran medida, se reducía a resucitar y desentrañar textos del pasado, tratando de actualizar los problemas en ellos presentes” lo que “no presagiaba unos frutos muy generosos”⁴⁷.

En segundo lugar, en cuanto a la citada cuestión de las “motivaciones personales en el filosofar de Suárez”, entendemos debe tenerse en cuenta que “estamos ante un autor que, por encima de todo, es un teólogo, según certifican sus abundantes y profundas obras en este campo”. En este sentido, son “precisamente las deficiencias con que

⁴⁷ RÁBADE, 1997, págs. 13-14; LARRAINZAR, 1977, pág. 43. A juicio de Larrainzar, si bien el fenómeno de la Modernidad “tiene raíces más profundas” y “los mismos historiadores son conscientes de la inexactitud y ambigüedad de los términos”, aquella supone “un nuevo sentido del orden de las relaciones humanas cuya irrupción en la Historia suele explicarse en la tensión de dos fuerzas contrarias, Reforma y Contrarreforma” (*ibidem*, págs. 43-44). Entendemos, efectivamente, que esa confrontación es uno de los elementos de ese momento de transición, si bien no el único. Sobre la cuestión del concepto de Modernidad y sus diversas interpretaciones volveremos *infra*.

tropezó en su enseñanza de la teología” las que motivan “su dedicación a la filosofía”⁴⁸.

Dos cuestiones merecen un tratamiento más detallado: de un lado, la inserción de Suárez en el ambiente español de la época y, de otro, su participación en la actividad intelectual de la Compañía.

2.1. La Escuela española de los siglos XVI y XVII

En primer lugar, cabe hacer notar que Suárez es encuadrado comúnmente dentro de lo que, entre otras denominaciones, puede llamarse Escuela española de los siglos XVI y XVII⁴⁹. La falta de acuerdo y consenso sobre los límites, configuración, integrantes y denominación de esta Escuela pone de relieve las limitaciones que conllevan inexorablemente los estudios históricos y en general las clasificaciones humanas⁵⁰. No

⁴⁸ “Así aparece en el escrito ‘Al lector’ que encabeza sus *Disputaciones Metafísicas*” (RÁBADE, 1997, pág. 14). Sobre esta cuestión volveremos más adelante.

⁴⁹ Advierte Pérez Luño que “ni tan siquiera existe acuerdo pacífico sobre el rótulo con el que se deba denominar a este movimiento intelectual”, hasta tal punto que “la diversidad de designaciones invita a plantear si es que se trata de nombres diferentes para designar una misma cosa, o si la disparidad de apelativos responde a la necesidad de distinguir realidades heterogéneas”. Téngase presente, por otra parte, que, como aclara el propio Pérez Luño, “estos pensadores fueron objeto, al promediar nuestro siglo, de un intento restaurador que pretendió descubrirlos y hasta inventarlos. Después, hasta hace poco, fueron ignorados”. Y concluye este profesor: “Sólo hace falta una cosa: tratar de conocerlos y comprenderlos” (PÉREZ LUÑO, 1995, págs. 28, 31-32). Sobre el tratamiento de los autores de la Escuela española de los siglos XVI y XVII en la doctrina española posterior, *vid. ibidem*, págs. 45-75.

⁵⁰ Apunta Paul Pace que “la misma vitalidad de [la] España del siglo XVI en los campos de la política, la teología y la literatura hace de este siglo una época difícil de interpretar, sobre todo dado el presente estado de los estudios sobre el periodo”. Y añade que “muchas de la interpretación tradicional del Siglo de Oro está experimentando un proceso radical de reinterpretación, basado sobre todo en muchos documentos hasta hace poco inéditos, y en la

es tarea de esta Tesis entrar a valorar y discutir en profundidad las distintas interpretaciones y corrientes que existen respecto a los caracteres de este movimiento, dado que lo que pretendemos es situar al autor objeto de nuestro estudio dentro de su contexto vital.

En todo caso, es indudable que existió un auge cultural en la España de estos siglos y que el surgimiento de una floreciente generación de autores permite agruparlos en torno, al menos, a un momento y un espacio determinados. Pero a partir de ahí toda clasificación resulta discutida. Pérez Luño (PÉREZ LUÑO, 1995, págs. 32-42) habla de tres tipos de denominaciones, que en realidad corresponden a tres criterios unificadores: los ya mencionados de lugar y tiempo, a los que une el criterio de denominación o delimitación en razón de la materia (*“ratione loci, ratione temporis, ratione materiae”*).

En razón del lugar, parece claro que el carácter hispano de la Escuela es innegable, pero el intento de mayores precisiones suscita ciertas dificultades⁵¹. Así sucede con la

libertad de cualquier ánimo apologético”. Por otra parte, apunta este autor que, además, “la abundancia de tantos teólogos de primer orden” en esta época y movimiento “contrasta con la falta de estudios profundizados de sus obras” (PACE, 1993, págs. 342-343; *vid.* también PACE, 2012, pág. 523).

⁵¹ Señala Guido Fassó que los más destacados representantes de la revivida doctrina escolástica son en su mayoría españoles (FASSÓ, 1981, pág. 57). Maravall y Navarro Aznar resaltan que la excepcional etapa de seguridad y serenidad que en lo político atravesó España en el siglo XVI (que contrasta aún más si cabe con el carácter “dramático y angustioso” de este periodo en casi toda Europa) facilitó una extraordinaria creación intelectual y cultural: en este momento el genio español del siglo de oro “se despliega desbordante en los más diversos campos: la literatura, el arte, el pensamiento jurídico”. (MARAVALL, 1997, págs. 142-143; RÁBADE, 1997, pág. 14; NAVARRO AZNAR, 1987, 322-323). Además, la hegemonía internacional del poder político español suponía “una cierta hegemonía de la cultura española”. Así por ejemplo, las obras de los pensadores españoles conocían una impresionante difusión, “ya que muchas de ellas se reeditaban en otros países europeos, cuando no se editaban por primera vez en ellos” (RÁBADE, 1997, pág. 14). Apunta Jorge Gracia: “Suárez was born [...] at the height of Spanish imperial power. Under Isabella of Castile and Ferdinand of

denominación *Escuela de Salamanca*. Este nombre trata de poner de relieve el peso de la Universidad de la ciudad del Tormes en cuanto a la “recepción de ideas renacentistas” que posibilitaría “la renovación de la tradición escolástica”, así como la importancia de la figura aglutinante de Francisco de Vitoria en sus orígenes. Sin

Aragon, known as *los Reyes Católicos* (the Catholic Kings), a large part of the Iberian peninsula had become unified (1479) and power consolidated after the final defeat of the Moors at Granada (1492). Also in 1492 America was discovered, opening up unheard-of resources to the newly united kingdom. In a matter of fifty years, Spain became the pre-eminent political and economic power in Europe. As a result, artists and intellectuals flocked to Madrid, stimulating the development of arts and letters. Indeed, the period that goes roughly from 1500 to 1650 is generally known as the *Siglo de Oro* of Spanish letters because of the abundance and extraordinary quality of the literature produced. Spain became an intellectual leader in Europe and the undisputed leader of the Counter-Reformation. [...] Philosophy, of course, could not be left behind, and so we find a score of Iberian figures of high rank” (GRACIA, 1998, pág. 457). Por su parte, comenta Doyle: “In ecclesiastical politics, in theology, in spirituality, Spanish influence was clear before, during and after the Council of Trent (1545-1563). In broader fields of university education, humanistic learning, literature, and art, Spaniards excelled” (DOYLE, 2011, pág. 257). En opinión de Copleston, la reviviscencia del escolasticismo en los siglos XV y XVI tiene como núcleo principal España porque, entre otras razones, ésta “había sido relativamente poco afectada tanto por el fermento del pensamiento renacentista como por las disensiones religiosas de la Reforma”. De este modo, “era perfectamente natural que una renovación de los estudios que fue llevada a cabo predominantemente [...] por teólogos españoles, tomase la forma de una reavivación, prolongación y desarrollo del escolasticismo” (COPLESTON, 1971, pág. 321) Subraya asimismo Navarro Aznar que “si bien es verdad que desde el punto de vista jurídico y político los siglos XVI y XVII en España adolecen de un cierto medievalismo [...], también es verdad que estos siglos marcan un punto de inflexión en el pensamiento jurídico y político con un nítido balance positivo para nuestro país”. Indica este autor que “la doctrina jurídica representada por los teólogos-juristas de la escuela del Derecho natural y de gentes” constituye “un momento de fecundidad” que tiene lugar “paralelamente a la hegemonía política española” (NAVARRO AZNAR, 1987, 327). Sobre el clima de cierta libertad que permitió en la España del siglo XVI el debate sobre la conquista de América y la cuestión indiana, *vid.* PÉREZ LUÑO, 1991, págs. 22-27.

embargo, esta denominación resulta insuficiente a la hora de integrar a autores con escasa vinculación con dicha Universidad⁵².

Respecto a los intentos de delimitación de la Escuela en razón de la materia, señala Pérez Luño que se ha tratado de aludir a esta Escuela desde “los contenidos teóricos” o “especialidad disciplinar desde la que los clásicos hispanos avanzaron sus tesis”. Al respecto, parece existir un cierto consenso en la importancia de la formación de estos autores en tres áreas: teológica, filosófica y jurídica. La interconexión entre estos estudios en aquel momento debe entenderse desde la no existencia en la época de una auténtica distinción entre la mayor parte de los saberes (cuya separación es

⁵² PÉREZ LUÑO, 1995, pág. 34. La misma idea late de fondo en la interpretación de Abril Castelló, que aunque defiende esa denominación apuesta por una comprensión flexible de la vinculación salmantina (ABRIL CASTELLÓ, 1998, págs. 274). Sobre la importancia de Salamanca en el grupo de autores dominicos que suponen la corriente con más el peso primera etapa de la Escuela española, *vid. ibidem*, págs. 276-277, donde se señala que puede incluso concretarse más la ubicación originaria del movimiento en el Colegio de San Esteban que la orden de predicadores poseía en dicha ciudad. Sobre la vinculación entre la escuela teológica del convento de Saint Jacques (donde también estudiaría Ignacio de Loyola) y la Escuela de Salamanca a través de la influencia sobre Francisco de Vitoria de su maestro, el dominico Pierre Crockaert, *vid. RODRÍGUEZ*, 2001, pág. 3658; PRIETO MARTÍNEZ, 1993, 280 (*cf.* también PACE, 2012, pág. 498).

Por otro lado, apunta Rábade que en la España de aquella época la labor filosófica se lleva a cabo y está indisolublemente vinculada a la Universidad (“contra lo que empieza a suceder en otros países de Europa”). Esa filosofía explicada en las Universidades era, “con muy contadas excepciones”, la escolástica. “Tres eran las principales en la Península: Salamanca, Alcalá y Coimbra. Salamanca tiene el papel protagonista”, pues en ella se lleva a cabo “la renovación del pensamiento escolástico, elevándolo a una altura que en algunos aspectos supera incluso al s. XIII de Sto. Tomás y Duns Escoto” (RÁBADE, 1997, págs. 14-15; en un mismo sentido sobre la importancia de esos tres centros se pronuncian otros autores como Pereña Vicente).

posterior y concita diferentes valoraciones). Así, en la investigación de nuestra época se han propuesto denominaciones como la de “teólogos-juristas”⁵³.

Por otra parte, y dentro del criterio *ratione materiae*, se hace referencia a la trascendental aportación de aquellos autores “al proceso de renovación escolástica

⁵³ PÉREZ LUÑO, 1995, pág. 40. Manejan también este término de “teólogos-juristas” autores como Abril Castelló, Pereña Vicente, Ayala Martínez, Gómez Robledo, Navarro Aznar o Luis-Carlos Amezúa. Abril Castelló afirma que “los grandes maestros de la Escuela de Salamanca son a la vez y consustancialmente tan teólogos y juristas y humanistas que si algo tienen en común es precisamente empapar de humanismo integrador toda su teología de los Derechos Humanos hasta tal punto que tanto más teólogos son cuanto más se centran y concentran en lo más humano del hombre y de los conjuntos humanos: *Homo homini sacra res*”. En consecuencia, para este autor “la teología antropológica y la antropología teológica (y no sólo la cosmología y el iusnaturalismo y el iusinternacionalismo y la Ética y la Deontología Política) de los *Magni Hispani* (Grocio) de la Escuela de Salamanca son esencialmente nuevos y modernos y progresistas no sólo respecto a la herencia del Medievo, sino muy especialmente respecto a sus más directos antagonistas del XVI y XVII, incluidos los iusnaturalismos protestantes” (ABRIL CASTELLÓ, 1998, pág. 296).

Por lo que concierne a la diferente apreciación que suscita la separación de saberes, se trata ésta de una cuestión claramente imbricada con el debate existente en torno a la valoración de la Modernidad e incluso al propio significado de la misma, como veremos enseguida. Comenta respecto a esta cuestión Copleston que “algunos dirán [...] que la teoría jurídica y política de los escolásticos del Renacimiento constituyó una etapa en la evolución de una perspectiva predominantemente teológica hacia una perspectiva positivista; y, como juicio histórico, eso puede ser verdadero. Pero de ahí no se sigue que la posterior secularización de la idea de ley natural y su subsiguiente abandono haya constituido un progreso filosófico en un sentido que no sea el meramente cronológico” (COPLESTON 1971, pág. 336). En una postura opuesta, que supone una interpretación enteramente diferente de la historia del pensamiento, *vid.* por ejemplo ACOSTA SÁNCHEZ, 1989, *passim*.

Por último, es interesante indicar que para Lewis Hanke la preponderancia de lo teológico, filosófico y jurídico obedece a los rasgos básicos de la cultura española de “una época religiosa y legalista” (HANKE, 1949, pág. 61).

que se produce en los siglos XVI y XVII”, el cual se debe en gran parte al enriquecimiento “del cuerpo doctrinal de la tradición tomista con las nuevas perspectivas que aporta el Humanismo”. De este modo, el movimiento de renovación de la Escolástica que pretende “la recuperación de lo más genuino de Santo Tomás”, que había comenzado en Italia de la mano de figuras de la Orden dominicana tan eminentes como el cardenal Tomás de Vío (llamado el cardenal Cayetano), “encuentra en España un terreno muy apropiado”⁵⁴. No obstante, para Pérez Luño,

⁵⁴ PÉREZ LUÑO, 1995, pág. 40; PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 276. Explica Prieto Martínez que esta corriente va a producir “una serie de teólogos, filósofos y juristas de primera categoría”. Se trata de “escolásticos, pero muy influidos por el Humanismo” (*idem*). Por su parte, Paul Pace apunta que “the 16th century witnessed two different proposals for the reform of theology: Erasmus de Rotterdam’s proposal to abandon Scholasticism totally to construct a *new theology*, was contrasted with a real effort to *renew* Scholastic theology by returning to its true spirit and integrating what was useful and important in the later developments of nominalism and humanism”. Añade Pace que “this renewal movement started in the late 15th century, under such innovators like Peter Crockaert (1465-1514), who reintroduced the use of the Summa of Aquinas as the textbook of theology. His most famous student was his fellow Dominican Francisco de Vitoria who carried this renewed scholastic method with him to the University of Salamanca, where it had a remarkable impact on the theology of the whole Spain, and, through the newly founded Society of Jesus, on the whole world” (PACE, 2012, pág. 498). Señala Abellán que “ese florecimiento de la tradición escolástica, gracias a los estímulos del humanismo renacentista, se inició en la Universidad de París y en Italia, pero tuvo en la Península uno de sus focos más importantes de desarrollo e irradiación” (ABELLÁN, 1979, págs. 527-529; *vid.* también, al respecto, *ibidem*, págs. 631-632; NAVARRO AZNAR, 1987, pág. 321). Indica Copleston: “Acaso podía parecer que la vida y el vigor del escolasticismo aristotélicos hubieran sido finalmente socavados por dos factores, primeramente la aparición y difusión del movimiento nominalista en el siglo XIV y, en segundo lugar, el brote de nuevas líneas de pensamiento en la época del Renacimiento. No obstante, en los siglos XV y XVI tuvo lugar una notable reavivación del escolasticismo, y algunos de los nombres más importantes de la escolástica pertenecen al periodo del Renacimiento y a los comienzos de la Edad Moderna. El centro principal de ese resurgimiento fue España, en el sentido de que la mayoría de las figuras sobresalientes, aunque no todas, fueron españolas. [...] España había sido relativamente poco afectada tanto por el fermento del pensamiento renacentista como por las disensiones

denominaciones como “Escolástica Española”, “Segunda Escolástica”, “Escolástica tardía” y “Segunda Escolástica Española”, pese a su amplia difusión y popularidad en la literatura científica extranjera, no son seguramente “las más adecuadas para englobar

religiosas de la Reforma; y era perfectamente natural que una renovación de los estudios que fue llevada a cabo predominantemente aunque no, desde luego, exclusivamente, por teólogos españoles, tomase la forma de una reavivación, prolongación y desarrollo del escolasticismo” (COPLESTON, 1971, pág. 321). Por su parte, Navarro Aznar aprecia que “el aspecto jurídico de la escolástica española está teñido de tomismo: esta es una premisa que debemos sentar desde el principio; pero también debemos dejar constancia de la adaptación de esa filosofía a las circunstancias concretas del momento histórico. Debemos tener en cuenta que los asuntos acerca de la ley y el derecho tienen una veta humana que les impregna en cierta medida de relatividad.” Lo que no es óbice, según este autor, para que “aun así, el siglo XVI español, en cuanto pensamiento filosófico se refiere, adolece de un cierto medievalismo. Y posiblemente no solo en cuanto al pensamiento, sino también en cuanto a toda la realidad política, social y cultural” (NAVARRO AZNAR, 1987, pág. 321). Sin embargo, para Copleston “está claro que en gran parte de su filosofía política y jurídica los escolásticos del Renacimiento supieron captar problemas concretos y mostraron aptitud para manejarlos de un modo ‘moderno’”. Y pone como ejemplo, precisamente, el hecho de que “hombres como Vitoria, Bellarmino y Suárez mantuvieron que en algún sentido la soberanía política procede del pueblo; y mantuvieron el derecho de resistencia a un gobernante que actuase tiránicamente”. De este modo, para Copleston, “ellos sistematizaron y desarrollaron la filosofía legal y política de la Edad Media, y la transmitieron al siglo XVII”. Y concluye este autor: “algunos dirán, supongo, que la teoría jurídica y política de los eclesiásticos del Renacimiento constituyó una etapa en la evolución de una perspectiva predominantemente teológica hacia una perspectiva positivista; y, como juicio histórico, eso puede ser verdadero. Pero de ahí no se sigue que la posterior secularización de la idea de ley natural y su subsiguiente abandono haya constituido un progreso filosófico en un sentido que no sea el meramente cronológico” (COPLESTON, 1971, 335-336). Al respecto, Abellán entiende que “si la Neoescolástica española influye sobre el pensamiento moderno, ello se debe a que esa Escolástica pertenecía por alguna dimensión esencial a ese pensamiento moderno” (ABELLÁN, 1979, pág. 632). Sobre la decadencia en que la Escolástica entró en el siglo XV, *vid.* PÉREZ LUÑO, 1995, pág. 41; ABELLÁN, 1979, págs. 527-529.

todo el complejo entramado de influencias y fenómenos intelectuales” de este movimiento⁵⁵.

Dentro de este criterio material centrado en la renovación de la tradición escolástica, sitúa también Pérez Luño las perspectivas que tratan de aglutinar a estos autores alrededor de las principales órdenes religiosas del periodo. Al respecto, es innegable la importancia de la aportación de dichas órdenes religiosas al florecimiento de la actividad intelectual del momento en España. En efecto, como hace Prieto Martínez, cabe emplear este criterio material en combinación con el temporal y distinguir así en la historia de la Escuela española “dos momentos” correspondientes a “dos corrientes de pensamiento y [...] dos órdenes religiosas”, las más significativas en el movimiento. El primer momento sería el de la orden de los dominicos. Aunque se extiende a lo largo de todo el siglo XVI, conoce su momento de esplendor en la primera mitad de la

⁵⁵ PÉREZ LUÑO, 1995, pág. 41. Luis-Carlos Amezáa menciona otros nombres como “escolástica castellana o peninsular (AMEZÚA AMEZÚA, 2007a, pág. 1, nota 3). Señala Abril Castelló que “en la historia general del pensamiento y de las ciencias humanas, a la Escuela de Salamanca se la ha definido y se la sigue definiendo básicamente desde tres puntos de vista: Teología, Filosofía y Derecho. Muchos escolásticos de ayer y de hoy han tendido o tienden a englobar esas tres dimensiones en una sola, y han hablado y hablan en ese sentido de ‘Segunda Escolástica’ o ‘Escolástica Tardía’ o ‘Tardo escolástica’ en pedantísimo y resabiado italiano. Estas definiciones han perdido vigencia en los umbrales del siglo XXI, y dicen muy poco a teólogos, filósofos, antropólogos, sociólogos, juristas o politólogos de nuestros días. Son, además, inexactas, alicortas, y miopes, pues la Escuela de Salamanca fue y es mucho más que un simple apéndice del Medievo”. Asimismo, advierte Vidal Abril que “muchos escolásticos de ayer y de hoy han sido y son especialmente negativos para la Escuela de Salamanca, pues la anatematizan sin conocerla ni estudiarla, y desde caricaturas y prejuicios muy alejados de la realidad científica e histórica” (ABRIL CASTELLÓ, 1998, pág. 273). Debe advertirse que la denominación “Segunda Escolástica” debe su popularidad a la obra de Carlo Giacon (*vid.* GIACON, 2001, 3 vols.). Así lo apunta Pérez Luño (PÉREZ LUÑO, 1995, pág. 42). Navarro Aznar sigue esta terminología (NAVARRO AZNAR, 1987, págs. 322-323). Fassó habla de “segunda escolástica o escolástica renacentista” (FASSÓ, 1981, pág. 57). La expresión “Segunda Escolástica Española” la emplea, por ejemplo, Escandell (ESCANDELL, 2010, pág. 27).

centuria. Pretende ser fiel a Sto. Tomás, se ubica en la Universidad de Salamanca y la conquista de América es el gran tema que les preocupa y estimula⁵⁶. La segunda gran corriente es la de los jesuitas, los cuales “constituyen la vanguardia intelectual de la Contrarreforma” y, “dentro de la tradición escolástica tomista, se sienten menos vinculados por el Aquinate”. Publican sus obras a finales del siglo XVI y principios del XVII. Respecto a otras órdenes, aunque también tuvieron sus aportaciones, su importancia fue sin duda mucho menor. Asimismo, debe tenerse presente que en la Escuela destacan autores que no son religiosos, como por ejemplo los juristas Fernando Vázquez de Menchaca y Diego de Covarrubias⁵⁷.

⁵⁶ PÉREZ LUÑO, 1995, pág. 41; PRIETO MARTÍNEZ, 1993, 277-278; *cfr.* también COPLESTON, 1971, 321-322; FASSÓ, 1981, pág. 57. En el mismo sentido, afirma Escandell que “la renovación del escolasticismo en los tiempos renacentistas fue iniciada por los dominicos”. Entre éstos destacaron “Tomás de Vío (conocido como el cardenal Cayetano, 1468-1534), De Sylvestris (llamado el Ferrariense, 1474-1528), Francisco de Vitoria (1480-1546), Domingo Soto (1494-1560), Melchor Cano (1509-1560) y Domingo Báñez (1528-1604)”. A un periodo posterior pertenece “Jean Poincot, llamado Juan de Santo Tomás (1589-1644)” (ESCANDELL, 2010, pág. 29; LEÓN FLORIDO, 2011, pág. 18).

⁵⁷ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, 278. Destaca Copleston que, después de los dominicos, la Compañía de Jesús proporcionó “un ulterior enriquecimiento de la vida del escolasticismo”. “Entre los jesuitas eminentes del siglo XVI y primera parte del XVII” podemos citar a Francisco de Toledo (1532-1596), Luis de Molina (1536-1600), Roberto Bellarmino (1542-1621), Pedro Fonseca (1548-1599), Gabriel Vázquez (1549/1561-1604) o Leonardus Lessius (1554-1623). Y, sobre todos ellos, Francisco Suárez. León Florido afirma en este sentido que “la figura del Doctor Eximio se alza por encima de todos” los autores de las diversas órdenes (COPLESTON, 1971, pág. 322; PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 278; LEÓN FLORIDO, 2011, pág. 18). Ahora bien, como apunta este mismo autor, “todas las órdenes religiosas contribuyeron” al proceso de restauración “de la filosofía y la teología”, o más bien de su “renovación a partir de “las tradiciones medievales”. Por ejemplo, entre los franciscanos destacaron Juan de los Ángeles, Alfonso de Castro o Lychetus, y entre los agustinos Gil de Viterbo. Los carmelitas, por su parte, “alcanzaron reputación con la publicación del *Cursus theologicus salmanticensis*” (LEÓN FLORIDO, 2011, pág. 18; ESCANDELL, 2010, pág. 29; PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 278). No obstante, como apunta el jesuita Copleston, si bien “otras órdenes” desempeñaron también

Ahora bien, cabe entender que, en general, y como apunta el profesor Pérez Luño, si bien “los estudios sectoriales centrados sobre cada una de las Órdenes han podido ser útiles para el análisis de determinados problemas específicos [...], las grandes diferencias que separan los planteamientos de autores de una misma Orden desaconsejan utilizar este criterio como pauta general”⁵⁸. Sin embargo, dada la influencia que en la vida, pensamiento y obra de Suárez jugó su condición de jesuita, entendemos imprescindible situarlo en la Compañía de Jesús y presentar al menos un breve análisis de la influencia de dicho encuadre sobre su obra. Igualmente, la afirmación de Pérez Luño no es incompatible con la posibilidad de encontrar elementos definitorios de la identidad de cada una de esas órdenes en sus diversos autores, como aprecia cierta línea de interpretación de Suárez.

Por otra parte, también dentro del criterio material, debe hacerse notar que éste es empleado por el propio Pérez Luño, si bien este autor aprecia que el elemento común de ese conjunto de autores es “su común referencia al Derecho natural”, una afirmación que responde a la de la corriente de opinión que este profesor sigue, la cual emplea el término “Escuela Española del Derecho natural”⁵⁹.

“un importante papel en la renovación del escolasticismo [...], no por ello deja de ser verdad que los dos cuerpos que más hicieron por el pensamiento escolástico en la época del Renacimiento fueron los dominicos y los jesuitas” (COPLESTON, 1971, pág. 322).

⁵⁸ PÉREZ LUÑO, 1995, pág. 41. Pérez Luño pone precisamente como ejemplo de esas diferencias las existentes respecto al tema del derecho de resistencia activa frente a la tiranía entre, verbigracia, los diversos autores dominicos. Y añade que “no son menores las diferencias que enfrentan las tesis políticas de los jesuitas Luis de Molina, Juan de Mariana y Francisco Suárez” (*ibidem*, pág. 42).

⁵⁹ PÉREZ LUÑO, 1995, pág. 43. La misma idea aparece defendida en PÉREZ LUÑO, 2009, pág. 47. En un mismo sentido, afirma Navarro Aznar que “los teólogos españoles constituyeron una escuela jurídica heterogénea, pero bajo el denominador común de la defensa del valor de la ley natural (iusnaturalismo) en tanto participación de la eterna en la racionalidad humana y su necesaria aplicación ética a los ordenamientos jurídicos concretos” (NAVARRO AZNAR, 1987, pág. 324). Ahora bien, ya el propio Ramón Riaza, pionero de esta corriente reconoce que

Al respecto, resulta interesante reseñar la posición de Luño Peña, quien, aunque sigue esta línea, es consciente de las limitaciones de la nomenclatura de “Escuela española de Derecho Natural”. Desde ahí, opta por distinguir dentro de la misma cuatro grandes líneas doctrinales teóricas: “Escuela Española de Derecho Internacional; Escuela Española del Derecho de la Guerra; Escuela Española de Derecho Penal; y Escuela Española del Derecho de Resistencia”. Como el mismo Pérez Luño aprecia, “la propia multiplicidad de autores y temas incluidos en esa exposición termina por difuminar la pretendida unidad de la Escuela. Otros autores han seguido posturas similares a la de Luño Peña⁶⁰. No obstante el rechazo de esta sistematización, al que nos sumamos, cabe reseñar en la misma la importancia que el tema del derecho de resistencia tuvo entre aquellos autores.

En cuanto al criterio de clasificación temporal, más allá de la evidente observación de que estos autores viven en los siglos XVI y XVII, nos damos de bruces con todas las limitaciones que recaen en las *periodificaciones* históricas y la relatividad de todas ellas. Así ocurre con las que intentan vincular la Escuela con periodos o movimientos

“quizás parezca un poco ambicioso el título: hablar de la Escuela española de Derecho Natural cuando aún se discute la posibilidad de encontrar base bastante firme para trazar los rasgos fundamentales de una Escuela española en Teología o Filosofía...acaso se considere más temerario que ambicioso” (RIAZA, R., “La Escuela española de Derecho Natural”, *Universidad*, nº 2 [1925], pág. 317; *apud* PÉREZ LUÑO, 2009, pág. 46).

⁶⁰ PÉREZ LUÑO, 2009, pág. 47. Así, algunos autores, empleando ese criterio material desde una perspectiva internacionalista, que valora positivamente la labor en pro de la paz y la regulación de la convivencia entre los pueblos, entienden que dentro de la Escuela Española de los siglos XVI y XVII existe una Escuela Española del Derecho de la Guerra a la que denominan “Escuela Española de la Paz”. De tal modo que este criterio sirvió como inspiración a la denominación que recibió la colección de obras de estos autores clásicos españoles que el CSIC ha publicado (en dos series, hasta la fecha) a través de ediciones críticas bilingües: “*Corpus Hispanorum de Pace*”. Los autores contemporáneos que participaron en este proyecto editorial emplean el concepto “Escuela Española de la Paz”. Así, verbigracia, Luciano Pereña Vicente (PEREÑA VICENTE, 1983, págs. 391-398; PEREÑA VICENTE, 1977, págs. XVII-XLVI) o Vidal Abril Castelló (ABRIL CASTELLÓ, 1977, págs. XXXVI-XXXVII).

temporales como el Renacimiento, el Barroco, la Edad de Oro hispana o el Humanismo. De igual modo, es lugar común entre la literatura académica situar a estos autores en la difusa frontera entre la Edad Media y la Edad Moderna, conceptos y sistematizaciones históricas que también suscitan fuertes controversias⁶¹. Volveremos necesariamente sobre este tópico al hablar de las diversas interpretaciones del pensamiento de Suárez y su matriz cultural.

Sobre este criterio temporal, destaca Pérez Luño que algunos autores sitúan como punto de referencia que explica la aparición de la Escuela clásica hispana “los fenómenos religiosos que alteraron la faz espiritual de aquel periodo: la Reforma y la Contrarreforma”⁶². Al respecto, admite este autor que “acontecimientos generados

⁶¹ Cfr. PÉREZ LUÑO, 1995, págs. 34-36. Al respecto, subraya Abril Castelló que en lo que concierne al tratamiento de los anteriores autores medievales los juristas españoles del siglo XVI optaron por una metodología integradora. Explica este profesor que “entre la postura continuista y la actitud de ruptura, el método de integración trata de reelaborar las instituciones jurídicas a la altura y según los signos de los tiempos nuevos que corrían”. Añade Abril Castelló que si Escuela se caracteriza por “esta actitud integradora”, Suárez representa la “culminación” de la misma: el profesor granadino “integra y aprovecha el pensamiento teológico y jurídico sobre cada una de las cuestiones que aborda” (ABRIL CASTELLÓ, 1977, págs. XXXVI-XXXVII).

⁶² Pérez Luño, Navarro Aznar y Escandell resaltan la importancia de estos fenómenos para la Escuela española (PÉREZ LUÑO, 1995, pág. 35; NAVARRO AZNAR, 1987, pág. 321 y ESCANDELL, 2010, pág. 27). Señala Copleston que “el concilio de Trento comenzó en 1545, y dio un poderoso impulso a la renovación del pensamiento escolástico. [...] La obra de los dominicos al comentar los escritos de Santo Tomás y al dilucidar y desarrollar el pensamiento del mismo, se reforzó así por el impulso dado por el concilio de Trento a la promoción de los estudios escolásticos” (COPLESTON, 1971, pág. 322). Por su parte, indica Navarro Aznar que aunque el pensamiento filosófico español del siglo XVI, en cuanto pensamiento filosófico se refiere, “adolece de un cierto medievalismo”, supone dentro de “esa renovación de la filosofía medieval de corte tomista [...] una respuesta católica, eminentemente española y también, aunque en menor medida, italiana al movimiento reformista protestante por medio del Concilio de Trento, el cual significó en este sentido la obra de renovación más importante de la Iglesia en materias de disciplina y doctrina. De esta forma, “bajo los auspicios del Concilio,

jesuitas y dominicos restauraron los presupuestos jurídico-políticos básicos de la Iglesia católica”, “desde luego con una cierta dosis de libertad” frente a Sto. Tomás, “aunque tutelados por su magisterio” (NAVARRO AZNAR, 1987, págs. 321-323). Para León Florido, “contrariamente al tópico más arraigado, la Contrarreforma del XVII no representó únicamente la resistencia católica frente a las nuevas ideas procedentes del centro de Europa, sino que significó la renovación de la filosofía y la teología, particularmente a partir de los trabajos del Concilio de Trento (1545-1563), y eso fue posible por las circunstancias políticas de España y Portugal, que habían permitido la pervivencia de las tradiciones medievales en las tres grandes Universidades de Salamanca, Alcalá y Coimbra” (LEÓN FLORIDO, 2011, págs. 17-18). Por su parte, Abellán destaca que en “lo que se ha llamado ‘espíritu de la Contrarreforma’ [...] se dan dos elementos aparentemente opuestos, pero que no lo son en realidad: la oposición a la Reforma protestante, por un lado, pero sin que al mismo tiempo ello signifique oposición al Renacimiento”. Y concluye: “de aquí lo que de equívoco y desvirtuador tiene el nombre de Contrarreforma”, puesto que “la Reforma católica—nombre sin duda más apropiado—no se presenta sino como un intento de salvar lo máspreciado del Renacimiento, y ello no puede ser sino el espíritu de defensa y exaltación de la libertad” (ABELLÁN, 1979, pág. 570). Agrega Abellán que “Ferrater Mora [...] [FERRATER MORA, 1955, *vid.* págs. 154-157] analiza las causas de la ‘modernidad’ de Suárez, y con él, del pensamiento de la Contrarreforma española”. Para Abellán, Ferrater insiste “en cómo se produce un evidente paralelismo entre las actividades filosóficas de la Contrarreforma y la de los reformadores. En realidad, esta conclusión debe estar muy clara para nosotros, pues no es sino consecuencia de una fuente común: la del pensamiento humanista de la primera mitad del siglo XVI” (ABELLÁN, 1979, pág. 631). Ahora bien, el propio Ferrater Mora indica que si bien “la Iglesia católica ha sostenido siempre que la Contrarreforma no fue un movimiento surgido a raíz de la irrupción del protestantismo, sino algo que comenzó bastante antes” y “de acuerdo con esto, la Contrarreforma no fue una *reacción*”, sin embargo “hay que admitir por lo menos que resultó posible desde el momento en que algo ‘externo’ disparó la enorme cantidad de energías morales e intelectuales concentradas en la comunidad ecuménica durante varios siglos” (FERRATER MORA, 1955, págs. 151-177.) Para Abellán “el Concilio de Trento (1545-1563), [...] constituye el magno acontecimiento religioso-cultural de dicho período histórico”. De tal modo que “en esos años, y por virtud de dicho acontecimiento, se produce con intensidad inusitada el tránsito del Renacimiento a la Edad Moderna [...] Ninguna época termina abruptamente, pero nada como el Concilio de Trento contribuyó al giro histórico que había de traer la Edad Moderna” (ABELLÁN, 1979, págs. 567-568). Sobre el contexto histórico del Concilio de Trento,

por el clima confesional contrarreformista, tales como la fundación de la Compañía de Jesús o el Concilio de Trento, acaecidos ambos al promediar el siglo XVI, no dejaron de incidir en el sistema de creencias, inquietudes y doctrinas de aquellos tratadistas hispanos del Derecho natural”. Sin embargo, como apunta el propio Pérez Luño, también estos elementos “presentan contornos imprecisos”, lo que de nuevo nos hace chocar con la precariedad de nuestras sistematizaciones. Por otro lado, este mismo profesor advierte que esa limitación del criterio temporal se hace patente ante la complejidad de los diferentes factores ambientales, que no pueden ser reducidos a los grandes acontecimientos culturales y religiosos a que hacen referencia las *periodificaciones* mencionadas: de este modo, se debería tener en cuenta también la importancia de otros elementos contextuales relativos al “marco político [...], tecno-científico [...], económico [...] y geográfico [...]”⁶³.

vid. ibidem, págs. 558-569. Navarro Aznar destaca que “la Contrarreforma o Reforma Católica domina el pensamiento y la cultura española de la segunda mitad del siglo XVI y todo el XVII, y viene a significar un avance en el asentamiento de la verdadera doctrina de la Iglesia romana y el fin de las controversias y relajaciones que existían en su seno desde la Baja Edad Media” (NAVARRO AZNAR, 1987, pág. 322; *cfr.* FASSÓ, 1981, pág. 57).

⁶³ PÉREZ LUÑO, 1995, págs. 35-36. Respecto a estos factores geográficos, por ejemplo, debe señalarse que la doctrina (Pereña, el propio Pérez Luño) considera esencial en el nacimiento de la propia Escuela española de los siglos XVI y XVII el acontecimiento de la llegada a América de los españoles y la consiguiente cuestión de la legitimidad de la conquista de aquellas tierras previamente habitadas. Hasta tal punto que Abril Castelló sitúa el nacimiento de la Escuela española en la “proclama” a favor de los derechos de los indios que Antonio Montesinos realizara en 1511 en nombre de la primera comunidad de dominicos americana (ABRIL CASTELLÓ, 1998, pág. 275). En este mismo sentido, cabe observar que la cuestión “de los títulos respecto al dominio español en América” constituye una de las tres “polémicas de irradiación planetaria” que, a juicio de Abril Castelló, conforman los “momentos claves” de la Escuela Española. Otra de esas polémicas está intrínsecamente relacionada con la anterior: el “debate sobre la libertad de los mares” (sobre estos dos primeros conflictos dialécticos, *vid. ibidem*, págs. 275-288). Y la tercera polémica la constituye, precisamente, el objeto que de una manera parcial se aborda en la presente investigación: la “problemática de la obligación

Acaba Pérez Luño subrayando la insuficiencia del criterio de delimitación temporal, ya que dependiendo de la comprensión que cada historiador tenga de esos fenómenos un mismo pensador puede ser situado en distintos movimientos o periodos. Y acude precisamente al ejemplo de la problemática clasificación del propio Suárez (“muestra arquetípica”, dice), al que se le ha “considerado al mismo tiempo como el resumen y el compendio del Humanismo cristiano [E. Elorduy]; un genuino representante de la época renacentista [M. Solana]; peculiar exponente de los motivos del Barroco [L. Legaz y Lacambra]; o como el más caracterizado pensador del iusnaturalismo de la Contrarreforma o Reforma católica [G. Ambrosetti]”.

En definitiva, podemos concluir con Pérez Luño que “las *denominaciones ratione loci, ratione temporis o ratione materiae* son útiles” en la medida en que pretenden poner de relieve determinados caracteres sustanciales de ese grupo de autores. Sin embargo, no son definitivas porque en general intentan aludir a una totalidad en función de alguno de sus aspectos parciales.

Ahora bien, todas estas limitaciones conceptuales nos acaban conduciendo a la pregunta de si realmente existe una “escuela” en sí. Al respecto, el propio Pérez Luño distingue entre una *versión fuerte* y una *versión débil* del concepto de “escuela”, que tal vez sería de gran utilidad en el caso de la Escuela española. Para este autor, esta acepción débil o “amplia” supondría una “coincidencia en ‘la manera de ver las cosas’ [...], comunidad de inquietudes (más que de respuestas), o afinidad de estilo o de método de enfoque”. De nuevo resulta difícil ir más allá, puesto que no existe acuerdo entre la literatura científica a la hora de concretar esas coincidencias⁶⁴. Por otra parte,

política (obediencia y desobediencia civil) en polémica con las concepciones absolutistas y teocráticas de su tiempo”. Abril Castelló subraya la importancia del momento suscitado por esta última polémica, pues entiende que “significa la recapitulación sistemática de la doctrina social, jurídica y política de la Escuela, con Suárez como gran campeón de una concepción democrática y comunitaria de la convivencia humana organizada” (ABRIL CASTELLÓ, 1977, pág. XLVII).

⁶⁴ PÉREZ LUÑO, 1995, págs. 36 y 43; PÉREZ LUÑO, 2009, pág. 47. La “coincidencia” en la percepción de la realidad es un elemento que toma de Eduardo Nicol (*vid.* NICOL I FRANCISCÁ,

apunta el profesor Pérez Luño que esta noción de “escuela” se asemeja a la de “generación” que maneja Julián Marías: éstas constituirían una especie de “órbitas históricas, cuya línea está flanqueada por un campo atractivo”⁶⁵.

Por su parte, Abril Castelló se sitúa también en la línea de Pérez Luño en cuanto a la defensa de un concepto amplio de Escuela española (que él denomina “Escuela de Salamanca”, dentro de una concepción amplia o flexible de los nexos de los diferentes autores con la *Universitas Studii Salmanticensis*). Para Abril Castelló esta Escuela reúne los tres elementos esenciales que Miaja de la Muela sintetizase en su momento: “*cosmovisión global común*, coincidente en lo sustancial; *novedad sustantiva de la aportación del conjunto* en el ámbito de los principios básicos, en el método utilizado y en la interpretación de doctrinas anteriores, a tenor de nuevos datos y hechos que hayan resultado decisivos en ese ámbito; *continuidad y complementariedad recíproca* dentro de un sistema referencial y doctrinal común para todos”⁶⁶.

1961, pág. 166). Adviértase que, por otra parte, Pérez Luño emplea esta distinción en orden a poder emplear el sentido “*débil*” del concepto “escuela” focalizado en torno al criterio material que él mismo emplea: la supuesta “común referencia” de estos autores “al Derecho natural”. En efecto, entiende Pérez Luño que, debido a “las marcadas diferencias en las concepciones y desarrollos teóricos y prácticos de sus pretendidos integrantes”, no es posible hablar de “Escuela Española del Derecho natural” en una versión “*fuerte*” del término “escuela”, pero sí en una “*acepción débil y generacional*” (PÉREZ LUÑO, 1995, págs. 44-45). Algunos de los rasgos comunes de los autores de la Escuela española de los siglos XVI y XVII pueden verse en *ibidem*, pág. 27.

⁶⁵ MARÍAS, 1961, pág. 154. *Vid.* PÉREZ LUÑO, 1995, pág. 43; PÉREZ LUÑO, 2009, pág. 47.

⁶⁶ ABRIL CASTELLÓ, 1998, págs. 274-275; *cfr.* MIAJA DE LA MUELA, 1948, págs. 103-105, 115 y ss. Nótese que Miaja alude a estos elementos en su defensa de la existencia de una escuela internacional española de los siglos XVI-XVII, lo que en opinión de Abril Castelló constituye una “postura y dictamen [...] válidos y universalizables [...] para todas las ramas del Derecho y de las Ciencias jurídicas, sociales y políticas” (ABRIL CASTELLÓ, 1998, pág. 274).

Afirma también Abril Castelló que “maestros y discípulos de diversas generaciones y procedencias llenan el espacio y el tiempo de la Escuela en el Siglo de Oro y totalizan el legado

Partiendo de esas nociones amplias o débiles del concepto de “escuela”, vamos a optar por evitar el criterio material, que entendemos más complejo, y emplearemos una combinación de los criterios temporal y espacial lo más aséptica posible, de tal modo que hablaremos, cuando sea preciso hacerlo, de la *Escuela española de los siglos XVI-XVII* (si bien inevitablemente aparecerán otras denominaciones en las citas textuales de otros autores).

Sentada la existencia, por tanto, de una Escuela en ese sentido amplio o flexible, la pertenencia de Suárez a la misma no ofrece duda. En este sentido, para muchos autores Suárez pertenecería a la última generación de la misma, siendo además su figura principal. Para otros, Suárez constituye el culmen de la propia Escuela en su conjunto, a manera de compendio, sistematización y, finalmente, superación de lo recibido⁶⁷.

común forjado [...] con una metodología, y temática, y criteriológica, y sistemática inventadas por la propia Escuela de Salamanca y que la definen en cuanto a tal” (*ibidem*, págs. 271-272).

⁶⁷ Así, para Pereña Vicente, Suárez constituye “punto de convergencia” de la Escuela española. Se descubre en él “un proceso de sistematización” que no degenera “en puro sincretismo”. Suárez no se limita a “incorporar o sistematizar elementos dispersos en los autores que integran la Escuela Española de la Paz”, si bien “con relación a los que le precedieron [...] es clara la identidad de conclusiones democráticas, porque parten de unos mismos postulados filosóficos”. Esos autores cuyo pensamiento recoge y sistematiza el jesuita granadino son, según Pereña: Juan Azor, Domingo Báñez, Luis de Molina, Tomás Sánchez, Gabriel Vázquez, Gregorio de Valencia, Pedro Agustín Morla y Jorge Cabedo” (PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 202). Ahora bien, “desde 1613 [la fecha es sólo de referencia] se convierte Suárez en nueva fuente y se proyecta culturalmente en juristas y teólogos. Sus principales tributarios son Pedro Calixto Ramírez, Agustín Barbosa, Cristóbal de Anguiano, Luis de Montesinos, Fernando Rebello, Juan del Castillo y Márquez de Careaga” (*ibidem*, págs. 202-203).

2.2. La Compañía de Jesús

Resulta imprescindible en esta investigación al menos una breve referencia a la identidad jesuita de Francisco Suárez. La Compañía de Jesús nace formalmente en 1540 a partir de un grupo de estudiantes liderados por Ignacio de Loyola. Cimentada en una honda experiencia interior (cuya base son los Ejercicios Espirituales), Ignacio articula una orden religiosa que experimentará un rápido crecimiento en pocos años, extendiéndose por todo el mundo⁶⁸. Además, los jesuitas se sitúan en las posturas más

Sobre el papel preponderante de Suárez respecto al movimiento en su conjunto, Pereña Vicente entiende que este autor representa la “culminación de la Escuela Española de la Paz”, y esa culminación obedece a “su metodología, [...] su doctrina de equilibrio y [...] su conciencia histórica en el estudio de la obligación política” (PEREÑA VICENTE, 1975, págs. XXXVI-XXXVII; PEREÑA VICENTE, 1977, pág. XLVI). Para Paul Pace, Suárez es el “representante supremo” de la Escuela Española “del Siglo de Oro” (PACE, 1993, pág. 342). En la misma línea, *vid.* LEÓN FLORIDO, 2011, pág. 18. Dentro del Siglo de Oro español, para Jorge Gracia, “the greatest of the philosophers, however, is Francisco Suárez (1548– 1617). Indeed, his work surpasses in depth, originality and comprehensiveness that of any other of these, and his influence, both in modern philosophy and in subsequent scholastic thought, has been substantial” (GRACIA, 1998, págs. 457-458).

Por su parte, para Abril Castelló tres generaciones vertebran la Escuela española: “1523-1546; 1544 [*sic*; creemos que se refiere a 1546, fecha de la muerte de Francisco de Vitoria]]-1566 [fecha de la muerte de Bartolomé de las Casas]; 1566-1616 [año anterior a la muerte de Suárez, probablemente redondeado por Abril para situar el periodo en 50 años]”. Las figuras nucleares de cada una de esas generaciones las encarnan, respectivamente, Vitoria, Las Casas y Suárez (ABRIL CASTELLÓ, 1998, págs. 271-272). De estos tres, Abril Castelló considera que el último es el más desconocido (*vid. ibidem*, págs. 288). Por su parte, para Ferrater Mora, si bien la obra de Suárez constituye el momento cumbre todo el movimiento, un cierto rigor obligaría a “describir el carácter específico de cada una de las sucesivas generaciones” en que cabría agrupar a sus autores, las cuales serían a su juicio cinco, cada una con una “atmósfera intelectual común o, para ser más precisos, un cierto modo de plantear los problemas— incluyendo la selección de los problemas que serán planteados—y de enfrentarse con el pasado”. En esta clasificación de Ferrater, Suárez pertenecería a la cuarta generación (FERRATER MORA, 1955, págs. 161-163). Osuna Fernández-Largo, que maneja el concepto de

“Escuela Española del Derecho Natural”, considera que existen en la misma tres periodos: uno primero, marcado por la enseñanza de Vitoria en la Universidad de Salamanca, de mayor creatividad; uno segundo, de consolidación, que abarcaría desde 1567 hasta 1612, en el que el fenómeno desborda la Universidad de Salamanca e incluso el Imperio español, periodo que se cierra con Suárez; un tercer período, de decadencia y aislamiento, que comprendería desde la muerte del profesor granadino hasta 1670 (*cf.* OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, 1994, págs. 134-135).

⁶⁸ A la muerte de Ignacio de Loyola, los jesuitas eran aproximadamente un millar. Téngase presente que si bien el recorrido espiritual de Ignacio y sus primeras experiencias comunitarias acabaron desembocando en el nacimiento de la orden, no existe en Ignacio en un principio el deseo de constituir un cuerpo apostólico instituido formalmente. Serán los avatares de su vida y del grupo los que le lleven a este punto (*vid.* la “Autobiografía” de Ignacio de Loyola, en LOYOLA, 1997, págs. 97-177). La interpretación de la espiritualidad ignaciana que ofrece Abellán es muy discutible y poco profunda, si bien recoge interesantes citas de otros autores (ABELLÁN, 1979, págs. 570-575).

Del Pozo Abejón sostiene que “la Compañía de Jesús debe su institución, objetivo y estructura a la intuición mística de San Ignacio y a la situación de la Iglesia en el s. XVI” (DEL POZO ABEJÓN, 1988, pág. 344). Sobre la fundación de la Compañía de Jesús, *vid.* O’MALLEY, 1993, págs. 41-55; OSUNA, 1998, en especial las págs. 17-69 (donde se tratan los precedentes de los “primeros compañeros” a través de la experiencia espiritual de Ignacio de Loyola y sus primeras experiencias comunitarias), 70-119 (donde se narra la formación del grupo de amigos universitarios en París en torno a Ignacio) y 121-189 (donde se aborda el proceso institucional de fundación de la orden).

Para un más profundo conocimiento de la historia de la Compañía de Jesús y de su situación en el periodo de Suárez, puede consultarse O’MALLEY, 1993 (trata la primera generación de jesuitas y el inicio de la segunda); BANGERT, 1981, págs. 65-126 (etapa entre los años 1556 y 1580), 127-219 (etapa entre los años 1580-1615, correspondiente en lo sustancial al generalato de Acquaviva) y 143-154 (Compañía de Jesús en la España de la época); WOODROW, 1985, págs. 46 y ss. Sobre el generalato de Acquaviva, *vid.* también PAVONE, 2007, págs. 45-56. Sobre el pensamiento político del primer siglo de vida de la Compañía, *vid.* HÖPFL, 2005.

avanzadas de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XVI, en particular respecto a “la valoración del individuo y su libertad ante el ámbito religioso” (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 327), lo que está fuertemente imbricado con una espiritualidad, la ignaciana, que fundamenta un estar-en-el-mundo como *contemplativos en la acción*⁶⁹. Dos caracteres fundamentales de la Compañía deben ser mencionados para los propósitos de nuestro estudio. El primero es la importancia (concedida desde sus primeras Constituciones) a la formación intelectual, entendida como base fundamental para la obra apostólica de la orden (la “misión de la Compañía”). El segundo es el voto de obediencia directa al papa “*circa misiones*” (es decir, respecto a sus misiones o

⁶⁹ Esta expresión fue acuñada por Jerónimo Nadal. Por otro lado, la visión favorable a la libertad humana por parte de los jesuitas se reflejó en el decreto del Concilio de Trento sobre la justificación en el que se contesta a la teología luterana “con una reexposición de la doctrina católica que es una reafirmación de la libertad del hombre en sus relaciones con Dios”. Como señala Prieto Martínez, resulta paradójico que “una orden que pone tanto acento en la obediencia [...] fuera al mismo tiempo la promotora de una visión moderna del desarrollo personal con la valoración de la iniciativa, de la libertad, de la capacidad crítica” (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 327).

campos de acción prioritarios)⁷⁰. La primera seña de identidad supondrá una auténtica irrupción de los jesuitas en el ámbito cultural, educativo e intelectual, en particular el europeo. Unida a la segunda, explica el peso que, junto con los dominicos, tendrán los jesuitas en el concilio de Trento y en la posterior aplicación de sus reformas a la Iglesia católica⁷¹. Por todo ello, la Compañía de Jesús adquiere en poco tiempo un papel

⁷⁰ La importancia de este cuarto voto en la vida de Suárez se reflejará, por ejemplo, en el mandato de la Santa Sede de escribir sobre determinados asuntos en momentos determinados, como el conflicto con la República de Venecia o con la Inglaterra de Jacobo I (este último tema llevará a Suárez a redactar la *Defensio fidei*, donde aborda la cuestión de la resistencia al tirano, como veremos más adelante). Apunta Del Pozo Abejón que de las características de la Compañía “se sigue una espiritualidad que fomentaba la confianza en el individuo, en su responsabilidad y en sus capacidades, por una parte, y la obediencia estricta, por otra” (DEL POZO ABEJÓN, 1988, pág. 345).

En cuanto al concepto de “misión”, se trata éste de una idea ignaciana y jesuítica que se concreta en la primitiva Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús (1550) como “atender principalmente a la defensa y la propagación de la fe y al provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana” (n. I). La Compañía ha ido adaptando, previo discernimiento, la originaria concreción de esa misión. De otro lado, cabe señalar que puede verse un estudio de las Constituciones originales de la Compañía de Jesús en OSUNA, 1998, págs. 192-454.

⁷¹ Afirma Abellán que las aportaciones que los miembros de la nueva orden realizaron en el Concilio contribuyeron “decisivamente a crear lo que se ha llamado ‘espíritu de la Contrarreforma’” (ABELLÁN, 1979, pág. 570). El estudio del origen de la Orden demuestra que esa estrecha relación de la Compañía con la Contrarreforma o Reforma católica fue algo sobrevenido al nacimiento de aquella. Ciertamente, el marco en el que se mueve Ignacio en su proceso de conversión, reunión de los primeros compañeros y posterior fundación de la Compañía, era el convulso y agitado ambiente religioso y espiritual que a inicios del siglo XVI existía en Europa y que afectó incluso a España. Pero son erróneas las visiones que vinculan el origen de la Compañía con ese movimiento o como una simple reacción contra la Reforma protestante (*cfr.*, por ejemplo, O’MALLEY, 1993, págs. 33-34). Para O’Malley, el enfrentamiento con el protestantismo es más bien consecuencia de la disponibilidad de los jesuitas a las misiones del papa, y en este sentido entiende precisamente que los jesuitas “tendieron a comprender la Reforma, ante todo, como un problema pastoral”, por lo que

fundamental en la Iglesia católica que perdurará durante más de doscientos años, hasta la supresión de la misma en 1773. Esta *Primera Compañía*, como se conoce a la Compañía anterior a la abolición y posterior restauración, conoce una auténtica Edad dorada en este tiempo. Los jesuitas están presentes en todos los ámbitos del conocimiento, tanto en las Artes y Letras como en las ciencias exactas. Extienden sus Colegios, Universidades y centros de estudio por toda Europa, a la par que su organización y métodos pedagógicos (la *Ratio Studiorum*, en cuya elaboración intervino el propio Suárez⁷²). Los miembros de la Compañía desarrollan una

consideraron que “sus causas fundamentales”, y, por tanto, “su remedio” se hallaban ligados “no tanto con temas doctrinales, como con la situación espiritual de las personas afectadas” (interpretación que entroncaba también con la espiritualidad de Ignacio de Loyola, como puede deducirse del hecho de que su principal obra, los Ejercicios Espirituales, no son un tratado dogmático o doctrinal, sino un manual de aplicación espiritual práctica). Es cierto que “retrospectivamente, algunos jesuitas empezaron a interpretar su propio origen como una respuesta providencial a la Reforma”, pero “aun con una historia muy diferente, la Compañía de Jesús habría existido aunque no se hubiera producido la Reforma”. Lo que no obsta para que se reconozca que “las medidas tomadas para contrarrestar la Reforma produjeron o promovieron cambios generalizados en la ‘vieja iglesia’, vigentes incluso en épocas y lugares en los que el protestantismo como tal era desconocido”. Sin embargo, a juicio de O’Malley, hay que tener presente que “no todas las características que asociamos con el ‘catolicismo tridentino’ se verifican en la Compañía de Jesús. Más específicamente, a pesar de la implicación de unos pocos jesuitas de primera fila en el Concilio de Trento y el apoyo incondicional al Concilio por parte de la Compañía, los jesuitas, como cuerpo, adoptaron maneras significativamente diferentes de afrontar los fines genéricamente comunes, que compartían con el Concilio. En otras palabras, no debemos tomar los decretos de Trento y su ejecución directa como muestra de todo lo que sucedió en el catolicismo, ni, a pesar del gran impacto que el Concilio tuvo en la Compañía, debemos ver a los jesuitas primeramente como realizadores del programa del Concilio. Tenían su propio programa”. Dicho programa era “ayudar a las ánimas”, y “por ‘alma’ los jesuitas entendían la persona integral” (*ibidem*, págs. 34-36).

⁷² Vid. ABELLÁN, 1979, pág. 607. Además de copar puestos docentes en no pocas universidades “de distintos países de Europa, desde Lovaina hasta Praga”, en tiempos de Suárez “la

importante labor misionera especialmente en Asia y América, continentes donde *inculturaban* la fe y la liturgia católicas (ante la incompreensión de los sectores eclesiásticos más conservadores⁷³). Especialmente importante es la experiencia de las

Compañía había creado ya una red de colegios para la enseñanza de la filosofía y de la teología”. Como hemos visto, “en algunos de estos colegios, como en los de Segovia y Valladolid, hizo Suárez sus primeras armas docentes, para pasar luego, durante años, a impartir docencia en el colegio más importante de la Compañía, el Colegio Romano, centro puntero de la enseñanza jesuítica, al que eran llamados los mejores profesores de la Orden” (RÁBADE, 1997, pág. 16). Téngase en cuenta que si bien los colegios no se empezaron a fundar hasta “siete u ocho años” después “de la aprobación pontificia” de la orden, “influyeron significativamente en la cultura de los jesuitas”. En cuanto a números, “a la muerte de Ignacio, la Compañía dirigía treinta y cinco, o más colegios, dependiendo de la denominación que se diera de colegio”, y “cuando la Compañía fue suprimida por edicto papal en 1773, dirigía más de ochocientas universidades, seminarios y, especialmente, colegios de bachillerato en todo el mundo” (O’MALLEY, 1993, págs. 20, 257 y 33). Sobre los estudios que se impartían en el Colegio Romano, el cual era *de facto* una Universidad, *vid. ibidem*, pág. 267. Sobre el inicio de los colegios jesuitas, *vid. BANGERT*, 1981, págs. 40-43. Sobre el tema del sistema educacional jesuítico y la organización de los colegios jesuitas en general, *vid. ibidem*, págs. 137-139; O’MALLEY, 1993, págs. 249-298.

Copleston señala que “la Compañía de Jesús no solamente hizo una contribución general de la mayor importancia a la profundización y extensión de la vida intelectual entre los católicos, mediante la fundación de numerosas escuelas, colegios y universidades, sino que además jugó un papel destacado en las discusiones teológicas y filosóficas de la época”. Para Copleston, “la Compañía de Jesús, fundada en 1540 y especialmente asociada a la obra de la llamada Contrarreforma, inaugurada por el Concilio” supuso “un ulterior enriquecimiento de la vida del escolasticismo” (COPLESTON, 1971, pág. 322).

⁷³ Hasta el punto de que la oposición a los métodos pastorales jesuíticos acabó desembocando en lo que se conocería como disputa o controversia de los *ritos* (en especial, el chino y el malabar). La ulterior y definitiva condena de estos *ritos inculturados* darán al traste con mucho del trabajo misionero de los jesuitas en Asia (*vid. WOODROW*, 1985, págs. 50-52). Sobre los ritos malabares, *vid. BANGERT*, 1981, págs. 401-407; sobre los ritos chinos, *vid. ibidem*, págs. 407-421; PAVONE, 2007, págs. 110-117. Sobre el concepto de *inculturación* y su relación con la

reducciones del Paraguay, pionera (con sus limitaciones e imprescindibles contextualizaciones) en la defensa de los derechos de los indígenas (lo que provocó importantes conflictos con las Coronas españolas y portuguesas, así como con las autoridades locales americanas dependientes de las mismas)⁷⁴. En efecto, estas actividades e innovaciones, unidas a teorías políticas consideradas peligrosas para el poder absoluto de las monarquías (entre ellas las doctrinas del derecho de resistencia de los llamados “*monarcómacos* jesuitas”, como Suárez y Mariana) suscitarán censuras, envidias, recelos y la animadversión de poderes políticos, económicos y

espiritualidad ignaciana, *vid.* SIEVEVERNICH, 2005, págs. 265-287. Sobre el origen, desarrollo y difusión del concepto, *vid.* LÓPEZ GAY, 2001, págs. 2704-2705. Diferentes definiciones del concepto de *inculturación* pueden verse en ACOSTA NASSAR, 2001.

⁷⁴ Para Enrique Dussel el ideario metafísico suareciano impulsa la experiencia de las reducciones, a las que considera antecedente de los primeros protosocialistas europeos del siglo XVIII (DUSSEL, 2007b, pág. 226). Un estudio exhaustivo sobre diferentes aspectos de las reducciones puede verse en PALACIOS y ZOFFOLI, 1991. Sobre el origen y fin de las reducciones, *vid.* BANGERT, 1981, págs. 315-319 y 426-430. Woodrow, desde su particular visión del fenómeno, hace un resumen de esta experiencia y la conecta con la supresión de la Compañía (*vid.* WOODROW, 1985, págs. 52-55). Una resumida historia del fenómeno de las reducciones puede también leerse en FAU, 2011. Pavone ofrece una descripción bastante objetiva (PAVONE, 2007, págs. 117-124). Es interesante destacar que en 1638 el jesuita Antonio Ruiz de Montoya solicitó al rey de España que concediese a los indios de las reducciones el derecho a portar y usar armas para su propia defensa. Tres años más tarde, en 1641, ante el asedio de los *bandeirantes* paulistas los jesuitas decidieron armar a los indios (PALACIOS y ZOFFOLI, 1991, págs. 44 y 209-210). Es curioso advertir que, como se verá, Suárez acepta en su teoría política el derecho a la legítima defensa (que puede acabar incluso con la muerte del agresor), y que pocos años más tarde compañeros de su orden parecen poner de alguna manera en práctica estas tesis. Para evaluar correctamente esa posible relación, sería necesario un estudio de la posible influencia de los escritos suarecianos (o de la escuela jesuítica en general) en el ámbito latinoamericano durante la primera mitad del siglo XVII, estudio que desborda esta tesis doctoral pero que se apunta como posible línea de investigación futura.

religiosos (fuera y dentro de la Iglesia católica) que gestionaban otros intereses⁷⁵. La cercanía de los jesuitas al poder y en particular a reyes y gobernantes (en actitudes más o menos críticas) animará una “leyenda negra” que justificará el ataque final a la Compañía por parte de esos poderes en el siglo XVIII. Bajo el liderazgo de la familia Borbón, conseguirán la supresión de la orden por parte del papa (*vid.* WOODROW, 1985, págs. 58-59). Pero eso sucederá siglo y medio después de la muerte de Francisco Suárez.

En efecto, la Compañía en que Suárez entra se halla en plena pujanza y camina hacia sus años de esplendor. Suárez forma parte de una tercera generación de jesuitas, después de las de los padres fundadores y la segunda generación que consolida la

⁷⁵ Se comprende la animadversión protestante (luterana, calvinista y anglicana) hacia la Compañía por el fuerte papel de ésta en la Contrarreforma y su especial vinculación con el Papado. Respecto a los rechazos dentro del catolicismo, a las envidias suscitadas por esas mismas razones y el peso intelectual y educativo de los jesuitas se unieron otras cuestiones. Por ejemplo, el rechazo de los métodos de inculturación litúrgica jesuíticos (así, en la disputa de los ritos). O el enfrentamiento de los jesuitas con las visiones nacionalistas que dentro de la Iglesia suponían en el fondo una continuación del enfrentamiento poder temporal-terrenal (así, la oposición de los jesuitas al galicanismo, como antes al anglicanismo, le ganó a la Compañía poderosos enemigos). E incluso los celos que generaba la posible influencia de no pocos jesuitas en el poder político en su papel de confesores de príncipes y monarcas.

La peligrosidad que los poderes políticos observaban en las teorías populista-democráticas de Suárez puede constatarse en la prohibición expresa por parte de Carlos III de la enseñanza de “las tesis de la escuela jesuítica, con expresa mención de Francisco Suárez” (SALDIVIA y CARO, 2011a, pág. 49-50; SALDIVIA y CARO, 2011b, págs. 8-9; *vid.* también SARANYANA y ALEJOS-GRAU, 2005, págs. 36-37 y 602-607).

Por otro lado, como más adelante se verá, si bien las teorías de Suárez y Mariana obedecen a diferentes motivaciones y son diferentes en la forma y el fondo, correrán la misma suerte en cuanto al rechazo común por parte de las teorías absolutistas. De este modo, los críticos de las teorías del derecho de resistencia desatienden los matices diferenciadores entre los diferentes autores y los incluyen en un mismo grupo.

Compañía⁷⁶. Si bien convenimos con Pérez Luño en la debilidad de las clasificaciones de los autores en atención al criterio de orden religiosa de pertenencia, sí es verdad que se habla en la literatura académica de una “Escuela jesuítica española”, y dentro de ella suele situarse a Francisco Suárez como su figura más relevante⁷⁷. En todo caso,

⁷⁶ Vid. RODRÍGUEZ, 2001, pág. 3658. En 1565, al año siguiente de la entrada de Suárez en la Compañía, ésta “contaba con cerca de 3.500 miembros”, que se hallaban “repartidos en 18 provincias y 130 establecimientos” (O’MALLEY, 1993, pág. 19; WOODROW, 1985, pág. 46).

Por mandato de Acquaviva, Suárez escribió “sobre la finalidad, estructura e institución de la Compañía” en su tratado *De Societate Jesu* (parte final de su magna obra *De virtute et statu Religionis*), en cuyo prólogo pondera los beneficios de su vocación jesuítica (DEL POZO ABEJÓN, 1988, pág. 346; *cfr.* también ELORDUY 2001, 3655). Advierte Senent de Frutos que “esta obra jugó un importante papel en su época porque tanto la forma de vida religiosa que inauguró la Compañía como su Espiritualidad eran todavía impugnadas en el ámbito interno de la Iglesia católica” (SENENT DE FRUTOS, *inédito b*). Recuérdese, por ejemplo, que junto al voto de obediencia al papa “*circa misiones*” la Fórmula del Instituto “establecía que, a diferencia de otras órdenes religiosas, la Compañía no obligaba a sus miembros a recitar o cantar en común las Horas litúrgicas, como los maitines, laudes o vísperas”, y que no existían “penitencias obligatorias o ayunos” (O’MALLEY, 1993, págs. 22-23). En este sentido, aquella obra de Suárez “muestra la autocomprensión de quien desde la tercera generación de jesuitas evalúa la forma cristiana que desde la matriz ignaciana se proyecta como forma de estar y responder frente a las necesidades del mundo y de la Iglesia” (SENENT DE FRUTOS, *inédito b*). Al respecto, Del Pozo Abejón reseña “tres características de la espiritualidad ignaciano-jesuítica que Suárez asimila más plenamente [...]: finalidad práctico-apostólica, valoración del individuo y de su responsabilidad personal, y la importancia atribuida a la obediencia apostólica” (DEL POZO ABEJÓN, 1988, págs. 346-347).

⁷⁷ Así, por ejemplo, Fernando Prieto estima que “la corriente de pensamiento que podríamos llamar la escuela jesuítica española tiene su figura más importante en Francisco Suárez” (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 334). Copleston refiere que “entre los jesuitas eminentes del siglo XVI y primera parte del XVII encontramos nombres como Toledo, Molina, Vázquez, Lessius, san Roberto Bellarmino, y, por encima de todos, Francisco Suárez” (COPLESTON, 1971, pág. 322). Por su parte, Elorduy considera que “dentro del tomismo abierto que caracteriza en filosofía y por tanto en teología a la primera escuela jesuítica, Suárez ha elaborado, como fruto

como sentencia Rábade (RÁBADE, 1997, pág. 15), no cabe entender a Suárez al margen de la Compañía de Jesús, “aquella joven orden religiosa que había nacido [...] con una clara vocación intelectual” (“no en vano el núcleo inicial que rodea al fundador son universitarios de París”).

Como apunta Félix Rodríguez, si bien “el pensamiento filosófico-teológico de Suárez ha tenido seguidores también fuera de la Compañía de Jesús” es importante destacar que “ha sido el [...] predominante en ella desde el siglo XVII hasta tiempos muy recientes”. Esta hegemonía responde a la consideración de la obra suareciana como la más lograda realización que se había ensayado de “las aspiraciones doctrinales del fundador de la Compañía de Jesús”⁷⁸. Al respecto, puede valorarse en la producción

de su poderoso espíritu especulativo, la síntesis más completa y la que mayor influjo ha ejercido tanto dentro como fuera de la Compañía de Jesús” (ELORDUY, 2001, pág. 3655).

⁷⁸ RODRÍGUEZ, 2001, pág. 3658. Comenta Félix Rodríguez que “para razonar el aprecio que mereció la obra de Suárez dentro de su orden conviene precisar el impulso doctrinal que, surgido del ideal ignaciano confluye en él. Las aspiraciones de Ignacio de Loyola para la doctrina de su Compañía de Jesús nacieron de su experiencia universitaria de París, y más concretamente de su experiencia teológica del convento [dominico] de Saint Jacques, del que fue alumno cuando todavía estaba allí en vigor la orientación dada por [el dominico] Pierre Crockaert [...]. En esas aspiraciones estaba muy claro el fin del saber teológico de los jesuitas: *‘ayudar a los próximos al conocimiento y amor divino y salvación de sus ánimas’* [...]. Dos eran para el tema las condiciones más importantes que Ignacio requería en ese saber: la primera consistía en la solidez y seguridad doctrinales [...]. La segunda era la acomodación a las necesidades doctrinales, cambiantes según los tiempos [...]. Los compañeros de Ignacio y más aún la segunda generación, tratando de realizar la aspiración ignaciana de responder a las necesidades doctrinales de su tiempo, alcanzaron resultados notables y prepararon la metodología que la tercera generación y dentro de ella Suárez recogerán para sus mejores logros”. Por otro lado, es de hacer notar que, “al pasar la orientación teológica de Crockaert a través de su discípulo Francisco de Vitoria OP y de la escuela que éste hizo surgir en Salamanca [...], también Suárez, como alumno de Mancio de Corpus Christi OP, aprendió el método teológico de esa misma escuela”. Sin embargo, Suárez va más allá, de tal modo que “su conocimiento excepcional de la documentación y la profundidad de su pensamiento se fundieron gracias a su juicio equilibrado y sereno en una teología juntamente poderosa y

teológica suareciana, en primer lugar, que “el trabajo con fuentes tomistas” se realice “de una forma abierta tanto al contexto del momento como a otras fuentes y autores tanto del pasado como de su presente”. Pero por encima de todo, Suárez elabora “unas nuevas obras teológicas que no sólo fueran comentario sino respuestas a las nuevas necesidades culturales” (SENENT DE FRUTOS, *inédito b*). Todo lo cual no obsta a que nunca la Compañía de Jesús tuviera a Suárez como “doctor propio”. A juicio de Félix Rodríguez, esto se debe a que, si bien se reconoce a Suárez como el más importante teólogo de la Compañía de Jesús, ésta lo valorase en general, más que por determinados contenidos doctrinales, “por su visión global y por su método teológico, ambos particularmente aptos en las crisis doctrinales de la edad moderna para ‘ayudar a los próximos al conocimiento y amor divino y salvación de sus ánimas’”⁷⁹.

3. INTERPRETACIONES DE SUÁREZ

Todo autor es inevitablemente interpretado desde el momento en que un tercero accede a sus ideas. Entendemos que, en concreto, antes de abordar el pensamiento de Suárez (lo que supondrá una nueva e ineludible interpretación) es conveniente señalar

armónica, que satisfizo hondamente las aspiraciones de su orden” (RODRÍGUEZ, 2001, pág. 3658). Sobre el prestigio del convento de Saint Jacques en el momento en que estudiaba allí Ignacio de Loyola, *vid.* GONZÁLEZ MAGAÑA, 2002, pág. 518. Sobre la vinculación entre Vitoria y Crockaert, *cfr.* GÓMEZ ARBOLEYA, 1946, pág. 37.

⁷⁹ RODRÍGUEZ, 2001, págs. 3658-3659. Por su parte, Paul Pace considera que, si bien Francisco Suárez “is often considered one of the most important Jesuit theologians of the first Society [of Jesus], and perhaps of all time, although the limited interest he generates in our own times seems to show that not all share this view” (PACE, 2012, pág. 497). Debemos, sin embargo, indicar que parece que en los últimos años está resurgiendo cierto interés por la obra de Suárez, en especial en el ámbito anglosajón, a juzgar por la revivificación que se observa al respecto en la literatura científica. Por otra parte, sobre la disputa (que se produjo dentro y fuera de la Compañía) entre suarismo y tomismo, *vid. infra*.

algunas de las posibles claves en las que se le ha entendido o se le ha intentado leer. Al respecto, a la hora de comprender esas diferentes aproximaciones al profesor granadino, es a nuestro juicio de gran importancia y utilidad comprender las relaciones que pueden existir entre este autor y el concepto de Modernidad; concepto y relaciones que son a su vez objeto de diferentes comprensiones desde diversas corrientes intelectuales e ideológicas.

3.1. Suárez y la Modernidad

Como ya indicamos, el concepto de Modernidad, como todos los relacionados con las sistematizaciones históricas, no es pacífico. En todo caso, entendemos que este término es un instrumento útil para hacer referencia al conjunto de cambios que supusieron un nuevo paradigma mental y una nueva cosmovisión en el ser humano en el difuso y progresivo paso de la Edad Media hacia otra época⁸⁰. Por encima de todas las polémicas, en nuestra opinión es indudable que, en un momento indefinido (que depende además del territorio concreto), se produce en Occidente un cambio en la interfaz con la que el ser humano se relaciona con la realidad.

Francisco Suárez vive, piensa y escribe en ese momento de transición y cambio progresivo. Ciertamente, como todos los conceptos, el de Modernidad admite diversas interpretaciones. La complejidad reside aquí en que esas diferentes comprensiones se

⁸⁰ A juicio de Escandell, “el Renacimiento, lejos de consistir en una ruptura con lo medieval, en realidad constituye, en muchos puntos, un desarrollo especial de los gérmenes del nominalismo o, si se quiere, del secularismo que aparecieron a finales del Medievo” (ESCANDELL, 2010, pág. 23).

Por otra parte, sobre la bibliografía existente sobre la obra de Suárez, cabe advertir que han sido varios los intentos de recogerla de manera más o menos exhaustiva. Puede citarse ITURRIOZ, 1948; MÚGICA, 1948; SANTOS-ESCUADERO, 1980; SCHMUTZ, 2008; HILL y LAGERLUND, 2012, págs. 230-290.

entremezclan e interrelacionan con las distintas interpretaciones del propio Suárez. Es decir, las interpretaciones de ambos elementos, el concepto de Modernidad y la obra de Suárez, se influyen recíprocamente y articulan un abanico de posiciones que intentaremos siquiera esbozar.

3.2.1. Las interpretaciones de la Modernidad

La cuestión de las diversas corrientes de interpretación y sobre todo de valoración del concepto de Modernidad es ardua y sobrepasa con mucho no sólo los propósitos de esta investigación, sino los mismos recursos de su autor. En un exceso de atrevimiento que, sin embargo, requiere esta exposición, consideramos que, con trazos gruesos y por tanto de modo extremadamente incompleto, pueden resumirse en dos las posturas ante este fenómeno. Una primera, que parece valorar positivamente este paso, como un avance en la liberación y progreso del hombre, en particular por lo que suponen aspectos de la misma como el antropocentrismo, la secularización y el asentamiento de las bases de una cosmovisión que acabarán conduciendo a la Revolución francesa y la aparición de los derechos humanos. Una segunda posición que de alguna manera valora negativamente este proceso por lo que conlleva de relativismo, subjetivismo y pérdida de valores: considera que hay una pérdida de certezas que acaba haciendo posible la validez de cualquier postura en el plano moral. Además, esta visión ataca el elemento antropocéntrico y secularizador, por considerarlo precisamente deshumanizador. Ambas posturas extremas pueden ser criticables por sus limitaciones y requieren, a nuestro juicio, integrar en cierto modo la perspectiva de su opuesta para alcanzar mayor grado de veracidad⁸¹.

⁸¹ Dice, por ejemplo, Senent de Frutos que “si el ser humano no es mero trozo del universo, como denunció la Modernidad [frente al Medieval], tampoco es su envolvente virtual, sino que como avanzó [Ignacio] Ellacuría es ambas cosas en intrínseca codeterminación, aunque ese ‘ambas cosas’ esté por construir” (SENENT DE FRUTOS, 2010, pág. 670). Sobre esta cuestión, *vid. infra* en notas.

Una posición diferente e interesante en esta cuestión es la del profesor Senent de Frutos. Parte del siguiente concepto de cultura: es “*el modo concreto desde el que accedemos y tratamos con las diversas realidades, es decir, con nosotros mismos, con los otros, con la naturaleza y con Dios*”. Ahora bien, es importante advertir que “este modo concreto de estar y actuar en la realidad produce un mundo, unas estructuras sociales, alumbra unas posibilidades y cierra o destruye otras”. Es decir, se parte de una noción de cultura en un sentido ominicomprendido humano, íntimamente relacionado con los modos de estar en la realidad (lo que, a su vez, está conformado por las *habitudes*).

A partir de este planteamiento inicial, este autor aprecia la existencia de diversas Modernidades que, a modo de proyectos o matrices culturales, pugnarán entre sí por imponerse (*cf.* SENENT DE FRUTOS, *inédito d*; en nuestra opinión, esta postura supera esa bipolaridad que hemos señalado que existe entre dos posiciones enfrentadas en su juicio de la Modernidad). En todo caso, el proyecto de Modernidad que finalmente triunfó y del cual constituiríamos producto remoto, sería el liberal-secular. Considera Senent que “la Modernidad que arranca en el Renacimiento y que se hace más visible desde la Ilustración tiene, como sabemos, un carácter antropocéntrico, entendido éste como centramiento en la realidad humana que se erige en lugar de la verdad, y en último extremo como realidad por antonomasia. Desde sí mismo, el individuo o en su caso la sociedad, tiene que construir y proyectar su vida libremente y también proyectar esa libertad frente al mundo natural al que tratará de someter a sus deseos y necesidades. En este sentido, toda otra realidad es vista desde un marco humano que experimenta su realidad como algo contradistinto al mundo, a los otros y a Dios. Desde este giro antropocéntrico, mediado principalmente por una lógica individualista y culturalmente etnocéntrica, se pretende la autoafirmación de la razón humana y social que no se somete a otras instancias. El proyecto moderno de la razón pretende alcanzar lo que Kant denominó la superación de un estado de minoría de edad, pero termina incurriendo en una cierta pretensión de omnipotencia en la mayoría de edad. En este sentido, con la emergencia de la subjetividad moderna, la razón se hace razón subjetiva, como señalara Max Horkheimer. Se libera así de otras fuentes de normatividad o de autoridad, provenientes de Dios, la religión, las tradiciones

culturales o del propio mundo natural; son instancias a-rracionales, es decir, que no tienen validez racional o relevancia para el propio ejercicio racional del sujeto, y en este sentido estarían más allá de su racionalidad, cuando no resulten simplemente irracionales y por tanto tengan que ser combatidas, dominadas o reemplazadas”⁸².

⁸² SENENT DE FRUTOS, 2010, págs. 660-661. Añade este autor que “incluso en el caso de la racionalidad ejercida socialmente en el campo político, este no se hace inter-subjetivo en un sentido pleno (como pretende la ampliación última de la razón moderna intersubjetiva); sino que funciona como un cuerpo social único. Es decir, la legitimación de las normas, los fines a perseguir o los valores, se da en un marco de justificación autocentrado, donde no intervienen otras alteridades, ni tampoco los otros que quedan fuera del cuerpo político que se autodetermina. En este sentido, la soledad ontológica, que se va definiendo en el proyecto civilizatorio de la Modernidad al concentrarse en la subjetividad humana, conduce como necesidad a una soledad ética, tanto de los individuos como de los cuerpos sociales. Esto hará que las decisiones prácticas, las jurídicas, morales o políticas no puedan ni necesiten justificarse frente a las otras alteridades con las que se desenvuelve la subjetividad, su cuerpo, la naturaleza, los otros que están más allá y más acá del cuerpo social en tanto que no se aborda un criterio material de corrección. Pero no se trata sólo de una estrategia de autoconstitución, sino a la par de progresiva desvinculación. Como sintetiza Xavier Zubiri, partiendo del eco que en la obra cartesiana tiene la Modernidad emergente, “el hombre (no) es un trozo del universo, una cosa que está ahí (...) Descartes corta el vínculo que une el saber a lo que el hombre es y convierte al saber en el ser mismo del hombre” [ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, historia y Dios*, 1994, pág. 285]. En esta línea, el sujeto ya no es un trozo del universo, sino que es algo en cuyo conocimiento va contenido todo el universo. Por ello, el sujeto ya no es polvo del universo sino ‘envolvente del mismo’ [ELLACURÍA, Ignacio, “La idea de filosofía en X. Zubiri”, en *Homenaje a X. Zubiri*, Madrid, 1970, pág. 583]. En el proceso de extrañamiento ante el mundo, lo real pierde su contextura, sus límites, parece convertirse en ‘espacio vacío’”. El sujeto no pertenece ni está imbricado en el mundo, y además está solo. Su verdad y su realidad individual no está abierta a los otros en un sentido fuerte para cualificar el grado de justicia o de bondad de su realización. Ello libera como última instancia la voluntad de poder o la lucha a muerte por la autoafirmación” (SENENT DE FRUTOS, 2010, págs. 661-662). Sobre la coincidencia en una misma matriz moderna del liberalismo económico capitalista y los socialismos, *vid.* NICOL I FRANCISCÁ, 1953, págs. 243-248; y más en general HINKELAMMERT, 2002. El primero se centra más en la cuestión de la falta de percepción de

Ese desprendimiento respecto de otras instancias normativas es además elevado a categoría superior que conduce a su exportación impuesta, de tal modo que la *matriz cultural moderna* se erige en “matriz colonial normativa” que niega las culturas indígenas y sus propias instancias (diferentes, por ejemplo, en el ámbito de los saberes, donde excede el reduccionismo tecnocientífico, que sin embargo lo desprecia)⁸³.

Por otro lado, aunque el proyecto de Modernidad liberal implica un proceso de secularización, éste exige hacer de teólogo, si bien en este caso civil. Esta es la razón por la que esta Modernidad produce una “Política Teológica o Teología negativa (civil o

límites, el segundo en la visión economicista de la realidad. Por su parte, Juan Carlos Scannone considera que hoy día nos hallamos “a fines de la modernidad o, al menos, de cierto tipo de modernidad” (SCANNONE, 1999, pág. 240). Tal vez un cambio de matriz cultural supera y envuelve el concepto de revolución científica, al menos como este concepto fue concebido por Kuhn (KUHN, 1994).

⁸³ Vid. SENENT DE FRUTOS, 2013a, pág. 63; SENENT DE FRUTOS, 2012. En la misma línea, De Sousa Santos, como resultado “de sus reflexiones teóricas y epistemológicas sobre la reinención de la emancipación social”, llega a tres importantes conclusiones. “En primer lugar, la experiencia social en el mundo es mucho más amplia y diversa de lo que la tradición occidental conoce y considera importante. La segunda conclusión es que esta riqueza social está siendo desperdiciada”. Por último, De Sousa sostiene que “para recuperar la experiencia desperdiciada es necesario un modelo diferente de racionalidad, pues la racionalidad dominante occidental de por lo menos los dos últimos siglos es en gran parte culpable de dicho ocultamiento y desperdicio”. Estas afirmaciones se englobarían en el concepto que maneja De Sousa Santos de “razón indolente” (ROSILLO MARTÍNEZ, 2011, pág. 26). Por su parte, Enrique Dussel advierte que si bien “una visión ‘provinciana’ y sustancialista opinaría que la Modernidad es un fenómeno exclusivamente europeo que después se expande a todo el mundo y constituye la cultura mundial hegemónica”, sin embargo, “la Modernidad debe comprenderse como un fenómeno complejo donde una cultura se va conformando en central pero nutriéndose de los elementos de otras culturas que desprecia, y sobre las cuales sólo cree que es posible ejercer dominio, explotación y saqueo de riquezas” (DUSSEL, 2007a, pág. 198; ROSILLO MARTÍNEZ, 2011, págs. 42-43)

política al margen de las iglesias y religiones) [...] desde la que seculariza y ordena y regula todas las esferas de la vida humana”. En el fondo, lo que se pretende es alcanzar “una posición de dominio absoluto (de sustitución, anulación, o de utilización estratégica)” desde la que ya se puede articular de diversas “formas históricas” la relación con ese espacio privado o íntimo al que se relega la religión. De este modo, el antropocentrismo secularizante ingenuo provoca en primer lugar una postergación de la fe en los campos político, jurídico, económico y medioambiental. Y como segundo resultado directo (y también como consecuencia indirecta, como efecto de la exclusión de la religión que actúa como instancia externa al individuo), ha conducido a un mundo caracterizado por graves contrastes e injusticias (SENENT DE FRUTOS, *inédito d*). El problema de fondo de este proceso de secularización es que abandona el camino de la secularización crítica emprendido en el cristianismo originario (*cfr.* SENENT DE FRUTOS, 2006b, págs. 15-28; SENENT DE FRUTOS, 2013b, págs. 123-133) donde se afirma la primacía de los seres humanos con respecto a lo sacralizado religiosamente o a las instituciones sociales, políticas y culturales. Esto priva de la dimensión pública al fermento crítico y emancipador de la experiencia religiosa desde cuyo núcleo ético se realiza el discernimiento y la crítica de las instituciones. Con la secularización separadora e ingenua se niega la posibilidad de crítica de las nuevas formas de idolatría, de las nuevas verticalidades y poderes que someten irreflexivamente a los seres humanos en un mundo pretendidamente secular, no mítico y postreligioso (*vid.* SENENT DE FRUTOS, 2006a, pág. 40; de manera similar, en cuanto a la defensa de la necesidad de superar el “secularismo tradicional de la filosofías políticas” se manifiestan Enrique Dussel y Alejandro Rosillo [DUSSEL, 2007b, pág. 12; ROSILLO MARTÍNEZ, 2011, pág. 26]).

Por tanto, es fundamental hallar otra *matriz cultural* que responda a otros esquemas que posibiliten mejores realidades históricas⁸⁴. De aquí nace una búsqueda de

⁸⁴ Así, Juan Carlos Monedero señala que “para reconstruir y orientar” las desviaciones de la Modernidad (que cifra en el hecho de que “la regulación [la primacía de un orden social estático por encima de las transformaciones] termino por devorar” sus “promesas emancipatorias”) De Sousa Santos “propone recurrir a la experiencia histórica”. En particular, subraya Monedero que De Sousa Santos encuentra “en el ahondamiento del pasado [...] que el

“*Modernidades alternativas*” en la que el profesor Senent coincide con otros autores (así, Boaventura de Sousa Santos, Juan Carlos Monedero o Alejandro Rosillo). Por su parte, esta tarea conduce a Senent de Frutos a poner subrayar las potencialidades de la *Modernidad ignaciana*: en su opinión, la visión de Ignacio de Loyola, si bien posee raíces medievales, conlleva sin embargo una ruptura con el marco anterior y como tal habría cristalizado en un proyecto que supondría un paradigma o *matriz cultural alternativa* de Modernidad, divergente al que, como hemos visto, después se acabaría imponiendo. El centro de ese paradigma ignaciano son los *Ejercicios espirituales*, los cuales generan mucho más que conocimiento, pues alumbran “otra forma de vida” y por tanto en este sentido “suponen una *matriz cultural*” (es decir, “*generan otra*

mejor servicio que puede prestar todavía el paradigma moderno esta en ayudar a recuperar los fragmentos de aquellas formas alternativas de modernidad que anidaron en el ayer pero no llegaron a alzar el vuelo” (MONEDERO, 2005, pág. 24). Por su parte considera Alejandro Rosillo que “la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos cumple la función a la que invita el profesor portugués, pues es un fragmento de una forma alternativa de Modernidad, que por diversas razones, ha sido ocultada y desperdiciada. Esta tradición forma parte de la matriz ‘emancipadora’ de Modernidad que debe recuperarse ante la primacía que ha tenido la matriz ‘regulación’” (ROSILLO MARTÍNEZ, 2011, pág. 28). De otro lado, aunque Enrique Dussel no maneja ese concepto de *Modernidades alternativas* (o *matrices culturales* modernas alternativas), sí deja clara la necesidad de incluir en el estudio de la Modernidad lo que sus diferentes “caras”, para lo cual cree que debería empezarse por “redefinir el inicio de la Modernidad. Sería necesario introducir a España y Portugal (DUSSEL, 2007b, pág. 13).

Para Senent, la búsqueda de una matriz cultural alternativa exige no sólo “un ejercicio intelectual [...], sino en última instancia de un ejercicio vital y por ello integral. No se trata sólo de llevar una vida intelectual (*bios theoretikós*), sino una vida ética (*bios ethikós*), donde se pone en juego no solo una forma de pensar, sino una forma de estar, de hacerse y de responder a la realidad. Ello implica ya un modelo que trasciende el análisis de la fría lógica de la racionalidad científica moderna, donde el sujeto no está implicado en el objeto y ni siquiera se realiza como sujeto, porque al carecer de extensión no pertenece al mundo, como nos diría Descartes” (SENENT DE FRUTOS, 2010, pág. 676; SENENT DE FRUTOS, *inédito d*).

cultura, resultado del encuentro entre las culturas y el evangelio)⁸⁵. En ese sentido, la *matriz* es “el núcleo de supuestos básicos que permiten y exigen articular creativamente otras formas de estar en la realidad en todos los ámbitos de la vida social, por ejemplo, en la política, la economía, en las relaciones con otros pueblos, la ciencia y la tecnología, en la interacción con el medioambiente, etc. Por ello, ‘matriz cultural’ es aquí sinónimo de proceso civilizatorio, porque lanza a recrear todos los modos de vida en que se concreta la vida humana y social⁸⁶ [...]. Se trata de que desde esa matriz, el sujeto renovado en ella (desde otras *habitudes* o modos de enfrentarse a las cosas), vive ya desde otros supuestos las diversas dimensiones de vida social”, lo

⁸⁵ Vid. SENENT DE FRUTOS, *inédito b*. Sobre los detalles de esa matriz cultural ignaciana contenida en los Ejercicios Espirituales, en concreto en su número [23], “*Principio y Fundamento*”, vid. SENENT DE FRUTOS, *inédito a*. Sobre los Ejercicios Espirituales advierte Senent que “no son en primer término una forma de indoctrinamiento (aunque impliquen algunas doctrinas) ni de proyección de una cultura sobre otra, sino un método de trabajo con la sensibilidad y la afectividad [...] que desde ahí posibilita al sujeto la creatividad para desarrollar otros modos de responder a la realidad y en su caso confrontarse con otras respuestas. Es una experiencia interior que no queda encapsulada, no es simple *illusio*, puesto que si ha conformado la subjetividad, lo lanza a concretar determinaciones exteriores, a la praxis [...]. Por ello, son válidos para muchas culturas y contextos sociales, no sólo para su contexto original (la Europa de la primera mitad del siglo XVI)” (SENENT DE FRUTOS, *inédito d*; cfr. SENENT DE FRUTOS, 2010, pág. 677). Según O’Malley, los primeros jesuitas “intentaban ayudar a los demás, más allá de un asentimiento intelectual a las verdades dogmáticas, a aceptar la realidad vivida de la acción de Dios en sus almas (O’MALLEY, 1993, pág. 37). Sobre los Ejercicios Espirituales como matriz cultural, vid. también SENENT DE FRUTOS, *inédito d*. En el Diccionario de Espiritualidad se señala que los libros que Ignacio de Loyola leyó dibujaron su propia matriz cultural, y que a su vez, a través de sus escritos y su lenguaje, aquél “se convirtió en matriz cultural para otros” (AA.VV., 2007).

⁸⁶ “Por tanto, no es un asunto sólo de ‘formas de pensar, valores, creencias, narraciones...’, sino que incluye las dimensiones simbólicas pero no se acaba en ellas sin recrear las otras dimensiones” (SENENT DE FRUTOS, 2010, pág. 677; SENENT DE FRUTOS, *inédito d*).

que “le abre a la lucha por la generación de nuevas estructuras” en los ámbitos político, social, religioso, jurídico, natural, etc.⁸⁷.

Ahora bien, el hecho de que el pensamiento de Suárez suponga probablemente la más lograda concreción intelectual de esa *matriz cultural ignaciana* implica la necesidad de estudiar el pensamiento del profesor granadino no como pieza arqueológica, sino como punto de referencia que permita una crítica del paradigma triunfante que ha marcado toda nuestra cosmovisión actual. A juicio del profesor Senent, el redescubrimiento y análisis de esta *Modernidad alternativa* (de la que Suárez sería

⁸⁷ “En este sentido, se pueden generar sujetos ‘contraculturales’ en la medida en que no se adaptan a reproducir el modo existente de vivir esos ámbitos, y luchan por abrir y consolidar otras formas de relación o participación en el poder (estructura política), la iglesia y otras religiones (campo religioso e interreligioso), los bienes materiales (economía), las leyes (campo jurídico), la naturaleza, con los otros del cuerpo social (estructura social), con la ciencia y la educación (generación y socialización del conocimiento social), otros pueblos y culturas (relaciones intersociales e interétnicas). Esto produce a veces, pequeñas experiencias sociales que ‘apuntan a otro mundo’, otra tendencia plural con respecto a la dirección principal que llevó la sociedad moderna. Otras fueron grandes experiencias, en cuanto generaron otros mundos, como pudo ser la experiencia de las ‘reducciones’ en América Latina, distintos al modo hegemónico en que se articuló las relaciones intersociales e interétnicas, etc. En resumen, son sujetos que anticipan ya en sí mismos otros modos de relación y que luchan porque éstos modos se abran paso y sean modos sociales, públicos, a la mano de cualquiera, y por tanto finalmente estructuras en las cuales se socializan los sujetos” (SENENT DE FRUTOS, 2010, págs. 677-678; SENENT DE FRUTOS, *inédito d*). Una posible expresión de ese sujeto “contracultural” podría ser la resistencia, individual o colectiva, ante la tiranía y la opresión, tal como la articula Francisco Suárez. Por otra parte, para Senent esas “otras experiencias [ignacianas] que implicaron una novedad con respecto a otras prácticas de su época, ya desde el siglo XVI [...] parten de las virtualidades que se liberaron a partir de la espiritualidad y del modo de proceder que marcó Ignacio de Loyola para el cuerpo de la Compañía en su presencia en el mundo. El que la Compañía no fuera siempre continuadora del espíritu y del modo de proceder ignaciano es otra cuestión” (SENENT DE FRUTOS, *inédito d*).

representante privilegiado) es de crucial importancia de cara a una postura debidamente crítica ante las herencias de la *Modernidad hegemónica*⁸⁸.

Otros autores han desvinculado a Suárez de la Modernidad liberal sin hacer alusión a la existencia de modelos alternativos de Modernidad. Es el caso de Eduardo Nicol⁸⁹.

⁸⁸ Está presente aquí una opción historiográfica que se desmarca de la tendencia última que, de una parte, identifica completamente los fundamentos doctrinales de la democracia actual con el pensamiento del liberalismo inglés, y que, de otra, entiende la herencia del mismo como elemento germinal de la mejor realización histórica posible de la misma. Al respecto, Senent entiende que, puesto que “una filosofía política y jurídica como la suareciana no aparece desvinculada de una concreta teología política y eclesial en su planteamiento”, es pertinente un estudio interdisciplinar de las obras suarecianas de Filosofía política, tales como la *Defensio fidei*, para a su vez “deslindar la aportación suareciana del proyecto de teología liberal tal y como se funda desde la tradición anglosajona con autores como Hobbes y Locke y que resignifican la obra suareciana al tomarla como interlocutor oculto” (SENENT DE FRUTOS, *inédito b*). En ese nuevo diálogo retomado será posible contrastar con otros modelos la tradición de la Modernidad política derivada del pensamiento anglosajón y comprobar si pueden detectarse alternativas más democráticas y emancipatorias.

Por otro lado, en cuanto a la imbricación entre la matriz ignaciana y la obra suareciana, Senent de Frutos (siguiendo a Félix Rodríguez) estima que Suárez desarrolló las “aspiraciones doctrinales” de S. Ignacio, plasmada en las Constituciones de la Compañía de Jesús para su época (SENENT DE FRUTOS, *inédito b*); RODRÍGUEZ, 2001, pág. 3658). No se olvide que “Ignacio, aunque alcanzó un título universitario en París, no produjo una obra filosófica ni literaria, tal y como entonces o ahora se producen. Su dedicación no fue intelectual, ni profesoral, sino pastoral y práctica”. De este modo, “su obra tiene un carácter peculiar: se trata de intervenciones en la realidad. [...] En este sentido, Ignacio era un hombre volcado a la praxis y sus escritos tratan de producir orientaciones y sostener una forma de estar e intervenir en los diversos ámbitos” desde una “respuesta adecuada a las necesidades”, como ocurre en “las propias Constituciones de la Compañía de Jesús” (SENENT DE FRUTOS, *inédito d*). De la orientación práctica de los escritos de Ignacio de Loyola da testimonio su ingente epistolario, que ocupa 12 tomos de los *Monumenta Historica Societatis Jesu* y constituye “la correspondencia más voluminosa que existe de cualquier figura del siglo XVI, sin excepción” (O’MALLEY, 1993, pág. 19).

3.2.2. Interpretaciones de la relación de Suárez con la Modernidad. Suárez y la teología tomista

Guardadas las debidas cautelas que hemos apuntado sobre el propio concepto de Modernidad y sus diferentes interpretaciones y valoraciones, parece que en sustancia podemos resumir en tres las corrientes de opinión existentes sobre la relación entre Suárez y la Modernidad. En esas diferentes interpretaciones Suárez es considerado también en relación con los movimientos en cuyo contexto se sitúa. Por otro lado, cada una de estas tres posturas admite valoraciones positivas, negativas o neutras respecto de ese proceso de transición a la Modernidad.

- En primer lugar, para una primera opinión, la Escuela española en su conjunto, incluido el propio Suárez, es mera continuación de la escolástica medieval, no sólo en sus métodos sino también en la sustancia de su pensamiento. Estos autores entienden que el salto a la modernidad se produce con posterioridad y ya en el mundo protestante, el cual inicia el proceso de secularización de la cultura. La Escuela

⁸⁹ Además, Nicol coincide con Hinkelammert y Senent en trazar también una conexión entre el liberalismo del inicio de la Modernidad y el marxismo. Dice Nicol que para Suárez “el problema del Estado, el de fundar una comunidad política, no es un problema económico”, con lo que “se opone a Marx, pero también se opone a Locke”. Apunta, al respecto, que “Locke, en su *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, no llega a elaborar, como después Marx, una filosofía de la historia; pero su teoría del origen, fundamento y misión de las instituciones políticas es coincidente con la de Marx, de una manera casi literal. El tránsito del ‘estado de naturaleza’ al estado de derecho se efectúa por razones y motivos de índole económica: el ciudadano tiene que poseer ‘propiedad’ para pertenecer a la sociedad civil, y su intención al ingresar en ella es, ni más ni menos, la de preservar mejor esta misma propiedad. Por consiguiente, el gobierno no tiene otro fin que el mantenimiento de la propiedad; su misión es esencialmente económica (párrafo 94)”. La conclusión para Nicol es que por debajo de la teoría de Locke y la de Marx “circula una misma corriente de pensamiento, que puede ser llamada propiamente concepción económica del Estado” (NICOL I FRANCISCÁ, 1953, págs. 244-245; *vid.* también al respecto pág. 236).

española habría puesto ciertas bases, pero se hallaría todavía anclada en el Medievo en razón de la inexistencia de una Metafísica autónoma separada de la Teología⁹⁰.

Las otras dos opiniones sitúan a Suárez en el *gozne* del Medievo a la Modernidad, pero apoyándose en interpretaciones diferentes.

- Entienden algunos que en la Escuela española se produce de manera progresiva el paso hacia la Modernidad. La figura culminante de este proceso de transición sería Francisco Suárez, autor que se hallaría, de alguna manera, entre dos orillas⁹¹.

⁹⁰ Aquí pueden encontrarse autores que parten de una cierta valoración negativa de una Edad Media teocéntrica y una percepción positiva de una Modernidad antropocéntrica (así, por ejemplo, puede observarse en obras como ACOSTA SÁNCHEZ, 1989, por ejemplo en las págs. 147-149 y 151. Para Acosta, el valor de Suárez radica en que “apunta hacia la secularización porque vive más acá del siglo XVI, en la antesala de la gran crisis europea del XVII” [*ibidem*, pág. 151]). Pero también encontramos en esa línea visiones contrarias al proceso secularizador que supone la Modernidad.

En una crítica a esta visión, aprecia Ferrater que algunos investigadores “prestaron demasiada atención” al influjo de la “escolástica clásica” en la Filosofía moderna y “demasiada poca a la escolástica con la cual efectivamente se las hubieron los filósofos modernos” (FERRATER MORA, 1955, pág. 158). Con matices podría insertarse aquí la visión de Sergio Rábade en su obra RÁBADE, 1997, pág. 12. Sin embargo, en otra obra afirma el mismo autor que, si bien Suárez recoge elementos de la tradición, posee un sistema propio con aportaciones personales de peso (RÁBADE, 1960, pág. 12). Por su parte, Rommen considera que Suárez carece de un sistema filosófico propio y sigue el tomista, salvo en algunas cuestiones particulares (ROMMEN, 1948, págs. 494-495).

⁹¹ Como veremos a continuación, caben dentro de esta opinión matices en el peso que se pone en cada una de esas dos orillas entre las que se sitúa Suárez. Por otro lado, procede insertar aquí la visión de Abellán, quien defiende que “si la Neoescolástica española influye sobre el pensamiento moderno, ello se debe a que esa Escolástica pertenecía por alguna dimensión esencial a ese pensamiento moderno”. Siguiendo a Ferrater Mora, considera que ésta es una cuestión cierta, “manifiesta en la necesidad—sentida por reformadores y contrarreformistas—de una Metafísica autónoma, que, aunque fuera una preparación para la Teología, no se

subordinase a ésta en el sentido tradicional” (ABELLÁN, 1979, pág. 632). En esta posición es igualmente posible encontrar valoraciones favorables o adversas a estos hechos.

Para Abril Castelló “la teología antropológica y la antropología teológica (y no sólo la cosmología y el iusnaturalismo y el iusinternacionalismo y la Ética y la Deontología Política) de los *Magni Hispani* (Grocio) de la Escuela de Salamanca son esencialmente nuevos y modernos y progresistas no sólo respecto a la herencia del Medievo, sino muy especialmente respecto a sus más directos antagonistas del XVI y XVII, incluidos los iusnaturalismos protestantes” (ABRIL CASTELLÓ, 1998, pág. 296).

En este punto creemos interesante reseñar el pensamiento de Ferrater Mora sobre la relación de Suárez, y en general la Escuela española, con la Filosofía moderna. Al respecto, comienza preguntándose: “¿Existe una filosofía moderna y, por encima de todo, una filosofía de la Contrarreforma, de la cual sea ejemplo eminente el sistema de Suárez?”. Ferrater decide, para poder avanzar, “suponer que hay una filosofía moderna”: entiende que si bien “no podemos afirmar esto con toda tranquilidad filosóficamente, [sí] podemos hacerlo históricamente. En efecto, hay algunos sistemas, como los de Descartes, Malebranche, Spinoza, Locke o Leibniz (para mencionar los más importantes o los más frecuentemente citados), que calificamos de modernos no sólo por haber aparecido en la época moderna sino por expresar el moderno espíritu del Renacimiento”. En conclusión, para Ferrater no es “enteramente erróneo admitir que hay una época moderna con su correspondiente filosofía, si bien [...] tal filosofía es bastante más compleja que el mero cartesianismo”. Más compleja resulta la cuestión de la existencia de una “filosofía de la Contrarreforma” (FERRATER MORA, 1955, págs. 151-155). En todo caso, afirma este autor que es un hecho que “tanto los filósofos modernos (en el sentido que tiene *hoy día* esta expresión) como los filósofos que se distinguieron en el movimiento filosófico de la Contrarreforma fueron casi coetáneos”. Y, “como ha demostrado Vleeschauwer, la neoescolástica española pudo ejercer tan gran influencia sobre la enseñanza filosófica de las universidades holandesas, alemanas y bohemias durante el siglo XVIII [*sic*, creemos que se refiere más bien al s. XVII], precisamente porque tanto en España como en Alemania se desarrolló un movimiento paralelo hacia el establecimiento de una metafísica autónoma (una metafísica que, desde luego, podía ser una preparación para la teología, pero que no estaba subordinada a ésta en el sentido tradicional de la concepción de la filosofía como *ancilla theologiae*)” (*ibidem*, págs. 155-156).

- Otra opinión desgaja a Suárez, y en general a la llamada Escuela jesuítica, del resto de la Escuela española y señala que se produce en ellos una desviación fundamental de los principios tomistas que desemboca en la Modernidad⁹².

En interrelación con esas distintas opciones se encuentra la cuestión de cómo es apreciada la relación de Suárez con la teología tomista, fundamento de la Escolástica clásica. Al respecto, advierte Abril Castelló que “se observan en la crítica especializada mundial muchas divergencias básicas al juzgar la doctrina global suareciana (teológico-antropológica, ético-jurídica y estrictamente política) o alguna de sus implicaciones, sobre todo desde la óptica de su mayor o menor ‘fidelidad’ a la doctrina tradicional (Santo Tomás, Vitoria) y de su mayor o menor ‘modernidad’ respecto a ella y respecto a la historia europea y mundial ulterior”. Ahora bien, coincidimos con este autor en que “lo que ocurre es que, en la mayoría de los casos, los conceptos de fidelidad y modernidad que cada uno adoptamos son incluso opuestos, como también lo es la persona, institución o sistema respecto al que se es o no fiel y moderno o se debería serlo”. Constata Abril Castelló que la literatura científica “ha llegado en este punto a conclusiones incluso diametralmente opuestas”, y opina que pueden identificarse tres corrientes:

a) “Para los ‘puristas’ del tomismo originario” (“neoescolásticos integristas”) Suárez constituiría “uno de los máximos responsables” de la introducción de lo que ellos entienden como nefastas consecuencias de la Modernidad (“laicismo, antropocentrismo, positivismo, voluntarismo racionalista y racionalismo voluntarista, arbitrio decisionista del soberano, absolutismo egocéntrico de los Estados nacionales, separatismo tajante entre lo natural y lo sobrenatural y entre lo civil y lo

⁹² Igualmente volvemos a recordar que dentro de esta posición también caben valoraciones positivas y negativas de esta interpretación de la realidad. En esa perspectiva negativa se encontrarían los tomistas extremos, que consideran que Suárez se desliga del profundo nexo que, a partir de Francisco de Vitoria, conectaba a la Escuela española con Santo Tomás. Lo veremos a continuación.

religioso-espiritual, etc.”). En relación con esta perspectiva podría situarse la disputa suarismo-tomismo⁹³.

⁹³ ABRIL CASTELLÓ, 1976c, pág. 254, nota 56. En esta línea podría situarse la opinión de Elders de que la metafísica de las esencias de Suárez “prepara el terreno al subjetivismo moderno y a la llamada filosofía trascendental”, lo que constituiría un “pecado original” de Suárez. Hasta tal punto que “la historia de la filosofía es entendida por muchos, como Gilson, Fabro o Elders, como la historia de la desgraciada influencia del pensamiento del insigne jesuita”. Es en este sentido en el que afirma Gilson que Descartes es “discípulo de los discípulos de Suárez” (ESCANDELL, 2010, págs. 35-37). Sobre la extendida visión negativa de los neoescolásticos ortodoxos sobre la Escuela Española en general y sobre Francisco Suárez, en particular, comenta Abril Castelló que “muchos escolásticos de ayer y de hoy han sido y son especialmente negativos para la Escuela de Salamanca, pues la anatematizan sin conocerla ni estudiarla, y desde caricaturas y prejuicios muy alejados de la realidad científica e histórica. Michel Villey, uno de los más afamados patronos y mentores del neoescolasticismo de nuestro tiempo en los dominios (historia y presente) del tomismo, del iusnaturalismo y del iusinternacionalismo moderno y contemporáneo, ejerció (y sigue ejerciendo con sus escritos en determinadas universidades y centros de investigación filosófico-jurídica de Europa y de España y de la América hispana) el papel de máximo experto y maestro en la interpretación y proyección filosófico-jurídica y político-social del legado y presente de la Escuela de Salamanca y especialmente de Francisco Suárez. Respecto a este último, sintió y consintió de por vida una especie de alergia visceral e integral. Y lo consideró y calificó como el máximo hereje y apóstata y antipolo de Tomás de Aquino” (ABRIL CASTELLÓ, 1998, 273).

Sobre la disputa suarismo-tomismo, *vid.* RODRÍGUEZ, 2001, págs. 3658-3662; ELORDUY, 1952, págs. 91-96. Advierte Abellán que “a pesar del reconocido influjo de la doctrina suarista, no faltan historiadores, generalmente dominicos, que han pretendido negarle originalidad”, señalando que “la Filosofía de Suárez es la Filosofía de Santo Tomás”. Así, por ejemplo, Ceferino González. No obstante, “hoy nadie discute la originalidad de la Filosofía suarista”. Así, verbigracia, Marcial Solana dice que “la Filosofía de Suárez, aunque coincide con la tomista en lo fundamental, porque ambas son aristotélicas, escolásticas y, sobre todo, ortodoxas...se aparta de ella en cuestiones de indiscutible importancia filosófica”. Concluye Abellán que “hoy en día el pleito está zanjado, y no creemos que haya nadie que dude de la trascendencia e importancia del sistema suarista” (ABELLÁN, 1979, págs. 629-630).

b) Para los pensadores que sostienen la existencia de “una ‘filosofía’ perenne en esencia y sustancia, pero abierta a nuevas fórmulas y nuevos esquemas de interpretación del mundo y de la vida, Suárez habría seguido en la línea del ‘tomismo esencial’, adaptando sus principios al mundo moderno y logrando una nueva síntesis orgánica de él y de la Escuela de Salamanca tanto a nivel teológico y metafísico como en el campo social, jurídico y político”.

c) Muchos autores de amplio espectro que se sitúan fuera del enfoque escolástico consideran que “las aportaciones de Suárez en el campo de las ciencias sociales y jurídicas” son positivas, e incluso algunos buscan en él y en la Escuela española respuestas contra ciertas desviaciones de la filosofía contemporánea. Es significativo advertir que “en substancia, estos autores (sociólogos y juristas ‘independientes’ en muchos casos) buscan en Suárez la solución contra los mismos vicios y ‘aberraciones’ de los que le acusa la primera interpretación” (ABRIL CASTELLÓ, 1976c, pág. 254, nota 56).

3.2.3. La modernidad de Suárez y la importancia de Suárez para la Modernidad

Ya han quedado expuestas esas distintas interpretaciones que existen sobre la relación de Suárez con la Modernidad (concepto, no olvidemos, sujeto a gran conflictividad). Por nuestra parte, nos adherimos a la interpretación que entiende que Suárez constituye un elemento fundamental en el tránsito a la Modernidad. Como señala José Pereira, es Martin Heidegger el primero en romper con la opinión común extendida entre los historiadores de que la Filosofía moderna arranca en Descartes y sitúa ese tránsito en el profesor jesuita al afirmar que “Suárez es el gozne sobre el que la filosofía medieval da su giro hacia la moderna: *der ist der Mann* (‘éste es el hombre’)”⁹⁴. Esta visión de Suárez ha concitado entorno a ella un importante sector de

⁹⁴ Es Zubiri quien recoge esta frase: “he podido escuchar de Heidegger que Suárez es el gozne sobre el que la filosofía medieval da su giro hacia la moderna: *der ist der Mann* (‘éste es el hombre’), solía decir” (ZUBIRI, 1978, pág. VII). Por otro lado, resulta bastante más compleja la

discusión sobre si el origen de ese carácter moderno de Suárez se halla en conexión con la Escuela española y la Compañía de Jesús.

Advierte Pereira: "As the focus on the intra-mental continues to preoccupy modern thinking, and as Descartes is taken to be its prime impeller, he has earned the title of 'father of modern philosophy'. But was he really the originator of the seminal ideas that launched the revolution from the ontic to the noetic? Most historians of philosophy appear to think so. However, a minority of historians seems to believe that the initiator of the modern age of philosophy was in some fashion the Uncommon Doctor himself" [Pereira denomina así a Suárez para aludir a la expresión latina "Eximius", que traduce como "Extraordinary or Uncommon", *vid. al respecto PEREIRA, 2002, pág. 148*]. The Germanthinker Martin Heidegger (1889-1976) was evidently the first to suggest this, as early as 1927, in lectures given at Marburg, which were published almost 50 years afterwards as *Die Grundprobleme der Phänomenologie*" (PEREIRA, 2007, págs. 176-177). En esa obra afirma Heidegger que "Suárez fue el pensador que más poderosamente influyó en la filosofía moderna. Descartes depende directamente de él y usa su terminología casi por doquier". Agrega Heidegger, fundamentando su tesis, que "fue Suárez quien sistematizó por primera vez la filosofía medieval, sobre todo la ontología. Antes de él, la Edad media, incluido Tomás y Duns Escoto, trataron el pensamiento antiguo sólo en comentarios que consideraban los textos uno tras otro. El libro fundamental de la antigüedad, la *Metafísica* de Aristóteles no es una obra coherente, carece de estructura sistemática. Suárez lo vio y trató de suplir esta carencia, pues así la consideró, disponiendo, por primera vez, los problemas ontológicos en una forma sistemática que determinó una división de la metafísica que perduró en los siglos siguientes hasta Hegel". Por otra parte, "Suárez, que presentó su filosofía en las *Disputationes Metafisicae* (1597), no sólo ejerció gran influencia en el desarrollo posterior de la teología dentro del catolicismo, sino que, con su compañero de orden [Pedro da] Fonseca, influyó poderosamente en la escolástica protestante de los siglos XVI y XVII. Su profundidad y nivel filosóficos son superiores con mucho a los que alcanzó, por ejemplo, Melanchton en sus comentarios a Aristóteles" (HEIDEGGER, 2000, pág. 112).

Señala por su parte Senent de Frutos que "aun cuando la obra suareciana ha sido entendida a veces como 'cumbre de la Escolástica', o en la historiografía habitual como 'segunda escolástica', y en este sentido, como continuadora y deudora del pensamiento medieval, y por ello, hoy aparentemente podría ser considerada como fuera del horizonte de la cultura moderna; no es esa visión la única ni quizá la más ajustada frente a la obra suareciana" (SENENT DE FRUTOS, *inédito b*). Advierte este mismo autor que los investigadores jesuitas

sector de la literatura académica, que siguen en este punto la perspectiva de Heidegger, si bien, como aclara el profesor Pereira, existen algunas divergencias al intentar precisar en qué se fundamenta su carácter de iniciador de la Modernidad⁹⁵.

franceses que trabajaron en el archivo suareciano que se conservaba hasta hace poco tiempo en la Universidad de Deusto (*vid. supra*) tenían como propósito científico “tratar de recuperar la obra de Suárez frente a un neotomismo rígido que pretendía marginar esta obra, como la de otros jesuitas, del acervo teológico y filosófico de la Iglesia, ubicándola a la vez en el contexto doctrinal *moderno* frente a una comprensión meramente medieval y escolástica” (SENENT DE FRUTOS, *inédito c*).

⁹⁵ Apunta Pereira: “A later thinker of like mind went so far as to say that Suárez, “both in his preoccupations and in his methods, was already a distinctively modern philosopher, perhaps more authentically than Descartes the founder of modern philosophy” (PEREIRA, 2007, pág. 177; la cita la toma de Alasdair Mac Intyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990, pág. 73).

Sobre los desacuerdos existentes entre los autores que secundan la afirmación de Heidegger, comenta Pereira: “While there may be agreement on Suárez being the “founder” of modern philosophy, there may be some disagreement as to how precisely his character as founder may be represented”. Y como ejemplo cita cierta línea interpretativa con la que coincide en la consideración de Suárez como fundador de la Modernidad pero con la que discrepa en los motivos de dicha consideración y en la interpretación que esa corriente hace de Suárez, a su juicio demasiado complicada: “a whole school of interpreting the thought of the Doctor of Coimbra has developed, influenced by the Master of Marburg, which may be called *The Heideggerian school of Suarezian exegesis* [*subrayado nuestro*]. Its representatives, not all of them Heideggerians, include Pierre Aubenque (1929), Jean-François Courtine (1944), Jean-Luc Marion (1946), Alasdair Mac Intyre (1929) and Gustav Siewerth (1903-1963). [...] The philosophy of the Doctor Eximius would appear to be a labyrinth where the Suarezian Heideggerians have got lost, and are unable to find their way out of it, lacking as they do the Ariadne thread of the Doctor’s unequivocal realism. Straying deeper into the gloom of the labyrinth, they run into the fearsome Heideggerian Minotaur” (PEREIRA, 2007, pág. 178).

En España Xavier Zubiri es el primero que sigue la opinión de Heidegger y advierte que “la importancia de la obra de Suárez es excepcional” y que “influye decisivamente en el curso de la filosofía moderna”⁹⁶.

⁹⁶ “Su innegable aristotelismo se halla sin embargo muy matizado en puntos esenciales” (ZUBIRI, 1978, pág. VII). Senent de Frutos realza la importancia de esa opinión coincidente de Heidegger y Zubiri, “posiblemente dos de los mejores conocedores de la historia del pensamiento Occidental”, en cuanto a la “ponderación” que hacen de la obra suareciana como “central para la constitución y desarrollo de la modernidad naciente” (SESENT DE FRUTOS, *inédito b*). Muchos otros autores han destacado el carácter moderno de Suárez. Así, por ejemplo, Juan Carlos Scannone sostiene que Suárez es un filósofo político moderno, y apunta que dicha modernidad “se muestra en la acentuación de la *libertad*” (SCANNONE, 1999, pág. 242). Para Escandell “Francisco Suárez [...] es un autor que pertenece al final del Renacimiento e inicios del Barroco. Aunque se le encuadre entre los escolásticos, su vida transcurre ya lejana respecto a la Edad Media, a distancia de unos trescientos años de Santo Tomás, y solapado con Descartes, quien tenía veintiún años y ya era licenciado en Derecho por Poitiers cuando Suárez fallecía”. Este mismo autor sostiene que “Suárez es uno de los más grandes filósofos y teólogos de los tiempos modernos. No es, ni mucho menos, un personaje menor, ni por el calado de sus escritos ni por el alcance de su influencia. Sus escritos tratan sobre los problemas esenciales, y lo hacen tomando impulso en los puntos de referencia centrales de la historia intelectual de occidente. Visto en perspectiva, su mole histórica arraiga en la antigüedad, en los lejanos tiempos del primer pensamiento occidental. Rompe al aire su tallo sobre el suelo y horizonte del cristianismo, segrega sus anillos troncales y se robustece con el escolasticismo medieval, y echa ramas, hojas y flores frutos en el ambiente, a su modo primaveral, de la modernidad” (ESCANDELL, 2010, págs. 17-18). Según Navarro Aznar, en “el desarrollo global de la filosofía jurídica política de los siglos XVI y XVII” se produce “desde los supuestos tomistas [...] un giro, necesario a todas luces, hacia lo contingente e individual, giro que se observa muy claramente en Francisco Suárez” (NAVARRO AZNAR, 1987, pág. 321). Por su parte, Pereira habla así sobre Suárez, interpretándolo como eslabón previo a Descartes, en el sentido que antes veíamos: “his thinking [...], acts as a hinge on which philosophy will swing from Scholasticism to modernity”. Más adelante explica los principales elementos que a su juicio ameritan la condición moderna de Suárez: “Before igniting the wildfire of Western philosophy the system of Suárez—mediator between Scholasticism and modernity—affected the other Scholastic systems [...] principally by liberating them from the commentarial method and the tyranny of

Ya han quedado expuestas esas distintas interpretaciones que existen sobre la relación de Suárez con la Modernidad (concepto, no olvidemos, sujeto a gran conflictividad). Por nuestra parte, nos adherimos a la interpretación que entiende que Suárez constituye un elemento fundamental en el tránsito a la Modernidad⁹⁷. Como señala José Pereira, es Martin Heidegger el primero en romper con la opinión común extendida entre los historiadores de que la Filosofía moderna arranca en Descartes⁹⁸.

the Aristotelian text, and by offering them a model of a super-system". En última instancia, para José Pereira, Suárez funda, inconsciente o involuntariamente, la modernidad: "It is our contention that, while Suárez is the consummator of Scholasticism, he is also (as anamorphosed) the unwitting founder of modern philosophy" (PEREIRA, 2007, págs. 138, 142 y 178). Para Enrique Dussel, Suárez representó la cúspide político-jurídica "de la filosofía de la 'primera Modernidad', la hispano-lusitana, fundamento de los desarrollos de la nueva filosofía política del siglo XVII en Francia, Flandes, Inglaterra y Alemania" (DUSSEL, 2007b, págs. 220-221; *vid. también ibidem*, pág. 13).

⁹⁷ Así, señala Senent que "aun cuando la obra suareciana ha sido entendida a veces como 'cumbre de la Escolástica', o en la historiografía habitual como 'segunda escolástica', y en este sentido, como continuadora y deudora del pensamiento medieval, y por ello, hoy aparentemente podría ser considerada como fuera del horizonte de la cultura moderna; no es esa visión la única ni quizá la más ajustada frente a la obra suareciana" (SENENT DE FRUTOS, *inédito b*). Indica este mismo autor que los investigadores jesuitas franceses que trabajaron en el archivo suareciano que se conservaba hasta hace poco tiempo en la Universidad de Deusto (*vid. supra*) tenían como propósito científico "tratar de recuperar la obra de Suárez frente a un neotomismo rígido que pretendía marginar esta obra, como la de otros jesuitas, del acervo teológico y filosófico de la Iglesia, ubicándola a la vez en el contexto doctrinal *moderno* frente a una comprensión meramente medieval y escolástica" (SENENT DE FRUTOS, *inédito c*).

⁹⁸ Advierte Pereira: "As the focus on the intra-mental continues to preoccupy modern thinking, and as Descartes is taken to be its prime impeller, he has earned the title of 'father of modern philosophy'. But was he really the originator of the seminal ideas that launched the revolution from the ontic to the noetic? Most historians of philosophy appear to think so. However, a minority of historians seems to believe that the initiator of the modern age of philosophy was in some fashion the Uncommon Doctor himself [Pereira denomina así a Suárez para aludir a la expresión latina "Eximius", que traduce como "Extraordinary or Uncommon", *vid. al respecto*

Esta visión de Suárez ha concitado entorno a ella un importante sector de autores que siguen en este punto, la afirmación de Heidegger de que “Suárez es el gozne sobre el que la filosofía medieval da su giro hacia la moderna: *der ist der Mann* (‘éste es el hombre’)”. La perspectiva de Heidegger va a ser seguida por un sector de la literatura científica, si bien, como aclara el profesor Pereira, existen algunas divergencias al intentar precisar en qué se fundamenta su carácter de iniciador de la Modernidad⁹⁹.

PEREIRA, 2002, pág. 148]. The Germanthinker Martin Heidegger (1889-1976) was evidently the first to suggest this, as early as 1927, in lectures given at Marburg, which were published almost 50 years afterwards as *Die Grundprobleme der Phänomenologie*” (PEREIRA, 2007, págs. 176-177). En esa obra afirma Heidegger que “Suárez fue el pensador que más poderosamente influyó en la filosofía moderna. Descartes depende directamente de él y usa su terminología casi por doquier” (HEIDEGGER, 2000, pág. 112). Agrega Heidegger, fundamentando su tesis, que “fue Suárez quien sistematizó por primera vez la filosofía medieval, sobre todo la ontología. Antes de él, la Edad media, incluido Tomás y Duns Escoto, trataron el pensamiento antiguo sólo en comentarios que consideraban los textos uno tras otro. El libro fundamental de la antigüedad, la Metafísica de Aristóteles no es una obra coherente, carece de estructura sistemática. Suárez lo vio y trató de suplir esta carencia, pues así la consideró, disponiendo, por primera vez, los problemas ontológicos en una forma sistemática que determinó una división de la metafísica que perduró en los siglos siguientes hasta Hegel”. Por otra parte, “Suárez, que presentó su filosofía en las *Disputationes Metafisicae* (1597), no sólo ejerció gran influencia en el desarrollo posterior de la teología dentro del catolicismo, sino que, con su compañero de orden [Pedro da] Fonseca, influyó poderosamente en la escolástica protestante de los siglos XVI y XVII. Su profundidad y nivel filosóficos son superiores con mucho a los que alcanzó, por ejemplo, Melanchton en sus comentarios a Aristóteles” (*idem*).

⁹⁹ Téngase presente que es Zubiri quien recoge esta frase: “he podido escuchar de Heidegger que Suárez es el gozne sobre el que la filosofía medieval da su giro hacia la moderna: *der ist der Mann* (‘éste es el hombre’), solía decir” (ZUBIRI, 1978, pág. VII). Ahora bien, resulta bastante más compleja la discusión sobre si el origen de ese carácter moderno de Suárez se halla en conexión con la Escuela española y la Compañía de Jesús.

Sobre las divergencias interpretativas relativas al carácter de fundador de la Modernidad que conceden algunos autores a Suárez, dice Pereira: “While there may be agreement on Suárez being the “founder” of modern philosophy, there may be some disagreement as to how

En España, es Zubiri el primero que sigue la opinión de Heidegger y advierte que “la importancia de la obra de Suárez es excepcional” y que “influye decisivamente en el curso de la filosofía moderna”¹⁰⁰.

precisely his character as founder may be represented”. Y como ejemplo cita cierta línea interpretativa con la que coincide en la consideración de Suárez como fundador de la Modernidad pero con la que discrepa en los motivos de dicha consideración y en la interpretación que esa corriente hace de Suárez: “a whole school of interpreting the thought of the Doctor of Coimbra has developed, influenced by the Master of Marburg, which may be called *The Heideggerian school of Suarezian exegesis* [subrayado nuestro]. Its representatives, not all of them Heideggerians, include Pierre Aubenque (1929), Jean-François Courtine (1944), Jean-Luc Marion (1946), Alasdair Mac Intyre (1929) and Gustav Siewerth (1903-1963). [...] The philosophy of the Doctor Eximius would appear to be a labyrinth where the Suarezian Heideggerians have got lost, and are unable to find their way out of it, lacking as they do the Ariadne thread of the Doctor’s unequivocal realism. Straying deeper into the gloom of the labyrinth, they run into the fearsome Heideggerian Minotaur” (PEREIRA, 2007, pág. 178).

¹⁰⁰ A juicio de Zubiri, el “innegable aristotelismo” de Suárez “se halla sin embargo muy matizado en puntos esenciales” (ZUBIRI, 1978, pág. VII). Senent de Frutos realza la importancia de esa opinión coincidente de Heidegger y Zubiri, “posiblemente dos de los mejores conocedores de la historia del pensamiento Occidental”, en cuanto a la “ponderación” que hacen de la obra suareciana como “central para la constitución y desarrollo de la modernidad naciente” (SENENT DE FRUTOS, *inédito b*). Muchos otros autores han destacado el carácter moderno de Suárez. Así, por ejemplo, para Escandell “Francisco Suárez [...] es un autor que pertenece al final del Renacimiento e inicios del Barroco. Aunque se le encuadre entre los escolásticos, su vida transcurre ya lejana respecto a la Edad Media, a distancia de unos trescientos años de Santo Tomás, y solapado con Descartes, quien tenía veintiún años y ya era licenciado en Derecho por Poitiers cuando Suárez fallecía”. Este mismo autor sostiene que Suárez es uno de los más grandes filósofos y teólogos de los tiempos modernos. No es, ni mucho menos, un personaje menor, ni por el calado de sus escritos ni por el alcance de su influencia. Sus escritos tratan sobre los problemas esenciales, y lo hacen tomando impulso en los puntos de referencia centrales de la historia intelectual de occidente. Visto en perspectiva, su mole histórica arraiga en la antigüedad, en los lejanos tiempos del primer pensamiento occidental. Rompe al aire su tallo sobre el suelo y horizonte del cristianismo, segrega sus

Esa repercusión fue especialmente relevante en el campo de la Filosofía especulativa y la Metafísica¹⁰¹.

anillos troncales y se robustece con el escolasticismo medieval, y echa ramas, hojas y flores frutos en el ambiente, a su modo primaveral, de la modernidad” (ESCANDELL, 2010, págs. 17-18). Según Navarro Aznar, en “el desarrollo global de la filosofía jurídico política de los siglos XVI y XVII” se produce “desde los supuestos tomistas [...] un giro, necesario a todas luces, hacia lo contingente e individual, giro que se observa muy claramente en Francisco Suárez” (NAVARRO AZNAR, 1987, pág. 321). Por su parte, Pereira habla así sobre Suárez, interpretándolo como eslabón previo a Descartes, en el sentido que antes veíamos: “his thinking [...], acts as a hinge on which philosophy will swing from Scholasticism to modernity”. Más adelante explica los principales elementos que a su juicio ameritan la condición moderna de Suárez: “Before igniting the wildfire of Western philosophy the system of Suárez—mediator between Scholasticism and modernity—affected the other Scholastic systems [...] principally by liberating them from the commentarial method and the tyranny of the Aristotelian text, and by offering them a model of a super-system”. En última instancia, para José Pereira, Suárez funda la modernidad inconsciente o involuntariamente: “It is our contention that, while Suárez is the consummator of Scholasticism, he is also (as anamorphosed) the unwitting founder of modern philosophy” (PEREIRA, 2007, págs. 138, 142 y 178). Para Enrique Dussel, Suárez representó la cúspide político-jurídica “de la filosofía de la ‘primera Modernidad’, la hispano-lusitana, fundamento de los desarrollos de la nueva filosofía política del siglo XVII en Francia, Flandes, Inglaterra y Alemania” (DUSSEL, 2007b, pág. 220-221). Juan Carlos Scannone aprecia que la modernidad de Suárez se muestra en la acentuación de la *libertad*” (SCANNONE, 1999, pág. 242).

Comenta Pereira que incluso “a later thinker of like mind went so far as to say that Suárez, both in his preoccupations and in his methods, was already a distinctively modern philosopher, perhaps more authentically than Descartes the founder of modern philosophy” (PEREIRA, 2007, pág. 177; la cita la toma de Alasdair Mac Intyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990, pág. 73).

¹⁰¹ Sostiene Gilson que “la influencia de Suárez en el desarrollo de la metafísica moderna ha sido mucho más profunda y extensa de lo que comúnmente se piensa” (GILSON, 2005, pág. 144). Por su parte, para Vidal Abril, “Suárez es el Aristóteles de la Modernidad” (ABRIL CASTELLÓ, 1998, pág. 289). Considera Abellán que “si la Neoescolástica española influye sobre

el pensamiento moderno, ello se debe a que esa Escolástica pertenecía por alguna dimensión esencial a ese pensamiento moderno. Como dice Ferrater Mora, ésta es hoy una cuestión de hecho, bien manifiesta en la necesidad—sentida por reformadores y contrarreformistas—de una Metafísica autónoma, que, aunque fuera una preparación para la Teología, no se subordinase a ésta en el sentido tradicional. En ello reside principalmente la importancia y el valor de Suárez, primero en construir un cuerpo sistemático de Metafísica en lugar de los clásicos comentarios aristotélicos. Así surgió—y ello por los problemas de fe planteados tanto en el lado protestante como en el católico—la necesidad de un renacimiento de las especulaciones metafísicas y de las cuestiones de método. En esta vía surge el problema moderno por excelencia: la búsqueda de un principio ontológico del cual pueda derivarse el resto de la realidad. Suárez fue también en esto el primero, al encontrar en las ideas de ‘Ser’ y de ‘Creación’, estrechamente engarzadas, ese principio ontológico, fundamento de todo lo demás. Desde este punto de vista, tampoco ha de parecernos ahora tan lejana la postura de un Descartes—fundador de la ‘Modernidad’—y la de un Suárez—representante aún de la Escolástica” (ABELLÁN, 1979, pág. 632).

Por su parte, entiende Ferrater que “la obra de Suárez es, como todos reconocen, el punto culminante de [...] [todo el] movimiento” de la Escuela española. Distingue este autor en la misma cinco “sucesivas generaciones”, cada una de las cuales poseería una “atmósfera intelectual común o, para ser más precisos”, un cierto modo de plantear los problemas—incluyendo la selección de los problemas que serán planteados—y de enfrentarse con el pasado”. Ahora bien, como consecuencia de esta natural evolución, y puesto que conforme a su perspectiva Suárez pertenecería a la cuarta generación, entiende Ferrater que “mientras Vitoria, Báñez o Molina buscaban todavía los problemas que habían de plantearse, Suárez formuló el verdadero problema: no se trataba ya simplemente del problema de cómo *gagner le ciel*—para usar la conocida expresión de Descartes—, o del alcance de la libertad humana, o de las bases de la concordia, sino de un principio ontológico del cual pudiese derivarse lo restante. Al acercarse el momento crucial de la crisis histórica y filosófica, el hombre tenía que decidirse a saber lo que el ‘ser’ era en su última instancia, porque sólo esto podía permitirle hallar un método para descubrir lo que podía ser conocido de cada ser”. Entiende este autor que “ésta fue la obra de Suárez. Y ésta fue la razón por la cual Suárez tuvo que ser tomado en serio por los filósofos del siglo XVII [...]. No importa que las ‘soluciones’ de uno y otros fueran distintas, o aun opuestas”, porque “la comunidad en los problemas es mucho más importante que la comunidad en las soluciones”. Argumenta Ferrater que “cuando Descartes rechazó el

Agrega Senent de Frutos que “incluso en el ámbito de la teología, y desde su cercanía al tomismo, también se ha destacado tanto la libertad de pensamiento de Suárez como

escolasticismo, atacó la endeblez de sus bases, pero no la necesidad de bases”; por tanto, “Descartes, simplemente, cualesquiera que fuesen sus intenciones, siguió el mismo movimiento histórico que Suárez”. A juicio de Ferrater, “ambos fueron [...] ‘filósofos modernos’, y el hecho de que fuesen modernos es más pertinente que el hecho de que uno fuese un escolástico y el otro un pensador que simulaba ser acérrimo enemigo de la tradición filosófica”. Concluye Ferrater señalando que aunque es incierto que “Suárez, y sólo él, pueda explicar la historia de la primera fase de la filosofía moderna, [...] tal filosofía—y en particular la atmósfera intelectual de la cual emergió—resultaría incomprendible sin el trabajo metafísico del filósofo español” (FERRATER MORA, 1955, págs. 161-163, 165).

De esta manera, Ferrater sostiene que “los llamados filósofos de la contrarreforma, y especialmente los que más trabajaron en este campo—los filósofos jesuitas—son *hasta cierto punto* filósofos modernos”, sobre todo “porque intentaron dar una respuesta a los mismos problemas planteados por los filósofos modernos *stricto sensu*”. Si aceptamos esto es posible “entender los dos siguientes hechos: primero, que algunos de los más importantes filósofos modernos—como Descartes o Leibniz—realmente tomaran en cuenta, implícita o explícitamente, la llamada escolástica del periodo barroco, y en particular la escolástica de los jesuitas españoles. Y segundo, que esos mismos jesuitas españoles formularan, en su vocabulario tradicional, algunos problemas que tienen un aspecto sorprendentemente ‘moderno’”. De aquí deriva Ferrater “una primera tesis, que no será demostrada en puridad, sino adoptada como un supuesto [...]: la indiscutible influencia ejercida por la escolástica española sobre el pensamiento moderno se debe a que tal escolástica pertenecía por alguna de sus esenciales dimensiones al espíritu moderno”. Además, Ferrater Mora defiende que “la sobresaliente importancia de Suárez se debió a que fue el primero en erigir un cuerpo sistemático de metafísica en una época en la cual las gentes parecían necesitar algo más que una serie de comentarios aristotélicos, o algo más que una filosofía retórica [...] o aún algo más que una vaga filosofía escéptica” (FERRATER MORA, 1955, págs. 155-158).

el distinto método de tratamiento de las cuestiones más propio de la libertad científica moderna que del apego acrítico a las fuentes de autoridad¹⁰².

Esa modernidad de Suárez se proyecta en los autores posteriores, en los que causa impacto¹⁰³. Al respecto, no queda claro si podrían incluso entreverse ciertos matices

¹⁰² “Este nuevo estilo de comentario, más apegado a la doctrina que al texto, incontestablemente moderno, rompe con las prácticas tradicionales heredadas de la escolástica medieval” (Laurence Reanault, tomado de SENENT DE FRUTOS, *inédito b*).

¹⁰³ Al respecto, considera Senent de Frutos que “aun cuando se considerase a Suárez como un autor ‘escolástico’, su obra se sitúa inmersa en el contexto epocal y cultural de la primera modernidad abordando las grandes cuestiones discutidas de su época en materia antropológica, sociopolítica o teológica, y desde ahí influye en el desarrollo de la misma, aun cuando ese desarrollo e influencia se proyectara en autores y escuelas distintas, lo cual es propio de los ‘clásicos’”. Ahora bien, matiza este autor que ser referencia e influencia para los posteriores desarrollos (plurales) del pensamiento moderno no significa que éstos no tomaran caminos propios y diferenciales [...]. Hay, por el contrario, rupturas y divergencias en los otros desarrollos modernos con respecto a la influencia suareciana, lo que nos exige hoy reflexionar en diálogo con nuestras necesidades culturales algunas de las mejores virtualidades del pensamiento de Suárez” (SENENT DE FRUTOS, *inédito b*). Por otro lado, respecto a esa repercusión de Suárez sobre los autores modernos, Abellán resalta que “no es casualidad” que “al filo del cambio entre los siglos XVI y XVII [...] se inicie la hegemonía intelectual de Suárez en Europa”: este “hecho se ha de poner en relación con el carácter ‘moderno’ del pensamiento suareciano”. Existe una amplia bibliografía que trata la repercusión de Suárez sobre autores modernos como Descartes, Leibniz, Bacon, Locke, Hugo Grocio, Spinoza o G. B. Vico. El influjo sobre Descartes tal vez sea el más comentado. Es cierto que dicha influencia no está suficientemente probada debido al interés de Descartes en ocultar sus fuentes, pero se sabe que en el colegio jesuita de La Flèche leyó a Suárez (junto a Toledo y Fonseca), pues sus obras eran texto de obligada lectura; es más, reconoce que Suárez fue “justamente el primer autor que vino a mis manos” (ABELLÁN, 1979, págs. 630-631). De esta forma, Ortega si bien considera a Descartes como el iniciador de “la sinfonía de la filosofía moderna”, reconoce que éste trató de mostrar sus melodías como absolutamente novedosas mediante el sistemático ocultamiento de sus influencias (FERRATER MORA, 1955, pág. 155). Por otro lado, cabe resaltar (*cfr.* ABELLÁN, 1979, pág. 631) que el impacto en Hugo Grocio es notable en su *De iure belli ac*

dentro de estas opiniones que sitúan al propio Suárez en ese espacio de transición o “gozne”, y distinguir así las que entienden que Suárez está cercano todavía a la Escolástica y que su modernidad se materializa a través de su influjo en autores

pacis (1625). Según Reijo Wilenius, el primero que observó la influencia de Suárez sobre Grocio fue Jan Kosters en *Les fondements du droit des gens*, Leyden, 1925, pág. 41 y ss. (cfr. WILENIUS, 1963, pág. 65, nota 5; *vid.* también SCANNONE, 1999, pág. 240; PEREÑA VICENTE, 1973, págs. LXVIII-LXX). Igualmente, la influencia sobre Spinoza parece demostrada tras el estudio de Freudenthal; respecto a G. B. Vico consta que “se dedicó a estudiarlo durante un año entero”. En cuanto a Leibniz el influjo es aún más claro (ABELLÁN, 1979, pág. 631). El estudio más serio que hemos encontrado tal vez sea el que lleva a cabo José Pereira en su obra *Suárez: between scholasticism and modernity* (PEREIRA, 2007), especialmente en el capítulo 5 de la misma (“The Impact of Suárez on Modern Philosophy”, págs. 173 y ss.). Este autor realiza una interesante distinción entre dos grupos de filósofos: en primer lugar, los que entiende directamente influidos por Suárez (así, a su juicio, Descartes, Hobbes, Glisson, Malebranche, Vico, Berkeley, Schopenhauer, Brentano [*vid. ibidem*, págs. 179-187]); en segundo lugar, los influidos indirectamente por Suárez, de los que entiende que no tenemos claras pruebas de que conociesen al Doctor Eximio o sus escritos, pero en cuyo pensamiento encuentra eco de las ideas de Suárez (e incluye en este grupo Spinoza, Locke, Hume, Kant, Hegel, Nietzsche [*vid. ibidem*, págs. 187-190]). Además, en las págs. 225 y ss. lleva a cabo una comparativa entre Suárez y todos los filósofos de ambos grupos. Por su parte, Brufau Prats profundiza en el influjo del pensamiento de Suárez en la obra de Pufendorf (BRUFAU PRATS, 1980). La incidencia de Suárez en los autores modernos se aborda también en otros pasajes de esta obra (págs. 137-138, 200, 203), así como en otros autores como ABELLÁN, 1979, pág. 629-32; BACIERO RUIZ, 2010, págs. 274; BACIERO RUIZ, 2008, *passim*; DUSSEL, 2007b, pág. 221; ESCANDELL, 2010, págs. 17 y 36 (nota 34); ELORDUY, 2001, págs. 3654-3656; FERRATER MORA, 1955, págs. 154, 163, 171-177; MARÍAS, 1966, pág. 215; MIGLIORE, 2009, págs. 195-199; SCHWARTZ PORZECANSKI, 2005, pág. 120. Pereña (PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 47) defiende que las ideas de Suárez sobre la democracia llegaron a Rousseau por medio de los escritos del Abate de Saint-Pierre (Charles-Irénée Castel, 1658-1743). Paralelamente, Giménez Fernández sostiene que la influencia del sistema doctrinal suareciano llega hasta Jefferson a través de Locke (GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, 1947, pág. 115).

posteriores, y los que lo localizan ya al propio Suárez con un pie en la Modernidad¹⁰⁴. En todo caso, resulta difícil concretar estas sutiles divergencias en una clasificación de corrientes.

¹⁰⁴ Parece que en el primer punto de vista podría situarse a Paul Pace cuando considera que Francisco Suárez es “el último de los escolásticos y, a través de su influjo en filósofos posteriores, se puede considerar como uno de los primeros modernos” (PACE, 1993, pág. 342). En el mismo sentido, en numerosos pasajes de su tesis doctoral sostiene que Suárez maneja instrumentos medievales (*vid.*, por ejemplo, PACE, 1986, págs. 342-342). Aunque también afirma en otro texto que Suárez “was a man between two worlds, and while he was limited in not having the clear distinctions that were slowly developed in the following centuries, he can be regarded in many ways as a true builder of bridges”. Y añade: “his method was certainly the scholastic one, but it is very obvious that he was deeply influenced by the nominalism and humanism so widespread in his time. In many ways, Suárez remained a scholastic, yet succeeded to integrate in this method the nominalist attention to the concrete individual case” (PACE, 2012, pág. 501; *vid.* también *ibidem*, pág. 507). Sergio Rábade, por otro lado, entiende que Suárez “es un filósofo escolástico y se considera como tal. Por ello, siguiendo la pauta de todos los importantes filósofos escolásticos, se inserta conscientemente dentro de esa larga tradición, acaso como el último gran pensador de la Escuela. En calidad de escolástico, pues, hay que estudiarlo y entenderlo”. No obstante, advierte Rábade que a la hora de exponer su pensamiento, debemos “insistir especialmente en aquellos puntos en los que Suárez constituye un precedente reconocido de la filosofía moderna” (RÁBADE, 1997, págs. 12-13). En el ámbito de la Filosofía política de Suárez, parece que Baciero Ruiz se halla en una zona intermedia entre los neoescolásticos que reducen a nuestro autor a un reelaborador de Sto. Tomás y los que consideran que mediante su influjo en los autores modernos forma parte de la transición a la Modernidad. Afirma este autor que la filosofía política de Suárez participa sin duda del espíritu de la Edad Media y es “una elaboración pormenorizada de los principios tomistas”. En este sentido, para este autor “es probable que si Locke fue un ‘escolástico protestante’, de acuerdo con la expresión de Schumpeter (y parece claro que su filosofía política es escolástica), ello se debería al papel mediador de Suárez, que habría servido de gozne entre la filosofía política medieval y la de Locke, y a la postre, como gozne entre la filosofía política medieval y el liberalismo moderno, un liberalismo que en sus inicios, como vieron los hermanos Carlyle, se limitaba a continuar una tradición multiseular” (BACIERO RUIZ, 2010, pág. 274). Copleston opina que “escritores como Bellarmino y Suárez eran [en su

filosofía política] simplemente herederos de la perspectiva general de los anteriores filósofos y teólogos escolásticos, aunque el hecho de que hiciesen una enunciación más formal y explícita de la teoría de que la soberanía política deriva del pueblo fuese debido, sin duda, en buena medida a la reflexión sobre los datos históricos concretos de su tiempo” (COPLESTON, 1971, pág. 332). Por su parte, para Cabral de Moncada el moralismo de Suárez, le impide llegar a alcanzar una completa “distinción entre la moral y el Derecho, la cual era cada vez más exigida por los tiempos modernos” (CABRAL DE MONCADA, 1948, pág. 238).

Claramente dentro de la segunda posición, escribe Jorge Gracia: “Suárez’s position in the history of philosophy is frequently disputed. Some historians locate him firmly in the medieval tradition, claiming that he should be seen as perhaps the last world-class figure of that tradition, before modern philosophy changed the philosophical direction of the West. Others, however, see Suárez as providing the foundation for some of the views that came to form the core of subsequent developments, and thus as a precursor of modern philosophy. There are bases for defending both of these interpretations. Indeed, if one looks at Suárez carefully, it becomes evident that he is both the last major medieval theologian and the first major modern philosopher (GRACIA, 1998, págs.458-459). Por su parte, Gilson sostiene que las “*Metaphysicae Disputationes* ocupan un lugar muy peculiar en la historia de la filosofía. En cuanto *disputationes*, se hallan todavía en la Edad Media. Suárez ha seguido la costumbre medieval de no entablar nunca una disputa filosófica sin antes exponer, comparar y criticar las más famosas opiniones expresadas por sus predecesores sobre la dificultad en cuestión. Por otra parte, las *Disputationes* de Suárez parecen ya una obra filosófica moderna, no sólo en que son puramente filosóficas en su contenido [es decir, sin teología], sino también porque rompen con el orden, o desorden, de la Metafísica aristotélica” (GILSON, 2005, pág. 34). Gómez Arboleya resalta que “Suárez vive en el mundo moderno, en la plenitud que representan el siglo XVI y comienzos del XVII. La vida europea renacida le envuelve y determina por todos lados. [...] La filosofía suareciana tiene, pues, fecha en la sucesión cronológica. Es filosofía de la época moderna. Pero, al par, nuestro pensador es un auténtico escolástico. Cualquier duda sobre este punto sería absolutamente gratuita y contraria a los datos más rigurosos que nos ofrece la investigación histórica. Suárez piensa desde el acervo de la filosofía escolástica los problemas del mundo actual. En el conjunto de posibilidades que ofrecía aquella—por ventura algo más que ese recetario de silogismos y soluciones intemporales con que sueña el dogmático—Suárez diseña su doctrina, cara al mundo recién surgido. En ella va a resonar, según la conocida frase, toda la escolástica, esto es, todo el

pasado. Pero va a resonar en una solución en gran parte inédita. De aquí el destino ulterior de su teoría. Suárez se convierte en la base, no por negada menos evidente, del mundo moderno". En las *Disputaciones metafísicas* "aprenden filosofía las grandes figuras del pensamiento hasta llegar a finales del siglo XVIII. Gracias a Suárez, magna figura de encrucijada, podemos descubrir muchos finos engarces entre la filosofía tradicional y la moderna" (GÓMEZ ARBOLEYA, 1946, págs. 3-4). Según León Florido, "la vida y la obra de Suárez se inscriben en la dinámica característica de la escolástica tardía en tierras ibéricas en el tránsito desde el medievo a la modernidad" (LEÓN FLORIDO, 2011, pág. 17). De la Torre Rangel resume esta posición señalando que "el jesuita granadino es considerado el primer gran filósofo moderno y el último, más profundo y original de los escolásticos" (DE LA TORRE RANGEL, 2000, pág. 414).

Marías (autor que mantiene que "Suárez es un hombre del Renacimiento" [MARÍAS, 1966, pág. 210]), en cuanto a la relación de Suárez con el pensamiento escolástico, entiende que "la tarea filosófica suareciana consiste en *repensar* la totalidad de la Escolástica. Pero re-pensar quiere decir volver a pensar lo que antes pensaron otros hombres, en situaciones distintas; y esto solo es posible mediante una esencial alteración de los puntos de vista, en dos sentidos: primero, que el pensamiento del pasado solo puede considerarse desde la propia situación, desde el sistema de creencias, ideas, problemas y proyectos en que se vive; segundo, que el estudio *conjunto* de doctrina de distintas épocas y tendencias obliga a referirlas unas a otras y a atender así a una nueva realidad—sus relaciones—que excede de todas ellas y reobra su contenido, modificándolo. En suma, la tarea que Suárez se propone exige un nuevo *método*, una vía de acceso a esa realidad que va a ser tema de su investigación" (MARÍAS, 1966, págs. 209-210). Para Pereña Vicente, "Suárez lee los textos y obras medievales con los ojos del Renacimiento. Sin distorsionar los textos, los emplea para una finalidad diferente de aquella para la que fueron escritos" (PEREÑA VICENTE, 1975, pág. XLI). Señala por su parte Abril Castelló que "entre la postura continuista y la actitud de ruptura, el método de integración trata de reelaborar las instituciones jurídicas a la altura y según los signos de los tiempos nuevos que corrían. En esta actitud integradora se centran los maestros de la Escuela Española de la Paz, de la que Suárez representa su culminación" (ABRIL CASTELLÓ, 1977, págs. XXXVI-XXXVII).

3.3. Una posible lectura de Suárez

Ya hemos expuesto nuestra postura sobre la modernidad de Suárez. Como se verá, hemos eludido la cuestión de si la genética de esa modernidad suareciana se halla en la Escuela española o en la tradición ignaciano-jesuítica. Entendemos que ésta cuestión está mal formulada en cuanto exige respuestas excluyentes: ambos movimientos confluyen de alguna manera en Suárez y cualquier otra afirmación supondría un imperdonable reduccionismo de cuestiones no cuantificables.

Ahora bien, es compatible con esta afirmación el intento de ensayar vías de interpretación de Suárez que ahonden en sus raíces culturales, y por tanto sí estimamos oportuno traer aquí a colación la interpretación de Senent de Frutos en cuanto a la trascendental importancia de la *matriz cultural ignaciana* en la formación de Suárez y a la inestimable aportación de éste a dicho paradigma como formulación intelectual más acabada del mismo. Al respecto, entiende el profesor Senent que esa interpretación constituye una posible lectura (y consiguiente recuperación) de la obra de Suárez “como expresión de *otro camino distinto* para la modernidad naciente en la que se sitúa, y por tanto ejemplo de otra modernidad que desde la tradición ignaciana inaugura otro devenir histórico y [sic] por otras realizaciones personales y sociales”. Los rasgos de ese *otro camino* se apartan de las “líneas de fuerza” que han marcado los senderos “por los que transitó la civilización moderna” (líneas que, ciertamente, “también influyeron en la propia Compañía y en la Iglesia”), y pueden concretarse sintéticamente así: intercultural y “no colonial ni eurocéntrico” (que no suponga imposiciones culturalmente etnocéntricas” en la relación entre “la diversidad de gentes y culturas”, “ni nacionalista ni racista”); abierto a lo trascendente (“no opuesto a Dios como condición del bienestar y desarrollo humano”); ecuménico; solidario (no “individualista al modo del liberalismo político y económico”), ecológico y justo (no “cosificador del mundo natural”)¹⁰⁵. El modelo hegemónico durante los últimos siglos,

¹⁰⁵ Para Del Pino Díaz, la capacidad de “algunos textos jesuitas” para “*explicar* de un modo moderno la variedad cultural de las sociedades existentes, en un tiempo en que nadie ofrecía otras explicaciones que vagas contraposiciones de modelos culturales alrededor del concepto de infieles y gentiles”, esa capacidad, afirma, se debe a la formación humanista de los jesuitas

el de la modernidad occidental, ha generado “las contradicciones religiosas, culturales, políticas, sociales y ambientales de nuestra época”. Ante la actual crisis de ese modelo, aboga este autor por desarrollar otras respuestas que parten de la “tradicción cristiana e ignaciana”. Y entiende al respecto que “para ello, puede ser útil tener en cuenta obras como la suareciana que desarrollan elementos y virtualidades de la matriz ignaciana”. En consecuencia es esencial llevar a cabo una lectura no meramente erudita de esa obra, sino “crítica y compleja, [...] más sapiencial y práctica y “en diálogo con las necesidades culturales” de nuestro tiempo (SEMENT DE FRUTOS, *inédito b*; cfr. también RODRÍGUEZ, 2001, pág. 3658).

4. FIRST CHAPTER SYNTHESIS

Francisco Suárez (Granada, 1548-Lisboa, 1617), a member of a distinguished family, joined the Society of Jesus in 1564 in Salamanca. Although he found it hard at first, he evolved into a brilliant student. In 1570 he started his teaching career in Theology and Philosophy in several Colleges of the Society in the province of Castile. It was around

“en la nueva escolástica que se practicaba en Salamanca y en París”, que “atribuía una importancia fundamental a Aristóteles” y a la “particular dedicación de la Compañía a la labor misional” (DEL PINO DÍAZ, 2005, págs. 62-63). Debemos añadir que la formación de esos centros universitarios influye en el propio Ignacio de Loyola, y que se debe a su personal empeño la especial importancia que tiene en la Compañía de Jesús la labor misional, tanto por la prioridad de la salvación de las almas como por su disponibilidad total al papa. Recuérdese, por otra parte, las palabras de Ignacio en los *Ejercicios Espirituales*, nº [106]: “*el primer punto es ver las personas, las unas y las otras; y primero las de la haz de la tierra, en tanta diversidad, así en trajes como en gestos: unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos, otros enfermos, unos nasciendo y otros muriendo, etcétera. 2º: ver y considerar las tres personas divinas como en el su solio real o throno de la su divina majestad, cómo miran toda la haz y redondez de la tierra y todas las gentes*”. Véase también el nº [102] de los Ejercicios.

this time that he began to be accused of lacking orthodoxy and of straying from the teachings of Saint Thomas. From 1580 to 1585 he taught in the Roman College but he had to abandon due to health problems. He then moved to Alcalá de Henares where he began to publish his first works. Back again in Salamanca, he taught from 1593 to 1597 and published his best known work, *Disputationes Metaphysicae* (1597). By order of Philip II of Spain, this same year he occupied the Principal Chair of Theology at the University of Coimbra, where he achieved definitive recognition as a teacher and writer. In this period he published his two great works in political philosophy: *De legibus* (1612) y *Defensio fidei* (1613). He lived in Coimbra until his retirement and died a short time later.

Following Eleuterio Elorduy and Julián Marías, we believe that the sudden change which Suárez underwent in his academic progress during his training period was closely connected to the accusations concerning his lack of orthodoxy that his ideas would later provoke. Indeed, Suárez did not view Philosophy as repetition, but as a profound understanding of problems and questions which allowed him to reach the root of a matter by analysing the validity of existing solutions. This personal examination of tradition sometimes led him to question widely accepted concepts (albeit always in an elegant and gentle way). Such behaviour, which he used to defend himself against the aforementioned accusations, caused him difficulties.

Suárez produced vast amounts of work in many different fields, the publication process of which is still ongoing. Different ways of classifying his writings have been attempted. In any case, Francisco Suárez's thoughts greatly influenced the history of ideas in both the Catholic Church (outside and inside the Society of Jesus) as well as for protestants. They also significantly affected the development of Modern Philosophy itself. Sergio Rábade thinks there are four essential aspects for contextualising Suárez's work: the European philosophical-cultural framework, the Spanish environment of the time, the intellectual activity of the Society of Jesus and the author's own personal motivations.

Suárez belongs to what could be called the Spanish School of the 16th and 17th centuries. There is a remarkable lack of agreement among researchers about the

limits, composition and members of this School, not to mention how it should be denominated. Nevertheless, there is no doubt that during this time powerful intellectual activity was developing in Spain. This was favoured by some propitious political and economic circumstances which made for a rich cultural environment. The initial focal point was Salamanca.

The Society of Jesus is one of the last great orders founded by the Catholic Church. Its origins were at the University, and the centrality of its members' intellectual training produced important academic figures within its ranks. Furthermore, its versatility and openness to diverse trains of thought allowed it to grow rapidly in many different areas. Although its origin and conception were far from making it an intellectual shock force designed to fight the Protestant Reformation, popes used Jesuits to promote the Counter-Reformation or Catholic Reformation. Thus Suárez can be seen to have joined a young but already strong Society.

Francisco Suárez lived, thought and wrote during the transition from the medieval intellectual paradigm to a modern world perspective. There are opposing opinions about *Modernity*, a cultural model characterised by light and shadows. Regarding the connection between Suárez and this model, there are basically three positions. For some authors, his thought is merely a continuation of the medieval scholastics; for others, Suárez is a transition figure between two movements; a third opinion holds that Suárez's deviation from Thomist principles led him to Modernity. In fact, this question is connected to Thomist theology; while some authors consider him an innovator, others think he adapted Saint Thomas's thought to a new context. Both points of view in turn provoke favourable and critical opinions.

For my own part, I adhere to the interpretation which believes that Suárez is not only a fundamental element in the transition towards Modernity, but also that he is already a part of it. Martin Heidegger was the first to defend this position, which breaks with the widely-held opinion that modern philosophy commences with Descartes.

From my perspective, Senent de Frutos resolves the conflict of opinions about Modernity when he considers that there are different types of Modernities which

struggle to establish themselves while acting as cultural projects or matrixes. In any case, it was the liberal-secular Modernity project which succeeded in the end, of which we are a remote product. This civilizing model generates an ingenuous *secularising* anthropocentrism that excludes religion as something external to the individual and simultaneously sacralises other instances such as political power or economy, which have resulted in serious contrasts and injustices. Trying to look for another *cultural model* that could improve historic realities, Senent has identified the *Ignatian* model, which he considers one of the “*alternative Modernities*” ousted by liberal trends. This different path has moreover facilitated various practical executions throughout history. So, for example, *Suarezian* metaphysical ideas were the driving force behind the Jesuit mission settlements, which evolved differently from other colonising experiences.

However, it is clear that Suárez’s thought represents the most successful intellectual realization of that *cultural Ignatian model*. Therefore, beyond simple erudite interest, what appears here is a compelling need to study *Suarezian* thought in order to provide a foundation for a sound critique of the triumphant paradigm that has marked our world view today.

5. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO PRIMERO

Francisco Suárez (Granada, 1548-Lisboa, 1617), procedente de una familia ilustre, ingresa en la Compañía de Jesús en 1564, en Salamanca. Después de unas iniciales dificultades con los estudios se convierte en un brillante alumno. En 1570 empieza su carrera docente, impartiendo clases de Teología y Filosofía en diversos Colegios de la Compañía en Castilla. En este tiempo empieza a ser acusado de escasa ortodoxia y de distanciarse de las enseñanzas de Santo Tomás. De 1580 a 1585 enseña en el Colegio Romano, que abandona por problemas de salud. Pasa entonces a Alcalá de Henares, donde comienza la publicación de sus primeras obras. De nuevo en Salamanca, enseña desde 1593 a 1597 y publica su obra más conocida, las *Disputationes Metaphysicae*

(1597). Por orden de Felipe II, ese año toma posesión de la cátedra de Prima de Teología de la Universidad de Coímbra, donde alcanza su consagración definitiva como docente y escritor. En este periodo publica sus dos grandes obras de Filosofía política: *De legibus* (1612) y *Defensio fidei* (1613). En Coímbra reside hasta su jubilación; poco después le sobreviene la muerte.

Siguiendo a Eleuterio Elorduy (con el que coincide Julián Marías), entendemos que el repentino cambio que Suárez experimenta en su aprovechamiento del estudio en la etapa de formación está estrechamente vinculado con las acusaciones de falta de ortodoxia que recibirá más adelante su pensamiento. En efecto, Suárez no entiende la Filosofía como repetición, sino como comprensión profunda de los problemas e interrogantes, por lo que llega hasta la raíz de las cuestiones analizando la validez de las soluciones existentes. Este examen personal al que somete la tradición, que él mismo alega en su defensa contra las acusaciones, le lleva en ocasiones a poner en cuestión respuestas extendidas (si bien siempre con elegancia y suavidad), lo que le genera problemas.

La obra de Suárez, que abarca diversos campos, es ingente y el proceso de publicación de sus escritos ni siquiera está aún cerrado. Se han ensayado diversas clasificaciones de sus trabajos. En todo caso, el pensamiento de Francisco Suárez ejerció una trascendental influencia en la historia de las ideas, tanto en la Iglesia católica (dentro y fuera de la Compañía de Jesús) como en el área protestante, así como en el mismo desarrollo de la Filosofía moderna. Cuatro son los aspectos que Sergio Rábade entiende imprescindibles para encuadrar su obra: el marco filosófico-cultural europeo, el ambiente español de la época, la actividad intelectual de la Compañía de Jesús y las motivaciones personales del propio Suárez.

Suárez se sitúa dentro de lo que puede llamarse Escuela española de los siglos XVI y XVII. En la literatura científica hay una importante falta de consenso sobre los límites, configuración e integrantes de esta Escuela. Ni siquiera hay acuerdo sobre su denominación. De lo que no cabe duda es que durante este periodo se desarrolló en España una intensa actividad intelectual propiciada por unas condiciones políticas y

económicas favorables que permitieron un ambiente cultural rico. El foco inicial de dicha escuela fue Salamanca.

La Compañía de Jesús es una de las últimas grandes órdenes fundadas en la Iglesia católica. De raíces universitarias, la relevancia de la formación de sus miembros genera en sus filas importantes figuras en el mundo académico. Asimismo, su versatilidad y apertura de medios le lleva a crecer rápidamente en muy variados ámbitos y a cobrar un fuerte prestigio. Si bien en su origen y concepción dista de ser un cuerpo de choque intelectual diseñado para oponerse a la Reforma protestante, los papas se servirán de los jesuitas para impulsar la Contrarreforma o Reforma católica. Suárez entra en una Compañía joven pero ya vigorosa.

Francisco Suárez vive, piensa y escribe en un momento de transición y cambio progresivo desde el paradigma mental medieval a la cosmovisión moderna. El juicio sobre la *Modernidad*, una matriz cultural con luces y sombras, genera posiciones polarizadas a favor y en contra. En cuanto a la relación de Suárez con la misma, las posturas son básicamente tres: para algunos, su pensamiento es mera continuación de la escolástica medieval; para otros, es una figura de transición entre dos momentos; una tercera visión entiende que su desviación de los principios tomistas le conduce a desembocar en la Modernidad. De hecho, esta cuestión está vinculada con la relación entre Suárez y la teología tomista. Al respecto, mientras algunos lo consideran un innovador, otros estiman que adapta el pensamiento del Aquinate a un nuevo contexto; a su vez, ambas perspectivas suscitan opiniones favorables o críticas con esos juicios.

Por nuestra parte, entendemos consolidada la interpretación que entiende que Suárez no sólo constituye un elemento fundamental en el tránsito a la Modernidad, sino que además se sitúa ya en la misma. Martin Heidegger fue el primero en defender esta postura, que rompe con la extendida opinión de que la Filosofía moderna arranca en Descartes.

A nuestro juicio, Senent de Frutos supera la bipolaridad de juicios sobre la Modernidad al apreciar la existencia de diversas *Modernidades* que, a modo de proyectos o *matrices* culturales, pugnaron entre sí por imponerse. En todo caso, el proyecto de

Modernidad que finalmente triunfó y del cual constituiríamos producto remoto, sería el liberal-secular. Este modelo civilizatorio genera un antropocentrismo *secularizante* ingenuo que excluye la religión como instancia externa al individuo y simultáneamente sacraliza otras instancias como el poder político o la economía, lo que ha generado graves contrastes e injusticias. A la hora de buscar otra *matriz cultural* que posibilite mejores realidades históricas, Senent identifica la *ignaciana*, a la que considera una de las “*Modernidades alternativas*” que fueron desplazadas por la liberal. Ese camino diferente ha posibilitado además a lo largo de la historia realizaciones prácticas distintas. Así por ejemplo, el ideario metafísico suareciano impulsa la experiencia de las reducciones jesuitas, que emerge de forma diferenciada respecto de otras experiencias colonizadoras.

Ahora bien, lo que queda claro es que el pensamiento de Suárez supone la más lograda concreción intelectual de esa *matriz cultural ignaciana*. Por tanto, más allá de un simple interés erudito, surge aquí una apremiante necesidad de estudiar el pensamiento del profesor granadino, a fin de obtener fundamentos para una crítica sólida del paradigma triunfante que ha marcado toda nuestra cosmovisión actual.

CAPÍTULO SEGUNDO. PRECEDENTES Y CONTEXTO DEL DERECHO DE RESISTENCIA EN SUÁREZ

1. PRECEDENTES DEL DERECHO DE RESISTENCIA ANTES DE LA EDAD MODERNA: CONCEPTO Y HECHOS HISTÓRICOS. 1.1. Los orígenes del concepto: la Antigüedad grecorromana. Otras tradiciones culturales. 1.1.1. Grecia. a) La *Antígona* de Sófocles. b) La muerte de Sócrates. Diversas visiones. c) Pensamiento griego del periodo sistemático. 1.1.2. Roma. 1.1.3. China. 1.3. La resistencia al opresor en el Cristianismo primitivo. 1.3. La resistencia en el pensamiento de la Patrística cristiana. 1.4. La resistencia a la tiranía en la primera parte de la Baja Edad Media (ss. XI-XIII). 1.4.1. El conflicto entre el poder temporal y el espiritual en su primera fase: Sacro Imperio vs. Papado en la querrela de las investiduras. 1.4.2. La resistencia y el tiranicidio en el auge de la Escolástica medieval (ss. XII-XIII). 1.5. La resistencia a la tiranía en el siglo XIV. 1.5.1. El contexto del siglo XIV. 1.5.2. El conflicto entre el poder temporal y el espiritual en su segunda fase: las monarquías nacionales frente el Papado. a) El enfrentamiento entre la monarquía francesa y el Papado. b) El enfrentamiento entre el Imperio alemán y el Papado. 1.5.3. La secularización de los argumentos del poder temporal en el conflicto teórico. Ockham y Marsilio de Padua en el contexto de la segunda fase del conflicto de poderes. 1.5.4. Otros autores del siglo XIV. 1.5.5. Renovación y lucha por el poder dentro de la Iglesia: el conciliarismo, el cisma de Occidente, la “*Prerreforma*” y el Concilio de Constanza. a) El cisma de Occidente. b) Los reformadores radicales durante el Cisma de Occidente: John Wycliffe y Jan Huss. c) Los conciliaristas. d) Los concilios de Constanza y Basilea. El fracaso del movimiento conciliarista. 1.6. El caso concreto de la deposición o magnicidio del papa criminal, hereje o inepto en el pensamiento bajomedieval. 2. EL DERECHO DE RESISTENCIA A INICIOS DE LA EDAD MODERNA. 2.1. La resistencia en el contexto histórico-social de la Europa de Suárez. 2.1.1. El contexto histórico-social general del inicio de la Época Moderna: el derecho de resistencia como cuestión vinculada a las guerras de religión. a) La crisis del fin del orden medieval. El reforzamiento del Estado-nación y de los monarcas. b) La afirmación del poder de la Monarquía nacional frente a la Iglesia. c) La persecución de las minorías religiosas como episodio de las guerras de religión: la aplicación de facto el principio “*cuius regio, eius religio*” y la resistencia por motivos religiosos en la Edad Moderna. d) La crisis de sentido de la obligación política y la obediencia civil en el nuevo orden europeo. 2.1.2. Francia e Inglaterra: contextos propicios para la resistencia y el tiranicidio religiosos. a) Francia. b) Inglaterra. 2.1.3. Las Comunidades de Castilla como ejercicio de resistencia colectiva (¿y primera Revolución moderna?). 2.2. La resistencia en el contexto intelectual general de la Europa de Suárez. 2.2.1. La resistencia en el pensamiento humanista. 2.2.2. La resistencia en el primer

pensamiento secularizado: Maquiavelo y Bodin. 2.2.3. La resistencia en el pensamiento reformado. a) Lutero y Melanchton. b) Zwinglio y Calvino. c) Los calvinistas monarcómacos. d) El anglicanismo: de la resistencia al catolicismo a la recuperación de la teoría del derecho divino de los reyes con Jacobo Estuardo. 2.2.4. La propaganda monárquica: la recuperación de la teoría del derecho divino de los reyes. 2.2.5. La resistencia en el pensamiento católico. a) Los católicos franceses. b) La resistencia en el pensamiento de la Escuela Española de los siglos XVI y XVII. 2.3. La Compañía de Jesús en el pensamiento y en la historia del derecho de resistencia. 2.3.1. La doctrina sobre la resistencia en Juan de Mariana. 2.3.2. La supuesta vinculación de Mariana con el conflicto religioso-político francés. Los problemas de la Compañía y la prohibición de Acquaviva a los tratadistas de la Compañía de Jesús. 3. LA CUESTIÓN INGLESA: LA CONEXIÓN ENTRE EL CONTEXTO HISTÓRICO E INTELECTUAL Y EL PENSAMIENTO DE SUÁREZ SOBRE LA RESISTENCIA. 3.1. La actualidad del derecho de resistencia en el contexto general de Suárez. 3.2. El impacto en Suárez de las presiones sobre la Compañía en la cuestión del tiranicidio. Una posible explicación del silencio de Suárez sobre Mariana. 3.3. La influencia de la política española en la Filosofía política de Suárez. 3.4. El peso de la realidad histórica europea en la obra de Suárez sobre la resistencia: la participación de éste en la polémica del juramento de fidelidad exigido por el rey de Inglaterra. 3.4.1. La polémica del juramento de fidelidad en el contexto del conflicto político-religioso inglés. 3.4.2. La participación de Suárez en el conflicto: el encargo del Papa y la redacción de la *Defensio fidei*. 3.4.3. Las consecuencias políticas de la *Defensio fidei*: la condena por los Parlamentos de París y Londres. 4. SECOND CHAPTER SYNTHESIS. 5. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO SEGUNDO

1. PRECEDENTES DEL DERECHO DE RESISTENCIA ANTES DE SUÁREZ: CONCEPTO Y HECHOS HISTÓRICOS

1.1. Los orígenes del concepto: la Antigüedad grecorromana. Otras tradiciones culturales

Según Torres Caro, pueden distinguirse tres fases en la elaboración del concepto de resistencia como derecho natural: 1) fines de la Antigüedad y comienzos de la Edad Media; 2) Edad Media; 3) Edad Moderna. Esa historia va pasando sucesivamente por la proclamación del bien común, el conflicto entre el Papado y el Imperio, la lucha por la libertad religiosa y la dignidad como principio universal, hasta desembocar en la etapa de la *Escuela del Derecho Natural*, movimiento en el que (siguiendo una línea de opinión muy extendida pero discutible) incluye este autor tanto la Escuela española

como, en un segundo momento, el contractualismo protestante (TORRES CARO, 1993, pág. 215).

1.1.1. Grecia

Parece, pues, que la prehistoria del derecho de resistencia puede situarse, al menos en Occidente, en la antigua Grecia, donde se plantea la cuestión de la resistencia al opresor en un contexto de cambios políticos y auge intelectual.

a) La *Antígona* de Sófocles

En su obra *Antígona*, Sófocles (497/496-406/405 a. C.) plantea un conflicto entre la norma positiva y la ley natural o divina en el que surge la cuestión de los límites de la obediencia y la posibilidad de resistencia al poder injusto. El conflicto teatralizado confronta las posiciones de Antígona y Creón. Para la primera existen leyes no escritas, inmutables y divinas que no deben ser violadas por temor al castigo de ningún gobernante: es necesario obedecer las leyes de los dioses antes que las de los hombres. Para el rey-tirano Creón es necesario obedecer en todo, también en lo injusto o lo pequeño: no hay mayor mal que la anarquía¹⁰⁶.

¹⁰⁶ TORRES CARO, 1993, pág. 167-168. Ésta es la interpretación más difundida de la obra, si bien existen visiones diferentes (*vid. ibidem*, pág. 339-340, nota 14). *Antígona* fue representada por primera vez en 442 a. C. En otra línea y con un enfoque bastante diferente Aristófanes (“gran comediógrafo de la Grecia clásica”, 450/444-ca. 385) en su obra *Lisístrata* plantea en clave de humor la resistencia pasiva y no colaboración de las mujeres con la guerra en la que se han embarcado los hombres. Una resonancia inconsciente de esa narración se produce en siglo XVII de nuestra era, cuando las mujeres de la nación iroquesa emplean una huelga de sexo para poder decidir si su nación debía o no ir a la guerra (RANDLE, 1998, pág. 33).

b) La muerte de Sócrates. Diversas visiones

La muerte de Sócrates es narrada por su discípulo Platón en sus obras *Apología de Sócrates* y *Critón*. Dada la escasez de fuentes sobre Sócrates desconocemos el grado de veracidad de estas fuentes. Por tanto, el conflicto sobre el que gira la cuestión es el que aparece en la obra de Platón y tal como él nos lo narra¹⁰⁷.

Para Torres Caro, el dilema que se le plantea a Sócrates bascula entre la opción de erigirse en abogado de la obediencia absoluta a la ley o por el contrario negar la obligación de someterse a una norma que vulnere la justicia. Este autor considera que en la *Apología* se nos presenta un Sócrates con tintes libertarios que opta por la resistencia ante la ley injusta. Sin embargo, en el *Critón* Sócrates aparece como el héroe de la sujeción a la ley, aun inicua, desde una defensa de la estabilidad institucional y la seguridad jurídica. El argumento que se defiende en esta obra por parte de Sócrates es que no son las leyes las que le condenan injustamente, sino los hombres. Ahora bien, si Sócrates desobedece la condena de los hombres va también en contra de las leyes, sobre las cuales se basa la bondad de la civilización griega (la *polis*). A juicio de Torres Caro, aunque puede parecer que la posición socrática en el *Critón* se halla en una línea de formalismo legal, debe entenderse más bien que para ser fiel a su creencia en una justicia superior del más allá Sócrates debe aceptar las instituciones de su ciudad “con sus virtudes y sus defectos”. De este modo, la resistencia de Sócrates a la ley injusta se produciría únicamente en su fuero interno¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Existe incluso una discusión sobre la propia existencia de la figura de Sócrates. En todo caso, es clara la divergencia entre la figura de Sócrates en las obras de Platón (incluso, en sus diferentes obras, en algunas de las cuales parece que es simplemente un modelo arquetípico, un personaje empleado para defender las tesis platónicas o incluso en ocasiones un *alter ego* de Platón) y en las obras de su otro discípulo Jenofonte (sobre el tema puede leerse SOUTO DELIBES, 2000).

¹⁰⁸ TORRES CARO, 1993, pág. 171-177. Torres Caro sigue en esta cuestión a autores como Antonio Truyol y Serra (para el cual con Sócrates se cierra el periodo humano de sometimiento incondicional al *nomos* y se abre un pensamiento que exige la justificación racional de aquel) o

Sin embargo, apreciamos con Senent de Frutos que aquí se produce un proceso en el que las leyes se desvinculan del poder de los hombres que las crean, de tal modo que la postura de Sócrates es en realidad una sumisión a esas leyes entendidas como entes absolutos. Esa separación entre hombres (injustos) y leyes (justas) deifica las segundas. En el esquema de Sócrates la desobediencia de las decisiones humanas injustas conlleva la desobediencia respecto a las leyes y la ciudad, entidades *separadas* a las que no se cuestiona y que deben siempre respetarse como base de la justicia. Ante esta situación, Sócrates opta por una salida que no constituye resistencia, sino sumisión ante el poder institucionalizado de los hombres (aunque sea institucionalizado): no sólo no desobedece ni se enfrenta, sino que además defiende la necesidad de obedecer ante esas instancias, que no somete a crítica¹⁰⁹.

Jean Humbert (quien rechaza que se acuse a Sócrates de propugnar una obediencia de esclavo a la ley).

¹⁰⁹ Cfr. SENENT DE FRUTOS, 2006b, pág. 29; SENENT DE FRUTOS, 2013b, págs. 134-135. Para Senent de Frutos, la postura de Sócrates es moderna en cuanto la Modernidad también exige ese “sacrificio en aras de un orden legal instituido y legitimado”. Es indiferente si ese deber posee un origen “convencional/civil, natural o divino” o si es inducido por “las exigencias absolutas de la razón”. A juicio de Senent de Frutos, la verdadera rebelión no reside en inmolarse y “hacerse uno ley”, pues “quien se hace a la ley no se rebela” sino que “continúa en la mismidad de la ley, pues no produce nada nuevo y por tanto es esclavo de la ley”. Ser libre es “ser capaz de mirar de frente a la ley, como su ‘igual’, pero no como ‘lo mismo’”. En opinión de Torres Caro, la posición de Sócrates obedece más bien a una convicción interior de “fidelidad a lo justo” y a la verdad, ser fiel a su doctrina (TORRES CARO, 1993, pág. 177-179). En nuestra opinión, esta visión no concuerda con lo que dice Sócrates a propósito de la bondad de las leyes y el hecho de que su voz interior le habla a través de ellas. Entendemos que Sócrates (al menos, el Sócrates del *Critón*) fue incapaz de escapar de su matriz cultural griega, en la que la ciudad y la civilización helénica constituía la base de la Bondad (sobre esta cuestión, *vid.* a continuación en notas). Elementos que, por lo demás, no son exclusivos de dicha matriz. Por otra parte, a la argumentación que Torres Caro emplea contra los que acusan a Sócrates de una sumisión a la ley injusta, argumentación que se fundamenta en que en diversos momentos de la vida del filósofo griego pueden hallarse ejemplos suficientes de desobediencia a la ley, puede a nuestro juicio responderse que lo que se discute no son esos

c) El pensamiento griego del periodo sistemático

Según Torres Caro, los griegos no reconocieron en un principio el derecho de resistencia dada la centralidad de la *polis* en su sistema político (así, por ejemplo, los sofistas). Esta es la razón por la que si bien “el alto pensamiento griego fue extraordinariamente brillante en su aportación al problema de la tiranía”, no aportó grandes avances respecto al derecho de resistencia¹¹⁰.

Por otra parte, la idea de resistencia quedaba limitada (y perdía sentido) en el marco de una concepción cíclica de la historia. Así, para Polibio, en un ciclo eternamente repetido y mediante revoluciones periódicas, los pueblos cambian continuamente de hechos, sino la postura de Sócrates ante su muerte, al menos tal como la describe Platón en el *Critón*.

Por otra parte, Senent de Frutos compara la postura de Sócrates y la de Jesús de Nazaret en sus respectivos juicios, y al respecto considera que en la lógica socrática Jesús comete el pecado de la *hybris*, el orgullo: Jesús interpela al sistema, y esa “interpelación desborda el funcionamiento institucional y lo sitúa como mediación que no puede ser absolutizada sino revisada y criticada en su caso como impedimento”. Ahora bien, “ni el poder ni los legalistas aceptan fácilmente la reorientación de las instituciones en función de las necesidades de los aplastados por sus mecanismos”: “los que se levantan contra las mismas “son acusados de peligrosidad social” (SENENT DE FRUTOS, 2006b, pág. 30; SENENT DE FRUTOS, 2013b, pág. 135).

¹¹⁰ TORRES CARO, 1993, págs. 188-190; DE LOJENDIO IRURE, 1941, págs. 41-42. Al respecto, considera De Lojendio que, en esta materia el idealismo griego sólo logra articular una mera reacción de impotencia (*idem*). Como apunta Torres Caro, en el mundo griego “ser hombre y ciudadano era un todo indivisible: la Ciudad-Estado imponía una soberanía fundada en la fuerza del conjunto” y esta dominación no se consideraba opresora. En efecto, para Aristóteles la *polis* se asemeja a un organismo vivo, de modo que “el individuo no es más que una parte dentro de un todo” al que por tanto se halla subordinado. Por otro lado, la denominación “periodo sistemático” corresponde a la clasificación de W. Windelband citada por TRUYOL Y SERRA, 1995, pág. 95.

forma política, siguiendo la siguiente sucesión circular: Monarquía-Tiranía-Aristocracia-Oligarquía-Democracia-Demagogia-Monarquía-etc.

Ahora bien, aunque los griegos no consagraron el derecho de resistencia *strictu sensu*, condenaron exaltadamente la tiranía y abordaron la cuestión del tiranicidio (téngase en cuenta que el concepto griego de tiranía difiere del actual¹¹¹). Estos temas fueron especialmente tratados en el periodo sistemático o clásico, por ejemplo por Platón y Aristóteles. El primero considera en *La República* que el tirano obra contra su propia patria, por lo que su actuación es comparable con la del parricida. Aristóteles aborda el problema de la tiranía en la *Ética a Nicómaco* y en la *Política*. En la primera obra afirma que mientras el rey se preocupa por el bien de sus súbditos, el tirano sólo atiende a su propio interés. En este sentido, “la tiranía es la perversión de la monarquía”. En la *Política*, Aristóteles sostiene que la vulneración de la dignidad de la persona por parte del tirano provoca su propia inestabilidad y su común muerte violenta (al respecto, recoge un listado de tiranos derrocados como consecuencia de conspiraciones). Ahora bien, aunque la intención de Aristóteles era condenar al tirano, no justificó a quien lo mataba, si bien en su doctrina se hallaban excelentes argumentos para justificar el tiranicidio. Otros autores en los que pueden encontrarse antecedentes del derecho de resistencia en forma de tiranicidio son Jenofonte (en su obra *Hierón*) o Andocides.

En un terreno más histórico, existen en Grecia ejemplos documentados de tiranicidios que dan cuenta de que la fundamentación de su praxis y cierta justificación se

¹¹¹ TORRES CARO, 1993, pág. 190. “La palabra griega *tyrannis* designaba una forma de gobierno personal, monárquico autocrático, semejante a la dictadura o al despotismo”, pero de los que se diferenciaba. Aristóteles sólo emplea el término “tiranía” para aludir a la usurpación del poder realizada mediante la fuerza por un individuo en la *polis*. La influencia de los textos platónicos provoca que el término latino *tyrannia* adquiera con posterioridad una connotación estrictamente negativa relativa también al ejercicio del poder que supone (NEGRO PAVÓN, 1992, págs. 683-684; MILLER, 1989, pág. 154). De este modo, el concepto de tiranía en el mundo clásico pasó, desde una época temprana, “de designar un gobierno personal, a un abuso de poder por parte de esa persona” (ZEROLO DURÁN, 2010, pág. 140). Sobre esta cuestión, *vid.* BOBBIO y MATTEUCCI, 1982, págs. 541-543.

asentaban en el rechazo a la tiranía. De este modo, a partir del s. IV a. C. se desarrolla en Grecia un esfuerzo filosófico, político y jurídico con el objetivo de impedir el retorno de la tiranía. Así, por ejemplo, en 337 a. C. se aprueba en Atenas, a propuesta de Eucrates, una ley que disponía que no fuera perseguido aquel que diese muerte a un “ciudadano culpable de haber intentado establecer la tiranía”. En todo caso, hay que concluir que, si bien los griegos ejercieron la resistencia a la opresión en muchas ocasiones, no elaboraron una teoría sistemática y justificante de la misma, de modo que su aporte fue más bien político.

La opinión de los sofistas constituye un punto y aparte. Como sostiene Fernández Galiano, puesto que para ellos la fuerza es la fuente del Poder, la ley humana es creación arbitraria de las clases dominadoras y el instrumento por el que los poderosos mantienen su posición de privilegio (TORRES CARO, 1993, págs. 191-196 y 207-208).

1.1.2. Roma

Según Torres Caro, en Roma se consideraba que la autoridad del pueblo pasaba a ser patrimonio, por medio de una delegación implícita e irrevocable, de los magistrados que dirigían la *respublica*. El pueblo no podía en ningún caso arrebatarles de forma legal los poderes que se entendía les habían sido concedidos. De este modo, tanto los romanos como los pueblos sometidos tuvieron que acudir a otros medios para defenderse de la opresión. En este sentido, indica Heinrich Rommen que “si el poder era para los romanos un hecho y no un derecho, la resistencia no podía ser proclamada de otro modo”. Así, ésta se manifiesta como hecho en las insurrecciones protagonizadas por los esclavos. Pero existe un gran vacío en el terreno teórico¹¹².

¹¹² TORRES CARO, 1993, págs. 197-198. En el plano de los hechos podemos citar también como ejemplo de resistencia pasiva y no colaboración el episodio que se produjo en el año 494 a. de C., cuando los plebeyos romanos, perjudicados en su estatus y condiciones de vida por los patricios, decidieron retirarse a una colina cercana a la ciudad y se negaron a colaborar en la vida civil hasta que no fueran reparadas aquellas vejaciones (RANDLE, 1998, pág. 33; sobre este hecho histórico, *vid.* también TORRES CARO, 1993, pág. 344).

Sin embargo, el mismo Rommen admite que los romanos, partiendo de la afirmación de la existencia del Derecho Natural predicado por los antiguos griegos y los estoicos, sostienen que el ser humano posee una idea innata de lo justo y lo injusto, y que por tanto el Derecho, en su esencia, no se fundamenta en el arbitrio de un príncipe o en la opinión mayoritaria de la multitud, sino en la naturaleza. Cicerón (106 a. C.-43 a. C.), máximo representante de la doctrina estoica del Derecho natural, hace patente en su obra *De Officiis* la profunda aversión que siente hacia la tiranía, a la que considera “la esclavitud de los hombres libres”. Consecuentemente, Cicerón alaba el tiranicidio (“una acción hermosa y justa”) y considera que es deber del ciudadano oponerse al gobernante opresor. De este modo, Cicerón sostiene que el acto de dar muerte al tirano es legítimo jurídicamente (algo que ni chinos ni griegos se atrevieron a afirmar de forma abierta)¹¹³. Por su parte, para Séneca (ca. 4 a. C.-65 d. C.) el tirano es un enfermo mental cuyo único remedio es la muerte. Tanto él como Cicerón tratan de justificar el tiranicidio como legítima defensa.

Más tarde, los juristas romanos del Imperio, olvidando a Cicerón, se apartaron de la concepción del poder como medio al servicio bien común y la protección de los intereses de los gobernados (TORRES CARO, 1993, págs. 200 y 203).

1.1.3. China

En la Filosofía moral china encontramos autores que hablaron sobre el tema de la resistencia al poder. Así, por ejemplo, Confucio simplemente desaconseja al soberano que oprima al pueblo, y cree que es mejor “educar al soberano antes que violentarlo”.

¹¹³ TORRES CARO, 1993, pág. 198-200. Para Cicerón, “el tirano es víctima del odio” que él mismo provoca. Y pone como ejemplo la muerte de Julio César (*ibidem*, pág. 199). Cabe señalar que, sin embargo, y como veremos, Maquiavelo aconseja al príncipe que sea temido antes que amado, si bien debe evitar llegar a ser odiado. Debe advertirse que en las ideas de Cicerón influyó decididamente la época que le tocó vivir (crisis y final de la República, dos triunviratos y dictadura de César). Así, escribe *De Officiis* en el contexto del segundo triunvirato, poco antes de su muerte y cuando se sabe perseguido por Marco Antonio.

Aplica además al caso del tirano su *tesis sobre la rectificación de los nombres*: no se le debe llamar soberano. Mucho más contundente es Mencio, pues no duda en legitimar el tiranicidio: si el monarca carece de las cualidades morales necesarias, el pueblo o el individuo, indiferentemente, pueden lícitamente derrocarlo e incluso darle muerte (pues “matar a un soberano que se ha vuelto tirano no es matar a un príncipe, sino a un mal hombre”).

La resistencia en la Filosofía moral china pretende la protección de los súbditos y la sanción del opresor. A juicio de Torres Caro, en el pensamiento chino se trata ya la cuestión fundamental que se encuentra tras la resistencia: la defensa de la dignidad humana (TORRES CARO, 1993, págs. 184-187).

1.2. La resistencia al opresor en el Cristianismo primitivo

Entiende Federico Ozanam que con la aparición del Cristianismo triunfa el verdadero espíritu del Derecho Romano: el principio de la equidad natural, y con él la idea de la limitación de los gobernantes¹¹⁴. Torres Caro considera que el surgimiento del Cristianismo pone en valor la resistencia no violenta al opresor, si bien ciertamente

¹¹⁴ TORRES CARO, 1993, pág. 205. Sin embargo, Paul Pace (PACE, 1986, págs. 288-289 y 305-307) considera que el concepto de transferencia absoluta del poder que se articula en el Derecho Romano es precisamente el que fundamenta los principios “*quod placuit princeps, legis habet vigorem*” y “*princeps legibus solutus est*”. En este sentido, sostiene que la noción feudal de la *delegatio* es más democrática y permite, teóricamente, un mayor control del pueblo (originando adagios como “*populus supra principem, princeps sub lege*”).

Por su parte, para Maurice Duverger, la limitación del gobernante es un concepto que corresponde al cristianismo. En primer lugar, porque su comprensión del ser humano como imagen y reflejo de Dios suponía otorgar al individuo una prioridad sobre el grupo. Y, en segundo lugar, por el desarrollo que los teólogos de la Edad Media llevaron a cabo de la idea de la ley injusta que culmina en la teoría de la resistencia a la opresión, que representaría “la primera expresión de una teoría coherente de limitación de los gobernantes” (DUVERGER, 1966, pág. 202; TORRES CARO, 1993, págs. 343-344, nota 112)

esta modalidad ya se había manifestado históricamente mucho antes de los primeros cristianos. Las bases del pensamiento cristiano sobre el derecho de resistencia se encuentran, en primer lugar, en dos frases que los Evangelios ponen en boca de Jesús de Nazaret sobre la cuestión del poder político, la obediencia y las relaciones entre el poder político y el poder de Dios: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt. 22,21) y “No tendrías ninguna autoridad sobre mí si no te la hubieran dado desde lo alto” (Jn. 19,11). En segundo lugar, encontramos la afirmación de san Pedro: “Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hch. 5,29)¹¹⁵. Para Torres Caro, de estas frases emanan dos ideas: primera, la esfera religiosa y el espacio del poder político se encuentran separados; segunda, la obediencia a Dios prevalece sobre la obediencia al Estado. Las concepciones anteriores no habían alcanzado esa distinción que se halla en el Cristianismo desde su origen entre los ámbitos religioso y civil, espiritual y temporal. Esa separación permitirá en la Edad Media el desarrollo de la noción del derecho subjetivo y por tanto del derecho de resistencia¹¹⁶.

¹¹⁵ Para Torres Caro esta frase de Pedro se sitúa en un marco “iusnaturalista exclusivamente teológico” que la distancia del uso del “positivismo teónimo” desde el que Sócrates la había empleado (TORRES CARO, 1993, págs. 344, nota 117). En todo caso, entendemos que la afirmación de Pedro se inserta en toda una tradición elaborada por el pueblo judío y recogida en el Antiguo Testamento (véanse libros como los de Daniel o los Macabeos).

Sobre las acciones de resistencia no violenta previas al cristianismo, Gene Sharp sitúa una de las primeras en la protesta de los plebeyos romanos en el 494 a. C. (*vid.* TORRES CARO, 1993, pág. 344), conflicto sobre el que ya hablamos *supra*.

¹¹⁶ TORRES CARO, 1993, págs. 205-209. A juicio de George H. Sabine, la libertad no hubiera podido ejercer el rol que alcanzó en el pensamiento político sin esa concepción de las instituciones éticas y religiosas como independientes y superiores al Estado y su coacción jurídica (TORRES CARO, 1993, pág. 207). Entiende Cattelain que la concepción cristiana que entiende el ser humano como un *compositum* de cuerpo y alma (visión tomada del pensamiento griego platónico y que no se halla en la tradición judía) supone que “si bien el cuerpo está sometido necesariamente a la autoridad temporal, el alma depende únicamente de Dios”. Esto supone una limitación de la autoridad civil, que “puede ser de derecho divino en

Ante el problema del origen del poder, esto es, la razón de que unos gobiernen y manden y otros sean gobernados y obedezcan, el cristianismo rechaza que el origen del poder esté en la fuerza (como sostienen los sofistas): el poder procede de Dios, quien se lo entrega al pueblo. Por otro lado, esta concepción conduce en su aplicación práctica al postulado de obedecer a Dios y a la conciencia antes que a las normas injustas. Lo que deriva en la justificación de la desobediencia e incluso la resistencia ejercida contra disposiciones inicuas.

De este modo resulta que, en primer lugar, conforme al principio del origen del poder en el cristianismo (los gobernantes lo reciben del pueblo, que a su vez lo recibió de Dios), los gobernados pueden controlar el uso que los gobernantes hacen de ese poder que les fue entregado con el encargo de “realizar el bien común”. No sólo eso: los gobernados pueden y deben arrebatarse el poder cuando el gobernante lo emplea en forma opresora. En segundo lugar, gracias al principio de la separación entre el ámbito religioso y el civil, se superó (al menos en la teoría) la confusión que se producía entre ambos espacios en la persona del gobernante, convertida así en una figura sagrada.

Sin embargo, en el contexto de este cristianismo primitivo es posible también fundamentar una visión contraria sobre las palabras de San Pablo en la Carta a los romanos: “Sométase toda persona a las autoridades superiores, pues no hay autoridad que no venga de Dios” (Rm. 13, 1). Ante esta afirmación cabe preguntarse si se propugna la obediencia incondicional. Una posible interpretación de esas palabras es que Pablo intenta preservar la integridad de los cristianos en tiempos en que la resistencia es duramente castigada. En todo caso, entiende Torres Caro que Pablo no defiende una obediencia absoluta: el poder debe hacer el bien, y éste es el límite de la obediencia. Aduce este autor que dicha interpretación encuentra apoyo en el comportamiento de obediencia de los cristianos a Dios antes que a los hombres y las muestras de resistencia no violenta durante varios siglos¹¹⁷. En este sentido, debe

la medida en que cualquier autoridad proviene de Dios, pero ya no es divina en sí misma” (CATTELAINE, 1973, págs. 16-17).

¹¹⁷ TORRES CARO, 1993, págs. 212-213; *vid. también ibidem*, pág. 345, nota 131. Cabría cuestionarse si la influencia de la mentalidad más griega en Pablo le lleva a distanciarse de la

tenerse presente que los primeros cristianos tenían una concepción eminentemente práctica de la resistencia, de tal modo que la teoría va por detrás de la práctica (TORRES CARO, 1993, págs. 208-209 y 215).

Por su parte, como ya hemos comentado, Senent de Frutos entiende que la conducta de Jesús de Nazaret tal como aparece narrada en los Evangelios supone una actitud que, desde la centralidad del sujeto como fin último de toda institución, cuestiona la ley tomando como referencia las necesidades de aquel, lo que en última instancia desacraliza ésta (SENENT DE FRUTOS, 2006b, págs. 15-28; SENENT DE FRUTOS, 2013b, págs. 123-133).

1.3. La resistencia en el pensamiento de la Patrística cristiana

Comprende el pensamiento de la Patrística una extensa época que abarca desde fines de la Antigüedad hasta comienzos de la Edad media. Debe insistirse en el carácter no-violento de la resistencia cristiana, que queda claro en los escritos de los Santos Padres

tradicional resistencia judía hacia los gobernantes inicuos o no temerosos de Dios y a adoptar una actitud más protectora de la estabilidad institucional de la *polis* (entendida ya de una forma más amplia que la ciudad-Estado). Sin embargo, no cabe duda de que, por otro lado, la tendencia judía a la resistencia contra el poder político injusto (desde hacía mucho tiempo, siempre foráneo) convivía con una extrema sumisión acrítica a los mandatos de la ley religioso-política (nacional) que acababa rayando en lo inhumano en determinados casos. Jesús lleva a cabo en la práctica de su conducta la desacralización esa la ley judía; Pablo sigue esa visión y la teoriza en sus escritos (tal vez ayudado, precisamente, por la amplitud de miras que le conllevaba en este aspecto su condición de judío de la diáspora criado en una cultura helenizada).

Por otra parte, Torres Caro censura que se siga tildando hoy día esta resistencia no violenta como *pasiva*. A su juicio, “toda resistencia es, por naturaleza, activa”. Ahora bien, en la Filosofía antigua “se identificaban la violencia con la actividad” (*ibidem*, pág. 345, nota 132). Sobre la resistencia de los cristianos a Roma, *vid.* RANDLE, 1998, págs. 37-38 (donde también se trata la resistencia de los judíos).

contra la violencia. Ahora bien, a juicio de Torres Caro, aunque éstos no aceptaron que la violencia pudiera ser un medio generador de justicia, su pensamiento favoreció, merced a la aplicación de la doctrina del Derecho natural al problema del poder y del mal gobernante, el regreso de la idea de la resistencia violenta en contra del tirano. En efecto, para la patrística la *respublica* tiene como fundamento y fin la realización del “bien común en la sociedad humana”. Si no produce la justicia en la sociedad se convierte en una instancia ilegítima o tiránica, cuya existencia carece de justificación. Así se deduce de una soemra aproximación a lo que algunos de sus más relevantes autores han sostenido sobre estas cuestiones.

Así, para San Ambrosio (ca. 340-397), el Emperador se halla bajo “la jurisdicción de la Iglesia”, ya que, al igual que el resto de fieles, se encuentra “dentro de la Iglesia y no sobre ella”. Por otro lado, el poder político ejercido inicuaamente no posee “justificación divina”. Contra las injusticias del poder es posible una oposición que se mantiene aún en los límites de la resistencia pasiva, si bien contempla ya “el elemento de la confrontación directa”, puesto que es posible interponer contra el tirano “el recurso de la reconvención”. San Agustín (354-430) considera que, si bien la república y su príncipe tienen origen divino, y por tanto “los súbditos le deben plena obediencia”, la Iglesia, “como organismo espiritual y rector”, tiene la potestad de “contestar las órdenes de la autoridad” cuando éstas no son conformes con el derecho natural o divino. Por otra parte, entiende que debe darse muerte al tirano, pero sólo en el ejercicio de una autoridad o potestad pública. San Isidoro (556-636) sostiene, por su parte, que “solamente al Poder legítimo no es lícito resistir”; ahora bien, se considera legítimo en tanto gobierne “rectamente y promueva la realización de la justicia”. Además, la legitimidad se pierde por mal uso del poder. Para San Isidoro, el rey se diferencia del tirano en que aquél no gobierna arbitrariamente, sino que con sujeción a Derecho. Por último, cabe destacar que el papa Gregorio Magno (ca. 540-604) escribió una encendida advertencia contra los tiranos de su época en su obra *Moralia*¹¹⁸.

¹¹⁸ TORRES CARO, 1993, pág. 213-221. Paradójicamente, a Gregorio Magno se debe la primera exposición de “la doctrina del Derecho divino de los reyes”. Según Truyol y Serra, dicha

En otro orden de cosas, dentro del plano de los hechos históricos, en la Alta Edad media se producen en Europa algunas deposiciones históricas de reyes por parte de los papas: así, el rey de los francos Childerico III (714-754/755, último de la dinastía de los merovingios) y el emperador carolingio Louis Le Debonnaire (778-840; también llamado “el Piadoso” o “el Hermoso”, era hijo de Carlomagno). En ambos casos, la destitución por parte del pontífice se enmarca en luchas por el poder en las que los papas se implicaban con más o menos intereses personales en juego; en otros casos, esa intervención de la Iglesia a título de árbitro entre los príncipes y sus súbditos supuso y/o fue resultado de un abierto enfrentamiento de ésta contra la corrupción y la tiranía (TORRES CARO, 1993, pág. 222-223).

Por otra parte, Randle afirma que en la Europa medieval cristiana la doctrina paulina de la obediencia civil chocó con la tradición feudal germana que daba a los nobles el derecho de destituir mediante la fuerza a un rey que gobernara de manera injusta (RANDLE, 1998, pág. 38).

1.4. La resistencia a la tiranía en la primera parte de la Baja Edad Media (ss. XI-XIII)

De forma progresiva va a surgir hacia el final de la Alta Edad Media un grave conflicto entre, por un lado, la Iglesia, que se convierte por aquel momento en un verdadero Estado y que reiteradamente trata de corregir a los príncipes temporales, y el Sacro Imperio Romano-Germánico, que aspiraba a una dominación soberana de toda la Cristiandad. El enfrentamiento entre ambos contendientes supone una concreción histórica de un conflicto más profundo entre el poder temporal y el espiritual que, como veremos, pervivirá después de la decadencia del imperio como forma política del poder temporal (TORRES CARO, 1993, págs. 222-223).

doctrina no significaba sostener la naturaleza divina del poder de los monarcas, sino entender que “su legitimidad procede directamente de Dios, sin la intervención del poder popular como causa segunda” (*ibidem*, pág. 346, nota 157).

1.4.1. El conflicto entre el poder temporal y el espiritual en su primera fase: Sacro Imperio vs. Papado en la querrela de las investiduras

El conflicto entra en una fase álgida con la llamada *querrela de las investiduras*. En 1075 el papa Gregorio VII niega a los señores laicos la capacidad de otorgar “la investidura de los clérigos”, en especial de los obispos. El emperador alemán Enrique IV reacciona convocando un sínodo de obispos alemanes que depone al papa. Entonces, Gregorio VII priva al heredero del Emperador del gobierno de su reino, dispensa a todos los cristianos del juramento que le han prestado o le prestarán, prohíbe a todos que le obedezcan como rey y, finalmente, lo excomulga (1076)¹¹⁹.

En el terreno de los presupuestos teóricos del conflicto es preciso advertir que en la visión medieval existen dos autoridades, *sacerdotium* e *imperium* (fórmula política expresada por San Gelasio en el s. V). Cada una tiene su origen en Dios y sólo a Dios está sometida. Esta concepción se concreta al final de la Alta Edad Media en la *teoría de las dos espadas* en la que, sin embargo, se produce una quiebra a la hora de su interpretación: para algunos el príncipe recibe la espada directamente de Dios, quien en este sentido, le entrega su poder. Para otros (como, por ejemplo, Pedro Damián), el príncipe recibe el poder indirectamente de Dios a través de la Iglesia. Trasvasado este conflicto doctrinal a la realidad política de la querrela de las investiduras, supone que los partidarios del emperador defienden que el poder de éste venía directamente de Dios (y, por consiguiente, no estaba subordinado al papa).

En el lado contrario, en el *Dictatus Papae* de Gregorio VII (1075), el pontífice se considera monarca absoluto por Derecho divino sobre toda la *civitas christiana*, sólo sometido a Dios. De este modo, desaparece la dualidad de autoridades originarias (la tesis de Gelasio): entre el emperador y Dios se interpone el papa como instancia de

¹¹⁹ PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 140-142; TORRES CARO, 1993, págs. 223-230. El conflicto continúa durante varios años (en 1080 el papa Gregorio VII reitera su condena de deposición), incluso tras la muerte de sus primeros protagonistas, y acaba con un triunfo relativo de las posiciones de la Iglesia en el concordato de Worms: la Iglesia mantiene el poder de nombramiento, si bien el emperador se reserva el derecho a dar el *placet*.

control (el emperador ya no es *minister Dei*, sino *minister Petri*). Coherentemente, en el *Dictatus Papae* se recoge, en la proposición XII, que el romano pontífice puede deponer a los emperadores. Y en la XXVII, se sostiene que el papa tiene la potestad de exonerar a los súbditos de la fidelidad a los príncipes injustos¹²⁰.

Además, los defensores del papa en el conflicto de las investiduras atacan la autoridad del emperador en sí misma. Su estrategia se concentra en desligar dicha autoridad de su origen divino, que suponía “responsabilidad sólo ante Dios”, y definir la obligación política como un “contrato sinalagmático con obligaciones recíprocas”. Para ello los pensadores acudieron, de un lado, a “los esquemas pactistas del feudalismo” y, de otro, a “la vieja noción ministerial del rey, que marca la diferencia esencial entre el rey ([que] cumple con su *officium*) y el tirano ([que] usa el poder como *beneficium*); entre las dos figuras está la intermedia del rey inútil”: en estos dos últimos supuestos la resistencia es legítima.

Manegold de Lautenbach (ca. 1030-1103) defendió las tesis de Gregorio VII sosteniendo que el poder del emperador no era absoluto ni, por tanto, tampoco lo eran las obligaciones de sus súbditos: si las empresas del tirano no son legítimas

¹²⁰ PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 137, 139, 143-146. Lo nuevo de Gregorio VII es que el gobernante excomulgado no pudo conservar la fidelidad de sus súbditos. El derecho a excomulgar lleva consigo el derecho a deponer, es decir, dispensar del juramento de fidelidad. En cuanto a los argumentos que aporta Gregorio VII para justificar la deposición del emperador, podemos distinguir los argumentos históricos y los argumentos de razón. Entre los primeros, alude a la deposición del rey Childerico III “por el papa Zacarías, desligando a los francos del juramento de fidelidad no por la iniquidad del rey sino por su inutilidad para la Iglesia”. Además, Gregorio VII argumenta que el primer emperador, Carlomagno, fue coronado por el papa León III: de aquí se infería que los emperadores recibían el poder del Papado. En segundo lugar, para fundamentar su actuación, Gregorio VII acude también a argumentos de razón: superioridad del poder de la Iglesia, esto es, “superioridad moral” de la misma. El poder secular, retomando la vieja tesis agustiniana, tiene su origen en el pecado: la voluntad de dominación y el crimen (*ibidem*, págs. 146-147; TORRES CARO, 1993, págs. 226-227). El *Dictatus Papae* es un índice de una colección de cánones de Gregorio VII, elaborada para uso personal.

(justas), desaparece el deber de obediencia de los individuos y el soberano se convierte en tirano. Entre los argumentos que maneja Manegold de Lautenbach para defender la posición del papa el más interesante es uno que Prieto Martínez llega a considerar “constitucional”: la afirmación del derecho del pueblo (los nobles) a sublevarse y deponer al rey, fundamentada en la idea de que el poder del monarca es el fruto de un contrato entre éste y el pueblo (los nobles), pacto que se materializa en la elección del rey por el pueblo (los nobles). De este modo, la infracción del pacto por parte del rey exonera al pueblo de su obediencia¹²¹. Pero el papa no tiene poder directo para deponer al emperador porque el poder del emperador viene del pueblo, no de la Iglesia. Así, a juicio de Lautenbach, en el asunto concreto de las investiduras Gregorio VII intervendría como una especie de árbitro entre Enrique IV y el pueblo para dar una sentencia sobre la situación: el papa no se habría sublevado contra el Emperador, “simplemente había declarado públicamente lo que ya era nulo”.

Los partidarios del Emperador, por su parte, defienden que el poder temporal procede directamente de Dios, ante quien es únicamente responsable. Se fundamentan en una idea que se halla en la tradición de los Santos Padres (comenzando por San Gregorio Magno): el emperador por medio de la unción entra a formar parte del orden sacerdotal (algo que niegan los partidarios del papa) y se convierte en “*vicarius Christi*” y “*caput Ecclesiae*”¹²². De forma que el papa no sólo no puede deponer al emperador

¹²¹ Para algunos autores, “aquí está en embrión la idea contractualista o pactista de la sociedad civil”: Así, Truyol y Serra entiende que el mérito de Lautenbach reside en complementar la tradicional distinción entre el Rey y el tirano con la doctrina pactista (TRUYOL Y SERRA, 1995, pág. 354). Sobre el carácter pactista del feudalismo, y sus virtualidades democráticas, al menos en un plano teórico, *vid.* PACE, 1986, pág. 288-289 y 305-307).

¹²² PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 148-150. El emperador Enrique IV se aferra a esta tradición cuando afirma que “como enseña la tradición de los Santos Padres, sólo puedo ser juzgado por Dios y no puedo ser depuesto por ningún crimen, a menos que me aparte de la fe” (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 150).

Para el Anónimo normando (partidario del rey de Inglaterra en su disputa contra el arzobispo de Canterbury), lo que el rey asume por la unción es la realeza de Cristo. Es vicario de Cristo en

sino que además aquél sí puede ser destituido por éste, quien además debe confirmar la elección del pontífice. Al respecto, el monje anónimo de la abadía de Hersfeld rechaza que el poder de atar y desatar del papa incluya la potestad de desvincular a los súbditos de su fidelidad al rey. De este modo, el papa no tiene poder para remover (ni siquiera para excomulgar) al rey, puesto que si éste no tiene superior en la Tierra no puede ser juzgado. Al respecto, el monje hace alusión a los escritos de Gregorio Magno en que exhorta a la obediencia al emperador como autoridad dispuesta por Dios¹²³. Para Hugo de Fleury (muerto ca. 1118, defensor del rey de Inglaterra Enrique I), la consecuencia de esta concepción es que el príncipe injusto debe ser sufrido como castigo divino (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 154).

1.4.2. La resistencia y el tiranicidio en el auge de la Escolástica medieval (ss. XII-XIII)

Entre el siglo XII y XIII se produce una recuperación general en Europa que tiene su reflejo en la vida intelectual. En el contexto de la lucha entre los poderes temporales y

cuanto Cristo es Rey (el sacerdote es vicario de Cristo en cuanto Cristo es sacerdote). De este modo, el Anónimo normando considera que el rey cristiano tiene “carácter sacral” (no es laico). Además, “invierte la figura [...] del *minister*”, de tal modo que “ahora el sacerdote es el ministro del rey, quien es el verdadero eje entre el cielo y la tierra”. Esto no supone que el autor ignore el problema del tirano: no considera a este “un cristo [...] porque no es verdadero rey”. En otro pasaje hace distinción entre el cargo y la persona: la obediencia es debida al cargo (*ibidem*, págs. 153-154).

¹²³ PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 150-151. Conforme a sus posiciones, para el monje anónimo de la abadía de Hersfeld el papa Zacarías no pudo disolver el vínculo de fidelidad de los francos porque el romano pontífice no tiene poder para ello.

Por lo que concierne a la obediencia al príncipe temporal, Gottschalk de Aquisgrán (escribiente y capellán del emperador Enrique IV) realiza una interpretación política de la *teoría de las dos espadas*: la espada espiritual debe impulsar la obediencia al monarca conforme a la voluntad de Dios, la espada temporal tiene que “expulsar a los enemigos de Cristo en el exterior” y fomentar “la obediencia al orden sacerdotal en el interior” (*idem*).

el poder espiritual, distintos autores escolásticos escriben sobre la cuestión de la resistencia y el tiranicidio.

Así, verbigracia, en la estela de la querrela de las investiduras, San Bernardo (1091-1153) considera que corresponde al papa la *plenitudo potestatis* y emplea en su defensa la imagen de las dos espadas (que no había sido usada durante la controversia de las investiduras), a la que da su formulación definitiva. Aunque no se plantea qué ocurriría si el poder secular no obedece al religioso, parece que estima que aquel debe ser depuesto, si bien no concreta quién goza de esa potestad. En todo caso, para San Bernardo el papa es el juez supremo en la Tierra. Honorio Augustodunense (también llamado Honorio de Autun, u Honorio de Regensburg, 1080-ca. 1153) sostiene que el origen del poder político no se halla ligado a la Iglesia, doctrina que apoya en la teoría del origen pecaminoso de éste elaborada por la Patrística: el poder secular “es un remedio del pecado, y en cuanto tal es querido por Dios”; en consecuencia se debe obediencia incluso a los malos gobernantes. Juan de Salisbury (ca. 1115-1180) escribe en el contexto del enfrentamiento de la monarquía inglesa normanda con el Papado. En su obra *Policraticus* defiende la primacía del poder de Roma por encima de “los nacientes estados europeos”, y en ese marco elabora una completa doctrina sobre el tiranicidio legítimo. Distingue este autor entre el rey y el tirano. El primero rige conforme al Derecho y es consciente de que su existencia se justifica únicamente en la utilidad para el pueblo; el segundo gobierna por la fuerza. A su vez, Salisbury separa los supuestos de tiranía por falta de título y tiranía por abuso de poder (si bien advierte que los actos tiránicos adoptan casi siempre una apariencia de derecho). Esta diferenciación es de gran trascendencia para toda la doctrina posterior. A su juicio, finalmente, la autoridad se funda en la justicia. Por su parte, para San Buenaventura (1218-1274) el poder soberano no es inviolable y la obediencia no es algo absoluto (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 177-179; TORRES CARO, 1993, págs. 231-234).

Todo el acervo de ideas anteriores permitirá a Sto. Tomás de Aquino (1224/1225-1274) no sólo exponer metódicamente el concepto de resistencia elaborado en la tradición anterior, sino edificar una doctrina propia. Partiendo de un análisis de la tiranía que recuerda al de Aristóteles, Sto. Tomás afirma el derecho a resistir y deponer al tirano. Escribe en la *Suma Teológica* que la obediencia del hombre al poder temporal queda

limitada en la medida en que la misma sea conforme al orden y la justicia. En consecuencia, cabe a los súbditos desobedecer cuando el poder no es legítimo o cuando ordena acciones inicuas, salvo algunos casos en que se debe “evitar el escándalo o algún mal mayor” (AQUINO, Sto. Tomás de, *Suma Theológica*, Editorial Club de Lectores, Buenos Aires, 1944, II, 104, a, 6, s. 3; *apud* TORRES CARO, 1993, pág. 236; la edición de la BAC traduce “evitar el escándalo o peligro”, AQUINO, 1997, págs. 218-219).

Diferencia el Aquinate entre el tirano sin justo título o usurpador y el tirano con título legítimo que manda cosas injustas. En ambos casos acepta “la resistencia activa [esto es, violenta] de los súbditos contra esos gobernantes”, presentando esa acción como “legítima defensa”.

Para Sto. Tomás, la resistencia se fundamenta en el bien común, finalidad de la *respublica*, por lo que “la resistencia activa a la opresión” debe ser practicada solamente si la tiranía es intolerable y el levantamiento tiene posibilidades de triunfar (pues en caso contrario el bien común saldría perjudicado). Sto. Tomás sistematiza la resistencia, dividiéndola en pasiva y activa: la primera es lícita contra la tiranía en general, la segunda cuando la tiranía, “sin distinción de modalidades”, es insoportable. Por último, en caso de justa sublevación triunfal, es legítimo que “el nuevo poder público instituido” juzgue al tirano por sus crímenes y le condene a muerte. Sin embargo, carece de licitud la muerte del tirano afligida “con intención liberadora” por algunos de los justamente rebelados contra él, así como la muerte dada al tirano por iniciativa privada¹²⁴. No obstante, ensalza al “tiranicida *strictu sensu*”. Por lo que atañe al usurpador sin título, puede deponerlo el pueblo o cualquier ciudadano oprimido¹²⁵.

¹²⁴ TORRES CARO, 1993, págs. 234-237. Sto. Tomás opta por una posición más moderada que la de Juan de Salisbury, “aceptando el tiranicidio si es por decreto de autoridad superior reconocida, o como una incidencia de la insurrección” (*ibidem*, pág. 242). Al respecto, Michael Randle considera que Sto. Tomás, si bien al principio justifica la rebelión violenta, después se desdice (RANDLE, 1998, pág. 38-39). Según Torres Caro, más tarde Francisco Suárez “elaborará toda una metodología de la resistencia”, agregando a la clasificación tomista (que distinguía

Por otra parte, respecto al problema de las leyes injustas, el Aquinate considera que son las contrarias al bien común, ya sea por su fin, ya sea por su forma. Esas leyes suponen una violencia sobre el súbdito y por tanto carecen de fuerza para obligar “en el fuero de la conciencia”. También son leyes injustas las contrarias a la ley divina. Respecto a la posibilidad de desobediencia a la ley, considera Sto. Tomás que dicha desobediencia es obligatoria (deber de desobedecer) cuando lo que ordena la ley constituye intrínsecamente un mal, y esto se produce cuando su cumplimiento supone quebrantar una disposición de la Ley natural, de la Ley divina positiva, o de una norma humana superior. Respecto a la ley cuyo mandato no es perverso *per se*, pero cuyas consecuencias son injustas, Sto. Tomás considera que en estos casos la desobediencia es optativa o voluntaria¹²⁶.

resistencia activa y pasiva) “la resistencia agresiva, a saber, la extralimitación” del recurso de la resistencia activa (TORRES CARO, 1993, pág. 348, nota 180).

¹²⁵ TORRES CARO, 1993, pág. 238 y 242. Como aprecia Galán Gutiérrez, para Santo Tomás cuando el tirano ha accedido al poder “por la fuerza y contra la voluntad de los sometidos, o se lo ha arrebatado sin su consentimiento” no es, “en cuanto invasor, verdadero jefe o superior de los ciudadanos” y carece de “derecho alguno a la obediencia de aquellos, ya que es un injusto opresor de su libertad [...]. Por ello, su imperio, mientras el pueblo no lo haya reconocido con plena libertad, o confirmado una autoridad superior, es ciertamente *potentia* y *violentia*, pero no *iustitia* y *dominium*” (TORRES CARO, 1993, pág. 238).

¹²⁶ TORRES CARO, 1993, pág. 239-240. Sto. Tomás advierte que hay que tener en cuenta dos circunstancias a la hora de discernir nuestro comportamiento: en caso de desobediencia, el escándalo u otro mal grave (“aún entonces, la ley sigue sin fuerza obligatoria y no es ella la que impone la obligación”); en caso de obediencia, la “cooperación al mal” que podría conllevar. Por otra parte, respecto al asunto de la desobediencia en Sto. Tomás, considera Torres Caro que “en el Estado moderno, la autoridad puede considerarse en tres concreciones: la ley, el poder y el Ordenamiento. Y la obediencia y desobediencia del ciudadano habrá de relacionarse con esas tres realidades”. Ahora bien, “los deberes del súbdito son distintos” respecto a cada una, por lo que “la lícita desobediencia a las leyes injustas es compatible con la debida subordinación a un Poder y con el obligado acatamiento a un Ordenamiento” (*ibidem*, pág. 240). Debe advertirse que en el mismo siglo XIII la labor de los intérpretes del Derecho

1.5. La resistencia a la tiranía en el siglo XIV

1.5.1. El contexto del siglo XIV

Tras la recuperación que en el siglo XIII experimentó Europa, el siglo XIV es una época de fuerte crisis social, económica y demográfica (fue, por ejemplo, el siglo de las pestes y el de la Guerra de los Cien Años). A nuestro juicio, el pensamiento sobre la resistencia en esta época está determinado por cuatro ejes o vectores intrínsecamente imbricados entre sí. En primer lugar, en cuanto al marco cultural común y de cosmovisión compartida, se produce precisamente una quiebra disgregadora del mismo con la crisis del proyecto cultural de la Cristiandad que se había materializado en la idea del Imperio¹²⁷. En segundo lugar, a un nivel estrictamente político, continúa el conflicto entre el poder temporal y el espiritual, que entra en una segunda fase al pasar a ser los reinos nacionales emergentes los nuevos contendientes del Papado. En tercer lugar, a nivel interno eclesial, se produce una grave crisis interna. Tras el apogeo del Papado con Inocencio III, el poder eclesial entra en crisis, entre otras razones porque ese enfrentamiento con los reinos nacionales le obliga a una progresiva sumisión a los mismos; y por otro lado por un aumento de la corrupción interna. El traslado de la residencia de los papas a Avignon es consecuencia y causa de ambos

canónico (en concreto, los *decretalistas*, glosadores de las Decretales pontificas) mantuvo la fuerza de las posiciones papales en el conflicto con el Imperio. El más destacado de los mismos fue Enrique de Susa, cardenal de Ostia.

¹²⁷ PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 236; PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 29. Al comenzar el siglo XIV, el ideal político-religioso de una Cristiandad unida se percibía ya como un sueño inalcanzable. El intento de armonizar los dos supremos poderes, religioso y político, se rompe definitivamente, y comienza a disgregarse la débil unidad existente entre los pueblos cristianos. Éstos se transforman en “naciones” que se organizan internamente en monarquías más sólidas y centralizadoras. Las diferencias entre las nuevas naciones se incrementan en conflagraciones como la Guerra de los Cien Años” (FRAILE, 1986, pág. 536; ESCANDELL, 2010, págs. 19-20).

elementos¹²⁸. Simultáneamente, surge un nuevo movimiento (que se irá concretando progresivamente en lo que se conoce como *conciliarismo*) que considera que la crisis obedece a razones muchos más hondas que las de los juegos geopolíticos, y que se hace necesaria una reforma profunda de la Iglesia. En línea con esta posición, el movimiento conciliarista buscará la limitación del poder absoluto del papa, lo que también tratará de ser instrumentalizado por los reyes nacionales. En todo caso, dicho intento de reforma acabará fracasando. En cuarto y último lugar, se producen importantes cambios en el ámbito intelectual: la irrupción del nominalismo divide la Escolástica y, para algunos autores, significa el inicio del declive de la misma; coetáneamente comienza en Italia una recuperación del estudio de la Antigüedad clásica que supone el inicio del movimiento humanista¹²⁹.

¹²⁸ En efecto, la figura del romano pontífice, envuelta ya antes en las disputas geopolíticas, se convierte entonces en un instrumento que los reyes tratan de inclinar a su favor en sus propias confrontaciones. Esto se expresa, de alguna manera, en acontecimientos como el traslado de la corte papal a Avignon (donde se instala una Curia envuelta en el lujo y el escándalo) o el Cisma de Occidente.

Para autores como Guillermo Fraile o José J. Escandell “el proyecto cultural cristiano de la escolástica medieval, que alcanza su apogeo en el siglo XIII, viene seguido de una rápida decadencia ante las convulsiones que en todos los órdenes se producen en el siglo XIV: el destierro de los papas a Avignon (1308-1378), el Cisma de Occidente (1378-1414) y la Peste Negra (1350)” (ESCANDELL, 2010, pág. 19; FRAILE, 1986, pág. 536). Por nuestra parte, debemos indicar que si bien en la opinión de estos autores hay elementos objetivos, entendemos que esta concepción parte del discutible presupuesto de la construcción de un proyecto cultural cristiano común en Europa desde, al menos, la época de los Santos Padres. De otro lado, estos autores denominan destierro al establecimiento de la residencia papal en Avignon: hay que tener presente que fue una marcha voluntaria, si bien, inducida, cierto es, por Francia.

¹²⁹ En opinión de Guillermo Fraile, el nominalismo tiene un “signo [...] esencialmente negativo y demoledor. Carece de soluciones positivas. Es más bien un conjunto de problemas, una actitud crítica y escéptica ante las aportaciones de la escolástica anterior” (FRAILE, 1986, pág. 536). Esta concepción parece entender que el nominalismo no sólo destruye la Escolástica,

1.5.2. El conflicto entre el poder temporal y el espiritual en su segunda fase: las monarquías nacionales frente el Papado

A finales del siglo XIII, el conflicto entre el poder temporal y el espiritual entra en una nueva fase: el proyecto del Imperio y de una Cristiandad unida se convierte en algo cada vez más irreal, se refuerzan los sentimientos nacionales en los distintos pueblos europeos y crece poco a poco el poder de los reyes que, como nuevos máximos representantes del poder temporal, pasan a ser los nuevos adversarios del Papado. El conflicto acabará en la derrota de éste: la figura papal perderá poder frente a los reyes, que tratarán de influir en la elección y en las decisiones de la misma conforme al equilibrio de fuerzas vigente en cada momento. En el terreno teórico del pensamiento político, y pese a los cambios en los protagonistas, paradójicamente sobreviven las ideas universalistas en las dos facciones, la cuarialista y la monárquico-imperialista¹³⁰.

sino que, al introducir elementos de la Modernidad, supone el fin de un pensamiento puramente cristiano no contaminado de una matriz cultural (visión que entendemos discutible: gran parte del pensamiento cristiano medieval está influido por ideas de la filosofía griega). Más objetivo parece Rábade al enunciar las características principales del nominalismo (RÁBADE, 1966, págs. 20-23). En ese mismo tono, aprecia Rábade que un detenido examen de los puntos centrales del nominalismo ofrece una descripción de los núcleos fundamentales de nuestra cultura moderna. Y añade que las ideas centrales del nominalismo se hallan “en el trasfondo de nuestro mundo secularizado”. En todo caso, y en cierto sentido, “con las disputas entre los ‘nominales’ y los ‘reales’ llegaba a su final el proyecto escolástico medieval” (ESCANDELL, 2010, págs. 21-22). Por su parte, señala Prieto Martínez que en el siglo XIV la teología nominalista empieza a cuestionar “la base doctrinal en que se asentaba la institución eclesiástica”. De forma consciente o no, el éxito del nominalismo introdujo un nuevo enfoque en la cuestión de la salvación en el que no deja de ser imprescindible la institución (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 138). Sobre el contexto político y religioso del siglo XIV, *vid.* RÁBADE, 1966 págs. 3-12. Sobre el panorama filosófico del siglo XIV, *vid. ibidem*, págs. 13-30.

¹³⁰ PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 236. En el primero de esos bandos encontramos figuras como Egidio Romano, Augustino Triumphus y Álvaro Pelayo. En el segundo aparecen figuras

a) El enfrentamiento entre la monarquía francesa y el Papado

La primera disputa concreta en que se materializa esta nueva etapa es el enfrentamiento entre el rey francés Felipe IV el Hermoso (1285-1314) y el papa Bonifacio VIII (1294-1303). La polémica empieza en torno a la exención de tributos del clero y continúa con el asunto de la independencia de la jurisdicción canónica. La tensión va en aumento hasta el punto de que el consejo del rey condena al papa como hereje o criminal y pide la reunión del concilio¹³¹. El enviado del rey trata de apresar al pontífice, que muere poco después. Finalmente, Felipe IV consigue que sea elegido papa un obispo francés afecto, Clemente V, quien traslada la residencia papal de Roma a Avignon.

Este nuevo conflicto histórico suscita, de nuevo, un pensamiento teórico respecto a esta materia por parte de ambos bandos. El pensamiento que se produce por parte de

como Dante, Engelberto de Admont o Marsilio de Padua (*cf. idem*). Sobre el declive del Sacro Imperio Romano Germánico medieval, *vid.* PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 194-195.

¹³¹ “Los canonistas habían afirmado que había una excepción a la regla de que el papa solamente puede ser juzgado por Dios. Basándose en el *Decretum* [de Graciano] defendían que un papa hereje era responsable ante la Iglesia y podía ser depuesto. La *Glossa ordinaria* sentaba la tesis de que un papa puede ser juzgado por un crimen público cuando no se ha arrepentido. Toda la tradición canónica tenía muy claro que el juez en estos casos era el concilio general; pero no tenía claro el procedimiento para convocar un concilio en estos casos, pues la regla era que un concilio general sólo era válido si era convocado por el papa” (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 258, nota 2). Esta cuestión se suscitará con renovada intensidad con el ascenso de las teorías conciliaristas y en el contexto del Cisma de Occidente. Por otro lado, comenta Prieto Martínez que “en Francia durante la baja Edad Media el peso de la religión regia anula la eficacia de las ideas sobre una monarquía contractual”, asentada en un pacto constituyente (como el caso de Aragón). “Esta adhesión sincera de los intelectuales franceses a la religión regia impidió la producción de una reflexión doctrinal sobre el papel de las asambleas representativas del reino”. En este sentido, Nicole Oresme “abrió una puerta por la que nadie transitó” (*ibidem*, pág. 274).

los defensores del papa no introduce esenciales novedades. En general “son obras teóricas que desarrollan principios abstractos que ya no corresponden con la realidad política” del momento, en la que hallamos la emergencia de los Estados “bajo la forma de las monarquías nacionales”. Para el Papa Bonifacio VIII, el pontífice romano tiene autoridad sobre los reyes porque Dios lo ha establecido sobre reyes y reinos. De modo que “la autoridad temporal está sujeta a la espiritual”, dado que esta última disfruta de “mayor dignidad” (razón por la cual los reyes son consagrados). De aquí se concluye que el papa puede “instituir y juzgar al poder terrenal”. Para Egidio Romano (también llamado Gil de Roma, 1243-1316), al igual que un infiel carece de justo *dominium*, el rey excomulgado, al ser proscrito de la Iglesia, se convierte en mero usurpador. Este autor va más allá: “puesto que todos nacemos bajo pecado” el gobernante precisa ser regenerado por la Iglesia, única que puede conferirle la capacidad de poseer dominio. Si bien Egidio defiende que la Iglesia sólo interviene para “proteger los valores espirituales”, cuando precisa los supuestos en que la intervención papal está justificada, describe “unas categorías que en definitiva lo comprenden todo”. Por último, para este autor el romano pontífice “no es responsable, no puede ser depuesto, tiene autoridad sobre toda la jerarquía y sobre el Derecho canónico”. Si bien Prieto Martínez señala que “el núcleo del defecto” de la teoría hierocrática es que “no es compatible con el Estado, que es una realidad autónoma secular”, debemos advertir que la importancia de algunas de sus ideas para la teoría del derecho de resistencia por lo que suponen de limitación para el poder político. Reflejos de estas ideas pueden observarse en las tesis defendidas por Suárez, como se verá en su momento.

Jacobo de Viterbo (mediados siglo XIII-1308) propone una nueva solución al origen del poder temporal en la que el poder espiritual siga ostentando un peso mediador y legitimador. Debe advertirse que hasta entonces “las dos respuestas al origen del poder temporal eran: 1) El poder temporal viene directamente de Dios y es responsable solamente ante Dios (tesis imperial y monárquica); 2) El poder temporal viene indirectamente de Dios a través de la Iglesia (tesis papal) y es responsable ante la Iglesia”. La tesis de Jacobo es que si bien “el poder temporal tiene su origen en la naturaleza (luego en Dios), logra su perfección por el poder espiritual”, de modo que “el poder político es imperfecto mientras no está informado por el poder espiritual”.

La conclusión es que el romano pontífice “tiene el poder temporal de modo eminente” en cuanto que goza de autoridad para “dirigir a los gobernantes seculares” y por tanto puede “juzgarlos, corregirlos y castigarlos”. El pequeño tratado *Quaestio in utramque parte* (Anónimo, 1303) admite que un papa pueda eximir a los súbditos de la obediencia al príncipe cuando éste sea “un hereje incorregible”. Incluso “en casos extraordinarios el papa podrá asumir el poder temporal”. Parece que su autor pretendía refutar “las posiciones papales extremistas” y no tanto defender las posiciones de Felipe IV.

En cuanto a los autores que defendían la postura del rey, debe comenzarse por advertir que “la diferencia esencial” entre los nuevos polemistas *filipinos* (a favor del *regnum*) y los antiguos *enriquianos* (a favor del *Imperium*) reside en que los primeros “razonan desde el presupuesto de que “el *regnum* es una realidad natural” que posee “su propio ámbito, su propia dinámica, sus propias exigencias, y que no depende de la realidad sobrenatural que es la Iglesia” (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 257-268). Jean de París (también llamado *Jean Quidort* o *Lesourd*, nacido hacia mediados del s. XIII y muerto en 1306) escribe el *Tractatus de potestate regia et papali*. Cree que “los papalistas” yerran al defender que “el papa tiene en los asuntos temporales un poder superior” al del monarca. Contra esa opinión, defiende la independencia del poder secular. Juan de París construye su doctrina sobre la concepción tomista (a su vez, aristotélica) del ser humano como “animal político y social”, por lo que considera a “la comunidad política como un cuerpo político natural, distinto de la iglesia, que es el cuerpo místico sobrenatural”. En efecto, se separa aquí de la visión agustinista, que entendía lo temporal como una extensión de lo espiritual, y se aproxima al pensamiento aristotélico que estima que lo temporal es una “realidad natural autónoma”. Desde este aristotelismo se opone a la tesis de que el poder secular necesita ser santificado por el poder espiritual para alcanzar su legitimidad (Egidio). De este modo, para Juan de París el poder del monarca no proviene del papa, “sino de Dios a través del pueblo, que es quien elige al rey, ya sea a la persona, ya sea a la casa real”. No sólo en este asunto discrepa Juan de París de los partidarios del papa: otra divergencia se presenta en el progreso que lleva a cabo en el análisis del poder eclesiástico. Tradicionalmente “la teología distinguía entre la *potestas ordinis* y la

potestas iurisdictionis”; siendo la primera la capacidad de “santificar, de impartir la gracia de Dios”, potestad que procede de Dios, y la segunda la autoridad de “gobernar la comunidad”, lo que es un “poder natural que se da en toda comunidad”; y que tiene su origen en ésta. Y esto es válido no sólo para el papa, sino también para los obispos, por lo que la *potestas iurisdictionis* de éstos no procede del papa “sino del consentimiento del pueblo de la diócesis”. Para Juan de París “el problema que plantea más dificultades es la pretensión eclesiástica de tener el poder judicial”. Según Juan el derecho del clero en materia judicial se limita a la capacidad de excomulgar, lo que no conlleva la potestad de destituir a un príncipe. El fundamento de esta afirmación se basa en que las sanciones eclesiales carecen de efectos temporales, pues “la coacción corresponde al brazo secular”. Para Juan, si bien la excomunión de un gobernante hereje puede empujar al pueblo a retirarle la obediencia, esta consecuencia sería “incidental” (de forma análoga, una protesta del rey contra abusos eclesiásticos podría incidentalmente mover al papa a legislar). Incluso si la excomunión induce al pueblo a deponer al rey, se trataría en tal caso de “una deposición indirecta”. El mismo juicio debería aplicarse “al caso del papa criminal: el rey puede indirectamente, a través de los cardenales, excomulgar al papa”, prohibir al pueblo que le obedezca e incluso incitar a los cardenales para que lo depongan. En conclusión, “el rey y el papa pueden protestar uno contra el otro, pero sólo pueden ser depuestos por la autoridad que los elige”, de modo que la Iglesia no posee ningún poder sobre el príncipe secular¹³². Asimismo, en opinión personal suya, un papa puede ser depuesto “en caso de herejía, mala conducta o locura”, por el concilio universal (o incluso “por el colegio de cardenales”) porque éste ejerce la representación de todo el pueblo cristiano. Es más, a la hora de decidir sobre cuestiones dudosas en materia de fe, el papa debe recurrir a la máxima autoridad: el concilio.

¹³² PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 268-269; BELDA PLANS, 1991. Para Juan de París, “en el caso del último rey merovingio, el papa Zacarías se limitó a aprobar que lo depusiese el pueblo. Por otro lado, en consonancia con esta opinión, Juan de París entiende que “puesto que un hombre deviene papa por elección más el consentimiento del elegido, lo que se da por un camino humano se puede quitar por el mismo camino: un papa puede abdicar” (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 269).

Para Prieto Martínez “es claro que Juan piensa en el gobierno de la Iglesia siguiendo el esquema de la monarquía estamental: Juan es un adelantado del conciliarismo”. En ese sentido “justifica la resistencia al papa como autores medievales habían justificado la resistencia al rey”. Y si bien Juan admite que “el papa no puede ser juzgado por ningún otro” porque no tiene un superior, sin embargo, en el supuesto de que sostuviese una doctrina contraria a la fe, perdería su dignidad¹³³.

b) El enfrentamiento entre el Imperio alemán y el Papado

La nueva disputa en esta época se produce entre el Papado y el Imperio alemán (téngase en cuenta que ya había desaparecido de facto el proyecto de un Imperio de dimensiones universales y por entonces éste se circunscribía al ámbito germánico). El conflicto se desata tras el triunfo de Luis de Baviera sobre Federico de Austria en la guerra por la corona imperial. Se abre una lucha de poderes entre el ya emperador Luis IV y el papa Juan XXII que deviene en la exigencia del segundo al primero de que comparezca en Avignon (1323). Luis se niega contestando que al papa no le compete examinar al candidato a emperador. Juan excomulga a Luis y lo declara depuesto (1324). Luis lo acusa de herejía y lo declara desprovisto del cargo, organizando más tarde la elección de otro papa. “En 1338 los electores del Imperio reunidos en Ratisbona declaran que la dignidad imperial proviene directamente de Dios y que la elección inviste con la autoridad imperial al elegido sin que sea necesaria la confirmación del papa, la cual sólo tiene carácter de formalidad”, lo cual será confirmado en 1356 por Carlos VII, sucesor de Luis, en la Bula de oro¹³⁴.

¹³³ PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 271 y 319. Reconoce Juan de París que “no hay procedimiento jurídico contra el papa, pero si provoca rebelión, la Iglesia debería moverse y actuar contra el papa (el príncipe podría repeler la violencia papal con la espada)” (*ibidem*, pág. 271).

¹³⁴ PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 292-293. Por otro lado, es interesante constatar que durante todo el periodo del Imperio medieval, si bien en el aparato teórico que fundamenta el Imperio se afirmaba su lazo de continuidad respecto al Imperio romano, se afirma que el poder

1.5.3. La secularización de los argumentos del poder temporal en el conflicto teórico. Ockham y Marsilio de Padua en el contexto de la segunda fase del conflicto de poderes

Hasta el comienzo del siglo XIV los partidarios del poder temporal en la disputa entre éste y el espiritual (los llamados *imperiales*) argüían empleando “argumentos bíblicos y patristicos que eran la munición propia de los papalistas”, con lo que, de alguna manera, “los imperiales jugaban siempre en campo contrario y con las reglas que convenían al adversario”. Con el cambio de siglo, se produce una nueva orientación del pensamiento que “se resume en la distinción entre *Christianistas* (comunidad sobrenatural producto de la gracia) y *Humanitas* (comunidad natural producto de la Naturaleza)”. En este momento la autoridad secular reclama “un ámbito propio en el que no tiene competencias la autoridad espiritual”, de tal modo que ya no es posible una *plenitudo potestatis* por parte de la autoridad religiosa. Este argumento aparece en Juan de París y en Dante¹³⁵.

En la polémica generada por el nuevo conflicto entre el Imperio alemán y el Papado encontramos esa secularización de los argumentos, si bien en distinta medida, tanto en los autores que, como Ockham, pertenecen a la Escolástica medieval (al menos, formalmente, si bien su nominalismo inaugura de hecho una fractura y punto y seguido en dicho movimiento), como en los que, al igual que Marsilio de Padua, se enmarcan en los primeros pasos de un humanismo que surge como recuperación de la Antigüedad grecorromana.

del emperador viene de la elección de *los príncipes* electores alemanes, y no del *pueblo* de Roma (cfr. *ibidem*, pág. 292).

¹³⁵ PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 293. Para Dante, las dos autoridades, temporal y espiritual, proceden de Dios, y por tanto “el príncipe romano [el emperador] no está sometido en nada al pontífice romano” (*ibidem*, pág. 290).

Guillermo (William) de Ockham (también escrito Ockam u Occam, c. 1285-c. 1349) es para Prieto Martínez “el último pensador medieval y el primer pensador moderno”. Guillermo pretende reformar la Iglesia y ansía una Iglesia universal verdaderamente espiritual sin poder coercitivo y moral (si bien sus posiciones no llegan a las abiertamente heréticas de Wycliffe y Huss). Ockham opone ese modelo de Iglesia espiritual a la Iglesia de Aviñón, cuya enfermedad cifra en la idea herética de la *plenitudo potestatis* del Papado. La lucha contra ésta se convierte en el núcleo de todo su pensamiento político. Ahora bien, este combate por la reforma de la Iglesia va a favorecer la autoridad del emperador¹³⁶.

Para evitar la “herejía papalista”, Ockham cree que se debe reorganizar el gobierno de la Iglesia mediante un sistema que represente a todo su cuerpo sano” y cuya institución cumbre sería el concilio general. Sin embargo, como consecuencia de su visión agustiniana del poder como “realidad nacida para remedio del pecado”, Ockham defiende “la posible intervención de la autoridad civil” en los problemas de la Iglesia. Partiendo de aquí, Ockham acaba afirmando que “el emperador es la única autoridad suprema de la sociedad cristiana” que posee “la competencia de reconocer” al romano pontífice y de juzgarlo, si fuera necesario. En efecto, según Ockham, si un papa cae en herejía puede ser juzgado por los obispos, “pero si la justicia eclesiástica no funciona, entonces debe intervenir el emperador”. Del mismo modo, si un papa comete crímenes el pueblo de Roma puede juzgarlo, pero si no lo hace, “entonces puede

¹³⁶ PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 295-296. De este modo, Guillermo acaba coincidiendo con Marsilio de Padua, pero el sendero que los ha conducido ahí difiere enormemente: Marsilio parte de una visión “puramente natural de la política”, Ockham arranca de “una consideración sobrenatural de la Iglesia” (*ibidem*, 296).

De otra parte, sobre el tema de los franciscanos “espirituales” y la controversia sobre las propiedades de la Iglesia a principios del siglo XIII, *vid.* PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 291. La disputa provocó la excomunión y condena de los más exaltados. Entre ellos, los llamados *fraticelli* acabarían aliándose más tarde con los husitas bohemios (seguidores de Jan Huss).

actuar cualquier católico con poder suficiente para ser eficaz (el emperador, un rey)”¹³⁷.

El objetivo directo de Marsilio de Padua (ca. 1275/1280-ca. 1343) en su obra *Defensor Pacis* no es la restauración del Imperio, sino destruir el sistema papal creado por el desarrollo del Derecho canónico. En este propósito va más allá que los autores precedentes, pues niega que el oficio papal fuese instituido por Cristo. A juicio de Prieto Martínez, Marsilio elabora la primera construcción teórica del pensamiento cristiano que “puede ser considerada “específicamente política”, en cuanto contempla las estructuras políticas sin vinculación con las exigencias religiosas. En efecto, Marsilio de Padua se aleja no sólo de los argumentos religiosos de los autores *papalistas* (quienes habían construido su teoría política sobre “la entrega de las llaves a San Pedro”), sino incluso del discurso de los autores medievales en general (que comenzaban a argumentar partiendo nada menos que de Dios). Marsilio, sin embargo, arranca “del otro extremo, es decir, de la vida humana natural y biológica”. Desde ese punto de inicio, Marsilio entiende que el poder religioso “no existe, porque en el orden religioso no se puede hablar de poder”. Así, en contra de la idea tomista de que “la

¹³⁷ PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 296-297. Sin embargo, no parece que Ockham acepte que cualquier católico dé muerte al papa a título privado.

Sobre el papel central del concilio, Ockham considera que “el papa puede fallar, la Iglesia no”, debido a que “ha recibido la promesa de la asistencia de Cristo”. Además, es posible que en su defensa del poder del concilio Ockham se inspirase en la organización capitular de su propia orden franciscana (*cf. ibidem*, págs. 296-297).

Por último, cabe indicar que para Ockham, la posibilidad de la “herejía papalista” se ha hecho realidad en los canonistas que, con una interpretación equivocada del poder de las llaves, han construido un poder humano que [...] somete a los cristianos” a la servidumbre (*ibidem*, pág. 296).

gracia perfecciona la naturaleza (humana)”, Marsilio defiende que la gracia y la naturaleza pertenecen a órdenes distintos sin relación alguna¹³⁸.

De aquí va a desembocar Marsilio en su oposición a la intromisión de la Iglesia en el orden natural: sostiene que no puede haber en una sociedad dos poderes con capacidad coercitiva y que ésa potestad es monopolio de la autoridad secular. Consecuentemente, Marsilio entiende que “ninguna esfera que no sea estrictamente política puede imponer sanciones coercitivas”. Al poder civil le corresponde incluso la excomunión, porque “los eclesiásticos tendrían la condición de funcionarios, nombrados por la autoridad civil y obligados al cumplimiento de su cargo en tanto disfruten de sus rentas”. De este modo, como funcionarios pueden “ser depuestos si no cumplen, incluido el papa”¹³⁹.

¹³⁸ PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 300-301 y 309. Prieto resume “en tres las concepciones de la relación entre naturaleza (humana) y gracia. En las dos primeras el teólogo afirma la existencia de una relación entre ambos niveles de realidad: en el primer caso la relación es enriquecedora para la naturaleza: la gracia perfecciona la naturaleza (Sto. Tomás); en el segundo caso contamos con una naturaleza pecadora, por tanto la relación es antagónica: la naturaleza trabaja en contra de la gracia (San Agustín). Para la tercera concepción no hay relación entre los dos órdenes (Marsilio)” (*ibidem*, pág. 301, nota 24).

Por otro lado, por lo que concierne a la utilización de argumentos no religiosos por parte de Marsilio, importa advertir que “mientras que el discurso del pensamiento teológico-político” vigente en el momento “culminaba en la figura del papa como la fuente de poder en la tierra y de esa figura derivaba el poder de los príncipes, la orientación averroísta [versión averroísta del aristotelismo: dualidad entre el orden de la fe y el orden de la razón] de Marsilio” sitúa el fundamento “del poder de los príncipes en la realidad biológica del ser humano”. De aquí se deriva que se trate de “un poder secular” (*ibidem*, pág. 300).

¹³⁹ Sin embargo, para no acabar en la conclusión lógica de que existirían “tantas iglesias como reinos” (“lo que iría contra la creencia en la unidad de la Iglesia”, y supondría “una seria dificultad” para nuestro autor), la solución que encuentra Marsilio es “transferir a la Iglesia, comunidad universal de los fieles, los principios de su teoría política”. De este modo, “el cuerpo de los fieles constituye una corporación (*universitas fidelium*) [análoga a la del cuerpo de los ciudadanos (*universitas civium*)] con capacidad para gobernarse creando un órgano

Por otro lado, Marsilio construye la teoría conciliar más evolucionada antes del movimiento conciliarista del siglo XV. Para este autor, “el concilio es la concreción de la Iglesia universal con capacidad para controlar a las autoridades eclesiásticas, lo que quiere decir corregir y eventualmente deponer al papa”. Ahora bien, en coherencia con su pensamiento, el poder del concilio “no es coactivo, sino solamente directivo”, aunque sus decisiones obligan porque disfrutan de infalibilidad.

En resumen, y en opinión de Prieto Martínez, Marsilio recupera la filosofía aristotélica de la *polis*, pero el hecho de que la resitúe en el mundo medieval le lleva a considerar que los ciudadanos forman parte de “dos corporaciones”: la ciudad y la Iglesia (todos son ciudadanos y todos son también eclesiásticos)¹⁴⁰.

Cabe advertir que tanto las ideas de Marsilio como las de Ockham resonaron enormemente en los ambientes eclesiásticos: “de ellas son deudores Wycliffe, Huss y los conciliaristas” (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 311- 313).

supremo de gobierno, una asamblea representativa, que es el concilio”. Así, podemos ver que Marsilio, transitando por un camino bien diferente, termina arribando a consideraciones conciliaristas similares a las de Ockham, si bien dentro de una visión global muy diferente.

De otra parte, la existencia de una única instancia coercitiva significa en palabras de Marsilio el imperio de una “unidad de poder” en el orden político (lo que no significa absolutismo político). En este sentido, para Marsilio la causa de la falta de paz es la asunción por el obispo de Roma de una jurisdicción universal coercitiva (al arrogarse también la espada temporal), ahora definida como la *plenitudo potestatis*. En esta opinión se halla muy cerca de Ockham (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 295 y 311-312).

¹⁴⁰ Ahora bien, “estas dos corporaciones no están separadas. Marsilio ha intentado reducir el ámbito eclesial a su propia esfera, pero en manera alguna ha intentado eliminarlo. [...] Está todavía muy lejos del laicismo y, desde luego, no defiende la idea de la tolerancia y menos de la libertad religiosa” (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 313).

1.5.4. Otros autores del siglo XIV

Conviene, finalmente, hacerse eco de otros autores relevantes del siglo XIV, entre los que cabe destacar en primer lugar al jurista Bártolo de Sassoferrato (1313-1357). Éste, en su obra *De Tyrannia*, siguiendo a Sto. Tomás, distingue entre el tirano “por defecto del título” (*tyranno ex defectu tituli*) y el que lo es “por causa del ejercicio” (*ex parte exercitii*). Además, Bártolo separa los actos que el tirano ejecuta “‘por causa de jurisdicción’ de los llevados a cabo ‘por causa de contrato’”: mientras que los primeros son nulos, “los segundos son válidos”. Bocaccio (1313-1375), en su obra *De casibus virorum illustrium* aprueba el tiranicidio. Nicole de Oresme (c. 1323-1382) escribe contra la manipulación del valor de la moneda por el príncipe, que puede convertir a éste en un tirano. Por otro lado, desde el punto de vista doctrinal, la principal contribución de este autor es reconocer el poder de la asamblea del pueblo. Esa asamblea, formada por un número razonable de individuos, debe ser respetada en su “soberanía” por el rey, que de otra manera deviene un tirano. Estas teorías de Oresme proporcionaron a la corriente reformadora *conciliarista* una base doctrinal de la que antes carecía. Por su parte, el humanista Coluccio Salutati (1331-1406) en su obra *De Tyranno* (escrita en el contexto de las guerras de la República de Florencia con el Ducado de Milán y el Papado), considera el problema de la licitud del tiranicidio. Entiende Salutati que en el caso del príncipe legítimo son precisos “ciertos procedimientos de justicia”, en tanto que “cualquiera puede resistir individualmente” al usurpador. Para Torres Caro, *De Tyranno* supone el eslabón que une la teoría medieval con la tesis de la reforma y la contrarreforma. Por último, debe destacarse que antes del Concilio de Constanza, en 1408, el teólogo Jean Petit (ca. 1360-1411) llevó a cabo una apología del tiranicidio en defensa del duque de Borgoña, *Juan sin miedo*, que había dado muerte al duque de Orleans en el contexto de una disputa por el poder. Petit sostuvo su alegato basándose en que la opinión común autorizada permitía dar muerte al tirano y argumentando que el duque de Orleans era tal. Esta

postura de Petit fue enseguida objeto de dura crítica por parte de Jean Gerson, quien logró la condena de la misma en el Concilio de Constanza¹⁴¹.

1.5.5. Renovación y lucha por el poder dentro de la Iglesia: el conciliarismo, el cisma de Occidente, la “Prerreforma” y el Concilio de Constanza

a) El cisma de Occidente

Sostiene Prieto Martínez que la controversia sobre el poder del papa siempre fue sustancialmente práctica, pues se encontraba en juego la reforma de la Iglesia. Advierte este autor que en la Alta Edad media los reformadores defendían la supremacía del papa para así preservar la *libertas Ecclesiae* (ya que en gran medida la corrupción de la institución eclesial derivaba de la falta de independencia de la misma). Por el contrario, en la Baja Edad Media los reformadores postulan la restricción de los poderes papales, pues en ese momento la perversión de la Iglesia es resultado de la *plenitudo potestatis*. Finalmente, el descrédito moral del papado culmina en el llamado Cisma de Occidente (1378-1417), situación que trae a primer plano el problema de la reforma de la Iglesia, lo que suscita reacciones tanto en el terreno práctico como en el ámbito intelectual¹⁴².

¹⁴¹ TORRES CARO, 1993, págs. 242-244, 349 (nota 194), 502-503; PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 275-280; CENTENERA SÁNCHEZ-SECO, 2009, pág. 199. Suárez se refiere a dicha postura y su condena en *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 3 (*vid. infra*, capítulo 4 de este trabajo). Gerson puede considerarse inserto en el movimiento conciliarista, *vid. infra*, en este mismo capítulo.

¹⁴² *Vid.* PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 315-316 y 318. Señala Vilanova que el cisma de Occidente obligó a cuestionarse “el estado de la Iglesia y a plantearse el problema de la reforma”, tanto si se consideraba el cisma “una consecuencia de la decadencia”, como si, por el contrario, se lo consideraba causa de la misma. De esta forma, en esta época tiene lugar un despertar que, sin embargo no alcanza a “reconstruir suficientemente, a lo largo del siglo XV,

b) Los reformadores radicales durante el Cisma de Occidente: John Wycliffe y Jan Huss

El teólogo inglés John Wycliffe (también escrito Wyclif, Wiclef, Wycliff o Wykleff, 1320-1384) va a emplear el concepto de *dominium* para negar el poder de la Iglesia, ya sea directo o indirecto. A su juicio el *dominium* (el derecho de disposición sobre las cosas y las personas, que distingue de la *potestas*, de la *possessio* y del *usus*) únicamente pertenece a Dios. No obstante, “en principio, todo hombre en estado de gracia” posee “verdadero dominio sobre el universo entero”, dado que se encuentra unido a Dios”, Señor absoluto que puede conceder el *dominium* a los monarcas. Pero en todo caso, el clero no juega ningún papel en la concesión de la potestad a los príncipes seculares, pues Dios entrega directamente la misma (Dios ejerce directamente, sin la mediación del papa, su derecho eminente sobre los bienes de la tierra) y sólo a éste han de rendir cuentas los monarcas, y no al papa. En segundo lugar, puesto que “el *dominium* es incompatible con el estado de pecado, ningún poder es legítimo si su titular está en pecado mortal”; de modo que si el soberano se aparta del estado de gracia, pierde “su derecho a detentar autoridad”. Ahora bien, ya que “sólo Dios sabe si el rey está en gracia o en pecado”, Wycliffe defiende que los súbditos deben obedecer, a no ser que el pecado del rey sea manifiesto. Así, en consonancia con “el principio de que todo hombre en estado de gracia tiene verdadero dominio” sobre todo el universo, los súbditos pueden corregir a sus señores cuando éstos no tengan un buen comportamiento.

Seguidor de las doctrinas de Wycliffe, Jan Huss (también conocido como Jan Hus o Jan de Hussenitz o Husinec, su pueblo natal; ca. 1370-1415) sostiene en su obra *De Ecclesia* que el papa, como cualquier otro príncipe, no mantiene su autoridad si no está

ni la vida ni el pensamiento cristianos”. Dicha reanimación se suele designar con el polémico término de “prerreforma”; no mucho después llegaría la Reforma (VILANOVA, 1987, págs. 985-986). El capítulo undécimo de la obra de Vilanova (“El reformismo en el declinar de la edad media”, *ibidem*, págs. 983-1011) aborda toda la época que rodea al Concilio de Constanza.

en gracia. Pero aunque Huss abrazó la doctrina del *dominium* de Wycliffe, no justificó la rebelión violenta. Las ideas de uno y otro, tanto en estas cuestiones como en materia de fe, serán condenadas por el Concilio de Constanza, que envió a la hoguera al segundo¹⁴³.

¹⁴³ PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 316-318; RANDLE, 1998, pág. 39; VILANOVA, 1987, págs. 987 y 990. Advierte Evangelista Vilanova que “en muchos puntos Wycliffe difiere de Hus”, lo que en parte se debe a que el primero estuvo menos involucrado en agitaciones sociales; “en él la teología tiene primacía sobre la moral”. No obstante, la admiración de Huss por Wycliffe, a quien cita profusamente, “permite a sus enemigos confundir su causa con la del reformador inglés y acusarlo de herejía”. Así, “por negarse a aceptar la condena de Wycliffe, cuyas obras fueron quemadas en Praga el 16 de julio de 1410, recae sobre él una primera excomunión en 1411”. En 1414 el Concilio de Constanza lo llama para que explique sus doctrinas y el emperador Segismundo le proporciona un salvoconducto. Sin embargo, una vez allí Huss se niega a retractarse, es condenado por herejía “con la etiqueta de wiclefista” y muere en la hoguera. Jean Gerson extrajo de su obra *De Ecclesia* “veinte artículos que consideraba heréticos y sobre los que trabajó el concilio de Constanza”. Huss sostiene que “el papa no es indispensable para la Iglesia”, lo que le enfrenta a la teología conciliarista de sus jueces, que “proclamaban la superioridad del concilio sobre el papa y reducían a éste a un mero poder ejecutivo dentro de una Iglesia aristocrática”, si bien necesario. Vilanova cree que es preciso cuestionarse si Huss “siguió ciegamente a Wycliffe, como le acusa el concilio de Constanza” o si, más bien, “en un momento en que el wiclefismo estaba ya formalmente condenado”, Huss fue “un predicador de moral que se sirvió de la crítica de los abusos del reformador inglés, pero sin aportar nuevos puntos doctrinales” (VILANOVA, 1987, págs. 991, 993-995). Por otra parte, si bien es claro que la teoría del poder civil de Wycliffe es cercana a la de Marsilio de Padua, debe tenerse en cuenta que “también se dibuja en él la teoría de la reforma de la Iglesia, siguiendo a la cual la posesión de toda autoridad eclesiástica está ligada al estado de gracia y anulada por el pecado mortal”. En este sentido, Prieto Martínez considera a Wycliffe el “primer reformador herético” que constituiría un “claro antecedente de Lutero”. Ahora bien, según Evangelista Vilanova, “parece que los numerosos escritos de Wycliffe, muchos de ellos inéditos aún, no tuvieron ninguna influencia directa sobre Lutero” (VILANOVA, 1987, págs. 990-991; PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 313 y 318). En todo caso, Wycliff y Huss, así como los conciliaristas, son deudores de las ideas de Marsilio de Padua y de Guillermo de Ockham, que tuvieron gran eco en los ambientes eclesiásticos (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 313). Ya

c) Los conciliaristas

La situación generada durante el Cisma movió a muchos creyentes a juzgar que “la monarquía papal” constituía el principal impedimento para la necesaria reforma de la Iglesia. En ese contexto irrumpe con fuerza el movimiento conciliarista. Ciertamente, la idea del concilio como “instancia última de decisión” eclesial nunca había sido del todo abandonada, incluso tras la afirmación del primado del papa. Ya en las escuelas de Derecho canónico, y a un nivel eminentemente teórico, se trató el tema de la autoridad del Concilio a propósito del caso del papa hereje. Así, en la *Colección de cánones* de Deusdedit y luego con mayor autoridad en el *Decretum* de Graciano se afirma que el papa hereje puede ser depuesto, y de que en tal caso la autoridad para juzgarlo reside en el concilio universal. No obstante, en términos generales no fue un tema de interés para los decretalistas¹⁴⁴.

Durante el conflicto entre el papa Bonifacio VIII y el rey francés Felipe IV el Hermoso algunos autores defienden la autoridad suprema del concilio. Ya vimos las opiniones al respecto de Juan de París. En el contexto de este conflicto escribe también Guillaume Durand (*Guilielmus Durantis*) el Joven o el Sexto (muerto en 1330), quien entiende que el concilio debe asumir la autoridad legislativa en las disposiciones universales, así como que el control económico del papa. Con posterioridad, en el marco de la disputa entre el Papado de Avignon y el Imperio alemán, ya hemos visto que pueden encontrarse ideas conciliaristas en importantes autores como Guillermo de Ockham y

veremos cómo Francisco Suárez hace referencia a Wycliffe y Huss, así como a la condena de los escritos de ambos por el concilio de Constanza, al hablar de la resistencia al tirano (*vid. infra*, capítulo 4). Sobre el contexto de Wycliffe, *vid.* VILANOVA, 1987, págs. 986-987 y 990-991. Sobre el personaje de Huss, *vid. ibidem*, págs. 992-993.

¹⁴⁴ A un nivel fundamentalmente práctico entiende Prieto Martínez que la idea del concilio se mantenía viva gracias a la *praxis* del gobierno capitular de las órdenes religiosas, así como de aquellas monarquías que habían adoptado la forma “estamental” (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 319).

Marsilio de Padua. También pueden citarse como precursores del movimiento conciliarista a otros autores, como Nicole de Oresme. Pierre d'Ailly (1352-1420) sostiene en su *Tractatus de Ecclesia* que el concilio posee la plenitud de poder dentro de la Iglesia porque representa a ésta “en su totalidad”. Para este autor, el concilio puede reunirse sin el papa, y tiene la potestad de juzgar a éste, deponerlo o elegir a otro, pues la Iglesia se halla sobre el papa. Éste sólo posee poder pleno en cuanto poder ejecutivo: “es el *caput ministeriale* de la Iglesia”.

Jean Gerson (1363-1429) en *De auferibilitate papae ab Ecclesia* admite la supremacía del papa en la Iglesia, pero sólo para el bien de ésta y no en beneficio personal; en este último caso cabría deponerlo, y tal competencia correspondería al concilio. En *De ecclesiastica potestate*, sostiene Gerson que existen “dos clases de sociedades perfectas: la eclesiástica y la secular”, siendo cada una “autónoma en su orden”. Ahora bien, ¿dónde se ubica el poder dentro de estas sociedades? Para Gerson, el poder pertenece a todo el cuerpo social; en la sociedad temporal radica “en la asamblea representativa”; en la sociedad espiritual dicho poder se encuentra en el concilio, como representante de toda la Iglesia. El papa es sólo una autoridad administrativa y debe obediencia al concilio, el cual puede ejercer su poder sin aquel. Ciertamente, “el concilio no puede destruir la institución papal, porque ha sido creada por Cristo”; sin embargo, puede determinar las características de la institución y nombrar a su titular. Por otra parte, como ya hemos mencionado, Gerson combatió en el Concilio de Constanza las tesis tiránicas de Petit, hasta conseguir la condena de las mismas¹⁴⁵.

¹⁴⁵ PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 318-320. Según Prieto, es el afán de salvar la unidad política de Francia lo que mueve a Gerson a combatir las posiciones tiránicas de Jean Petit (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 279). Nótese que Gerson, que también denunció las doctrinas de Jan Huss, es una de las fuentes citadas expresamente por Suárez. Sobre su obra y figura, *vid. idem*; VILANOVA, 1987, págs. 997 y ss. Sobre su pensamiento sobre la tiranía y el tiranicidio, *vid. CENTENERA SÁNCHEZ-SECO*, 2009, págs. 200 y 202.

Por lo que concierne a la fundamentación de la potestad conciliar sobre el romano pontífice, estima Gerson que “del mismo modo que el papa puede, renunciando a la tiara, separarse de la Iglesia a pesar de su matrimonio espiritual con ella, así también la Iglesia”, cuando la unión

Francesco Zabarella o Zarabella (1360-1417) en su *Tractatus de schismatiche* proyecta sobre la Iglesia la *teoría de la corporación* y concluye que el poder de la Iglesia se halla “fundamentalmente” en la misma y “ministerialmente en el papa”, el cual es “el *caput ministeriale*”¹⁴⁶. Además, “la plenitud de poder del concilio implica la infalibilidad. El concilio no puede errar y tiene la misión de corregir al papa si ha caído en error”. Ahora bien, al igual que Gerson, Zarabella considera que el concilio no puede eliminar la institución papal por ser de derecho divino, aunque sí tiene la potestad de juzgar al hombre que ocupe esa dignidad, que no es sino “un hombre elegido por otros hombres”. Es importante reseñar que Zarabella se distancia de la opinión tradicional que, desde una concepción eclesiástica monárquica, exigía que el concilio fuese convocado por el papa. Por el contrario, desde una visión corporativa, Zarabella estima que el elemento de la convocatoria es secundario: la legitimidad del concilio deriva de la representación que ejerce del cuerpo de los fieles, y no de la autoridad que lo convoque (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 322).

Nicolás de Cusa (1401-1464) se inserta en la etapa final del movimiento conciliarista. Atribuye al Papado un origen simultáneamente divino y humano-histórico (este último puede datarse en tiempos del concilio de Calcedonia). Ahora bien, puesto que todos

mística con un determinado papa acarrea a la Iglesia peligro gravísimo, puede destituirlo mediante sentencia emitida por un concilio.

De otro lado, para este autor las sociedad eclesiástica y secular “tienen orígenes distintos: la Iglesia es de institución divina, la república es fruto del esfuerzo de los hombres para superar las consecuencias del pecado original” (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 321). ¿Encontramos aquí una visión agustinista?

¹⁴⁶ PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 321. Al respecto, Zarabella acepta sin problemas “la tesis de que el poder del papa deriva de Dios”, pues para él “también el concilio actúa por poder divino” (*ibidem*, pág. 322). La *teoría de la corporación* enseñaba que ésta es “el último titular de las facultades de gobierno de la misma, las cuales no tienen otra finalidad que su propio bien”. Zabarella fue un cardenal y canonista italiano nombrado por el antipapa Juan XXIII durante el Cisma de Occidente. Participó en los Concilios de Pisa y Constanza (*cf.* OTT, 1907). Es también citado por Suárez.

los hombres son libres e iguales por naturaleza, todo gobierno debe gozar de alguna forma del consentimiento de sus súbditos, pues la obligatoriedad de la autoridad proviene de la voluntad del pueblo y de su consentimiento. Por tanto, el papa está sujeto a los cánones y el emperador a las leyes del Imperio. En consonancia, para el Cusano (como para Zabarella), el papa es superior únicamente en un sentido administrativo, ya que “el concilio universal representa a la Iglesia y es superior al papa, que es su ministro”. De este modo, aunque el papa es quien congrega al concilio, el poder de éste no procede del papa, sino de la representación que ejerce del consentimiento de todo el cuerpo de la Iglesia. Por tanto, puesto que el papa es un órgano de la Iglesia sometido a ella, una vez convocado el concilio, éste tiene la facultad de deponer a aquél. Sin embargo, se da la paradoja de que el concilio, único capacitado para retirar la autoridad al papa, sólo puede ser convocado por este último. Eso sí, los fieles pueden negarle la obediencia al papa si éste no cumple su misión.

Ahora bien, en oposición a Zarabella (y en un sentido que recuerda a la postura de Ockham), considera el Cusano que ni el papa ni en el concilio disfrutan de infalibilidad, pues ésta habita sólo en el cuerpo entero de la Iglesia. Además, en concordancia con el principio de que todo gobierno se basa en el consentimiento, Nicolás de Cusa sugiere la instauración de un sistema de elección de todos los cargos eclesiásticos¹⁴⁷. Este

¹⁴⁷ PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 324-325. En cuanto a la organización representativo-jerárquica de la Iglesia, para el Cusano “los sacerdotes [serían] elegidos por los fieles, los obispos por los sacerdotes, los arzobispos por los obispos, los cardenales por los arzobispos, el papa por los cardenales”. Señala Prieto Martínez que al aplicar las ideas del consentimiento general a la Iglesia, Nicolás de Cusa “se ve ante una difícil concordancia: por un lado, tiene que admitir que toda la jerarquía eclesiástica ha sido instituida por Cristo, por otro lado indica que Cristo ha querido contar con el consentimiento de los fieles”.

Es importante reseñar que Para Nicolás de Cusa la superioridad del concilio sobre el papa reside en que esa asamblea representativa recoge el acuerdo y aprobación de toda la comunidad mejor que un solo individuo. Como se observa, la concepción del papa como *minister* se repite en los autores de la corriente conciliarista.

De otro lado, cabe advertir que juicio de Prieto Martínez, la atrevida conclusión de la exigencia del consentimiento popular para la legitimidad del poder no posee el mismo sentido que en los

autor llega más allá y entiende que, si bien emperador y papa constituyen autoridades independientes, la sociedad secular debe también articularse de manera representativa, a imagen de la espiritual.

d) Los concilios de Constanza y Basilea. El fracaso del movimiento conciliarista

El Concilio ecuménico de Constanza (1414-1418), que puso fin al Cisma de Occidente (1378-1417), no sólo condenó las ideas radicales de los reformistas Wycliffe y Huss, sino que también rechazó la doctrina del tiranicidio que había defendido Jean Petit¹⁴⁸.

planteamientos de los revolucionarios ingleses del siglo XVII, puesto que Nicolás trabaja desde el paradigma organicista medieval, de tal modo que la comunidad es jerárquica y el consentimiento es comunitario, pudiendo ser tácito y expresado mediante costumbre. A partir del siglo XVII el consentimiento es individual (*idem*).

¹⁴⁸ Así, en su sesión XV, de 6 de julio de 1415, afirma: “[Este sínodo declara que la tesis] ‘Cualquier tirano puede y debe lícita y meritoriamente ser matado por cualquier vasallo o súbdito suyo, incluso por medio de insidias y por halagos o adulaciones, sin que obste cualquier juramento prestado o pacto hecho con él, sin esperar la sentencia o mandato de un juez’ [“*Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcumque vassallum suum vel subditum, etiam per insidias, et blanditias vel adulationes, non obstante quocumque praestito iuramento seu confoederatione factis cum eo, non expectata sententia vel mandato iudicis cuius cumque*”] [...] es errónea en la fe y las costumbres y la reprueba y condena como herética, escandalosa, ofreciendo un camino a los engaños, mentiras, traiciones y perjurios. [Este sínodo] declara además, decide, y define que son herejes los que pertinazmente afirmen esta perniciosísima doctrina” (ALBERIGO et al., 1991, pág. 432). En DENZINGER y SCHÖNMETZER, 1965, págs. 315-330, el párrafo condenado varía ligeramente respecto a la edición de Alberigo (en concreto cambian las siguientes palabras: “*per clanculares insidias* [insidias secretas], *et subtiles blanditias et adulationes* [halagos sutiles y adulaciones]” [*ibidem*, pág. 326]); curiosamente estas palabras del original latino que son diversas respecto a la edición de Alberigo, no aparecen en la traducción al español de la edición de 1999 (DENZINGER y HÜNERMANN, 1999, pág. 433). La intervención de Jean Gerson (que combatía la tesis tiranicida de Jean Petit movido por el “afán de salvar la unidad política” francesa) fue decisiva

Por otra parte, el Concilio de Constanza supuso la consagración de las ideas conciliaristas en cuanto afirmaron claramente la supremacía del concilio sobre el papa y establecieron una periodicidad obligatoria para las reuniones conciliares. El concilio de Basilea (iniciado en 1431) abundó en esta línea en lo que parecía el triunfo definitivo del conciliarismo, pero que en realidad supuso el fin del movimiento. En efecto, a partir de Basilea, toma fuerza la reacción ultramontana monárquica contraria al conciliarismo. Esto, unido al hecho de que los decretos del Concilio de Constanza no habían sido ratificados ni por el papa elegido en el mismo (Martín V) ni por ningún otro, permitió entre otras cosas el desmantelamiento de todas las normas aprobadas¹⁴⁹.

en la decisión conciliar (*cf.* PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 279; TORRES CARO, 1993, págs. 243-244, CENTENERA SÁNCHEZ-SECO, 2009, pág. 199). Sobre el Concilio de Constanza, *vid.* ALBERIGO et al., 1991, págs. 403-404 (donde se recogen otras referencias bibliográficas); PAREDES, 1998, págs. 624-626; PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 320-321. El texto completo del Concilio puede consultarse en ALBERIGO et al., 1991, págs. 403-454 (texto original en latín con traducción en italiano); algunos fragmentos se recogen en DENZINGER y SCHÖNMETZER, 1965, págs. 315-330 (texto original en latín) que ofrece la edición bilingüe hispano-latina

¹⁴⁹ PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 322-324. Es interesante reproducir las palabras con las que se abría el decreto *Haec santa* del Concilio de Constanza: “Estando legítimamente reunido en nombre del Espíritu Santo, formando un concilio general y representando a la Iglesia católica militante, [el Santo Sínodo de Constanza] recibe directamente de Jesucristo un poder al que cada cual está obligado a obedecer, cualquiera que sea su dignidad, incluso papal, en lo que concierne a la fe y a la extirpación del cisma, así como a la reforma de la Iglesia de Dios en su jefe y en sus miembros. Declara que todo hombre, cualquiera que sea su dignidad, incluso papal, que se niegue obstinadamente a obedecer los mandamientos, estatutos, ordenanzas y decretos de este santo sínodo y de todo concilio general legítimamente reunido para los dichos asuntos o para otros contiguos [...] será castigado como se merece y debidamente sancionado si no vuelve al arrepentimiento y que contra él se podrá recurrir, si es preciso, a otras vías...” (MANSI, *Concilia* XXVII, págs. 590-591; *apud* PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 322-323). La periodicidad obligatoria se estableció en el Decreto *Frequens* (1417).

1.6. El caso concreto de la deposición o magnicidio del papa criminal, hereje o inepto en el pensamiento bajomedieval

Creemos conveniente exponer brevemente, a modo de resumen, la opinión de cuatro autores sobre la cuestión concreta de la posible deposición (o incluso occisión) del papa, como supuesto curioso y sintomático del pensamiento bajomedieval: Juan de París, Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua y John Wycliffe. Ciertamente, se trata de autores de escasa ortodoxia para la autoridad eclesiástica católica pero, sin duda, Suárez los conoce y algunos aspectos (sólo algunos) de sus teorías sobre este asunto influye en su propia concepción de este caso concreto¹⁵⁰. Como ya hemos visto, Juan

Por otro lado, hay que hacer notar que el Concilio de Pisa (convocado en 1511 por un grupo de cardenales a instancias del rey Luis XII de Francia) trató de recuperar las ideas de Constanza y Basilea, pero el papa Julio II reaccionó convocando el Concilio Ecuménico de Letrán (1512-1517), el cual rechazó la teoría conciliar. Por otra parte, ninguno de los concilios celebrados durante el siglo XV, ni tampoco el de Letrán, lograron alguna eficacia en la necesaria reforma de la Iglesia. A modo de conclusión sobre el fracaso del movimiento conciliarista, estima Prieto Fernández que, pese a que en la Cristiandad existía una voluntad común por superar el cisma, no se daba tal consenso respecto a los cambios en el gobierno de la Iglesia, por lo que una vez resuelto el problema central, descendió el interés por el movimiento conciliar. Dicho movimiento postulaba un sistema representativo que, dadas las condiciones de las comunicaciones de la época, era únicamente posible en ámbitos reducidos. Este mismo autor sugiere que “el fracaso del movimiento conciliar y consiguiente fortalecimiento de la autoridad monárquica papal” constituye un anticipo de “la época de la pérdida generalizada de poder de las asambleas representativas del *regnum* en beneficio de la acumulación de poder en la persona del monarca” (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 326; PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 41 y 138). Sobre el Concilio de Basilea, *vid.* PAREDES, 1998, págs. 626-627. Sobre el Concilio de Pisa, *vid.* LANDI, 1985.

¹⁵⁰ Juan de París recibió una admonición episcopal y le fue prohibida la enseñanza y predicación (BELDA PLANS, 1991); Ockham fue excomulgado, si bien fue rehabilitado tras su muerte; Marsilio fue excomulgado con autores sospechosos de poca ortodoxia; Wycliffe fue condenado por herejía *postmortem*, y sus restos exhumados y destruidos.

de París “justifica la resistencia al papa” del mismo modo en que “autores medievales habían justificado la resistencia al rey”. En primer lugar, sobre la posibilidad de que el papa sea depuesto por un rey temporal (o viceversa), considera que tanto el rey como el papa “pueden protestar uno contra el otro, pero sólo pueden ser depuestos por la autoridad que los elige” (la comunidad). No obstante, “la excomunión [por parte del papa] puede inducir al pueblo a deponer al rey”, lo que a su juicio constituiría “una deposición indirecta”. Ahora bien, este argumento puede ser también aplicado “al caso del papa criminal: el rey podría indirectamente, a través de los cardenales, excomulgar al papa y prohibir al pueblo obedecer al papa criminal”, así como “inducir a los cardenales a deponerlo”.

En cuanto a la deposición del papa emprendida desde dentro de la propia Iglesia, a juicio de Juan de París, “puesto que un hombre deviene papa” en virtud de la conjunción de la “elección más el consentimiento del elegido, lo que se da por un camino humano se puede quitar por el mismo camino”. Por tanto, el papa no sólo puede abdicar; sino que también “puede ser depuesto [...] por consentimiento general expresado en un concilio”, en los casos de “herejía, mala conducta o locura”. Fundamenta esta opinión en que el concilio universal ejerce la representación de todo el pueblo cristiano (ya vimos que para Juan de París el papa debe consultar al concilio como máxima autoridad a la hora de decidir sobre cuestiones dudosas en materia de fe). Incluso, personalmente, considera que en tales supuestos podría ser cesado por el colegio de cardenales. Sin embargo, para este autor “el papa no puede ser juzgado por ningún otro”, pues no tiene superior (lo que parece un poco contradictorio con su afirmación anterior, pero debe tenerse en cuenta que no es exactamente lo mismo destituir que juzgar; la cuestión sería si puede ser juzgado una vez que ha sido depuesto y ya no ostenta esa autoridad). Eso sí, agrega que si el papa sostuviere “una doctrina contraria a la fe” perdería “por eso mismo su dignidad” y, por tanto, aunque no existe procedimiento jurídico alguno contra el mismo, considera que la Iglesia debería actuar contra el pontífice recurriendo, si es preciso, a la espada del príncipe para repeler la violencia papal.

Para Guillermo de Ockham, si el papa cae en herejía “es la Iglesia la que tiene los recursos para solucionar ese problema: son los obispos quienes pueden juzgar al papa

herético". Sin embargo, si la justicia eclesiástica no actúa, debe entonces intervenir el emperador. En el caso diferente de que el papa llegue a cometer crímenes, "es el pueblo de Roma" quien puede juzgarlo; "si no lo hace, entonces puede actuar cualquier católico con poder suficiente para ser eficaz (el emperador, un rey)". Por su parte, Marsilio de Padua sostiene que los eclesiásticos deben tener la condición de funcionarios nombrados por la autoridad civil y obligados al cumplimiento de su cargo en tanto disfruten de sus rentas, por lo que pueden ser depuestos si no cumplen adecuadamente sus funciones, incluido el propio papa. Finalmente, para Wycliffe "el Papa puede ser destituido y muerto" si no está en gracia (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, págs. 269, 271, 311 y 319; ELORDUY, 1965, pág. CXXIII).

2. EL DERECHO DE RESISTENCIA A INICIOS DE LA EDAD MODERNA

2.1. La resistencia en el contexto histórico-social de la Europa de Suárez

La práctica y la teoría de la resistencia contra la tiranía se van a situar en un contexto muy diferente a partir del inicio del siglo XVI. Para comprender los escritos de Francisco Suárez sobre la cuestión es esencial tenerlo en cuenta.

2.1.1. El contexto histórico-social general del inicio de la Época Moderna: el derecho de resistencia como cuestión vinculada a las guerras de religión

a) La crisis del fin del orden medieval. El reforzamiento del Estado-nación y de los monarcas

En un orden estrictamente político, el inicio de la Época Moderna supone la consolidación de los incipientes Estados-nación y, dentro de los mismos, del poder del

monarca, en detrimento del poder de la nobleza feudal y el clero¹⁵¹. Así, respecto a la primera, los reyes modernos tratan de zafarse de las limitaciones que los fueros históricos les imponían, lo que repercute en la reducción de privilegios de la aristocracia. Al Derecho feudal opondrán los partidarios del absolutismo el Derecho Romano imperial, rescatado por entonces en el marco del Humanismo clásico (PACE, 1986, págs. 288-289 y 305-307). Pero, paradójicamente, esa disminución de privilegios supone también la desaparición de instituciones feudales de cierto carácter democrático, pues éstas tenían también esa cualidad de privilegio, tales como el derecho de resistencia contra el rey opresor que quebrantaba el *statu quo* acordado entre el estamento nobiliario y la monarquía. Así, la nueva correlación de fuerzas repercute en el planteamiento de la resistencia a la tiranía en la época.

b) La afirmación del poder de la Monarquía nacional frente a la Iglesia

Por otro lado, el Estado nacional moderno no podía permitir la injerencia de una institución universal como el Papado. Para evitarlo, el Estado se hace con el control de la iglesia nacional. No sólo eso: la religión se convierte en *instrumentum regni* empleado para sustentar la unidad del reino y fortalecer la obediencia al rey¹⁵². Surge así una tendencia a la creación de iglesias nacionales que llega a su manifestación definitiva con la Reforma, que no sólo supone una ruptura con Roma, sino que, llegando mucho más lejos rechaza absolutamente todo poder eclesiástico, afirmando

¹⁵¹ Desde el siglo XIII comienza un proceso por el que el surgimiento de un cierto sentimiento de “unidad nacional y política concretada en el *regnum*” supone el paso de la monarquía feudal a la estamental, proceso que conduce hacia finales del siglo XIV al nacimiento de la monarquía propiamente nacional, con el debilitamiento de las asambleas estamentales de origen medieval (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 41).

¹⁵² PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 50-51. De aquí la puesta en práctica y posterior formulación del principio *cuis regio eius religio*: el príncipe territorial determinaba la religión de su territorio. Veremos que será precisamente este modo de proceder el que avivará la defensa del derecho de resistencia al tirano en esta época.

simultáneamente la potestad religiosa del Estado. Esto constituye una ruptura completa con los presupuestos medievales anteriores. Los Estados que permanecen como católicos, si bien conservan el vínculo con el Papado, optan por controlar la jerarquía nacional y cortocircuitar la comunicación entre Roma y la jerarquía nacional.

Ciertamente va surgiendo una nueva matriz cultural en la que cobra mayor importancia el individualismo subjetivista, pero la cosmovisión de la época sigue siendo esencialmente religiosa. Esto obliga a los defensores del poder secular a afianzar la identidad de la autoridad del rey frente al poder eclesiástico, lo que se logra mediante la utilización de la teoría medieval del derecho divino de los reyes: el monarca es ahora (como antes era el emperador) *Vicarius Christi*; su poder procede de Dios y no del papa¹⁵³.

Si el desmembramiento de la Iglesia supone para el Papado la pérdida de su influencia sobre los países reformados y, en concreto, de su papel de árbitro de una Cristiandad ahora fragmentada, el auge de la teoría del derecho divino de los reyes supone, unido a todo lo anterior, que las controversias entre el poder temporal y el espiritual se sitúen en esta época en un escenario completamente diferente.

¹⁵³ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 51-53. La sacralización de la figura del rey es especialmente significativa en Francia, donde se considera al monarca un verdadero “‘cristo’, un ungido por Dios” y representante de éste (*idem*).

Por lo que atañe a la permanencia de la cosmovisión religiosa, cabe señalar que en este primer momento de la Modernidad lo que conlleva la Reforma de Lutero es un cambio en las mediaciones religiosas del ser humano: el peso del proceso de salvación se desplaza de la institución colectiva al individuo, lo que supone una consiguiente disminución de la importancia de la Iglesia. Pero, como advierte Ernst Troeltsch, la mentalidad luterana tenía un carácter eminentemente medieval: tanto Lutero como los demás líderes de la Reforma eran hombres honesta y hondamente religiosos que, oponiéndose a “la mundanización y corrupción” eclesial, deseando recuperar el espíritu del primer Cristianismo, prolongaron “la época histórica confesional”. Para Troeltsch, “el luteranismo no entró en la modernidad hasta que en el siglo XVIII se abrió a la mentalidad humanista” (*ibidem*, págs. 135-136). Sobre el individualismo como elemento de la nueva cosmovisión moderna, *vid. ibidem*, págs. 30-31.

c) La persecución de las minorías religiosas como episodio de las guerras de religión: la aplicación de facto el principio “*cuius regio, eius religio*” y la resistencia por motivos religiosos en la Edad Moderna

Tras la irrupción de la Reforma protestante prenden en Europa cruentas guerras religiosas que se irán sucediendo durante más de un siglo (hasta la Paz de Westfalia de 1648). La solución muchas veces aplicada durante los frágiles periodos de paz en este tiempo es la que se encontró en la Paz de Augsburgo (1555): la aplicación de facto del principio “*cuius regio, eius religio*” (formulado como tal mucho después) suponía que cada príncipe “determinaba la religión en su territorio”, cuya población se veía obligada a secundar la confesión elegida por su rey¹⁵⁴.

Sin embargo, este principio no supone una solución sólida al conflicto religioso, pues significaba normalmente dejar a las minorías religiosas a merced de la voluntad del soberano, quien podía perseguirlas para obtener su sometimiento y eventual conversión a la fe mayoritaria con vistas a lograr una homogeneidad de credo que reforzase la unidad nacional. De este modo, la doctrina de la resistencia legítima a la opresión conoce un renacimiento notable en este periodo, tanto en los tiempos de guerra y paz en los países más divididos, como en las naciones en las que el conflicto interno no llegó a derivar en guerras civiles debido a la debilidad de uno de los bandos o a la fortaleza de la Monarquía. Al respecto, Vidal Abril afirma que en el marco de las guerras de religión europeas de los siglos XVI y XVII se produce un auténtico

¹⁵⁴ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 51. Sobre las circunstancias que precedieron a la Paz de Augsburgo, *vid. ibidem*, págs. 149-150. Sostiene Florencio Hubeňák que en la guerra de los Treinta Años se dirimió la cuestión del derecho divino del papa y de los reyes, y que la Paz de Westfalia, que puso fin a aquella guerra, supuso para la Iglesia de Roma la pérdida definitiva de su influencia en la esfera política (HUBEŇÁK, 2009, pág. 172).

“holocausto de minorías disidentes”, practicado tanto por los regímenes católicos como por los protestantes¹⁵⁵.

Resulta paradójico constatar que todos los diferentes grupos religiosos cristianos actuaron defendiendo el derecho de resistencia en los territorios y momentos en que constituían una minoría y refutándolo cuando se encontraban en situación de mayoría. Según D’Avack, todos los disidentes y oponentes de la época cimentan la fundamentación última del derecho de resistencia en la que cada uno de ellos considera “religión del pueblo” que un príncipe hereje trata de destruir violenta y tiránicamente¹⁵⁶.

¹⁵⁵ ABRIL CASTELLÓ, 1980, pág. 43. Señala Prieto Martínez que la fragmentación religiosa provocada por la Reforma impactó intensamente en el ámbito social y político ampliando ideológicamente los conflictos políticos ya existentes. Ahora bien, dichos enfrentamientos tuvieron lugar en la esfera propia de la monarquía absoluta, que se hallaba aún en proceso de constitución y consolidación. De tal modo que en los territorios en que la monarquía había alcanzado un fuerte arraigo (casos de España y de Inglaterra), el conflicto religioso no se convirtió en una “categoría política decisiva”. En los Países Bajos la separación religiosa potenció el conflicto político de rebelión contra un rey extranjero. Por último, allí donde el poder monárquico carecía de fortaleza, la Reforma engendró la guerra civil: “este fue el caso de Alemania y Francia” (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 177). Afirma Abril Castelló que las reformas y contrarreformas, unidas a la politización de lo religioso y las alianzas en el plano geopolítico, provocaron que las minorías y pueblos disidentes fueran considerados no sólo herejes religiosos, sino también rebeldes y traidores, aliados con el enemigo extranjero (ABRIL CASTELLÓ, 1979, pág. 31).

¹⁵⁶ ABRIL CASTELLÓ, 1979b, pág. 274. Desde el extremo de la mayoría religiosa persecutora opera el mismo esquema: señala Vidal Abril que “la ultrapolitización de lo religioso que tuvo lugar en los ss. XVI y XVII por todas las geografías de la cristiandad ocasionó que los disidentes y las minorías desafectas al régimen dominante en cada país fueran considerados no sólo como herejes en el plano de la disciplina y del dogma religioso-teológico sino también como rebeldes y traidores a la patria, aliados con el enemigo” (*ibidem*, pág. 292). Según Figgis, el concepto del “rey hereje” de los ss. XVI-XVII entraña una traducción al plano político del concepto similar del “Papa hereje” empleado por cesaropapistas y conciliaristas medievales.

De este modo, se produce una fuerte imbricación en el ideario colectivo entre los conceptos de rey hereje y tirano (*vid. ibidem*, pág. 274).

Por otro lado, sobre la escasa coherencia de los distintos grupos cristianos en su apoyo o rechazo al derecho de resistencia según las circunstancias locales, así como su coincidencia en la fundamentación de las respectivas posiciones, debe indicarse que, en efecto, puesto que “luteranos, calvinistas, presbiteranos, puritanos, anglicanos, católicos [...] fueron en ocasiones minorías perseguidas como disidentes, resistentes, recusantes, etc.”, puede constatar que cada uno de esos grupos, “cuando pasan a ser minoría, oposición o disidencia respecto al sistema oficial vigente, utilizan la misma dialéctica, argumentación, logística e incluso terminología para defender el derecho de resistencia y desobediencia en sus múltiples formas”. Un ejemplo claro es el caso de Inglaterra, donde protestantes, católicos, puritanos o presbiteranos emplean en contra del régimen absolutista de los Tudor y los Estuardo las mismas doctrinas democráticas, que incluyen el derecho de resistencia al tirano e incluso el mismo tiranicidio. Precisamente, tras contemplar este panorama, Vidal Abril cuestiona que alguno de estos grupos religiosos ejerciese ningún monopolio de “la razón, el progresismo y la lucha por la libertad y los derechos humanos”. Sin embargo, Figgis estima que sólo en los países donde triunfó la Reforma (en particular, la anglicana) se lograron las libertades y derechos civiles modernos (podríamos preguntarle a Figgis en qué medida influyó esto en la vida de los pueblos colonizados por los países anglosajones, cuyos derechos efectivos no fueron en general mayores de los pueblos que sufrieron la colonización católica). Cabe mencionar que Jacobo I de Inglaterra acusa a los papas y a los *papistas* de tener distintas actitudes sobre la obediencia y la resistencia según la posición en que se encuentren los católicos en cada país. Por el contrario, Marranzini considera que el pensamiento protestante, con su absolutización y divinización de los príncipes políticos, cerraba la vía a la resistencia, mientras que la teología católica fortalecía esta posibilidad al concebirla como un deber en beneficio del bien común (*ibidem*, págs. 304-305). Sin embargo, Pereña distingue entre el luteranismo, que exaltaba siempre el poder absoluto de los monarcas, y el calvinismo, que sólo lo hacía cuando el príncipe era de su confesión (PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 16). En este sentido, el teólogo jesuita Jakob Gretzer (o Gretser, 1562-1625), participante en la polémica del juramento de fidelidad, sostenía precisamente (en su obra *Basilikon doron sive commentarius exegeticus...*, 1610) la parcialidad de los calvinistas acusándolos de defender la doctrina del tiranicidio sólo en el supuesto de que el rey fuera católico, en cuyo caso constituía un deber deponer e incluso dar muerte al monarca (BACIERO GONZÁLEZ, 1979, págs. 346 y

d) La crisis de sentido de la obligación política y la obediencia civil en el nuevo orden europeo

Como apunta Paul Pace, la Cristiandad medieval, unida en el binomio Iglesia-Imperio, había garantizado una verdad única e inalterable. En la Europa de los siglos XVI y XVII se produce el hundimiento de ese mundo seguro y estable: el surgimiento de múltiples Iglesias y Estados, cada uno de los cuales reivindicaba “la verdad universal”, quebró la anterior unidad y suscitó el cuestionamiento especulativo y práctico de los fundamentos de la obediencia política.

Ahora bien, el vacío que deja la desaparición de la Cristiandad medieval es ocupado por el Derecho romano (que simultáneamente es redescubierto como parte de la recuperación de la Antigüedad por parte del movimiento humanista). Desde una posición positivista legal, se toma del Derecho romano el principio “*quod placuit*

396-399). Por su parte, Acosta Sánchez da preponderancia en la construcción de la democracia y el sistema de protección de los derechos humanos a los puritanos calvinistas ingleses, tanto por su papel en la Revolución inglesa como por su aportación en la construcción de EEUU (ACOSTA SÁNCHEZ, 1989, págs. 155-156). Por otro lado, según Figgis, sólo la diferencia de religión entre el rey y el pueblo (o parte de éste) prestó apoyo a los derechos y libertades de los ciudadanos, particularmente a través del concepto y la práctica de la tolerancia y la libertad religiosa. Vidal Abril puntualiza que a lo que apunta Figgis hay que unir la persecución de esas minorías disidentes, así como las teorías que las apoyan (ABRIL CASTELLÓ, 1979b, págs. 273, 295-297; 304-305; 310-311). Guido Fassò, desde una perspectiva muy crítica con el empleo del tiranicidio con fines religiosos, considera que “tanto i monarcomachi ugonotti quanto quelli cattolici fanno valere l’argomento della volontà del popolo, della sovranità popolare: mentre la loro ispirazione ed i loro interessi sono esclusivamente religiosi”. Concluye este autor que “anche se è vero, quano lo è, che essi interpretano la volontà del popolo, ne interpretano la volontà nel suo elemento irrazionale” (FASSÓ, 1973, pág. 289). Se podría matizar a Fassò que en muchas ocasiones no sólo los fines, sino también los argumentos utilizados por los monarcómacos son puramente religiosos, de tal modo que no recurren a la noción de de la voluntad popular.

principi, legis habet vigorem” para fundamentar la obligación jurídica. De este modo, de nuevo, va a saltar a primer plano la cuestión de la justificación y los límites de la obligación civil¹⁵⁷. Pero, como ya hemos empezado a ver, la cuestión de los límites de la obligación política no revestía un interés meramente académico a comienzos del siglo XVII, cuando Suárez publica sus más importantes obras de Filosofía política en que aborda estas cuestiones: *De legibus* y *Defensio fidei* (PACE, 1993, pág. 343).

2.1.2. Francia e Inglaterra: contextos propicios para la resistencia y el tiranicidio religiosos

a) Francia

Si bien ya en el reinado de Francisco I empiezan las medidas represoras del calvinismo, es en la segunda mitad del siglo XVI cuando se suceden casi cuarenta años de continuas guerras de religión (1562-1598). Las contiendas entre católicos y calvinistas (hugonotes) se entremezclaron con la lucha por el poder entre las distintas casas nobiliarias en un momento de debilidad de la Monarquía. Así, la casa de Guisa lideró el

¹⁵⁷ PACE, 1993, págs. 341-342; *vid.* también PACE, 2012, pág. 496; PACE, 1986, pág. 289. Este problema aparece, por ejemplo, en autores como Maquiavelo y Bodin (PACE, 1993, pág. 343). Entiende Zerolo Durán que “a medida que los conceptos de derecho natural y pueblo se iban haciendo más confusos debido al influjo de los problemas religiosos que dividían Europa”, el origen natural de las formas políticas fue dejando de formar “parte del sentido común”, lo que a su juicio refuerza la doctrina del derecho de resistencia (ZEROLO DURÁN, 2010, pág. 142). En efecto, cabe señalar que esto completa la tesis de Pace: la desaparición del mundo medieval con sus verdades inconcusas desata una lucha entre, por un lado, el positivismo legalista que intenta mantener una fundamentación de las estructuras políticas sobre la base de principio de legalidad y, de otra parte, una actitud de cuestionamiento de todo el sistema, abierta por el hundimiento de estructuras que parecían incólumes y eternas.

bando católico y la casa de Borbón la facción hugonote. La paz llegó oficialmente con el Edicto de Nantes que reconoció la libertad religiosa¹⁵⁸.

Durante los años de guerra se producen dos regicidios en el transcurso de poco menos de veinte años. En efecto, en 1689 Enrique III es asesinado por el fraile dominico Jacques Clément, en venganza por la muerte del Duque de Guisa que aquél había ordenado. En 1610, Enrique IV, antes Duque de Borbón, quien se había convertido al catolicismo para poder acceder a la corona, muere a manos del fanático católico François Ravailac, opuesto a su política de tolerancia religiosa¹⁵⁹.

b) Inglaterra

En Inglaterra se produce la culminación de dos procesos simultáneos: por un lado, la erección de Iglesias nacionales y, por otro, la negación del poder político eclesial y la

¹⁵⁸ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 178-179. No obstante, el conflicto permaneció abierto casi cien años más y acabó con el exilio de los hugonotes tras la revocación del Edicto de Nantes por el de Fontainebleau en 1685.

¹⁵⁹ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 179. Sobre estos sucesos puede consultarse también la página web del Ministère de la Culture et de la Communication del gobierno de Francia (CHAMPEAUD, [s. a.]). La muerte del noble holandés Guillermo de Orange a manos de un católico francés (Balthasar Gérard) en 1584 se enmarca en esta tendencia regicida, si bien Guillermo nunca fue proclamado estrictamente jefe de Estado. Conectada también con esta cuestión está la deposición y expulsión de María Estuardo de Escocia, madre de Jacobo Estuardo, más tarde Jacobo I de Inglaterra (*vid.* PACE, 1993, pág. 343).

Por otro lado, debe llamarse la atención que existen fuentes que aseveran que el papa Sixto V indujo a Jacques Clément al asesinato de Enrique III de Francia, prometiéndole nombrarlo cardenal o bien canonizarlo (*vid.* al respecto, ANÓNIMO, 1833, pág. 7). Incluso hay indicios de que, una vez muerto, y considerándolo un mártir, dicho papa sugirió la canonización de Clément.

correlativa afirmación de la potestad religiosa de la autoridad secular¹⁶⁰. En 1534 el Parlamento inglés ratifica el *Acta de supremacía*, que proclama a Enrique VIII cabeza de la Iglesia de Inglaterra, así como la consiguiente obligación de todos los eclesiásticos de jurarle obediencia. Poco después se consuma la ruptura definitiva del rey con el Papado y comienza la encarnizada persecución de los disidentes. Durante el breve reinado de su hija María Tudor, católica, a una inicial época de tolerancia sucede una dura represión de los anglicanos tras el descubrimiento de algunas conjuras. Isabel I (reina desde 1558 a 1603) evoluciona, desde una inicial posición cercana al catolicismo, hacia una vuelta al anglicanismo que se explica tanto por la utilidad de éste para su trono como por la defensa de los intereses nacionales ingleses. De esta forma, la *Reina virgen* procura recobrar “la plenitud del poder eclesiástico”, y al año siguiente de su ascenso al trono (1559) el Parlamento aprueba el *Acta de supremacía* (la segunda, después de la de Enrique VIII) que intimaba a todas las autoridades del reino un juramento que suponía el reconocimiento de la soberana como autoridad suprema de aquel, tanto en lo religioso como en lo civil. Las medidas de Isabel I desencadenaron persecuciones no sangrientas contra los puritanos calvinistas (presbiterianos), pero en el caso de los católicos la represión adquirió tintes extremadamente violentos. En 1569-1570 se descubre y castiga duramente una conjura de los nobles del Norte para proclamar a María Estuardo como reina y reinstaurar el catolicismo. A partir de la década de 1580 se desata una nueva oleada de persecuciones cuyas víctimas más célebres son los jesuitas que se encontraban clandestinamente en el territorio¹⁶¹.

¹⁶⁰ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 51. En efecto, en Inglaterra se produce el rechazo del poder religioso universal junto al afianzamiento del poder eclesiástico jerárquico (los obispos) a cuyo frente se sitúa el monarca. Sobre la fundamentación de estas doctrinas, en las que se utilizaron por ejemplo ideas de Marsilio de Padua, *vid. ibidem*, págs. 244-245.

¹⁶¹ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 228-231; *vid.* también HUBEÑÁK, 2009, págs. 147-149. Sobre el origen y radicalización de la corriente presbiteriana, *vid.* PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 249.

A la muerte de Isabel le sucede Jacobo I (James I), hijo de María Estuardo, el cual desde 1567 reinaba en Escocia bajo el nombre de Jacobo VI. Este monarca (pese a haber sido educado en el presbiterianismo, movimiento religioso que se había organizado de manera bastante democrática) aspiró al gobierno absoluto ya desde su juventud, hasta el punto de defender la teoría del gobierno absoluto de los reyes en algunas obras de escaso valor (*vid. infra*). Su subida al trono inglés alimenta las esperanzas de los católicos e incluso del Papado, que pronto sin embargo se verán frustradas. En efecto, a su llegada a Inglaterra Jacobo intenta gobernar como rey absoluto, apoyado en los obispos anglicanos, y en 1603 y 1605 impulsa medidas contra los católicos. La respuesta de los sectores católicos más violentos es la *Conspiración* o *Complot de la Pólvora* (el famoso *Gunpowder Plot*, descubierto el 5 de noviembre de 1605), que pretendía hacer explotar el Parlamento durante una sesión en la que estuviera presente el monarca. La conjura fue descubierta y estalló una persecución *antipapista*. En este contexto, el año siguiente el Parlamento aprueba un acta por la que se exige a todos los súbditos un juramento de fidelidad que implica el rechazo de la obediencia al papa y el reconocimiento de Jacobo como autoridad temporal y espiritual. Surge en torno a esta cuestión una viva polémica política e intelectual en la que se verá envuelto Francisco Suárez: volveremos sobre este asunto más adelante. Por otro lado, a partir de 1610 Jacobo pasó a perseguir también a los puritanos¹⁶². Más adelante abordaremos brevemente las ideas de este monarca.

¹⁶² PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 403-404; *vid.* también HUBEŇÁK, 2009, págs. 149-151, 154-160. Sobre las relaciones Iglesia-Estado en Inglaterra a partir de Enrique VIII, *vid.* ROMMEN, 1951, págs. 395-397. Sobre la situación general de los católicos ingleses, *vid.* HUBEŇÁK, 2009, págs. 152-153. Sobre las causas más inmediatas del enfrentamiento religioso que derivan en el complot de la pólvora, *vid.* ABRIL CASTELLÓ, 1979b, págs. 254-258. Respecto a las distintas opiniones existentes entre los católicos ingleses ante la situación de persecución, y los diferentes grupos que las secundaban, *vid.* ELORDUY, 1965. Sobre las conspiraciones para derrocar a Jacobo, anteriores al complot de la pólvora, *vid.* HUBEŇÁK, 2009, págs. 153-154. Sobre el complot de la pólvora, *vid. ibidem*, págs. 154-158; BACIERO RUIZ, 2008, pág. 290, nota 563. Sobre las consecuencias generales del descubrimiento de dicha conspiración, *vid.* ELORDUY, 1965, págs. LIV-LV. En particular, sobre las sanciones que para los católicos conllevó el complot, *vid.* también HUBEŇÁK, 2009, págs. 160-162, 168. Un resumen muy breve del

2.1.3. Las Comunidades de Castilla como ejercicio de resistencia colectiva (¿y primera Revolución moderna?)

Sin vinculación con la cuestión religiosa, la rebelión de las Comunidades o los Comuneros en Castilla (1519-1521) merece a juicio de José Antonio Maravall el título de “primera revolución moderna”. Y esto en base a tres factores: primero, se trata de un movimiento eminentemente urbano; segundo, supone la existencia de una conciencia protonacional, puesto que las ciudades se sienten parte de un reino que les trasciende; tercero, implica un rechazo de la idea medieval del Imperio universal, en la que se hallaba anclado Carlos I. En resumen, el conflicto constituye un combate entre “el imperialismo medievalizante de Carlos V y el nacionalismo democrático de origen municipal”. Los llamados *Capítulos de Valladolid* se basan en la idea del pacto entre el rey y los representantes del pueblo. Se trata de recuperar un orden constitucional que ha sido vulnerado por la política de Carlos, y al respecto es importante resaltar que el documento de los comuneros supone que el reino supervisa la observancia de lo pactado, reteniendo el derecho de resistencia contra quienes quebranten el orden constituido. Para Prieto Martínez, se trata éste de un planteamiento similar al de la Carta Magna inglesa, si bien más avanzado puesto que lo que pretende defender no es a un estamento sino el reino entero. Prieto Martínez sostiene que, contra lo que a veces se ha negado, existe una reflexión política que sostiene la protesta comunera, reflexión que se plasma tanto en una serie de autores como en los documentos que emanan de los diversos órganos de la rebelión (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 268-270).

Cabe preguntarse si existió una vinculación real entre la ideología que sostenía la lucha de las Comunidades de Castilla y el pensamiento de los máximos representantes de la

conflicto puede verse en *ibidem*, págs. 147-148. De otro lado, sobre la organización democrática del puritanismo calvinista presbiteriano, *vid.* PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 231 y 403. Sobre la política de Jacobo en Escocia e Inglaterra, *vid.* PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 403-404.

Escuela española en aquel momento. En todo caso, en Suárez no hay ninguna mención, si bien es verdad que cuando escribe sus grandes obras de Filosofía política han pasado más de ochenta años de esos acontecimientos. Lo que sí puede encontrarse, como ya se verá, es una cierta conexión entre los escritos de Suárez y las ideas y luchas coetáneas de los representantes en las Cortes de Castilla de las ciudades y villas¹⁶³.

¹⁶³ En su interpretación del movimiento de los comuneros Prieto Martínez sigue la opinión de José Antonio Maravall, y se separa de las interpretaciones (Menéndez Pelayo, Marañón) que lo consideran “un movimiento reaccionario de la nobleza urbana y de la burguesía en defensa de sus privilegios”. Además, en opinión de Prieto Martínez debe afirmarse que en ella tampoco es posible señalar la presencia de “elementos típicos de las protestas de los señores de base rural”. En esta línea, y contra la interpretación de las Comunidades como un movimiento de defensa de unos intereses estamentales, alega Prieto Martínez que para los comuneros “es el reino el que tiene que fundar el nuevo orden y el rey tendría que aceptar los capítulos propuestos por la Junta [General del Reino], que valen por ser voluntad del reino”. El quid de la cuestión probablemente residiría en aclarar qué concepto de reino (elitista o populista) manejaban los insurrectos. A juicio de Prieto Martínez, la derrota militar de las Comunidades supuso también el hundimiento en Castilla de los planteamientos populares más radicales, lo que dejó expedito el camino para el absolutismo monárquico (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 267-268 y 271). Para profundizar en la interpretación de José Antonio Maravall a la que hemos aludido, *vid.* MARAVALL, 1970, págs. 29-72). Un interesante resumen sobre la polémica en torno a las interpretaciones de las Comunidades puede verse en la página web de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (MÖLLER RECONDO, [s. a.]); *vid.* también ABRIL CASTELLÓ, 1976d, págs. 94-95; ABRIL CASTELLÓ, 1976a, pág. 487, nota 5. Elorduy considera que tanto la Guerra de las Comunidades como el movimiento anabaptista de corte anárquico en Alemania son expresiones de un combate latente en la sociedad europea que surge con la Modernidad, en la que los pueblos empiezan a tomar conciencia de su poder y a enfrentarse a las minorías dirigentes privilegiadas (ELORDUY, 1965, págs. XX-XXI). Tierno Galván estima que las Comunidades constituyen una guerra civil española, una guerra de intolerantes, lo que motivó que de la guerra castellana no emergiese nada nuevo: no supuso ninguna transformación del régimen, que no asimiló ninguna propuesta de la sublevación (*cfr.* MÖLLER RECONDO, [s. a.]). Sobre el concepto de “lo comunero” y los elementos que lo integran, *vid.* ABRIL CASTELLÓ, 1976d, págs. 92-93; ABRIL CASTELLÓ, 1976a, pág. 485, nota 1. Sobre la complejidad del

2.2. La resistencia en el contexto intelectual general de la Europa de Suárez

De una manera muy esquemática Torres Caro distingue en el inicio de la Edad Moderna los autores (o movimientos) contrarios y favorables al derecho de resistencia: entre los primeros se encontrarían los defensores de la teoría del derecho divino de los reyes, que ven reforzadas sus posiciones a partir de las doctrinas de Maquiavelo y Bodin (y más tarde Hobbes). En el grupo de autores favorables al derecho de resistencia sitúa a humanistas, monarcómacos protestantes y monarcómacos católicos (TORRES CARO, 1993, pág. 245).

fenómeno comunero, vid. FERNÁNDEZ MARTÍN, 1979, págs. 8-10. Sobre las circunstancias históricas que precedieron a este conflicto, vid. PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 264.

Entre los autores de la época que consideran que existió una línea de pensamiento político que fundamentó las ideas de los sublevados pueden citarse Gonzalo de Áyora, Santa Cruz, Fray Antonio de Guevara o Pedro Mexía. El propio Fray Alonso de Castrillo simpatizó con las ideas de los comuneros (*ibidem*, págs. 269 y 271). Abril Castelló considera que es posible vislumbrar un “profundo y sustancial paralelismo” entre la doctrina política de Bartolomé de Las Casas “y los postulados político-constituyentes de los comuneros castellanos, tal y como quedaron formulados en los capítulos de Tordesillas”. No obstante, todos los “otros teólogos-juristas de la escuela española del siglo XVI [...], desde Vitoria a Suárez”, aunque “fueron más o menos comunitaristas y pluralistas, más o menos democráticos en los sustantivo y teleológico-funcional, más o menos defensores de una concepción integradora y orgánica del Estado respecto a las estructuras comunitarias de base”, sin embargo, “ninguno de ellos defendió a ultranza, como Las Casas, la persistencia de las vinculaciones originarias y naturales de esas mismas comunidades de base frente al propio Estado; ninguno, salvo Las Casas, condicionó la misma legitimidad y validez jurídica y política del Estado a la previa salvaguardia de las estructuras comunitarias englobadas en él”. De aquí concluye Abril que “en este sentido, Las Casas puede y debe ser calificado, si no como el único ni el primero, sí como el ‘último comunero’ en la historia de las ideas políticas de la España protomoderna” (ABRIL CASTELLÓ, 1976a, pág. 487).

2.2.1. La resistencia en el pensamiento humanista

Contra la doctrina luterana del origen divino del poder, Erasmo de Rotterdam (1466/1469-1536) defiende la tesis ciceroniana del origen natural de la sociedad y del poder, y sostiene que éste es un instrumento que emplea la sociedad en orden a la realización del bien público: por tanto, el bien común debe ser el principio de actuación del príncipe. De este modo, para Erasmo, la *potestas* de los príncipes se fundamenta en la moral cristiana y se justifica por su buen uso. Por esto, el príncipe está sometido a la ley de Dios. Según Torres Caro, aunque Erasmo plantea el problema de qué hacer con el tirano, no lo resuelve (si bien, como apunta Mesnard, transmite la importancia del problema a su tiempo).

Thomas More (1478-1535) en su obra *Utopía* concibe la construcción del bien sobre la base de la comunidad de bienes. En su vida personal, su coherencia con sus ideas le llevó a resistir a Enrique VIII, lo que le valió la muerte: se negó a jurar obediencia al rey como jefe de la Iglesia Anglicana y a reconocer la nulidad de su matrimonio con Catalina de Aragón y la validez del nuevo con Ana Bolena.

Para Mario Salamone de Alberteschi (ca. 1450-1532/1534) en el origen de la sociedad existe un verdadero contrato social o *pactum societatis* que funda el vínculo social sobre el que reposan todos los demás: la obediencia a las leyes. Ahora bien, para Salamone el poder soberano, la *suma potestas*, permanece siempre en el pueblo. Éste firma un contrato político con el príncipe que reviste la forma jurídica del mandato, lo que supone que el mandante conserva siempre la potestad de revocar su encargo si el mandatario lesiona las cosas comunes o si se extralimita. La conclusión es que el pueblo puede deponer al príncipe y, si éste rehúsa marcharse, aquel puede servirse de la *vis coactiva*, expulsándolo del poder por la fuerza. Sin embargo, como advierte Prieto Martínez, curiosamente Salamone no extrae consecuencias de esta conclusión y la cuestión de la resistencia al tirano permanece “discretamente en la penumbra”. En todo caso, como resalta Prieto Martínez, Salamone formula por primera vez de modo sistemático una distinción entre un *pactum societatis* y un *pactum subiectionis*. El primero da origen a la sociedad y supone su norma fundamental; el segundo genera el mandato encomendado por el pueblo al príncipe lo que explica la naturaleza jurídica

del poder político. El naturalismo jurídico va a trabajar con estos principios, que serán objeto de desarrollo por los teóricos del derecho de resistencia durante la segunda mitad del siglo XVI y el siglo XVII¹⁶⁴.

Étienne de La Boétie (1530-1563) escribe antes de las guerras de religión francesas. En su *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un* (*Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el Contra uno*) recupera la teoría de la *suma potestas* inalienable del pueblo (idea que ya hemos visto en Salamone), lo que legitima la resistencia a los tiranos. La Boétie estudia la no colaboración como medio de acción política coercitiva contra la tiranía. El núcleo del *Discurso* estriba en la idea de que el poder de los tiranos depende de la colaboración y la “servidumbre” voluntaria del pueblo; sin la misma, el tirano está indefenso. Debe tenerse presente que el ensayo de La Boétie no se insertaba en una controversia de su tiempo sobre las posibilidades de la no colaboración, ni tampoco abrió una discusión en ese sentido: se recibió más como ataque contra la tiranía que como un nuevo medio contra la misma. El texto, que no vio la luz como obra impresa en vida de La Boétie, es publicado de forma plagaria y parcial a partir de 1574 como instrumento de propaganda empleado por los hugonotes franceses, los calvinistas escoceses y los protestantes holandeses contra el absolutismo católico. No se publicó bajo su verdadera autoría hasta 1727 por lo que, como indica Michael Randle, su mayor relevancia estriba en el influjo que ejerció sobre los pensadores de los siglos XIX y XX que redescubrieron su obra¹⁶⁵.

¹⁶⁴ TORRES CARO, 1993, pág. 252-255; PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 67 y 95-96. Sobre el pensamiento político de Mario Salamone puede verse SALAMONE, 2005. Cabe resaltar que, como veremos, Juan Carlos Scannone opina que en Suárez encontramos esa distinción entre *pactum societatis* y *pactum subiectionis* (cfr. SCANNONE, 1999, págs. 248-251 y 253-254).

¹⁶⁵ TORRES CARO, 1993, pág. 255-256; RANDLE, 1998, pág. 44; PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 183-184. Como afirma Prieto Martínez, no es seguro si la redacción del *Discurso* de La Boétie estaba motivada por alguna intención política. Algunos entienden que se trata meramente de una obra retórica y fundamentan este juicio en la total ausencia de “un programa de acción”. El sector que responde afirmativamente al propósito político ha interpretado el texto como parte del *antimaquiavelismo* francés. Por otro lado, cabe comentar que Montaigne, amigo

2.2.2. La resistencia en el primer pensamiento secularizado: Maquiavelo y Bodin

Sin entrar en el ámbito de sus creencias personales, entendemos que estos dos autores pudieran situarse bajo este común denominador de pensamiento secularizado, en cuanto que en la estela de Marsilio de Padua, fueron los primeros en plantear una teoría política desvinculada de la teología.

Niccolò Maquiavelo (1469-1527) se mueve en un enfoque naturalista de lo político, una visión que examina la esfera política como si se tratase de cualquier otro fenómeno natural. Ahora bien, esta concepción naturalista reclama la autonomía de este ámbito respecto a la moral y a la teología (no obstante, como única instancia de moralidad en una época en que no se concebía una moral laica, la religión es para Maquiavelo un *instrumentum regni*). Desde esa posición, sostiene que la finalidad de la política es la conquista, conservación y aumento del poder. La conclusión es que el fin justifica los medios¹⁶⁶. En Maquiavelo el ser humano está completamente secularizado,

íntimo de La Boétie, criticó la utilización por parte de los hugonotes de una obra escrita “por un católico sincero”. Sobre La Boétie *vid.* BROWN SCOTT, 2008, págs. 299 y ss.

¹⁶⁶ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 100, 126; *cfr.* también TORRES CARO, 1993, pág. 248. En todo este planteamiento Maquiavelo se separa del pensamiento grecorromano (*cfr. ibidem*, págs. 248-250). Tanto para Aristóteles como para Platón el Estado tiene un propósito ético (SABINE, 1974, págs. 100-101; TORRES CARO, 1993, pág. 250).

La noción maquiavélica de la finalidad de la política dará origen al concepto de razón de Estado, cuyo origen se halla efectivamente en Maquiavelo, si bien él nunca empleó esta expresión (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 104). Por otra parte, cabe subrayar que Sabine estima que para Maquiavelo el príncipe está no sólo fuera de la ley, sino también de la moral (SABINE, 1974, págs. 255-256; TORRES CARO, 1993, pág. 249). Truyol y Serra afirma que en Maquiavelo la moralidad es algo extrínseco al hombre, y aprecia que en la raíz de esta visión se halla su antropología pesimista (TRUYOL Y SERRA, 1998, pág. 15).

de tal forma que su existencia se desenvuelve únicamente dentro del horizonte terrenal. En este sentido el hombre maquiavélico es un ser egoísta que lucha por mejorar las condiciones de esa existencia temporal.

En cuanto al origen del poder, igual que en otras cuestiones, a Maquiavelo le interesan los hechos, no el problema del derecho: por eso, no aborda la cuestión de la legitimidad del príncipe en su acceso al poder. Maquiavelo, condicionado por el contexto italiano de la época, vive con obsesión la realidad de la inestabilidad, que considera fruto de la violencia. La conjunción del interés de Maquiavelo sobre la situación de hecho y su despreocupación sobre la legitimidad de derecho derivan en una conclusión: para el florentino, una vez alcanzado el poder, la primera meta del príncipe es permanecer en el mismo (nótese la coherencia maquiavélica: ese príncipe es a fin de cuentas aquel ser egoísta del que nos ha hablado). Se trata ésta de una empresa complicada, amenazada por peligros que provienen de dos esferas: la interior, representada por los propios súbditos, y la exterior que suponen las repúblicas extranjeras. El objetivo de Maquiavelo es aconsejar al príncipe cómo hacer frente a estas amenazas. Respecto a la esfera exterior, en su pensamiento no tiene cabida el principio del derecho: no hay lugar para el Derecho internacional ni para la guerra justa, el concepto nuclear de la reflexión tradicional sobre los conflictos bélicos. En cuanto al ámbito interior, en el que existe una tensión de fuerzas entre el poder del príncipe y el del pueblo, Maquiavelo, en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, aprecia que “gobernar no es otra cosa que mantener a los súbditos de modo que ni deban ni puedan perjudicarte”. Sobre si esto se consigue mejor siendo amado o temido por el pueblo, Maquiavelo admite que si bien sería menester ambas cosas, es difícil combinarlas, y aprecia que si se ha de renunciar a una de las dos, conviene más ser temido. Eso sí, advierte que es necesario el temor, pero debe evitarse el odio.

Por otro lado, cabe advertir que el camino de desvinculación de la teoría política de la Teología será seguido más tarde por Thomas Hobbes (1588-1679). Sobre las creencias religiosas personales de Maquiavelo y Bodin, *vid.* PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 124 y 206-207.

Desde su lógica que desconecta la política de la ética, Maquiavelo jamás aborda directamente la cuestión de la justicia o injusticia de las acciones del príncipe¹⁶⁷.

Jean Bodin (1529/1530-1596, casi contemporáneo de Suárez) defiende la tolerancia como única salida posible del conflicto generado por las guerras de religión francesas. Si bien se sitúa en una posición de neutralidad religiosa, se distancia de los planteamientos amorales de Maquiavelo, a quien critica y relaciona con los tiranos¹⁶⁸. Ahora bien, la oposición de Bodin a la tiranía no significa una aceptación de la resistencia, sino más bien todo lo contrario: en efecto, ante la crisis del Estado francés Bodin exige salvar el poder de éste y acumularlo en la persona del soberano. De este modo, se le considera el creador de la “teoría jurídica del absolutismo monárquico”. Coherentemente, entiende Prieto Martínez que la pretensión polémica más directa de la principal obra de Bodin, *Los seis libros de la República*, es impugnar la teoría monarcómaca de la resistencia ya que ésta constituiría la amenaza más seria para la consolidación de una monarquía fuerte en Francia: “la afirmación principal de esta

¹⁶⁷ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 102, 103, 106 y 111-115. Debe advertirse que no ha existido nunca consenso sobre cómo interpretar el pensamiento de Maquiavelo, tanto respecto a su propósito al escribir *El Príncipe* (vid. *ibidem*, 116-117; TORRES CARO, 1993, pág. 349, nota 202) como en cuanto a la dificultad de conciliar sus ideas plasmadas en esta obra con otras expuestas en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (vid. PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 118-119; TORRES CARO, 1993, págs. 349-350, nota 202). Según Randle, el principal interés de Maquiavelo era evidenciar la debilidad de los príncipes ante las autoridades intermedias y el pueblo en una etapa de transformación de los “principados civiles” en monarquías absolutas (RANDLE, 1998, pág. 43). Como ya hemos apuntado, el contexto político italiano determinó sustancialmente sus escritos.

¹⁶⁸ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 206-207. Además, si el planteamiento de Maquiavelo era esencialmente “naturalista político”, Bodin defiende la necesidad de un enfoque jurídico de los fenómenos políticos. A Bodin se le vincula con el movimiento de *los políticos*. Integrado por profesionales (funcionarios, abogados, humanistas), este grupo propugna desde los años 1560 la solución del conflicto religioso de Francia mediante un pacto político. La mayoría eran católicos, pero defendían la secularización del Estado y la restauración de la superioridad de la monarquía (*ibidem*, págs. 200 y 207).

obra sería el rechazo de toda justificación de la resistencia contra un monarca legítimo". Entiende Bodin que la rebelión de los súbditos contra "sus príncipes naturales" abre las puertas a la anarquía, a la que considera más abominable que la más brutal tiranía.

Desde una concepción organicista, Bodin concibe el Estado como el resultado final de la agrupación progresiva de las familias a través de diversos cuerpos intermedios. La soberanía, el poder, no pertenece al cuerpo social, sino a la institución política, el Estado. Es decir, no es el resultado de un pacto. La soberanía se transforma, de este modo, en algo separado del pueblo y encarnado en la persona del monarca. De este modo, la soberanía es, en primer lugar, perpetua, lo que implica que el origen del poder político se corresponde con su lugar de residencia y que el poder soberano no puede ser delegado. En segundo término, la perpetuidad supone la irresponsabilidad política, pues ningún órgano puede exigirle responsabilidad ("sólo Dios"). En tercer lugar, la soberanía es un poder absoluto, no sujeto a ley. Ahora bien, que sea absoluto no significa que no tenga ciertos límites, que se corresponden con los clásicos del pensamiento político francés: "*police, religion, justice*". Los dos segundos se corresponden con la ley de Dios y la ley natural, y el primero con las leyes fundamentales del reino (descartados otros frenos como los Estados Generales o los parlamentos). Para Bodin no existe contradicción entre el poder absoluto y los derechos del reino, sino equilibrio tenso entre ambos. Así, no tendría sentido que el monarca realizara actos fuera del ámbito de su soberanía¹⁶⁹.

¹⁶⁹ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 208, 210-212, 214-215 y 223; TORRES CARO, 1993, pág. 251. "El soberano de Bodin ni es el creador del orden de la sociedad, porque hay una ley natural anterior al soberano; ni es el creador del orden político, porque el Estado es anterior, al menos desde el punto de vista lógico, al soberano". Por otro lado, puesto que para Bodin salvar el Estado francés requiere concentrar su poder en la persona del monarca, esto le lleva a luchar contra las interpretaciones que definían la monarquía francesa como un régimen mixto sobre la base de las constricciones al poder concentradas por el pensamiento tradicional en la idea de *pólice* (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 213 y 223).

Bodin aborda la cuestión de la resistencia al tratar el tema de las formas de Estado en el libro II. Siguiendo la doctrina más extendida, acepta la resistencia contra el tirano por usurpación, e incluso que se le dé muerte. Ahora bien, como no podía ser de otra manera, en coherencia con su doctrina de la soberanía como poder separado del pueblo no admite resistencia alguna contra el rey legítimo que gobierna tiránicamente: a su juicio, únicamente sería lícito desobedecerle en los mandatos contrarios a la ley divina o natural, así como huir en tales casos para evitar la sanción. Eso sí, Bodin deja la puerta abierta a la legitimidad de la intervención de un soberano extranjero contra el tirano *ex exercitio*¹⁷⁰.

2.2.2. La resistencia en el pensamiento reformado

En su inicio la Reforma fue simplemente un movimiento de liberación religiosa que no se dirigió contra los poderes políticos establecidos. Así, Lutero, Zwinglio o Calvino afirmaron el derecho de resistencia frente al papa, pero negaron el mismo a los súbditos frente a los príncipes en nombre del derecho divino de aquellos. No obstante, el posicionamiento doctrinal de los discípulos de los fundadores irá alterándose ante la sucesión de acontecimientos políticos¹⁷¹.

Para Torres Caro, la doctrina de Bodin supone que “el pueblo se había despojado de forma absoluta de su poder político para transferirlo física y totalmente a sus monarcas”, entregándoselo de forma completa y permanente (TORRES CARO, 1993, pág. 251).

¹⁷⁰ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 215-217. Al constatar el empleo que los hugonotes hicieron de estas consideraciones para defender su propia causa, Bodin refutó (en una *Apología* firmada con el pseudónimo de René Herpin) que hubiera sugerido la conveniencia de que Francia fuera invadida por un reino extranjero (*ibidem*, pág. 217).

¹⁷¹ TORRES CARO, 1993, pág. 257-258. Prieto Martínez subraya que “los reformadores fueron ante todo teólogos y predicadores de una nueva manera vivir el Cristianismo” y de comprender el lugar del cristiano en la sociedad. Esto es, “no fueron pensadores políticos ni elaboraron una teoría política”. Sin embargo, tuvieron que enfrentarse al hecho de que “la sociedad en la que vive el cristiano está gobernada por una autoridad”, lo que exigía “definir la

a) Lutero y Melancton

Martín Lutero (Martin Luther, 1483-1546) encabezó una sublevación contra la jerarquía eclesiástica en favor de la libertad personal que, paradójicamente, culminó en la instauración de unas iglesias dominadas por el Estado y la consagración del deber de obediencia a la autoridad política¹⁷².

relación del cristiano con la autoridad”. Esto a su vez implicaba la elaboración de una “teología de la autoridad” (es decir, la relación entre el origen de la autoridad y Dios) y, consiguientemente, la definición de la conducta del cristiano revestido de autoridad (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 143). A juicio de Michael Randle, si bien “la reforma protestante del siglo XVI ensanchó la base del potencial de disidencia”, este efecto no se hallaba en los propósitos de su figura más representativa, Martín Lutero. Por otro lado, conviene advertir que la instauración de las Iglesias nacionales robusteció el poder de aquellos reyes que buscaban agregar a su autoridad secular un poder espiritual, libre de intromisiones del papa. Sin embargo, la proliferación de la disidencia religiosa y el desafío que ésta representaba para las aspiraciones absolutistas de las monarquías nacionales (desafío similar al que Lutero supuso para las ambiciones papales), acabó poniendo de manifiesto la conveniencia de cierta tolerancia religiosa como única alternativa a la fractura nacional y la conflagración civil. La apertura a la tolerancia, que fue apareciendo lenta y desigualmente, creó un espacio que permitió a los disidentes organizarse y difundir sus ideas (RANDLE, 1998, pág. 39).

¹⁷² PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 158. Algunas de las ideas de Lutero suponen una resistencia directa al poder institucional de la Iglesia de Roma. Tal vez la más importante en ese sentido sea el principio de libre examen que se halla en la base de su teología como necesaria fundamentación de su apartamiento de la doctrina tradicional católica. Sin embargo, más tarde el mismo Lutero tratará de limitar esa libertad individual afirmando su propia interpretación como la única cierta y, por tanto, autorizada. Otro ataque a la institución eclesial católica es su rechazo a la diferencia jerárquica entre laicos y clérigos: la consagración sólo capacita para “enseñar y santificar”, no para gobernar: para Lutero la Iglesia es la “comunidad de los creyentes”, cuerpo místico y espiritual sin jerarquía (*ibidem*, págs. 142-143). En este sentido, “Lutero no sólo rechazó que el primado del papa gozara de fundamento en la Escritura, sino también la infalibilidad de los concilios, con lo que también marcó

Partiendo de un planteamiento agustinista (no olvidemos que había sido monje agustino), Lutero considera que puesto que, aun bautizados, la mayoría de los hombres son pecadores, sólo la existencia de un poder coactivo eficaz puede evitar que la sociedad devenga en caos. En la concepción luterana, el poder político pertenece al orden providencial de Dios sobre el mundo: su misión es impedir la maldad y posibilitar así la vida del hombre en sociedad. Este es el sentido que Lutero atribuye a las palabras de San Pablo en la Carta a los Romanos 13: si la autoridad procede de Dios, obedecer al poder supone obedecer a Dios. Se observa que la concepción del poder de Lutero no es en modo alguno secular; para él, ambos poderes, espiritual y secular (la Palabra y la espada), poseen origen divino: los dos constituyen dos vías por las que Dios se relaciona con los hombres y por eso se hallan en el mismo plano¹⁷³.

Debe tenerse presente que Lutero se desvincula de la idea medieval de Cristiandad: para él sólo existe ya una espada, y además ésta no está al servicio de la Iglesia. Esto supone el fortalecimiento de la autonomía del poder secular, que ya no depende ni siquiera indirectamente de la autoridad eclesiástica (como veremos, no será así en la reforma calvinista). Es más: el repliegue de la Iglesia a la interioridad personal deja al Estado la completa dirección de la sociedad, incluida la de la misma Iglesia. De este modo, la tesis de Lutero transformó la inicial separación entre dos regímenes en *cesaropapismo*: el resultado (que en un principio Lutero no pretendía) fue una iglesia nacional regida por el príncipe. Eso sí, la espada, pese a su origen divino, tiene ciertos

distancias con lo que había defendido el movimiento conciliarista" (*ibidem*, pág. 146). En este sentido de resistencia al poder eclesiástico es en el que afirma Torres Caro que "a efectos del derecho de resistencia, la Edad Moderna comienza con el conflicto de las indulgencias" que inicia Lutero en 1517 (TORRES CARO, 1993, pág. 244).

¹⁷³ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 152-153. Nótese que "la perspectiva luterana nos presenta un poder fundamentalmente represivo: el símbolo del poder es la espada" (*ibidem*, pág. 154). Torres Caro cree errónea la interpretación que Lutero hace de las palabras de S. Pablo sobre la obediencia a la autoridad temporal (*cfr.* TORRES CARO, 1993, pág. 257).

límites: sólo controla la esfera exterior; no puede inmiscuirse en asuntos de fe, ni obligar a creer.

En cuanto a la relación del cristiano con el régimen de este mundo (la espada), si bien el cristiano no lo precisa, se somete por amor al prójimo, porque es beneficioso para la sociedad. No sólo eso: debe ayudar al poder terrenal ejerciendo si es necesario oficios políticos. De este modo, la naturaleza divina del poder político supone que la correlativa obediencia tiene también una esencia religiosa. Sólo si el poder manda algo contrario a la ley de Dios se puede (y se debe) desobedecer. No obstante, el súbdito debe asumir y sufrir las consecuencias penales que esa desobediencia le conlleve. Tampoco es obligatorio obedecer si el poder ordena algo erróneo, pero en caso de duda es preciso obedecer¹⁷⁴.

Por lo que concierne a la resistencia, la doctrina de Lutero fue evolucionando hasta poder resumirse así: el sujeto privado nunca tiene derecho de resistencia; las autoridades pueden tener derecho a resistir “a otra autoridad superior”. Este derecho puede fundamentarse bien en el derecho positivo (constitución política), bien en el derecho divino (el tirano es un colaborador del diablo). Esta posibilidad de resistencia no se encontraba en la reflexión primitiva de Lutero, quien la introdujo ante los acontecimientos históricos, en particular el enfrentamiento de los príncipes territoriales protestantes contra el emperador católico Carlos V. Puede advertirse que,

¹⁷⁴ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 153-156. El deber de obediencia pasiva a la autoridad se mantiene “tanto si actúa justa como injustamente”. Lutero llegó a afirmar que “la desobediencia, era ‘un pecado mayor que el homicidio, la impudicia, el robo y la fraudulencia’” (RANDLE, 1998, pág. 39).

Por otro lado, Prieto Martínez estima que la afirmación de la necesidad de colaboración del cristiano con la espada temporal se enmarca en toda “una auténtica apología del poder político” que se enfrenta a las tendencias anarquistas de los anabaptistas. Estos, no obstante sus planteamientos libertarios, sostuvieron que si el rey se inmiscuye en lo espiritual, el cristiano sólo puede desobedecer y “sufrir pacientemente las consecuencias” (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 154 y 166).

como apunta Prieto Martínez, el pensamiento de Lutero sobre estas cuestiones posee una orientación claramente conservadora¹⁷⁵.

Por su parte, Philipp Melanchton (1497-1560), figura que sistematiza la doctrina de la Reforma, sostiene que un sujeto privado puede resistir a la autoridad conforme al derecho privado repeliendo la fuerza con la fuerza. Ahora bien, no es admisible que individuos particulares cometan actos de sedición. La resistencia legítima es aquella que se opone a actos que acarreen daños claros y graves (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 160).

b) Zwinglio y Calvino

Huldreich Zwingli (1484-1531) no participa de la visión pesimista luterana sobre el papel del poder político en la sociedad. Ciertamente, a su juicio, la autoridad política tiene una función punitiva, pero también otra positiva de aportación al bien de la sociedad. Por otra parte, Zwinglio no distingue entre comunidad cristiana y comunidad civil: son diferentes niveles organizativos de una misma sociedad que se necesitan mutuamente¹⁷⁶.

Respecto al tema de la resistencia, Zwinglio sigue las doctrinas tradicionales: “todo poder viene de Dios”, pero “se ha de obedecer a Dios antes que a los hombres”, afrontando en este caso “la persecución por causa de la justicia”. Respecto a la tiranía, Zwinglio se alinea con la tesis luterana de que es preciso soportarla como castigo divino. Sin embargo, cuando los mandatos de la autoridad vayan contra la ley de Dios

¹⁷⁵ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 157-158. Para Lutero, “si el príncipe es tirano, será Dios quien lo castigue. Los príncipes tiranos son castigos que Dios envía a los pueblos por sus pecados”. Lutero sacraliza la sociedad estamental en la que vive cuando afirma que “todo el orden social es querido por la Providencia” (*ibidem*, pág. 156).

¹⁷⁶ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 162-163. Zwinglio se aparta así tanto de Santo Tomás (que proclama que la sociedad espiritual es superior a la secular) como de Lutero (que si bien en teoría las sitúa al mismo nivel, en la práctica subordina la espiritual a la autoridad temporal).

será legítima la resistencia e incluso la deposición del tirano, pero sin sublevaciones ni violencia. Ahora bien, la resistencia debe ser del pueblo, pues Zwinglio no acepta la resistencia privada¹⁷⁷.

Para Jean Calvin (1509-1564), el poder temporal debe cooperar con la autoridad eclesial en la instauración del orden divino. De este modo, el Estado queda sojuzgado a la Iglesia. Calvin sigue la doctrina eclesiástica que considera al hombre un animal social capaz de formar sociedades estables porque en su naturaleza puede encontrar el Derecho natural como orden objetivo dado por Dios para regular las relaciones humanas (planteamiento que es contrario a las tesis de Lutero). De aquí concluye que el fundamento de la sociedad es el pacto religioso. Por tanto, los magistrados son agentes de Dios, único soberano de acuerdo con esa alianza. De este modo, la visión luterana sacralizadora del poder se repite en Calvino, hasta tal punto que éste acaba rechazando la participación política del pueblo y defendiendo el principio de obediencia sin más límite que la lógica supremacía de la obediencia a Dios.

Calvino mantiene el principio de obediencia incluso si el magistrado se transforma en tirano. En tal caso, se le debe soportar con paciencia porque sigue siendo un delegado o instrumento divino, y por tanto sólo Dios puede en principio sancionarlo (eso sí, la existencia de la tiranía debería mover al pueblo a la reflexión y la búsqueda de los planes de Dios). No obstante, Calvino se plantea la posibilidad de que pudieran existir unos magistrados populares cuyo cometido sería el control del magistrado supremo, y busca como ejemplo en la Historia los *éforos* de la Antigua Grecia (por lo que posteriormente se extenderá ese nombre para denominar a estos agentes de la resistencia institucionalizada calvinista). Esa resistencia que admite Calvino no se fundamenta en el Derecho natural, sino que es un derecho positivo derivado de la constitución política. Ahora bien no es tampoco un derecho secular pues está repleto

¹⁷⁷ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 163 y 164. Si es un rey electivo, puede ser apartado del poder por los mismos que lo eligieron. En el caso de un rey hereditario sólo cabe la destitución no violenta mediante la voluntad uniforme del pueblo. Si tal voluntad se da, Zwinglio entiende que el tirano no podrá resistir a la misma. Ahora bien, si no se da, no cabe sino tolerar la tiranía como castigo de Dios, a no ser que éste envíe un libertador (*idem*).

de sentido religioso, dado que se ejerce en nombre de Dios y no del pueblo. De este modo, en palabras de Michael Randle, Calvino sólo admite la licitud de la resistencia en el caso de que sea ejercida por unos “magistrados menores” frente un gobierno sacrílego. En la última fase de su vida, Calvino avanza un paso más, desvinculando el derecho de resistencia de la constitución positiva y afirmando que si un gobernante no lleva a cabo su misión sagrada y actúa contra el derecho divino pierde su autoridad y se convierte en un sujeto particular¹⁷⁸.

c) Los calvinistas monarcómacos

Como ya advertimos, los discípulos de Lutero y Calvino, ante las persecuciones, se alejarán de la tesis de la obediencia incondicional al poder absoluto defendida en mayor o menor medida por los fundadores de la Reforma. En efecto, los correligionarios de Calvino en Escocia y Francia, inmersos en una situación política muy diferente y totalmente adversa (no sólo no poseían el poder, sino que eran una minoría perseguida) asumieron la idea de la resistencia legítima, secundaria en la doctrina calvinista, y la situaron en el núcleo de su pensamiento.

El caso de los calvinistas franceses es paradigmático. Los hugonotes tenían enfrente una potente monarquía católica decidida a eliminarlos, y precisaban con urgencia una doctrina conveniente sobre el derecho de resistencia que hasta entonces Calvino había rechazado reiteradamente sobre la base de fundamentos religiosos (aunque el príncipe sea hereje y perseguidor, se halla en su puesto por voluntad de Dios). Por esta

¹⁷⁸ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 169-172; RANDLE, 1998, pág. 40. Esta argumentación se recoge en el *Commentarius in Acta Apostolorum* (1552-1554) y en *Homilías sobre el primer Libro de Samuel* (pronunciadas sobre 1562).

Debe tenerse presente que Calvino supone un regreso al más puro agustinismo político. La teocracia calvinista es justo la antítesis total al cesaropapismo luterano. Para Prieto Martínez, si Lutero entregó la iglesia a los príncipes, Calvino la puso en manos de los burgueses (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 169).

razón, los hugonotes se vieron obligados a desplazar su argumentación a un terreno secular, no sólo para no colisionar con sus creencias, sino también con el objeto de ganar para su causa a otros sectores descontentos con la corona francesa. De este modo, a partir de estos imperativos, construyeron una interesante doctrina de oposición a la monarquía absoluta a través de la defensa de la monarquía limitada. Estos autores recibieron el apelativo de *monarcómacos* por parte de sus enemigos. Tres autores destacan especialmente dentro de este grupo: François Hotman, Théodore de Bèze y Philippe Du Plessis-Mornay.

François Hotman (1524-1590) elabora una ideología de resistencia a la monarquía absoluta a través de la investigación histórica. Así, defiende que en la historia de Francia la plena potestad corresponde a la nación: las Asambleas Nacionales o Estados-Generales se hallaban por encima del reino, y elegían a sus jefes, los reyes, bajo determinadas condiciones. De modo que la nación tiene la capacidad de apartar al monarca indigno por medio de sus representantes, los Estados-Generales¹⁷⁹.

Tras la masacre de San Bartolomé, el partido hugonote produce una gran cantidad de obras. En general, se caracterizan por distanciarse de las doctrinas populistas radicales sobre la resistencia, tanto en lo concerniente al contenido como al agente de la resistencia. Así, los hugonotes conciben la resistencia como “un derecho limitado, constitucional y defensivo”, que no es ejercitable por el pueblo entero ni por sus individuos particulares, sino sólo por sus jefes o guías. En cuanto a las limitaciones al contenido de la resistencia, aparecen por ejemplo muy claramente en el acto extremo del tiranicidio. Por otro lado, los monarcómacos protestantes siguen la clasificación

¹⁷⁹ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 186-187; RANDLE, 1998, pág. 40; TORRES CARO, 1993, págs. 258 y 260-261. A juicio de Hotman, la elección del rey “no debe considerarse como un acto aislado y puntual del pueblo [...], sino que la asamblea, expresión de toda la nación, mantiene en sus manos la autoridad suprema del reino, toma las decisiones importantes en las que está en juego el destino del reino [...] y conserva el derecho de vigilar la conducta del rey y, en consecuencia, el de deponerlo (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 188).

El término “*monarcómaco*” se debe a William Barclay. Van Kley denomina a los tres autores hugonotes citados “los triunviros monarcómacos” (VAN KLEY, 2003).

tradicional (sintetizada por Santo Tomás) que distingue entre el “*tyrannus ex parte exercite*” y el “*tyrannus ex defectu tituli*”. Contra el primero únicamente es posible la actuación de los magistrados; por el contrario, cualquier sujeto privado miembro de la sociedad puede oponer resistencia al segundo.

En el fundamento de las obras de los monarcómacos se encuentra la afirmación del pacto o contrato como la relación política originaria, sin embargo dicho acuerdo no es del monarca con el pueblo sino con los “jefes naturales” de éste (si bien la soberanía del pueblo no es enajenada por los magistrados cuando firman el contrato). De este modo, la obligación de obediencia del pueblo para con sus jefes queda supeditada a la conducta del rey, que es controlada por los jefes del pueblo. Si el príncipe viola el pacto, el pueblo goza del derecho natural a resistirle¹⁸⁰.

En esta línea se mueve Théodore de Bèze (1519-1602). Jefe espiritual de los hugonotes franceses, sucedería más tarde a Calvino en Ginebra. Dedicó su obra *El derecho de los magistrados* a fundamentar la sublevación contra la tiranía, apartándose de la doctrina de Calvino: en efecto, a su juicio el tirano no es un castigo enviado por Dios, de modo que depende de los hombres suprimirlo. Para escapar de la argumentación religiosa busca una argumentación racional y secular, y la encuentra en la tesis de la tradición escolástica que sostiene que la existencia del pueblo es previa a la de la autoridad, la cual es una creación del pueblo originada a través de un pacto y para servicio de aquel;

¹⁸⁰ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 188-189 y 191; TORRES CARO, 1993, pág. 259. Advértase que los hugonotes calvinistas diferenciaron entre la alianza o pacto religioso en el que una de las partes es Dios (*foedus*) y el pacto político (*pactum*).

Sobre las doctrinas populistas radicales, téngase presente que algunos movimientos religioso-políticos del siglo XVI que se habían distanciado de las dos principales ramas del protestantismo (luteranismo y calvinismo), como fue el caso de los anabaptistas y los mennonitas, fueron mucho más allá en su oposición a los poderes temporales y eclesiásticos establecidos. Estos dos peculiares grupos propugnaron además un retorno a los principios comunistas y pacifistas del cristianismo primitivo. Durante el siglo XVII se producirá una proliferación de sectas y movimientos radicales de ese tipo (RANDLE, 1998, pág. 40). Sobre las tesis anarquistas defendidas por los anabaptistas, *vid.* PACE, 1986, págs. 292-293.

por lo que en el caso de que el gobernante no respete su misión, quebranta el pacto y la resistencia está justificada. Igualmente, Bèze trata de manera separada los casos de los dos tipos de tirano, *absque titulo* y *quod exercitum*. Sólo en el primer supuesto admite el tiranicidio¹⁸¹.

En 1579 se publica en Basilea la *Vindiciae contra tyrannos*, la obra más divulgada de toda la producción monarcómaca. El texto aparece bajo el pseudónimo de Stephanus Junus Brutus, aunque se atribuye a Philippe du Plessis-Mornay (1549-1623). Recoge ideas ya expuestas en anteriores libros y panfletos, que se exponen sin embargo de una manera que convirtió la obra en el mejor exponente de toda esta corriente política. La obra se divide en cuatro *quaestiones*: “si los súbditos están obligados a obedecer a los príncipes cuando mandan algo contra la ley de Dios; [...] si está permitido resistir y cómo cuando el príncipe manda algo contra la ley de Dios o arruina su Iglesia; [...] si está permitido resistir a un príncipe que oprime o arruina a un Estado y hasta dónde se extiende esta resistencia; [...] si los príncipes vecinos pueden o están obligados en derecho a dar ayuda a los súbditos de otros príncipes [cuando aquellos estén] afligidos por causa de la verdadera religión u oprimidos por tiranía manifiesta”.

¹⁸¹ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 192-193; RANDLE, 1998, pág. 40; TORRES CARO, 1993, pág. 260. Frente al tirano sin título cualquier ciudadano puede resistir por sí mismo. En el supuesto del rey con título legítimo que gobierna tiránicamente Bèze rechaza la legitimidad de la sublevación de los particulares, pues sería peligroso que cada particular pudiera por sí mismo emprender una rebelión contra el tirano: en este caso corresponde ese derecho sólo a “los jefes naturales del pueblo” congregados en Estados Generales. Si el tirano imposibilita la convocatoria de los Estados, una parte de los jefes (que constituirían a su juicio “la parte más sana de la nación”) podría tomar la iniciativa, pues al tratarse de un caso de necesidad dicha parte representaría al conjunto (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 193).

Por lo que concierne a la prelación del pueblo, para Bèze los magistrados han sido creados para aquel, y no al revés. Esta idea refuerza el principio del consentimiento del pueblo, de tal modo que si este se encontrase oprimido por una manifiesta tiranía, podría lícitamente utilizar cualquier medio justo para alcanzar su liberación (TORRES CARO, 1993, págs. 259-260).

De nuevo aparecen los dos pactos: el pacto religioso (*foedus*), firmado entre Dios, por una parte, y el pueblo y el rey, por la otra; y el pacto político, entre el monarca y el pueblo. El primer pacto implica que el príncipe tiene como deber mantener al pueblo dentro del cumplimiento de la ley divina. Si el soberano se aleja de la misma, el pueblo no sólo puede desobedecerle, sino que debe deponerlo (de este modo, el rey se encuentra sometido al Derecho y, más profundamente, a Dios). Por otro lado, de acuerdo con el contrato político que hace nacer la sociedad civil, el monarca tiene la obligación de regir al pueblo con justicia, y éste tiene que obedecerle mientras así lo haga. Si el príncipe rompe este vínculo esencial, la resistencia se convierte en un deber sagrado para la ciudadanía. Respecto a esa resistencia se consagra la tradicional distinción entre tirano usurpador y tirano por ejercicio. Respecto al primero, el ciudadano privado puede actuar contra él, incluso dándole muerte; en el caso del tirano con título la resistencia es competencia del pueblo como cuerpo, y sólo puede ser ejercida por medio de “sus jefes”. Sugiere Prieto Martínez que aquí el autor del texto está realizando una afirmación de los derechos colectivos, los derechos de las comunidades. Sobre el derecho y deber del monarca extranjero de auxiliar a un pueblo oprimido, el autor de la *Vindiciae*, manteniendo ambos niveles, religioso y secular, defiende que dicho gobernante no puede ignorar ni los daños para la Iglesia que comporta la herejía del príncipe vecino ni la tiranía secular que sufre el territorio de éste.

Esta obra fue reimpressa en numerosas ocasiones en Inglaterra así como en otros países en situaciones de crisis entre la monarquía y el pueblo. A juicio de Prieto Martínez, la *Vindiciae* ni se inserta en el pensamiento moderno ni constituye una aportación a la construcción del concepto de soberanía popular, sino que debe considerarse, más bien, como un texto aún enmarcado en las ideas de la Edad Media¹⁸².

¹⁸² PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 194-197; TORRES CARO, 1993, págs. 262-263; RANDLE, 1998, pág. 40. En efecto, como resalta Randle, su espíritu no es democrático, sino aristocrático: al igual que en Santo Tomás, el derecho de resistencia no compete al sujeto privado sino a la autoridad constituida. La obra supone una defensa de “los derechos de las

En Escocia encontramos otros autores como John Knox (1514-1572) y George Buchanan (1506-1582). Knox entiende que no sólo el rey está puesto por Dios, sino también los nobles, entre otros cometidos para vigilar la recta instrucción de sus súbditos en la verdadera religión. Ahora bien, si el rey se opone a la reforma de la religión “se convierte en un enemigo de Dios”, de modo que los otros delegados de Dios, los nobles, deben rebelarse para instaurar la verdadera religión. Hasta aquí sigue la doctrina de la resistencia corporativa defendida en la *Vindiciae*. Sin embargo, Knox va más lejos y sostiene que ese deber atañe también “a cualquier cristiano”: su doctrina supone dar el paso a “la resistencia individual”. Buchanan tiene también algunas ideas diferentes a las de los monarcómacos calvinistas franceses. Así, cree que las instituciones políticas no están directamente dispuestas por Dios, sino que son resultado de la decisión de los hombres, y en consecuencia sólo acepta la existencia del pacto político entre la comunidad y el soberano (“dejando en el olvido el *foedus*). Si el rey legítimo se convierte en tirano, rompe el pacto y por tanto todo el pueblo recupera el poder político que había creado mediante dicho pacto, por lo que tiene derecho a resistir. Para legitimar el tiranicidio basta que la mayor parte del pueblo se pronuncie, pudiendo cualquier individuo a partir de ese momento actuar, pues cada uno de estos era parte en el *pactum* como miembro de la república. Por tanto, la resistencia del pueblo debe ejercerse por medio de la mayoría, y no mediante los magistrados. Buchanan rechaza de plano las objeciones bíblicas a estas ideas, pues entiende que son inválidas para su tiempo.

Christopher Goodman (ca. 1520-1603), puritano inglés exiliado, parte de una monarquía electiva, y considera que el rey es lugarteniente de Dios: se le debe obedecer, pero si transgrede las leyes de Dios y manda transgredirlas, inmediatamente desaparece su calidad pública y divina y se convierte en un hombre privado al que no sólo no hay que obedecer, sino infligir un castigo. La obligación de resistir corresponde al pueblo y debe ser ejercida en primer lugar por los magistrados y nobles, pero si

ciudades, provincias y clases” frente las pretensiones absolutistas del poder regio (*idem*). La gran beneficiaria de esta obra sería la nobleza local, la clase que constituía el más importante bastión del calvinismo francés (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 197).

estos no lo hacen es obligación del pueblo tomar la iniciativa (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 254-256 y 247; RANDLE, 1998, pág. 40; TORRES CARO, 1993, pág. 261-262 y 351, nota 231).

d) El anglicanismo: de la resistencia al catolicismo a la recuperación de la teoría del derecho divino de los reyes con Jacobo Estuardo

Dentro del anglicanismo también encontramos posturas diferentes sobre la cuestión de la resistencia dependiendo de las circunstancias históricas del momento. Así, en el marco de las persecuciones de María I contra los anglicanos, John Ponet (ca. 1514-1556) defiende en *Un breve tratado del poder político (A shorte treatise of politicke power)* que si bien Dios instituyó para bien del hombre el poder político, éste queda en manos de la comunidad. A partir de aquí afirma que si la ley positiva va contra la ley de Dios no se debe obedecer, y si manda algo contrario a la justicia o que daña a la república es lícito no obedecer. Si el gobernante se convierte en tirano, la comunidad no sólo puede sino que debe destituirlo, castigándolo incluso con la muerte. En algunas circunstancias podría incluso darle muerte un particular.

Una vez recuperado el poder, el anglicanismo refuta la resistencia y la desobediencia propugnada por católicos y puritanos calvinistas. Contra ambos escribe Richard Hooker, quien asume en gran medida las tesis de Santo Tomás. Partiendo de una sociabilidad natural, considera que los hombres consienten en entregar el poder social para que éste sea operativo, y nace entonces la autoridad política. De este modo, el fundamento de la autoridad política es el consentimiento por lo que, en consecuencia, sus leyes son de obligado cumplimiento. Ciertamente, el gobierno sin consentimiento es tiranía, pero Hooker niega el derecho de rebelión porque una vez establecida la autoridad no puede retirarse el consentimiento¹⁸³.

¹⁸³ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 246, 250-251. Prieto Martínez afirma que éstas son “ideas que por esos años también defiende Suárez”. Como veremos en su momento, la postura de Suárez es más matizada y compleja.

Las posturas contrarias a la resistencia se exacerbarán hasta recalar en la teoría del derecho divino de los reyes con Jacobo Estuardo y los defensores de su postura en la polémica del juramento de fidelidad, como veremos enseguida.

2.2.4. La propaganda monárquica: la recuperación de la teoría del derecho divino de los reyes

Las ideas de los monarcómacos franceses encontraron pronta confrontación en la defensa que el grupo de *los políticos* hizo de la monarquía, siendo la más importante la de Bodin. Sin embargo, la corona necesitaba complementar estas respuestas a nivel de teoría política con una defensa de tono más popular. Éste será el propósito de una línea que recupera la teoría del derecho divino de los reyes (tergiversando por otra parte la doctrina del papa Gregorio Magno de fines del siglo VI, como ya antes habían procurado las tesis imperialistas medievales) para construir, más que un pensamiento reflexivo, una ideología a favor del monarca en el poder que se siente amenazado por un movimiento herético disidente. Se explica así que estas ideas fueron útiles tanto para la monarquía francesa católica contra los hugonotes como para la monarquía escocesa presbiteriana de Jacobo VI (Jacobo Estuardo) contra los católicos.

Para lograr una sólida doctrina de la obediencia esta línea de pensamiento debía combatir las tesis de la doctrina de la resistencia de los monarcómacos protestantes: la respuesta a estos se cifró en negar que las palabras de San Pablo sobre la necesidad de la obediencia fueran compatibles con la idea de que el poder es creado por el pueblo: se insiste en que el poder procede directamente de Dios y se halla por tanto en la esfera de lo sacro. Esta concepción se condensa en la afirmación de que el rey es vicario de Dios (fórmula que recogía la antigua idea del papa vicario de Cristo). Entre las construcciones elaboradas por esta teoría se encuentran principios como la intangibilidad del monarca, el delito de lesa Majestad y la proscripción del derecho natural de resistencia. Debe tenerse en cuenta que estas tesis sobre el carácter divino de la autoridad disfrutaban en aquel momento de bastante extensión en el ideario colectivo del pueblo, en especial en Francia. De este modo, esta doctrina supuso un importante apoyo para la consolidación de las monarquías absolutas del siglo XVII. Sin

embargo, los lazos de esta concepción con una mentalidad aún religiosa provocarían su muerte en el momento de la posterior secularización social e intelectual: la desaparición de la argumentación teológico-bíblica en la teoría política supuso el fin de la doctrina del derecho divino de los reyes. A juicio de Prieto Martínez, se trataba de una teoría sin posibilidades de desarrollo porque sus fundamentos se situaban fuera de la esfera racional¹⁸⁴.

En esta línea se sitúa William Barclay (1546-1608), escocés católico emigrado a Francia en 1573. Parte de la creencia de que la plena obediencia política es imprescindible para el orden social, y de ahí afirma que aquella sólo es exigible si la autoridad viene de Dios. En consecuencia, plantea la obediencia política como una obediencia religiosa, en línea similar a los reformadores. Eso sí, mientras para éstos cualquier autoridad posee carácter divino independientemente de su forma política, en Barclay la autoridad sagrada sólo alcanza su culminación en la monarquía hereditaria. Sobre la cuestión de la resistencia, estima Barclay que es inadmisibles la legitimidad de la rebelión en ningún caso, bajo el riesgo de abrir la puerta a la anarquía. Sólo si el príncipe ordena algo contrario a la ley de Dios cabe la desobediencia. Barclay participó en la polémica intelectual que suscitó el juramento de fidelidad que Jacobo I exigió a sus súbditos católicos¹⁸⁵.

¹⁸⁴ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 202-203; TORRES CARO, 1993, pág. 247. Así, Jacobo Estuardo llega a sostener que “el poder divino de los reyes es un misterio” (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 203).

¹⁸⁵ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 203-204. En el marco de esa disputa Barclay escribe su obra inacabada *De potestae papae* (escrita en 1608, publicada póstumamente en 1612) donde reprocha a Belarmino que la potestad pontificia que éste defiende equivale a “nombrar al papa rey del universo”. Barclay rechaza completamente la injerencia del pontífice en los asuntos seculares, y en este sentido defiende que la excomunión del rey por parte del papa no altera en nada la obligación de obediencia de sus súbditos. Esta argumentación de Barclay constituye un verdadera proclama a favor del galicanismo político-religioso: “es decir, no sólo defiende la autonomía de la Iglesia de Francia respecto de Roma, sino también la sumisión” de aquella “al poder del rey” (*ibidem*, pág. 204; ELORDUY, 1965, pág. LX).

James Stuart o Estuardo (1566-1625, en adelante Jacobo) fue rey de Escocia como Jacobo VI desde el 24 de julio de 1567, y a partir del 24 de marzo de 1603 fue también soberano de Inglaterra e Irlanda con el nombre de Jacobo I. Publicó de forma anónima dos obras: *Verdadera ley de las monarquías libres* (*True Law of Free Monarchies*, 1598) y *Basilikon Doron* (1599). A juicio de Jacobo, la monarquía libre es la absoluta, y a justificar ésta dedica una argumentación endeble, que no aporta nada, y que recurre incluso a la falsificación histórica. Para Jacobo, el poder del monarca se asimila al de Dios y tiene un carácter natural (“como el poder del padre sobre los hijos o de la cabeza sobre el cuerpo”). Para fundamentar esta visión utiliza un argumento bíblico, la institución directa por Dios de la monarquía hebrea, que no contempla en modo alguno el derecho de resistencia del pueblo. Jacobo sostiene que la obediencia ilimitada al príncipe soberano es una “obligación cristiana” y que el poder real absoluto constituye “un misterio”¹⁸⁶. Como veremos, Francisco Suárez se enfrentará y someterá

¹⁸⁶ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 257. Elorduy sostiene que existe una notable semejanza entre las doctrinas teocrático-feudales de Wycliffe y las ideas político-religiosas de Jacobo. En este sentido, esa coincidencia les lleva a compartir una postura contraria al tiranicidio: “ambos conceden que el rey perverso y díscolo es un azote de Dios, mas no por eso deja de ser una persona sagrada e inviolable, contra cuyo poder y vida nadie puede atentar”. Igualmente, “Wycliffe y Jacobo I respiran un espíritu antirromanista idéntico, inspirado en su nacionalismo integral: ambos funden la Iglesia con el Estado y niegan, consecuentemente, la existencia de una Iglesia universal de vida y de poder autónomo”. Ahora bien, el teocratismo de Jacobo es más moderado y complejo (en su extremismo Wycliffe se asemejaría más a las ideas de Calvino). Además, la radicalidad de Wycliffe le lleva a ir más lejos que Jacobo y sostener que es posible destituir y dar muerte al papa indigno (ELORDUY, 1965, págs. CXXII-CXXIII). Por su parte, Paul Pace señala que Jacobo, bajo la influencia de las doctrinas de Lutero y Calvino, “and anxious to legitimise his claim to the English throne, claimed that he had been personally chosen by God to govern his people, and was invested directly by God with his sovereignty, so that he was accountable only to him” (PACE, 1986, pág. 291). Pereña sostiene que “la tesis absolutista de Jacobo I era una especie de compendio de toda la tradición política protestante” (PEREÑA VICENTE, 1979), afirmación que debería matizarse dada la existencia de ramas protestantes de ideas diversas.

El anglicanismo teocrático de Jacobo I es interpretado por algunos como un paso liberador de la dependencia de los incipientes Estados respecto de Roma, lo que habría permitido el desarrollo de los Estados-nación moderno. Esta institución habría permitido a la postre el desarrollo de los derechos humanos en el mundo anglosajón (ésta es la posición de Figgis, que discrepa en parte de la de Acosta Sánchez, que si bien pone también el acento en la importancia de la secularización, sitúa en el movimiento puritano calvinista inglés el impulso de avance en la democracia y los derechos, precisamente en contra del anglicanismo absolutista *vid.* ABRIL CASTELLÓ, 1979b, págs. 293 y 295; ACOSTA SÁNCHEZ, 1989, págs. 155-157). Sin embargo, entendemos que esta visión es simplista y que obvia la fase intermedia del poder absoluto y la traslación de elementos de éste al Estado democrático (de acuerdo con la crítica de Jacques Maritain al concepto de soberanía popular de Rousseau, *vid.* MARITAIN, 2002, págs. 54-58 [capítulo II, nº VI]). Así, de acuerdo con las concepciones de Franz J. Hinkelammert y J. A. Senent de Frutos, entendemos que simplemente se habría secularizado el uso del poder, sustituyendo una visión cristiana del poder por una nueva visión supuestamente laica pero en la que el poder sigue insertándose en una Teología política, si bien secularizada.

Cabe señalar que Jacobo concibe el Derecho natural como la imposición de hechos naturales consumados, sin connotaciones éticas. Elorduy estima que este concepto se hallaba también en Wycleff y Calvino; no así en Lutero, que abomina de lo jurídico (ELORDUY, 1965, pág. XXXII). Sobre la figura de Jacobo I, sus concepciones políticas y su ejercicio del poder, *vid.* ABRIL CASTELLÓ, 1979b, págs. 219-228; ABRIL CASTELLÓ, 1979, págs. 32 y ss.; ELORDUY, 1965, págs. CIX-CXXXVIII. Sobre el tema del origen del poder en Jacobo I, *vid. ibidem*, págs. XXIX-XXXII; HUBEŇÁK, 2009, pág. 151. En particular, sobre la cuestión de la obediencia al poder en Jacobo, *vid.* ABRIL CASTELLÓ, 1979b, págs. 226, 232, 236, 246, 248, 250, 253, 257, 260-261, 282, 284, 287, 307, 308, 309 (nota 117), 351, 359; PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 30-32. Sobre el escaso valor de las obras de Jacobo, *vid.* ELORDUY, 1965, págs. LXV-LXVI; PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 35.

Por último, debe aclararse que *Basilikon Doron* fue escrita para la educación del primogénito de Jacobo, Enrique Federico. La muerte prematura de éste dará el trono a su segundo hijo, que con el nombre de Carlos I gobernará de forma absoluta siguiendo las enseñanzas de su padre, lo que le acarreará el levantamiento de la Revolución inglesa y, a la postre, la ejecución.

a dura crítica el pensamiento político de Jacobo como parte de su defensa de la postura del papa y de la causa católica en la polémica del juramento de fidelidad.

2.2.5. La resistencia en el pensamiento católico

a) Los católicos franceses

Las obras del bando católico francés durante el periodo de las guerras de religión suelen tener más bien carácter de panfleto. En general, pueden distinguirse dos momentos en las tesis que defienden. En una primera etapa, sus ideas son monárquicas extremas y defienden el derecho divino del rey, negando en consecuencia el derecho de los súbditos a resistirle, aunque sea de otra confesión (lo que, por otra parte, curiosamente, coincidía en esencia con las ideas de Calvino). Sin embargo, a partir de los sucesos de San Bartolomé y el ascenso de Enrique III al trono, hay un giro en el partido católico y, en una radicalización progresiva, van retirando su apoyo a la monarquía hasta que, tras la muerte de Enrique III y la designación por éste como sucesor del hugonote Enrique de Borbón, se asumen los planteamientos de los monarcómacos. Antes de estos acontecimientos se había producido el asesinato de Enrique de Guisa (líder de la facción católica) a instancias de Enrique III, lo que exacerbó los planteamientos más extremistas de la Liga católica y le dio a ésta una composición más popular. Las obras más importantes de este bando no son originales y recogen ideas ya expuestas, tales como el origen pactado del poder del soberano y la posibilidad del pueblo o de la Iglesia de deponer al tirano¹⁸⁷.

¹⁸⁷ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 197-199. Pueden citarse dos libros: *De iusta Henrici tertii abdicatione e Francorum regno*, de Jean Boucher (1551-1646) y *De iusta reipublicae Christianae in reges impios et haereticos auctoritate* (1590), que se publicó bajo el pseudónimo de Rossaeus, y fue discutidamente atribuido al jesuita William Reynolds. Ambas obras incluyen una defensa de Jacques Clément, el asesino de Enrique III (*ibidem*, pág. 199).

b) La resistencia en el pensamiento de la Escuela Española de los siglos XVI y XVII

Como rasgos comunes del pensamiento político de la Escuela española señala Prieto Martínez, en primer lugar, el empleo de la ficción de estado humano natural prepolítico. Así, el jesuita Luis de Molina habla de un “*statu naturae*” en el que los hombres viven en una situación de “libertad, igualdad e independencia”. El paso de esta sociedad natural a la sociedad política se produce con el objeto de evitar la injusticia y la inseguridad que provoca el pecado original. Por tanto, es racional el consentimiento—por parte de esa comunidad—de una autoridad, lo que hace legítimo ese cambio. No obstante, al mismo tiempo, la postura de estos autores es decididamente monárquica (¿tal vez por su defensa de la monarquía papal?), lo que les obliga a legitimar el paso de una sociedad democrática en su origen a “una sociedad monárquica en su funcionamiento”. Los autores de la Escuela española sostienen que la creación de una sociedad política supone la generación de un poder (“*imperium, potestas*”) que se halla por encima de sus miembros y que constituye algo más que una suma de voluntades: es una realidad social autónoma (si bien integrada dentro de la sociedad, “unidad orgánica dirigida a sus fines propios”). Por consentimiento de los asociados, este poder corresponde al monarca.

Sin embargo, existe un punto de discrepancia entre la opinión de los dominicos y la de los jesuitas: mientras que para los primeros el poder es un elemento constituyente de la sociedad (y no cabe por tanto la existencia de una sociedad sin poder), los segundos otorgan mayor importancia a la voluntad en la constitución del poder y contemplan la posibilidad de una sociedad primitiva anárquica. En todo caso, como reseña Torres Caro, la tesis de que el pueblo es el origen de la soberanía constituye la piedra angular sobre la que la Escuela española construirá la doctrina de la resistencia al tirano¹⁸⁸.

¹⁸⁸ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 278-280; TORRES CARO, 1993, págs. 268-269. En la Escuela española el poder se concreta en la ley, en la que intervienen un elemento intelectual y un elemento volitivo. El realismo subrayaba el papel del intelecto (postura hacia la que tendieron los dominicos), el nominalismo, el de la voluntad (posición más defendida por los jesuitas, lo que, a juicio de Prieto Martínez, permitió a éstos “una mayor capacidad para entender lo específicamente político”). Adviértase en todo caso que, al contrario que “los planteamientos

Abordamos aquí la postura de algunos de los autores más destacados. Resulta interesante comprobar que, como apunta Pérez Luño, encontramos opiniones diversas incluso dentro de la misma orden religiosa. Así, por ejemplo, dentro de los autores dominicos, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de las Casas y Domingo Báñez sostienen el derecho de resistencia activa frente a la tiranía, mientras que Bartolomé Medina lo niega de forma expresa (PÉREZ LUÑO, 1995, págs. 41-42).

Francisco de Vitoria (1480/1492-1546) contempla al ser humano como un animal social por naturaleza. A partir de aquí entiende que toda agrupación humana precisa de una autoridad civil, por lo que poder es una realidad natural que se halla directamente en la propia comunidad, titular del mismo. Sin embargo, el gobierno de la sociedad por sí misma carece de operatividad, razón por la que ésta instituye a un gobernante al que le entrega la *auctoritas*, pero no la *potestas*. En efecto, Vitoria proclama que el poder político tiene un origen democrático y alcanza su legitimación únicamente si actúa al servicio del bien común y los derechos naturales del hombre. De este modo, por influencia de Sto. Tomás defiende un régimen mixto de monarquía limitada. Ahora bien, la *potestas* es connatural a la república y por tanto comparte su origen divino, por lo que también el poder del rey, que es el mismo de la república, posee ese origen. De este modo, mediante la consideración del poder de la sociedad como divino, su ejercicio se considera realizado “por derecho divino”: una vez que ha asumido el poder, el monarca se convierte en ministro de Dios, no de la república. A juicio de Prieto Martínez, es por este motivo por el que Vitoria rechaza el derecho de resistencia y el tiranicidio del mal gobernante con título legítimo, si bien debe matizarse que sí

inútiles y abstractos de la escolástica decadente, es característica de la escolástica española su preocupación por la actualidad”: “su gran contribución consiste precisamente en aplicar los principios generales de la teología, la moral cristiana y el Derecho natural a las grandes cuestiones del momento” (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 277).

Por otro lado, conviene destacar que la contemplación del poder como realidad autónoma superior a la unión de voluntades se opone a la doctrina de los conciliaristas de que el monarca es “*singulis maior, universis minor*”, afirmación recogida después por los monarcómacos (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 279).

acepta el del usurpador. En efecto, Vitoria admite la guerra defensiva de la comunidad contra el mismo, y durante ésta cabe el magnicidio del tirano sin título a manos de cualquier sujeto privado, siempre que pueda hacerse sin generar tumulto o perjuicio mayor para la república. Entiende además que en este caso dicho particular obra con autoridad privada. Por otra parte, si bien Vitoria rechaza el poder temporal del papa y su señorío inmediato, formula (adelantándose a Bellarmino) la doctrina del poder indirecto del papa: éste goza de poder en la esfera secular en la medida en que pueda afectar al ámbito espiritual. Esta potestad comprende la capacidad de nombrar y destituir a los príncipes. A esto se uniría su carácter de árbitro natural entre los monarcas cristianos¹⁸⁹.

Domingo de Soto (1494-1560) profundiza más que Vitoria en la idea de que es la comunidad la que origina la monarquía (en consecuencia, sostuvo por ejemplo la legitimidad de los príncipes indígenas americanos). Esto le lleva a una mayor coherencia, de tal modo que Soto acepta *a priori* la resistencia contra la opresión, argumentando que puesto que “la comunidad no renuncia completamente a su poder, a su derecho a gobernarse, [...] puede ejercerlo en supuestos excepcionales”. Por su parte, Bartolomé de las Casas (1474-1566) acepta la resistencia de los indios a los colonizadores

Luis de Montesinos (1552-1620) sostiene que los reyes reciben su poder del pueblo, y lo ejercen en servicio de éste y para la realización del bien común. Esta es la razón que justifica la obediencia como deber de conciencia impuesto por el derecho natural. Pero si el príncipe no respeta la libertad de los súbditos y gobierna injustamente en perjuicio del bien común, se convierte en tirano al que el ciudadano tiene el derecho y el deber de desobedecer. Montesinos fue censor oficial de la *Defensio fidei* por orden del Consejo de Estado.

¹⁸⁹ VITORIA, 1934, págs. 286-287; HERNÁNDEZ, 1984, págs. 111-113; PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 281-283 y 285-286; TORRES CARO, 1993, pág. 265-266. Cabe resaltar que Vitoria cita, sin nombrarlos expresamente, a Juan Petit y Juan Gerson, a propósito de la disputa sobre el asesinato del Duque de Borgoña.

Fuera de la orden de predicadores encontramos autores como Martín de Azpilcueta (1492-1586), que sostiene, en línea similar a Soto, que la comunidad no entrega totalmente su poder al príncipe: conserva un reducto, por lo que puede actuar contra el soberano si éste no cumple su misión de gobernar en beneficio del bien común. Diego de Covarrubias (1512-1577) aprecia que el pueblo tiene la capacidad e incluso el deber de resistir al usurpador que además gobierna causando grave daño a la sociedad, y entiende que cualquier ciudadano puede lícitamente darle muerte sin juicio previo¹⁹⁰.

Subraya Torres Caro que los autores de la Escuela española distinguen tres clases de opresión: “la ley injusta” (ante la que cabe la “resistencia pasiva” o desobediencia no violenta), la “usurpación o falta de legitimidad jurídica del titular del poder” (ante la que cabe la “resistencia activa” o legítima defensa, que puede ser violenta) y la “opresión propiamente dicha” (ante la que cabe la insurrección, el desalojo del opresor). Corresponde al pueblo valorar la gravedad de la opresión y ejercer el recurso

¹⁹⁰ Otros autores que defienden esa concepción democrática del origen del poder político y que en consecuencia abogan por un régimen mixto y sostienen la posibilidad de resistir al tirano son Pedro de Antequera y Arteaga, Cristóbal de Anguiano (estos dos son citados por Suárez en la *Defensio fidei*), Baltasar Álvarez (quien recordemos, fue encargado de coordinar la publicación póstuma de las obras suarecianas inéditas), Jacobo Cisneros, Sebastián Couto (1567-1639), Jorge Cabral, Luis Ribeiro de Leyva (m. 1627), Diego Sahagún y Villasante (fue Catedrático de Prima en la Facultad de Derecho canónico de Salamanca a partir de 1591; *cfr.* ALEJO MONTES, 2010, pág. 243), Juan de León y Juan de las Huertas. Sobre el posicionamiento de otros autores contemporáneos de Suárez ante las cuestiones del origen del poder, la obediencia civil y la resistencia a la tiranía, *vid.* PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 127-154. Sobre las corrientes de opinión pública al respecto, *vid. ibidem*, págs. 154-174. Un interesante resumen de las posturas de los autores más citados por Suárez pertenecientes a la Escolástica medieval (como Santo Tomás) o a la Escuela española del siglo XVI puede verse en PACE, 1986, págs. 385-401.

último de la rebelión, porque como creador del poder político puede también reclamarlo cuando no sea correctamente ejercido¹⁹¹.

2.3. La Compañía de Jesús en el pensamiento y en la historia del derecho de resistencia

Respecto a las bases del pensamiento político de los jesuitas, Prieto Martínez señala en primer lugar su defensa de la “estructura jerárquica de la Iglesia” como institución de origen divino y de su poder religioso, frente las posturas del luteranismo y los intentos de injerencia en aquella del poder secular. Contra dicha intromisión los jesuitas afirman que la república es una institución de poder pero perteneciente al orden temporal: una institución humana, nacida de la voluntad libre de los hombres cuya esfera es estrictamente natural. Esta filosofía política se apoya en dos bases: en primer lugar, la afirmación del valor del ámbito temporal y por tanto de sus instituciones (lo que para Prieto Martínez deriva de una concepción deudora del secularismo renacentista). En segundo lugar, la afirmación del papel de la razón en la conformación de las relaciones humanas. De la conjunción de ambas bases surge el concepto de Derecho natural; de modo que si bien estas ideas ya se encontraban en la escolástica tomista, la corriente jesuítica avanza decididamente en la edificación de “un iusnaturalismo laico moderno”¹⁹².

¹⁹¹ TORRES CARO, 1993, págs. 264, 266 y 269-270; PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 287; PEREÑA VICENTE, 1950, págs. 99-104. A juicio de Torres Caro, se da aquí un salto respecto a la Edad Media: si en ésta era el papa el único “sujeto que podía desligar al pueblo de su juramento de obediencia a la autoridad, en este momento histórico ya es el pueblo mismo quien decide” (TORRES CARO, 1993, pág. 270).

¹⁹² PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 328. Esta visión debería ser complementada y contrastada con la perspectiva que defendimos de la existencia una matriz cultural ignaciana que suponía un modelo alternativo de Modernidad (*vid. supra*). Por su parte, Guido Fassó considera que los “monarcómacos católicos” jesuitas (Mariana, Molina, Suárez y otros), con sus teorías “sobre la resistencia comunitaria, la soberanía popular, la voluntad colectiva y el bien común” lo único

Luis de Molina (1535-1600) parte de la libertad esencial del hombre, querida por Dios. Desde ahí reformula la idea de la sociabilidad natural del ser humano, que a su juicio es resultado de una elección libre. Precisamente porque es fruto de una elección, la sociedad tiene unos fines muy claros: el bien (temporal) común. Para conseguirlo es preciso un poder político. Al no poder ser ejercido por toda la sociedad ésta elige libremente un gobernante por medio de un pacto que supone una delegación: se concede al gobernante el ejercicio de la potestad, pero no se entrega ésta (en ese sentido la concepción molinista es más democrática que la de Vitoria). Si el rey actúa más allá de las facultades que le concede el pacto, la república debe defenderse. Sigue en este tema la clásica distinción entre los dos tipos de tirano así como la diferencia en las condiciones de la resistencia en uno y otro caso: respecto al usurpador (al que denomina “tirano culpable contra el derecho”), cualquiera puede oponerle resistencia; en cuanto al tirano por ejercicio (al que denomina “tirano culpable contra la administración”), sólo los notables de la república pueden oponerle resistencia, destituirlo e imponerle un castigo¹⁹³.

El cardenal jesuita italiano Roberto Bellarmino (1542-1621) desarrolló la teoría del poder indirecto del papa. Sostiene la preeminencia del papa sobre el concilio como institución de Derecho divino. Considera a la Iglesia como la “sociedad más perfecta” tanto por razón de sus medios como de sus fines y, por tanto, si bien niega el poder directo del papa en asuntos temporales, sostiene que puede intervenir en los mismos si es preciso para la salvación, en cuyo caso puede despojar a los príncipes de sus reinos (y, por tanto, liberar a los súbditos del juramento de obediencia), elaborar o anular leyes civiles o defender una causa. El poder civil tiene un origen divino indirecto, pues es creación de la sociedad y surge para los fines de la misma. Pero puesto que

que realmente perseguían era la defensa del poder indirecto del papa en los asuntos temporales (ABRIL CASTELLÓ, 1979b, pág. 305).

¹⁹³ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 329-331. Recuérdese que las ideas de Molina sobre la libertad desataron la controversia que, bajo el título *De auxiliis divinae gratiae*, enfrentó a dominicos y jesuitas en Roma entre 1598 y 1607. Más arriba ya aludimos a la noción que Molina albergaba sobre el estado humano natural originario y el paso a la sociedad política.

éstos caen bajo la tutela espiritual del romano pontífice, éste puede deponer al príncipe herético que supone un mal espiritual para sus súbditos. Como veremos, Bellarmino interviene directamente y con gran protagonismo en la polémica del juramento de fidelidad¹⁹⁴.

2.3.1. La doctrina sobre la resistencia en Juan de Mariana y su supuesta vinculación con el conflicto religioso-político francés

La historia del pensamiento político considera al jesuita Juan de Mariana (ca. 1536-1624) como el más destacado monarcómaco católico, si bien sus principales teorías, incluso las concernientes al tiranicidio, son similares a las de otros compañeros de su Orden. De entre sus obras nos interesa *De rege et regis institutione* (escrita en 1590, publicada en 1599 en Toledo). No se trata de una obra original, pues recoge ideas de su ambiente, en particular los planteamientos contrarreformistas (es decir, “antimaquiavélicos y antiprotestantes”) del también jesuita Ribadeneyra; y es además un texto inserto aún en los esquemas renacentistas. Por último, debe advertirse que se trata de un libro escrito para Felipe III por encargo del preceptor real, Loaysa.

En el marco de la doctrina tradicional sobre la sociabilidad natural del hombre, Mariana considera sin embargo que “la sociedad no es un producto ciego y necesario de la especie sino una realidad creada racional y libremente por los hombres”. Al respecto, defiende las ventajas del sistema monárquico, y en concreto el hereditario. En el capítulo V del Libro I llega al tema del tirano, y al hilo de la pregunta sobre la licitud de darle muerte introduce una exposición de los hechos aún recientes de Francia, en forma y manera que tiende a justificar la muerte de Enrique III por el previo asesinato del duque de Guisa¹⁹⁵. A partir de aquí entra en su exposición teórica sobre

¹⁹⁴ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 333-334. Sobre la figura de Bellarmino, *vid.* GACEOTA, 2001. Entiende Prieto que si bien Bellarmino trató de elaborar una doctrina “bien trabada y moderada”, fue mal comprendida por ambas facciones (*ibidem*, pág. 334).

¹⁹⁵ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 340-342; BACIERO RUIZ, 2008, págs. 292-293, nota 568. La obra incluía palabras de elogio para Jacques Clément, lo que provocó la supresión de ese

el tiranicidio, que no se aparta demasiado de la de otros autores jesuitas, si bien es más radical en la legitimación del tiranicidio cometido por un sujeto privado en el supuesto de que no quepan otros medios. En el caso del usurpador no hay mayores problemas: se le puede desposeer del gobierno e incluso quitarle la vida si es preciso. El supuesto del tirano que detenta el poder por un título legítimo (tirano por ejercicio) es más delicado y Mariana lo trata con más cautela, hasta el punto de que considera que ha de soportársele mientras no traspase ciertos límites. De tal manera que si desprecia las normas que se le impusieron como condición al traspasársele el poder puede procederse contra él, si bien debe cumplirse un protocolo de actuación que obliga a seguir unos pasos en los que se van tomando medidas progresivamente más duras contra el tirano si éste se niega a rectificar su modo de gobierno. Así, en un primer momento propone Mariana que se proceda a amonestarlo. Si rehúsa corregirse, se emite una declaración pública de no reconocimiento de su autoridad (resistencia no violenta). En caso de que siga negándose a lo solicitado, se le puede declarar la guerra, como tirano que es. En última instancia, y si no cabe liberar a la república de otro modo, se dan las condiciones en que puede recurrirse al tiranicidio. Para Mariana, una vez declarada la guerra, el príncipe se constituye en enemigo público al que se puede ejecutar en legítima defensa, derecho que no sólo reside en el pueblo, sino en cualquier particular en beneficio de la república. En este supuesto, Mariana cree que es necesaria una resolución común de sujetos cualificados del pueblo (“hombres graves y prudentes”) que deben proclamar tirano a un determinado príncipe (a no ser que ya sea tachado como tal pública y notoriamente) y llevar a cabo “una delegación de la voluntad popular”. Ahora bien, como hace Buchanan, entiende

párrafo en ediciones posteriores a instancias del Padre General de los jesuitas, Claudio Acquaviva (BACIERO RUIZ, 2008, pág. 295, nota 577).

Nótese que la consagración de Mariana como el más destacado monarcómaco católico aparece en la interpretación más generalizada, en la que se sitúan Gierke, Sabine o Laski. Para Mesnard, se trata de un erasmista ilustre en cuyo pensamiento lo eclesiástico juega un mayor peso. Pí y Margall lo considera un antecedente claro “del liberalismo y de la democracia” por sus tesis sobre el tiranicidio y el origen popular del poder (PRIETO MARTÍNEZ, 1993, págs. 340-341).

que es también lícita la acción individual si es imposible la decisión colectiva ante las trabas del tirano al derecho de reunión del pueblo. En tal caso, la notoriedad de la tiranía suple la resolución colectiva y el mandato popular¹⁹⁶.

El poder del rey procede del consentimiento de los ciudadanos y se fija en el propio pacto, por lo que es un poder que si bien está por encima de los individuos, incluso sumados, no está sin embargo sobre la comunidad, que sigue ostentando su “titularidad última”, lo que en la práctica se concreta en la posibilidad de deponer al tirano. El recelo de Mariana hacia el poder absoluto del monarca le lleva a ensalzar las instituciones medievales que lo limitan (como ya habían hecho los monarcómacos franceses). Además, el poder del monarca está limitado por las leyes, cuyo origen sitúa este autor en la república. A la vista de estas ideas, aprecia Prieto Martínez que la doctrina monárquica de Mariana tiene rasgos más populares que las de los demás jesuitas de su contexto¹⁹⁷.

¹⁹⁶ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 343; TORRES CARO, 1993, pág. 270-272. Mariana considera que es además saludable que el príncipe sepa que se expone a la muerte “si oprime a la república” (*idem*). A juicio de Francisco T. Baciero, la doctrina de Suárez es casi igual a la de Mariana en esta cuestión (BACIERO RUIZ, 2008, pág. 295, nota 577); veremos que las ideas del profesor granadino tienen un discurrir más complejo y unos resultados muy casuísticos y menos concluyentes.

¹⁹⁷ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 343. Nótese que Cromwell empleó las ideas de Buchanan y Mariana para justificar la ejecución del rey Carlos I de Inglaterra, que gobernó de manera absolutista, siguiendo los pasos de su padre, Jacobo I. En cuanto a la valoración positiva por parte de Mariana de instituciones medievales limitadoras del poder regio, puede observarse que el jesuita talaverano cita como ejemplo las Cortes de Aragón. Prieto advierte que la postura de Mariana en este punto es en el fondo retrógrada, pues propugna un retorno al feudalismo mediante la reinstauración del poder de la nobleza y la Iglesia (*ibidem*, pág. 344). Ciertamente, la búsqueda de estos contrapesos suponía ir contra los signos de los tiempos, pero no debe olvidarse también que ésa será la fórmula empleada por otros autores posteriores para limitar el poder partiendo asimismo de una teoría de equilibrio de poderes de cuerpos intermedios, como será el caso de Montesquieu. Sobre las ideas de Mariana, *vid.* también PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 158-162.

2.3.2. La supuesta vinculación de Mariana con el conflicto religioso-político francés. Los problemas de la Compañía y la prohibición de Acquaviva a los tratadistas de la Compañía de Jesús

Desde el regicidio de Enrique III de Francia venían vertiéndose numerosas acusaciones hacia la Compañía en cuanto a su supuesta instigación de dicha muerte y a la defensa de las doctrinas tiranizadas por parte de autores de la misma.

Las acusaciones de lazos con estas teorías se hacen más fuertes tras los sucesos del complot de la pólvora en Inglaterra. En 1606, hasta cinco jesuitas fueron ejecutados por su supuesta participación en la conspiración que pretendía atacar contra la vida de Jacobo I de Inglaterra (dos de ellos bajo la acusación de hallarse entre los culpables, y tres vinculados con la trama). Este hecho supuestamente confirmaba las acusaciones que se venían lanzando contra la Compañía en cuanto a esa vinculación con las ideas monarcómacas¹⁹⁸.

En 1610, once años después de la publicación del *De rege et regis institutione*, se produce el asesinato de Enrique IV. En ese momento se acusa a Mariana de haberlo instigado mediante sus escritos. Es verdad que el regicida, Ravallac, niega haber leído la obra. Pero (como hemos visto) Mariana, que había pasado cinco años de su vida en París, incluía en su obra algunas alabanzas a Jacques Clément, el asesino de Enrique III, lo que, unido al contenido de su doctrina sobre el tiranicidio, parecía justificar plenamente dicha acción. Así, el Parlamento de París acusa en ese momento al jesuita talaverano de justificar el tiranicidio de Enrique III y de inducir el de Enrique IV, por lo que condena la obra y la hace quemar públicamente el 8 de junio de 1610 (como cuatro años después sucedería con la *Defensio fidei* de Francisco Suárez). En ese momento se publica de nuevo en Francia el decreto VIII del Concilio de Constanza

¹⁹⁸ Entre ellos Henry Garnet, quien había sido alumno de Suárez (cfr. BARRY, 2001, pág. 2546). Sobre el complot de la pólvora, *vid. supra*. Sobre la acusación y ejecución de jesuitas supuestamente vinculados, *vid.* HUBENÁK, 2009, págs. 158-160.

sobre el regicidio, y a presiones del rey de Francia, el papa expide un Breve que condena la tesis del tiranicidio¹⁹⁹.

Como consecuencia de estos hechos el Padre General de la Compañía, Rodolfo Acquaviva, emite un decreto que prohíbe a los autores jesuitas “decir o escribir que es lícito a cualquier persona, con cualquier pretexto de tiranía, matar a los reyes o príncipes o maquinársela la muerte” (6 de julio de 1610). Esta prohibición se convirtió finalmente en un precepto estricto *in virtute sanctae oboedientiae*: el 5 de enero de 1613 el propio Acquaviva estableció penas graves contra el que desobedeciera. La prohibición es reiterada en 1614 precisamente con ocasión de la quema por parte del Parlamento de París de la *Defensio fidei* de Suárez²⁰⁰.

¹⁹⁹ PRIETO MARTÍNEZ, 1993, pág. 341; BACIERO RUIZ, 2008, págS. 290 (nota 563) y 292-293; PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 54; BLET, 2001, pág. 1553. En medio de la quema de ambas obras, el Parlamento de París condena también, el 26 de noviembre de 1610 la obra de Bellarmino *Tractatus De potestate Summi Pontificis*. Y diez años después de la condena de la obra de Suárez se produce un nuevo incidente respecto a una obra del jesuita Antonio Santarelli (*vid. ibidem*, págs. 1553-1554). Por otro lado, como se verá en su momento, Suárez defiende que el Concilio de Constanza no condenaba el tiranicidio en el caso de que existiera una sentencia pronunciada por un juez competente (PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 59).

Según Walker y Dickerman, si bien Ravailac no había leído los escritos apologéticos del tiranicidio de escritores jesuitas como Bellarmino o Mariana, “he had certainly been exposed to their ideas”. Añaden estos mismos autores que “when first asked what had impelled him to his act of assassination, he said, ‘The sermons which I heard, in which I learned the reasons for which it is necessary to kill a king’”. Además, según Walker y Dickerman, Rabailac había intentado cinco años antes entrar en la Compañía, pero fue rechazado (WALKER y DICKERMAN, 1995, pág. 215 y 219; en el mismo sentido, *cfr.* DRAZIN, 2008, pág. 31, nota al pie). Por último, Rabailac sostuvo haberse confesado un par de veces antes del asesinato con un sacerdote jesuita, lo que éste negó (*cfr.* WALKER y DICKERMAN, 1995, págs. 214 y 223).

²⁰⁰ GÓMEZ ROBLEDO, 1989, pág. 68; HUBEŇÁK, 2009, pág. 169, nota 128; FOIS, 2001, pág. 1618. El sucesor de Acquaviva, Mutius Vitelleschi, renovó las sanciones establecidas por aquel (*cfr.* BIRELEY, 2003, pág. 71; FORD, 1985, pág. 183).

En todo caso, a raíz del magnicidio de Enrique IV y las posteriores condenas de las obras de Mariana y Suárez, el nombre de la Compañía va a quedar indisolublemente asociado a la doctrina del tiranicidio (*vid.* al respecto O'NEILL, 2001, pág. 179). Ahora bien, como hemos apuntado, existían importantes precedentes en el pensamiento católico no jesuítico

3. LA CUESTIÓN INGLESA: LA CONEXIÓN ENTRE EL CONTEXTO HISTÓRICO E INTELECTUAL Y EL PENSAMIENTO DE SUÁREZ SOBRE LA RESISTENCIA

3.1. La actualidad del derecho de resistencia en el contexto general de Suárez

Como se ha visto, la cuestión de la resistencia al tirano y el tiranicidio, en el momento en que Francisco Suárez escribe sobre el tema, posee una gran actualidad en el contexto no sólo político-social sino también intelectual, tanto en los ámbitos europeo y español como en el más concreto de los autores jesuitas.

3.2. El impacto en Suárez de las presiones sobre la Compañía en la cuestión del tiranicidio. Una posible explicación del silencio de Suárez sobre Mariana

Indudablemente, la presión que supone para la Compañía la condena de los escritos de algunos de sus tratadistas (en particular, los de Juan de Mariana) sobre la cuestión del tiranicidio, así como la supuesta implicación de otros jesuitas en acciones de resistencia política, envuelve y determina el contexto en el que escribe Francisco Suárez, quien no pudo ser ajeno a estos sucesos.

Tal vez aquí pueda encontrarse la explicación del extraño silencio que Suárez guarda sobre Mariana al tratar el tema del tiranicidio y la resistencia al tirano tanto en *De legibus* como en la *Defensio fidei* (publicadas, respectivamente, en 1612 y en 1613). En

efecto, cuando Suárez escribe estas obras tenía obligadamente que conocer las tesis de Mariana, y sin embargo no lo cita en ningún momento a propósito de estas cuestiones, ni siquiera para rebatirle²⁰¹. Entendemos que la razón es sencilla: las extremistas tesis de Mariana, especialmente tras el magnicidio de dos reyes de Francia, no sólo se habían convertido en algo incómodo para la Compañía sino que su mención hubiera resultado absolutamente contraproducente para Suárez en su disputa contra un Jacobo I obsesionado (especialmente tras la conspiración de la

²⁰¹ En primer lugar, si (como es harto improbable) no había sabido de ellas en el periodo que va desde 1599 (fecha de publicación *De rege et regis institutione*) a 1610 (fecha en que es quemada por el Parlamento de París, tras el asesinato de Enrique IV de Francia), tuvo que interesarse por las mismas en este último momento. No sólo por el revuelo que causó en el mundo político y su repercusión en el académico, sino también por los problemas que conllevó para la Compañía (si bien parece ser que la prohibición de Acquaviva relativa a escribir a favor del tiranicidio no había sido notificada en España cuando Suárez escribe la *Defensio fidei* [HUBEŇÁK, 2009, págs. 169-170, nota 128], lo que no deja de ser extraño siendo España el lugar de publicación del *De rege* y de residencia de Mariana). Además, en segundo lugar, Suárez es un riguroso investigador que maneja copiosas fuentes y que posee una extensa biblioteca; por tanto no pudo dejar de leer a un tratadista, además jesuita y español, que trataba una cuestión sobre la que iba a escribir. Ahora bien, la prueba concluyente es que, poco antes de la quema del libro de Mariana (el 4 de julio de 1610) se había producido desde la Santa Sede la primera invitación oficial a Suárez de intervenir en la polémica del juramento de fidelidad de Jacobo I (el 5 de enero de ese mismo año), lo que obligaba a Suárez a estar al tanto de todos los extremos de la misma. Si, como se deduce de sus epístolas, Suárez está muy bien informado de todo lo que sucedía en su tiempo en España y Europa, la cuestión está clara al respecto. Sólo cabría hacer una objeción: la obra de Mariana no figura en los inventarios de la biblioteca de Suárez, pero el último inventario es de fecha 4 de junio de 1608. A esto se añade que puesto que la obra se había publicado en Toledo en 1599, no sería difícil de obtener (cfr. PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 43; ANÓNIMO, 1977).

Por otra parte, es posible advertir que Mariana y Bellarmino coincidieron en el Colegio Romano mientras el primero impartía docencia y el segundo asistía a las clases, no está claro si el futuro cardenal fue alumno del profesor talaverano (cfr. al respecto CENTENERA SÁNCHEZ-SECO, 2006, págs. 34-35).

pólvora) con la idea de que el mayor peligro para su cabeza provenía de las tesis de los monarcómacos católicos. Por tanto, Suárez omite cualquier referencia a Mariana, tanto en la *Defensio fidei* como en el *De legibus*.

3.3. La influencia de la política española en la Filosofía política de Suárez

Una fuente de posible influencia sobre el pensamiento de Suárez puede ser la situación política española, aunque también debe advertirse que el desarrollo de la misma también refleja a su vez cierto influjo del propio pensamiento suareciano.

Durante el reinado de Felipe III se desarrolla entre los procuradores de las ciudades y villas en las Cortes de Castilla una corriente populista que posee una conciencia nacional con tintes democráticos. Este movimiento va a luchar por el aumento del peso de dichas Cortes en las decisiones del país, de tal modo que el Reino, representado por los procuradores del tercer estado, pueda alcanzar un efectivo ejercicio del poder mediante un más sólido control de la corona. La situación de bancarrota de la hacienda pública al inicio del reinado de Felipe III favorece esa mejor posición de esos representantes. A juicio de Pereña Vicente, independientemente de los resultados prácticos de esta corriente (que acabó, aplastada durante el reinado de Felipe IV, en un fracaso sin ambages), ese proceso debe ser valorado como una

coordinada social en la que se proyecta la filosofía política suareciana²⁰². En efecto, durante un tiempo, las Cortes pasaron de ser un mero órgano consultivo a constituir una instancia regular representativa y fiscalizadora de la monarquía, rol transitorio que a juicio de este autor parece encuadrarse en las tesis democráticas suarecianas. El esquema político suareciano se identificaría así con las tesis del populismo, que viven un gran auge durante el reinado de Felipe III. Pereña aporta como argumento para su teoría la relación directa de Suárez con representantes del gobierno e importantes procuradores, relación que queda acreditada en su epistolario²⁰³.

²⁰² Eduardo Nicol señala que en ocasiones el pensamiento político de una época no es congruente con la acción política que se lleva a cabo en la misma, “no logra inspirarla, y sólo trata en vano de enmendar sus directivas”. De este modo, si bien cuando una nación está en el auge de su hegemonía, “triunfa la acción política a la vez que florece el pensamiento”, sin embargo, “de su contemporaneidad no ha de inferirse su congruencia”. A su juicio éste fue el caso de España (NICOL I FRANCISCÁ, 1953, pág. 223). Esto ocurrió también en términos generales con el pensamiento suareciano, el cual si bien toma elementos de la realidad política española que influyen en el mismo, tuvo sin embargo poca repercusión en muchos aspectos de la política española. No obstante, se aprecia la repercusión de las ideas suarecianas en su época, especialmente en las posiciones que España adoptó en conflictos internacionales como el que se produce entre Venecia y la Santa Sede, o entre ésta e Inglaterra.

²⁰³ Sobre estos contactos, *vid.* PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 70-71, 109, 174-177, 187-188, 202-204.; ELORDUY, 1965, pág. LXI. *Vid.* también LÓPEZ MOLINA, 2002, págs. 321-322. En concreto, Elorduy establece un vínculo entre las relaciones de Suárez con la Corte y su labor en pro de la paz en el conflicto del juramento de fidelidad, siguiendo en este sentido la posición del gobierno español. Elorduy y Pereña manejaron en sus investigaciones el epistolario recopilado por el primero, inédito hasta la fecha (este epistolario forma parte del *Archivo suareciano Scorraille-Elorduy* que actualmente se encuentra en Sevilla). El inicio de esas relaciones dataría del momento en que el profesor granadino recibe el encargo de la cátedra conimbricense, momento en que comienzan los contactos entre éste y la Corte de Madrid. Dichas relaciones acabarían suponiendo la encomienda de la mediación por parte de Suárez en diversos conflictos (*vid.* al respecto PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 204-215). Sobre la concordancia de Suárez con la postura diplomática de España en el conflicto del juramento de fidelidad, *vid.* ELORDUY, 1965, págs. XLIII y XLVIII (en esta obra, págs. XLVIII-LIII, se cita un

Sostiene este mismo autor que detrás de ese movimiento se encuentra el populismo o “democracia de inspiración cristiana”, que sostiene que la plena potestad procede de Dios, reside en la comunidad política y se orienta al servicio de ésta, si bien subordinada al fin espiritual de la Iglesia. Para este autor, Francisco Suárez es el “teorizante definitivo de esta ideología”, de la cual Juan de Mariana extrae sus últimas consecuencias al defender un sistema mixto en el que el contrapeso de poderes impida que la monarquía derive en tiranía o en demagogia. Si bien esta visión es discutible (en particular, en su intento de unir concepciones políticas no totalmente coincidentes, como las de Suárez y Mariana) entendemos que aporta un enfoque que debe integrarse a la hora de una completa comprensión del pensamiento político suareciano, pues éste no constituye una isla sino que en cierto modo nace en simbiosis con la realidad política circundante²⁰⁴.

De lo que no cabe duda es de la vinculación intelectual entre Suárez y muchos otros autores de la Escuela española, cuyas ideas convergen en el profesor granadino al incorporar y sistematizar éste elementos de aquellos en un pensamiento que es sin embargo nuevo y original. Con estos autores se produce una concordancia en unas

memorial anónimo escrito en 1608-1609 por un jesuita que coincide en esta visión con Suárez). Sobre la crítica situación económica española del momento y el papel de las Cortes y el Consejo del Reino en la búsqueda de una pragmática resolución de los conflictos bélicos en que España se hallaba inmersa, *vid.* PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 63-72.

²⁰⁴ PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 154, 158, 203. Para Pereña, la concepción populista-democrática del poder como régimen mixto alcanzaría su más completa plasmación en las formulaciones de los procuradores en Cortes Melchor Dávila y Mateo Lissón, que podría resumirse en esta idea: unidad orgánica de la monarquía (“*corpus mysticum*”), orientada armónicamente hacia la solidaridad y el bien común (*ibidem*, 188-189). Las otras ideologías políticas dominantes en el panorama español de la época de Suárez fueron el agustinismo o teocracia medieval y el tacitismo o absolutismo dominante en Europa, que mantenían distintas perspectivas a propósito de la cuestión del origen del poder. Por su parte, Scannone aclara que la doctrina política suareciana ha sido denominada por distintos autores “populismo cristiano” en un sentido no peyorativo, sino antes bien positivo, como es el caso de Carlos Valverde (SCANNONE, 1999, pág. 244; VALVERDE, 2003, pág. 68).

conclusiones democráticas alcanzadas desde unos mismos postulados filosóficos. Estos autores, que Pereña sitúa en la órbita de la corriente de pensamiento populista-democrático, serían Juan Azor, Domingo Báñez, Luis de Molina, Tomás Sánchez, Gabriel Vázquez, Gregorio de Valencia, Pedro Agustín Morla y Jorge Cabedo. Las más relevantes obras políticas de Suárez (*De legibus* y *Defensio fidei*) se hallan plagadas de citas de los mismos²⁰⁵.

Abril Castelló resalta que esas tesis democráticas suarecianas se mantienen esencialmente idénticas desde sus primeras exposiciones magistrales en Roma en 1582 hasta la última línea de la *Defensio Fidei*. Al respecto, entiende este autor que la doctrina democrática de corte iusnaturalista y comunitario de Suárez constituye el nudo gordiano de toda su obra política (ABRIL CASTELLÓ, 1979b, págs. 299 y 316).

3.4. El peso de la realidad histórica europea en la obra de Suárez sobre la resistencia: la participación de éste en la polémica del juramento de fidelidad exigido por el rey de Inglaterra

Es preciso exponer al menos brevemente los hechos históricos que dieron paso a la polémica, para así poder comprender después la participación de Suárez en la misma y la obra escrita a que dio lugar.

²⁰⁵ PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 202. Según Pereña, a partir de 1613 Suárez pasa a su vez a ser fuente que se proyecta otros autores, como Pedro Calixto Ramírez, Agustín Barbosa, Cristóbal de Anguiano, Luis de Montesinos, Fernando Rebello, Juan del Castillo y Márquez de Careaga. A su vez, varios de estos autores son citados por Suárez. En todo caso, advierte Pereña que existen matices en la extensión que cada uno de estos autores concede a la participación o el control democrático (*ibidem*, págs. 202-203). Este autor recoge una interesante compilación de obras de pensamiento político publicadas durante el reinado de Felipe III, muchas de las cuales fueron fuentes de Francisco Suárez o, al contrario, se inspiraron en él (*ibidem*, págs. 192-199).

3.4.1. La polémica del juramento de fidelidad en el contexto del conflicto político-religioso inglés

El conflicto religioso inglés experimenta una vuelta de tuerca cuando, tras la conspiración o complot de la pólvora (1605), Jacobo I impone a sus súbditos católicos una serie de medidas represivas, entre ellas un juramento de fidelidad (*oath of allegiance*) de carácter especial. La fórmula de dicho juramento suponía no sólo el reconocimiento de la legitimidad del poder temporal de Jacobo, sino también de su potestad espiritual. Además, implicaba también la negación de todo poder indirecto del papa sobre su gobierno o sobre la debida obediencia de dichos súbditos. Según el juramento, nadie tenía autoridad para juzgar al monarca ni eximir a los súbditos de su deber de obediencia a sus señores naturales. En particular, afirmaba expresamente la ausencia de autoridad del romano pontífice para deponer al monarca o para permitir a otro príncipe extranjero que le arrebatase su reino²⁰⁶. No sólo eso, sino que incluso

²⁰⁶ PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 15 y 18; *vid.* también ELORDUY, 1965, págs. XV, LIV-LV; ROMMEN, 1951, págs. 398-399. Debe advertirse que si bien el juramento se exigía a todos los súbditos, quedaba claro por el tenor del mismo que habías sido expresamente concebido para la comunidad católica. Sobre la cuestión concreta de la resistencia, en la fórmula del juramento de fidelidad arbitrada por Jacobo I se afirma (primer párrafo) que el papa no tiene potestad para deponer al rey, ni para dar a otro príncipe autoridad para acometer al dicho rey, ni para absolver a sus súbditos de la obediencia, ni para darles licencia o facultad para tomar armas, alborotar al pueblo o intentar alguna violencia en perjuicio de su real persona, estado o gobierno. Y en el tercer párrafo se afirma como herética e impía la doctrina que defiende esto. El texto completo del juramento, cuya fórmula aumentaba la dureza de los anteriores de Enrique VIII e Isabel II, puede leerse en la propia obra de Suárez, que lo recoge (*Defensio fidei*, Libro VI, “*Proemium*”, nº 6, SUÁREZ, 1978, págs. 22-23). Como dato curioso cabe señalar que fue elaborada con el asesoramiento del ex-jesuita Perkins. Jacobo I pidió al papa Paulo V que hiciera una declaración de que en ningún caso era lícito a los súbditos negar la obediencia a su príncipe o atentar contra su persona (PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 27). Un resumen muy breve del conflicto religioso inglés que desembocó en el juramento de fidelidad de Jacobo I puede verse en HUBEŇÁK, 2009, págs. 147-148. Sobre las diferentes reacciones que el establecimiento del juramento suscitó entre los católicos, *vid. ibidem*, págs. 163-164. Cabe advertir que el juramento fue abolido por el Parlamento inglés en 1778 para asegurar la

exigía el compromiso de revelar todo conocimiento que se tuviese de cualquier conjura o atentado contra el rey.

La negativa de los católicos a realizar el juramento va a provocar una cruenta persecución que se extenderá más allá del reinado del propio Jacobo I. En el plano político y académico va a comportar un importante conflicto entre la corona inglesa y la Santa Sede, conflicto en el que ambos contendientes tratarán de implicar a otras potencias que realmente sólo intervendrán de manera incidental y escasa (así, Francia y España). Después del fracaso de unas primeras negociaciones secretas, la primera contestación pública desde el Papado viene en forma de sendos Breves del papa Paulo V en los que conmina a sus fieles a no prestar el juramento por incluir su contenido principios contrarios la doctrina católica. Jacobo replica a los Breves pontificios mediante un escrito anónimo, y a su vez el cardenal jesuita Roberto Bellarmino responde a aquel bajo seudónimo. La contrarréplica a Bellarmino se materializa en la publicación, en inglés y en latín, de una nueva obra de Jacobo: *Apología en defensa del juramento de fidelidad* (1608), en la que no sólo defiende el citado juramento sino que también ataca a Paulo V y a su brazo derecho, Bellarmino. La obra de Jacobo va a recibir inmediatamente nueva respuesta desde el bando católico en sendas obras de

adhesión de los católicos irlandeses en la guerra contra Francia (*vid.* ELORDUY, 1965, págs. XV, LIV-LV).

De manera más general, para conocer el contexto histórico-político que rodea este conflicto político-religioso y la polémica intelectual subsiguiente, *vid.* ELORDUY, 1965, págs. XIII-CCI, en especial las páginas XV-XXXII y LXXX, así como los estudios introductorios incluidos en PEREÑA VICENTE *et al.*, 1979, págs. 219-340, en especial los de Pereña Vicente (sobre el contexto histórico de la polémica: PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 15-215) y Abril Castelló (sobre el tema del juramento de fidelidad exigido por el rey Jacobo I: ABRIL CASTELLÓ, 1979b, págs. 219-340). Baciero González trata la intervención de Bellarmino en la polémica (BACIERO GONZÁLEZ, 1979, págs. 341-445). Francisco Belda, después de resumir las tesis de Suárez sobre desobediencia y tiranicidio, aborda un intento de trasposición de las mismas al mundo actual (BELDA, 1979, págs. 491-509). Antonio García aborda la cuestión del juramento de fidelidad visigótico en relación con el exigido por Jacobo I (GARCÍA, 1979, págs. 447-490, *vid.* en especial las págs. 486-490).

los jesuitas Parsons y Bellarmino. Simultáneamente, Jacobo trata también de sumar apoyos internacionales a su obra, pero sus resultados son más que discretos más allá del logro de la neutralidad francesa en el conflicto²⁰⁷. De este modo se exagera el conflicto político diplomático al mismo tiempo que se entra en una espiral ascendente de réplicas y respuestas desde ambas facciones, que ponen en marcha sus respectivas maquinarias tanto de propaganda política como de pensamiento académico

²⁰⁷ PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 35-40; ELORDUY, 1965, págs. XVII-XVIII, XXI, LIV-LVII y LXIII; ABRIL CASTELLÓ, 1979b, págs. 228-229; ABRIL CASTELLÓ, 1980, pág. 51; ABRIL CASTELLÓ, 1979, pág. 30; PEREÑA VICENTE, 1977, págs. XXVI-XXVII; GÓMEZ ROBLEDO, 1989, págs. 61-63. Jacobo trató de organizar una alianza de reyes europeos contra las pretensiones universalistas del pontífice; con tal fin vuelve a publicar su *Apología* anteponiéndole un extenso prólogo, la *Praefatio monitoria*, en el que dedica la obra al emperador alemán Rodolfo II y a todos los monarcas europeos. Elorduy llama la atención sobre la gravedad de ese intento de Jacobo de crear una coalición internacional de príncipes temporales contra el papa, y señala al respecto que el monarca inglés llevó al extremo la teoría imperialista en defensa de la primacía de la Corona en las esferas civil y religiosa y en contra de las teorías de los decretalistas pontificios (ELORDUY, 1965, págs. XVIII-XIX y XXI). Podríamos vincular con esta cuestión la significativa reflexión que Elorduy lleva a cabo sobre la subversión popular que se alzaría contra el hijo de Jacobo I, Carlos I. A juicio de este autor, dicho levantamiento es fruto, entre otras razones, del debilitamiento al que el propio Jacobo somete a la nobleza y a la Iglesia en su defensa del absolutismo.

Sobre el contenido de la *Apología* y la *Praefatio*, *vid.* PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 29-33 y 35-36. Sobre la fragua y establecimiento del juramento, su contexto histórico, sus consecuencias y la reacción del Papado ante el mismo, *vid.* PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 15-19. Sobre las conexiones entre la polémica Suárez-Jacobo y el debate sobre el absolutismo con las primeras revueltas populares de la modernidad y en general la historia de las revoluciones liberales, *vid.* ELORDUY, 1965, págs. XIX-XXI. Sobre las concepciones de Paulo V al respecto de las relaciones entre el poder temporal y el espiritual, y el anglicanismo como régimen teocrático, *vid. ibidem*, págs. 26-27 (no se olvide que Paulo V llevó a los altares al papa Gregorio VII). Sobre la figura de Paulo V, *vid.* PAREDES, 1998, págs. 346-348. Sobre la figura de Jacobo I, sus concepciones políticas y su ejercicio del poder, la cuestión del origen del poder y la obediencia política en sus obras y el escaso valor de las mismas, *vid. supra*.

intelectual. El conflicto toma de esta forma dimensiones de polémica europea y empieza a alargarse en el tiempo.

No debe olvidarse que en medio de estos acontecimientos se produce, el 14 de mayo de 1610, el regicidio de Enrique IV de Francia, lo que contribuye a aumentar la politización del conflicto²⁰⁸.

3.4.2. La participación de Suárez en el conflicto: el encargo del Papa y la redacción de la *Defensio fidei*

El 5 de enero de 1610 recibe Suárez una invitación de la Santa Sede para que intervenga en la controversia mediante una respuesta por escrito al rey de Inglaterra. Pero ya antes debió de solicitársele extraoficialmente, pues durante dos años intenta el profesor granadino excusarse de este encargo de participar en un conflicto fuertemente politizado. Finalmente, y pese a sus resistencias, se ve obligado a aceptarlo y empieza a trabajar en la *Defensio fidei* en abril de 1610, al mismo tiempo que terminaba la publicación de *De legibus*. El carácter de encargo pontificio eximirá al tratado sobre el conflicto inglés de la censura generalicia de la Compañía de Jesús, lo que explicaría que contenga doctrinas políticas que podían haber sido consideradas por aquella potencialmente peligrosas, como por ejemplo el tratamiento de la resistencia al tirano y el posible tiranicidio. Eso sí, desde la Santa Sede se solicita supervisar el contenido del libro, al mismo tiempo que se le facilita toda la documentación relativa a la polémica. Sin embargo, cuando Suárez termina la *Defensio fidei*, parece que las prisas por publicarla hacen que la obra escape a una censura oficial completa en Roma y Madrid (si bien, no obstante, se le conceden todos los

²⁰⁸ No puede ser tarea de la presente investigación abordar en profundidad esta polémica, dada la complejidad de la misma, el número de participantes y la ingente cantidad de argumentos empleados. Sobre el conflicto político y la polémica intelectual internacional, *vid.* PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 29-43; BACIERO GONZÁLEZ, 1979, págs. 341-490; ELORDUY, 1965, págs. XXII, XXV y XLIV-LXX; HUBEŇÁK, 2009, págs. 164-168 (en especial nota 120); PEREÑA VICENTE, 1977, pág. XXVIII; PACE, 1986, págs. 294-295.

permisos), lo que podría explicar la sorpresa posterior que origina el conocimiento de las tesis suarecianas sobre la cuestión del tirano y su muerte²⁰⁹.

²⁰⁹ PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 45. Si bien Paul Pace afirma que la obra se publica en febrero de 1613 (*cfr.* PACE, 1986, pág. 336), Pereña Vicente advierte que es el 25 de junio de 1613 cuando “Suárez dedica a Paulo V el volumen totalmente terminado” (PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 45). Sobre el encargo de la defensa papal a Suárez y su participación en el conflicto mediante la *Defensio fidei*, *vid. ibidem*, págs. 43-47; ABRIL CASTELLÓ, 1979b, pág. 230; ELORDUY, 1965, pág. XXXIX; HUBEÑÁK, 2009, págs. 168-169; PEREÑA VICENTE, 1977, pág. XXIX. Acquaviva lamentaba en privado la participación de Suárez en la disputa, que hubo de aceptar ante las insistencias del papa. A propósito de las coordenadas de la polémica sobre el juramento de fidelidad y los puntos fuertes de las argumentaciones de Jacobo y Suárez, *vid.* ABRIL CASTELLÓ, 1979b, págs. 228-229. Sobre las repugnancias de Suárez a participar en la contienda y las maniobras de la Santa Sede para convencerlo, *vid.* ELORDUY, 1965, págs. XXXIII-XXXVIII, XL-XLI y LIII (al respecto Elorduy cita diversas cartas de Suárez incluidas en el epistolario reunido por aquel mismo); HUBEÑÁK, 2009, pág. 169; LOPETEGUI, 1946, págs. 585-591. Los celos de Suárez se explicaban también por las consecuencias desastrosas que para la Compañía y para España había tenido su intervención, también por encargo papal, en el conflicto de Venecia. Además, Suárez pretendía una garantía pontificia a favor de su doctrina, especialmente tras la oposición de Bellarmino a algunas ideas de su *De inmunitate ecclesiastica contra Venetos* y la no publicación de esta obra, así como por la condena de diversas obras insertas en la polémica del juramento de fidelidad y que habían sido redactadas por autores de probada catolicidad. Dicha garantía nunca llegó a ser emitida de manera precisa (Suárez no entendió que el Breve del 28 de febrero de 1612 fuera suficientemente concreto), pero pese a la ausencia de ese respaldo claro, trascendió públicamente que la *Defensio fidei* era un encargo directo del papa, de tal modo que, tal como apunta Elorduy, la obra tenía un carácter oficioso (*vid.* ELORDUY, 1965, págs. XXXIII, XXXV-XXVI, XXXVIII-XXXIX, LIX y LXXXII; HUBEÑÁK, 2009, págs. 169-170). Si bien Suárez no había censurado el ataque de la Armada invencible, era favorable a la actitud diplomática que España, en contra de los deseos de la Santa Sede, mantenía en el problema del juramento de fidelidad. Sobre la percepción que tenía Suárez del conflicto religioso inglés y sobre las relaciones entre España e Inglaterra, *vid.* ELORDUY, 1965, págs. XLII-XLIII y LXII; ABRIL CASTELLÓ, 1979b, págs. 266-267; ABRIL CASTELLÓ, 1980, págs. 46-47.

En todo caso, parece oportuno constatar dos grandes conclusiones del impacto de la participación de Suárez en la polémica académica (que, por otra parte, se hallaba ya en su última fase): en primer lugar, la intervención de Suárez aumentó el nivel intelectual de la misma, al distanciarse del estilo panfletario. En segundo lugar, hace entrar la disputa en el ámbito de la modernidad, al desplazarla desde el Derecho canónico (es decir, el Derecho positivo de la Iglesia) a la esfera de la teología política natural. Elorduy entiende que es precisamente el carácter mesurado de Suárez el que determina a Paulo V a escogerle para que escriba la contestación a Jacobo en un punto en que la enconada polémica se había agriado en demasía y era menester rebajar su tono²¹⁰.

²¹⁰ ABRIL CASTELLÓ, 1979b, pág. 231; ELORDUY, 1965, págs. LXXI-LXXIV y LXXXII-LXXXIII. Según Elorduy, la obra que desde la Santa Sede se pide a Suárez no debía ser de tono polemista o de refutación, sino de difusión de la bondad y la ciencia cristiana (*ibidem*, pág. XLI). En efecto, Suárez trata desde el mismo *Proemium* de su obra de insuflar a la discusión un tono más académico y desapasionado: por su forma de ser y su formación no es un panfletista, y esta es una razón que le lleva ser reacio a participar en una cuestión polémica y politizada con contendientes que se mueven en un tono visceral. Ese modo de ver las cosas le conduce también a Suárez a tomarse su tiempo a la hora de vertebrar su participación sosegada mediante un escrito bien fundamentado y serio (*vid.* al respecto RODRÍGUEZ VARELA, 2004, pág. 13). En este mismo sentido afirma Larrainzar que las obras de Suárez “gozan de la serena gravedad de la especulación intelectual y habitualmente son desapasionadas porque evitan las polémicas mediante la compulsiva exhaustiva de todas las opiniones” (LARRAINZAR, 2004, pág. 279). Esta capacidad de Suárez de elevar las controversias escritas a la categoría de investigación o discusión teológica ya quedó patente en el conflicto entre el Papado y Venecia (ELORDUY, 1965, pág. XLVII). No debe tampoco olvidarse que la condición de cardenal de la Curia obligaba a Bellarmino a adoptar un tono polémico, del que Suárez podía escapar más libremente (*ibidem*, pág. LVIII). Un análisis detallado sobre las ideas de Jacobo sobre el juramento de fidelidad puede verse en ABRIL CASTELLÓ, 1979b, págs. 231-254; para una comparación entre las posturas de Suárez y Jacobo respecto al deber de obediencia y el tiranicidio, *vid. ibidem* en las páginas 258-264; en *ibidem*, págs. 271-300 se recogen diversas interpretaciones de las posiciones de Jacobo, así como la propia interpretación de Abril Castelló; sobre el rol del derecho de resistencia en esta polémica y las divergencias de posturas

3.4.3. Las consecuencias políticas de la *Defensio fidei*: la condena por los Parlamentos de París y Londres

Las reacciones a la publicación de la *Defensio fidei* son inmediatas: las tesis de Suárez sobre el tiranicidio escandalizan y enfurecen a las cortes europeas.

En el caso de Inglaterra, la publicación de la obra de Suárez, pese a su propósito irenista, supone un último elemento de tensión en las conflictivas relaciones entre España e Inglaterra que se mantenían inestables desde la paz firmada entre ambos países en 1604. A juicio de Pereña Vicente, la incompreensión de esta obra por Jacobo I supone en última instancia el fracaso de la política de tolerancia que España había procurado en esos años²¹¹. El rechazo a la obra acaba provocando su quema en Londres por orden del Arzobispo de Canterbury el 1 de diciembre de 1613 (ELORDUY, 1965, pág. XXV).

La obra de Suárez cae como una bomba en medio de la conflictiva situación francesa, y (como ya había sucedido con la obra de Mariana) es también llevada a la hoguera por el Parlamento de París, tras su previa condena por incitación al tiranicidio, el 27 de

respecto al mismo en Suárez y Jacobo, *vid. ibidem*, 301-328). Sobre el peso de la circunstancia del posible miedo a la censura en Suárez a la hora de escribir, *vid. PACE*, 1993, pág. 343.

²¹¹ PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 109, 116 y 126. Sobre las delicadas relaciones entre España e Inglaterra en aquel momento, *vid. ibidem*, págs. 61-63 y 100-101; ELORDUY, 1965, págs. LXI-LXII. Sobre la posición de España en el conflicto inglés en el marco de las relaciones entre ambos Estados, *vid. PEREÑA VICENTE*, 1979, págs. 72-109; sobre la defensa de la posición de Suárez por parte del gobierno español, *vid. ibidem*, págs. 116-117, 119-122, 124-126 y 208; sobre las protestas de Inglaterra, *vid. ibidem*, págs. 117-122. Partiendo de la estrecha vinculación que Suárez tenía con la Corte y el Consejo de Estado, Pereña considera que la obra de Suárez se enmarcaba totalmente en el plan político del Consejo segundo (*ibidem*, pág. 109). Por otra parte, entendemos digno de atención el hecho de que en la época la tolerancia y la libertad de conciencia se conceden en algunos casos por causa del mero agotamiento militar y económico (así en el caso de la concesión por parte de Felipe III a Holanda).

junio de 1614. Debido probablemente a estos hechos, Acquaviva reitera el 1 de agosto su prohibición de escribir sobre la licitud del tiranicidio, prohibición que probablemente Suárez desconocía al no haber sido notificada a la Compañía de Jesús en España²¹².

Además, el libro es impugnado por un grupo de profesores españoles que tratan de que también se condene en España, lo que logra evitar la alianza entre la Corte española y la Santa Sede (PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 122-125).

4. SECOND CHAPTER SYNTHESIS

The history of the right to resist took place in ancient Greece. Socrates' attitude at the moment of his trial could be considered the first milestone of this right, but our only knowledge about it is through secondary sources. In *Crito*, Socrates' attitude towards

²¹² PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 51; ELORDUY, 1965, págs. XXVII-XXVIII y CIV; RODRÍGUEZ VARELA, 2004, págs. 13-15; HUBEŇÁK, 2009, págs. 169-170, nota 128; PACE, 1986, págs. 336-337. El Parlamento de París estaba controlado por el Estado llano francés, el cual coincide con la monarquía absoluta inglesa de Jacobo I en la lucha contra los privilegios de la nobleza y la Iglesia; si bien, como apunta Elorduy, de esta coincidencia parcial de objetivos no podía surgir una alianza sostenible en el tiempo. Este autor llama la atención sobre la utilización de la obra de Suárez al socaire de intereses políticos, en este momento y posteriores (ELORDUY, 1965, pág. XXIX; *vid.* también BLET, 2001, pág. 1554). Suárez respondió al Parlamento de París mediante un nuevo escrito en el que rechazaba su condena (HUBEŇÁK, 2009, págs. 171-172, nota 136; PACE, 1986, págs. 337-338). Sobre la incidencia e impacto de la *Defensio fidei* en Francia y el proceso contra dicha obra, *vid.* PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 47-60 y 209; ELORDUY, 1965, pág. XXVII. La noticia de la condena de la obra en el país galo no sólo enturbió las relaciones entre el mismo y la Santa Sede (que al asumir la defensa del libro aceptaba de alguna manera su papel de promotora del mismo), sino que también incendió aún más las ya tensas relaciones entre España e Inglaterra (PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 112-113; ELORDUY, 1965, págs. XXVII-XXVIII y XXXIX).

being condemned was very different from what canonical Gospels tell us about Jesus of Nazareth's at his trial. It seems that while the Greek philosopher thought that the institutional system had to be saved, Jesus questioned it and regarded it as a solution which could not be considered an absolute.

First Christianity maintained that power comes from God, who gives it to the people. Therefore, it is necessary to obey God and one's conscience when confronted with unjust rules. Thus, disobedience and even resistance are justified. Likewise, primitive Christianity advocated that subjects could place checks on rulers and also ascertain if they exercised the power they received well and in order to achieve the common good. The people could even remove the ruler from power if he used his authority in an oppressive way. Also, it was possible to go beyond the sacred consideration of the king thanks to the principle of separation between church and state.

The Middle Ages were marked by serious conflict between the Church and civil power. The ecclesial institution which was at that moment a real political authority, tried once and again to interfere with the actions of secular sovereigns. At the same time, secular power, represented firstly by the Holy Roman-German Empire and then by numerous national kingdoms, tried to control the Church in order to turn it into an instrument in the service of their power. The confrontation occurred in different periods and took place in political (and military) spheres as well as in intellectual domains. In fact, this conflict affected reflexion on the question of resisting power during this time. As a result, many authors, depending on their position in the confrontation, defended the possibility of resistance against some of these powers, or rejected it when it was exercised against others.

There was general recovery in Europe between the 12th and 13th centuries which was reflected in intellectual life. Scholastic authors wrote about the issue of resistance and tyrannicide, though basically in the context of the above-mentioned confrontation. Saint Thomas Aquinas affirmed the right to resist and to depose a tyrant because a person's obedience to civil power was limited by order and justice. Resistance was based on the common good, which is also the purpose of the *respublica*.

The 14th century was a moment of harsh crisis in every aspect; this produced important changes in Western mentality. Opinions about resistance in this period were influenced by four elements: the disappearance of a common cultural framework and a shared world view as a consequence of the collapse of a united Christian European project; the progressive emergence of national kingdoms; the ecclesial power crisis, marked by internal corruption and growing conciliarism. In the intellectual sphere there was the decline of Scholastics and the rise of Humanism. The Medieval Scholastic project was split by nominalism, which gained strength. This division was the first step into the decadence and end of that project. Nominalist Theology questioned the doctrinal basis of ecclesiastic institutions, and its main ideas paved the way to a more secularized world. The Conciliarist movement invaded the Church and garnered a great deal of influence although it did not meet its goals in the end. The members of this movement maintained positions which questioned the Pope's absolute power: the pontiff had to be subject to the council, which could not only control him, but could also judge and depose him and replace him with another.

During this period the confrontation between religious and secular power remained and, because of it, opposition to power continued to be expressed in terms of reciprocal resistance by both. Nevertheless, the new context favoured the secularization of the arguments of civil power supporters, and so these evolved from Theology to Political Philosophy. Also, it is interesting to emphasise that relevant Christian authors (even though they were not very orthodox) held favourable opinions about the concrete issue of the possible deposition of a pope, or even his assassination.

On the other hand, the disappearance of medieval Christianity led to a vacuum which was then filled in some aspects by Roman Law (which was simultaneously rediscovered on the recovery of Classical Antiquity by the Humanist movement). For this reason, supporters of absolutism opposed feudal institutions which manifested certain democratic characteristics, and adopted positivist conceptions from imperial Roman Law (for example, the principle "*quod placuit principi, legis habet vigorem*") as a basis for legal obligation.

The Protestant Reformation, in its beginnings, was simply a religious liberation movement which did not set out to challenge established political powers. Consequently, the first leaders of the movement supported the right to resist papal action, but denied that individuals could exercise this right against secular princes, upholding this opinion based on their divine right.

However, as a result of persecutions, disciples of Reformation founders strayed from the thesis of unconditional obedience to absolute power. Calvin himself evolved into accepting a sort of institutionalised resistance on the part of some popular public servants. French and Scottish Calvinists (called *monarchomachs* by their enemies) advocated resistance against absolute monarchy and tyrannicide, but their doctrine differed from the radical populist thesis since they considered resistance to be a limited right which could only be exercised by leaders or guides of the people. Did Suárez know the works of these Protestant authors? From my point of view, at least there would have been no official obstacle in getting access to them, especially in his later years in Coimbra, in view of the fact that he needed to know them before he could approve participation in the period's controversies in defence of the interests of the Holy See. For example, in *Defensio fidei*, Suárez used works of Anglican authors and also of non-Catholic or condemned heretic authors.

With regard to political power, monarchies of different religious stamps encouraged propaganda of mediocre academic value which focused on recovering the divine-right theory of kings, and produced some principles such as sovereign immunity, the crime of lese-majesty and proscription of the natural right to resistance.

The Spanish School of the 16th and 17th centuries also developed an important school of thought about resistance against tyrants. The people, or the community origin of political power, were the cornerstone of these authors' doctrines. Vitoria maintained this thesis and furthermore defended that political power was only legitimate when it acted in the service of the common good and natural human rights. However, since this author considered society power as something divine, he thought its exercise was carried out through Divine Law; therefore, when the monarch assumed power, he became a minister of God. Consequently, Vitoria rejected not only the assassination of

legitimate princes but also showing resistance toward them. On the other hand, he accepted these actions to fight a usurper.

The Society of Jesus' Political philosophy was based, first of all, on the value of the secular sphere and therefore on its institutions and, secondly, on the role of reason in the configuration of human relations. Many Jesuits, in line with the Spanish School which many pertained to, defended the licitness of resistance to the tyrant. Juan de Mariana, whose theories were very extreme, stands out among them. His writings were condemned by the political powers, and this provoked internal censure in the Society, a sort of *law of silence* about the issue of tyrannicide. This difficult situation could perhaps explain why Suárez never mentioned Mariana when he dwelled on this topic.

Returning to historical facts, it is necessary to emphasise that during the reign of Philip III of Spain, a populist movement appeared among the representatives of cities and villages in Castile *Cortes* (a sort of Kingdom Council). This movement involved national consciousness and democratic overtones and fought to increase the weight of those *Cortes* in country decisions. Behind it was Christian-inspired populism or democracy, which maintained that full power (*plena potestas*) comes from God, lies in the political community and is directed to its service, yet subordinated to the spiritual purpose of the Church. It has been proven that Suárez had direct relations with Spanish Government members and relevant representatives in the *Cortes*, and I think this type of process should be considered as being influenced mutually by theory and political practice.

In 1610, the Holy See asked Suárez to take part in the controversy on the oath of allegiance that James I of England imposed on his subjects. This oath was conceived specifically for Catholics. In this way, Suárez began to work in *Defensio fidei* at the same time he was finishing the *De legibus*. *Defensio fidei* was submitted for printing in 1613, and reactions were immediate: Suárez's thesis about tyrannicide made European courts furious to the point that his work was burned in London and Paris. Probably due to these facts, the General Superior of the Society reiterated the prohibition on writing about the licitness of tyrannicide.

5. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO SEGUNDO

La prehistoria del derecho de resistencia puede situarse en la antigua Grecia. La actitud de Sócrates ante su condena es un primer hito destacado, si bien sólo conocemos aquella por fuentes secundarias. Por lo que atañe a este suceso, si se compara la postura que en sus respectivos juicios tienen el Sócrates del *Critón* y, posteriormente, el Jesús de Nazaret de los Evangelios canónicos, parece que mientras para el filósofo griego el sistema institucional debe quedar salvaguardado, Jesús lo interpela y lo contempla como una mediación que no puede ser absolutizada.

El primer cristianismo sostiene que el poder procede de Dios, quien se lo entrega al pueblo. Por tanto, es preciso obedecer a Dios y a la conciencia antes que a las normas injustas. A partir de aquí se justifica la desobediencia e incluso la resistencia. Igualmente, el cristianismo primitivo propugna que los gobernados pueden controlar el uso que los gobernantes hacen del poder que les fue entregado con el fin de realizar el bien común. No sólo eso: los gobernados deben arrebatarse el poder cuando el gobernante lo emplea en forma opresora. Además, gracias al principio de la separación entre el ámbito religioso y el civil, se dan pasos para superar la visión del rey como una figura sagrada.

La Edad Media estuvo marcada por un grave conflicto entre la Iglesia y el poder temporal. La institución eclesial, convertida por entonces en un verdadero principado político, trata reiteradamente de inmiscuirse en la acción de los soberanos terrenales. Por su parte, el poder secular, representado primero por el Sacro Imperio Romano-Germánico y después por los múltiples reinos nacionales, intenta controlar a la Iglesia para convertirla en un instrumento al servicio de su poder. El enfrentamiento pasa por diversos periodos y se produce tanto en el ámbito de la acción política (y militar) como intelectual: en efecto, la reflexión sobre la cuestión de la resistencia al poder durante esta época está determinada por este enfrentamiento, de tal manera que muchos

autores, según su posición en el conflicto, defienden la posibilidad de la resistencia a alguno de los poderes o niega la que se ejerce contra otros.

Entre el siglo XII y XIII se produce una recuperación general en Europa que tiene su reflejo en la vida intelectual. Los autores escolásticos escriben sobre la cuestión de la resistencia y el tiranicidio, si bien en el contexto del mismo conflicto ya señalado. Sto. Tomás de Aquino afirma el derecho a resistir y deponer al tirano, pues la obediencia del sujeto al poder temporal queda limitada en la medida en que la misma sea conforme al orden y la justicia. La resistencia se fundamenta en el bien común, finalidad de la *respublica*.

El siglo XIV es un momento de fuerte crisis en todos los ámbitos que va a marcar importantes cambios en la mentalidad de Occidente. El pensamiento sobre la resistencia en esta época está determinado por cuatro elementos: la quiebra del marco cultural común y de la cosmovisión compartida, consecuencia de la agonía del proyecto de una Cristiandad europea unida; la progresiva emergencia de los reinos nacionales; la crisis del poder eclesial, marcada por la corrupción interna y el surgimiento del conciliarismo; y, en el plano intelectual, el declive de la Escolástica y la aparición del humanismo. El nominalismo, que cobra fuerza, va a dividir el proyecto escolástico medieval, lo que marca el inicio de la decadencia y fin de éste. La teología nominalista cuestiona los fundamentos doctrinales de la institución eclesiástica y sus ideas centrales allanan el paso a un mundo más secularizado. Dentro de la Iglesia irrumpe con fuerza el movimiento conciliarista, de gran influencia pese a su fracaso final en la consecución de sus objetivos. Desde sus filas se defienden posturas que cuestionan el poder absoluto del papa: así, el conciliarismo sostiene que el pontífice está sujeto al concilio, que no sólo controla a aquel, sino que también puede juzgarlo y deponerlo, sustituyéndolo por otro.

Este nuevo contexto propicia que, aunque perviva el enfrentamiento entre el poder religioso y el temporal (y por tanto la oposición al poder se siga planteando en términos de resistencia recíproca entre ambos), los argumentos de los partidarios del poder terrenal se secularicen, evolucionando desde la Teología hacia la Filosofía política. Simultáneamente, la cuestión concreta de la posible deposición o incluso

occisión del papa concita opiniones favorables de relevantes autores cristianos (si bien de escasa ortodoxia).

Por otro lado, es importante advertir que en cierto modo el vacío que deja la desaparición de la Cristiandad medieval es ocupado por el Derecho romano (que simultáneamente es redescubierto como parte de la recuperación de la Antigüedad clásica por parte del movimiento humanista). De este modo, los partidarios del absolutismo se oponen a las instituciones feudales de cierto carácter democrático y toman del Derecho romano imperial concepciones positivistas como el principio “*quod placuit principi, legis habet vigorem*” para fundamentar la obligación jurídica.

La Reforma protestante fue en su inicio simplemente un movimiento de liberación religiosa que no se dirigió contra los poderes políticos establecidos: los primeros líderes del movimiento, aunque afirmaron el derecho de resistencia frente al papa, negaron el mismo a los súbditos frente a los príncipes temporales en nombre del derecho divino de éstos. No obstante, los discípulos de los fundadores de la Reforma, ante las persecuciones, se alejarán de la tesis de la obediencia incondicional al poder absoluto. El propio Calvino evoluciona hacia la aceptación de una especie de resistencia institucionalizada a través de unos magistrados populares. Por su parte, los calvinistas franceses y escoceses (a los que sus enemigos llamaron *monarcómacos*) propugnaron la resistencia a la monarquía absoluta y el tiranicidio, si bien su doctrina se distanció de las tesis populistas radicales, concibiendo la resistencia como un derecho limitado, ejercitable sólo por los jefes o guías del pueblo. Cabe preguntarse si Suárez conoció las obras de estos autores protestantes. En nuestra opinión, no debió al menos tener ningún impedimento oficial en acceder a las mismas, en particular en los últimos años de su vida en Coímbra, dada la necesidad de conocerlas antes de cumplir con el encargo de participar en las polémicas de la época en defensa de los intereses de la Santa Sede. Así, por ejemplo, en la *Defensio fidei* Suárez maneja obras de autores anglicanos y otros no católicos o herejes condenados.

Desde el lado del poder político, las monarquías de distinto signo religioso fomentan una propaganda de escaso valor académico que se centra en la recuperación de la teoría del derecho divino de los reyes y elabora principios como la intangibilidad del

soberano, el delito de lesa Majestad y la proscripción del derecho natural de resistencia.

Por su parte, la Escuela española de los siglos XVI y XVII elabora también un importante pensamiento respecto a la cuestión de la resistencia al tirano. La piedra angular de la doctrina que estos autores elaboran al respecto es el postulado de que el poder político tiene su origen en la comunidad o pueblo. Vitoria sostiene este origen popular del poder político y defiende asimismo que dicho poder sólo alcanza su legitimación si actúa al servicio del bien común y los derechos naturales de la persona. Pero su consideración del poder de la sociedad como algo divino le lleva a estimar que el ejercicio del mismo se lleva a cabo por derecho divino y, por tanto, una vez que ha asumido el poder, el monarca se convierte en ministro de Dios. Esto mueve a Vitoria a rechazar la resistencia contra el príncipe legítimo y el tiranicidio del mismo, si bien acepta el del usurpador

La filosofía política de la Compañía de Jesús se apoya en la afirmación del valor del ámbito temporal y por tanto de sus instituciones y, en segundo lugar, la afirmación del papel de la razón en la conformación de las relaciones humanas. En línea con el pensamiento de la Escuela española, a la que también pertenecen muchos de sus autores, numerosos jesuitas defienden la licitud de la resistencia al tirano. Entre ellos destaca Juan de Mariana, cuyas teorías son más extremas. Sus escritos serán condenados por el poder político, lo que provoca el establecimiento de una censura interna en la Compañía, donde se impone una *ley del silencio* sobre la cuestión del tiranicidio. Esta difícil situación puede ser la causa que explique el hecho de que Suárez nunca cite a Mariana al tratar esta materia.

Volviendo al plano de los hechos, es importante destacar que durante el reinado de Felipe III se desarrolla entre los procuradores que representaban a las ciudades y villas en las Cortes de Castilla una corriente populista (o *popularista*) con conciencia nacional y tintes democráticos que va a luchar por el aumento del peso de dichas Cortes en las decisiones del país. Detrás de ese movimiento se encuentra el populismo o “democracia de inspiración cristiana”, que sostiene que la plena potestad procede de Dios, reside en la comunidad política y se orienta al servicio de ésta, si bien

subordinada al fin espiritual de la Iglesia. Está acreditado que Suárez mantuvo una relación directa con representantes del gobierno e importantes procuradores, en lo que a nuestro juicio debió ser de alguna manera un proceso de influencias recíprocas entre su teoría y la práctica política.

En 1610, Suárez recibe el encargo de la Santa Sede para que intervenga en la polémica del juramento de fidelidad impuesto a sus súbditos por el rey Jacobo I de Inglaterra; juramento concebido expresamente para los católicos. De este modo, al mismo tiempo que terminaba la publicación de *De legibus* Suárez empieza a trabajar en la *Defensio fidei*, obra que entrega a la imprenta en 1613. Las reacciones a su publicación son inmediatas: las tesis de Suárez sobre el tiranicidio enfurecen a las cortes europeas, de tal manera que la obra es quemada en Londres y en París. Debido probablemente a estos hechos, el Prepósito General de la Compañía reitera la prohibición de escribir sobre la licitud del tiranicidio.

CAPÍTULO TERCERO. CUESTIONES ESENCIALES DE LA TEORÍA POLÍTICA DE SUÁREZ CONECTADAS CON EL PROBLEMA DE LA RESISTENCIA

1. INTRODUCCIÓN. ENCUADRE DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE SUÁREZ: EL PENSAMIENTO SUARECIANO COMO SISTEMA INTEGRADO. 1.1. La interconexión entre Teología, Metafísica, Filosofía práctica y Derecho en el pensamiento de Suárez. La sistematicidad del pensamiento suareciano. 1.1.1. La Teología como marco de la obra de Suárez. 1.1.2. El impacto de las opciones metafísicas suarecianas en su Filosofía política y jurídica. 1.1.3. Las distintas valoraciones que concita la no separación de saberes en Suárez. 1.2. Las interpretaciones de la Metafísica de Suárez y su influjo en las interpretaciones de su Filosofía política (remisión *ad supra*). 2. PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA TEORÍA SUARECIANA DEL PODER POLÍTICO: LA SOCIABILIDAD NATURAL DEL SER HUMANO EN EL ORIGEN DE LA COMUNIDAD HUMANA PREPOLÍTICA. 3. EL ORIGEN DEL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ. 3.1. El poder político como necesidad. Su legitimidad en abstracto y su conformidad con la naturaleza humana. 3.1.1. *Defensio fidei*, Libro III, capítulo I. 3.1.2. En *De legibus*, Libro III, capítulo I. 3.2. La configuración de la comunidad humana como obra de Dios donde reside el poder como atributo natural propio: la procedencia divina del poder de la comunidad. 3.2.1. *Defensio fidei*, Libro III, capítulos I y II. a) Acotación: la delicada traducción del término *respublica* en Suárez. 3.2.2. *De legibus*, Libro III, capítulos II y III. 4. LA ARTICULACIÓN OPERATIVA DEL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ: LA *TRASLATIO* DEL PODER DE LA COMUNIDAD AL GOBERNANTE. LA SUPEDITACIÓN DE LA FORMA DE GOBIERNO AL BIEN COMÚN COMO FIN DEL PODER POLÍTICO. 4.1. La articulación operativa del poder político en *De legibus*. 4.1.1. *De legibus*, Libro III, capítulo III. La posibilidad de que la comunidad se despoje de su poder original. 4.1.2. *De legibus*, Libro III, capítulo IV. Formas de gobierno. Origen y límites del poder. a) La cuestión de las formas de gobierno. b) El origen del poder del gobernante en la comunidad. c) La cuestión de los límites del poder y la posibilidad del pueblo de deponer al gobernante en caso de tiranía. d) Otras cuestiones sobre el origen y el uso del poder del gobernante. 4.2. La articulación operativa del poder político en la *Defensio fidei*. 4.2.1. *Defensio fidei*, Libro III, capítulos I y II. Repetición de algunas cuestiones: formas de gobierno y traslación del poder de la comunidad. Origen comunitario y humano del poder del gobernante vs. origen inmediatamente divino de dicho poder. 4.2.2. *Defensio fidei*, Libro III, capítulo III. Imposibilidad de oponerse al poder del gobernante salvo en los casos de legítima defensa. Carácter mediato del poder divino de los reyes. 4.2.3. *Defensio fidei*, Libro III, capítulo V. La sumisión del poder civil al poder indirecto de la Iglesia en Suárez. 5. EL FUNDAMENTO DE LA TEORÍA DEL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ: EL BIEN COMÚN. 5.1. Complejidad del concepto de bien común en Suárez. 5.2. El bien

común como fin del poder político. 5.3. El bien común como fundamento de la obediencia al poder político. 5.4. El bien común como fundamento de los límites del poder político: *remisión al capítulo 5*. 6. LA CRÍTICA ACTUAL A LA TEORÍA POLÍTICA SUARECIANA. 6.1. La crítica a la articulación operativa del poder político en Suárez. 6.2. La crítica a los caracteres de la entrega del poder comunitario al monarca: el reproche a la imagen de la esclavitud voluntaria. 6.3. La discordancia entre la imagen de la esclavitud voluntaria y las posturas de Suárez en otras cuestiones vinculadas. 6.3.1. Posible discordancia de la imagen de la esclavitud voluntaria con el origen del poder en Suárez. 6.3.2. ¿Incongruencia entre el rechazo de la esclavitud impuesta y la aceptación de la esclavitud voluntaria? 6.3.3. La existencia de límites al poder político en Suárez y la incoherencia con la imagen de la esclavitud voluntaria. 6.4. La reprobación de los rasgos del sistema suareciano de limitación del poder: *remisión*. 7. THIRD CHAPTER SYNTHESIS. 8. SÍNTEISIS DEL CAPÍTULO TERCERO

El estudio del derecho de resistencia en Suárez exige una siquiera sucinta presentación de las principales ideas-fuerza de su teoría política. Nos centraremos especialmente en las que están más vinculadas con el tema de la resistencia al tirano (si bien hay que advertir que el pensamiento suareciano constituye un sistema interconectado y la exclusión de algunas cuestiones viene impuesta más por la imposibilidad de alcanzar todos los temas desarrollados por Suárez que por el hecho de que no tengan ninguna vinculación con la cuestión nuclear de este trabajo).

1. INTRODUCCIÓN. ENCUADRE DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE SUÁREZ: EL PENSAMIENTO SUARECIANO COMO SISTEMA INTEGRADO

1.1. La interconexión entre Teología, Metafísica, Filosofía práctica y Derecho en el pensamiento de Suárez. La sistematicidad del pensamiento suareciano

Como ya se advirtió, en la época de Suárez no se ha producido aún una neta distinción entre la mayor parte de los saberes. De manera acentuada se mantiene esa no-separación entre Teología, Filosofía y Derecho en la Escuela española, heredera de la

tradición escolástica²¹³. Suárez, por tanto, se inserta en un entorno intelectual cuyo paradigma comparte en amplia medida. Sin embargo, el profesor jesuita realiza un esfuerzo adicional y trata de convertir esa no distinción, que podría derivar en simple adición o mezcla indistinta, en una coherente interconexión entre los principios de los distintos saberes (Teología, Metafísica, Filosofía política, Moral, Derecho), en un intento de construir un saber unitario y bien cimentado. En efecto, el objetivo de Suárez será fundamentar las distintas partes de su sistema desde un armazón sin incoherencias. Y si bien considera al saber teológico como el más excelso y por tanto el más importante, Suárez comprende la importancia de la Filosofía, y en particular la Metafísica en la estructuración consistente y armónica de su obra pensada y escrita. De alguna manera, la Metafísica será al mismo tiempo el pilar que sostenga y enlace las distintas ramas de su pensamiento, cada una de las cuales queda fundamentada de una manera no sólo sólida y última, sino también coherente con las demás ramas y el sistema entero sostenido en unos mismos principios metafísicos²¹⁴.

En resumen, Suárez aprovecha la no-separación de saberes compartida por el paradigma intelectual de su tiempo en orden a construir un todo bien trabado, en un esfuerzo integrador consciente. Ahora bien, como todo enfoque, éste tiene sus virtudes y sus limitaciones. La virtud de la fundamentación coherente y sistemática de todo el conjunto de su pensamiento en el saber último de una Metafísica abierta a la Teología católica va, en ocasiones, en perjuicio de enfoques más concretos al tratar problemas más específicos. Sin embargo, entendemos que éste es un problema menor

²¹³ Al respecto, *vid.* PÉREZ LUÑO, 1995, págs. 36-40. Las cuestiones tratadas en este capítulo son de una complejidad notable y exceden con mucho el propósito y temática de este trabajo, por lo que se excusa un tratamiento poco exhaustivo tanto de los problemas citados como de la bibliografía reseñada. Sobre todas estas materias existe una extensa bibliografía que puede consultarse.

²¹⁴ Defiende José Pereira que el sistema de Suárez es el más completo de los del Barroco Católico. Considera este autor que en realidad se trata de un super-sistema (“super-system”) que abarca dos sistemas, filosófico y teológico, que se integran en una única arquitectura (PEREIRA, 2007, pág. 32).

ya que admite una subsanación posterior desde una praxis más especializada. Y sin embargo la labor de Suárez es imprescindible a la hora de alcanzar una fundamentación última de los saberes que resulta tarea ardua para el enfoque hiperespecializado de nuestros días.

De todas formas, no debe olvidarse que Suárez no es sólo un teólogo y un filósofo, sino que también es un jurista. No sólo en su formación, también en el contenido de sus clases docentes y en el objetivo de sus investigaciones²¹⁵. Eso sí, ciertamente su condición de jurista dista, por ejemplo, de la de un Jean Bodin. Las diferencias biográficas entre ambos repercuten también en sus diversos enfoques vitales y, por ende, intelectuales. Suárez no sólo no ejerció la abogacía sino que su acercamiento a los problemas jurídicos viene siempre tamizado por su enfoque sistémico en el que el Derecho aparece, en cierta forma, como un saber conectado, de un lado, con la Filosofía ética y la Moral (en su vertiente de Derecho Natural), y, por otro, con la Teología (en su vertiente de Derecho Divino). Simultáneamente, la condición de clérigo jesuita y su inserción en un mundo fuertemente *eclesializado* (también, y en gran medida, el universitario, pero no sólo), le hacen conceder gran importancia en sus estudios al ordenamiento interno de la Iglesia católica, el Derecho canónico, que goza todavía de un amplio espacio de acción en ese momento.

1.1.1. La Teología como marco de la obra de Suárez

Suárez es ante todo un teólogo, porque tanto el punto de partida como la finalidad última de su pensamiento es teológica. Así puede colegirse de los propios escritos de

²¹⁵ Señala Pereña Vicente que Suárez, del mismo modo que otros autores de la Escuela Española, domina tanto el saber teológico como el jurídico, lo que supone un notable enriquecimiento de sus estudios. Según Pereña, en el tratado *De legibus* no es muchas veces fácil advertir si el autor del texto es “un teólogo que conoce bien el Derecho” o bien un jurista ducho en Teología (PEREÑA VICENTE, 1977, pág. XXXV).

Suárez en cuanto a la citada cuestión, en los que resalta la preocupación esencialmente teológica que le mueve a introducirse en el estudio de la Filosofía y el Derecho²¹⁶.

Eso no significa que el resto de su pensamiento pueda reducirse a ser mero instrumento al servicio de ese objetivo. En este sentido, en nuestra opinión Suárez no comulga (al menos completamente) con el principio *philosophia ancilla Theologiae*. Pero ciertamente, desde el enfoque sistémico en el que ya hemos insistido, la Teología opera en Suárez como marco de referencia de su obra. Esto se refleja también en su Filosofía política y jurídica, las cuales están construidas “de lo alto a lo bajo” (o “de arriba abajo”), y de este modo se encuentran condicionadas por su Teología (Cabral de Moncada). De igual modo, la Teología influye tanto en la “forma de especulación teórica” de Suárez como en su “actuación ideológica práctica”, al marcar la “personalidad mental” de aquel. En este sentido, habla Cabral de la existencia de cierto “teologismo” en las obras de Suárez²¹⁷. Por su parte, afirma Senent de Frutos

²¹⁶ Cfr. NAVARRO AZNAR, 1987, pág. 328; CABRAL DE MONCADA, 1948, pág. 230. En el escrito “Al lector” que encabeza sus *Disputaciones Metafísicas* Suárez señala que “fueron precisamente las deficiencias con que tropezó en su enseñanza de la teología lo que motiva su dedicación a la filosofía” (RÁBADE, 1997, pág. 16). En efecto, Suárez estaba convencido de que un teólogo debe asentar y comprender en profundidad los fundamentos de la Metafísica (COPLESTON, 1971, pág. 337-338). Por otro lado, en el *Proemium a De legibus* advierte que “no debe sorprender a nadie que un teólogo escriba sobre las leyes, [...] porque de no hacerlo así no agotaría hasta el fondo la materia teológica” (tomamos la traducción de PÉREZ LUÑO, 1995, pág. 38; *vid.* el original latino en SUÁREZ, 1971, pág. 2). Navarro Aznar apunta que esto supone una “elevación” del estudio en materias jurídicas y políticas, que se orienta hacia fines más altos (NAVARRO AZNAR, 1987, pág. 328).

²¹⁷ CABRAL DE MONCADA, 1948, pág. 231. En el mismo sentido, *vid.* NAVARRO AZNAR, 1987, pág. 328. Ahora bien, nos parece reduccionista la conclusión que extrae Cabral al sentenciar: “Suárez es un hombre de Contrarreforma”.

De otro lado, sólo desde el sentido de actuación de la Teología como marco de referencia de su pensamiento podemos suscribir la siguiente afirmación de Cabral: “todo o seu mundo de ideias acerca do direito e do Estado é uma projecção do seu pensamento teológico”. Afirma

que “una filosofía política y jurídica democrática como la suareciana no aparece desvinculada de una concreta teología política y eclesial en su planteamiento” (SENENT DE FRUTOS, *inédito b*).

Esta fuerte imbricación entre la Filosofía y la Teología puede advertirse en su principal obra de Filosofía primera, las *Disputationes Metaphysicae*. No obstante, debe advertirse con Ferrater Mora que en esta obra Suárez construye una Metafísica autónoma en cuanto que, aunque sea una preparación para la Teología, no se subordina a ésta en el sentido tradicional. En efecto, el valor de este texto se halla en que, en cuanto supone la elaboración de “un cuerpo sistemático de Metafísica”, Suárez aporta una fundamentación propia para ésta²¹⁸.

este autor que “nao só no impulso que o leva em certo momento da sua dialéctica, a desembocar nas paragens da problemática jurídica, mas ainda nos conteúdos dogmáticos da doutrina e nas limitações daí resultantes no modo de por, de ver, de mutuamente referir e resolver os problemas, Suárez é sempre, e antes detudo, um teólogo”. El propio Suárez lo reconoce constantemente (así, tanto al comienzo de *De legibus* como de las *Disputationes Metaphysicae*) “que tudo nele é função do seu pensamento e do seu *múnus* [función] teológicos” (CABRAL DE MONCADA, 1948, pág. 230).

Sin embargo, discrepamos de Cabral por cuanto atribuye ese carácter de sierva de la Teología a “toda a especulação filosófica” en Suárez, “qualquer que seja o objecto sobre que recaí: quer se trate das leis e do direito, quer da metafísica e da ontologia” (*ibidem*, pág. 231; en sentido similar a Cabral se pronuncia Rommen, *vid.* ROMMEN, 1948, pág. 494). En línea con nuestra visión, Navarro Aznar señala que en el jesuita granadino no hay sumisiones entre teología y metafísica, sino “diversas caras de una misma moneda o diversos puntos de un mismo segmento tratados” algunas veces “conforme a criterios de lo intemporal” y otras “bajo la versión de lo temporal e histórico” (NAVARRO AZNAR, 1987, pág. 328).

²¹⁸ Ésta era una necesidad sentida en el pensamiento moderno tanto por reformadores y contrarreformistas (y que exigía apartarse de “los clásicos comentarios aristotélicos”). De aquí se deriva un “renacimiento de las especulaciones metafísicas y de las cuestiones de método”. Y en particular, aparece “el problema moderno por excelencia: la búsqueda de un principio ontológico del cual pueda derivarse el resto de la realidad” (ABELLÁN, 1979, pág. 632). En efecto, señala José Pereira que en el análisis de las ideas teológicas de Sto. Tomás, Suárez

1.1.2. El impacto de las opciones metafísicas suarecianas en su Filosofía política y jurídica

Como consecuencia de esa fuerte imbricación entre los diferentes elementos, y de la preponderancia de la Metafísica en la fundamentación última del sistema, resulta inevitable que las opciones que Suárez toma en ese terreno tengan fuerte repercusión en su Filosofía práctica. En la cuestión de la voluntad de Dios se suele clasificar a Suárez como un ecléctico cuyas ideas se hallan en un equilibrio intermedio entre el tomismo puro y el escotismo u ockahmismo puro (así por ejemplo, *vid.* CABRAL DE MONCADA, 1948, págs. 232-233.).

El moderado nominalismo de Suárez lo lleva a defender la no distinción entre esencia y existencia. En este sentido, la metafísica suareciana “no trata de esencias, sino de seres existentes o entes”. Estas posiciones metafísicas conducen a Suárez en su Filosofía práctica a “una supervaloración de lo concreto, lo variado, lo plural, lo

descubre que constantemente necesita clarificar conceptos filosóficos que tiene su propia lógica, inteligibilidad y estructura (PEREIRA, 2007, pág. 52).

Ahora bien, como ya hemos dicho, la imbricación es mutua. En efecto, la finalidad original de las *Disputationes* era también la enseñanza teológica: Suárez descubre que “no puede ser teólogo perfecto—es decir, que mire las cosas hondamente y las saque de sus fuentes—sin establecer antes los fundamentos de la *metafísica*. Veía ‘más claro que la luz’—*luce clarius*—que la teología divina y sobrenatural requiere la humana y natural, esto es, la metafísica. Por esto Suárez tiene que interrumpir su obra iniciada, la teológica, para hacer metafísica; y, en efecto, el cuarto de los tratados [teológicos] es lo que había de ser su obra capital: las *Disputationes metaphysicae*”. Por tanto, para Marías, “Suárez escribe las *Disputationes* por una razón teológica: son un requisito para poder hacer teología de verdad y en serio; constituyen una *fundamentación previa* de esta” (MARÍAS, 1966, pág. 212). En el mismo sentido, Rábade estima que “fueron precisamente las deficiencias con que tropezó en su enseñanza de la teología lo que motiva la dedicación de Suárez a la filosofía” (RÁBADE, 1997, pág. 16).

múltiple y lo contingente”, en definitiva “lo histórico en la vida humana”²¹⁹. A nuestro juicio, esta concepción se encarna fuertemente en la matriz cultural ignaciana, que se encuentra fuertemente asentada en la historicidad concreta del ser humano.

Respecto a la filosofía política, el “más vivo sentido de lo existente concreto y de los entes singulares” mueve a Suárez a conceder gran autonomía a las “causas segundas”, lo que “le permite también tener un sentido mucho más vivo de los fines políticos del Estado, como son propios de los hombres viviendo en comunidad al servicio del bien común”. De este modo, para Cabral de Moncada, existe en Suárez un fuerte inmanentismo del poder político con relación a toda la comunidad perfecta, lo que le acerca a una concepción democrática²²⁰.

²¹⁹ ELORDUY, 1952, pág. 88; CABRAL DE MONCADA, 1948, págs. 235-236. Para Elorduy, en Suárez la existencia “es esencia en acto, y no acto de la esencia”. Esa negación de la distinción entre esencia y existencia mueve a Cabral a considerar a Suárez “un inconformista del tomismo, un revolucionario”. Cabral denomina esta postura “existencialismo nominalista suareciano”. Ahora bien, este autor se adscribe a la corriente que reduce la teología y la filosofía de Suárez a “las de la Escolástica medieval” y, esencialmente, las tomistas (si bien reconoce que Suárez se separa de Sto. Tomás en “dos o tres cuestiones por cierto de la mayor importancia” [CABRAL DE MONCADA, 1948, pág. 230]). Por otro lado, sobre la epistemología de Suárez que le conduce de alguna manera a esas opciones metafísicas, puede verse ELORDUY, 1952, págs. 97-98.

Cabe observar, por último, que Escandell evita expresamente la cuestión de si los postulados de la Filosofía Primera suareciana tenían como “consecuencia necesaria” la Filosofía práctica que construyó (ESCANDELL, 2010, págs. 19 y 32).

²²⁰ A juicio de Cabral de Moncada, aunque, ya en Sto. Tomás encontramos “una fuerte propensión a diferenciar entre la vida social y la espiritual”, Suárez avanza más. Las razones remotas de ese avance las cifra este autor en la importancia que Suárez concede a la voluntad en la ley: desde aquí “al inmanentismo del poder soberano en la ciudad” sólo hay “un paso”. En efecto, entendemos que Suárez da ese paso al considerar que el poder emana de la comunidad política y procede por tanto de la misma. Entiende Cabral que, como resultado, en Suárez encontramos un “ethos moderno, antimedieval y renacentista” (CABRAL DE MONCADA, 1948, págs. 234 y 237). Por su parte, Abellán afirma que la doctrina socio-política que Suárez

Por otro lado, entendemos que esas posiciones metafísicas de Suárez se hallan en una relación de retroalimentación con su cosmovisión vital y espiritual, de modo que esa conexión entre distintas dimensiones en Suárez excede del mundo intelectual y se transfiere al mundo real de los actos. De este modo, podemos hallar en su trayectoria “una clara interdependencia o simbiosis entre pensamiento y política, entre formulación filosófica y realidad social” (PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 203). Entendemos que esto es algo que se enmarca en la tradición ignaciana y en la espiritualidad del sujeto “contemplativo en la acción”. Al respecto, ya hemos visto y volveremos a ver la implicación de Suárez en los problemas políticos y conflictos prácticos de su tiempo²²¹.

En el terreno de la Filosofía jurídica, observa Navarro Aznar que, junto al *teologismo* que supone la consideración de la Ley eterna como fundamento del Derecho humano, en Suárez hay un profundo sentido metafísico en el tratamiento de lo jurídico. En ese sentido, los fundamentos metafísicos relativos a la primacía de la voluntad y la existencia suponen que el concepto de Derecho humano en Suárez no sea “uno y fijo”. La importancia otorgada por Suárez a las causas segundas y por tanto la cierta “sobrenaturalización de la actividad humana” no sólo se refleja en este punto, sino

expone en *De legibus* supone un “complemento coherente” de su sistema metafísico (ABELLÁN, 1979, pág. 623).

²²¹ Aquí podríamos ver un reflejo de esa matriz cultural moderna alternativa que es divergente, por ejemplo, de la cartesiana, encerrada excesivamente en el mundo de las ideas. Podríamos preguntarnos aquí hasta qué punto depende la Modernidad cartesiana del modelo platónico desconectado de la realidad en cuanto que trata de amoldar aquella a unos modelos preestablecidos, lo que en el ámbito político o económico tiene resultados funestos (así, las experiencias desastrosas de Platón con los supuestos reyes-sabios no serían sino antecedentes de los inhumanos resultados que tuvieron en su aplicación práctica las construcciones liberales de distintos signo o las construcciones socialistas, ambas herederas de una misma matriz cultural moderna).

también en el valor específico que atribuye a la comunidad, a la que considera capaz de obligar en conciencia²²².

Además, la conjunción de esas opciones metafísicas con el *teologismo* de nuestro autor va a teñir el pensamiento suareciano de un fuerte “eticismo o moralismo”. Esta aproximación moral al objeto jurídico se concreta en Suárez en la aplicación de un enfoque casuista y probabilista “al aspecto subjetivo y moral de todos los problemas jurídicos”. La lectura casuista supone una traslación de la “óptica peculiar del teólogo” que se focaliza en “los problemas jurídicos de índole más práctica que teórica” y trata de solucionarlos mediante la aplicación de “los preceptos generales a la infinita variedad de casos particulares de la vida”. En concreto, el casuismo puede definirse como “un método de exposición de la teología moral” en el que “partiendo de casos concretos, se proponen las conclusiones teológicas sobre el asunto en cuestión, bien aduciendo las conclusiones que del caso se han dado autoritativamente (en general, con textos del Corpus Iuris Canonici) o doctrinalmente (es decir, las opiniones de los teólogos sobre él, basadas en la Sgda. Escritura, Santos Padres y razón teológica)”. El probabilismo nos ofrece un “método, esencialmente psicológico, en la aplicación de su criterio ético a los grandes problemas de la vida real referidos a la conciencia”. En cuanto al probabilismo, puede definirse como “el sistema moral estructurado, entre otros, por teólogos jesuitas de la época postridentina, según el cual se puede seguir

²²² En ese sentido, a juicio de Elorduy resulta significativo que Suárez titula su tratado *De legibus* (así, en plural) y no *De iure*. También cita este autor la semejanza que Suárez señala (siguiendo a San Agustín) entre las variaciones de la ley y las variaciones de la Medicina para los diversos enfermos (ELORDUY, 1952, pág. 88). Por otra parte, Elorduy aprecia que la fuerte valoración de lo concreto y lo histórico en Suárez le lleva a éste a negar la inmutabilidad del Derecho natural. Siguiendo a Paul Pace, entendemos sin embargo que el concepto de Derecho natural en Suárez es inmutable. Ahora bien, sí cambia la manera de acceder al mismo (*cf.* PACE, s. a.). Es decir, cambian las concreciones de la razón humana natural en el Derecho humano, y esto es algo que empieza por el mismo concepto de Derecho de gentes en Suárez (*vid. De legibus*, Libro II, SUÁREZ, 1973). Por último, por lo que se refiere a la divinización de la actividad humana, cabe una interpretación en tal sentido de las palabras de Jesús de Nazaret en el Evangelio de Juan 10,34.

una opinión razonablemente fundada y defendida por autores respetables, que parece probable, aun cuando la opinión contraria tenga más probabilidad y mejores autores de su parte” (NAVARRO AZNAR, 1987, págs. 328-329; CABRAL DE MONCADA, 1948, págs. 236-238; MOORE, 2001, pág. 3747; SCHMITZ, 2001, pág. 3745).

Cabral de Moncada advierte la relación existente entre el prisma casuista y las concepciones metafísicas de Suárez, en concreto la relativa a la primacía de “la existencia sobre la esencia, de lo singular concreto sobre lo general-abstracto, y del Derecho natural *dominativo* sobre el natural *preceptivo*, en función de la casuística de las situaciones históricas” (“*propter materiae variatione*”, en palabras de Suárez)²²³. A

²²³ CABRAL DE MONCADA, 1948, pág. 239 (traducción propia del siguiente original portugués; “existencia sobre a essencia, do singular-concreto sobre o geral-abstracto, e do direito natural dominativo sobre o natural preceptivo, em função da casuística das situações históricas”). Es decir, para este autor se da en Suárez una cierta anterioridad de la voluntad sobre una razón desconectada de la realidad, postura que en cierto modo permite desmitificar el Derecho (*cfr. ibidem*, págs. 232-233). Ahora bien, podría también interpretarse que, más que una preponderancia de la voluntad sobre la razón, lo que se produce en el pensamiento suareciano es una primacía de la aprehensión de la realidad sobre el uso abstracto de la razón.

Por otro lado, afirma también Cabral que “Suárez é, como jurista, antes e depois de tudo, sempre um moralista. Y añade: “a melhor prova [...] está justamente nos seus *casuismo* e *probabilismo*, aplicados ao aspecto subjectivo e moral de todos os problemas jurídicos”. A su juicio, si bien Suárez trata de “elevar-se a uma distinção entre a moral e o direito, a qual era cada vez mais exigida pelos tempos modernos”, sin embargo “nao o conseguiu jamais, porém, nem no mundo dos conceitos nem, muito menos, no mundo das realidades práticas”. Dice Cabral que “o casuismo [...] é o complemento necessário de toda a moral, no aspecto da aplicação dos preceitos gerais à *infinita* variedade dos *casos* particulares da vida”. Y añade: “inúmeros são os problemas jurídicos e políticos que no *De Legibus* [y, añadiríamos nosotros, en todas sus obras jurídico-morales en general] são tratados com critério exclusivamente casuístico”. Por su parte, el probabilismo “é a doutrina segundo a qual, sendo impossível achar a verdadeira norma de conduta, tudo o que é possível é apenas distinguir possibilidades mais ou menos prováveis de uma acção correcta, sem encargo para a consciência” (CABRAL DE MONCADA, 1948, págs. 238-239).

su juicio, el casuismo suareciano está directamente entroncado con su nominalismo moderado o “existencialista”. En este sentido, Cabral cita una serie de cuestiones que Suárez aborda desde una constante atención a las distinciones más sutiles, lo que le permite un tratamiento separado de infinita variedad de casos, siguiendo de este modo las pautas que la doctrina casuista predica para el tribunal de la conciencia y el criterio de los confesores católicos. Así podemos observarlo en problemas como la guerra justa, la obediencia a la ley inicua, la resistencia al tirano y el tiranicidio, o la legitimidad de la conquista de los pueblos infieles²²⁴.

Por nuestra parte, entendemos que junto a la influencia del voluntarismo y el casuismo en los presupuestos que determinan la atención a la realidad desde la primacía de las circunstancias concretas, en el pensamiento de Suárez opera también el paradigma ignaciano (con el que aquellas corrientes morales encajan). Debe destacarse que en las Constituciones de la Compañía de Jesús aparece reiteradamente la remisión de la solución del caso particular a la discreción del superior, que conoce mejor la situación

Debe advertirse que los sectores más rigoristas interpretaron que la condena del laxismo en 1679 por parte del santo Oficio se extendía al probabilismo (*cfr.* SARANYANA y ALEJOS-GRAU, 2005, págs. 596-597; DENZINGER y HÜNERMANN, 1999, págs. 601-611. Sobre el supuesto *teologismo* de Suárez señalar que Navarro Aznar precisa que lo jurídico, si bien se halla fundamentado en la Teología y la Metafísica, “tiene significación por sí mismo” en Suárez, aparte de esas “connotaciones trascendentes” (NAVARRO AZNAR, 1987, pág. 329). Por último, sobre el concepto de Derecho natural en Suárez puede consultarse un interesante trabajo de Paul Pace (PACE, s. a.).

²²⁴ CABRAL DE MONCADA, 1948, pág. 239. Paul Pace concuerda con Cabral en entender que existe esa conexión entre el nominalismo y el tratamiento casuista de las cuestiones teológico-filosóficas (*cfr.* PACE, 2012, pág. 501). Por otro lado, resalta Navarro Aznar que “la penetración moral de lo jurídico en Suárez” cobra gran importancia en su tratamiento del derecho de resistencia, puesto que el carácter moral de las leyes es requisito imprescindible para su fuerza de obligar (NAVARRO AZNAR, 1987, pág. 330).

específica, y que debe decidir según “circunstancias de tiempos y lugares y personas” (*Constituciones*, nº 351, LOYOLA, 1997, pág. 541)²²⁵.

En cuanto a los resultados de este enfoque metodológico, para Cabral el tratamiento casuista hasta el extremo supone una limitación negativa en el pensamiento de Suárez, motivada por sus “actitudes y concepciones de teólogo y por encima de todo moralista”. No obstante, a nuestro juicio, la prevalencia suareciana de la existencia sobre la esencia se refleja positivamente en las obras de Filosofía política, jurídica y moral, de tal modo que la visión de Suárez supera posicionamientos anteriores (en particular, tomistas), en cuanto que la atención al caso concreto le posibilita alcanzar soluciones complejas fuertemente aferradas a la realidad. Como más adelante veremos al estudiar el problema de la resistencia a la opresión en Suárez, ciertamente en ocasiones los planteamientos de éste pueden ser exasperantes en su intento de contemplar hasta el último matiz. Sin embargo, la primacía de la realidad concreta en la que está inmerso el sujeto confieren al pensamiento de Suárez de una sólida “materialidad” o “*facticidad*” que le aleja de las concepciones inmateriales, abstractas, generales y desconectadas de la compleja realidad que encontramos en concepciones modernas que parten de otros paradigmas. De este modo, las conclusiones de su enjuiciamiento de la realidad alcanzan notables cotas de justicia, dada su cercanía al caso concreto.

Además, por nuestra parte, entendemos que si bien la perspectiva de acercamiento de Suárez, incluso en las cuestiones jurídicas, es la de un moralista, el tema del derecho de resistencia constituye un problema no sólo jurídico, sino también ético, de modo que el tratamiento suareciano aporta importantes elementos que, por otra parte, gozan de mayor perdurabilidad²²⁶.

²²⁵ Por ejemplo, en los primeros 10 números de las *Constituciones* aparece esa remisión a las circunstancias concretas y/o al juicio del superior en los números 2, 8 y 9 (*cf.* LOYOLA, 1997, págs. 465-467).

²²⁶ Cabe indicar que en el estudio de la obra suareciana lo primero que se aprecia es que el profesor granadino es un autor que hila muy fino y se enfrenta a la realidad como un objeto

Puede concluirse este apartado con la constatación de que la unidad de los presupuestos metafísicos de los que emanan los métodos de estudio, interpretación y exposición de la realidad en Suárez no sólo dotan a todo el pensamiento suareciano de una coherencia interna notable, sino que, además, le permite atender a dicha realidad

poliédrico en el que deben tenerse en cuenta sus diversas caras. Suárez intenta ajustar una solución para cada caso, haciendo comprender al lector la importancia de los matices presentes en cada supuesto. El enfoque casuístico, unido al método escolástico (con su desarrollo sistemático y ordenado de las diversas cuestiones), le va a brindar un excelente medio para lograr aquella finalidad en sus obras. Ahora bien, aunque Suárez no intenta llegar a unas reglas y principios generales que no tengan en cuenta el caso concreto, en su tratamiento casuista trata siempre de alcanzar una posiciones universalmente justificables, racionales y admitidas por cualquiera.

Sin embargo, cabe señalar, al menos, dos dificultades que surgen a la hora de enjuiciar este método en Suárez. En primer lugar, no siempre es fácil distinguir si el tortuoso camino por el que atraviesan sus razonamientos (llenos de veredas de ida y vuelta a través de reglas generales, subdistinciones y excepciones) es un sendero que Suárez va atravesando sin tener un itinerario previsto. De este modo, surge la duda de si verdaderamente el resultado final es ofrecido al lector como reflejo de un viaje sin cartas de navegación o, más bien, la senda estaba ya trazada de antemano por Suárez en orden a lograr para sus tesis la mejor posición en el campo de batalla. En todo caso, será una duda que nunca se disipará. La segunda dificultad que aparece al contemplar el tratamiento suareciano de la realidad reside en que su intento de abarcar en el mismo texto discursivo todos los supuestos y matices acaba en ocasiones desembocando en un cierto laberinto casuístico difícil de desentrañar para el lector, quien corre el riesgo de perderse en un ese ir y venir de excepciones y contra-excepciones. De este modo, se produce a veces una pérdida de claridad respecto a las líneas maestras defendidas en la exposición y, como consecuencia, no sólo pueden quedar algo desdibujadas las tesis afirmadas por el autor sino que se torna además confuso entonces el seguimiento del hilo argumentativo del texto, no obstante el rigor del método escolástico y la recogida final de conclusiones al término de cada "*quaestio*". Igualmente, en ocasiones es difícil deslindar las opiniones defendidas por la doctrina de las sostenidas por el propio Suárez.

con una particular atención al caso concreto y específico, lo que confiere a sus doctrinas una elevada dosis de realismo o, si se prefiere, *facticidad*²²⁷.

1.1.3. Las distintas valoraciones que concita la no separación de saberes en Suárez

Desde el vigente estado de separación de saberes, inexistente en el momento de Suárez, se producen diferentes valoraciones tanto de dicha distinción actual como del pensamiento suareciano que se inserta en una situación diferente. Evidentemente, la estimación de la separación incide en la valoración del propio sistema suareciano.

²²⁷ Este realismo de los escritos políticos suarecianos en nada tiene que ver con el llamado “realismo político”, corriente que arranca de Maquiavelo y a la que precisamente Suárez combatió. Por ello, entendemos preferible emplear el término “*facticidad*” para hacer referencia a esa especial atención del profesor granadino a la realidad circundante en la que los sujetos están inmersos. Sobre esta conjunción de *facticidad* casuista y coherencia de su sistema dice Paul Pace: “Suarez’s style does not make for great synthesis, but a patient study of his texts reveals a totally coherent and logical mind, grappling with the complexity of the questions by carefully analysis, examining the different theories proposed by the authors” (PACE, 2012, pág. 502).

De otra parte, la interconexión de la obra suareciana y en concreto la incidencia de esa sistematicidad en su estudio de cuestiones de Filosofía práctica supone, por ejemplo, que para un estudio de la obligación política en Suárez no baste contemplar “las obras más específicamente jurídicas”. Al respecto, Abril Castelló entiende que es precisa “una investigación completa del tema en el conjunto” de la obra de Suárez debido, entre otras razones, a “la profusión con que [...] utilizó el método comparativo (dialéctico), la variedad de sus escritos (publicados o inéditos), la sistematicidad de su pensamiento y el mismo enfoque interdisciplinar que dio [...] a las cuestiones básicas estudiadas por él” (ABRIL CASTELLÓ, 1977, pág. LIII). Por su parte, Eduardo Nicol sostiene que “el gran valor de la filosofía jurídica de Suárez es el que resulta de sus claras, firmes, sutiles distinciones. Cabrá frente a ellas la discrepancia, que es fecunda; pero no caben los equívocos, que son estériles y perturbadores” (NICOL I FRANCISCÁ, 1953, pág. 242).

La evaluación de esa separación se encuentra emparentada con la cuestión de la secularización del pensamiento, pues la separación de la Teología del resto de saberes, y en particular de la Filosofía, es tal vez el hito más importante de ese camino de disgregación de saberes (si bien también es fundamental la separación que se produce entre la Filosofía y los demás saberes ya secularizados). Respecto a esta cuestión, entendemos que la disociación de saberes que lleva a cabo la Modernidad (entre ciencias técnicas y exactas, por un lado, y ciencias no exactas o imprecisas, por otro) contrasta claramente con la fusión que Suárez hace de Teología-Filosofía-Derecho. Ahora bien, esa interconexión de saberes permite, por ejemplo, a Suárez enfrentar la *teologización* del poder que lleva a cabo la modernidad (*vid.* al respecto *supra*, capítulo 1 de este trabajo; SENENT DE FRUTOS, 2006a)²²⁸.

Desde una perspectiva crítica con Suárez en este tema, puede citarse la opinión que expresa Méchoulan, quien le acusa de llevar a cabo una “mezcla no ineluctable entre teología, moral y política” que le hace quedar “a la zaga de las exigencias de su tiempo”. Al respecto, este autor señala que es esa confusión o no distinción entre saberes la que lleva a Suárez a no institucionalizar los límites del poder, por ejemplo en la cuestión de la responsabilidad política del monarca. Y fundamenta ese vínculo entre ambas cuestiones en el hecho de que Suárez elabora, a medio camino entre Teología, Moral y Política, un programa teórico-político excesivamente “vaporoso” en el que los límites del poder y la responsabilidad política del gobernante basculan en torno al poco preciso concepto de bien común (MÉCHOULAN, 1980, págs. 122 y 125).

²²⁸ Copleston comenta que “algunos dirán, supongo, que la teoría jurídica y política de los escolásticos del Renacimiento constituyó una etapa en la evolución de una perspectiva predominantemente teológica hacia una perspectiva positivista; y, como juicio histórico, eso puede ser verdadero. Pero de ahí no se sigue que la posterior secularización de la idea de ley natural y su subsiguiente abandono haya constituido un progreso filosófico en un sentido que no sea el meramente cronológico” (COPLESTON, 1971, pág. 336). En una postura opuesta, *vid.* ACOSTA SÁNCHEZ, 1989, *passim*. A nuestro juicio, mucho de lo que la Modernidad hegemónica nos “vende” como ciencia o técnica en realidad se basa en presupuestos metafísicos que se nos ocultan interesadamente.

Volveremos sobre la segunda crítica (la no institucionalización) al tratar la cuestión de los límites del poder en Suárez. Por lo que concierne al beligerante ataque de Méchoulan respecto a la no distinción o manejo indiferenciado en sus escritos de elementos de Teología, Filosofía moral y Filosofía política, cabe alegar, en primer lugar, que este autor debería extender dicha crítica a toda la Escuela española y a toda la tradición escolástica. Y, en segundo lugar, no podemos dejar de manifestar un cierto desconcierto ante el tenor de las opiniones de Méchoulan, que en su forma de expresión parecen obviar el salto histórico entre el contexto social, religioso, académico, intelectual y experiencial de Suárez y el momento actual. Amén de que, como ya hemos indicado, las aseveraciones del autor francés parten, evidentemente, de un previo juicio, absolutamente discutible, sobre la cuestión de la separación de saberes, tema que requiere muchos matices²²⁹.

1.2. Las interpretaciones de la Metafísica de Suárez y su influjo en las interpretaciones de su Filosofía política (remisión *ad supra*)

Las distintas interpretaciones que existen a propósito de la Metafísica de Suárez son determinantes a la hora no sólo de interpretar su Filosofía política, sino también de valorar en un sentido u otro la sistematicidad de su obra y la interconexión de saberes con que trabaja. Al respecto nos remitimos a todo lo expuesto anteriormente en el capítulo 1 a propósito de las interpretaciones de Suárez.

²²⁹ Para este investigador “la sed de teología que provenía del fervor colectivo de aquella época no imponía necesariamente a todos un afán de unión entre la teología, la moral y la política”, puesto que “ser creyentes es una cosa y otra querer mezclar moral, teología y política” (MÉCHOULAN, 1980, pág. 130). Por otro lado, cabe advertir que este autor se muestra especialmente crítico con Suárez a raíz de la acusación que le hace de ser partidario de la limpieza de sangre y de cierto antisemitismo (*vid.* al respecto MÉCHOULAN, 1979).

2. PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA TEORÍA SUARECIANA DEL PODER POLÍTICO: LA SOCIABILIDAD NATURAL DEL SER HUMANO EN EL ORIGEN DE LA COMUNIDAD HUMANA PREPOLÍTICA

Suárez parte de un concepto de persona como ser social por naturaleza, necesitado de la comunidad para su conservación. Así puede apreciarse en estos textos de Suárez: “el hombre es un animal social y tiende natural y justamente a vivir en comunidad [“*communitate*”]” (*De legibus*, Libro III, capítulo I, nº 3; SUÁREZ, 1975, pág. 8); “la condición natural del hombre consiste en ser animal social y exigir por naturaleza una forma de vida comunitaria que debe ser gobernada necesariamente por el poder político” (*De legibus*, Libro III, capítulo I, nº 12; SUÁREZ, 1975, pág. 18); “el hombre por naturaleza se inclina a la comunidad política [“*civilem societatem*”] y necesita muy especialmente de ella para la conveniente conservación de su vida” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo I, nº 4, SUÁREZ, 1965, pág. 7)²³⁰.

²³⁰ En contraste con autores modernos posteriores, puede puntualizarse que Suárez habla de la comunidad política como medio para la conservación de la vida del ser humano, *no de sus derechos*. Según Pereña (al tratar la primera etapa de la obra política de Suárez, en concreto *De opere sex dierum*, libro V, capítulos III-VII [SUÁREZ, 1856, págs. 389-419]), para Suárez, el ser humano, limitado en sí mismo, precisa de los demás no sólo para conservar su vida, sino también para su propia realización. En efecto, el ser humano, racional y libre, no está hecho completamente, sino que tiene que realizarse incesantemente por medio de su propia vida. Pero no puede llevar a cabo por sí mismo esta empresa. En este fenómeno encuentra Suárez la ley de la sociabilidad humana (PEREÑA VICENTE, 1975, págs. XXII-XXIII). Señala Scannone que la acentuación de la libertad y “la necesidad del *consenso* voluntario” en Suárez “no presupone una antropología individualista de la libertad, que sólo ulteriormente se hace social por medio de un pacto. Por el contrario, el hombre naturalmente libre es asimismo natural y necesariamente social y político, aunque forma parte de esta o de otra comunidad política determinada en forma libre e histórica” (SCANNONE, 1999, pág. 242; citado también en DE LA TORRE RANGEL, 2000, pág. 417). Parece, pues, que en el origen de la comunidad política en Suárez hay un equilibrio entre naturaleza social del ser humano y libre consentimiento manifestado en el pacto. Por otra parte, sobre los vínculos con el pensamiento de Aristóteles sobre la naturaleza social del ser humano, cabe destacar que Suárez lo cita expresamente tanto en la *Defensio fidei* (Libro III, capítulo I, nº 4, SUÁREZ, 1965, pág. 7) como en *De legibus*

El instinto social del ser humano se realiza en un primer momento en la agrupación familiar, de tal modo que existe una predisposición natural del ser humano a constituir comunidades. El siguiente paso es la creación de colectivos humanos que desbordan los lazos familiares. Elorduy cree que en un primer momento histórico ese instinto social humano genera “comunidades prepolíticas” (cfr. ELORDUY, 1965, pág. CXLVIII). Juan Carlos Scannone defiende que en la visión suareciana, toda comunidad humana es política y jurídica desde el inicio, si bien a un nivel sub-estatal. Para este autor, Suárez considera que en estas primeras construcciones, cuando gozan de unidad moral y van más allá de un mero aglomerado de familias, ya existe un elemento contractual y

(Libro III, capítulo I, núms. 2 y 3; SUÁREZ, 1975, pág. 8), así como también en *De opere sex dierum* (Libro V, capítulo 7, nº 5; SUÁREZ, 1856, pág. 414) donde recoge la afirmación de que el hombre es “por naturaleza un animal civil y social”. Elorduy aborda las diferencias entre Aristóteles y Suárez respecto a la sociabilidad en el ser humano, que para él residen esencialmente en que en el pensamiento griego el elemento social queda absorbido por la polis (cfr. ELORDUY, 1965, págs. CLXXVI-CLXXX). Maravall nos recuerda que otros autores de la Escuela española como Soto y Molina también consideran que la sociedad se basa en la inclinación natural del hombre a la misma (MARAVALL, 1997, pág. 133). Sobre la cuestión de la comunicación humana, es de interés el análisis que elabora Elorduy de la teoría general del hombre estudiado en el acto humano que según este autor propone Suárez, *vid.* ELORDUY, 1965, págs. CXLVI-CXLVIII. Por su parte, Juan Carlos Scannone ensaya una interpretación de Suárez que lo vincula con la concepción comunicativa de lo político y del poder político iniciada por Hannah Arendt y revisada por Habermas, Ricoeur o De Zan. Entendemos que en este punto Scannone lleva a cabo una exégesis del pensamiento de Suárez que por momentos puede ser demasiado amplia y forzada, al intentar vincularlo directamente con teorías filosóficas muy posteriores, si bien es verdad que podría considerarse simplemente que para Scannone los autores actuales lo que comparten con Suárez son ciertos presupuestos filosóficos de partida. En todo caso, Scannone únicamente explicita que “la doctrina de Suárez puede dar arraigo inculturado y tradicional a esos nuevos enfoques, a la vez que éstos reciben nueva luz de la filosofía política suareciana y se la dan” (SCANNONE, 1999, págs. 268-272). Desde nuestra perspectiva, Abril Castelló también puede incurrir en ocasiones en un tipo de interpretación amplia y un poco descontextualizada. Coincidimos al respecto con Luis-Carlos Amezúa en el peligro de generar “conexiones carentes de sentido contextual o sistemático” en la elaboración de la historia del pensamiento (AMEZÚA AMEZÚA, 2007a, pág. 2).

voluntario (y por tanto jurídico, podríamos añadir). Considera Scannone que aunque “es un mérito de Elorduy haber subrayado” el “rasgo comunitarista de Suárez, no cree que éste hubiese empleado los términos “comunidades prepolíticas” ni “comunidades prejurídicas” para referirse a las primeras construcciones sociales que excedían del ámbito familiar (como la aldea o “pagus”). Por todo lo anterior, Scannone estima más acertadas expresiones tales como “subestructuras del pueblo” u “organización subestatal”²³¹.

Igualmente, estima este autor que tampoco debería usarse la expresión “comunidades preestatales” (“a no ser que estemos usando otra terminología que la suareciana, restringiendo la noción de Estado o bien a la del Estado moderno o a la del aparato estatal”; al respecto cree Scannone que “Elorduy tiene ante los ojos el Estado en su forma moderna y su derecho positivo, al hablar de comunidades prepolíticas, prejurídicas y preestatales”).

En todo caso, para Suárez la comunidad familiar es insuficiente para realizar de manera íntegra al ser humano, que de este modo tiende naturalmente a buscar una forma superior de vida. Para Suárez existe “una doble comunidad humana: la imperfecta o familiar y la perfecta o política. La primera de ellas es absolutamente natural y, por así decir, fundamental”. Ahora bien, la familia constituye la primera comunidad humana pero “no se basta a sí misma”: es una comunidad humana “imperfecta en relación con la comunidad política”. Por tanto, “por la naturaleza misma de las cosas” es “además necesario entre los seres humanos una comunidad política que constituya, al menos una ciudad-Estado [“*civitatem*”; en otras ocasiones lo traduciremos de una manera más flexible como “nación”] y esté formada por varias familias”. ¿Cuál es el motivo? “La razón es que ninguna familia puede reunir dentro de

²³¹ SCANNONE, 1999, págs. 245-246. Igualmente, en opinión de este autor tampoco debería usarse la expresión “comunidades preestatales” (“a no ser que estemos usando otra terminología que la suareciana, restringiendo la noción de Estado o bien a la del Estado moderno o a la del aparato estatal”; al respecto cree Scannone que “Elorduy tiene ante los ojos el Estado en su forma moderna y su derecho positivo, al hablar de comunidades prepolíticas, prejurídicas y preestatales”).

sí todos los medios y servicios necesarios para el desarrollo de la vida humana” (*De legibus*, Libro III, capítulo I, nº 3; SUÁREZ, 1975, págs. 8-9). Más adelante afirma Suárez que “el poder político no empezó a existir hasta que empezaron a asociarse en una sola comunidad perfecta [*“communitatem perfectam”*] varias familias” (*De legibus*, Libro III, capítulo II, nº 3; SUÁREZ, 1975, pág. 24). La edición del CSIC traduce “*communitatem perfectam*” por “comunidad perfecta o autónoma”. En nuestra opinión, no debe entenderse que esta expresión en Suárez haga referencia a una comunidad autosuficiente o autárquica. Entendemos que en esta frase claramente Suárez está indicando que toda comunidad que desborde la familia ya es perfecta. Y en línea con lo que defendimos respecto al surgimiento del poder en toda comunidad que se extiende más allá de la agrupación familiar, entendemos que la conclusión de esta afirmación de Suárez es que ya la comunidad política básica o primaria es perfecta. Entendemos que para el profesor granadino en esa comunidad política primitiva o incipiente (la aldea; el *pagus* en la terminología de Scannone) ya existe una estructura política y jurídica. Por tanto, la traducción del CSIC podría distorsionar el pensamiento de Suárez, ya que éste no solamente no está sosteniendo una visión autárquica del Estado como algo plenamente perfecto en el sentido de autosuficiente, sino que tampoco parece caer en el absolutismo monista y estatalista moderno, que *desempodera* a los grupos o comunidades más pequeñas de poder jurídico y político. Téngase en cuenta que no sólo aquí, sino también en otros muchos pasajes la edición del CSIC traduce la expresión “*communitas perfecta*”²³².

²³² Apunta Elorduy que los conocimientos de Suárez sobre las organizaciones prepolíticas occidentales (en concreto, en la Península y en el Nuevo Mundo) juegan un importante papel en el diseño de su teoría sobre el origen del poder (ELORDUY, 1965, págs. XXIV-XXV y CLI). Por otra parte, a juicio de este autor, “el concepto suareciano de pueblo se funda en los principios eternos y absolutos de la sociabilidad humana. El pueblo como tal, prescindiendo de toda configuración política y entendido en toda su universalidad conforme a la revelación cristiana, tiene un valor anterior a la autoridad humana e independiente de ella” (ELORDUY, 1965, pág. XXIX). En este sentido destaca Elorduy (desde de su particular visión, en parte diferente de la de Scannone, como ya se vio) que Suárez entiende que existe un Derecho natural comunitario, el cual es una “institución divina preestatal y prepolítica” que genera el poder y tiene por

En otro orden de cosas, y en el plano de los presupuestos antropológicos suarecianos, es de gran interés el juicio de Eduardo Nicol, que considera que el fundamento de las diferencias entre la filosofía política de Locke y Suárez reside en las relaciones entre el individuo y la comunidad. De este modo, mientras para el primero “el ingreso del individuo en la sociedad política es una concesión, implica una renuncia”, en el profesor jesuita la inserción del sujeto en la comunidad es “el estado perfecto”, su “situación adecuada [...] en el mundo, aquella que completa su personalidad y en que

finalidad el bien común. Este Derecho natural comunitario es el fundamento del Derecho positivo. Ahora bien, esta concepción que contempla la existencia de un Derecho pre-estatal comunitario era extraña para los juristas de la Antigüedad y los romanistas medievales (ELORDUY, 1965, págs. CL-CLII). En un sentido similar se pronuncia Pereña sobre la armonización entre esta creación de comunidades humanas y el Derecho, cuando estudia el comentario de Suárez al sacramento del bautismo: para Suárez, mientras el derecho de los padres sobre los miembros de la familia es un derecho natural (*vid.* también, al respecto, *De legibus*, Libro III, capítulo 1, nº 4; SUÁREZ, 1975, pág. 10), el derecho del Estado sobre los ciudadanos es un derecho mediato y positivo, que tiene su fundamento en la voluntad de los mismos hombres que integran esa comunidad (PEREÑA VICENTE, 1975, pág. XXI).

Por otro lado, Suárez entiende que, si bien la comunidad primitiva debió comprender todo el género humano, no es necesario para la conservación o bienestar de la humanidad que todos los hombres se integren en una sola comunidad política” (antes bien, “eso apenas es posible y mucho menos conveniente”), y por tanto no tiene necesariamente que existir un único poder “para toda la especie” (*De legibus*, Libro III, capítulo II, nº 5, SUÁREZ, 1975, págs. 25-26).

Apunta por otra parte Pereña que en *De opere sex dierum* Suárez trata el proceso creciente en el que las familias se integran en colonias, municipios y ciudades, y estas a su vez en regiones (como sociedades territoriales rudimentarias de intereses) y, ulteriormente, la región se siente movida por una norma interior de plenitud a formar un pueblo. A juicio de Pereña (que parece seguir en su nomenclatura a Elorduy), el pueblo constituiría la fase última en la constitución de la comunidad pre-política más plena, que no se identificaría todavía con la comunidad política. De modo que, para este autor, la conversión del pueblo en *republica* o Estado marcaría el salto de la comunidad al orden político (PEREÑA VICENTE, 1975, págs. XXIII-XXIV; Pereña alude a esta cuestión al tratar la primera etapa de la obra política de Suárez, en concreto *De opere sex dierum*, Libro V, capítulos III-VII, SUÁREZ, 1856, págs. 389-419).

precisamente puede realizarse la plenitud de su libertad”, pues para éste “la individualidad aislada [...] no es una unidad completa y suficiente. Ahora bien, “dentro de la comunidad, la plenitud se alcanza en la congruencia; el egoísmo y el [...] anhelo de dominio no sólo comprometen el bien común: son más bien una merma, que no una ganancia, para la propia individualidad. Apunta Nicol que de aquí se derivan serias discrepancias cuyos matices pueden percibirse incluso “en el espíritu de los textos que por la letra parecen coincidentes” (NICOL I FRANCISCÁ, 1953, págs. 235-236).

3. EL ORIGEN DEL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ

En la misma línea de unidad que cohesiona su pensamiento en general y su Filosofía política en particular, Suárez elabora una doctrina sobre el origen de la comunidad y el poder político que va a fundamentar no sólo la existencia y el ejercicio legítimo de éste sino también, como veremos en su momento, la posibilidad de desobedecerle o resistirle cuando no cumpla con los cometidos que le corresponden y que le dieron origen²³³.

²³³ Al respecto, Rommen considera que para entender plenamente la doctrina de Suárez sobre la tiranía y sobre el derecho de legítima defensa es necesario tomar como punto de partida su teoría política (ROMMEN, 1951, pág. 372). Para Gómez Robledo son cuatro los pasos que pueden distinguirse en el pensamiento suareciano sobre la potestad en el gobernante: “1) A ninguna persona, física o moral, le viene inmediatamente de Dios la potestad civil, por naturaleza o por donación graciosa; 2) sino que al gobernante le viene la autoridad mediante el pueblo; 3) quien le concede por su libre consentimiento, derivándose de allí los títulos legítimos de gobierno; y 4) al hacer esa donación o traspaso, hay limitaciones en el poder, así por parte del gobernante que la recibe, y no puede usar de ella a su antojo, como por parte del pueblo que la confiere, y no puede reasumirla a su capricho” (I. GÓMEZ ROBLEDO, 1998, pág. 145; citado también en DE LA TORRE RANGEL, 2000, pág. 417). Un resumen de las tesis políticas de Suárez en cinco puntos puede leerse en PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 200-202.

3.1. El poder político como necesidad. Su legitimidad en abstracto y su conformidad con la naturaleza humana

3.1.1. *Defensio fidei*, Libro III, capítulo I

Suárez aborda el capítulo I del Libro III de la *Defensio fidei* la cuestión de la legitimidad de la existencia del poder político [*“principatus politicus”*]. Al respecto, comienza nuestro autor sosteniendo que “el poder político, debidamente constituido, es justo y legítimo”, y lo afirma como “verdad católica” contra visiones religiosas que puedan negar la legitimidad del mismo por ser sólo justo el sometimiento al poder de Dios (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo I, nº 3, SUÁREZ, 1965, pág. 6)²³⁴.

A juicio de Paul Pace, el estudio sobre el origen y la justificación de la autoridad civil en aquel momento era de particular importancia y actualidad: Suárez era consciente de que Europa estaba entrando en una etapa absolutamente nueva de su historia y que “el problema de la soberanía estaba en el centro del nuevo modo de entender el poder político” (PACE, 1993, pág. 346). Debe tenerse presente que el magisterio universitario de Suárez sobre el problema del poder político culmina en la *Disputatio VII* de sus lecturas en la Facultad de Teología en la Universidad de Coimbra. Suárez reelabora dicha *Disputatio* en el texto del tratado *De legibus* (PEREÑA VICENTE, 1975, pág. XXXII). Por su parte, Rommen apunta que en su teoría del poder político Suárez es “mucho más moralista que jurista”: no esgrime en ella ni un solo argumento de Derecho positivo, todo lo más emplea la llamada *Lex Regia* como “ejemplo de traslación abstracta y general” (ROMMEN, 1951, pág. 372).

²³⁴ Con la expresión “debidamente constituido” aclara Suárez que excluye “el poder usurpado tiránicamente” (*idem*). En este sentido, Suárez afirma más adelante que “la libertad cristiana no significa la exención de las leyes humanas justas” o de la autoridad legítima. Para Suárez, Cristo no pretendió “suprimir el poder justo entre los cristianos, sino [...] la ambición y la tiranía de los príncipes paganos” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV, núms. 18 y 21, SUÁREZ, 1965, págs. 60 y 62). Debe tenerse presente que, como aclara Elorduy, en ocasiones con el concepto *“principatus”* Suárez alude a la comunidad política; en otras ocasiones se refiere al poder político (SUÁREZ, 1965, pág. 6, nota al pie). Por otro lado, cabe recordar que en el siglo XVI surgen grupos religiosos, en particular en el ámbito protestante (así, por ejemplo, los

Fundamenta esta afirmación Suárez en que la comunidad política y su poder son necesarios. En primer lugar, para nuestro autor el ser humano tiende por naturaleza a la constitución de la comunidad política, que necesita para la conservación de su propia vida (y cita al respecto a Aristóteles y S. Juan Crisóstomo). Ahora bien, el poder político es necesario para la conservación de la propia comunidad política: es precisa la existencia de un gobernante al que se le preste obediencia para mantener en aquella “la justicia y la paz”. Consecuentemente la existencia del poder político se halla en consonancia con el derecho natural²³⁵. En efecto, puesto que la existencia de la comunidad humana y política es acorde con la naturaleza del ser humano, Suárez, mediante silogismo, prueba que también es concorde con la misma el poder necesario para la conservación de dicha comunidad (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo I, nº 4, SUÁREZ, 1965, pág. 7). En este sentido, entiende que una vez constituida la comunidad política, la sumisión al poder político es conforme a la recta razón natural, por cuanto dicha sumisión es precisa para la conservación de la propia naturaleza humana (*cf.* *Defensio fidei*, Libro III, capítulo 1, nº 8, SUÁREZ, 1965, pág. 12).

anabaptistas) que niegan la legitimidad de todo poder político por entender que sólo a Dios se le debe obediencia. Suárez examina las ideas de estos grupos en el capítulo IV, donde retoma la cuestión de la legitimidad del poder político entre los cristianos (*vid.* *Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV, núms. 1-4, 10-18 y 20-22, SUÁREZ, 1965, págs. 45-48, 53-60 y 61-63). Comenta Paul Pace respecto a esta cuestión en Suárez: “it is characteristic of his intellectual honesty that his refusal of the Anabaptist anarchism is found in the first chapters of the very book in which he refutes [king] James’ claim for a directly divine origin of kingly authority” (PACE, 1986, págs. 339-340). Volveremos sobre las ideas vertidas en este capítulo más adelante.

²³⁵ A juicio de Elorduy, Suárez no sólo “prueba la necesidad del poder en una comunidad políticamente perfecta”, sino también en la comunidad humana en cuanto tal, pues se halla en la misma naturaleza del ser humano. Y afirma tal conclusión sobre la base de estas palabras de Suárez, en las que habla (ampliamente) de “comunidad humana” y no (estrictamente) de “comunidad política”: “este poder [...] siendo necesario para la conservación de la sociedad humana [*humanae societatis*], la cual desea la misma naturaleza del hombre, también por este título es de derecho natural” (ELORDUY, 1965, págs. CLII-CLIII; *Defensio fidei*, Libro III, capítulo 1, nº 7, SUÁREZ, 1965, pág. 11).

3.1.2. En *De legibus*, Libro III, capítulo I

Dentro del contexto de su explicación del origen de las leyes se pregunta Suárez en el tratado *De legibus*, capítulo I del Libro III, “si tienen los hombres poder para hacer leyes” (SUÁREZ, 1975, págs. 5-19), y al respecto afirma nuevamente que “la [existencia de una] autoridad política con poder temporal para gobernar a los hombres es justa y está de acuerdo con la naturaleza humana” por cuanto “es imprescindible para el buen gobierno de la comunidad humana”. Y apunta que esto queda confirmado por “la propia costumbre de los hombres”. Suárez sostiene esta tesis (en cuya línea vuelve a citar a Aristóteles y S. Juan Crisóstomo, añadiendo ahora a Sto. Tomás) sobre dos principios: el primero (que ya hemos citado) es que “el hombre es un animal social y tiende natural y justamente a vivir en comunidad” (*De legibus*, Libro III, capítulo I, núms. 2 y 3, SUÁREZ, 1975, págs. 7 y 8). El segundo principio es que “en toda comunidad perfecta o autónoma [es decir, toda comunidad política] es necesaria la existencia de un poder al que corresponde el gobierno de la comunidad”. Sin ese poder “el desorden en esa comunidad sería total”. Pero existe una razón más profunda: siguiendo a Sto. Tomás, sostiene Suárez que para la conservación de todo organismo es necesario “un principio cuya función consista en buscar y fomentar el bien común de aquel”. Por tanto, el propio Suárez completa su afirmación anterior y proclama que “en una comunidad perfecta [*communitate perfecta*”; la edición del CSIC traduce “comunidad perfecta o autónoma”, como ya explicamos supra no estimamos conveniente introducir el término “autónoma” dado que supone orientar una interpretación del concepto en un sentido determinado cuanto menos discutible] es necesario un poder público cuya función específica sea procurar y buscar el bien común”. Es de aquí de donde concluye nuestro autor “la legitimidad y necesidad del gobierno político” (*De legibus*, Libro III, capítulo I, núms. 4-5, SUÁREZ, 1975, págs. 10-11). Por tanto, en *De legibus* Suárez, al tratar la necesidad de la comunidad, conecta ya la cuestión de la conservación de la comunidad con la necesidad del bien común y de que éste sea promovido por el poder.

De otro lado, como ya vimos, Suárez muestra aquí los presupuestos antropológicos de su pensamiento político cuando en su defensa de la necesidad del poder político hallamos esta afirmación: “la condición natural del hombre consiste en ser animal social y exigir por naturaleza una forma de vida comunitaria que debe ser gobernada necesariamente por el poder político” (*De legibus*, Libro III, capítulo I, nº 12, SUÁREZ, 1975, pág. 18)²³⁶.

3.2. La configuración de la comunidad humana como obra de Dios donde reside el poder como atributo natural propio: la procedencia divina del poder de la comunidad

Para Suárez el poder reside por naturaleza en la propia comunidad. La razón es que el poder surge de la constitución libre y voluntaria de una comunidad política por parte de sujetos por naturaleza iguales. Siendo esos sujetos, pues, iguales y libres por naturaleza, el poder no reside en unos por encima de otros, antes bien, es propiedad de la comunidad en su conjunto. Además, esa residencia en la comunidad se reafirma por la finalidad que impulsa el nacimiento tanto de la comunidad política como del poder: el bien común. En efecto, si la finalidad del poder afecta a todos los miembros de la comunidad, es lógico que originariamente el poder sea una propiedad compartida por todos los sujetos insertos en la misma.

Por otra parte, puesto que Dios es el creador del ser humano, cuya naturaleza le impulsa a unirse en comunidades políticas donde brota el poder político como necesario, y dicho poder es además propiedad esencial de la comunidad, donde reside por naturaleza, la conclusión en Suárez no puede ser otra que el poder político es otorgado por Dios directamente a la comunidad, donde existe además en orden a dar respuesta a la finalidad para la que surge: el bien común. Por tanto, el poder se asienta en la comunidad por voluntad de Dios. En conclusión: *el poder brota de la comunidad*

²³⁶ De alguna manera, Suárez niega la posibilidad de que, dada la naturaleza humana, un sistema anarquista sea viable.

política pero es Dios quien lo establece ahí (porque la naturaleza humana, individual y comunitaria, es obra de Dios).

Ambas cuestiones, la procedencia divina del poder político y su residencia natural originaria en la comunidad son tratadas por Suárez conjuntamente pues fundamenta recíprocamente ambas, una en la otra.

3.2.1. *Defensio fidei*, Libro III, capítulos I y II

Ya en el capítulo I del Libro III de la *Defensio fidei* afirma Suárez la procedencia divina del poder. En efecto, como hemos visto, para Suárez la existencia de la comunidad humana y política es acorde con la naturaleza del ser humano, y por tanto también es concorde con la misma el poder necesario para la conservación de dicha comunidad así como la sumisión al poder político por cuanto es precisa para la conservación de la propia naturaleza humana (*cfr. Defensio fidei*, Libro III, capítulo I, nº 8, SUÁREZ, 1965, pág. 12). Ahora bien, puesto que Dios es el autor de la naturaleza humana (y del derecho natural), consecuentemente también lo es del poder supremo, necesario para su conservación. Esta tesis se fundamenta en la argumentación desarrollada por Suárez en el número 4 del capítulo I: al haber probado en ese punto que el poder es necesario para la conservación de la comunidad, la cual es fruto de la naturaleza del ser humano, demuestra que el poder es también de Derecho natural. Y como Dios es el autor de la naturaleza humana, también lo es del poder supremo, por lo que—en conclusión—el poder procede de Dios (*cfr. Defensio fidei*, Libro III, capítulo I, nº 7, SUÁREZ, 1965, págs. 11-12).

Por tanto, puede constatarse que mediante la respuesta afirmativa a la primera cuestión formulada en el título del capítulo primero, la legitimidad del poder político, también contesta Suárez, asimismo de manera afirmativa, a la segunda cuestión de dicho título: “¿procede el poder político de Dios?”. Es en este marco en el que debe interpretarse la afirmación por parte de Suárez en, de que el príncipe “recibe su poder del mismo Dios” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo I, nº 6; SUÁREZ, 1965, págs. 9-10). Como el mismo Suárez aclara, “el sentido de esta tesis depende mucho de la manera

como creamos que da Dios este poder o autoridad”. Y advierte que es en este sentido (de que la existencia de un poder político procede de Dios como creador de la naturaleza humana) en el que puede llamarse a los reyes terrenales *ministros de Dios* (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo I, nº 7, SUÁREZ, 1965, págs. 11-12)²³⁷.

Demos un paso más y avancemos hasta el capítulo II del Libro III de la *Defensio fidei*, donde Suárez va a dar respuesta a la cuestión de la residencia originaria del poder de la comunidad política. Para Suárez esta cuestión es equiparable a preguntarse *a quién concede Dios el poder*, puesto que, como ente existente, el poder es cosa creada y sólo puede tener su origen remoto en la Divinidad.

Ahora bien, Suárez distingue dos maneras por las que Dios puede conferir su poder inmediata o directamente: “primera, Dios confiere un poder que por esencia está necesariamente unido a la naturaleza de una cosa creada por el mismo Dios. [...] Segunda: Dios confiere directamente por sí mismo (por así decir) y mediante un acto especial de otorgamiento, un poder que no está necesariamente vinculado a la creación de un ser, sino que Dios lo confiere libre y adicionalmente a una naturaleza o persona” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 3, SUÁREZ, 1965, págs. 16-17). Por esto la pregunta que da título al capítulo segundo en Suárez no es *¿dónde reside originariamente el poder político?*, sino “¿El poder político procede de Dios directamente o por institución divina?”. Sentado esto, Suárez defiende que “primeramente el supremo poder político [*“suprema potestas civilis”*], considerado en abstracto [esto es, haciendo abstracción de la forma de gobierno, *vid. ibidem*, nº 4], fue conferido [*“data est”*] por Dios a los hombres unidos en la ciudad-Estado [*“civitatem”*]; la edición del CSIC traduce “Estado”, otra traducción posible, menos literal, sería “nación”] o comunidad política perfecta [*“perfectam communitatem politicam”*]; y no precisamente en virtud de una institución o [por] acto de donación especial y como positivo, completamente distinto de tal naturaleza [la de los hombres; la edición del CSIC acota erróneamente que es la “del Estado”], sino por natural consecuencia y en fuerza de su creación [*“prima creatione eius”*]; la edición del CSIC

²³⁷ Sobre esta cuestión volveremos al tratar el tema del traspaso del poder comunitario al gobernante.

traduce “del primer acto de su fundación”, pues considera que hace alusión a la comunidad política]. Por eso, en virtud de esta manera de donación, no reside este poder [político] en una [sola] persona ni en un grupo determinado de muchas personas [*“peculiaris congregatione multarum”*], sino en la totalidad perfecta del pueblo [*“toto perfecto populo”*] o cuerpo de la comunidad”²³⁸ (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 5, SUÁREZ, 1965, pág. 18; *cfr.* también *ibidem*, pág. CLII). Suárez apunta que sigue en esto la opinión de autores anteriores.

La primera demostración de esta tesis la asienta Suárez en la afirmación, ya realizada en páginas anteriores, de que el poder político tiene un carácter natural, dado que es necesario para la conservación de la comunidad humana (*“humana republica”*; la edición del CSIC traduce “Estado”). Y sostiene que si además hubiera sido precisa “una donación especial de Dios [*“specialis Dei donatio”*] y una concesión que no estuviera ligada a la naturaleza [de la comunidad], el poder no podría ser conocido por la sola razón natural” (“sino que debería manifestarse a los hombres por medio de revelación”, lo que “es falso”) (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 5, SUÁREZ, 1965, págs. 18-19).

En una segunda argumentación a favor de su tesis, sostiene Suárez que puesto que el poder político es “una propiedad derivada de la naturaleza de los hombres en cuanto

²³⁸ Esta tesis de Suárez es la que hace a Abril Castelló afirmar que Francisco Suárez es el “teorizante definitivo” del populismo o democracia de inspiración cristiana, puesto que para esta corriente “la soberanía radica en el pueblo” (*cfr.* ABRIL CASTELLÓ, 1979, págs. 154 y 158). Dice Rommen que para Suárez “la *respublica* es el sujeto del poder del Estado” (ROMMEN, 1951, pág. 382).

Sobre la traducción del término *“civitatem”* como ciudad-Estado, entendemos que en este pasaje es el más indicado, dado que sigue aún vigente en la Filosofía política de la tradición en que se inserta Suárez la idea griega de la polis o ciudad-Estado (y aún en la realidad sociopolítica quedaban algunos vestigios de este modelo, principalmente en Italia—así, los casos de Venecia y Génova—, si bien sólo vestigios). Otra posible traducción, que hemos empleado en algunos casos, sería “nación”. Un caso distinto es el de la traducción del concepto suareciano de *“respublica”*, como veremos enseguida.

unidos en una comunidad política [*“politicum corpus”*], y “lo que se deriva de la naturaleza es conferido directamente por el propio e inmediato autor de esa naturaleza”, la conclusión es que “el poder es conferido inmediatamente por Dios [a la comunidad o cuerpo político] en cuanto autor de dicha naturaleza” (la de los seres humanos en cuanto unidos en una comunidad política).

Agrega Suárez en defensa de ese carácter “natural” del poder político, que dicho poder surge de la propia constitución de la comunidad política: “por el mismo hecho de congregarse los hombres en un cuerpo político o *república* [*“reipublicae”*]; la edición del CSIC traduce “Estado”, resulta [*“resultat”*] dicho poder en esta comunidad sin intervención de ninguna voluntad creada”. Esto es prueba de que ese poder “procede directamente de Dios, con la intervención solamente de la resultancia natural [*“naturali resultantia”*]; la edición del CSIC traduce “del resultado natural” o por consecuencia de la naturaleza y por dictamen que demuestra la razón natural”²³⁹ (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 6, SUÁREZ, 1965, pág. 19).

²³⁹ La utilización aquí por parte de Suárez de este término “*resultantia*” (y también la expresión anterior “*resultat*”, en alusión al surgimiento del poder en la comunidad “sin intervención de ninguna voluntad creada”) parece remitirnos al concepto metafísico suareciano de la acción de resultancia (Sergio Rábade habla de “causalidad por resultancia”). Una ajustada definición puede hallarse en la página web de la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico (AA.VV., s. a.): “consiste esta acción en que el hombre, en el aspecto gnoseológico y en otras actividades humanas, no es la causa total, ni siquiera la principal, de las empresas que acomete. La acción de resultancia en la que intervienen multitud de causas, empezando por el concurso natural y sobrenatural, etc., es la base de todo el mundo moral, en la que Suárez señala la confluencia de nuestra acción con la acción divino-humana variadísima que aparece no sólo en la creación primera, sino en la evolución creativa”. Con la “resultancia” o “acción de resultancia”, Suárez amplía los cuatro modos clásicos de causalidad admitidos comúnmente desde Aristóteles. Sobre el concepto de causalidad *vid.* también RÁBADE, 1997, págs. 24-25; ELORDUY, 1963; ABRIL CASTELLÓ, 1978. Juan Carlos Scannone (SCANNONE, 1999, págs. 250-251) se refiere explícitamente a la existencia de una conexión entre el concepto metafísico de *resultantia* y la noción política del poder en Suárez, y la extrae también del término “*resultat*”

Ahora bien, puesto que el poder político considerado en abstracto “sólo se encuentra en la comunidad en cuanto [*“quatenus”*] es necesario para su conservación y en cuanto puede demostrarse por el dictamen de la razón natural”, y puesto que dicho poder procede inmediatamente de Dios como “autor de la naturaleza” de dicha comunidad, “se entiende que [dicho poder] solamente reside en toda la comunidad y no en una parte de ella” (es decir, “no reside en una sola persona, ni en un grupo particular de aristócratas o de ciudadanos del pueblo [*“neque in aliqua peculiari communitate sive optimatum sive quorumcumque ex populo”*])). La razón de esta afirmación es clara a juicio de Suárez: “en virtud de la razón natural no puede hallarse motivo por el cual el poder haya de corresponder a una persona o a un determinado grupo de personas [*“ad certum numerum personarum”*] más que a otro dentro de la comunidad”. Por tanto, “en virtud de la concesión natural [el poder] sólo reside inmediatamente en la comunidad”.

(en este caso en el texto paralelo en *De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 6, SUÁREZ, 1975, pág. 31, *vid. infra*).

Por otra parte, cabe advertir que la noción de resultancia podría volver a hacer acto de presencia poco después en el texto del capítulo II del Libro III de la *Defensio fidei*, en el nº 8 (SUÁREZ, 1965, pág. 21), cuando nuestro autor, al hablar sobre la generación natural de la democracia sostiene que ésta “podría existir sin una institución positiva, por la sola creación o resultancia natural (con la negación solamente de una nueva o positiva institución”. Igualmente, puede aparecer en otros textos, como *De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 1, SUÁREZ, 1975, pág. 38; *De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 6, SUÁREZ, 1975, págs. 31, 32 y 33. En otras ocasiones Suárez no emplea el verbo resulto, sino otros términos similares, de tal manera que parece estar remitiendo a esa noción. *Vid. De legibus*, Libro III, capítulo II, nº 4, SUÁREZ, 1975, pág. 25 (*“insurgit”*); *De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 5, SUÁREZ, 1975, pág. 31 (*“consequentis naturam”*, *“proprietas consequens naturam”*); *De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 7, SUÁREZ, 1975, pág. 33 (*“manantes a natura”*). En otros pasajes, es la edición del CSIC la que traduce otros verbos diferentes a resulto, como *“sum”*, por *“resultar”*; lo que a veces puede ser desacertado por inducir a error al vincular la expresión con el concepto de *resultantia*.

Finalmente, dentro del ámbito del ejercicio concreto del poder, añade Suárez como explicación adicional que “en virtud de la sola razón natural el poder político [*“principatus politicus”*] no se determina a la monarquía o a la aristocracia pura o mixta, porque no existe ninguna razón que demuestre que es necesario esta forma concreta de gobierno [*“definitum modum regiminis”*], lo que confirma “la misma costumbre” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 7, SUÁREZ, 1965, pág. 20). A continuación aborda Suárez el tema de la forma de gobierno natural, y afirma que es la democracia, puesto que el poder se da en la comunidad de forma natural: “la razón natural dice que el poder político supremo es una propiedad natural de la comunidad política y que precisamente por este motivo pertenece a la totalidad de la comunidad [...] porque en virtud de la razón no tiene lugar otra determinación [distinta de la democracia], ni exige otra más inmutable” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 8, SUÁREZ, 1965, pág. 22). Sin embargo, dicha residencia natural del poder no es inmutable: Suárez distingue entre la forma de gobierno natural y la positiva o instituida por la voluntad humana. Es más, en ese sentido, Suárez no se decanta por la democracia como forma de gobierno positiva o instituida. Sobre este tema de las formas de gobierno volveremos más adelante.

a) Acotación: la delicada traducción del término *respublica* en Suárez

La traducción del concepto suareciano de “*respublica*” merece detenernos sobre ella brevemente. Rommen, como ya hemos visto, suele emplear el término “Estado” para referirse al mismo. Cabe advertir, para empezar, que la traducción de la noción “*respublica*” en los textos de Suárez es problemática, dado que dicho término no posee el mismo significado que en la actualidad. Se trata de un concepto complejo y amplio en el contexto de Suárez e inclusive en la propia obra de éste. Ahora bien, la traducción se vuelve más difícil debido tanto a la evolución del término “*respublica*” como a la de los significantes a los que hace referencia (en el plano de la realidad socio-jurídico-política, de los cambios en el concepto de la cosa pública, el poder político, las instituciones públicas y la sociedad civil). Estos problemas son compartidos por otros términos y conceptos de la Filosofía política. En todo caso, a nuestro juicio,

traducir el término “*respublica*” por “Estado” puede ser desacertado. En primer lugar, porque Suárez no lo emplea nunca (no olvidemos que entre Suárez y nosotros se producirá la consolidación de la idea “Estado”, la extensión del uso este término—originario de Maquiavelo—y el despliegue en la realidad fáctica de la idea que le subyace). Sin embargo, entendemos además que el uso de esta traducción es desaconsejable no sólo por esta razón, sino también por la actual ambivalencia del propio concepto e idea de “Estado” (concepto que también ha sufrido y sigue sufriendo cambios). De este modo, desde nuestro punto de vista, el uso de esta palabra no hace sino introducir más complejidad en el asunto (dada la dificultad ya ínsita en la interpretación el concepto *respublica* que maneja Suárez). En conclusión, entendemos que antes que emplearlo es preferible dejar el término original de Suárez, o bien traducirlo por otras expresiones tales como “comunidad política”. Juan Carlos Scannone también se manifiesta contrario al empleo del término *Estado* al estudiar a Suárez (SCANNONE, 1999, pág. 246). En la misma línea, Paul Pace opta por emplear la expresión “political community” para trasladar las expresiones *communitas politica*, *regnum* o *respublica* (cfr. PACE, 1986, pág. 296, nota 22). Cabe advertir que, por su parte, la edición del CSIC traslada a veces el término “*respublica*” como “Estado”, otras lo traduce como “comunidad” e incluso en ocasiones lo vierte como “sociedad”. La ausencia de continuidad en la traducción llega hasta el punto de que en ocasiones dentro de la misma frase se traslada “*respublica*” con distintas voces. Es cierto que en ocasiones esto permite captar en esta edición los diversos matices que el concepto suareciano tenga en cada supuesto y contexto. Pero, en ocasiones, la falta de homogeneidad parece injustificable. En cuanto a la edición de Instituto de Estudios Políticos, ésta opta por traducir siempre la expresión “*respublica*” por “Estado”. Esto le hace carecer de esa flexibilidad menos literal de la edición del CSIC, pero le concede más coherencia, si bien ya hemos señalado los problemas que se derivan de la utilización de dicho término. En todo caso, no cabe duda que la interpretación que hagamos de la concepción suareciana del poder civil y de la comunidad política determinará no sólo la traducción sino la concepción que se tenga del alcance de estas expresiones.

3.2.2. *De legibus*, Libro III, capítulos II y III

En el tratado *De legibus* Suárez aborda el problema de la residencia del poder desde el punto de vista de la residencia del poder legislativo. Suárez considera el poder de promulgar y hacer cumplir las leyes la función más importante del poder, de modo que en esta obra, si bien desde otra perspectiva, va a abordar la cuestión del origen del poder político en términos concordantes con las opiniones manifestadas en la *Defensio fidei*. Así, en el Libro III, capítulo II Suárez se pregunta “en qué hombres existe directa y naturalmente el poder de dar leyes humanas” (SUÁREZ, 1975, págs. 20-27). Nuestro autor empieza planteando la cuestión de si el poder de dar leyes humanas “reside en cada uno de los individuos [*singulis*] en particular o en todos conjuntamente, es decir, en la colectividad de todos ellos” (*De legibus*, Libro III, capítulo II, nº 1, SUÁREZ, 1975, pág. 20).

En concordancia con lo sostenido en la *Defensio fidei* respecto al poder político general, Suárez sostiene aquí la tesis de que “el poder legislativo, en virtud de la naturaleza de las cosas, no radica en ningún hombre concreto sino en toda la colectividad de hombres” (*De legibus*, Libro III, capítulo II, nº 3, SUÁREZ, 1975, pág. 21). A favor de esta posición cita a una serie de autores²⁴⁰. La primera parte de la misma (es decir, que “el poder legislativo, en virtud de la naturaleza de las cosas, no radica en ningún hombre concreto”) la fundamenta Suárez en que “todos los hombres nacen naturalmente libres. Por tanto ninguno de ellos tiene jurisdicción política—como tampoco dominio [como ya hemos visto que afirma en la *Defensio fidei*]—sobre el otro”. Agrega el profesor granadino que “ateniéndonos a la naturaleza de las cosas, ninguna razón hay para atribuir ese poder a unos hombres sobre otros, y no al revés. Y puesto que no puede deducirse de los principios naturales la concesión “en particular y directamente [...] a ningún hombre” del “poder de soberanía o gobierno político sobre

²⁴⁰ Apunta Suárez que esta conclusión “la encontramos en Sto. Tomás en cuanto sostiene que el soberano tiene el poder legislativo que le transfirió la comunidad. Es lo que sostienen y proclaman también las leyes civiles. Lo explican ampliamente Alfonso de Castro, Domingo de Soto, Bartolomé de Ledesma, Diego de Covarrubias y Martín de Azpilcueta” (*De legibus*, Libro III, capítulo II, nº 3, SUÁREZ, 1975, págs. 21-22).

los hombres [...] por parte de Dios”, ni existe “ninguna revelación a este afecto en la Sagrada Escritura”, debe ser negado tal otorgamiento (*De legibus*, Libro III, capítulo II, nº 3, SUÁREZ, 1975, págs. 22-24).

Para sostener la segunda aparte de su proposición, es decir, que “por sólo derecho natural ese poder de soberanía radica en la comunidad de los hombres”, Suárez argumenta que, puesto que, como ya ha demostrado, “el poder existe en los hombres [...] pero no existe en cada uno de los individuos, ni en ninguno en concreto” se sigue de todo esto que el poder “radica en la colectividad [*collectione*]”, pues no cabe otra posibilidad” (*De legibus*, Libro III, capítulo II, nº 4, SUÁREZ, 1975, pág. 24). Ahora bien, esa colectividad debe constituir un cuerpo político, pues el poder no existe en el aglomerado humano no organizado.

En los párrafos restantes del número 4 del capítulo III del Libro III de *De legibus*, Suárez conecta la residencia del poder en la comunidad política con las otras dos cuestiones previas que ya hemos abordado: la necesidad del poder político en la comunidad política (a la que distingue de la comunidad humana no política) y la necesidad de la sumisión al mismo si se pertenece a dicha comunidad. Comienza por distinguir entre la comunidad humana política y la no política y sostiene la necesidad del poder político en la comunidad política. Señala que “la colectividad humana cabe entenderla en un doble sentido: Primero, en cuanto constituye un simple aglomerado [de personas] sin ningún orden ni unión física o moral. En este sentido no forman un todo ni física ni moralmente, y por tanto, no forman propiamente hablando un cuerpo político ni necesitan, en consecuencia, un jefe o gobernante [*capite aut principe*]”. Por todo ello, mientras se los conciba así, se entiende que todavía no se da en ellos ese poder [político] en sentido propio y estricto, sino a lo sumo potencialmente, por así decir [*sed ad summum quasi radicaliter*]”. Ahora bien, “una colectividad de hombres debe considerarse también en este otro sentido: por un acto especial de su voluntad o común consentimiento [*communi consensu*] se integran los hombres en un cuerpo político con un vínculo social [*societatis vinculo*] para ayudarse mutuamente en orden a un fin político. De este modo, forman un solo cuerpo místico [*corpus mysticum*]”; la edición del CSIC traduce “organismo colectivo”, lo que resta fuerza a la expresión de Suárez] que puede llamarse uno en sentido moral y, en consecuencia,

precisa también un solo jefe [*“capite”*]. Sin transición, pasa Suárez a conectar la necesidad del poder político con la residencia del mismo en la comunidad política y la necesidad de someterse al mismo si se pertenece a dicha comunidad. Asegura que “en esa comunidad en cuanto tal radica por su naturaleza [*“ex natura rei”*] este poder [político]; de tal manera que no depende ya del arbitrio humano integrarse socialmente de esta forma y no aceptar este poder. Por consiguiente, en la hipótesis de que los hombres desearan las dos alternativas—es decir, integrarse socialmente de aquel modo, pero con la condición de no quedar sujetos a este poder [*“huic potestati”*]; la edición del CSIC traduce “ningún poder], se daría una total contradicción y, por tanto, nada harían en realidad. Porque es imposible concebir un cuerpo político [unido] sin gobierno político y organización adecuada [*“quia sine gubernatione política vel ordine ad illam non potest intelligi unum corpus politicum”*]. Y fundamenta esta sumisión de la siguiente forma: “primero, porque esa unidad resulta, en gran medida, de la sumisión a las mismas normas fundamentales [*“ad idem regimen”*] y a un [mismo] poder, común y superior. Segundo, porque si no fuera así, ese cuerpo no se podría dirigir a un [único] fin y bien común²⁴¹. Por eso va contra la razón natural que exista una colectividad de hombres que, estando unidos a manera de un verdadero cuerpo político [*“congregationem humanam quae per modum unius corporis politici uniatur”*], no cuente con algún poder común [*“potestatem communem”*] al que los miembros de esa comunidad estén obligados a obedecer. En consecuencia, si ese poder [*“potestas”*; la edición del CSIC traduce “poder de soberanía”] no se da en una persona determinada, debe necesariamente radicar en toda la comunidad” (*De legibus*, Libro III, capítulo II, nº 4, SUÁREZ, 1975, págs. 24-25).

En el capítulo III del Libro III del tratado *De legibus*, Suárez, también en el marco del origen del poder legislativo, se cuestiona “si el poder de dar leyes humanas proviene

²⁴¹ *“Quia alias corpus illud non posset dirigi ad unum finem et commune bonum”*; la edición del CSIC traduce “no se podría dirigir esa comunidad a su fin, que es el bien común”. Podemos resumir este párrafo en dos afirmaciones de Suárez: la sujeción a un poder común es una necesidad de: 1) la unidad del cuerpo político y 2) el bien común (como finalidad de este).

inmediatamente de Dios como autor de la naturaleza” (SUÁREZ, 1975, págs. 28-35). Comienza Suárez afirmando que “parece deducirse de todo lo anterior que este poder [de dar leyes] pasa—en virtud del consentimiento humano—de los hombres como individuos [*“singulis hominibus”*] a toda la comunidad que ellos han formado”, pues “tanto ese poder como la comunidad en quien reside tienen el mismo origen”: el consentimiento de los individuos. Es decir, si “esa comunidad se constituye por medio del consentimiento y voluntad de cada individuo [*“singulorum”*]”, la potestad de dar leyes “emana también de esas mismas voluntades”.

A partir del principio lógico metafísico de que “quien da la esencia, da también cuanto sigue a esa esencia”, de donde se deriva que “desde el momento en que existe la comunidad, sucede que existe también ese poder”, afirma Suárez que, “en consecuencia, quien es autor de tal comunidad parece ser también autor y otorgante del poder que en ella reside”. Ahora bien, Suárez se percata de que aquí existe un escollo lógico que se opone a esta tesis: “el hecho de que, antes de reunirse los hombres en un cuerpo político, ni parcial ni totalmente se da ese poder en cada uno de los individuos”. E incluso “tampoco se da [*“non est”*] en esa—como quien dice—masa informe o aglomerado de hombres [*“rudi collectione vel aggregato hominum”*]”. Luego, conforme a la lógica “ese poder nunca podrá inmediatamente provenir de los propios hombres” (*De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 1, SUÁREZ, 1975, págs. 28-29).

Suárez explica esta aparente contradicción sumándose a “la opinión común en esta cuestión”, según la cual “Dios, como autor de la naturaleza, confiere de modo inmediato aquel poder”, pero (empleando un símil metafísico) de una manera en que “los hombres como que disponen la materia y constituyen el sujeto capaz de recibir ese poder, y Dios como que confiere la forma otorgando ese poder”²⁴². Para demostrar esta tesis aporta nuestro autor dos argumentos. En primer lugar, apunta que “si suponemos que los hombres se reúnen voluntariamente en una comunidad política, ya no tienen poder para impedir esta jurisdicción”. Esto es a juicio de Suárez “señal

²⁴² Siguen esta tesis “el cardenal Cayetano, Diego de Covarrubias, [y] con especial detenimiento, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto” (*De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 2, SUÁREZ, 1975, pág. 29).

[“*signum*”; también podríamos traducirlo como “indicio”] de que esta jurisdicción no dimana inmediatamente de la voluntad de aquellos como de verdadera causa eficiente”²⁴³. En segundo lugar, argumenta Suárez que “este poder [de hacer las leyes] comprende una serie de actos que parecen exceder los límites de la facultad humana [“*facultatem*”; la edición del CSIC traduce “competencia”], tal como se da en los hombres individualmente considerados” (*De legibus*, Libro III, capítulo III, núms. 2 y 3, SUÁREZ, 1975, págs. 29 y 30).

Suárez se detiene en este punto a precisar las afirmaciones que esta tesis implica. Primera, la idea de que “el poder proviene de Dios como de su autor primero y principal”²⁴⁴. Y, segunda, que “los que ejercen ese poder en la comunidad son ministros de Dios”, lo que en realidad significa (como el mismo profesor jesuita aclara) que “administran el poder recibido de Dios”.

Ahora bien, entiende Suárez que es necesario aclarar “en qué sentido y cómo se puede decir que Dios confiere inmediatamente ese poder”, tal como sostiene la tesis a la que se adhiere (*De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 4, SUÁREZ, 1975, págs. 30-31). Con relación a esta cuestión Suárez realiza tres afirmaciones. En primer lugar, sostiene que “Dios confiere el poder a modo de propiedad que resulta de la naturaleza” (“de la misma manera que al dar la esencia confiere también cuanto sigue a esa esencia”). Esto se fundamenta en la constatación de que “Dios no confiere ese poder mediante una acción especial o concesión [“*concessionem*”] diferente de la creación”. De este modo, este poder “se da como una propiedad que resulta de la naturaleza”; esto es, Dios ha provisto suficientemente al género humano y le ha otorgado, en consecuencia,

²⁴³ ¿Tiene de nuevo aquí virtualidad la acción de resultancia? Parece que sí (*vid. supra*).

²⁴⁴ El fundamento de este principio, como en otros pasajes de su obra, lo establece aquí Suárez en que “ese poder es parte de la naturaleza de las cosas” y “bueno sin más, de gran valor y muy necesario para el correcto comportamiento de la naturaleza humana [“*bonam consuetudinem humanae naturae*”]”, de donde colige nuestro autor que “debe provenir necesariamente del autor de esa naturaleza [humana]” (*De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 4, SUÁREZ, 1975, págs. 30-31).

el poder necesario para su propia conservación y gobierno propio (*De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 5, SUÁREZ, 1975, pág. 31). Segunda afirmación de Suárez: “ese poder no resulta en la naturaleza humana hasta que los hombres se agrupan en una comunidad perfecta [*“communitatem perfectam”*; la edición del CSIC traduce “comunidad perfecta o autónoma”] y se unen políticamente”. En efecto, “ese poder no se da en los individuos separadamente considerados ni tampoco en la masa o multitud [*“in collectione vel multitudine”*] de aquellos que se unen como confusamente y sin orden ni unión de miembros en un cuerpo”. Sin embargo, “una vez constituido ese cuerpo [político], enseguida (y en virtud de la razón natural) se da en él ese poder”. Pero, dado que conforme a la lógica, “el sujeto de ese poder tiene que existir antes que el poder mismo”, la conclusión es que ese poder “se da a modo de propiedad que resulta de ese cuerpo místico [*“corpus mysticum”*; la edición del CSIC traduce aquí “organismo moral”, recordemos que anteriormente había traducido “organismo colectivo”] ya constituido en su ser específico y no de otra manera”.

Esto puede parecer muy abstracto, pero Suárez pasa ahora a concretar qué significa el surgimiento de ese poder: es un poder de la comunidad sobre sus miembros. La razón de por qué la comunidad tiene ese poder sobre sus componentes la explica así: “de igual modo que el hombre (por el solo hecho de ser creado y de tener uso de razón) tiene poder sobre sí mismo y sobre sus facultades y miembros para su uso y es por esa razón naturalmente libre—o sea, que no es esclavo [*“servus”*; téngase en cuenta que la edición del CSIC traduce “*servus*” indistintamente como “esclavo” o “siervo”] sino dueño de sus propias acciones—, así también el cuerpo político de los hombres (por el solo hecho de formarse de modo tan peculiarmente suyo [*“eo ipso quod suo modo producitur”*] tiene el poder y gobierno [*“potestatem et regimen”*] de sí mismo y, por consiguiente, tiene también poder y un peculiar dominio sobre sus propios miembros”. Asimismo, dilucida Suárez el papel de la voluntad individual de cada uno de los miembros de la comunidad de cara al surgimiento del poder: si bien el poder es una propiedad que Dios ha dispuesto en la naturaleza humana reunida en comunidad, es preciso el consentimiento (como expresión de la libre voluntad personal) de cada uno

de sus miembros para la constitución de esa comunidad²⁴⁵. Ahora bien, “esa voluntad sólo es necesaria para constituir una comunidad perfecta [*“unam comunitatem perfectam”*]; la edición del CSIC traduce “una comunidad perfecta o autónoma”, ya que “para que esa comunidad tenga el poder de que hablamos no es necesario ningún acto especial de voluntad humana [*“non est necessaria specialis voluntas hominum”*], sino que resulta [*“resultat”*] de la naturaleza de las cosas y de la providencia del autor de la naturaleza. Así que en ese sentido [y sólo en éste, añadiríamos nosotros] es exacto afirmar que [dicho poder] ha sido conferido por el mismo Dios directamente” (*De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 6, SUÁREZ, 1975, págs. 31-33).

Resta por tratar la tercera afirmación de Suárez (que se realiza a continuación, en el nº 7 del capítulo III); con ella entramos en el terreno de la entrega del poder de la comunidad a un sujeto o sujetos determinados.

4. LA ARTICULACIÓN OPERATIVA DEL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ: LA TRASLATIO DEL PODER DE LA COMUNIDAD AL GOBERNANTE. LA SUPEDITACIÓN DE LA FORMA DE GOBIERNO AL BIEN COMÚN COMO FIN DEL PODER POLÍTICO

La articulación efectiva del poder político exige una configuración operativa para que éste pueda efectivamente actuar para el bien común de la *respublica* o comunidad política²⁴⁶. Respecto a esa configuración operativa, Suárez explica la existencia de

²⁴⁵ Dice Suárez “análogamente, así como la libertad se ha dado a cada hombre por el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de una causa próxima—es decir, el padre que le dio el ser [a ese hombre]—del mismo modo ese poder se da a la comunidad humana por el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de la voluntad y el consentimiento de los hombres que al agruparse han dado lugar a esa comunidad perfecta o autónoma [*“non tamen sine interventu voluntatum et consensuum hominum ex quibus talis communitas perfecta congregata est”*]” (*De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 6, SUÁREZ, 1975, pág. 32).

²⁴⁶ Apunta Juan Carlos Scannone que una vez que el ser humano ha constituido una comunidad política por consenso voluntario, “asimismo consiente libremente en elegir una forma

diferentes posibilidades a la hora de estructurar ese poder, pero opta por preferir la entrega del poder a un sujeto determinado (monarquía), de tal modo que éste reciba el encargo de ejercer el poder político de la comunidad. Por otro lado, el hecho de que el poder del monarca proceda directamente de la comunidad supone que el poder de dicho rey tiene un origen divino sólo en un sentido mediato o indirecto.

4.1. La articulación operativa del poder político en *De legibus*

4.1.1. *De legibus*, Libro III, capítulo III. La posibilidad de que la comunidad se despoje de su poder original

Continuamos en el capítulo III del Libro III de *De legibus*. Aquí, en su nº 7 encontramos una nueva afirmación de Suárez sobre el poder, en la que entra en el tema de su ejercicio efectivo (recordemos que es la tercera afirmación respecto al sentido en que se puede sostener que dicho poder proviene inmediatamente de Dios; cuestión sobre la que indaga el mencionado capítulo). Sostiene nuestro autor que “aun cuando ese poder [de dar leyes] sea como una propiedad natural de la comunidad perfecta de los hombres [*“perfectae communitatis hominum”*]; la edición del CSIC traduce “comunidad perfecta o autónoma de los hombres”] en cuanto tal, sin embargo no se da en ella de manera inmutable, sino que se puede privar a la comunidad del poder—por su propio consentimiento [*“per consensus ipsiusmet”*] o por cualquier otro procedimiento justo—y transferirlo a otro titular”²⁴⁷. Suárez pasa a demostrarlo mediante un ejemplo

determinada de gobierno, las obligaciones mutuas de gobernantes y gobernados, y al gobierno mismo” (SCANNONE, 1999, pág. 242). Debe tenerse presente que este autor considera que Suárez distingue entre un primer *pactum societatis* y un posterior *pactum subiectionis* (cfr. *ibidem*, págs. 248-251 y 253-254). Si bien consideramos que esta interpretación es plausible, creemos que el primer pacto implica ya la existencia de una comunidad estrictamente política, como también puede deducirse de la crítica de este Scannone a Elorduy por manejar éste el concepto de “comunidades prepolíticas” o “prejurídicas” (cfr. *ibidem*, págs. 245-246).

²⁴⁷ Para Pereña, esta afirmación constituye una concesión al absolutismo: *vid. infra* el epígrafe sobre críticas a Suárez (supuestas incoherencias).

que suscita hoy en día encendidas críticas: mediante la analogía con el caso de la esclavitud voluntaria. Lo explica así: “ser libre de la esclavitud [*servitute*] es una propiedad natural del hombre”, pero, “sin embargo, por su propia voluntad el hombre puede abdicar de su libertad e incluso ser privado de ella por una causa justa y ser reducido a la esclavitud [*per propriam voluntatem potest se homo illa privare vel etiam ex iusta causa illa privari et in servitutum redigi*]”. Para Suárez, “algo parecido ocurre con la comunidad humana perfecta [*communitas humana perfecta*”; la edición del CSIC traduce “comunidad humana perfecta o autónoma”], la cual, “aunque por naturaleza sea libre y tenga poder sobre sí misma, puede verse privada del poder por cualquiera de los modos antes señalados” (es decir, “por su propio consentimiento o por cualquier otro procedimiento justo”²⁴⁸).

Al respecto, puede percibirse la preponderancia de la voluntad sobre la naturaleza en Suárez, pues afirma que si bien “las propiedades físicas que resultan de la naturaleza suelen ser naturalmente inmutables”, sin embargo, esas propiedades cuasi morales—que son como títulos de propiedad [*dominia*] o derechos—pueden modificarse por manifestaciones de la voluntad en contrario [*per contrariam voluntatem*], no obstante haberlas recibido de la naturaleza” (*De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 7, SUÁREZ, 1975, pág. 33).

Otro ejemplo que Suárez da de posible renuncia al poder recibido de Dios es el de la posible renuncia del papa, que el profesor granadino acepta como posible. Ahora bien,

²⁴⁸ En este punto parece que Suárez está aludiendo a la cuestión de la guerra justa, a la que hace referencia expresa en el número 8. El tema de la guerra justa se trata especialmente en *De bello*, pero también aparece de manera secundaria en *De legibus* y en la *Defensio fidei* en cuanto Suárez entiende que en ciertos casos la resistencia al tirano reúne las características de dicha situación.

La analogía de la transferencia de poder con el caso de la esclavitud voluntaria es una imagen que más tarde utilizarán también Grocio y Puffendorf (AMEZÚA AMEZÚA, 2008, pág. 53). Dicha analogía merece un estudio que permita entender este ejemplo en Suárez, dada la estridencia que a priori causa en nuestro contexto actual, así como la aparente incoherencia de esta tesis con el resto de la teoría política suareciana. Lo hemos intentado *infra*, capítulo 5.

al respecto, para Suárez el poder político es “no ya sólo mudable, sino más mudable” que el poder del papa “y especialmente más dependiente de las voluntades de los hombres”. Así, si bien nuestro autor considera que el papa sólo puede renunciar libremente, acepta en cambio que “la comunidad política [*respublica*]” pueda “en ocasiones y por causa justa ser privada de su propia libertad acudiendo a métodos coactivos [*per coactionem*], como es, por ejemplo, la guerra justa”. En la misma línea, aunque considera Suárez que la potestad papal no puede transmitirse de una persona a una comunidad (se percibe aquí una postura anti-conciliarista), sin embargo, acepta que “en cambio la comunidad humana [*communitas (...) humana*]” puede transferir su jurisdicción a una sola persona o a otra comunidad”.

Dichas diferencias entre la potestad humana y la pontificia las apoya Suárez en la siguiente argumentación: “todo lo que resulta de una especial disposición depende de la voluntad del que así lo ordena sin que sus inferiores puedan alterarlo” (parece que estima que ése es el caso de la potestad papal, ¿dispuesta así por Dios?). Sin embargo, para Suárez el poder humano de dar leyes “no resulta de una disposición, sino de la naturaleza, y por eso se confiere de aquella forma que es adecuada a la naturaleza racional y de acuerdo con la recta razón y la prudencia” (obsérvese que en este punto podemos ver la apertura y flexibilidad de Suárez a las condiciones materiales de las necesidades humanas). De aquí concluye que “la razón natural dictamina que no es necesario—ni aun conveniente—a tal naturaleza mantener inmutable ese poder en toda la comunidad”, puesto que a su juicio “considerado así el poder y sin el complemento de una determinación o la realización de algún cambio, apenas sería posible ejercer el poder”. Como puede verse, en esta última afirmación se hace presente el elemento histórico contextual de Suárez, que en parte orienta la afirmación anterior, más abierta y flexible, hacia su horizonte histórico-cultural conocido (en el que no aparece la posibilidad de una democracia operativa). Ahora bien, esa orientación no llega a cercenar del todo las virtualidades de su visión general flexible.

Es más, Suárez concluye retomando esa elasticidad posicional, y afirma que “el poder ha sido conferido por la naturaleza y su autor en condiciones tales que pueda ser modificado como mejor convenga al bien común” (*De legibus*, Libro III, capítulo III, nº

8, SUÁREZ, 1975, págs. 34-35), en lo que es una nueva apertura definitiva de su teoría y una clara señal de cómo ha de ser interpretada: *desde el argumento del bien común*. Es decir, la mutabilidad de la potestad de la comunidad y su dependencia de la voluntad de los sujetos es empleada por Suárez como argumento a favor de su tesis favorable a la posibilidad de la libre renuncia o despojo del poder de la comunidad en beneficio de otro titular. Pero esto puede ser interpretado de varias maneras y, sobre todo, empleado para establecer distintas formas de gobierno, cuestión secundaria para Suárez en cuanto que abierta y dependiente en última instancia de la finalidad del poder político: el bien común.

4.1.2. De legibus, Libro III, capítulo IV. Formas de gobierno. Origen y límites del poder

En el siguiente capítulo del Libro III de *De legibus*—capítulo IV—, Suárez va a extraer una serie de “conclusiones de la doctrina expuesta [*“corollaria ex superiori doctrina”*]” en el capítulo anterior sobre la posibilidad de que el poder naturalmente democrático sea transferido por la comunidad a un gobernante (SUÁREZ, 1975, págs. 36-50).

a) La cuestión de las formas de gobierno

Advierte en primer lugar Suárez que de la tesis favorable a la posible libre renuncia o despojo del poder de la comunidad en beneficio de otro titular, se puede deducir que “aun cuando este poder [político] sea de derecho natural en términos absolutos, su concreción en una forma determinada de poder o de gobierno [*“certum modum potestatis et regiminis”*] depende de la libre decisión de los hombres [*“ex arbitrio humano”*]”. De tal modo que, desde el punto de vista “del derecho natural, los hombres no están obligados a elegir” una forma determinada de poder o de gobierno (formas de gobierno que Suárez resume en tres modelos puros—monarquía, aristocracia, democracia—que pueden también combinarse y constituir formas mixtas). De esta forma, podemos decir que la cuestión de la forma de gobierno es un tema que se aborda con bastante flexibilidad en el esquema suareciano (hasta tal

punto que el propio Suárez va a relativizar sus propias preferencias por la monarquía). Es más, entendemos que en la teoría política del profesor jesuita es un problema subsidiario. En nuestra opinión, para nuestro autor lo esencial sería la búsqueda del bien común, y por tanto estima que la comunidad goza de libertad para la gestión de los problemas de gobierno humanos en orden únicamente a ese objetivo del bien común. Así pues, en la lógica de su visión de las formas de gobierno, lo que justifica la elección de una u otra es la realización del bien común.

Ahora bien, puede parecer que Suárez se desvía de este principio que hemos deducido cuando, a continuación, realiza una afirmación *prima facie* absolutamente contradictoria con el origen democrático del poder, sosteniendo que, pese a lo dicho, “entre esas formas de gobierno [*“modis gubernationis”*] [...] la monarquía es la mejor”. Afirmación que Suárez sustenta en Aristóteles (considerado en la época del primero la máxima autoridad en la filosofía política de la Antigüedad), en la interpretación de su época de la institución de la Iglesia por Jesucristo, y (entendemos que esto es determinante) en “la práctica dominante entre todas las naciones [*“frequentior usus omnium nationum”*]” de su momento²⁴⁹.

¿Cómo debe ser interpretado este pasaje? A nuestro juicio, puesto que, como hemos visto, en Suárez el criterio que debe orientar la elección de la forma de gobierno debe ser la búsqueda del bien común, en él este criterio pasa por encima de otros, como podría ser el origen del poder político. Ahora bien, sentado esto, en la aplicación de ese criterio del bien común Suárez es hijo de su tiempo, y basándose en la tradición recibida (filosofía política griega y cristiana) así como el contexto preponderante de la época, concluye lógicamente que la monarquía es la mejor forma de gobierno para la realización del bien común.

²⁴⁹ Dice Suárez que la superioridad de la monarquía es demostrada “profusamente” por Aristóteles y “puede deducirse del gobierno y plan providencial de todo el universo... [así como] el ejemplo de Cristo en la institución y gobierno de su Iglesia” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 1, SUÁREZ, 1975, págs. 37-38).

Ahora bien, a renglón seguido podemos percibir que la elección del bien común como criterio último le hace relativizar incluso su propia concreción del mismo, de tal modo que deja abierta la puerta a que en su posible aplicación concreta dicho criterio pueda conducir a diferentes elecciones en otros casos. En efecto, advierte Suárez que “si bien es verdad [...] que esto es así, sin embargo las otras formas de gobierno no son [la edición del CSIC introduce aquí—desconocemos por qué—el adverbio “necesariamente”] malas”. Es más, el jesuita granadino sostiene que “pueden, por el contrario, ser buenas y útiles”. Por tanto, vuelve a repetir, “no están los hombres obligados por pura ley natural a mantener el poder en una sola persona [monarquía], en varias [“*pluribus*”; se está refiriendo a la aristocracia] o en la colectividad de todos los individuos [“*collectione omnius*”; está aludiendo a la democracia, y además, como se verá enseguida, en un sentido griego—democracia directa—], sino que “esa concreción debe hacerse necesariamente por libre decisión de los seres humanos [“*arbitrio humano*”]”²⁵⁰ (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 1, SUÁREZ, 1975, págs. 36-38).

Incluso vuelve Suárez a matizar sus palabras anteriores, reconociendo que “la experiencia revela que” respecto a las formas de gobierno existe “una gran variedad”, si bien de sus palabras puede colegirse que sigue considerando la monarquía como la forma más perfecta (*vid. De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 1, SUÁREZ, 1975, pág. 38).

Seguidamente, Suárez recoge, a modo de compendio, sus ideas sobre la naturaleza social humana, la residencia natural del poder en la comunidad y la posibilidad de que dicho poder sea transferido, lo que supone una libertad en cuanto a la elección de la forma de gobierno: “los hombres, individualmente considerados, por la naturaleza de las cosas poseen parcialmente (por así decir) la facultad [“*virtutem*”] de constituir o establecer una comunidad perfecta [“*communitatem perfectam*”; la edición del CSIC traduce “una comunidad perfecta o autónoma”]; pero desde el momento mismo en que la constituyen [“*componunt*”], resulta en toda ella este poder. Sin embargo, el

²⁵⁰ Al respecto, comenta Paul Pace sobre Suárez que “his openness to any form of government that is consonant with the needs of the common good of each particular community excludes him from among the number of Bodin’s supporters” (PACE, 1986, pág. 315).

derecho natural no obliga a que el poder se ejerza por la propia comunidad directamente o que en ella permanezca siempre [*“in ipsa semper maneat”*]; la edición del CSIC traduce “permanentemente lo retenga en sus propias manos”]” (como deduce Suárez de su tesis favorable a la libre renuncia o legítimo despojo del poder). Ahora bien, hay que hacer notar que cuando Suárez habla de ejercicio directo del poder por parte de la comunidad se está refiriendo a una democracia directa, lo que por otra parte es lógico teniendo en cuenta la referencia de este modelo en el mundo griego y la no existencia aún de los sistemas democráticos representativos liberales²⁵¹. Así puede apreciarse de lo que continúa afirmando el párrafo: “es más, normalmente sería muy difícil hacerlo así [el ejercicio directo del poder por la propia comunidad], porque habría infinita confusión y dilación [*“esset enim infinita confusio et morositas”*]; la edición del CSIC traduce “la confusión y dilación sería interminable”] si hubiera que establecer las leyes por sufragio universal [*“si sufragiis omnium leges essent conditae”*]” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 1, SUÁREZ, 1975, págs. 38-39; atención, se está refiriendo a la aprobación de todas las normas mediante sufragio universal)²⁵².

²⁵¹ Al respecto disintimos de Scannone, quien afirma que Suárez toma en cuenta el modelo de democracia representativa (*cfr.* SCANNONE, 1999, pág. 258). Por otro lado, entendemos que sería interesante considerar qué tipo de forma de gobierno constituiría este modelo democrático representativo liberal para Suárez. Probablemente, a nuestro juicio, el profesor granadino lo consideraría una forma mixta entre los tres modelos puros (democracia, pero también aristocracia y monarquía). Ciertamente es una mera especulación, pero podría entresacarse de aquí una ácida crítica a nuestros actuales regímenes de democracia indirecta, a los que comúnmente se considera “democráticos”.

²⁵² Tal vez sería posible vislumbrar aquí cierto reflejo de la espiritualidad ignaciana, en cuanto que en los Ejercicios Espirituales Ignacio de Loyola insiste en la necesidad de decidir, de no permanecer indeterminados. El fundador de la Compañía dispone incluso un momento en el proceso de los Ejercicios para que la persona lleve a cabo esa elección y determinación personal.

b) El origen del poder del gobernante en la comunidad

A continuación formula Suárez una segunda conclusión que puede extraerse del capítulo anterior: “el poder político [*potestatem civilem*], siempre que legítima y constitucionalmente se da en un monarca o soberano [*quoties in uno homine vel principe reperitur*], ha emanado del pueblo y comunidad [*a populo et communitate*]; la edición del CSIC traduce “del pueblo o comunidad”, próxima o remotamente, y no puede alcanzarse de otra manera para que sea justo”²⁵³. Esta afirmación es consecuencia lógica de las tesis defendidas por Suárez: puesto que “este poder por la naturaleza de las cosas se da inmediatamente en la comunidad [...], para que empiece a darse legítimamente en una persona como supremo gobernante [*tanquam in supremo principe*]; la edición del CSIC traduce “con prerrogativas de soberanía” es preciso [por tanto] que se le conceda en virtud del consentimiento de la comunidad [*consensu communitatis*]”.

Suárez lo explica “analizando los distintos títulos del poder monárquico”²⁵⁴. Al respecto, en primer lugar, si bien Suárez acepta que “el poder haya sido concedido inmediatamente por el mismo Dios a los reyes”, puntualiza que “en el curso normal [*commune*] y ordinario de la providencia las cosas no suceden así, porque, según el orden natural, los hombres no se rigen en los asuntos políticos [*civilia*] por revelaciones sino por la razón natural”²⁵⁵ (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 2, SUÁREZ, 1975, págs. 39-40).

²⁵³ Esta es la “opinión general de los juristas. Así opinan Nicolás de Tudeschis y otros canonistas. También Sto. Tomás, el cardenal Cayetano, Francisco de Vitoria y otros teólogos” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 2, SUÁREZ, 1975, pág. 39).

²⁵⁴ “*Explicatur a sufficienti partium enumeratione*”, literalmente “se explica por la suficiente o detallada enumeración de las funciones (o títulos, o partes) diferentes” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 2, SUÁREZ, 1975, pág. 40). La edición del Instituto de Estudios Políticos traduce “se explica esto por exclusión” (SUÁREZ, 1967, pág. 207).

²⁵⁵ “Y no se opone a ello el que en ocasiones la Sagrada Escritura diga que Dios da y cambia reinos a su voluntad. El significado de estos pasajes es simplemente que todos estos

En segundo lugar, considera Suárez que “ese poder puede darse en el rey por sucesión hereditaria”. Pero advierte, siguiendo a algunos juristas, que “la sucesión presupone necesariamente dominio o poder en aquel a quien se sucede” y, “por tanto, hay que remontarse necesariamente hasta alguien que no haya sucedido a otro”, no pudiendo caber en ello “un proceso hasta el infinito [*non proceditur in infinitum*]; literalmente: “no se puede proceder hasta el infinito”. De esta manera, “respecto a ese primer poseedor nos preguntamos de dónde ha obtenido el reino y el poder, ya que de suyo no lo tiene por derecho natural”. En conclusión, “es necesario que el primer poseedor haya recibido el poder de soberanía [*potestatem supremam*] inmediatamente de la comunidad política [*republica*]”. Respecto a sus sucesores, éstos “la reciben de esta misma fuente, aunque de una forma mediata y a partir de la raíz (*mediate et radicaliter*”; la edición del CSIC traduce “fundamentalmente”). De este modo, como segunda conclusión, Suárez sostiene que “la sucesión no puede ser la raíz primera de ese poder que se da en el rey”. Por otra parte, deduce que “ya que una posesión pasa al sucesor con las obligaciones correspondientes [*cum suo onere*], las condiciones con las que el primer rey recibió de la comunidad política [*republica*”; la edición del CSIC traduce “pueblo”] el reino pasan a sus sucesores, de manera que éstos obtienen [*habeant*”; podría traducirse también “tienen”] el reino con las mismas obligaciones”²⁵⁶ (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 3, SUÁREZ, 1975, págs. 40-41).

acontecimientos no suceden sin una especial providencia de Dios que así lo manda o lo permite, como dijo S. Agustín. Pero no quita que lo hagan los hombres como ocurre con todos los demás efectos. Se realizan por causas secundarias, pero se atribuyen principalmente a la providencia divina” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 2, SUÁREZ, 1975, pág. 40). Aquí puede observarse por parte de Suárez una interpretación de la Biblia bastante moderna, a la que accede gracias a su Teología parcialmente nominalista y la centralidad de la voluntad humana en su visión de la Historia. Sobre ideas similares y con el mismo enfoque se vuelve en los dos segundos párrafos del nº 5 del mismo capítulo IV (SUÁREZ, 1975, pág. 43).

²⁵⁶ Aunque Suárez había dicho en otros pasajes que el poder político no es de dominio sino de jurisdicción, acude en este pasaje a la analogía con la posesión, aunque en este caso para poner freno y límites al poder político. Por otro lado, hay que hacer notar que más adelante

El tercer título legítimo y válido que concede el poder a un monarca es para Suárez el obtenido en una guerra justa. En este caso subraya Suárez que “una comunidad política [*“respublica”*; la edición del CSIC traduce “Estado”] que no estaba antes sometida a un rey” puede luego quedarle sometida “por causa de una guerra justa”. A juicio del profesor jesuita, “esto ocurre siempre como incidentalmente por castigo de un crimen [*“quasi per accidens in poenam alicuius delicti”*]”, de tal modo que “entonces ésta [la comunidad política] está obligada a obedecer y consentir en esa sumisión”, por lo que para nuestro autor “también esta forma de adquirir el poder implica en cierto modo el consentimiento—finalmente otorgado o moralmente debido—de la comunidad política [*“reipublicae”*; la edición del CSIC traduce “pueblo”]”. Sin embargo, Suárez matiza que, si se examina bien la cuestión, “en el caso de que ese sometimiento a un rey venga impuesto por una guerra justa” previamente “ya estamos suponiendo en él [en el rey vencedor] un poder de soberanía [*“potestas regia”*] por el que puede declarar la guerra”. Pues bien: “ese poder [nuevo] es simplemente como una justa extensión [del poder] de su reino”²⁵⁷ (de su reino de origen, se entiende). Por consiguiente, ese poder regio [*“potestas regia”*] termina por reducirse siempre a la persona que lo ha adquirido no por vía de guerra sino a través de elección justa o del consentimiento del pueblo”. Así, mediante “este detallado análisis concluimos lógicamente que este poder [monárquico] se transmite de la comunidad política [*“republica”*, la edición del CSIC traduce “pueblo”] al soberano”. Entendemos que a partir de aquí podemos afirmar que en Suárez el poder que adquiere un gobernante sobre una comunidad siempre procede de alguna comunidad; si bien en este caso concreto de la guerra justa, para mantener su lógica del origen comunitario del poder, Suárez acude a una complicada explicación que ciertamente sí salva la coherencia interna de su discurso²⁵⁸.

(*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 8, SUÁREZ, 1975, págs. 45-46) Suárez lleva a cabo una justificación de la legitimidad de esa sucesión hereditaria del poder.

²⁵⁷ “*Veluti iusta extensio regni*”; la edición del CSIC traduce “*extensio*” como “proyección”.

²⁵⁸ Además, estimamos que algunos aspectos del Derecho de guerra en Suárez (como el sometimiento de los pueblos perdedores al gobernante ganador en el caso de guerra justa)

Ahora bien, Suárez hace referencia a la lógica posibilidad de que “los reinos originariamente fueran introducidos por tiranía más que por verdadero poder” (como creen muchos autores, tales como “Álvaro Pelayo, Juan Didroens y Pedro Bertrand”); habla aquí de los tiranos que son tales desde el inicio de su poder, o tiranos por razón de título. Suárez admite que en estos supuestos, cuando “el reino se posee únicamente por medios violentos e injustos, no hay en el rey verdadero poder legislativo”. No obstante, para el profesor granadino “puede suceder que con el transcurso del tiempo el pueblo [*“populus”*] dé su consentimiento y reconozca ese poder de soberanía [*“principatum”*], en cuyo caso “vuelve el poder a tener su origen en un acto de transmisión y donación por parte del pueblo”²⁵⁹ (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 4, SUÁREZ, 1975, págs. 41-42).

Suárez aborda seguidamente la cuestión de si de la conclusión de que el poder monárquico se transmite del pueblo al soberano “se sigue que el poder monárquico es solamente de Derecho humano” (y por tanto, no es de Derecho divino). Lo cual, advierte, “parece incompatible con lo que dice la Escritura: *Por mí reinan los reyes*, y también: *Porque es representante de Dios*”.

Asimismo, encara la cuestión de si de dicha conclusión “se seguirá también que el reino está por encima del rey, puesto que él le dio el poder”, e implica además “que, si quiere, puede [el reino] deponerlo [*“deponere”*, la edición del CSIC traduce “destronarlo”] o cambiarlo”. Cuestiones todas ellas que Suárez aborda como posibles

precisarían una cierta reinterpretación a la luz del conjunto de su obra política y más allá de la interpretación tradicional cuasi-literal y conservadora.

²⁵⁹ Suárez subraya la importancia del consentimiento del pueblo como medio de legitimación del poder político: 1) En el caso de los tiranos por razón de título: consentimiento voluntario. 2) En el caso de guerra justa: a) el consentimiento obligado (Suárez habla de que ese consentimiento del pueblo perdedor en este caso es moralmente obligado o debido, por ser justa la guerra; cabe preguntarse si Suárez lo entendía también como obligación jurídica, si bien parece que no, pues contempla la posibilidad de que finalmente se otorgue o no); b) y, en última instancia, el consentimiento del pueblo de origen de ese rey vencedor en la citada guerra justa.

objecciones a su teoría sobre la *traslatio* del poder comunitario al gobernante (es decir, que esas hipótesis son, de alguna manera, tratadas a la defensiva ante contingentes impugnaciones²⁶⁰).

c) La cuestión de los límites del poder y la posibilidad del pueblo de deponer al gobernante en caso de tiranía

Empieza Suárez descartando como “absolutamente [*“omnino”*] falsa” la posibilidad de que el pueblo pueda legítimamente “deponer o cambiar” al monarca²⁶¹. Nuestro autor considera que, precisamente el objetivo de evitar estas consecuencias, que a juicio del propio profesor granadino no se ajustan a la verdad, es el que mueve a Francisco de Vitoria a defender que “debe afirmarse rotundamente que el poder del monarca [*“potestatem regiam”*] es de Derecho divino y que es Dios quien lo da, supuesta la elección por los hombres”.

Al respecto, Suárez (si bien—como ya hemos visto—se opone a la posibilidad de que el monarca sea depuesto libremente por el pueblo) se postula en contra de esta última opinión de Vitoria “si hablamos formalmente del [*“si loquamur formaliter”*]; la edición del CSIC traduce “si nos referimos expresamente al”] poder regio [mismo], tal y como se da en el monarca [*“in uno homine”*]”. Admite el profesor jesuita que, ciertamente, “desde el punto de vista político este poder de gobierno [*“potestas haec gubernativa”*] procede, sin duda, de Dios [...], pero el que se dé en esta persona concreta resulta de la

²⁶⁰ La duda que puede quedarnos en algunos momentos es hasta qué punto Suárez puede ejercer cierta auto-censura en su pensamiento con vistas a evitar posibles objeciones de la propia censura eclesiástica o civil. En todo caso, se trata siempre de especulaciones. Sobre la cuestión del eventual miedo a la censura en Suárez, *vid.* PACE, 1993, pág. 343.

²⁶¹ Obsérvese que en el texto Suárez separa estas posibles consecuencias con frases diferentes separadas por punto y seguido, lo que invita a considerar que la afirmación de falsedad se refiere a la última proposición.

concesión del pueblo, (como quedó demostrado). Luego, por esta razón [*“sub ea ratione; la edición del CSIC traduce “en este sentido”*], es de Derecho humano”²⁶².

Suárez apunta al respecto que el hecho de que la forma de gobierno (*“regimen”*) de una comunidad política o país (*“reipublicae vel provinciae”*) “sea monárquica [...] resulta de la institución de los hombres”, de modo que también “el propio poder soberano²⁶³ proviene de los hombres”, y “prueba de ello es que su poder será más o menos amplio de acuerdo con el pacto o la convención [*“pactum vel conventionem”*] que se haya establecido entre el reino y el rey”²⁶⁴. En conclusión, vuelve Suárez a

²⁶² Mantienen la misma opinión Pedro Bertrand, Juan Didroens y Alfonso Castro.

²⁶³ *“Principatus ipse”*; aquí la edición del CSIC cambia su traducción habitual del término *“principatus”* (“poder de soberanía” o “poder supremo”) e interpreta que Suárez se refiere a “la propia institución monárquica”. Entendemos que dicha traducción cambia el sentido y repite la misma afirmación expresada en la frase anterior. En dicha frase Suárez ya ha dejado claro que la monarquía es una institución humana; ahora Suárez vuelve a sostener que eso se debe a que el poder político supremo originario proviene de los sujetos (de los miembros de la comunidad).

²⁶⁴ Sobre dicho pacto o convención original entre los miembros de la comunidad política y el rey, advierte Suárez en la *Defensio fidei* que “suele haber constancia de los mismos por leyes escritas—que se llaman fueros [*“fora”*] en algunos sitios—o por costumbres que trascienden la memoria de los hombres” (*Defensio Fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 11, SUÁREZ, 1978, págs. 115-116). Por otra parte, debe hacerse notar que en el capítulo XIX del Libro III advierte Suárez que “en algunas regiones, aun gobernadas por reyes, se dice que no se ha transferido al rey el poder legislativo absoluto, sino sólo con el consentimiento del reino reunido en asamblea pública”. Y advierte que “así ocurre, según se dice, en el reino de Aragón”. Sin embargo, a juicio de Suárez, “en aquellos casos en los que no medie tal pacto [*“pactum”*] entre el rey y el pueblo, ni exista constancia de ello por la costumbre o una ley escrita, no se ha dado al príncipe el poder con esa limitación, sino que de un modo absoluto queda constituido jefe de la república [*“caput reipublicae”*; la edición del CSIC traduce “jefe del Estado”]. Esto es lo que sucede normalmente en la monarquía absoluta [*“perfecta monarchia”*], en la cual el poder supremo [*“suprema potestas”*; la edición del CSIC traduce “poder soberano”] radica en el emperador o rey o en cualquier otro titular que no tiene superior político [*“qui in temporalibus*

afirmar una vez más—pues esta es una idea fundamental que quiere recalcar—que “hablando en términos absolutos, el poder proviene de los hombres” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 5, SUÁREZ, 1975, págs. 42-43).

A continuación, Suárez trata de encontrar un sentido a esas expresiones que aparecen en la Biblia (“*Por mí reinan los reyes*”; “*Porque es representante de Dios*”). A juicio de Suárez, con las mismas “la Sagrada Escritura quiere dar a entender dos cosas”. En primer lugar, “que ese poder, considerado en sí mismo, proviene de Dios y es justo y conforme con la voluntad divina. Segundo, que una vez transferido ese poder al rey, éste hace ya las veces de Dios [*iam gerere vicem Dei*] y el Derecho natural obliga a obedecerle”. Y de nuevo acude a la imagen de la esclavitud voluntaria, pero esta vez como respuesta de Suárez contra las posibles consecuencias que contra esta teoría podrían ser esgrimidas de su doctrina de la traslación del poder originalmente comunitario, consecuencias que sin embargo él no respalda ni extrae de dicha doctrina. Cabe hacer notar que ahora el jesuita granadino aporta más detalles en esa analogía: a su juicio, la transferencia del poder de la comunidad al príncipe es “como [*sicut*] el caso de un particular [*homo privatus*] que se vende y entrega a otro entregándose como esclavo [*in servum*]”. Para nuestro autor, en este supuesto, si bien “el [poder que resulta de este] dominio es totalmente de origen humano”, sin embargo, “supuesto ese verdadero contrato [de venta de sí mismo], el esclavo [*servus*] está obligado a obedecer a su dueño por Derecho divino y natural”. De forma paralela, defiende Suárez que “una vez que el poder se ha transferido al rey, en función de ese poder el rey se hace ya superior incluso al propio reino que se lo

non habeat superiorem”). El pueblo le transmitió el poder absolutamente y sin condiciones, como nos consta por su ordinario régimen político [*ordinario modo regiminis*]; la edición del CSIC traduce “forma normal de gobernar”; y no puede afirmarse otra cosa con visos de verosimilitud, salvo cuando así conste por la costumbre”. Y añade Suárez que, por otra parte, y “salvando las distancias, sucede lo mismo en el caso de una república soberana [*republica suprema*] con relación al senado al que se transmitió totalmente el poder, a no ser que por costumbre o algún otro procedimiento haya constancia de algún otro tipo de limitación” (*De legibus* Libro III, capítulo XIX, nº 6, SUÁREZ, 1977, págs. 43-44).

otorgó, ya que al dárselo se sometió y abdicó de su libertad anterior, como se ve claro, salvadas las diferencias, con el ejemplo del esclavo [*“servo”*].

Prosigue Suárez sosteniendo que “por igual motivo, no puede privarse al rey de ese poder, puesto que adquirió auténtica propiedad [*“verum (...) dominium”*]²⁶⁵. Ahora bien, Suárez establece una excepción o supuesto límite a esa entrega que, a la postre, va a operar (entendemos que conscientemente) como una especie de *caballo de Troya* en la institución monárquica suareciana, supuestamente absoluta. En efecto, para nuestro autor, queda al margen de este principio general de que “no puede privarse al rey de ese poder” el caso en el que la monarquía “degenera en tiranía”, ya que, por este motivo “puede el pueblo [*“regnum”*] emprender contra él una guerra justa” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1975, págs. 43-44).

d) Otras cuestiones sobre el origen y el uso del poder del gobernante

En el nº 8 del capítulo IV Suárez vuelve a la temática estricta del origen del poder, y se pregunta “cuáles son los cauces” por los que se puede recibir (*“quibus modis participari”*, literalmente los modos en que se puede participar de) el “poder de hacer leyes humanas”. Responde que “Dios es autor de todos los bienes y, por consiguiente, de todos los poderes y especialmente de aquel que [como el poder legislativo] depende particularmente de la divina providencia por ser necesario para la ordenación de las costumbres y la propia conservación y gobierno de la humanidad”. Ahora bien, para Suárez es preciso que “alguien reciba directamente de Dios ese poder” (“ya que si uno lo recibe indirectamente [*“mediate”*], habrá algún otro titular que lo haya recibido directamente, pues no es posible un proceso así hasta el infinito [*“cum non possit procedi in infinitum”*]). Cuando el poder procede de Dios por la vía natural (y no la sobrenatural), “ese poder puede recibirse inmediatamente de los hombres y

²⁶⁵ De nuevo parece que aquí pueda existir una cierta contradicción en Suárez, pues anteriormente había afirmado que el poder no es una posesión patrimonial (dominativa). Si bien es verdad que la semejanza que Suárez bosqueja con el caso de la esclavitud voluntaria es más simbólica que literal en un sentido jurídico.

mediatamente de Dios”: “al estar inmediatamente en la comunidad, es a través de ella como se transmite a los reyes, gobernantes o diputados [*“(hanc potestatem) derivata est ad reges, vel principes seu senatores”*]²⁶⁶. No obstante, “después de que el poder se haya transferido a una persona concreta siempre se entiende que se ha recibido inmediatamente de la comunidad” (también respecto al poder recibido por herederos). Esto es así también “aunque [dicho poder] vaya pasando por sucesiones y distintas elecciones a otras personas concretas”, de tal modo que, “en virtud de la primera investidura [*“ex vi primae institutionis”*] pasa el poder a los demás sucesores”. Como puede verse, Suárez justifica aquí la legitimidad de la sucesión hereditaria del poder sobre la licitud del título del primer gobernante (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 8, SUÁREZ, 1975, págs. 45-46).

En el nº 9 del capítulo IV se produce aparentemente un cambio de tema: Suárez aborda la cuestión de la delegación del poder, pero este asunto lo trata para volver luego sobre la forma en la que el poder se entrega al monarca. Al respecto, señala Suárez que “conviene distinguir [...] entre las dos formas con que suele tenerse el poder: como poder ordinario y como poder delegado”. Y advierte: “todo cuanto hemos dicho es válido para el poder ordinario, porque así es ese poder que procede

²⁶⁶ Como ya hemos señalado, esta idea del origen primero del poder en la comunidad y transmitido por esta al primer gobernante y, posteriormente, a través de la sucesión hereditaria, a sus descendientes, aparece ya en *De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 3, SUÁREZ, 1975, pág. 43). Por otra parte, vuelve Suárez a repetir que normalmente ese poder no se ejerce directamente por la comunidad por medio de una democracia directa: “rara vez, por no decir nunca [*“raro enim aut nimquam”*], se retiene en toda la comunidad para ser administrado directamente por ella” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 8, SUÁREZ, 1975, pág. 46).

Por lo que atañe a la procedencia del poder por vía natural o sobrenatural debe tenerse presente que Suárez contempla que “el poder puede proceder de Dios de dos modos: naturalmente, como del autor de la naturaleza; o sobrenaturalmente, como del autor de la gracia” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 8, SUÁREZ, 1975, pág. 46). La segunda no es ordinaria ni habitual (puede verse la misma idea en *Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 10, SUÁREZ, 1965, págs. 39-41).

inmediatamente de Dios y se da en la comunidad”. Por lo que concierne a este poder ordinario, la comunidad lo transfiere al soberano [*“principem”*] tal cual [*“tanquam; la edición del CSIC traduce “exactamente igual”*] para que lo ejerza como verdadero dueño [*“dominus”*] y como quien lo posee en virtud del propio cargo [*“ex vi proprio muneris”*]. Para Suárez el poder delegado, en general y salvo en casos extraordinarios, no es nuevamente delegable²⁶⁷ (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 9, SUÁREZ, 1975, pág. 46). Ahora bien, para Suárez el poder del pueblo (*“potestas reipublicae”*) que se ha transferido de un modo absoluto “al emperador, a los reyes y otros gobernantes [*“aliis principibus”*] [...] no es delegado sino ordinario”: “se trata, efectivamente, de un poder perpetuo y les corresponde en virtud de su cargo”. Y una prueba de que esto es así es que estos gobernantes pueden concederlo en calidad de poder ordinario (es decir, pueden delegarlo) “a otras ciudades o mandatarios inferiores [*“aliquibus civitatibus vel dynastis inferioribus”*]. Por eso, para Suárez “la transmisión de ese poder por el pueblo al soberano [*“a republica in principem”*] no es delegación sino cuasi enajenación o entrega ilimitada [*“perfecta largitio”*] de todo el poder que había en la comunidad²⁶⁸. De ahí que al igual que la comunidad podía delegarlo, también el

²⁶⁷ Y esto por cuanto para Suárez sólo se produce “una verdadera delegación [*“propria delegatio”*] cuando se encomienda a una persona la promulgación de una ley hasta el punto de que pueda también conferirle autoridad y validez [*“auctoritatem et robur”*] por su propia voluntad y sin necesidad de ulterior ratificación [*“confirmatione”*] o aprobación por parte del que delega” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 10, SUÁREZ, 1975, págs. 47-48). Es decir, mientras el que delega el poder retenga una última autoridad de decisión o plácat, a juicio de Suárez no se ha producido realmente dicha delegación, sino otra figura distinta.

²⁶⁸ Si bien, como advierte Elorduy, y veremos en el capítulo 4 de este trabajo, aun cuando en Suárez “la administración inmediata del derecho” a ejercer “las funciones que nos competen como a individuos en una sociedad primigenia, prepolítica e indiferenciada” sea transferible y centralizable en muchas de sus funciones por una entrega de suyo definitiva e irrevocable [...], no quiere esto decir que la sociedad natural no pueda readquirir el pleno ejercicio de esos derechos o funciones el día que el príncipe deje de serlo por inhabilidad física o por corrupción moral; por ejemplo, en el caso de la tiranía de régimen, que resulta para el gobernante una especie de suicidio y defunción jurídica” (ELORDUY, 1952, págs. 103 y 105-106). Recuérdese la visión de Elorduy y su manejo del concepto de “comunidades prepolíticas”.

soberano [“*princeps*”]” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 11, SUÁREZ, 1975, págs. 48-49).

4.2. La articulación operativa del poder político en la *Defensio fidei*

4.2.1. *Defensio fidei*, Libro III, capítulos I y II. Repetición de algunas cuestiones: formas de gobierno y traslación del poder de la comunidad. Origen comunitario y humano del poder del gobernante vs. origen inmediatamente divino de dicho poder

Si volvemos a la *Defensio fidei*, podemos advertir que ya en el capítulo I del Libro III hace referencia Suárez a la cuestión de las formas de gobierno y muestra su predilección por la monarquía pero también su flexibilidad sobre la cuestión. En efecto, en el nº 5 afirma Suárez que “para el buen gobierno [“*ad regimen*”] y conservación de la comunidad política humana [“*civilis societatis humanae*”; la edición del CSIC traduce “Estado”] no es absolutamente necesario un [solo] monarca”, ya que “existen otras formas de gobierno [“*alii modi regiminum*”] suficientemente eficaces, aunque quizá no tan perfectas” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo I, nº 5, SUÁREZ, 1965, pág. 9).

Por otra parte, ya vimos que en el nº 8 del capítulo II del Libro III Suárez distingue entre forma de gobierno natural y forma de gobierno positiva o instituida. Esa distinción parte de un presupuesto en Suárez: la posibilidad de alterar por la voluntad humana la forma natural u originaria del poder, que no es inmutable. A nuestro juicio, en la lógica suareciana, la elección de la forma de gobierno concreta queda abierta a la que se considere mejor para el bien común (lo que no obsta a concreciones históricas debidas a las mediaciones del contexto cultural: así, Suárez se decanta por la monarquía)²⁶⁹. En

²⁶⁹ No obstante, desde esta perspectiva particular del bien común, Paul Pace estima que, para la salvaguarda del mismo, Suárez no se inclina de manera especial por ninguna de las formas de gobierno posibles (PACE, 2012, pág. 507). podríamos matizar esta afirmación señalando que, si bien el profesor granadino expresa sus preferencias, ciertamente éstas son flexibles y se hallan relativizadas por él mismo.

todo caso, esa flexibilidad o apertura es la que permite a Suárez admitir, a renglón seguido de la afirmación del carácter natural de la residencia popular del poder, la posibilidad de la transferencia del mismo por parte de la comunidad a uno o varios sujetos. De este modo, señala Suárez: que si bien “la razón natural dice que el poder político supremo es una propiedad natural de la comunidad política y que precisamente por este motivo pertenece a la totalidad de la comunidad”, cabe la posibilidad de que dicho poder “sea transferido a otro mediante una nueva institución” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 8, SUÁREZ, 1965, pág. 22).

Al respecto, es interesante hacer notar que antes, en el nº 7 del capítulo I del Libro III de la *Defensio fidei*, Suárez afirma que “el poder político [*“principatus politicus”*] es de Derecho natural, luego procede de Dios como autor de la naturaleza (SUÁREZ, 1965, pág. 11). De tal forma que esa procedencia es en realidad indirecta: no se trata de una procedencia directa de Dios, no es una creación directa establecida por Derecho divino (en las categorías jurídico-teológicas que maneja Suárez), por lo que el ser humano dispone de un ámbito de acción, que queda sujeto a su libre voluntad y no está rígidamente establecido por la ley de Dios

Es la misma idea que retoma Suárez en el nº 9 del mismo capítulo: afirma que el poder político supremo (*“potestatem politicam supremam”*), que es “conferido inmediatamente por Dios a la comunidad” puede ser considerado (“conforme a la manera de hablar de los juristas”) “de derecho natural negativo, no positivo; o mejor, de derecho natural concesivo y no simplemente preceptivo” (esto es, se trata de una concesión que otorga una potestad, no de una imposición que establece una obligación). En efecto, a juicio de Suárez, “indudablemente, el derecho natural otorga de suyo inmediatamente este poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente [*“absolute”*] que dicho poder permanezca siempre en ella, ni que sea ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa o hasta que no haya sido realizado legítimamente el cambio por el que tiene potestad para ello” (entendemos que se refiere en este último caso a los supuestos de pérdida del poder por parte de la comunidad en guerra justa). Nos remitimos aquí a nuestro comentario anterior sobre la flexibilidad de la organización del poder en Suárez y la supeditación de la misma a su fin último: el bien común.

A continuación vuelve Suárez a plantear la analogía de la esclavitud voluntaria²⁷⁰. De alguna manera nuestro autor sostiene sobre el posible uso de la libertad humana que ésta llega hasta el punto de poder libremente disponer de sí misma y enajenarla o renunciar a ella. En efecto, tal como defiende Suárez, el “ejemplo de la libertad del hombre” puede ser empleado como ilustración que permita explicar mediante analogía la posibilidad que tiene la comunidad humana de renunciar al poder político. Al respecto, empieza Suárez señalando que es cierto que la “libertad del hombre se opone a la esclavitud [*“servituti”*]”. Y que esa libertad humana “es de derecho natural, ya que en virtud [*“ex vi”*] del sólo derecho natural el hombre nace libre y no puede ser reducido a servidumbre [*“servitute”*]”. No obstante, es importante hacer notar que el profesor granadino precisa esta afirmación, añadiendo que el ser humano “no puede ser reducido a servidumbre *sin algún otro título legítimo*” (es decir, en virtud de un título no existente en el Derecho natural), lo que ya induce a pensar que sí es posible si existe ese “otro título”. En efecto, a continuación explica Suárez esta idea: pese a que la libertad humana es de Derecho natural, éste “no prescribe que todo hombre permanezca siempre libre o (lo que es igual) no prohíbe absolutamente [*“simpliciter”*] que un hombre sea reducido a servidumbre [*“servitute”*], sino que únicamente prohíbe que esto se haga sin el libre consentimiento [*“consensu”*] del hombre o sin un justo título y poder [*“sine iusto titulo et potestatem”*]; la edición del CSIC traduce “motivo y poder justos”]. Así, de la misma manera, si bien “la comunidad política perfecta [*“perfecta communitas civilis”*] es libre por Derecho natural y no está sujeta a ningún hombre fuera de ella, sino que ella misma tiene el poder político [*“potestatem”*], que es democrático mientras no se cambie [*“quae si non mutaretur”*], sin embargo [dicha comunidad política] puede ser privada de tal poder, bien por voluntad propia, bien por quien tenga para ello un título justo y poder [legítimo], y

²⁷⁰ Al respecto, nos remitimos también a los anteriores comentarios sobre el contexto histórico-social de Suárez y, de nuevo, a una posterior explicación sobre el posible sentido del ejemplo de la esclavitud.

[puede] ser transferido [el poder político de la comunidad] a una persona determinada o a un senado”²⁷¹ (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 9, SUÁREZ, 1965, pág. 22).

Suárez continúa y llega en el nº 10 a un punto que le interesa dejar claro en su polémica con Jacobo I: la condición de mediato o indirecto del poder del príncipe. En efecto, afirma que de la tesis anterior relativa a la entrega directa del poder por parte de Dios a la comunidad se sigue que “ningún rey o monarca recibe o ha recibido ([al menos] conforme a la ley ordinaria) el poder político [*“politicum principatum”*] directamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad y la institución humana [*“humana voluntate et institutione”*]; la edición del CSIC traduce *“institutione”* como “constitución”], doctrina que es común en teólogos y juristas (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 10, SUÁREZ, 1965, págs. 22-24). Es decir, “a ningún hombre otorgó Dios inmediatamente este poder [de gobernar a la comunidad], mientras que no sea trasferido a algún individuo por medio de una institución o elección humana”. Y vuelve aquí de nuevo Suárez a señalar que esto es consecuencia de la residencia natural del poder en la comunidad²⁷².

²⁷¹ Con la expresión “título justo y poder” entendemos que Suárez se está refiriendo, de nuevo, a los casos de guerra justa (*vid.* al respecto lo dicho *supra*). En cuanto al despojo voluntario o auto-renuncia de la comunidad, entendemos que, de nuevo, una de las posibles conclusiones a extraer de este texto es que para Suárez la democracia no es forma obligada del poder, aunque sea la natural. La comunidad puede resolver que no sea ejercido inmediatamente por ella.

²⁷² “La comunidad humana o nación [*“communitatis seu civitatis humanae”*]; la edición del CSIC traduce “comunidad humana o Estado” [...] siendo regida directamente por Dios mediante el derecho natural, es libre y dueña de sí [*“libera est et sui iuris”*]. Esta libertad no excluye, sino que más bien lo incluye, el poder de gobernarse a sí misma y de mandar a sus miembros [*“potestatem regendi se ipsam et imperandi membris suis”*]. Pero excluye la sujeción [de la comunidad política humana] a otro hombre en cuanto depende de sólo el derecho natural [*“quantum est ex vi solius naturalis iuris”*]” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 11, SUÁREZ, 1965, pág. 25).

Aparece entonces por primera vez, en el contexto de esta traslación de poder, el concepto de pacto entre el gobernante y el pueblo: Suárez sigue la opinión de S. Agustín, afirmando que “el poder de los reyes [*“regium principatum”*] y la obediencia que se les debe tiene su fundamento en un pacto de la sociedad humana [*“societatis humanae”*], de tal modo que, por consiguiente, “no tiene su origen en la inmediata institución divina, pues el pacto humano se contrae por la voluntad de los hombres [*“humana voluntate”*]. Para Suárez, el pueblo (*“populus”*) por medio de un pacto “trasladó al príncipe [*“principem”*] el poder con la carga y obligación de gestionar el gobierno del pueblo [*“gerendi curam reipublicae”*] y administrar justicia; y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición”²⁷³. Y, de nuevo (en el marco de la polémica del juramento de fidelidad) vuelve a concluir Suárez: “en consecuencia, no recibieron los reyes este poder directamente de Dios, sino del pueblo [*“a populo”*]” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, núms. 11-12, SUÁREZ, 1965, págs. 25-26).

Suárez explica la razón de esta última idea: si se mantiene la tesis de que el poder de un individuo “procede directamente de Dios” y que dicho poder “recayó en él por [la] sola voluntad de Dios”, esto puede ocurrir (sólo) de dos formas: o bien “en virtud de la sola razón natural” o bien en virtud de “alguna institución divina para ello dispuesta [*“ad illum pervenit”*]. Una vez expresadas por Suárez estas dos posibles vías, descarta ambas, de tal modo que concluye que “la institución o determinación o traslación de este poder a los reyes no fue hecha directamente por Dios, como la experiencia misma demuestra [*“ut ex usu ipso constat”*]”²⁷⁴.

Por lo que atañe a la referencia de Suárez a la ley ordinaria, cabe advertir que nuestro autor siempre deja abierta la vía de la libre acción divina excepcional que, como precisa, de todas formas no es usual.

²⁷³ Entendemos que la expresión *“gerendi curam reipublicae”* tiene una connotación no sólo de recta administración sino también de cuidado que es difícil captar en la traducción, pero que se escapa más en la traducción de la edición del CSIC, que traslada “gobernar al pueblo”.

²⁷⁴ Dice Suárez: “el poder de que estamos tratando de ninguna de las maneras ha sido conferido por Dios a los reyes según la ley ordinaria”. Y esto por cuanto “no fue conferido directamente por Dios por un acto especial de su voluntad”, lo que sostiene sobre la base de

Advierte Suárez al respecto que si esto no fuera así, “semejante institución”, es decir, semejante procedencia divina directa del poder regio, “sería inmutable y todo cambio que hicieran en ella los hombres sería injusto”, de tal modo que “todas las ciudades-Estado, reinos o comunidades políticas en general [*“omnes civitates, regna vel respublicae”*]; la edición del CSIC traduce “pueblos, reinos o Estado”] estarían obligados a conservar la misma institución”. Pero si entendemos que no se produce esa procedencia divina directa no hay “mayor razón para una [institución] que para la otra”. Por tanto, teniendo en cuenta que, efectivamente, no se da esa procedencia directa, la monarquía es una institución humana, “porque ha sido fundada inmediatamente por los hombres; y, por lo tanto, por medio de los hombres directamente ha sido conferido el poder a los reyes cuya dignidad ha sido creada por medio de aquella institución”. Por consiguiente, “se dirá que Dios concede este poder a los reyes mediatamente. Primero, porque lo concedió inmediatamente al pueblo, el cual lo transfirió en el rey²⁷⁵. Segundo, porque también Dios, como causa primera y universal, consiente [*“consentit”*]; la edición del CSIC traduce “sanciona”] y coopera a esta traslación que hizo directamente el pueblo [*“populo”*]. Y, en fin, porque aprueba aquella [la traslación] y quiere que se respete [*“servari”*]”. De la misma manera, Suárez explica a continuación que Dios respalda la ley humana mediatamente (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 13, SUÁREZ, 1965, págs. 26-27).

Es decir, a nuestro juicio, para Suárez no hay un acto de intervención directo por parte de Dios mediante el que apruebe ese acto de traslación: esa aprobación no es independiente de su previa cesión originaria. Dicha cesión original sí es directa, pero tampoco se produce mediante una intervención excepcional, sino mediante el propio acto de creación de la propia naturaleza humana social (es decir, la creación en un

que “no ha sido revelada esta voluntad de Dios, ni se ha dado a conocer a los hombres”. Ahora bien, “tampoco el solo derecho natural de suyo [*“per se”*] dice que deba estar este poder en los reyes”, tal como ya ha demostrado el propio Suárez.

²⁷⁵ *“Qui in regem illam transtulit”*; la edición del CSIC traduce *“transtulit”* como “delegó”. Preferimos aquí una traducción más literal, puesto que la delegación es un concepto más complejo en Suárez

mismo acto del ser humano y de su dimensión social inherente), de tal modo que en la propia creación del ser humano ya se determina esa residencia originaria del poder en la comunidad (*vid. supra*). Entendemos que esto es lo que quiere decir Suárez cuando afirma que “Dios consiente y coopera a esta traslación *como causa primera y universal*”: es decir, la Divinidad aprueba la traslación del poder al gobernante *precisamente* porque así lo ha dispuesto el sujeto al que Dios concede el poder directamente, esto es, el pueblo o comunidad.

Debe subrayarse que si Suárez fundamentase dicha aprobación de Dios sobre una intervención directa e independiente de su acción primera original en la Creación, el resultado no sería el mismo, aunque en ambos casos se apruebe el acto de traslación sobre la base de la voluntad de Dios. En efecto, existiría una sustancial diferencia de matices en una u otra fundamentación de la aprobación divina, pues mientras en este caso la acción humana (de traslación del poder) estaría más supeditada a Dios como causa no sólo primera sino también segunda, en la fundamentación de Suárez Dios deja espacio al ser humano como causa segunda, y acepta su papel de causa primera (original y remota). Al respecto, debe advertirse que ciertamente Suárez siempre admite la posibilidad de la intervención directa del poder de Dios; pero sin embargo considera que dicha posibilidad de intervención inmediata es excepcional y se aleja de la normalidad (ambas consideraciones sobre esta posibilidad y su excepcionalidad van a aparecer de nuevo a continuación), de tal manera que en su pensamiento el profesor jesuita, como ya se vio, concede gran importancia a la acción humana como causa segunda²⁷⁶.

²⁷⁶ Ciertamente esta es una cuestión teológica (y también metafísica), pero de gran importancia en la teoría política suareciana. Ya advertimos cómo ésta se fundamenta en las concepciones metafísicas y teológicas del propio Suárez, por lo que en verdad una comprensión completa de la Filosofía política suareciana exigiría conocer adecuadamente esas otras parcelas de su pensamiento. Esta comprensión integral del pensamiento suareciano apunta a futuras líneas de investigación que permitan un entendimiento más holístico, por lo que es preciso advertir al lector de las deficiencias excusables del trabajo que tiene entre manos.

Ahora bien, siguiendo con su razonamiento, Suárez admite que quizá para alguno “toda esta argumentación pruebe, a lo sumo, que el poder regio no es ciertamente conferido por Dios a una persona sin intervención de la voluntad o de la acción humanas”, pero que esto “no basta para que el otorgamiento de Dios no se verifique directamente” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 15, SUÁREZ, 1965, pág. 28). Es decir, la objeción que podría oponerse a Suárez (en base a la interpretación de la época sobre los traspasos de poder en la Biblia) es que si bien la persona concreta es designada por la comunidad, puede sin embargo serle simultáneamente conferido el

Por otro lado, yendo más allá, surge aquí además una segunda cuestión, si se quiere aún más rebuscada: ya hemos intentado responder a la cuestión de cuál es la razón por la que Dios respalda ese acto de traslación del poder, y hemos visto que podía haber dos respuestas posibles, según entendamos que Dios interviene en la cuestión de una manera directa y como causa no sólo primera sino también segunda, o sólo como causa primera que respeta y respalda los resultados de la acción humana como causa segunda. Cabría entonces, a su vez, preguntarse cuál es el motivo por el que debemos aceptar esa acción humana (en este caso, la traslación del poder de la comunidad) que es respaldada por Dios: la primera posibilidad se fundamentaría simplemente en el argumento de que Dios aprueba dicho acto en sí, es decir, sólo por la aprobación de Dios. La segunda posibilidad se apoyaría en la idea de que debemos aceptar dicho acto no sobre la base del fundamento de que Dios aprueba dicho acto (aprobación que, como ya hemos dicho, puede contemplarse de dos maneras muy diferentes), sino sobre la base del mismo argumento por el que Dios lo acepta: porque está realizado por aquél al que Dios entregó el poder directamente, la comunidad). De nuevo, cabría argüir que en ambos casos el resultado es el mismo, pues en ambos casos se aprueba el acto de traslación sobre la base de que responde a la voluntad de Dios. Sin embargo, de nuevo hay que hacer notar que ambas respuestas son diferentes y que, en una vuelta de tuerca más a la cuestión, la primera posibilidad está más supeditada a Dios como causa no sólo primera sino también segunda; mientras que por su parte la segunda respuesta deja espacio al ser humano como causa segunda, de modo que Dios queda como causa primera. ¿Es posible afirmar que Suárez se sitúa en esta segunda respuesta, que supone un paso más en la libertad de la acción del ser humano como causa segunda? Dadas las opiniones de Suárez (por ejemplo, en asuntos como la polémica *De auxiliis*), una vez más, nos inclinamos por considerar que el profesor granadino se situaría en esta visión que concede más espacio al ser humano, sin renunciar a su supeditación originaria a la voluntad creadora de Dios.

poder por Dios. Al respecto, Suárez acepta que pueda producirse este caso en el supuesto de la autoridad religiosa. En efecto, Suárez considera que “de dos maneras puede la acción o la voluntad humana intervenir en la colación de un poder [“*collatione potestatis*”] que tiene su origen en Dios mismo. Primero, limitándose a designar [“*solum designando*”] o constituir [“*constituendo*”, la edición del CSIC traduce “señalar”] la persona que ha de asumir una dignidad instituida por Dios, completamente de la misma manera que ha sido instituida [por Dios], sin autoridad ni potestad [por parte de los que designen la persona] para cambiarla [dicha colación del poder], aumentarla o disminuirla”. Parece que para Suárez este es el esquema que opera en el caso de la autoridad religiosa: la institución es creada por Dios (y no puede ser alterada por la voluntad humana), pero la persona concreta que ostenta ese poder es designada por los seres humanos²⁷⁷ (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 16, SUÁREZ, 1965, pág. 29).

En todo caso, Suárez considera que este mecanismo no opera en el caso del poder político. De este modo, sostiene que “otra manera de conferir el poder es la colación hecha por un hombre mediante una nueva donación o institución, más allá [“*ultra*”; la edición del CSIC traduce “aparte”] de la [mera] la designación de la persona”. Y en este supuesto apostilla que “aunque tal poder tenga su fundamento en alguna donación divina hecha anteriormente a otro, sin embargo la colación posterior es de Derecho simplemente humano y no divino, y se hace directamente por el hombre, no por Dios”. Suárez acude a un ejemplo para ilustrar esta postura, que curiosamente vuelve a tomar del caso de la esclavitud voluntaria, en esta ocasión para afirmar que dicha esclavitud (“*servitude*”), si se da, es una institución “de Derecho simplemente

²⁷⁷ Ahora bien, Suárez se escapa de alguna manera de esta reducción que podríamos efectuar desde nuestros esquemas actuales, pues considera que esta designación no sólo puede comprender los casos de elección por voluntad humana del papa cristiano, sino también la elección por vía de sucesión hereditaria que se producía en el pontífice del Antiguo Testamento (*cf.* *Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 16, SUÁREZ, 1965, pág. 29). Si bien podríamos considerar que en realidad Suárez se adscribe a nuestro resumen, y lo que en verdad difiere en su pensamiento es que considera que en la sucesión hereditaria existe un tipo de designación también a manos de los hombres.

humano”, de igual modo que ocurre con el “sometimiento de toda una comunidad política [*“communitas humanae”*] a un príncipe”. Pues, al igual que “el poder que el señor [*“dominus”*] recibe sobre el esclavo [*“servum”*] le ha sido conferido directamente [*“inmediate”*] por este mismo siervo [*“servum”*]; como se ve, la traducción del CSIC no es constante] en virtud del poder y libertad naturales que éste ha recibido directamente [*“inmediate”*; la edición del CSIC no lo traduce] del autor de la naturaleza”, en el caso del sometimiento de la comunidad a un gobernante, dicho sometimiento “procede directamente de la voluntad de la comunidad y, por consiguiente, procede inmediatamente del hombre [*“inmediate est ab homine*; la edición del CSIC lo traduce como “es directamente humano”] y es de Derecho humano, por más que tenga su origen en el poder natural que dicha comunidad recibió por sí misma [*“supra se ipsam”*] de su autor”. En conclusión, sostiene Suárez que “el poder regio [como institución] no procede de una institución divina positiva [no ha sido constituido por Dios], sino que únicamente tiene su origen en la razón natural mediante la intervención de la libre voluntad humana” (la voluntad de la comunidad humana). Por tanto ese poder “tiene que ser directamente [*“inmediate”*] conferido por el hombre y no sólo como *designante* de la persona [*“et non tantum personam designante”*²⁷⁸], sino también como constituyente de la institución (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 17, SUÁREZ, 1965, págs. 29-30).

Para Suárez la consecuencia de que la forma en que la monarquía se estructure depende de la voluntad humana es que, en efecto, se pueden encontrar diversos tipos de monarquía en la realidad. Aquí Suárez es coherente con su postura defendida en diversos pasajes: si cabe la posibilidad de que el poder humano adopte diversos

²⁷⁸ Permítasenos el neologismo en la traducción, que permite mantener el sentido de la frase, que a nuestro juicio se pierde en la edición del CSIC, que traduce: “y no por la mera designación de la persona”.

El texto de este ejemplo, unido a otros en los que Suárez marca ciertas distancias con la esclavitud, constituye una pista que nos orienta hacia la necesidad de interpretar y comprender adecuadamente la analogía con el caso de la esclavitud voluntaria, como abordaremos *infra*.

regímenes políticos (monarquía, aristocracia, democracia directa, regímenes mixtos), lo mismo puede decirse respecto a la forma concreta de cada uno de esos sistemas políticos. En efecto, afirma Suárez en el nº 18 que del número anterior “se sigue también (lo que es claro indicio de esta verdad) que el poder regio no es igual en todos los reyes, ni tiene las mismas propiedades en lo que se refiere a su duración, continuidad [*“perpetuitatis”*] o sucesión [en el trono], y otras similares” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 18, SUÁREZ, 1965, pág. 30). Y detalla ejemplos de las diferencias en esos distintos aspectos²⁷⁹.

²⁷⁹ Dice Suárez: “En algunos el poder es monárquico absoluto [*“simpliciter monarchiae”*]; en otros verdaderamente hay una mezcla con [*“in aliis vero cum mixtione”*]; la edición del CSIC traduce “en otros va mezclado con” una aristocracia o con una dependencia de algún senado, incluso con sufragio decisivo [*“etiam quod suffragia decisiva”*]; la edición del CSIC traduce “que incluso puede tener derecho a una votación decisiva”, a veces sólo en ciertos casos, a veces en todos los más graves [*“gravior”*]; la edición del CSIC traduce “los de cierta monta”, a veces en muchos, a veces en pocos. A algunos reyes les ha sido conferido el poder no sólo para su persona, sino también para sus descendientes [*“eius generationi”*], por así decir; esto es, pueden transmitir su dignidad a sus hijos y nietos. A otros, en cambio, sólo se les confiere el poder personalmente y sin sucesión carnal [*“et sine carnali successione”*]; la edición del CSIC traduce “y no para la dinastía”, de suerte que, muerto el rey, es elegido otro”. Añade Suárez que “incluso podría elegirse un rey para un tiempo determinado si así hubiera sido instituido en alguna parte desde el principio, pues esto no contradice la naturaleza de las cosas” (se está refiriendo a la naturaleza de la monarquía). Suárez concluye de aquí que esto es “una clara prueba [*“signum manifestum”*] de que ésta [la monarquía] es una institución inmediatamente humana [*“inmediata institutionem humanam”*]; la edición del CSIC traduce “de inmediata institución humana”, y por eso puede admitir toda aquella variedad [de formas] que sean razonables [*“quae ratione non repugnet”*] y puedan caer dentro del arbitrio humano [*“sub humano arbitrio cadere possit”*]; la edición del CSIC traduce “dependan normalmente del arbitrio de los hombres”]” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 18, SUÁREZ, 1965, págs. 30-31).

Nótese que la acotación “[en el trono]” que aparece en el texto es del traductor de la edición del CSIC.

A continuación, Suárez señala que existen diversas maneras en que “este poder monárquico o gobierno [*regia potestas seu dominatio*] puede obtenerse”. Al respecto, comenta Suárez que “la primera manera de conferir este poder a un príncipe en su primitiva institución [*in primaeva institutione*”; la edición del CSIC traduce “en su constitución original”] se produce mediante el “libre consentimiento del pueblo [*voluntarium populi consensum*]”. Ahora bien, a juicio de Suárez dicho consentimiento puede otorgarse de varias maneras. La primera, cuando “se verifica poco a poco y en cierto modo sucesivamente, según va creciendo el pueblo”. Sería una forma natural en la que la comunidad va pasando por distintas fases hasta llegar a la comunidad política o perfecta, de tal modo que los originales jefes naturales se irían convirtiendo en gobernantes políticos. Entiende Suárez que “quizá éste fue el origen de muchos reinos” (pone como ejemplo a Roma), y que “en este sentido [...] pueden aparecer simultáneamente el poder monárquico y la comunidad política [*regias potestas et communitas perfecta*]”.

Otra forma de manifestarse el consentimiento tiene lugar “cuando la comunidad ya política [*communitas iam perfecta*] elige libremente al rey, al cual ya traslada su poder”. Para Suárez, ésta “es la manera de suyo más conveniente y acorde a la razón”. A juicio de Suárez, una vez realizada esta traslación “en firme y para siempre [*firma et perpetua*]”, no es preciso después “una nueva elección o un consentimiento del pueblo”, sino que “basta el consentimiento que se dio al comienzo de la monarquía [*in primordio regni*] para que en virtud de él sea transferido este poder y dignidad real por sucesión [hereditaria]”. Por lo que “también los reyes que se suceden en el trono [*in regnis successivis reges*] reciben directamente su poder del pueblo [*inmediate a populo*], no por un nuevo consentimiento, sino en virtud de aquel primer consentimiento” (de tal modo que “los hijos reciben de los padres los mismos reinos en virtud de la primera institución [*primae institutionis*”; la edición del CSIC traduce “primera constitución”] [del pueblo] más que por voluntad de los padres [de

los reyes sucesores]”²⁸⁰ (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 19, SUÁREZ, 1965, pág. 31).

Por otro lado, Suárez considera que “además de esta manera voluntaria [de traslación] suelen a veces las naciones o pueblos libres [*“provinciae seu populi liberi”*] quedar sometidos involuntariamente a los reyes por medio de la guerra”. A su juicio, si la guerra se dio en virtud de un título justo, “el pueblo se ve privado del poder que tenía y el príncipe que venció ha adquirido el verdadero derecho y dominio sobre tal reino”, lo que considera Suárez un “justo castigo [*“iusta poena”*]”. En su opinión, el poder de ese rey (extranjero) sobre la comunidad vencida en una guerra justa “se basa en un contrato o cuasicontrato”, porque “el justo castigo de un delito hace las veces de un contrato por lo que se refiere al efecto de transferir propiedades y poderes [*“dominia et potestates”*]; la edición del CSIC traduce “derechos y poderes”]²⁸¹.

Ahora bien, en el caso de que la guerra sea injusta, “no se adquiere [al menos] al principio el reino ni el verdadero poder por faltar un título justo”. Lo que no obsta a que “en el correr del tiempo” pueda suceder que “el pueblo dé libremente su consentimiento o que el reino sea gobernado por los sucesores de buena fe [*“a*

²⁸⁰ Como prueba de esto, mantiene Suárez que, por tanto, “el heredero sucedería en el trono [*“primogenitus succedit in regno”*], aun contra la voluntad del padre, y por consiguiente el padre únicamente actúa [de alguna manera] como preparando o formando a la persona [*“quasi applicans seu consttuen personam”*] a la que se transfiere el poder mismo en virtud de aquel primer contrato” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 19, SUÁREZ, 1965, págs. 31-32).

Nótese que la acotación “[del pueblo]” que aparece en el texto es del traductor de la edición del CSIC.

²⁸¹ Hay que advertir que, de nuevo, aparece aquí la comparación con el caso de la esclavitud personal, si bien ahora se trata del supuesto concreto de la esclavitud forzada impuesta tras una guerra justa. Al respecto, estima Suárez que también es un castigo justo que “los prisioneros [hechos] en una guerra justa” se conviertan en esclavos (*“servi”*).

Nótese que la acotación “[de traslación]” que aparece en el texto es del traductor de la edición del CSIC.

successoribus regnum bona fide praescribatur”; la edición del CSIC traduce “los sucesores reinan de buena fe”, traducción que quita fuerza a la acción de gobierno], en cuyo caso para el profesor granadino “cesará entonces la tiranía y comenzará el verdadero dominio y el poder regio”. Con lo que, en definitiva, se concluye que “el poder monárquico siempre se obtiene inmediatamente por un título humano o por medio de la libertad de los hombres” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 20, SUÁREZ, 1965, pág. 32).

4.2.2. *Defensio fidei*, Libro III, capítulo III. Imposibilidad de oponerse al poder del gobernante salvo en los casos de legítima defensa. Carácter mediato del poder divino de los reyes

Pasamos ahora al capítulo III del Libro III de la *Defensio fidei*, donde Suárez aborda la cuestión del carácter absoluto o no del poder entregado al gobernante, los límites de dicho poder y la posibilidad de enfrentarse al mismo. Lo hace en contraposición a las posturas de Jacobo I en el conflicto del juramento de fidelidad y aludiendo directamente las teorías defendidas por el monarca inglés.

Apunta al respecto Suárez que “dos parecen ser los principales argumentos del rey Jacobo I para creer que los reyes reciben su poder no del pueblo, sino directamente de Dios”. El primer argumento (que el monarca inglés esgrime contra Bellarmino) consiste en sostener que la “teoría contraria [*contraria sententia*]” a la recepción directa del poder por Dios supone la “justificación de revoluciones [*seditiorum fundamentum*] que habían de aprovechar con toda avidez rebeldes y facciosos. Porque si el príncipe recibe su poder del pueblo, podría éste levantarse [*insurgere*] contra el príncipe y reclamar su libertad siempre que le pareciera [*quandocumque ipsi videretur*], apelando naturalmente al mismo derecho y poder que trasladó al rey”. Y en particular ataca Jacobo la postura de Bellarmino de que el pueblo siempre “traslada al rey su poder” de forma tal que lo conserva “*in habitu*”, y así “puede, en determinados casos, recuperarlo también ‘*actu*’”. El segundo argumento que alega el rey inglés es que en caso de que el príncipe reciba el poder del pueblo, podrían los súbditos “limitar el poder” de aquel, “abrogar sus leyes y hacer otras cosas similares que son potestad del

gobernante [*“superioris”*]²⁸². Porque si el rey recibe su poder del pueblo, dependerá siempre de él; por tanto, el poder del pueblo será superior; y, en consecuencia, podrá hacer” todas estas cosas que se alegan por parte de Jacobo, lo que “es absurdo, ya que da ocasión a rebeliones [*“seditioibus”*] y debilita el poder de los gobernantes [*“principum”*], de suerte que no tendrá autoridad para mantener el rigor y la integridad de la justicia [*“ut severitatem et integritatem iustitiae servare non valeant”*]” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 1, SUÁREZ, 1965, pág. 34).

La respuesta de Suárez es que “ninguno de estos inconvenientes se sigue de la doctrina o tesis expuesta” (es decir, de la tesis del origen del poder del príncipe en la transferencia del mismo por la comunidad; recuérdese que esto también lo dice Suárez en *De legibus*, *vid. supra*). En primer lugar, y en respuesta al primer argumento que Jacobo emplea, Suárez niega “que se dé al pueblo ocasión de rebeliones o sediciones [*“rebellionum aut seditioibus”*] contra los legítimos gobernantes [*“legitimos principes”*]”, ya que, a su juicio, “una vez que el pueblo trasladó su poder al rey, ya no puede legítimamente el pueblo, apelando a dicho poder, reclamar su libertad a capricho o siempre que se le antoje [*“suo arbitrio, seu quoties voluerit”*]. Porque si ha concedido su poder al rey, y éste lo ha aceptado, por esto mismo el rey ha adquirido su dominio. Por consiguiente, aunque el rey haya recibido del pueblo este dominio mediante donación o contrato, el pueblo ya no puede quitar al rey este derecho ni reclamar [*“usurpare”*]; mantenemos la traducción de la edición del CSIC, si bien cabrían otras] otra vez al rey su propia libertad”. Y, una vez más, aparece la analogía con el ejemplo de la esclavitud voluntaria: “De la misma manera que la persona privada que

²⁸² Dice Suárez: “*Atque eodem modo inferre posset rex integrum esse subditis potestatem principis*”. La traducción literal sería: “Y asimismo podría inferir el rey [Jacobo] que esté intacto [la posibilidad de] restringir el poder del príncipe por los súbditos”. La edición del CSIC traduce así este pasaje: “Asimismo podría alegar el rey que tendrían derecho los súbditos a limitar el poder del príncipe” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 1, SUÁREZ, 1965, pág. 34).

La distinción *in habitu/in actu*, aquí empleada en relación a la posesión del poder en Filosofía política, está vinculada a la distinción *in potentia/in actu* propia de la Metafísica aristotélico-tomista seguida por la Escolástica.

ha renunciado a su libertad y se ha vendido o dado como siervo [*“in servum vendidita ut donavit”*], no puede después librarse a su antojo [*“suo arbitrio”*] de la esclavitud, así tampoco puede hacerlo una persona colectiva [*“persona ficta”*] o comunidad, una vez que se ha sometido plenamente a un príncipe”. De este modo, sostiene Suárez que “si un pueblo ha entregado su poder a un rey, el poder deja efectivamente de pertenecerle [*“iam se illa privavit”*]”. Es decir, se ha producido una enajenación del poder o una abdicación del ejercicio del poder por parte del pueblo en beneficio del gobernante. “Por consiguiente, [el pueblo] ya no puede, invocando el poder que ha dejado de pertenecerle, levantarse legítimamente contra el rey; pues ya no cabe que quede aquí [ningún] poder, y por tanto [*“quia nitetur potestate quam non habet, et ita”*]; este fragmento no aparece en la traducción del CSIC] no habría entonces uso legítimo, sino usurpación del poder [*“usurpatio potestatis”*]²⁸³ (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 2, SUÁREZ, 1965, págs. 34-35).

A continuación, en el nº 3, Suárez ofrece una explicación de las palabras de Bellarmino sobre la retención del poder *“in habitu”* por parte de la comunidad. A juicio de nuestro autor, el cardenal jesuita se está refiriendo al supuesto específico y concreto de la legítima defensa en caso de tiranía manifiesta, el cual supone una excepción a esta tesis antes defendida. Defiende en ese sentido nuestro autor que la tesis de Bellarmino (tomada a su vez de Martín de Azpilcueta), relativa a “que el pueblo nunca transmite su poder al príncipe, sin retenerlo *in habitu*, de manera que pueda hacer uso de él en determinados casos, no va contra” la tesis de Suárez (sobre la imposibilidad por parte del pueblo que ha entregado el poder al monarca de levantarse contra el mismo) “ni da justificación a los pueblos para reclamar, a capricho, su libertad”. En ese sentido, puntualiza Suárez que “no dijo simplemente el cardenal Bellarmino que el pueblo conserva el poder *‘in habitu’* para cualquier clase de actos a capricho y cuantas veces se le antoje repetirlos”, sino que, antes bien, estableció que eso sólo podría ocurrir “en determinados casos” y “con muchas limitaciones y reservas”. Ahora bien, “estos casos

²⁸³ La edición del CSIC traduce como “abuso de poder”, creemos que el término usurpación debe mantenerse, más si cabe teniendo en cuenta el empleo del término usurpador para aludir al tirano *absque titulo*.

hay que entenderlos de acuerdo con las condiciones del primer contrato o de las exigencias de la justicia natural, pues los pactos y convenios justos hay que cumplirlos [*“pacta et conventa iusta servanda sunt”*].

De este modo, en el supuesto de que “el pueblo al transmitir el poder al rey se ha reservado el mismo [poder] para algunos casos y asuntos más graves, entonces puede hacer lícitamente uso de él y conservar su derecho”. Ahora bien, Suárez exige que ese poder o derecho esté o bien recogido expresamente por escrito, o bien obedezca a una costumbre asentada. Sin embargo, añade a continuación nuestro autor que: “por esta misma razón [es decir, sobre la base de la reserva de un poder por parte del pueblo], si el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta de la nación [*“civitatis”*; la edición del CSIC traduce “Estado”], podría el pueblo hacer uso del derecho natural [*“naturali potestate”*] a la propia defensa; porque a éste [derecho] nunca ha renunciado [el pueblo]”²⁸⁴. Atención: Suárez afirma simplemente que el pueblo nunca ha renunciado a ese derecho de legítima defensa. De esta tesis, unida a la afirmación de que tal derecho es natural y al hecho de que no se exija de nuevo de la constancia expresa o formal del mismo, entendemos que cabe concluir (en consonancia con lo afirmado en el nº 15 del capítulo IV del Libro VI de la propia *Defensio fidei*) que Suárez no exige que esa reserva de poder (relativa a la

²⁸⁴ En efecto, Suárez sí acepta la posibilidad de que se pacte desde el principio una donación limitada, pues admite (*vid. supra*) diversos tipos de monarquía, tal como se dan en la realidad, incluida la monarquía limitada (así como también admite otros tipos de formas de gobierno, recuérdese). Ahora bien, como Suárez precisa a continuación en el nº 4, esa limitación debe ser anterior a la traslación del poder, por lo que “no tiene derecho el pueblo, una vez sometido, a limitar el poder del rey más de lo que lo limitó en el momento de la primera traslación o pacto” (SUÁREZ, 1965, págs. 35-36). Además, como ya hemos indicado, advierte que “será necesario que este derecho conste suficientemente por antiguos y seguros documentos o por costumbre inmemorial” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 3, SUÁREZ, 1965, pág. 35).

Nótese que la acotación “[el pueblo]” que aparece en el texto es del traductor de la edición del CSIC.

legítima defensa) conste por pacto expreso o costumbre inmemorial (e incluso podría inferirse que Suárez estima que la existencia de pacto o costumbre contrarios a esa reserva serían nulos²⁸⁵).

No obstante, Suárez deja claro que, en su opinión, “fuera de estos casos y otros parecidos, nunca podrá el pueblo apelando a su poder, rebelarse contra el rey legítimo. Desaparece así el motivo o la ocasión de toda sublevación [*“seditionis fundamentum aut occasio”*]”. De aquí puede deducirse que para Suárez la legítima defensa no es una sublevación propiamente dicha²⁸⁶ (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 3, SUÁREZ, 1965, pág. 35).

²⁸⁵ En el nº 15 del capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei*, abordando el tema del juicio de deposición del gobernante tirano y la potestad al respecto que la comunidad posee “únicamente a título de defensa necesaria para su propia conservación”, sostiene Suárez que “si un rey legítimo gobierna tiránicamente y no le queda al país [*“regno”*] ningún otro medio de defenderse que expulsar y destituir al rey, podrá la comunidad [*“respublica”*], actuando como un todo y por decisión pública y general de todas sus ciudades y procuradores, destituir al rey”. A juicio de Suárez, la legitimidad de ese obrar queda reafirmada en razón de que este aspecto se considera siempre excluido de cualquier pacto: “esta eventualidad, imprescindible para la propia supervivencia de la comunidad política [*“reipublicae”*; la edición del CSIC traduce “Estado”], se considera siempre excluida de aquel primer pacto por el que la comunidad [*“respublica”*] transfirió su poder al rey” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 15, SUÁREZ, 1978, págs. 86-87).

²⁸⁶ El hecho de que el poder proceda del pueblo sólo es un elemento que ayuda a explicar el motivo de la legitimidad de dicha defensa, pero nada más: Suárez no lo esgrime como razón para fundamentar no sólo una (en este caso, sí) auténtica sublevación, sino que incluso el origen popular del poder es un argumento secundario para la legítima defensa, única posibilidad de oposición al tirano que admite en este texto (no queda tan claro en otros). Es decir, la legítima defensa es algo que permanece siempre en toda comunidad, y de alguna manera aquí Suárez desvincula aquella del origen del poder en la comunidad. La legitimidad de dicha defensa se halla por encima de cualquier título legítimo de entrega y recepción del poder por parte de un gobernante; y de ahí deriva que el uso de tal defensa sea lícito en todo caso, incluso contra un príncipe con título originalmente legítimo. Y también es ese el fundamento

Por nuestra parte, entendemos que, puesto que Suárez compara la entrega del poder de la comunidad al príncipe con la esclavitud voluntaria, la conservación *in habitu* del derecho natural a la legítima defensa puede vincularse con la retención de algunos derechos por parte de los esclavos que el profesor jesuita sostiene que se produce dentro de la esclavitud aceptada voluntariamente o impuesta como castigo, que son las que admite Suárez (*vid.* DOYLE, 2011, págs. 350-352).

Ahora bien, en respuesta a la segunda objeción esgrimida por Jacobo, Suárez (después de haber aludido a las muchas limitaciones que formula Bellarmino, las cuales suponen que el pueblo sólo podría recuperar su poder y levantarse contra el monarca única y exclusivamente en caso de tiranía) defiende que, como consecuencia de su tesis general (es decir, que si bien el poder procede de la comunidad, que lo transfiere al monarca, sin embargo ésta queda privada de dicho poder tras la entrega y no puede reclamarlo y levantarse legítimamente contra su monarca) “no le es lícito al pueblo [*“non licet populo”*], una vez sometido, limitar el poder del rey más de lo que se limitó en el momento de la primera traslación o pacto”²⁸⁷ (aquí se produce en concreto esa respuesta a la segunda objeción de Jacobo). Suárez considera que, una vez entregado el poder, esa imposición de límites iría contra “aquella ley de la justicia según la cual deben observarse los pactos legítimos [*“legitima pacta servanda esse”*], y no puede

de que—como entendemos que debe interpretarse a Suárez—no sea posible llevar a cabo pactos que la excluyan cuando se entrega el poder. En efecto, apreciamos que para el profesor granadino la legítima defensa es un derecho natural que supera la libre disponibilidad del poder por parte de la comunidad: mientras que éste puede ser enajenado, ninguna comunidad puede renunciar al derecho a la legítima defensa porque no tiene potestad para disponer del mismo. En este sentido, juzgamos que en paralelo Suárez debía considerar imposible la renuncia del esclavo al derecho a la legítima defensa de su vida e integridad física. Conclusión que, además, posee pleno sentido, ya que, como veremos, en nuestro autor la esclavitud voluntaria, como la entrega del poder comunitario al príncipe, se justifica en el logro del bien de la comunidad y sus miembros.

²⁸⁷ La edición del CSIC traduce *“non licet populo”* como “no tiene derecho el pueblo”; entendemos preferible evitar aquí el uso del concepto de “derecho” si Suárez no lo emplea.

revocarse en todo o en parte una donación absoluta después de haber sido hecha válidamente; sobre todo cuando fue onerosa”. Del mismo modo, sostiene Suárez que “tampoco puede el pueblo, apelando a su poder, abrogar leyes justas del rey”.

De todo esto concluye Suárez que “no es absolutamente cierto [*simpliciter verum*] que el rey dependa del pueblo en [el ejercicio de] su poder, por más que haya recibido su poder del pueblo”. Así que “una vez que ha sido constituido legítimamente rey [*rex legitime constitutus est*”; la edición del CSIC traduce “proclamado”], tiene todo el poder, aunque lo haya recibido del pueblo”. Esto es algo que “exige la ley de la justicia”²⁸⁸ (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 4, SUÁREZ, 1965, págs. 35-36).

Respecto a la argumentación que realiza Jacobo I para fundamentar su defensa de la concesión directa del poder por parte de Dios a los primeros reyes de Israel según el Antiguo Testamento (*vid. Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 5, SUÁREZ, 1965, pág. 36), Suárez acepta estos casos pero los entiende (como hace, en general, respecto a toda intervención directa de Dios en la Historia humana) como excepción a la norma general, y afirma en este sentido que de ordinario Dios no concede directamente el poder político a los reyes temporales (*cfr. Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 10, SUÁREZ, 1965, págs. 40-41). Y vuelve de nuevo nuestro autor a repetir argumentos ya empleados para defender el carácter natural de la residencia original del poder en el pueblo y el carácter mediato de la concesión del poder por parte de Dios al príncipe, a través del pueblo: “...el mismo poder del rey procede directamente de Dios como autor de la naturaleza, según dijimos. Pero, porque no existe por especial revelación o

²⁸⁸ No obstante, Suárez admite que el poder del rey “podrá depender [del pueblo] cuando [dicho poder] se encuentre *in fieri*, como dicen, [*quia poterit pendere in fieri, ut aiunt*”; la edición del CSIC traduce “podrá depender [del pueblo] en lo tocante a su consecución, *in fieri*, como dicen”; entendemos más ajustada nuestra traducción, aparte de que queda un poco imprecisa esa idea de consecución, si bien queda claro que se refiere a la traslación del poder al príncipe]; pero una vez que lo ha recibido de manera plena y absoluta es independiente en su posesión” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 4, SUÁREZ, 1965, pág. 36).

Nótese que la acotación “[el ejercicio de]” que aparece en el texto es del traductor de la edición del CSIC.

donación, sino por una consecuencia natural que demuestra la razón natural, por eso directamente [*“inmediate”*] es concedida por Dios a aquel sujeto en el que se encuentra en virtud de sola la razón natural. Y este sujeto es el mismo pueblo y no una persona del pueblo [...]. Pero porque el pueblo ha trasladado al rey este mismo poder, por esto se dice que el poder del rey [*“potestas regia”*] ha sido concedido por Dios, y, además, porque la misma elección del rey no se hace sin la cooperación de Dios [*“divina cooperatione”*] y una especial providencia suya”. En el mismo sentido, y acudiendo a la explicación de S. Juan Crisóstomo, Suárez mantiene que si bien la autoridad en sí misma, “la misma potestad [*“ipsa potestate”*]” viene de Dios, el príncipe no ha sido puesto por Dios: de Dios procede el poder en sí mismo, no quien lo ejerce ni la forma del mismo (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 12, SUÁREZ, 1965, págs. 41-42).

En relación con esta tesis, Suárez apunta de nuevo que “el poder político por naturaleza [*“ex natura rei”*] reside en la misma comunidad, y a través de ella es trasladado a este o aquel soberano [*“principem”*], por voluntad de la misma comunidad que concede [*“donantis”*] el poder a otro (por así decir), como cosa suya”. Ahora bien, (vuelve también a repetir nuestro autor) “Dios no ha ordenado ni ha impuesto una forma de gobierno temporal, sino que la dejó a la voluntad de los hombres”²⁸⁹ (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 13, SUÁREZ, 1965, pág. 43).

4.2.3. *Defensio fidei*, Libro III, capítulo V. La sumisión del poder civil al poder indirecto de la Iglesia en Suárez

Es preciso explicar la cuestión del poder indirecto que Suárez reconoce a la Iglesia sobre los príncipes temporales, ya que esta idea reaparecerá en el capítulo siguiente de este trabajo. En efecto, Suárez vincula el derecho de resistencia civil con la potestad

²⁸⁹ En similar sentido suscribe Suárez más adelante (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV, nº 5, SUÁREZ, 1965, pág. 49) la afirmación de Sto. Tomás de que “*el dominio o la prelación han sido introducidos por el Derecho humano*” (no por el divino, si bien éste no suprime el humano por cuanto—el Derecho humano—procede de la razón natural).

eclesiástica de deponer al rey tiránico o de eximir a los súbditos de éste de la debida obediencia y fidelidad al mismo.

Al respecto, señala Suárez que se llama sumisión directa (es decir, procedente de un poder directo) la que “se encuentra dentro del fin y de los límites del mismo poder”, e indirecta (es decir, proveniente de un poder indirecto) “la que sólo procede de la orientación a un fin superior y pertenece a un poder más alto y excelente”. En este sentido, sostiene nuestro autor que “propiamente el poder político está de suyo ordenado directamente sólo al bienestar y a la felicidad terrenal [*“convenientem statum et temporalem felicitatem”*] de la comunidad humana política [*“humanae reipublicae”*]; la edición del CSIC traduce “Estado”] para el tiempo de la vida presente, de lo cual toma precisamente el nombre de poder temporal”²⁹⁰. A juicio de Suárez, “el poder civil se llama supremo en su orden cuando, en este orden y con relación a su fin, es la última instancia en su esfera [*“sphaera”*] o en toda la comunidad que le está sometida”²⁹¹. Ahora bien, entiende nuestro autor que, puesto que “la felicidad temporal y civil tiene que subordinarse a la eterna, puede acontecer que la materia misma del poder civil tenga que ser dirigida y gobernada [*“dirigenda et gubernanda”*]; la edición del CSIC traduce “ordenada y tratada”] en atención al bien espiritual de otra manera de la que parece exigir de suyo la sola razón de lo político [*“sola civilis ratio”*]; la edición del CSIC traduce “la mera norma de lo temporal”]. De este modo, “entonces, aunque el príncipe temporal y su poder no dependen en sus actos directamente de ningún otro poder que sea del mismo orden y que mire al mismo fin [*“ab alia potestate eiusdem ordinis, et quae eundem finem tantum respiciat”*], sin embargo

²⁹⁰ Vid. al respecto la misma opinión expresada en *De legibus*, Libro III, capítulo XI, núms. 6 y 7 (SUÁREZ, 1965, págs. 150-153).

²⁹¹ “De suerte que todas las autoridades subalternas [*“inferiores magistratus”*] que tienen poder en tal comunidad o en parte de ella dependen de un príncipe supremo, y este verdadero y sumo príncipe [*“vero princeps sumus”*]; la edición del CSIC traduce “soberano”] no está subordinado en orden al mismo fin del gobierno civil [*“civilis gubernationis”*]; la edición del CSIC traduce “gobierno político de los ciudadanos”]” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo V, nº 2, SUÁREZ, 1965, pág. 66).

puede ser necesario que sean dirigidos, apoyados y corregidos en su [propia] materia por un poder superior que gobierna a los hombres en orden al fin más excelente y eterno". En conclusión, para el profesor granadino "esta dependencia se llama indirecta porque aquel poder superior no se ocupa de lo temporal por sí mismo o a causa de sí mismo, sino a veces, cuasi indirectamente y por causa de otra cosa" (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo V, nº 2, SUÁREZ, 1965, págs. 65-66).

5. EL FUNDAMENTO DE LA TEORÍA DEL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ: EL BIEN COMÚN

5.1. Complejidad del concepto de bien común en Suárez

El concepto de bien común es una idea compleja en Suárez. En primer lugar, porque el propio Suárez lo da por supuesto y no lleva a cabo una definición clara y expresa del mismo, considerando que su manejo por la tradición escolástica es suficiente para comprender su contenido. En segundo lugar, porque, en consonancia con el perfil fáctico de su pensamiento adaptado a la realidad, en el que las circunstancias del caso concreto y las circunstancias humanas (causas segundas, si las distinguimos de las primeras, divinas y naturales) cobran gran importancia, el jesuita granadino parece concebir el bien común como un concepto dinámico y cambiante²⁹². En efecto, puesto

²⁹² Si bien no disponemos de ninguna definición directa del concepto por parte de Suárez, como apunta Paul Pace (PACE, 2012, págs. 502-504), encontramos al menos tres pasajes en los que el profesor granadino intenta de alguna manera concretar los contenidos de este concepto. En primer lugar, en *De legibus*, Libro I, capítulo 3, nº 20 (SUÁREZ, 1971, pág. 58) dice Suárez que puede definirse la ley civil o temporal como aquella que va dirigida al gobierno político de la comunidad ("*civitatis politicam gubernationem*"), a la protección de los derechos temporales [esto es, no espirituales] y al mantenimiento de la comunidad política en paz y justicia [*"in pace ac iustitia rempublicam conservandam ordinatur"*]. En segundo lugar, como veremos enseguida al tratar la cuestión del bien común como fin del poder político, en *De legibus*, Libro III, capítulo XI, nº 7 (SUÁREZ, 1965, págs. 152-153) Suárez sostiene que el fin del

que el centro de la atención de Suárez es el sujeto (social) y las circunstancias de este (y de la comunidad donde se desenvuelve) cambian constantemente, no es posible una concreción inmutable del contenido del bien integral de dicho sujeto y de dicha comunidad. Por otro lado, al ser considerado un sujeto no aislado, sino social (en contraposición a la visión cartesiana y liberal en general), se establecen unas correspondencias entre los bienes de ambos, sujeto y comunidad, que pueden en ocasiones (y más en nuestra mentalidad actual, derivada de la modernidad) resultar más que problemáticas.

De lo que no cabe duda es de la trascendencia del bien común en los escritos de Suárez: su teoría política pretende en última instancia la obtención de un bien común efectivo, y por tanto éste es también el fundamento del poder político y sus límites. Ya ha ido apareciendo esta cuestión en diversos momentos a lo largo de este capítulo. Es

“poder legislativo [comunitario] político [*potestatem civilem legislativam*”]; la edición del CSIC traduce “el poder legislativo del Estado”] es “la felicidad natural de la comunidad humana perfecta [o autónoma] cuyo gobierno gestiona [*cuis curam gerit*”]; la edición del CSIC traduce “que él gobierna”] y de cada uno de los hombres en cuanto que son miembros de esa comunidad”; a continuación Suárez enumera los elementos de esa felicidad. Finalmente, considera Pace que en la *Defensio fidei*, Libro III, capítulo I, en general, Suárez de alguna manera se está refiriendo al bien común al tratar la necesidad de la comunidad para el ser humano y del poder político para la conservación de dicha comunidad en paz y justicia.

Por lo que concierne a la dinamicidad del bien común, señala Pace: “For Suárez the common good is of its very nature dynamic, depending on the evolving needs of the political community”. Y añade, en consonancia con lo ya expuesto en este trabajo (*vid. supra*) que “this dynamism extends also to the juridical system: the perfect form of political government for Suárez was monarchy, but he accepted that other forms of government can also be sufficient for the safeguarding of the common good” (PACE, 2012, pág. 507; sobre el tema del bien común en Suárez en general, *vid. ibidem, passim*). Un ejemplo de la *facticidad* realista de Suárez es su afirmación de que el Derecho civil no puede mandar todo lo que la moral ordena ni prohibir todo lo que ésta excluye (*vid. al respecto De legibus*, Libro III, capítulo XII, nº 16, SUÁREZ, 1975, pág. 178; PACE, 2012, pág. 521 [hay una errata en la cita recogida en esta página citada]).

conveniente tratar siquiera brevemente el tema de la legitimidad que, sobre el fundamento del concepto de bien común, tiene la obligación política que vincula al miembro de la comunidad política con el gobernante. La trascendencia del bien común como fundamento teórico de los límites del poder político queda remitida al siguiente capítulo, lugar más natural para abordarla.

5.2. El bien común como fin del poder político

Como ya hemos visto, en *Defensio fidei*, Libro III, capítulo V, nº 2 (SUÁREZ, 1965, pág. 66) afirma Suárez que “propiamente el poder político está de suyo ordenado directamente sólo al bienestar y a la felicidad terrenal [*“convenientem statum et temporalem felicitatem”*] de la comunidad humana política [*“humanae reipublicae”*]; la edición del CSIC traduce “Estado”] para el tiempo de la vida presente, de lo cual toma precisamente el nombre de poder temporal”.

Igualmente, en *De legibus*, Libro III, capítulo XI, nº 7 (SUÁREZ, 1975, págs. 152-153) Suárez sostiene que el fin del “poder legislativo [comunitario] político [*“potestatem civilem legislativam”*]; la edición del CSIC traduce “el poder legislativo del Estado”] es “la felicidad natural de la comunidad humana perfecta [*“communitatis humanae perfectae”*]; la edición del CSIC traduce “comunidad humana perfecta o autónoma”] cuyo gobierno gestiona [*“cuis curam gerit”*]; la edición del CSIC traduce “que él gobierna”] y de cada uno de los hombres en cuanto que son miembros de esa comunidad”. Y a continuación Suárez enumera los elementos de esa felicidad cuando indica que dicho poder “mira a que [los miembros de la comunidad] vivan políticamente en paz y justicia, con la abundancia de bienes suficientes para el mantenimiento y el bienestar de su vida material y con la normal rectitud de costumbres que es necesaria para la paz social, la felicidad de la comunidad política [*“felicitatem reipublicae”*]; la edición del CSIC traduce “prosperidad pública”] y la adecuada [*“convenientem”*] conservación de la naturaleza humana”. Suárez quiere dejar claro que el poder “no tiene como fin intrínseco y directamente pretendido la felicidad natural de la vida futura; es más, ni siquiera la propia felicidad natural de la vida presente en cuanto que pueda referirse a cada uno de los hombres como

personas particulares”. Más adelante, reitera Suárez que el poder político está “esencialmente ordenado al bien común” del “cuerpo místico [*“corpus mysticum”*]; la edición del CSIC traduce “organismo moral”]” que constituye la comunidad “y a su propia felicidad”. Y concluye: “en consecuencia, todo aquello que atañe a la felicidad privada, pero sin que redunde en bien de la comunidad, nada tiene que ver con el poder o la ley civil”.

5.3. El bien común como fundamento de la obediencia al poder político

Ya hemos visto que en el número 8 del capítulo I del Libro III de la *Defensio fidei* Suárez sostiene que una vez constituida la comunidad política la sumisión al poder político es conforme a la recta razón natural, por cuanto dicha sumisión es precisa para la conservación de la propia naturaleza humana. En el mismo número Suárez fundamenta también la legitimidad de la sumisión al poder político en la afirmación de que pese a que la persona haya sido creada como un ser libre, eso no le impide someterse a otra si es “por una causa justa y razonable”. Incluso pone ejemplos (dentro del contexto de su época) de sujeciones naturales en la naturaleza humana, como las que se dan en el seno de las relaciones familiares (SUÁREZ, 1965, pág. 12). De este modo, sostiene Suárez que “si bien es verdad que el hombre no ha sido creado ni nace sometido al poder de ninguna soberanía humana” y, por tanto, la sujeción de “la comunidad política humana” a alguien no es algo que establezca “el propio derecho natural por sí mismo y sin la intervención de la voluntad humana”, sin embargo, el ser humano “sí nace potencialmente sujeto, por así decir, a tal poder” y dicha sujeción se halla “muy en consonancia con la razón natural”. La explicación entendemos que se halla en la base de su razonamiento: dicha sujeción es necesaria para la conservación de la comunidad humana derivada de la propia naturaleza social de la persona. Ahora bien, puede extraerse también otra conclusión de esta visión suareciana, que él mismo expresa así: “no va en contra de ningún precepto del derecho natural” el hecho de que el ser humano “esté sometido de hecho” al poder político, “aunque esta sumisión no deriva directamente de la naturaleza” (*De legibus*, Libro III, capítulo I, nº 11, SUÁREZ, 1975, pág. 16); es decir, que precisa la intervención de la libre voluntad humana. La

sumisión al poder político se sostiene en Suárez, según Elorduy, en una fundamentación metafísica previa relativa a la comunicación humana dentro de una teoría del acto humano²⁹³.

No obstante, el propio Suárez nos advierte que esta legitimidad *in abstracto* o *a priori* del poder político y de la sumisión al mismo nada tiene que ver con la posibilidad de que, por “abuso de los hombres”, se constituyan poderes tiránicos²⁹⁴.

Entendemos que en nuestro autor la sujeción al poder político y la obligación de obediencia al mismo hallan su fundamento último y, por tanto, también sus límites en el bien común, objetivo último de los distintos fines parciales (como la propia conservación). Así, más adelante Suárez vincula la existencia de un cuerpo político *unido* a la existencia de un *gobierno político* (“*gubernatione política*”) que, a su vez, precisa de una *sumisión* política y jurídica de la comunidad para poder funcionar. Y, asimismo, la unidad de dicho cuerpo político sostenida por la existencia de dicho gobierno (que, recordemos, necesita por su parte de la sujeción político-jurídica para sostenerse) es la que permite la realización del bien común en dicha comunidad (*cfr. De legibus*, Libro III, capítulo II, nº 4; SUÁREZ, 1975, pág. 25)²⁹⁵.

²⁹³ Sobre la cuestión de la comunicación humana, es de interés citar el análisis que elabora Elorduy de la teoría general del hombre estudiado en el acto humano que según este autor propone Suárez, *vid. ELORDUY*, 1965, págs. CXLVI-CXLVIII.

²⁹⁴ Dice Suárez: “Reconocemos que en muchas ocasiones se han establecido y usurpado imperios y reinos tiránicamente y por la fuerza. Pero negamos que este modo de proceder sea intrínseco y esencial a la naturaleza del poder político [*“naturam talis principatus”*]. Más bien se debe al abuso de los hombres. Por eso negamos también que los reinos se hayan establecido desde un principio por tales medios” (*De legibus*, Libro III, capítulo I, nº 11, SUÁREZ, 1975, pág. 16).

²⁹⁵ Dice así el texto de Suárez: “Es imposible concebir un cuerpo político unido sin gobierno político y organización adecuada [*“Sine gubernatione politica vel ordine ad illam non potest intelligi unum corpus politicum”*]. Primero, porque esa unidad resulta, en gran medida, de la sumisión a las mismas normas fundamentales y a un mismo poder, común y superior [*“tum*

5.4. El bien común como fundamento de los límites del poder político: *remisión al capítulo 5*

Esta cuestión será tratada más adelante, cuando se aborde el tema de los límites del poder político en Suárez; en concreto en el capítulo 5 y de manera más especial en su epígrafe 2.4. (“La posible reducción de las distintas fundamentaciones de la resistencia civil al bien común”).

6. LA CRÍTICA ACTUAL A LA TEORÍA POLÍTICA SUARECIANA

6.1. La crítica a la articulación operativa del poder político en Suárez

La articulación concreta del poder en Suárez mediante la *traslatio* completa del poder original de la comunidad al gobernante es una cuestión que concita numerosas críticas por parte de amplios sectores de la literatura científica de las últimas décadas. En concreto, se rechazan dos rasgos que parece tener esa transferencia tal como Suárez la describe: su carácter total y su condición de definitiva o irrevocable (*cfr. De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 7, SUÁREZ, 1975, pág. 33; *De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1975, págs. 43-44). Además, debe indicarse que, en particular, la imagen de la esclavitud voluntaria, que Suárez emplea en repetidas ocasiones como ejemplo para

*quia haec unitas magna ex parte insurgit ex subiectione ad idem régimen et ad aliquam communem et superiorem potestatem”]. Segundo, porque si no fuera así, no se podría dirigir a esa comunidad a su fin, que es el bien común [“tum etiam quia alias corpus illud non posset dirigi ad unum finem et commune bonum”]” (*De legibus*, Libro III, capítulo II, nº 4; SUÁREZ, 1975, pág. 25).*

explicar los efectos y consecuencias de la *traslatio* del poder, recibe severos rechazos²⁹⁶.

6.2. La crítica a los caracteres de la entrega del poder comunitario al monarca: el reproche a la imagen de la esclavitud voluntaria

El uso de esta imagen como símil comparativo por parte de Suárez es repudiado por dos motivos. En primer lugar, se censura la propia imagen en sí misma, dada la repugnancia que la institución de la esclavitud genera en la actualidad.

En segundo lugar, la justificación doctrinal suareciana de la entrega completa e irrevocable del poder al monarca mediante este ejemplo de la esclavitud voluntaria es también objeto de crítica en cuanto a la comparación que Suárez efectúa. En efecto, la literatura científica de nuestra época rechaza taxativamente que la comunidad pueda enajenar el poder que originariamente le pertenece de una manera completa y perpetua, por cuanto, siguiendo las tesis del liberalismo político, se entiende que dicho

²⁹⁶ Ahora bien, hay que tener presente que aunque Suárez reconoce la posibilidad de una entrega absoluta del poder, no sostiene que tenga que ser así necesariamente. Así, Suárez admite la posibilidad de que el pueblo intervenga en las decisiones políticas del rey en el supuesto de que dicho pueblo “al transmitirle el poder [...] se haya reservado” una cuota del mismo “para algunos casos y asuntos más graves”, pues “entonces puede hacer lícitamente uso de él y conservar su derecho”. Al respecto, Suárez exige que esa reserva de poder se recoja expresamente por escrito, o bien obedezca a una costumbre asentada (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 3, SUÁREZ, 1965, pág. 35).

La imagen de la esclavitud voluntaria aparece al menos en los siguientes pasajes: *De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 7 (SUÁREZ, 1975, pág. 33); *De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 6 (SUÁREZ, 1975, pág. 43); *Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 9 (SUÁREZ, 1965, pág. 22); *Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 17 (SUÁREZ, 1965, págs. 29-30); *Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 2 (SUÁREZ, 1965, págs. 34-35). La cuestión de la aceptación de la esclavitud voluntaria personal se puede ver también en *De legibus*, Libro II, capítulo XIV, núms. 6, 15, 16 y 18 (SUÁREZ, 1973, págs. 22 y 32-38).

poder originario (al que tiende a denominarse “soberanía”, siguiendo el concepto originalmente acuñado por Bodin) permanece en el pueblo aunque pueda entregarlo parcial y transitoriamente en el gobernante²⁹⁷.

²⁹⁷ Algunas de las críticas que ha recibido la imagen de la esclavitud voluntaria pueden verse en PEREÑA VICENTE, 1975, págs. LV-LVI; GÓMEZ ROBLEDO, 1989, págs. 66-67; MÉCHOULAN, 1980, págs. 122-123; PACE, 1993, pág. 349. Considera Pereña que, al tratar el tema del “derecho de la esclavitud [...], Suárez no logró desplacentarse [*sic*] de su conciencia histórica” (PEREÑA VICENTE, 1975, pág. LVI). Volveremos un poco más adelante sobre las opiniones de éste. Luis-Carlos Amezúa alega que aunque el propio Suárez reconoce que la esclavitud es “vilísima condición y muy repugnante a la dignidad del hombre”, pero sin embargo la acepta (AMEZÚA AMEZÚA, 2007b, pág. 198; la cita es de *De Religione*, tr. 7, lib. 6, c. 2, n. 20). Por su parte, Paul Pace apunta que “evidentemente, no se puede considerar a Suárez libre de incoherencias o incluso de contradicciones”, pues “su mismo esfuerzo para ser relevante en los años turbulentos del siglo XVI, sin esperar las condiciones ideales, hizo que su trabajo tuviera aquellas limitaciones inherentes a cualquier tentativa de adaptarse a circunstancias que son nuevas”. De ese modo, “a veces su estilo le traiciona, como su justa preocupación de [...] ser llamado no ortodoxo”. En conclusión, a juicio de Pace, estos dos “dos factores” (adaptación a las circunstancias históricas y temor a la censura) “le llevan a veces a utilizar una terminología ya anticuada, contradiciéndose” (PACE, 1993, pág. 349).

Es interesante el apunte que lleva a cabo Luis-Carlos Amezúa, quien entiende que en Suárez, al igual que en otros autores escolásticos, hay un mayor temor hacia la anarquía o la revolución popular que hacia el absolutismo (AMEZÚA AMEZÚA, 2007b, pág. 198). Si bien esto es innegable, entendemos que esta cuestión es más compleja, pues de otro lado nuestro autor acepta la resistencia civil. Como veremos, a nuestro juicio la única forma de lograr una conciliación entre la comparación con la esclavitud y la admisión de la resistencia es interpretar el pensamiento suareciano desde una facticidad casuista subordinada siempre a la consecución del bien común.

Por otro lado, es preciso indicar que Suárez emplea el término “*servus*”, que puede traducirse como esclavo, pero también como siervo o sirviente. Al respecto, Luis-Carlos Amezúa advierte que “la denominación de *servitus* puede entenderse como ‘esclavitud’, pero es más amplia porque también incluye otros jornaleros servidores libres”. Y señala que en Suárez no queda

6.3. La discordancia entre la imagen de la esclavitud voluntaria y las posturas de Suárez en otras cuestiones vinculadas

Las críticas a Suárez aumentan cuando se constata que pueden detectarse algunas supuestas graves incoherencias entre la imagen de la esclavitud voluntaria y las posiciones que el profesor granadino defiende en otros aspectos que están relacionados: en particular, podríamos citar las tesis de Suárez relativas al origen popular del poder, el rechazo de la esclavitud obligatoria y la existencia de un sistema de límites del poder en su teoría política.

6.3.1. Posible discordancia de la imagen de la esclavitud voluntaria con el origen del poder en Suárez

Desde el prisma contemporáneo liberal-occidental no cabe duda que podría existir una grave contradicción entre la entrega completa e irrevocable del poder al monarca, que se simboliza con la imagen de la esclavitud voluntaria, y la tesis de Suárez relativa al origen de dicho poder en la comunidad política humana. El fundamento de esta contradicción se halla en la doctrina liberal de que la comunidad política retiene siempre la posibilidad de recuperar el poder político originalmente situado en la misma.

En efecto, cuando Suárez admite la posible entrega del poder absoluto al monarca por parte de la comunidad fundamentándola de manera analógica en la esclavitud voluntaria, sostiene una afirmación que parece a primera vista incoherente con su concepción del origen popular del poder.

Aún más, dejando a un lado el paradigma liberal, podría observarse también que una interpretación de nuestro autor que considerase que dicha entrega absoluta justifica

clara la distinción entre arrendamientos temporales de servicios y esclavitud voluntaria. Eso sí, mientras el esclavo forzoso puede ser vendido, el voluntario no (*ibidem*, págs. 191 y 194-198).

en última instancia un poder absoluto del monarca estaría también en discordancia con lo que el jesuita granadino ha defendido respecto al fundamento y la finalidad de la traslación. Sin embargo, lo cierto es que esta última proposición (de defensa de un poder absoluto) no la defiende en verdad Suárez, que establece determinados límites al mismo.

Respecto a la incoherencia que puede advertirse desde las tesis liberales, veremos que es dudoso si puede encontrarse una retención o recuperación del poder comunitario en la fundamentación de la resistencia suareciana. Pero, en todo caso, entendemos que esta cuestión debe ser contemplada en nuestro autor desde la persecución última del bien común. Suárez va más allá de ideologías o lógicas políticas. En ocasiones su preocupación preferente por la realidad y la *facticidad* del bien común le lleva a defender posturas que a priori podrían ser poco lógicas entre sí. A esto debe sumarse, claro está, las limitaciones propias de su contexto histórico que limitan el desarrollo de algunas cuestiones en su pensamiento.

6.3.2. ¿Incongruencia entre el rechazo de la esclavitud impuesta y la aceptación de la esclavitud voluntaria?

Por otro lado, y en otro orden de cosas, debe señalarse que podría advertirse la existencia de otra contradicción en Suárez, esta vez respecto a la aceptación de la propia institución de la esclavitud humana voluntaria. Ya hemos indicado que en diferentes pasajes de la obra de Suárez se puede encontrar un rechazo expreso y vigoroso de la esclavitud forzada o impuesta (*vid.* por ejemplo *Defensio fidei*, Libro III, capítulo I, nº 2, SUÁREZ, 1965, pág. 6), salvo los casos en que se impone como castigo (así, en los casos de guerra justa o bien como pena por graves crímenes). Este repudio de la esclavitud impuesta en general, a priori, y más en una mentalidad del mundo contemporáneo occidental, puede resultar contradictorio con la aceptación de la voluntaria (postura en la que sigue a Luis de Molina según Amezáa; *cfr.* AMEZÚA AMEZÚA, 2007b, pág. 193). En efecto, desde el paradigma liberal la libertad es un derecho humano no enajenable o disponible. Suárez, por su parte, y desde otras coordenadas, parte de la consideración de que “ser libre de la esclavitud [*“servitute”*]

es una propiedad de la naturaleza del hombre [*“proprietas est naturalis hominis”*]; la edición del CSIC traduce “propiedad natural del hombre”] y “por eso suele decirse que es de Derecho natural”. Ahora bien, “el hombre puede por propia voluntad abdicar de ella [de esa propiedad] o ser privado de la misma por una causa justa, y quedar reducido a la esclavitud”. Y lo mismo “la comunidad humana perfecta o autónoma [*“communitas humana perfecta”*]; la edición del CSIC traduce “comunidad humana perfecta o autónoma”]” (*De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 7, SUÁREZ, 1975, pág. 33).

Pero, ¿cómo explica Suárez esta abdicación o privación de una propiedad de la naturaleza humana? Sostiene el profesor jesuita que, si bien “hay que tener en cuenta que las propiedades físicas que resultan de la naturaleza pueden ser moralmente inmutables”, sin embargo, “esas propiedades cuasi morales—que son como títulos de propiedad o derechos—pueden modificarse por manifestaciones de la voluntad en contrario [*“per contrariam voluntatem”*, no obstante haberlas recibido de la naturaleza”. Añade Suárez que esto “es lo que ocurre a veces con las propiedades físicas que tienen su [correspondiente] contrario o dependen de factores que a su vez tienen cualidades antagónicas”, pues “también [dichas propiedades físicas] están sometidas a cambios [*“mutatione obnoxiae sunt”*]” (*De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 7, SUÁREZ, 1973, pág. 33).

Nuestro autor también expone esta cuestión desde otro ángulo: la esclavitud no es una institución que establezca el Derecho natural, si bien entiende que tampoco la prohíbe, y por tanto el hombre puede aceptarla, por lo que, como dice Pereña Vicente, para Suárez “la libertad [...] es derecho natural simplemente concesivo al que se puede renunciar vendiéndose en esclavitud” o bien enajenar por la fuerza “en caso de guerra justa” (*cf. De legibus*, Libro II, capítulo XIV, núms. 6, 15-16 y 18-19, SUÁREZ, 1973, págs. 22, 32-34 y 36-37; la misma idea se encuentra en *Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 9, SUÁREZ, 1965, pág. 22). Así, Suárez admite la esclavitud como una institución típica del *ius gentium*²⁹⁸.

²⁹⁸ *Cfr.* AMEZÚA AMEZÚA, 2007b, pág. 192; A juicio de David Brion Davis, en el tema de la esclavitud Suárez “accepted a sharp dualism between the eternal law of nature and a law of

nations governed by expediency and conditioned by circumstance” (DAVIS, 1966, pág. 109). Es decir, a juicio de este autor es el interés o conveniencia (“expediency”) lo que mueve a Suárez a aceptar la esclavitud. Como expresaremos en el último capítulo de este trabajo, entendemos que no es el interés o conveniencia lo que fundamenta en Suárez la admisión de la esclavitud voluntaria, sino el bien común (lo que no es lo mismo).

Advierte Luis-Carlos Amezúa que Suárez no se pronuncia expresamente sobre la validez de los contratos de venta de esclavos negros africanos que supuestamente se entregaban voluntariamente a los traficantes de esclavos, especialmente portugueses, a causa de su estado de indigencia, en parte debida precisamente a las guerras mantenidas con los portugueses. Según Amezúa, Suárez solo dice al respecto que este asunto es “*magna quaestio*”. Por otro lado, a juicio de Luis-Carlos Amezúa, Suárez “rechaza la controvertida teoría de Aristóteles de la esclavitud natural, principalmente para evitar cuestionar la perfección de la obra de la creación divina: ya había negado Suárez que de haberse mantenido el estado de inocencia hubiese sido necesario algún género liviano de servidumbre, mucho menos aún cualquier privación de libertad que solamente es concebible como pena” (AMEZÚA AMEZÚA, 2007b, pág. 193). Al respecto, sobre la vinculación entre la idea de pecado y esclavitud en el pensamiento cristiano desde la Antigüedad, *vid.* DAVIS, 1966, págs. 91 y ss.

Sobre la consideración de la libertad como un derecho natural de carácter concesivo, estima Pereña que “el derecho de la esclavitud como fenómeno histórico aceptado entonces por el mundo civilizado obligó a los juristas a ingeniar aquella hábil fórmula de la esclavitud por derecho de gentes en oposición a la libertad del hombre por derecho natural”. Es en este sentido en el que—como ya hemos apuntado—Pereña considera que en esta cuestión “Suárez no logró displacentarse [*sic*] de su conciencia histórica”. Hasta el punto de que “incorporó el principio jurídico en la lógica de su tesis democrática” en la *Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 9 (PEREÑA VICENTE, 1975, pág. LVI).

Sobre la aceptación por parte de Suárez de la esclavitud como castigo, muchas veces derivado de la guerra justa, *vid.* AMEZÚA AMEZÚA, 2007b, pág. 192; AMEZÚA AMEZÚA, 2008, págs. 57-58; DOYLE, 2011, pág. 350; BROWN SCOTT, 2008, pág. 150. Sobre la misma cuestión en Vitoria, *vid. ibidem*, págs. 52-53:

Sin embargo, cabría preguntarse, primero, si Suárez no incurre en una incoherencia cuando permite disponer libremente de una facultad natural como es la propia libertad, puesto que dicha libertad es precisamente el fundamento que le permite disponer de la misma como objeto que enajena. Además, en segundo lugar, la explicación que Suárez da en cuanto a la posibilidad de enajenar una facultad natural como es dicha libertad personal (y, correlativamente, por medio de su equiparación, la posibilidad de que la comunidad se desprenda absolutamente de su poder político original) choca con la negativa de nuestro autor a aceptar la posibilidad de que se puedan enajenar otras facultades naturales, tales como el derecho a la legítima defensa propia. Por último, es posible cuestionarse: ¿cuáles podrían ser esos supuestos (contemplados dentro de esa “causa justa”) que justificasen la enajenación de la propia voluntad? Suárez no lo deja claro; podría entenderse aquí, tal como apunta Paul Pace, que en ocasiones impera en el profesor granadino un excesivo afán *casuista* que le hace querer contemplar todos los supuestos sin reparar en su verosimilitud.

6.3.3. La existencia de límites al poder político en Suárez y la incoherencia con la imagen de la esclavitud voluntaria

Una última discordancia en la que incurre Suárez en el empleo de la imagen de la esclavitud voluntaria es la que se da con su sistema de límites del poder político. En efecto, si bien de la descripción de la transferencia del poder al gobernante y de su comparación con la esclavitud voluntaria parece deducirse que nuestro autor propugna un poder político sin límites, sin embargo en la teoría política suareciana pueden encontrarse unos límites al poder.

De un lado, en primer lugar, Suárez defiende la existencia de unos límites teóricos al poder, en los que precisamente se señalan límites a la propia transferencia y se pone coto a la misma imagen de la esclavitud voluntaria. En este sentido, cabe subrayar que en el terreno de la obligación política Suárez niega precisamente de forma explícita que la obediencia al poder político suponga una sujeción igual a la esclavitud. Así, Suárez afirma en el tratado *De legibus* que “el poder de soberanía [*“potestas superior”*]

es una cierta forma de dominio [*“dominii”*]. Pero no es un dominio al que deba responder una esclavitud propiamente despótica [*“propia servitus despotica”*], sino más bien sumisión en el orden civil. Se trata, por tanto, de un dominio jurisdiccional [*“dominium iurisdictionis”*] tal como se da en el soberano [*“principe”*] o el rey” (*De legibus*, Libro III, capítulo I, nº 7, SUÁREZ, 1975, págs. 13-14).

Por tanto, como puede verse, dentro de los límites teóricos establecidos por Suárez, éste sostiene que el comportamiento del gobernante respecto a la comunidad tiene unos límites (como asimismo considera que los tiene el comportamiento del amo respecto del siervo²⁹⁹).

Ahora bien, como veremos con detalle más adelante, en Suárez los límites teóricos del poder fundamentan la oposición de unas limitaciones fácticas al poder del príncipe. Limitaciones fácticas que se estructuran en torno a la resistencia civil a la opresión del poder político. En este sentido, en la propia formulación de la analogía con la esclavitud voluntaria, Suárez señala la tiranía del rey como una barrera no franqueable para el ejercicio de su poder. De este modo, Suárez sostiene expresamente que si bien en principio la entrega del poder es irrevocable y “no puede privarse al rey de ese

²⁹⁹ Al respecto, *vid.* los límites de la esclavitud que Suárez menciona en *De religione*, tr. 7, lib. 9, c. 4, n. 11 (AMEZÚA AMEZÚA, 2007b, pág. 197; sobre esos límites, *vid.* también *ibidem*, págs. 197-198 y AMEZÚA AMEZÚA, 2008, págs. 63-68.)

Esta visión que considera que Suárez constriñe el comportamiento del señor sobre el esclavo no es compartida por Rommen, quien estima que para el profesor granadino existen diferencias entre la esclavitud personal, que no conoce límites, y la dominación del gobernante sobre la comunidad que le ha entregado el poder, que sí los tiene. Considera este autor que para Suárez “la diferencia esencial que media, por ejemplo, entre la *potestas oeconomica (dominativa)* del señor sobre el criado y la *potestas iurisdictionis* del poder del Estado consiste en que el señor puede servirse del criado para su propio provecho, mientras que el poseedor del poder del Estado debe tender siempre y exclusivamente a conseguir el bien común”, ya que el gobernante recibe su legitimación del cuidado que haga de dicho bien común (ROMMEN, 1951, págs. 376 y 379). En una línea similar, aunque con matices, se sitúa Luis-Carlos Amezúa (*cf.* AMEZÚA AMEZÚA, 2007b, pág. 198).

poder”, sin embargo, si el rey se convierte en tirano “puede el pueblo [“*regnum*”] emprender contra él una guerra justa”, es decir, la resistencia activa³⁰⁰ (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1975, págs. 43-44).

Este sistema de límites que Suárez configura (y que estudiaremos más detenidamente en los dos próximos capítulos) parece, pues, contradecirse con la ausencia de los mismos que parece a priori desprenderse de la descripción que nuestro autor hace de la *traslatio* del poder comunitario y de la asimilación que hace con el caso de la esclavitud voluntaria.

6.4. La reprobación de los rasgos del sistema suareciano de limitación del poder: *remisión*

Otro de los aspectos de la teoría política suareciana que recibe fuertes críticas por parte de ciertos sectores de la literatura académica de nuestro tiempo es precisamente la disposición concreta que Suárez hace de los límites del poder político (cuya existencia—recordemos— parecía haber sido en un principio negada, dada la descripción que se había hecho de la entrega del poder comunitario al gobernante y su

³⁰⁰ Para Pereña Vicente, en la visión de Suárez sobre la cuestión de la traslación del poder, el pueblo puede entregar todo su poder político, con lo que “deja de pertenecerle efectivamente”. Por tanto, se produce aquí “una simple enajenación del poder político (que radica en la comunidad como sujeto natural de soberanía)”: No se trata de “una delegación en el ejercicio de la soberanía, sino de la transmisión misma de la soberanía (“*potestatis*”). En efecto, entiende Pereña que para Suárez “el Rey, en el caso de la monarquía absoluta [...] será superior al pueblo mismo”. De modo que éste no sólo “no podría ya legítimamente [...] reclamar otra vez su propia libertad”, sino que tampoco “podría levantarse legítimamente contra el Rey, invocando el poder que ha dejado de pertenecerle”. Para Pereña, Suárez fundamenta esta conclusión en que “el pueblo tiene el deber de cumplir el pacto constitucional”. Ahora bien, “en el caso [y sólo en el caso] de que el Rey cayera en tiranía, abusando de su legítimo poder para ruina manifiesta del Estado, podría el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa”. Porque, en efecto, “a ese derecho nunca ha renunciado el pueblo” (PEREÑA VICENTE, 1975 , pág. LV).

equiparación con la esclavitud voluntaria). Abordaremos en los dos próximos capítulos el estudio de dichos límites y los rechazos que su estructura recibe.

7. THIRD CHAPTER SYNTHESIS

In spite of the fact that Theology is not only the starting point but also the final aim of Suárez's thought, Metaphysics is the pillar which holds and simultaneously provides coherence to the different parts of this train of thought.

In particular, *Suarezian* Metaphysics gives priority to free will and existence. Consequently it affords a principal role to secondary causes that produce a certain deification of the human being, as God grants man the freedom to determine the *concreta*. In this sense, it seems that Suárez's voluntarism is related to the moral casuist approach that characterises him. On the other hand, these metaphysical bases go hand-in-hand with spirituality and the Jesuit-*Ignatian*-way of government. As a result of all of these fundamental suppositions, Suárez considers that concrete political systems and human positive Law are variable and can change depending on "circumstances of place, time and people". Secondly, the community is considered to be an important value. Fundamental metaphysical-spirituality suppositions lead to those two consequences as a result of which Suárez declares that political power is of popular origin and is a cornerstone of the community.

His casuist approach adapted to reality, also related to a probabilistic view, allowing Suárez to assign one solution for each case in his legal-political writings. The expositive method is a scholastic one. In spite of the fact that this procedure has many virtues (flexibility, particular attention to a specific case of the historical subject), on occasions it is not easy to follow Suárez's tortuous reasoning, which makes it difficult to understand his concrete solutions.

Suarezian doctrine about the origin of community and political power backs finally not only the existence and legitimate exercise of this power, but also the possibility to

disobey and resist when the commitments that would justify the right to political power do not exist.

Suárez contends that the social instinct of the human being is the origin of community, and also thinks this instinct motivates the creation of communities beyond family groups in order to achieve inherently common human aims. However, these communities that exceed the family sphere are already political since they entail the existence of a political power, even if it is incipient. Also, this power is necessary to carry out the aims of the community. It is possible to summarize these aims as being for the common good, that is, the good of society members, who are understood to be social beings comprising that society. Likewise, for the conservation of the political community and the unity that it requires, it is essential to wield political power and also recognise the obligation to submit to it. At the same time, it is necessary to conserve this community to accomplish the common good.

Political power lies originally and naturally in the community, firstly because this community is established by equal subjects in a free and voluntary way; secondly, because of what motivates its establishment: the common good. On the other hand, not only is political power of God's creation, but He has also allowed this power to lie initially in the community because He has created human nature, which is the origin of community and political power. By virtue of this act of creation, God stipulates that power must lie within the community, so this fact is not produced by a specific act of His will. Also, since power comes through God as its first and principal author, it is possible to understand that He concedes this power to the prince through the people. However, this does not mean that God has put a prince in power: although the power comes from God, He stipulates neither the person exercising it nor the class of power.

As a result of the origin of community power, its nature is (direct) democracy. Nevertheless, it can be changed, and the power can be moved to another subject; furthermore, Suárez considers it is better to change and move it. Note that in Suárez, the will is superior to nature. This mutability and possibility of transfer are produced by the search for common good as the aim of community. Likewise, the common good is also the purpose that must direct the action of the ruler that has received the power.

This same goal allows us to specify the concrete characteristics of this power. As a consequence of this power's origin, it is possible to assert that every legitimate ruler receives his power from the community or the people. So every licit title stems as well from them, in one way or another.

Suárez compares the complete transfer of power to princes with voluntary slavery, which provokes numerous criticisms in scientific literature nowadays, not only because they reject the institution of slavery but also because the comparison seems to defend an absolute and irrevocable type of transfer.

Nevertheless, Suárez does not maintain that the transfer should necessarily be absolute; the people can establish explicit power reserves. On the other hand, from my point of view, the image of voluntary slavery should be interpreted with the double key of pursuing the aim of the common good and the *Suarezian factual* approach. As a result of this double key, it is evident that Suárez's flexibility serves that purpose, which the Jesuit professor understood in a material way.

The popular origin of power does not mean that Suárez accepts that the people can recover or limit it after its transfer. But, as he admits that the community holds *in habitu* the natural right to defend themselves and cannot renounce it, Suárez affirms the possibility of resisting a tyrant even though he holds a legitimate title. On the other hand, the Jesuit professor considers that the community only holds that right to resist but not general political power. So he dissociates the possibility of resistance against the ruler from the community origin of power. And, on the other hand, Suárez relates that possibility to self-defence, and also to the common good (which is also the basis of self-defence).

Thus, Suárez's admission of resistance and disobedience shows that in his philosophy total transfer of power to princes is subordinated to the common good.

8. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO TERCERO

Si bien lo teológico es tanto el punto de partida como la finalidad última de su pensamiento, en Suárez la Metafísica es el pilar que sostiene y simultáneamente da coherencia a las distintas ramas de aquél. En particular, la Metafísica suareciana otorga primacía a la voluntad y la existencia, lo que concede un papel principal a las causas segundas y produce una cierta “sacralización” de la actividad de un ser humano al que Dios otorga libertad para determinar lo concreto. En este sentido, parece que el voluntarismo está vinculado al enfoque moral casuista que Suárez profesa. Por otro lado, estos fundamentos metafísicos encajan con la espiritualidad y estilo de gobierno ignaciano-jesuíticos. El resultado de todos estos presupuestos es, en primer lugar, la consideración de los sistemas políticos concretos y del Derecho humano positivo como algo variable que puede cambiar según las “circunstancias de tiempos y lugares y personas”. En segundo lugar, la concesión de un importante valor a la comunidad. Estas dos consecuencias de sus presupuestos metafísico-espirituales derivan en una sólida afirmación del origen del poder político en la comunidad y de su residencia primera en la misma.

El enfoque casuista y adaptativo, vinculado también con la visión probabilista, permite a Suárez en sus escritos jurídico-políticos ajustar una solución para cada caso. El método expositivo es el escolástico. Ahora bien, las virtudes de esta manera de proceder (flexibilidad, atención al caso particular del sujeto histórico) parecen empañarse por la dificultad que en ocasiones entraña seguir los tortuosos senderos que a veces atraviesan sus razonamientos, lo que provoca dificultades de comprensión respecto a las soluciones concretas que Suárez defiende.

La doctrina sobre el origen de la comunidad y el poder político que Suárez elabora va a fundamentar a la postre no sólo la existencia y el ejercicio legítimo de dicho poder, sino también la posibilidad de desobedecerle o resistirle cuando no cumpla con los cometidos que le corresponden y que le dieron origen.

Para Suárez, el origen de la comunidad se halla en el instinto social del ser humano, que le impulsa a crear comunidades más allá de la agrupación familiar para alcanzar plenamente los fines que le son propios. No obstante, estas comunidades que

desbordan el ámbito de la familia son ya políticas, pues conllevan la existencia de un poder político, aun incipiente. Además, la existencia de ese poder es necesaria para el cumplimiento de los fines que hacen surgir dicha comunidad, que se compendian en el bien común (es decir, el bien de los miembros de dicha comunidad entendidos como seres sociales que son parte de la misma). Igualmente, el poder político, así como la sumisión debida al mismo, son imprescindibles para la conservación de la propia comunidad política, así como la unidad que ésta requiere. A su vez, dicha conservación de la comunidad es necesaria para la realización del bien común.

El poder político reside originaria y naturalmente en la comunidad. En primer lugar, por la forma en que ésta se constituye, de manera libre y voluntaria por parte de sujetos que por naturaleza son iguales entre sí. En segundo lugar, por el fin que impulsa dicha constitución: el bien común. Ahora bien, puede afirmarse tanto que el poder político es creación de Dios como que dicha residencia originaria del poder en la comunidad es dispuesta así por él. Pues la naturaleza humana, que origina el surgimiento de la comunidad y por tanto del poder político, es creación divina. En virtud de ese mismo acto de creación Dios dispone la residencia del poder en la comunidad, por lo que dicha residencia no resulta de un acto específico de la voluntad de aquél. Asimismo, como el poder proviene de Dios como de su autor primero y principal, se entiende que éste concede de forma mediata, a través del pueblo, el poder al príncipe. Sin embargo, esto no significa que el príncipe haya sido puesto por Dios: de la Divinidad procede el poder en sí mismo, no quien lo ejerce ni la forma del mismo.

El origen del poder en la comunidad supone que la forma natural del mismo es la democracia (directa). No obstante, esa residencia original del poder en la comunidad no tiene por qué ser inmutable, ni por tanto es obligado que esa forma natural perviva, es más, a juicio de Suárez no es la más práctica ni adecuada. De este modo, la comunidad puede transferir el poder a otro titular (obsérvese aquí la preponderancia de la voluntad sobre la naturaleza en Suárez). Esta no inmutabilidad y posibilidad de transmisión obedece a la búsqueda del fin de la comunidad, el bien común. Igualmente, la finalidad que debe orientar la acción del gobernante al que se entrega el poder es también dicho bien común, objetivo que es también el que permite

determinar las características concretas de ese poder. Como consecuencia de esta concepción del origen del poder, se afirma que todo gobernante legítimo lo recibe de la comunidad o pueblo, de modo que todos los títulos lícitos derivan de una manera u otra de éste.

Suárez compara la transferencia completa del poder al príncipe con la esclavitud voluntaria, lo que concita numerosas críticas en la literatura científica actual, tanto por la institución de la esclavitud en sí como por el carácter absoluto e irrevocable que parece tener dicha traslación. Sin embargo, debe advertirse que el profesor jesuita no sostiene que la entrega del poder tenga que ser necesariamente absoluta; caben las reservas expresas de poder por parte del pueblo. Por otro lado, a nuestro juicio, esta imagen de la esclavitud voluntaria debe interpretarse desde la doble clave de la persecución del objetivo del bien común y el enfoque *fáctico* suareciano. Doble clave que conduce al profesor granadino a una flexibilidad en los medios que admite al servicio de aquel objetivo entendido de manera material.

El origen del poder en el pueblo no significa para Suárez que el pueblo pueda recuperarlo ni limitarlo arbitrariamente una vez transferido, pero al reconocer que éste retiene *in habitu* el derecho natural a la legítima defensa, al que no puede renunciar, afirma la posibilidad de resistir al tirano con título. Eso sí, nuestro autor no extiende esa conservación *in habitu* por parte de la comunidad al poder político en general. Así, desvincula la posibilidad de la resistencia al gobernante del origen comunitario del poder, y la conecta con la legítima defensa, así como con el bien común (que es también el fundamento de esta última).

En todo caso, la prueba de la subordinación al bien común de la entrega completa del poder al gobernante es la admisión de la resistencia y la desobediencia por parte de Suárez.

CAPÍTULO CUARTO. LA RESISTENCIA AL TIRANO EN LA OBRA DE SUÁREZ

1. EL TRATAMIENTO DE LA RESISTENCIA EN LA OBRA IMPRESA DE SUÁREZ. 1.1. Obras primeras. 1.2. Las principales obras de Filosofía política de Suárez en su madurez: *Defensio fidei* y *De legibus*. 1.3. Una aclaración previa: la inexistencia de una formulación del concepto de resistencia en la obra suareciana.

2. LA RESISTENCIA AL TIRANO EN EL CAPÍTULO IV DEL LIBRO VI DE LA *DEFENSIO FIDEI*: EL NÚCLEO DEL PENSAMIENTO DE SUÁREZ SOBRE LA CUESTIÓN. 2.1. Introducción. 2.2. Las tesis de Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio en el capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei* (*De iuramento fidelitatis Regis Angliae*). 2.2.1. Tiranicidio del tirano con título legítimo (mal gobernante). a) La regla general en el caso del tirano con título legítimo. b) Invocación del Concilio de Constanza en apoyo de su tesis. Interpretación de la declaración del Concilio. c) Los títulos del tiranicidio del tirano no usurpador (tirano con justo título). d) Tiranicidio a título de castigo y justa venganza. e) Tiranicidio a título de legítima defensa. f) Conclusiones sobre el tiranicidio del tirano con título legítimo. 2.2.2. Tiranicidio del tirano sin título legítimo (usurpador). a) Regla general en el caso del tirano usurpador. b) Condiciones para la licitud del tiranicidio del usurpador. 2.2.3. Resumen de las tesis de Suárez en *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV. 2.3. Discusión de Suárez con tesis contrarias. 2.3.1. La opinión contraria a la distinción entre tipos de tiranos y las respuestas de Suárez. 2.3.2. El problema del título con el que se comete el tiranicidio. a) La postura contraria a la distinción entre tipos de tiranos. b) La respuesta de Suárez a la corriente que no distingue entre tipos de tiranos. 2.4. El caso del juicio de deposición del tirano. a) Los efectos de la sentencia de deposición del tirano en la valoración del tiranicidio. b) ¿Quién posee la potestad de deponer al rey? c) Alcance de la potestad del papa. d) Ejecución de la sentencia de deposición. ¿Muerte del tirano depuesto? 2.5. El supuesto del tiranicidio del usurpador en legítima defensa y existiendo previo pacto con el mismo.

3. LA RESISTENCIA AL TIRANO EN OTROS PASAJES DE LA *DEFENSIO FIDEI*. 3.1. La resistencia en el Libro III de la *Defensio fidei*. 3.1.1. *Defensio fidei*, Libro III, capítulo III. La posibilidad de oponerse al poder del gobernante en los casos de legítima defensa. 3.1.2. *Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV. La legitimidad del poder político entre cristianos. El caso del príncipe pagano que gobierna a una comunidad política cristiana. 3.2. La resistencia en otros capítulos del Libro VI de la *Defensio fidei*. 3.2.1. *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo III. Resultados de la deposición del rey por parte del papa. 3.2.2. *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo V. La absolución de la obediencia a un rey por parte del papa. 3.2.3. *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI. Obediencia, pacto e intervención del papa. 3.3. La resistencia en el Libro V de la *Defensio fidei*.

4. LA RESISTENCIA AL TIRANO EN EL TRATADO *DE LEGIBUS*. 4.1. Introducción. 4.2. La resistencia en el Libro III del tratado *De legibus*. 4.2.1. *De legibus*, Libro III, capítulo IV. La guerra justa contra la tiranía. 4.2.2. *De legibus*, Libro III, capítulo X. La

desobediencia a los reyes no cristianos, herejes o usurpadores. 4.2.3. *De legibus*, Libro III, capítulo XIX. Posibilidad de desobediencia a la ley injusta. 5. FOURTH CHAPTER SYNTHESIS. 6. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO CUARTO

Una vez expuestos sumariamente los puntos esenciales del pensamiento político suareciano que actúan como presupuestos en su tratamiento del tema de la resistencia al tirano, es momento de aventurarnos en el meollo de nuestra investigación y proceder al estudio de esta concreta cuestión en los escritos de nuestro autor.

1. EL TRATAMIENTO DE LA RESISTENCIA EN LA OBRA IMPRESA DE SUÁREZ

Suárez aborda el tema del derecho de resistencia y del tiranicidio en distintas obras de diferentes etapas.

1.1. Obras primeras

El tema de la resistencia a la tiranía aparece colateralmente en algunas de las primeras obras de Suárez, como en el tratado *De opere sex dierum (Sobre la obra en seis días;* publicada póstumamente en 1621, es una obra en la que se trata el tema de la Creación).

El caso de *De bello (Sobre la guerra)* es diferente: en ésta se desarrolla su concepto de *guerra justa*. Al respecto, debe hacerse notar que en Suárez los temas de la guerra justa defensiva y la resistencia de la comunidad frente al tirano están muy imbricados. Concretamente, Suárez examina en la primera sección de la *Disputatio* quién tiene el poder legítimo para declarar una guerra justa; en la cuarta, cuáles son los títulos justos de guerra; y en la séptima cuál es el modo justo de hacerla. En la octava sección aborda la cuestión de la sedición, tema íntimamente relacionado con la resistencia al tirano ("*Utrum seditio sit intrinsece mala*", PEREÑA VICENTE, 1954b, pág. 237 y ss.). En

todo caso, no es este el lugar para entrar en este complejo concepto de la guerra justa defensiva, que excedería con mucho las posibilidades de esta investigación³⁰¹.

1.2. Las principales obras de Filosofía política de Suárez en su madurez: *Defensio fidei* y *De legibus*

Los tratados *Defensio fidei* y *De legibus* son obras de madurez de Suárez, en las que recoge la esencia de su Filosofía política, si bien son escritos en los que también se abordan cuestiones de otros ámbitos: jurídico, teológico, etc. Mientras que la primera es una obra de circunstancias, cuya redacción se ve obligado a emprender como encargo papal en el contexto de la polémica del juramento de fidelidad del rey Jacobo I

³⁰¹ El nombre completo de esta obra es *Disputatio ultima de bello*, y es la *Disputatio XIII* del tratado *De charitate*, el cual a su vez formaba parte de otro tratado más grande, *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe et Charitate*, el cual fue también publicado póstumamente en 1621. La *Disputatio ultima de bello* fue escrita en 1584 (PEREÑA VICENTE, 1975, pág. XIX), y ha sido traducida y publicada separadamente en PEREÑA VICENTE, 1954b.

Sobre el tema de la guerra justa en Suárez pueden consultarse, entre otros, BARCIA TRELLES, 1934, págs. 107 y ss.; GUERRERO, 1948, págs. 583-601; PEREÑA VICENTE, 1954a; REICHBERG, 2012. Debe advertirse que esta cuestión era un tópico tratado ya antes por la Escolástica medieval y fue asimismo objeto de importantes estudios en la Escuela española de los siglos XVI y XVII.

Por otro lado, señala Paul Pace (PACE, 1986, págs. 284-285) que “*De Censuris* (1603) contains perhaps his clearest statements on the invalidity of an otherwise just law when it is given without sufficient authority”; y cita en particular el capítulo VI del Libro IV (“*Utrum censura per legem, vel sententiam generalem lata, ob defectum iustae causae nulla sit vel tantum iniusta, et quo modo inter se haec differant*”, *De Censuris*, 4,6 ; SUÁREZ, 1856c, págs. 109-114. En “*De Opere Sex Dierum* he speculates on the kind of political life that would have existed had man not sinned. En concreto, Pace recoge la referencia de *De Opere*, Libro V, capítulo VII (“*Quod genus vitae corporalis, seu politicae, homines in statu innocentiae profiterentur*” [SUÁREZ, 1856, págs. 413-419; la cita de Pace dice “*uterentur*” en lugar de “*profiterentur*”]).

de Inglaterra, *De legibus* es un tratado sistemático meditado largamente en el que aborda todo lo relativo a la ley humana, divina y natural³⁰².

En ambas obras Suárez trata extensamente el tema de la resistencia y la desobediencia al tirano, así como otras cuestiones relacionadas, como la posibilidad de juzgarlo o darle muerte, e igualmente los fundamentos de todas estas posibles acciones. Entramos seguidamente en el estudio de la *Defensio fidei*, primero, y de *De legibus*, después.

1.3. Una aclaración previa: la inexistencia de una formulación del concepto de resistencia en la obra suareciana

Antes de entrar en el análisis textual, es preciso indicar que Suárez no nos ofrece una formulación del concepto de resistencia. Es más, no maneja el concepto de resistencia como tal, sino que habla más bien, empleando diversos términos, de la posibilidad de oponerse al tirano, por lo que no es la suya una obra abstracta y conceptual en ese sentido (eso sí, cabe advertir que Suárez nunca utiliza el término tiranicidio, tal vez para evitar la repugnancia que éste suscitaba o los problemas que le podía suscitar su empleo, aunque tratase el tema). En este sentido, queremos dejar claro que el uso que haremos de ciertos términos tales como resistencia civil, resistencia al tirano, desobediencia, tiranicidio, etc., es de nuestra exclusiva responsabilidad. Hemos optado por no llevar a cabo una conceptualización rígida del empleo de estos términos ya que consideramos que carecería de sentido si el autor estudiado no lo hace, más si cabe si tenemos en cuenta que entendemos que no lo lleva a cabo porque su propia matriz cultural no le invita a hacerlo³⁰³. Suárez, como se verá, se enfrenta a las cuestiones

³⁰² Abril Castelló ofrece una recopilación de las referencias de los tratados *De legibus* y *Defensio fidei* donde Suárez trata el tema del derecho de resistencia, *vid.* ABRIL CASTELLÓ, 1979, pág. 320.

³⁰³ Prueba de que en Suárez no existe una determinación fija en lo conceptual y terminológico es el hecho de que la literatura científica también utiliza diversas denominaciones para referirse a esta cuestión en Suárez (resistencia al tirano, desobediencia civil, etc.). Igualmente,

concretas desde un tratamiento cercano a la realidad y rehúye las generalizaciones conceptuales. En todo caso, la idea de la resistencia al tirano en general, desde la mera desobediencia hasta la rebelión armada o incluso el tiranicidio, no requería explicación en su tiempo, tanto por su presencia histórica como instrumento empleado en la realidad como por el desarrollo conceptual de dicha idea en la literatura de su tiempo, como hemos podido constatar en el capítulo segundo.

2. LA RESISTENCIA AL TIRANO EN EL CAPÍTULO IV DEL LIBRO VI DE LA *DEFENSIO FIDEI*: EL NÚCLEO DEL PENSAMIENTO DE SUÁREZ SOBRE LA CUESTIÓN³⁰⁴

2.1. Introducción

Como ya hemos indicado repetidamente, la *Defensio fidei* (*Defensa de la fe*, 1613) es el resultado del encargo que Suárez recibe por parte de la Santa Sede de intervenir en la polémica del juramento de la fidelidad a favor de las posiciones del papa Paulo V frente a las del rey Jacobo I de Inglaterra. En concreto, Suárez trata el tema del juramento de fidelidad en el sexto y último Libro de la *Defensio fidei*, titulado “*De iuramento fidelitatis Regis Angliae*” (“*Sobre el juramento de fidelidad del rey de los ingleses*”)³⁰⁵.

la literatura científica procura no encallar en esta cuestión y suele evitar las clasificaciones y definiciones conceptuales de este tema en Suárez.

³⁰⁴ Parte de este epígrafe se ha elaborado empleando como base, con las debidas modificaciones, un artículo nuestro recientemente publicado en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* (vid. FONT OPORTO, 2013).

³⁰⁵ El nombre completo de la obra es *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad Apologiam pro iuramento fidelitatis, et praefationem monitoriam serenissimi Iacobi Angliae regis* (*Defensa de la fe católica contra los errores de la secta*

La cuestión de la resistencia al tirano es abordada por Suárez en diversos puntos de la *Defensio fidei*, pero es en el capítulo IV del mencionado Libro VI donde nos ofrece el tratamiento más detallado, profundo y extenso de esta cuestión, no sólo dentro este tratado, sino de su entera obra escrita. De este modo, a nuestro juicio, constituye el núcleo o corazón de la teoría suareciana sobre la resistencia civil al tirano; razón por la que comenzamos por dicho capítulo el análisis de las fuentes directas de Suárez sobre la resistencia civil.

Debe tenerse en cuenta, por otro lado, que el tratamiento de esta cuestión en este capítulo IV viene marcado por la distinción entre dos tipos de tiranos: de un lado, el

anglicana, con respuesta a la Apología del juramento de fidelidad y el prólogo admonitorio del serenísimo Jacobo, rey de los ingleses) (cfr. ELORDUY, 1965, pág. LIX; HUBEŇÁK, 2009, págs. 170; GÓMEZ ROBLEDO, 1989, pág. 63). Sobre el origen de esta obra, su contexto y las circunstancias que de alguna manera fuerzan a Suárez a escribir esta obra ya hemos hablado en el capítulo 2 del presente trabajo. Apunta Senent de Frutos que la publicación de la *Defensio fidei* “tuvo una repercusión geopolítica de alcance europeo, además de la repercusión entre las Iglesias. Más allá de su carácter apologético, Suárez se cuestiona racionalmente el fundamento del poder político”. A juicio de Senent, esto “supuso una crítica radical del derecho divino de los reyes, que justificaba el absolutismo del poder regio, mostrando el origen social, y por ende democrático, del poder constituido”. Además, ese análisis del poder “le permite situar unos límites a la autoridad e intervención pública en la esfera personal de la libertad de los ciudadanos que no debe ser violada por el poder” (SENENT DE FRUTOS, *inédito b*). Añade este mismo autor que la *Defensio fidei* “tuvo influencia en la formación de la conciencia democrática moderna y en la defensa de libertades fundamentales como límites al poder político” (SENENT DE FRUTOS, *inédito c*). Sobre las circunstancias que rodearon a esta obra *vid. supra*, el capítulo 2 de este trabajo. *Vid.* también RODRÍGUEZ VARELA, 2004, págs. 13-14.

Sobre las coincidencias y diferencias entre Suárez y Bellarmino respecto al tema concreto del juramento de fidelidad, *vid.* ELORDUY, 1965, págs. CIII-CVII.

gobernante que se ha convertido en tirano por un injusto ejercicio del poder; de otra parte, el usurpador que detenta el poder sin título legítimo³⁰⁶.

Por último, conviene volver a recordar, antes de entrar en el estudio de estas fuentes directas, que—como ya se apuntó—Suárez lleva a cabo el tratamiento de los problemas jurídicos desde un ángulo moralista. En particular, su exposición está marcada por el enfoque casuista, lo que viene determinado por sus presupuestos metafísicos. A nuestro entender, el manejo de esta metodología aporta una elevada dosis de atención a la realidad en sus escritos. Por otro lado, el hecho de que Suárez aplique dicho enfoque en toda su obra filosófico-práctica dota a su pensamiento de una notable coherencia interna.

2.2. Las tesis de Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio en el capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei (De iuramento fidelitatis Regis Angliae)*

Como ya se ha repetido, en la *Defensio Fidei* Suárez aborda la cuestión de la resistencia al tirano con motivo de su intervención en la polémica del juramento de fidelidad exigido por el rey de Inglaterra Jacobo I a sus súbditos católicos. El propio Suárez, al

³⁰⁶ Si bien, como ya se indicó, el Superior General de la Compañía Rodolfo Acquaviva había emitido un decreto el 6 de julio de 1610 por el que prohibía a todo jesuita “decir o escribir que es lícito a cualquier persona, con cualquier pretexto de tiranía, matar a los reyes o príncipes o maquinárselos la muerte”, advierte Gómez Robledo que “si se lee con atención el decreto de Acquaviva podrá advertirse que en realidad no habla sino de una especie de tiranicidio, el cometido por un particular y de propia autoridad (*cuicumque personae*) contra el gobernante legítimo (*reges aut principes*)”. De este modo, a juicio de Gómez Robledo, el decreto de Acquaviva “deja fuera de la prevención, por lo tanto, el homicidio del usurpador, y aun el del gobernante legítimo que ha declinado a la tiranía, cuando el homicida es ejecutor de la sentencia dictada contra el tirano por la comunidad política”. Así, sigue diciendo este autor que Suárez, muy consciente de “estos intrínquilis, pudo creer que el veto del General, por no referirse sino al tiranicidio ilegítimo, no le impedía, al mismo tiempo que condenaba aquél, tratar los casos en que puede ser justa la muerte del tirano” (A. GÓMEZ ROBLEDO, 1989, pág. 68).

inicio de este capítulo IV del Libro VI, justifica su acercamiento a estas cuestiones señalando que ha considerado necesario “fijar de antemano unas cuantas ideas, por el hecho de que el rey [Jacobo]—preocupado por su propia seguridad—insiste repetidamente sobre la cuestión conocida de si es lícito a un particular o a sus súbditos matar a un rey tirano”³⁰⁷ (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 1, SUÁREZ, 1978, pág. 66).

³⁰⁷ Como ya señalamos en su momento, “esa cuestión conocida” (“*vulgarem illam questionem*”; podría traducirse también como “esa cuestión ordinaria, común...”; F. T. Baciero Ruiz traduce “esa cuestión divulgada” [BACIERO RUIZ, 2008, págs. 292-293, nota 568]) era, en efecto, un tema de actualidad en aquel año de 1613.

Hay que hacer notar que Suárez abre el capítulo IV del Libro VI de la *Defensio Fidei* recogiendo la tercera parte del juramento que Jacobo I había impuesto a sus súbditos: “*Otrosí juro que de todo corazón aborrezco, abomino y abjuro, por impía y herética, de aquella doctrina y proposición: que los príncipes excomulgados o privados por el Papa puedan por sus súbditos u otras cualesquiera personas ser [lícitamente] depuestos y muertos*” (en esta frase hemos seguido ambas traducciones del CSIC y del Instituto de Estudios Políticos, que hemos modificado libremente: SUÁREZ, 1978, pág. 66; SUÁREZ, 1971, pág. 700). A continuación de este fragmento advierte Suárez que este juramento traspasa los límites de lo exigible por “simple obediencia civil”, en contra de lo que asegura el rey inglés. Sostiene Rommen que “Suárez no trata [en la *Defensio fidei*] la parte más bien jurídica [del derecho de resistencia] tan ampliamente como la moral” y que “esto se debe al hecho de que sólo incidentalmente le ocurre hablar de esta cuestión, a propósito de la pretensión de Jacobo I”, por lo que “aquí pasa a primer plano el juicio moral sobre el acto de matar al tirano, mientras que la cuestión jurídico-política del derecho de resistencia sólo se trata incidentalmente, asumiendo un carácter todavía más histórico a través de la teoría de la facultad del Papa para destronar a los reyes por medio de la excomuniación” (ROMMEN, 1951, págs. 379-380).

Por su parte, apunta Abril Castelló, que “el tipo de opresión y agravio que más tenían en cuenta los clásicos (entre ellos el Suárez de la *Defensio Fidei*, que escribe a propósito de un conflicto político-religioso como es el del juramento de fidelidad inglés) para fundamentar sobre él el derecho de resistencia, era la tiranía de carácter religioso. Sus argumentaciones y alegaciones eran preferentemente de ámbito jurídico-moral iusnaturalístico” (ABRIL CASTELLÓ, 1979, pág. 304). De acuerdo con la opinión de Abril, entendemos posible objetar a

Ya hemos adelantado que Suárez advierte desde el principio que el abordaje del derecho de resistencia en este capítulo viene marcado por la distinción que los teólogos hacen entre “dos tipos de tiranos”. El primero sería “el que ha ocupado el trono no por justo título, sino por la fuerza y contra toda justicia”. Para Suárez “en realidad, ese tirano no es rey ni soberano [*“non est rex nec dominus”*], sino que simplemente usurpa el puesto de rey y se comporta como su sombra”. Por otro lado, “hay otro tipo de tirano que, aunque sea legítimo soberano y ocupe el trono por su título justo [*“verus dominus sit et iusto titulo regnum possideat”*], sin embargo reina tiránicamente en lo que se refiere al gobierno y uso [del poder] ya que todo lo maneja en su propio beneficio con desprecio del bien común, y oprime a sus súbditos injustamente robándoles, matándoles, pervirtiéndoles y perpetrando contra ellos pública y frecuentemente otras injusticias similares” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 1, SUÁREZ, 1978, págs. 66-67). La distinción entre los dos tipos de tiranos era ya clásica en tiempos de Suárez: con la expresión *tyrannus ab exercitio* (también llamado *tyrannus quoad exercitium, ex exercitio, ex parte exercitii, ab exercitio* o *a regimine*) se hacía referencia al rey o gobernante que, aun siendo legítimo en razón de su título de acceso al poder, se ha convertido en tirano por un injusto ejercicio del mismo. El *tyrannus absque titulo* (o *in titulo, o ex defectu tituli, o ab origine*) es el rey o gobernante ilegítimo por falta de título, esto es, el usurpador. El tratamiento diferenciado del derecho de resistencia en uno y otro tipo de tiranía era, igualmente, ya clásico por entonces³⁰⁸.

las anteriores afirmaciones de Rommen que es realmente difícil desligar en la obra de Suárez los aspectos morales de los jurídico-políticos.

³⁰⁸ Dice Zerolo Durán que en este punto Suárez “es heredero directo de las teorías medievales” (ZEROLO DURÁN, 2010, pág. 143). Como vimos, ya Sto. Tomás diferencia el tirano sin justo título o usurpador del tirano con título legítimo que manda cosas injustas (*cfr.* TORRES CARO, 1993, págs. 236-237). También se apuntó en su momento que Bártolo de Sassoferrato (en su obra *De Tyranno*, 1353), siguiendo a Sto. Tomás, distingue entre tiranía por defecto del título—*ex defectu tituli*—y otra por causa del ejercicio—*ex parte excercite*— (*cfr.* PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 245; TORRES CARO, 1993, págs. 242-243; BACIERO RUIZ, 2008, pág. 293, nota 569). La terminología a veces varía un poco: así, por ejemplo, Rommen habla (siguiendo a Cayetano,

2.2.1. Tiranicidio del tirano con título legítimo (mal gobernante)

a) La regla general en el caso del tirano con título legítimo

Entrando ya en la cuestión, Suárez aborda en primer lugar el caso del soberano legítimo que ejerce el poder tiránicamente. Al respecto, la tesis central de Suárez es que “a un rey [*“principe”*] con título legítimo “nadie puede por su propia y particular autoridad matarlo [*“interfici”*] de forma justa [*“iuste”*]”, ni “por su gobierno tiránico [*“tyrannicum regimen”*]”, ni “por cualquier otra clase de crímenes”³⁰⁹ (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 2, SUÁREZ, 1978, pág. 67).

Soto y otros), de un lado, de *“tyrannus quoad dominium vel potestatem*, es decir, el usurpador (*invasor*)” y, de otro lado, de *“tyrannus quoad regimen* (llamado también *tyrannus in usus potestatis*)” (ROMMEN, 1951, pág. 375). Por otro lado, cabe comentar que, a juicio de Abril Castelló, “en el capítulo cuarto del Libro VI [de la *Defensio Fidei*] Suárez pone en juego una sugestiva jerarquización de los derechos y deberes recíprocos entre gobernantes y gobernados dentro del Estado” en el contexto de la resistencia a los dos tipos de tiranía (ABRIL CASTELLÓ, 1979, pág. 317).

³⁰⁹ La frase completa dice: *“Dicimus ergo [legitimum] principem propter tyrannicum regimen vel propter quaevis crimina non posse ab aliquo privata auctoritate iuste interfici”*. A favor de esta postura, cita Suárez a numerosos autores: Sto. Tomás, el cardenal Cayetano (Tomás de Vío), Domingo de Soto, Luis de Molina, Juan Azor, el cardenal de Toledo (Francisco de Toledo, jesuita), así como los moralistas en general. Asimismo, indica que sostienen la misma doctrina “los jurisconsultos Bártolo de Sassoferrato, Alejandro de Imola, Mariano Socino, Francesco Zabarella [al que mencionamos en el capítulo 2], Juan Antonio de Santo Giorgio y otros canonistas a quienes cita y sigue Jerónimo Gigas”, y también “Lucas de Penna, Conrado Bruno, Tomás Azzio, así como Restauo Castaldo [...] y París de Puteo”, así como Diego de Covarrubias. Afirma además Suárez que esta doctrina concuerda con lo que dice San Pedro en su primera epístola, capítulo 2: *“Acatad toda institución humana por amor del Señor, lo mismo al rey...Y más adelante: Criados, sed sumisos a los amos, no sólo a los buenos, sino también a los malos”* (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 3, SUÁREZ, 1978, págs. 67-72).

b) Invocación del Concilio de Constanza en apoyo de su tesis. Interpretación de la declaración del Concilio

En efecto, en apoyo de su tesis de que “a un rey” con título legítimo “nadie puede por su propia y particular autoridad matarlo [*“interfici”*] de forma justa” invoca Suárez la censura de la doctrina contraria, considerada como herética por el Concilio de Constanza. En concreto, dicho Concilio “condena este artículo: *El tirano puede y debe lícita y meritoriamente ser muerto por cualquiera de sus vasallos y súbditos—incluso con secretas asechanzas y sutiles halagos o adulaciones—no obstante cualquier juramento que se haya prestado o cualquier pacto que se haya hecho con él, sin esperar sentencia o mandamiento de juez alguno*”. Así pues, el Concilio defiende la postura opuesta a lo formulado en dicho artículo objeto de reprobación³¹⁰.

³¹⁰ En concreto, la condena que cita Suárez está recogida—como él mismo anota—en la sesión XV del Concilio (6 de julio de 1415, *vid.* el texto original en latín con traducción en italiano en ALBERIGO et al., 1991, pág. 432; también puede verse en DENZINGER y SCHÖNMETZER, 1965, pág. 326; ya vimos que el texto recogido en ambas obras difiere ligeramente). Este texto condenado por el Concilio es una proposición de Jean Petit (*cf.* ALBERIGO et al., 1991, pág. 432), aunque Fernando Centenera sostiene que dicho texto “no reproducía literalmente las palabras de Petit”, sino que, antes bien, constituía una “cierta propuesta que falseaba el planteamiento del teólogo parisino, formulada por sus adversarios”. La base de esta afirmación de Centenera se halla en que “en la *Prima Veritas* de su *Assertio Propositionum*, [Petit] considera que es tirano el súbdito o vasallo que maquina contra su rey” (CENTENERA SÁNCHEZ-SECO, 2009, págs. 200 y 201). Por otra parte, cabe señalar que Suárez ya había aludido previamente a Wycleff y Jan Huss, así como a este mismo artículo de Petit (al que no cita) y a su condena por el Concilio de Constanza en el Libro V de la *Defensio Fidei* que lleva por título “*De Antichristo*” (“*El Anticristo*”): en el capítulo XXI, nº 18, de nuevo sobre la cuestión del tiranicidio (SUÁREZ, 1971, pág. 683), así como en el capítulo II a propósito de otras cuestiones (SUÁREZ, 1971, pág. 566). Suárez también alude a estas tesis (que atribuye de nuevo a Jan Huss) y su condena por parte del Concilio de Constanza en *De Bello*, *sectio* 8, nº 2 (*cf.* PEREÑA VICENTE, 1954b, pág. 239). Por último, cabe advertir que dicha condena por parte del Concilio de Constanza “fue considerada por Soto, Molina, Ginés de Sepúlveda o Ayala, entre otros”, así

Suárez afirma (ya en la segunda parte del nº 3) que “conforme a la interpretación general de los autores modernos, esta declaración [*“haec definitio”*] se refiere al [tiranicidio del] que es tirano por su manera de gobernar” (es decir, el *“tyranno in regimine”*, con justo título) “y no [al que es tirano] desde el punto de vista del título y la usurpación del trono” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 3, SUÁREZ, 1978, pág. 72). Para Suárez esto “cabe deducirlo del propio texto [*“ex verbis ipsis licet collegire”*]” del artículo condenado, “pues los términos *vasallo* y *súbdito* son propiamente usados en conexión con el verdadero príncipe [*“principis”*]; la edición del CSIC en este caso, como en muchos otros, traduce este término como “soberano” (otras veces como “rey”, y otras simplemente como “príncipe”)] y superior.” Y agrega que, “de igual manera, aquellas palabras *no obstante cualquier juramento que se haya prestado* incluyen [*“includunt”*] también los juramentos hechos legítimamente a verdaderos reyes, ya que los términos son universales”. Por tanto, son dos los argumentos que según Suárez alegan los autores modernos de su época para sostener que la declaración del Concilio (y, previamente, el artículo condenado) se refiere al *tyrannus ab exercitio*: de una parte, el uso de los términos *vasallo* y *súbdito* y, por otro lado, la alusión al concepto del juramento de fidelidad³¹¹.

como por Mariana (CENTENERA SÁNCHEZ-SECO, 2006, págs. 405 [nota 225] y 424; CENTENERA SÁNCHEZ-SECO, 2009, pág. 405). Sobre el Concilio de Constanza, *vid. supra*, capítulo 2 de este trabajo.

³¹¹ Entendemos que en la frase anterior *“includunt”* tiene un sentido restrictivo, en cuanto que sólo se entienden incluidos los juramentos a verdaderos reyes, por cuanto sólo esos serían verdaderos juramentos. El verbo *“includo”* también puede traducirse como limitar o restringir.

Por otro lado, hemos traducido “Conforme a la interpretación general de los autores modernos, esta declaración se refiere al que es tirano por su manera de gobernar y no [al que es tirano] desde el punto de vista del título y la usurpación del trono” la frase *“Haec enim definitio, ut omnes auctores moderni intelligunt, procedit de tyranno in regimine, non in titulo usurpatione regni”* (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 3, SUÁREZ, 1978, pág. 72). Es dudoso si con la expresión *“haec definitio”* se refiere Suárez a la declaración de condena del artículo por parte del Concilio o bien al propio artículo. En todo caso, el resultado es el mismo: si lo que

De aquí se extrae una conclusión que parece que sigue siendo de los autores de la época (si bien podría ser personal de Suárez): dice el texto que conforme a lo anterior “es indudable [*“non est dubium”*] que el autor de este artículo [el que es objeto de condena por parte del Concilio] se refirió, al menos en sentido universal, a todo tirano, tanto al que lo sea en razón del título como por el modo de gobernar”. Esta conclusión requiere una cierta aclaración, pues a primera vista parece sorprendente. En efecto, Suárez había dicho que para los autores modernos de su época la declaración (*“definitio”*) se refería a un tipo de tirano, el mal gobernante con título legítimo; sin embargo, ahora afirma que el autor del artículo se refiere a ambos tiranos, lo que aparentemente es contradictorio con la postura anterior. Para despejar esta supuesta incongruencia es preciso, a la hora de leer lo que dice Suárez sobre este “artículo” y su condena, tener presente el marco en el que se mueve el profesor jesuita: en la tradición, si bien existían autores que rechazaban la occisión de ambos tipos de tiranos, había también autores que aceptaban sólo la del usurpador, condenando la del tirano con justo título (al que se le reconocía mayor legitimidad). En todo caso, nadie defendía una posición de aceptación de la muerte violenta dada al tirano con título legítimo y de rechazo simultáneo del tiranicidio del usurpador. De este modo (tanto si entendemos que esta conclusión es del propio Suárez como si lo que recoge es una conclusión de los autores de su época) cabe interpretar que dicha conclusión obedece a la idea de que, conforme a esa lógica dominante en la doctrina existente, si un texto acepta el tiranicidio del mal gobernante (como puede deducirse de la interpretación del texto del Concilio que, según acabamos de ver, defienden los autores modernos) se da en principio por supuesto que también acepta el magnicidio del tirano usurpador. A partir de aquí es más fácil comprender la interpretación que se hace en el nº 3 de la condena del artículo y del contenido de éste mismo³¹².

se refiere al tirano mal gobernante es el propio artículo condenado, derivadamente la condena de dicho artículo se referirá también a aquél.

³¹² Del mismo modo, en la lógica en que se mueve Suárez, si un texto aceptase en general el homicidio del tirano, sin especificar de qué tipo se trata, en principio se referirá sólo al del usurpador, y la referencia también al tirano con título legítimo habría que demostrarla. Por su

En efecto, recordemos que Suárez indica que los autores modernos de entonces habían afirmado que “es indudable que el autor de este artículo [el que es objeto de condena por parte del Concilio] se refirió, al menos en sentido universal, a todo tirano, tanto al que lo sea en razón del título como por el modo de gobernar”. Y agrega que “así lo indican esta terminología y sus glosas [*“eius verbis et exaggerationibus”*]” (en referencia a los términos *vasallo*, *súbdito* y *juramento*, y la tesis que del empleo de tales palabras deducen los autores del tiempo de Suárez). Sin embargo, a nuestro juicio, y como podemos comprender ahora—tras la aclaración anterior—lo que “indica” el uso de esos términos no es que el texto se refiera a ambos tipos de tirano, sino que a juicio del profesor granadino se refieren directamente al tirano con título

parte, Félix Alluntis considera que para Suárez “no hay duda que el autor de la proposición [condenada] se refiere por lo menos a todos los tiranos en general, sean de título o de régimen”, si bien el profesor granadino “opina que principalmente se refiere al tirano de régimen” (al respecto, nótese que parece que estas consideraciones son de la doctrina y Suárez las recoge). Pero este autor considera que “Suárez, con otros teólogos anteriores o contemporáneos, da a la condenación del concilio de Constanza un alcance que no tiene”; y se pregunta este autor: “¿condenó el concilio la muerte del tirano, fuere de título o de régimen, por un ciudadano particular sin más cualificaciones?”. El propio Alluntis responde que “no cabe contestar afirmativamente, mientras no se pruebe que el concilio condenó individualmente cada una de las proposiciones o los diversos puntos que la compleja proposición condenada contiene”. Sin embargo, a juicio de dicho autor esa condena de todos los ítems de la proposición “no se prueba”. En efecto, para Alluntis “la proposición encierra numerosas condiciones que constituyen evidentes violaciones del derecho natural y bien pudo ser declarada errónea, herética y escandalosa por ellas” (recuérdese que la misma acepta el empleo de “*secretas asechanzas y sutiles halagos o adulaciones*”, no considera que el previo “*juramento*” o “*pacto*” deslegitime la acción, ni exige para la licitud de ésta la existencia de “*sentencia o mandamiento de juez alguno*”). De este modo, para este autor “es obvio” que “el alcance de la condena no es general ni absoluto ni incluye todo tiranicidio llevado a cabo por personas privadas sino el llevado a cabo en condiciones inadmisibles”. Para finalizar, Alluntis subraya que “esta condenación del concilio no fue aprobada por ningún Papa” (ALLUNTIS, 1964, págs. 672-673, nota 43; ténganse en cuenta la situación especial que se daba en la Iglesia antes y durante este particular Concilio [*vid. supra*, capítulo 2 de este trabajo]).

legítimo (mal gobernante), alusión que, como acabamos de apuntar, era necesario probar. Y, una vez acreditado esto (que—reiteramos—es lo que exige prueba en la lógica del contexto en el que se mueve Suárez, en la que se disculpa más el tiranicidio del usurpador que el del gobernante con título formal), se entiende de manera natural que el texto que acepta la occisión del tirano mal gobernante supone también la admisión del tiranicidio del usurpador³¹³.

Suárez prosigue, y añade más pruebas de que el texto hace referencia al tirano con justo título (recordemos de nuevo: en el marco de nuestro autor, la referencia también al usurpador se da por sobreentendida si logramos probar que el texto alude al tirano con justo título). Para esto alude al contexto del Concilio de Constanza y a los autores de las teorías que allí fueron condenadas. En efecto, prueba de que “tal artículo” legitima la muerte dada al príncipe con justo título que gobierna tiránicamente es que,

³¹³ Volviendo un poco atrás en el mismo párrafo, Suárez, había afirmado que para los autores de su época “aquellas palabras [del artículo condenado] *no obstante cualquier juramento que se haya prestado* incluyen también los juramentos hechos legítimamente a verdaderos reyes, ya que los términos son universales” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 3, SUÁREZ, 1978, pág. 72). Ciertamente, podría entenderse que cuando Suárez escribe “también [*etiam*]” quiere indicar que, junto a los realizados al tirano usurpador, cabe entender que el texto del artículo se refiere asimismo a los “juramentos hechos legítimamente a verdaderos reyes”: por tanto parecería que el artículo en realidad para los autores modernos de su época incluye ambos tipos de tirano. En efecto, si bien en esta frase el profesor granadino había aplicado los juramentos y pactos al “verdadero soberano y superior” (es decir, con título legítimo), al decir “también” parece abrir la puerta a su uso respecto al usurpador. Así lo hace de manera clara al final del nº 3, donde señala que cabría aplicar el contenido del artículo al supuesto el tiranicidio del usurpador, en cuyo caso concluye que sería igualmente objeto de condena por parte del Concilio, pues deberían respetarse también los pactos con el mismo.

Sin embargo, también puede entenderse que ese “también” se refiere a la frase anterior, en la que ya ha dicho Suárez simplemente que el artículo se refiere al tirano mal gobernante. Nos inclinamos por esta última solución, puesto que en realidad ese “también” (*etiam*) es parte de la locución “de igual manera” (*item*) que abre la frase, y, por tanto, se refiere probablemente a la anterior oración.

“además [“*item*”], tiene su origen en la doctrina de Wycliffe y Jan Huss, que decían que los señores de este mundo pierden automáticamente [“*ipso facto*”] su señorío [“*principatum*”] por cualquier pecado mortal y, por tanto, pueden ser castigados por los súbditos a su voluntad [“*ad suum arbitrium*”]” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 3, SUÁREZ, 1978, págs. 72-73)³¹⁴.

Ahora bien, si la aceptación del tiranicidio del mal gobernante implica en las coordenadas lógicas de la época la admisión del tiranicidio del usurpador, sin embargo, la condena del tiranicidio del tirano con justo título no supone el rechazo necesario del tiranicidio del usurpador. Esto es así precisamente como resultado de las ideas dominantes, tendentes a condenar más duramente la agresión al tirano con título legítimo que la realizada contra el usurpador. Podría entenderse que es éste el motivo de fondo que late en el segundo párrafo del nº 3. Esto obliga a Suárez a puntualizar el alcance de la declaración de condena.

Así, afirma primero nuestro autor (¿sigue aquí recogiendo la postura de la doctrina de su época o son opiniones propias?) que “el Concilio condena el artículo por su universalidad [es decir, entendemos que por incluir a todos los tipos de tirano] y la precipitada temeridad [“*praecipitationem*”] que inmediatamente” se desprende del mismo, y que “lo condena principalmente [“*praecipue*”] por incluir [“*comprehendit*”] [junto a los usurpadores, se entiende] a los verdaderos reyes y a los príncipes que gobiernan tiránicamente” pero que poseen legítimo título. Es decir, en primer lugar, parece que para Suárez el Concilio condena el tiranicidio expresado en el artículo por incluir a todo tipo de tiranos y no hacer distinciones. Pero, en íntima relación con esto, y en segundo lugar, a juicio del profesor jesuita la razón principal o primera causa de la condena (motivo profundo y último de ésta) es la aceptación que hace el artículo

³¹⁴ Añade Suárez que esto “se discutió en el mismo Concilio, en su sesión octava” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 3, SUÁREZ, 1978, pág. 72). En efecto, ya el mismo Concilio de Constanza había condenado antes otras doctrinas de Wycliffe, en la sesión VIII, y—como hemos visto—sus tesis también son condenadas en la ya mencionada sesión XV (ALBERIGO et al., 1991, págs. 411-416 y 421-426). En dicha sesión XV también es condenado Jan Huss (*ibidem*, págs. 426-431). Sobre Wycliffe y Huss, *vid. supra*, capítulo 2 de este trabajo.

desaprobado del regicidio de los tiranos con título legítimo, aceptación que los padres conciliares rechazan absolutamente. Es decir, Suárez entiende que para el Concilio es mucho más condenable la muerte violenta de los “verdaderos reyes y [...] príncipes [con justo título] que gobiernan tiránicamente”³¹⁵.

Pero siendo lo anterior cierto, Suárez añade que para el Concilio puede ser sumamente reprobable la aceptación del tiranicidio del usurpador en un caso particular: cuando previamente se le haya prestado (a dicho tirano usurpador) juramento de fidelidad o bien se haya hecho pacto con él. De este modo, escribe Suárez que “puede también extenderse [la condena del Concilio] al [caso en que se da muerte violenta al] que es tirano en el sentido más estricto [“*proprissimum*”] por injusta usurpación y retención del trono [“*regni*”]; es decir, se extiende la condena al usurpador], si se mantiene [es decir, en el supuesto de que se mantenga] tal artículo temerariamente con todas esas expresiones [“*exaggerationibus*”] que se añaden, a saber: *No obstante cualquier juramento que se haya prestado o cualquier pacto [“confoederatione”] que se haya hecho con él*”. En efecto, en este punto Suárez estima que la condena del artículo por parte del Concilio se extiende al supuesto del tiranicidio del usurpador al que se ha jurado fidelidad o con el que se ha hecho un pacto. Para el profesor jesuita dicha extensión de la condena conciliar se fundamenta en que no es legítimo dar muerte al tirano usurpador precisamente por razón de ese juramento o pacto, y que otro modo de entenderlo “es falso y contrario a la razón natural que dicta que deben cumplirse los pactos y especialmente los pactos que hayan sido formalizados con juramento [“*pacta, praesertim iurata, servanda esse*”]” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 3, SUÁREZ, 1978, pág. 73). Es decir, tan condenable es la occisión del tirano con título

³¹⁵ Sobre la supuesta no distinción entre tipos de tirano en el artículo condenado, podemos adelantar aquí que varias páginas más adelante (en el nº 11) Suárez vuelve a entender que el artículo condenado se refiere a ambos tipos de tirano y que el hecho de esa falta de distinción entre casos es también motivo de censura para los miembros conciliares: “el Concilio de Constanza [...] no define como universal la proposición negativa *no se puede dar muerte a ningún tirano*, sino que simplemente condena la proposición universal afirmativa de que *se puede dar muerte a cualquier tirano*” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 11, SUÁREZ, 1978, pág. 81).

legítimo (se haya hecho con él pacto o no), como el tiranicidio del usurpador con el que se ha llevado a cabo pacto o al que se ha jurado fidelidad (lo que, en esencia, constituye también un pacto). Porque los pactos hay que cumplirlos siempre (principio “*pacta sunt servanda*”)³¹⁶.

Una última cuestión: ¿a juicio de Suárez el Concilio condena también el tiranicidio del usurpador con el que no se ha pactado ni se le ha prestado juramento? No dice aquí nada nuestro autor explícitamente al respecto, pero parece que considera que no. O al menos de sus palabras se deduce, por omisión, que Suárez estima que de la declaración de condena del Concilio no puede inferirse³¹⁷.

³¹⁶ No se debe perder de vista que Suárez está tratando el tema del tiranicidio en el marco de la polémica suscitada por el juramento de fidelidad que Jacobo I de Inglaterra exige a sus súbditos católicos, sobre los que pesa una persecución generalizada. No obstante, entendemos que Jacobo era considerado por Suárez un tirano con justo título. Por su parte, F. T. Baciero (BACIERO RUIZ, 2008, pág. 294) resume estas ideas de Suárez indicando que para éste, si bien “la declaración del Concilio de Constanza se refiere al tirano ‘in regimine’ [con título], la misma condena se podría aplicar sin embargo también a la ejecución del tirano ‘in titulo’ o ‘propriissimum’ [usurpador], en determinadas condiciones”: cuando se afirme la licitud del tiranicidio del usurpador incluso mediando las circunstancias que recoge el artículo condenado por el Concilio (en particular la importante circunstancia de la existencia de pacto o juramento con dicho tirano).

Nótese que más arriba, en el texto recogido, hemos traducido como “puede también extenderse” la expresión “*potest autem etiam extendi*” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 3, SUÁREZ, 1978, pág. 73). Creemos que la traducción del CSIC (“cabe también aplicarlo”) es aquí poco clara.

³¹⁷ Tal punto de vista parece también deducirse de las palabras de Suárez al inicio del nº 11 del capítulo IV: “el Concilio de Constanza [...] no define como universal la proposición negativa *no se puede dar muerte a ningún tirano*, sino que simplemente condena la proposición universal afirmativa de que *se puede dar muerte a cualquier tirano*” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 11, SUÁREZ, 1978, pág. 81).

A modo de resumen podemos indicar que para Suárez, si bien (siguiendo a la doctrina de su época) el artículo objeto de la condena conciliar se refiere a ambos tipos de tirano, la declaración condenatoria del Concilio se extiende sólo al caso de la muerte violenta dada al tirano con justo título, así como también a la del tirano usurpador con el que (y sólo con el que) se haya realizado pacto o se le haya jurado fidelidad. De modo que parece que, a juicio de Suárez, el Concilio de Constanza no condenó el tiranicidio del usurpador al que no se le ha jurado fidelidad, esto es, de alguna manera acepta la muerte dada al usurpador en sentido propio (si es que se entiende que, de alguna manera, el pacto o juramento de fidelidad al gobernante que originariamente carecía de título otorga en cierto modo legitimidad a dicho gobernante que, por tanto, deja de ser propiamente un usurpador³¹⁸).

³¹⁸ En la misma línea que otros autores, afirma Suárez en *De legibus* que si bien “cuando el reino se posee únicamente por medios violentos e injustos, no hay en el rey verdadero poder legislativo; puede suceder, sin embargo, que con el transcurso del tiempo el pueblo consienta y admita [*“populus consentiat et admittat”*]; la edición del CSIC traduce “el pueblo dé su consentimiento y reconozca”] ese poder de soberanía [*“talem principatum”*]. En ese caso vuelve el poder a tener su origen en un acto de transmisión y donación por parte del pueblo” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 4, SUÁREZ, 1975, pág. 41). Al respecto, señala también Suárez en *De legibus* (Libro III, capítulo X, SUÁREZ, 1975, nº 9, págs. 140-141) que “puede acontecer también [*“contingit autem”*] que la comunidad política [*“respublica”*]; la edición del CSIC traduce “pueblo”, al no poder resistir [al tirano], lo tolere y permita que lo gobierne y tácitamente consienta e incluso [*“ac”*] quiera que le administre justicia”, pues considera que “es menos malo ser gobernado por él que carecer por completo de una justa coacción y dirección [política]”. De modo que “en ese caso no será pecado obedecerle” porque, en conclusión, “el consentimiento de la comunidad política [*“reipublicae”*]; la edición del CSIC traduce “pueblo”] suple la falta [*“defectum”*] de poder en el tirano”. Por otro lado, aprecia Paul Pace (PACE, 1986, pág. 326): “the fact that the political community does not resist the usurper openly does not mean that it has accepted him; in some instances resistance is impossible, but the community is nevertheless in a permanent, though implicit, state of war of self –defence against its tyrant (en palabras de Suárez, “aunque tal vez la comunidad política [*“respublica”*] no promueva la guerra contra él [el tirano usurpador] por imposibilidad de hacerlo [*“non moveat bellum quia non potest”*], sin embargo está implícitamente en guerra

permanente [contra el tirano] [...] puesto que ofrece toda la resistencia de que es capaz [*“quia renitur quantum potest”*]” [*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 11, SUÁREZ, 1978, págs. 81-82]).

Esta cuestión ha sido comentada por la doctrina. Elorduy señala que “la recta administración hace, según Suárez, que el tiempo legitime los títulos, aun de una jurisdicción y de un mando que en sus orígenes pudieron ser menos claros o insuficientes. Un príncipe usurpador puede convertirse, por la acción del tiempo y la solicitud por el pueblo, en legítimo gobernante mediante el consenso expreso o tácito de la nación, que razonablemente puede preferir su paz y tranquilidad a las aventuras legitimistas basadas en derechos personales. Por otra parte, esos mismos derechos personales, por legítimos que fueran en su origen, se pierden con la acción corruptora del abuso, del fraude y de la injusticia” (ELORDUY, 1952, pág. 95). Para Rommen, en Suárez “la legitimación del gobernante la aporta su cuidado del bien común” (ROMMEN, 1951, pág. 379). Abril Castelló subraya que Suárez “estudia y matiza escrupulosamente (a nivel ético, sobre todo) innumerables hipótesis de posible tolerancia, obediencia o desobediencia permitidas o debidas; de resistencia pasiva o activa a escala individual; de posible convalidación por consentimiento comunitario ulterior, de los actos jurisdiccionales injustos en principio, e incluso del propio status jurídico y político del tirano usurpador”. A juicio de Abril Castelló, la razón de esto reside en las dudas de Suárez sobre la posibilidad de que alguien pueda juzgar al monarca y de que la comunidad tenga legitimidad para hacerlo (ABRIL CASTELLÓ, 1976c, pág. 252). Sobre esta cuestión, debemos recordar que si bien Suárez no afirma abiertamente una reserva absoluta de poder popular que en cualquier caso y momento pueda recobrar el ejercicio del poder, sin embargo contempla en determinados supuestos la posibilidad de que *de facto* la comunidad recupere el poder (aunque, como bien advierte Abril, Suárez no habla en esos casos de recuperación de una soberanía popular, ni siquiera “*in habitu*”, sino de conservación de su derecho natural a la legítima defensa [*cfr.* ABRIL CASTELLÓ, 1976b, pág. 142, nota 19]; debe indicarse a Abril que nuestro autor no usaría nunca la expresión “soberanía popular” pues no maneja el concepto “soberanía”). En todo caso, consideramos aquella opinión de Abril Castelló sobre las dudas de Suárez a propósito de la legitimidad de la comunidad para juzgar al monarca es discutible precisamente por su generalidad, que precisamente se distancia de los *escrupulosos matices* que Suárez perfila. Sobre la posibilidad que Suárez acepta de un cambio legítimo en el régimen democrático establecido *vid.* lo dicho por el propio Abril (ABRIL CASTELLÓ, 1976b, pág. 142, notas 19 y 20). Este autor distingue en estas citas entre mutaciones generadas en dicho régimen por factores

c) Los títulos del tiranicidio del tirano no usurpador (tirano con justo título)

Una vez aclarada su visión de la postura conciliar, Suárez vuelve a centrarse en la cuestión del tiranicidio del tirano con título legítimo, y deja a un lado por ahora el tema del usurpador. Esto puede comprenderse sobre la base ya apuntada de la tradición doctrinal más abierta a aceptar el tiranicidio del usurpador: de este modo, la legitimación del tirano con justo título requeriría una mayor argumentación. Es lo que hace Suárez en los números 4 y 5 del capítulo IV³¹⁹.

intrínsecos a la comunidad y externos a ésta. Entendemos que el análisis de Abril peca en estos párrafos de cierta falta de inserción contextual (algo que, de todas formas, es imposible de lograr plenamente), al menos en lo que se refiere al lenguaje y categorías que emplea al hablar del concepto de democracia en Suárez. En todo caso, para un análisis detallado de los fundamentos de la resistencia civil en Suárez y un examen de la posibilidad de justificarla en una conservación o recuperación del poder popular, véase el capítulo 5 de este trabajo.

³¹⁹ Respecto al tirano con título legítimo, Rommen advierte que en la obra de Suárez “hay que distinguir un derecho a la resistencia pasiva, que puede convertirse en deber, y un derecho a la resistencia activa, basado en condiciones positivas del contrato de traslación y, finalmente, un derecho natural del Estado a su legítima defensa”. Cabe advertir que Rommen habla de “tiranía en sentido ético, es decir, del abuso del poder legítimamente conseguido”. Señala que “el punto de partida para todas las consideraciones [respecto al tirano con título legítimo] es aquí, principalmente, el fin del Estado, el bien común, a cuya realización está obligado el poder del Estado y, por consiguiente, su portador”. Para Rommen “tirano en sentido ético (*quoad regimen*) es aquel que, poseyendo el poder legítimamente, lo desvía de su misión, que es servir al bien común, para utilizarlo en su propio provecho, o perjudica de otra manera a determinados súbditos en sus bienes, en su cuerpo y en su vida; tirano es aquel que pospone el fin del Estado, el bien común, a su propio provecho” (ROMMEN, 1951, pág. 376). Al respecto, cabe matizar la afirmación de Rommen sobre la resistencia al tirano en cuanto a la defensa de los bienes de los súbditos: al menos en lo que concierne al derecho de resistencia, para Suárez los valores defendibles (como puede observarse un poco más adelante, *vid. Defensio Fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 5) son la vida y la integridad física (en contraposición con las tesis de John Locke, en cuya teoría no sólo es posible la defensa de los bienes

Entra Suárez en la cuestión de los títulos en los que los autores del artículo condenado fundamentan su aceptación del tiranicidio y, como hemos dicho, los va a considerar respecto al caso del tirano originariamente legítimo pero que gobierna injustamente. Son dos los posibles títulos que se citan. En efecto, señala Suárez que el fundamento de la afirmación que hace el artículo condenado (por el Concilio) respecto al tirano con justo título (es decir, del aserto de que “*el tirano lícita y meritoriamente puede y debe ser muerto por cualquiera de sus vasallos y súbditos...*”) “es el siguiente: al rey que gobierna tiránicamente [es decir, al príncipe con título legítimo que es mal gobernante] podría matarlo cualquier súbdito a título de castigo y justa venganza o bien a título de justa defensa, propia o de la comunidad política [*“reipublicae”*; la edición del CSIC traduce “sociedad”]” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 4, SUÁREZ, 1978, pág. 73). Nuestro autor examina primero el título de “castigo y justa venganza” y después el de “justa defensa, propia o de la sociedad”.

d) Tiranicidio a título de castigo y justa venganza

Por lo que concierne al tiranicidio del rey con justo título, para Suárez, es “absolutamente falso y herético” afirmar que “al rey que gobierna tiránicamente [es decir, al tirano con título legítimo] podría matarlo cualquier súbdito a título de castigo y justa venganza”. Enumera el profesor granadino cuatro razones: “primero, que la venganza y el castigo de los delitos están ordenados al bien común de la comunidad política [*“ad commune bonum reipublicae”*; la edición del CSIC traduce “sociedad”] y, por tanto, se han confiado solamente a aquél a quien se confió el poder público de gobernar la comunidad [*“republicam”*]. Segundo, porque castigar es acto de un superior que posee jurisdicción; por tanto, si lo realiza un particular [*“privato”*] es un acto de usurpación de jurisdicción. Tercero, porque si fuera de otro modo resultarían confusiones y desórdenes sin fin dentro de la *república* [*“infinita confusio et perturbatio reipublicae”*; la edición del CSIC traduce “*reipublicae*” como “Estado”] y se

materiales mediante la resistencia, sino que además entendemos que tal defensa es crucial; *vid.* LOCKE, 1994, nº 149, págs. 154-155).

abriría el camino a sediciones y homicidios [*“seditiōibus et homicidiis”*]; la edición del CSIC traduce “discordias civiles y asesinatos”. Advierte sobre este aspecto Suárez que “si—por la razón dada [es decir, por carecer de poder público, motivo que señala S. Agustín y que Suárez comparte]— es homicidio matar por propia autoridad a un hombre cualquiera [...], mucho más grave crimen es poner las manos—por propia autoridad—sobre un soberano [*“in principem”*], aunque sea injusto y tirano”. En cuarto y último lugar, concluye Suárez señalando que, “en caso contrario, no podría haber seguridad entre reyes y príncipes, pues no es difícil que los vasallos se quejen de que son tratados injustamente por parte de aquellos” ³²⁰ (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 4, SUÁREZ, 1978, págs. 73-74).

³²⁰ En conexión con el segundo argumento encontramos esta afirmación de Suárez: “El poder de vengar o castigar delitos no radica en los particulares [*“privatis personis”*], sino en el superior o en la totalidad de la comunidad estatal. En consecuencia, el simple ciudadano que da muerte a su soberano por ese título, está usurpando una jurisdicción y un poder que no tiene” y, por tanto, “peca contra la justicia” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 4, SUÁREZ, 1978, pág. 74).

De otra parte, Alluntis considera que la declaración de esta doctrina como herética por parte de Suárez “sin duda [...] se basa en la condenación del concilio” (ALLUNTIS, 1964, pág. 673).

Por último, si bien ya advertimos que la traducción del concepto suareciano “*respublica*” por “Estado” es problemática, hay que hacer notar que genera aún más dificultades si se realiza en el contexto del derecho de resistencia. En efecto, el significado del término “Estado” es ambivalente y en algunos usos no supone una distinción entre la comunidad humana o pueblo y la estructura del poder político o el gobernante de dicha comunidad. Sin embargo, en muchas ocasiones, y especialmente en relación al tema de la resistencia al tirano, Suárez emplea el término “*respublica*” como sinónimo de *pueblo* o *comunidad* (curiosamente, en *De legibus* tiende a emplear más el término “*populus*”, en la *Defensio fidei* utiliza más veces “*communitas*”), que se distingue (y, en ocasiones, se contrapone) a la estructura de poder (de tal manera que en esos supuestos, de alguna manera y, salvando las distancias, la idea de “*respublica*” equivaldría al concepto más actual de “sociedad civil”, lo que no nos autoriza para emplearlo dado el salto histórico entre ambas nociones y el marco teórico-político que los rodea). Por tanto, esa posible contraposición entre la “*respublica*” y el gobernante o la

estructura de poder justifica la conveniencia de evitar la traducción de “*respublica*” por “Estado”.

No lo entiende así Rommen, quien considera que Suárez “nunca contrapone al pueblo, como colectividad de los súbditos, con el rey como soberano, sino que la contraposición está entre el Estado y el príncipe”. Al respecto, considera este autor que según Suárez “en el rey se ve claramente un órgano del Estado”, en el sentido de que “la *respublica* es el sujeto del poder del Estado, que el príncipe sólo ha recibido el poder en orden al bien común y que, por consiguiente, la *respublica* pasa a ser *maior princeps* tan pronto como el príncipe deja de sentirse órgano del Estado”. Ahora bien, para Rommen eso no supone que Suárez entienda que existe “una escisión del poder entre el *populus* y el *rex*” (ROMMEN, 1951, págs. 381-382). En efecto, entendemos que la cuestión de la terminología empleada por Suárez es interpretada por Rommen desde su visión de las teorías de Suárez sobre el origen y traslación del poder. En este sentido, apunta este autor que “Suárez, al tratar este tema [del derecho de resistencia], casi nunca habla del *populus*, sino de la *respublica*”. Y de esta forma, repetimos, para Rommen Suárez “nunca contrapone al pueblo, como colectividad de los súbditos, con el rey como soberano, sino que la contraposición está entre el Estado y el príncipe”. Admite este autor que “podría objetarse que Suárez, al considerar la sedición como guerra, no tenía más remedio que establecer la contraposición en aquel sentido, porque sólo así podía reconocer al pueblo la *potestas publica* que se requiere para la guerra, mientras que, en los pasajes en que se refiere al contrato de traslación, habla más del *populus*”. Ahora bien, para Rommen “lo cierto es que Suárez, basado en su teoría del Estado natural democrático, emplea las más de las veces dichas expresiones como sinónimos” y “además, en el rey se ve claramente un órgano del Estado”. Debe hacerse notar que Rommen defiende una interpretación organicista de la teoría política de Suárez, interpretación que entendemos muy discutible y reduccionista. De acuerdo con su perspectiva, considera Rommen que “en la polémica contra Jacobo (que, al propugnar un derecho absoluto y divino en favor de los reyes, convertía al Estado en objeto de la actividad dominativa del soberano), Suárez acentúa insistentemente que la *respublica* [es decir, la comunidad humana] es el sujeto del poder del Estado, que el príncipe sólo ha recibido el poder en orden al bien común y que, por consiguiente, la *respublica* pasa a ser *maior princeps* tan pronto como el príncipe deja de sentirse órgano del Estado”. Así “se concibe acertadamente al Estado, junto con el soberano en cuanto órgano, como una persona moral colectiva que transfiere el poder al soberano sin convertirse a sí misma en objeto, antes bien, permaneciendo ella *in habitu* [es decir, en potencia] como decía Belarmino, sujeto del poder,

para volver a serlo también *actu* [esto es, en acto], tan pronto como el soberano trate de convertir al Estado en objeto abusando del poder, que sólo le había conferido como a órgano y en orden al bien común, en contra de su fin esencial. Pero para Rommen eso no implica que Suárez hable “de una escisión del poder entre el *populus* y el *rex*”. Rommen concluye sus especulaciones defendiendo que Suárez “había penetrado filosóficamente hasta el concepto del Estado como verdadera persona moral colectiva, mas, comoquiera que los juristas, cuya terminología empleó, no concebían jurídicamente al Estado como una persona colectiva real, Suárez no pudo sacar todavía clara y expresamente las consecuencias jurídicas que se deducían de su concepción filosófica del Estado” (ROMMEN, 1951, págs. 381-382).

Entendemos que todas estas opiniones de Rommen son problemáticas, tanto por lo que respecta a la comprensión que este autor afirma que tiene Suárez del concepto de Estado (término que, como ya hemos dicho, no emplea Suárez y que hace referencia a ideas que se desarrollan posteriormente), como también respecto a la interpretación que hace Rommen de la concepción suareciana relativa a la relación de inserción/contraposición del rey y el pueblo o comunidad. De otra parte, como se verá, respecto a la conservación *in habitu* del poder por parte de la comunidad que (supuestamente) sostiene Bellarmino, cabe resaltar que Suárez procura una interpretación de esas palabras del cardenal jesuita que reduce el objeto que es conservado por parte de la comunidad al derecho o potestad natural a la legítima defensa (*cfr. Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, núms. 1-3, SUÁREZ, 1965, págs. 34-35). Por último, en cuanto el uso por parte de Suárez del término *respublica* en vez de *populus* en la cuestión de la resistencia, a nuestro juicio no es fácil afirmar que obedezca realmente a una motivación clara, pues se observa que en la *Defensio fidei* hay cierta preferencia por el empleo del término *respublica* en ideas y conceptos que aborda también en *De legibus* usando sin embargo la voz *populus*. Además, como el propio Rommen admite, da la sensación de que en ocasiones Suárez usa ambos términos indiscriminadamente: *vid.* por ejemplo *Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, núms. 12 (pueblo) y 13 (comunidad), SUÁREZ, 1965, págs. 42 y 43. Sí debería considerarse la propuesta de Rommen relativa a la preferencia de Suárez por el término *respublica* cuando se refiere a la guerra.

Juan Carlos Scannone entiende que Pereña Vicente (PEREÑA VICENTE, 1975, pág. LXVI) tiene una percepción distinta de la nuestra, de tal manera que (de manera justamente opuesta a lo defendido por nosotros) para éste en *De legibus* prevalecería el término “*respublica*” (que Pereña también traduce aquí como “comunidad política”), por ser más académico, mientras que en la *Defensio fidei* se emplearía más el término “*populus*”. De todas formas, de la lectura

e) Tiranicidio a título de legítima defensa

“En cuanto al segundo título, de legítima defensa”, señala Suárez que “aunque quizá en algún caso pueda tener aplicación”, esto no ocurre en el caso del que hablamos, pues no le es lícito aun sujeto privado matar al rey “únicamente por su gobierno tiránico”. Ahora bien, surge entonces la cuestión de cuándo y en qué casos es posible aplicar esta justificación—que acaba de reconocer el propio Suárez—de legítima defensa a la muerte dada al rey. Al respecto, Suárez ve necesario profundizar en la casuística: “es conveniente distinguir entre los casos de defensa propia y defensa de la comunidad”.

Al entrar “en el caso de la defensa propia, hay que subdistinguir [dentro de este tipo de supuestos] si lo que defiende [el sujeto privado] es su vida o la integridad física de su cuerpo y miembros contra una grave mutilación [*“vitam aut membra seu gravem corporis mutilationem”*] o se está únicamente defendiendo bienes externos y fortunas”. Al respecto, advierte el jesuita granadino que “no será lícito matar al rey que es agresor [*“regem invadentem”*]; literalmente “rey invasor”, recuérdese la vinculación que en Suárez existe entre resistencia civil y guerra justa] sólo para defender los bienes externos”. Y recoge dos razones: “primero, porque la vida del príncipe ha de tener preferencia sobre estos bienes externos, por la dignidad de éste y porque [dicho príncipe] representa a Dios de un modo singular y ocupa su lugar³²¹.”

del texto de Pereña no nos acaba de quedar claro si es realmente eso lo que quiere expresar este autor.

³²¹ *“Propter dignitatem eius, et quia Deum singulari modo repraesentat eis que locum tenet”*. La edición del CSIC traduce, de forma menos literal, “por la dignidad de su cargo y por el hecho de que es, en sentido especial, representante de Dios y su vicario” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 5, SUÁREZ, 1978, pág. 75). Cabría, por otra parte, cuestionarse si en este rechazo por parte de Suárez de la resistencia en defensa de los bienes materiales supone una cierta prevalencia general del valor de la vida sobre la propiedad. Ciertamente, Suárez no lo menciona de manera expresa, pero es notable el hecho de que, como vamos a ver inmediatamente, la defensa de la propia vida o integridad física, o la del resto de los miembros

Segundo, porque el rey [*“princeps”*] tiene, además, una cierta administración superior [*“quandam superiorem administrationem”*]; la edición del CSIC traduce “una forma superior de poder administrativo”] sobre todos los bienes de sus súbditos y, aun cuando tal vez se exceda en su gestión, no por ello hay que resistirle hasta el punto de matarle”. De modo que “es suficiente que subsista en él la obligación en justicia de restituir o compensar posteriormente lo que ha quitado [*“res ablatas”*] y que el súbdito pueda exigírselo—en cuanto le sea posible—sin recurrir a la violencia [*“prout sine violentia potuerit”*]” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 5, SUÁREZ, 1978, pág. 75).

Ahora bien, “si es un acto de defensa de su propia vida que el rey pretende quitarle violentamente, entonces es seguro que ordinariamente es lícito al súbdito defenderse a sí mismo, incluso si [*“etiam”*]; la edición del CSIC traduce “aunque”] resulta de esta defensa la muerte del príncipe. Porque el derecho a proteger la propia vida está por encima de todo”. Y por otro lado añade que “en este momento la necesidad en que se halla el príncipe no es tan imperiosa que obligue al súbdito a sacrificar su propia vida por él, sino que, muy al contrario, dicho príncipe voluntaria e injustamente se pone a sí mismo en tal situación de peligro [*“discrimine”*]”. Como de costumbre, Suárez matiza con una nueva excepción (a lo que ya constituía una excepción), apuntando que esa es la regla que se aplicará “ordinariamente, porque si por la muerte del rey la comunidad política [*“respublica”*]; la edición del CSIC traduce aquí “sociedad”] hubiera de caer en grave confusión o tuviera que soportar graves perjuicios [*“magna incommoda”*] contra el bien común, en ese caso el amor a la patria y al bien común obligaría a no matar al

de la comunidad, sí justifica la resistencia al tirano hasta el punto de poder darle muerte si fuera necesario. Es decir, de alguna manera, sólo la defensa de la vida justifica (en determinadas circunstancias) dar muerte. Como ya adelantamos, en una postura diferente se situará en su momento John Locke, para quien el ataque a los bienes de los sujetos privados justifica la resistencia contra el poder político (*cfr.* LOCKE, 1994, nº 149, págs. 154-155). A nuestro juicio, cabe afirmar que el bien común suareciano no es ni coincide con el interés general de la modernidad lockeana.

rey, incluso a riesgo [“discrimine”] de la propia muerte”³²². No obstante, el propio Suárez reconoce que “esta obligación cae dentro del orden de la caridad” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 5, SUÁREZ, 1978, págs. 75-76).

Respecto al supuesto de actuación en “defensa de la propia comunidad política [*reipublicae defensione*]”, debe tenerse presente que “tal defensa no tiene lugar más que en el supuesto de que el rey esté atacando actualmente el país [“*civitatem*”] con la injusta intención de destruirlo y matar a sus ciudadanos [“*cives*”] o algo similar [“*vel quid simile*”]; la edición del CSIC traduce “o crear una situación parecida””. Suárez reconoce que “en tal caso, sería seguramente lícito resistir al príncipe, incluso

³²² Rommen señala que esta excepción permite que “también aquí” sea “el bien común la idea decisiva”. Desde sus particulares posiciones, para Rommen “Suárez logra así evitar las contradicciones del legitimismo, que no tiene en cuenta al Estado como forma vital de fuerzas sociales, políticas y económicas, y el desatino [*sic*] de una soberanía popular revolucionaria, que aniquilaría el sentido del Estado como comunidad orgánica” (ROMMEN, 1951, pág. 384; no olvidemos que en esa concepción del Estado como comunidad orgánica es la base de la interpretación que Rommen traza sobre Suárez). Por su parte, Pace se pregunta si esta excepción significa que no existen derechos personales tan “fundamentales e inalienables [“*fundamental and unalienable*”]” que no deban ceder ante el bien común, del cual forman parte. O bien, se cuestiona si es posible que esta excepción represente en Suárez un resto del pasado, de mentalidades antiguas que se entremezclan con las nuevas (de tal modo, dice Pace, que “that just shows how difficult it is to pour new wine into old wineskins” (PACE, 2012, pág. 524, nota 74). En conversación con este autor (28 de junio de 2013), el mismo señalaba que es difícil hallar una situación que pueda justificar la necesidad de renunciar a la legítima defensa ante un tirano que va dar muerte injustamente. Aunque reconocía que se trata éste de un asunto complejo, pues, en efecto, a veces el desgobierno caótico no es mejor que la tiranía. Sobre este asunto, debemos indicar, por nuestra parte, que ese casuismo de Suárez en esta materia le permite expresar la complejidad existente en estos supuestos, como puede deducirse de las situaciones que en ocasiones se crean tras la muerte violenta de un tirano. ¿Qué es lo mejor en estos casos para el bien común? Suárez parece inclinarse, conforme a su visión reacia a la anarquía, por la continuidad del tirano en esos casos. Pero, a nuestro juicio, lo importante no es aquí tanto su opinión final, sino el hecho de que su óptica casuista le permita captar lo difícil que es plasmar el bien común en la realidad concreta de cada supuesto.

matándolo, si no pudiera hacerse otra defensa”³²³. Y ofrece dos razones: primera, “porque si está justificado ese procedimiento cuando se trata de defender la propia vida, mucho más a favor del bien común [*“multo magis pro communi bono”*]; la edición del CSIC traduce “con mayor razón cuando se trata de defender el bien común”]. Segunda, “porque la propia nación o comunidad política [*“civitas ipsa seu republica”*]; la edición del CSIC traduce “el propio pueblo o comunidad”] se encuentra entonces comprometida en una guerra defensiva contra un agresor injusto [*“iniustum invasorem”*, literalmente, “injusto invasor”], aunque sea su propio rey”. De modo que, en conclusión, “cualquier ciudadano, actuando como miembro de la comunidad [*“membrum reipublicae”*] e impulsado expresa o tácitamente por ella, puede defender a ésta en ese conflicto del modo que pueda [*“eo modo quo potuerit”*”³²⁴

³²³ *“Si aliter fieri non possit defensio”*, la edición del CSIC traduce “si no existiera otra posibilidad de defenderse”. Más abajo Suárez describe la situación en otros términos, similares, señalando que este es el caso “en el que el rey actualmente hace una guerra de agresión contra la propia comunidad política [*“reipublicae”*]; la edición del CSIC traduce “Estado”] con intención de destruirla y matar gran número de ciudadanos” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1978, pág. 76).

Por su parte, Rommen indica que la diferencia entre las situaciones de legítima defensa en el caso del usurpador y del tirano con título legítimo, situaciones que “en Suárez no se separan con un rigor absoluto, consiste en que, en el primer caso [el del usurpador], se trata más bien de un desprecio del bien común expresado en actos que no atentan directamente contra la vida de los individuos ni contra la existencia del Estado, mientras que, en el segundo caso, Suárez se refiere claramente a un verdadero régimen de terror impuesto por el príncipe legítimo”. Al respecto, comenta Rommen que “el verdadero tirano, si se tiene en cuenta el sentido propio de ‘legítimo’, tal como lo entendía la escolástica, ya no es soberano legítimo, puesto que ya no cumple la condición lógica e indispensable para la ‘legitimidad’, que es el cuidado del bien común”, por lo que “aquí no se discute la legitimidad de la adquisición del poder por el tirano” (ROMMEN, 1951, págs. 378-379).

³²⁴ Indica F. T. Baciero Ruiz que “la doctrina de Suárez coincide en este punto casi al pie de la letra con la de Mariana en el *De rege*, [...] en el capítulo VI del Libro I”, donde éste “había defendido la posibilidad de que un particular asesinase al tirano *in regimine*, siempre y cuando

Pero en el supuesto (distinto) en el que el rey, “gobernando pacíficamente, maltrata y perjudica a la comunidad de otros modos; en ese caso, no cabe la defensa [de la *republica*] mediante violencia o complot contra la vida del rey, ya que no está sometida entonces [la comunidad política] a una situación actual de violencia que sea lícito repeler mediante violencia³²⁵. Por consiguiente, agredir [*“aggredi”*] al príncipe en esas circunstancias [*“tunc”*], sería [*“esset”*]; la edición del CSIC traduce “equivaldría a”] hacerle la guerra con autoridad privada”. Ahora bien, Suárez entiende que, “como dijo San Agustín, esto no es en modo alguno lícito *porque el orden natural encaminado a la*

las autoridades competentes de la república no hubieran podido reunirse para juzgar al rey y se pudiera suponer al menos su consentimiento “tácito” (BACIERO RUIZ, 2008, pág. 295, nota 577). Sobre el tema de la guerra justa en Suárez ya hablamos *supra*, al inicio de este capítulo.

³²⁵ *Quando in pace [rex] regnans alii modis rempublicam vexat eique noxius est, et tunc non habet locum defensio per vim vel insidias contra vitam regis, quia non tunc non infertur actualis vis reipublicae, quam vi repellere liceat*”. Es decir, no hay legítima defensa porque no existe injusta agresión. Suárez emplea el término “*vis*” (violencia, fuerza). En este párrafo hemos realizado algunos cambios respecto a la traducción que ofrece la edición del CSIC. Así, hemos traducido “*aliis modis*” como “por otros modos”; la edición del CSIC traduce “por otros medios”; Suárez se está refiriendo a formas diversas a la guerra o persecución abierta contra la comunidad y sus miembros, supuesto contemplado antes. De nuevo, hemos traducido “*reipublicae*” como “comunidad política”; la edición del CSIC traduce “Estado”. La expresión “*quam vi repellere liceat*” la hemos traducido “que sea lícito repeler mediante violencia”; la edición del CSIC traduce “pueda lícitamente ser repelida por la violencia”]. Finalmente, hemos traducido el término “*insidias*” como “complot”, otra posible traducción sería “emboscada”. La edición del CSIC traduce “atentando”, pero creemos preferible otra traducción que recoja con más claridad el elemento de engaño o conspiración oculta. En este sentido, la edición del Instituto de Estudios Políticos traduce “asechanzas” (SUÁREZ, 1971, pág. 717). La propia edición del CSIC emplea la traducción *asechanzas* al traducir el término “*insidias*” recogido en el extracto del Concilio de Constanza (*vid. supra, Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 3, SUÁREZ, 1978, pág. 72).

paz de la humanidad exige que la autoridad para emprender una guerra reside en la comunidad política o en el soberano [*“republicam seu principem”*]³²⁶.

Hay además una segunda razón: “al igual que no es lícito vengar los males cometidos por una persona causándole la muerte por propia autoridad, tampoco es lícito impedir los males futuros que de esa persona se temen matándola por propia autoridad”. Aclara Suárez que la razón de la ilicitud de este acto es “la misma”. Es decir, entendemos que Suárez quiere decir que en ambos casos (de venganza por los males cometidos o de prevención de males futuros) la autoridad para llevar a cabo estos actos reside en la república o en el gobernante. Para Suárez, es evidente este principio en el caso de delincuentes comunes (*“privatis malefactoribus”*). Y concluye que, por tanto, “con mayor motivo es aplicable en el caso del soberano [*“in principe locum habet”*] (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1978, págs. 76-77).

f) Conclusiones sobre el tiranicidio del tirano con título legítimo

Hasta aquí el supuesto del tirano con título legítimo. La conclusión de la exposición de Suárez es clara: sólo a título de legítima defensa es posible la resistencia a este tirano, que en tal circunstancia será lícita aunque se le ocasione incluso la muerte. Pero esa defensa sólo será legítima en determinadas circunstancias límite: primero, en el caso de la defensa propia individual, cuando lo que se defiende sea la propia vida. Segundo, en el caso de defensa de la comunidad, cuando el rey esté agrediendo a la misma con la intención injusta de destruirla y matar a sus miembros³²⁷. Fuera de esos dos

³²⁶ Como ejemplo concreto de la dificultad de hallar una traducción adecuada para el término “*respublica*” tenemos el caso del texto ante el que estamos ahora. Surgen las preguntas: ¿a qué alude aquí Suárez con el término “*republica*”? ¿A la comunidad como colectividad de ciudadanos? ¿Al Estado como aparato de gobierno? ¿A la nación entera entendida como una conjunción de ambos (¿*país*?)? Aquí nosotros nos inclinamos por la primera opción, pero insistimos en la dificultad del tema.

³²⁷ Es importante notar que para Suárez, en esta situación, se entiende que el ciudadano que da muerte al tirano actúa “como miembro de la comunidad e impulsado expresa o tácitamente

supuestos no existe defensa propia que legitime el acto de dar muerte al gobernante con título legítimo que gobierna tiránicamente.

Permítasenos una reflexión suscitada por estas conclusiones: a nuestro juicio, por la vía de la excepción de la legítima defensa permite Suárez un posible desarrollo del derecho de resistencia respecto al tirano con título legítimo. La regla general defendida por Suárez a primera vista aparentaba una solidez inquebrantable por el inicial rechazo de plano de la legitimidad de cualquier tipo de magnicidio del príncipe con justo título que gobierna tiránicamente (*cf. Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1978, pág. 67). Rechazo que a priori había sido reforzado mediante la invocación de la declaración del Concilio de Constanza. Sin embargo, si repasamos los números 3 al 6 observaremos que Suárez ha abierto deliberada y discretamente una grieta en el muro que constituía su respuesta al problema del tiranicidio al inicio del capítulo. En efecto, ya la interpretación que Suárez realiza en el nº 3 de la condena del artículo de Jean Petit por el Concilio es restrictiva respecto a la condena de la occisión del tirano por parte de dicho Concilio. Pero es en los números 5 y 6 donde Suárez permite dos casos en los que es lícito dar muerte al rey. Esas grietas en el muro que previamente Suárez había levantado debilitan enormemente las iniciales afirmaciones generales de Suárez. Parece, pues, que aquello a lo que Suárez había cerrado la puerta principal va a entrar, de alguna manera y con su consentimiento, por la de atrás³²⁸.

por ella”, es decir, no se precisa un mandato manifiesto (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1978, pág. 76).

³²⁸ Respecto a este modo en que, en cierta manera, se desdice Suárez, surge la duda de si con la tajante afirmación del nº 2 del capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei* quería Suárez solamente elaborar un argumento al que aferrarse en caso de que se le acusase de incurrir en defensa de los preceptos condenados por el Concilio de Constanza (o se le imputase interpretar dicha condena de manera errónea). También es posible que la función de dicho muro inicial sea la de actuar como una pantalla distractora que permitiese a Suárez, con sosiego y calma, ir elaborando un discurso complejo y atento a la casuística concreta, a lo largo del cual pudiera ir matizando seriamente la afirmación primera. De este modo, con esa inicial aseveración de rechazo general del tiranicidio, tal vez Suárez pretendía lograr cierta mesura y

2.2.2. Tiranicidio del tirano sin título legítimo (usurpador)

En el número siguiente (7) Suárez entra en el supuesto del usurpador. En el tratamiento de este caso va a formular en primer lugar una regla general, para pasar después a concertar una serie de condiciones que deben darse para que dicha regla resulte aplicable.

a) Regla general en el caso del tirano usurpador

Comienza el profesor jesuita preguntándose si es aplicable la doctrina anterior (la aplicada al caso del rey legítimo que gobierna tiránicamente) al tirano por razón de

frialdad inicial en el lector que permitiese al jesuita granadino abordar poco a poco y en profundidad un tema polémico que generaba fuertes apasionamientos. Por no hablar de que esa precipitación en el juzgar la obra por parte de cierta censura eclesiástica o política podía ser fatal para un planteamiento serio y equilibrado como el de Suárez.

De otro lado, podría también surgir la duda de si la compleja argumentación que Suárez elabora para concluir que la condena del Concilio de Constanza no puede alcanzar al tiranicidio del rey legítimo cuando se realiza a título de legítima defensa en determinados casos no es sino un recurso artificial para evitar caer en el terreno de la condena del Concilio. De tal modo que, en realidad, Suárez simplemente habría intentado por todos los medios hallar una interpretación de la condena conciliar que le permitiese llegar a afirmar hasta donde fuese posible sus ideas previas favorables al tiranicidio en determinados casos. Entendemos que debe desecharse esa falta de honestidad científica de Suárez, no sólo por falta de pruebas sino también por la trayectoria seria y equilibrada del profesor granadino. Por lo que, desde nuestro punto de vista, Suárez es sincero al defender sobre argumentos racionales esa interpretación de la condena del Concilio. Ahora bien, esto no es incompatible con afirmar también que, a nuestro juicio, puede apreciarse que Suárez lleva a cabo una lectura del texto conciliar que pretende salvar, hasta donde lo permita el texto y sin incurrir en contradicciones lógicas, la posibilidad de la resistencia por parte de la comunidad a la opresión de la tiranía en determinadas circunstancias y con todas las garantías posibles.

título. Según Suárez, “por regla general se hace una distinción entre ambos tipos de tiranos y se afirma que ese tirano [que lo es por] razón del título [“*tyrannum quoad titulum*”] puede ser muerto por cualquier persona privada que sea miembro de la comunidad política [“*reipublicae*”] que es víctima de la tiranía, si es que de otro modo no puede liberar a la comunidad política [“*republicam*”] de tal opresión [“*ab illa tyrannide*”]”. Añade Suárez que “este es el pensamiento de Sto. Tomás a quien han seguido casi todos los autores” que el profesor granadino cita³²⁹.

Suárez señala que para la mayoría de autores “la razón” que justifica esa occisión del usurpador “es que en tales circunstancias no se mata a un rey o a un soberano [“*rex aut princeps*”], sino a un enemigo de la comunidad política [“*reipublicae*”]; la edición

³²⁹ Este es uno de los casos en que la edición del CSIC adolece de cierta falta de continuidad en la traducción. En efecto, dentro de la frase anterior traslada la primera vez el término “*republica*” por “Estado” y la segunda lo vierte como “comunidad”. Insistimos en que entendemos preferible no introducir el término *Estado* en la traducción y que, en todo caso, siempre es preferible dejar el original de Suárez.

En otro orden de cosas, es interesante apuntar con F. T. Baciero, que “la única diferencia entre Suárez y Mariana [al que, como ya dijimos, el primero no nombra nunca] respecto a la cuestión del tiranicidio es que Suárez, con la tradición, no concede este derecho al individuo particular como tal, sino en cuanto representante de una ‘potestad pública’, que en el caso de la defensa propia no necesita de ningún acuerdo formal previo de los representantes populares, pues se sobreentiende concedida por Dios o por la comunidad que se halla en peligro (en realidad ésta es también la opinión de Mariana en cuanto al *tirano in regimine* [...]; sólo en el caso del tirano *in titulo* es lícito a cualquiera ajusticiarlo por propia iniciativa [...], lo que es también la doctrina de Suárez)” (BACIERO RUIZ, 2008, pág. 300, nota 588). Entendemos que lo que quiere aquí señalar Baciero Ruiz es que, mientras que la acción de un individuo en defensa de la comunidad respecto al tirano mal gobernante requiere al menos ser justificada mediante el argumento de la potestad pública concedida de manera implícita por acuerdo de la comunidad, ni siquiera esa concesión implícita es precisa en el caso de la acción de un individuo en defensa de la comunidad contra el usurpador. Si bien para Suárez sí es necesario en este último supuesto el cumplimiento de una serie de condiciones, como veremos enseguida.

del CSIC traduce “Estado”]. En efecto, para los autores que sostienen esta postura “la denominación de soberano [*“nomine principis”*] no se aplica a tal tirano y, por consiguiente, los decretos que establecen *que no es lícito matar al rey* [*“principem”*] no se refieren a este tirano” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 7, SUÁREZ, 1978, págs. 77-78).

b) Condiciones para la licitud del tiranicidio del usurpador

Esa es la norma general, pero existen limitaciones a la misma. En primer lugar, “Santo Tomás añade la siguiente condición” para que un particular pueda legítimamente matar al tirano usurpador: “ese acto es lícito sólo cuando no cabe interponer recurso ante un superior que pueda juzgar al usurpador”. Como aclara Suárez, “esta limitación tiene especial aplicación cuando la tiranía es practicada no por el príncipe soberano [*“supremo principe”*], sino por algún gobernante subordinado. [...] En tal caso, aunque en el momento de la agresión el pueblo puede resistirse al usurpador [*“invadenti”*]; téngase en cuenta que Suárez equipara al usurpador y al invasor, de acuerdo con su equiparación entre la resistencia y la guerra justa], sin embargo, una vez que [dicho usurpador] ya posee y domina de hecho [el país], no pueden [los miembros del pueblo] matarle [al usurpador] por su propia autoridad ni emprender una nueva guerra contra él, si pueden recurrir a un superior³³⁰”.

³³⁰ “*Ad superiorem recurrere*”; la edición del CSIC traduce de manera más libre “a un tribunal superior”, tal vez, en todo caso, hubiera sido preferible emplear el término “instancia”. Por otro lado, cabe indicar que Rommen deduce de este párrafo que “la resistencia activa contra el usurpador [...] en un Estado no soberano únicamente puede” haber “contra el usurpador mientras que éste no posee aún el poder, es decir, mientras es un invasor *in actu*”, porque, “una vez que el invasor se ha adueñado del poder, el Estado no soberano está obligado a dirigirse a la autoridad superior” (ROMMEN, 1951, pág. 374).

Como indica Suárez, “no son sólo los reyes, sino también otros señores de rango inferior quienes pueden usurpar con su tiranía una forma de dominio, jurisdicción o magistratura” (SUÁREZ, 1978, pág. 79). Esta es la razón de que incluya aquí este supuesto.

La razón de este principio se halla para Suárez en que “cuando tienen un superior”, los miembros de la comunidad actuando como conjunto o pueblo ya no pueden tomar las armas [*“gladium sumere”*] por propia autoridad y menos aún sería lícito a cualquier persona privada”. La razón de esto es que “de otro modo, resultaría un general desorden y se originaría en la *república* [*“republica”*; la edición del CSIC traduce “Estado”, en este caso hemos preferido mantener el término original] una gran confusión”.

Precisamente, con el mismo objetivo de evitar esa situación de caos, señala Suárez una segunda condición que opera “incluso cuando no hay superior a quien recurrir”: “la tiranía y la injusticia tienen que ser públicas y manifiestas”. De modo que “si hay duda de esta realidad no será lícito destituir por la violencia a quien está en posesión del poder, ya que en caso de duda prevalece su situación jurídica [*“cum in dubio melior sit eius conditio”*], a no ser que haya certeza de que también la toma de posesión fue tiránica [*“sit possessionem fuisse tyrannicam”*; la edición del Instituto de Estudios Políticos recoge una traducción similar]”. Aunque la interpretación de esta frase es ambigua, en todo caso, parece que en definitiva Suárez exige como requisito para actuar contra el tirano que su condición de tal sea pública y manifiesta: es decir, que en este caso la usurpación debe ser cierta³³¹.

³³¹ Para Rommen lo que tiene que ser manifiesto es “la usurpación”, que “tiene que constar realmente como tal usurpación, y no puede procederse como si lo fuera cuando se duda de si lo es; si es dudosa hay que aplicar el principio *Melior est conditio possidentis*” (ROMMEN, 1951, pág. 374). Señala Paul Pace respecto a esta condición que, en caso de duda, Suárez aplica el principio “*melior est conditio possidentis*” (PACE, 1986, pág. 331).

Ciertamente, esta frase de Suárez es difícil de interpretar, ya que lo que en la segunda parte viene a decir nuestro autor es que si hay duda sobre la injusticia de la posesión del poder por parte del tirano, se debe aceptar su situación de hecho, pero si hay constancia de que su modo de tomar posesión del poder fue tiránico, se le puede destituir violentamente. ¿Qué quiere decir el profesor granadino al aludir a esa “toma de posesión tiránica” (*“possessionem tyrannicam”*)? Porque si lo que quiere decir es que dicha toma de posesión es tiránica en el sentido de que se produce sin título legítimo para la misma, nos encontramos con que, en efecto, no había duda sobre la injusticia de la situación de poder, con lo que esta excepción a

la excepción sería simplemente reiterativa. Así, la idea sintetizada en única frase sería: *si hay duda de la usurpación prevalece la situación de hecho salvo que haya certeza sobre la usurpación*. No obstante, ¿cabe pensar que tal vez Suárez quisiera aludir con la expresión “toma de posesión tiránica” a una realizada con violencia contra la comunidad; de tal modo, que aunque no estuviese clara la falta de justo título por parte del gobernante, sí fuera manifiesto que su acceso al poder fue tiránico en el sentido de *agresivo* o *violento*? No parece que sea esa la intención del profesor granadino, pues hubiera sido más explícito. De otro lado, cuando Suárez señala en la frase anterior que “la tiranía y la injusticia tiene que ser pública y manifiesta” parece que se está refiriendo a la necesidad de que sea notoriamente conocida la condición de usurpador por parte del gobernante, es decir, su falta de título legítimo, por cuanto Suárez está tratando el caso del usurpador, y no el del príncipe con justo título que oprime a su reino. Por tanto, si deseamos que en la primera frase Suárez se esté refiriendo a algo distinto de la ser pública y manifiesta” parece que se está refiriendo a la necesidad de que sea notoriamente conocida la condición de usurpador por parte del gobernante, es decir, su falta de título legítimo, por cuanto Suárez está tratando el caso del usurpador, y no el del príncipe con justo título que oprime a su reino. Por tanto, si deseamos que en la primera frase Suárez se esté refiriendo a algo distinto de la usurpación, *mutatis mutandis* en la segunda frase el carácter “tiránico” aludiría también a la falta de título o usurpación, y no al mal gobierno.

Sin embargo, caben al menos dos interpretaciones alternativas. Conforme a la primera, Suárez requeriría el ejercicio de un gobierno opresor por parte del usurpador para poder actuar contra éste (de tal manera que para la licitud del tiranicidio del gobernante usurpador no bastaría que efectivamente careciese aquél de título legítimo, sino que ejerciese además ese mal gobierno). De modo que en ambas frases Suárez estaría requiriendo de forma cumulativa la presencia de ambos elementos de tiranía: ausencia de título y opresión. Como segunda interpretación alternativa podríamos entender que la condición de “*iniustitia publica et manifesta*” de la primera frase se refiere al mal gobierno, mientras que “la toma de posesión tiránica” de la segunda se refiere a la ausencia de título. Pero en este caso tendríamos que al final, en caso de duda sobre la existencia de dicho mal gobierno, bastaría con que se tratase efectivamente de un usurpador, de manera que el propio Suárez minimizaría el alcance de esa primera condición hasta un punto en que ésta perdería sentido. Sin embargo, cabría darle la vuelta a esta objeción entendiendo que, de alguna manera, Suárez se habría elevado por un momento sobre la distinción entre tipos de tiranía para enunciar una regla general que exigiría

Suárez exige en tercer lugar que “además, para que sea lícita la muerte de ese tirano es preciso que sea necesaria para conseguir la liberación del reino”. Porque “si se puede quitar [*“depelli”*] al tirano por otro medio menos cruel, no será lícito matarle a las primeras de cambio [*“statim”*] sin un poder superior [*“sine maiore potestate”*] y el

certeza pública sobre al menos uno de los motivos que podrían justificar la violencia contra el tirano (de forma alternativa y no cumulativa), de tal modo que si no hay certeza sobre la condición de pública de la tiranía y de la injusticia (mal gobierno u opresión), al menos si deberá haberla sobre la toma ilegítima del poder (usurpación). Sin embargo, lo cierto es que en esta segunda interpretación alternativa, al igual que en la primera, estaríamos uniendo en un mismo texto los dos tipos de tiranía cuyo tratamiento Suárez separa en todo momento, lo que parece que es ir más allá de lo permitido a un intérprete. Además, la segunda interpretación alternativa sería muy arriesgada y carecería de toda base firme, sólo se asentaría sobre suposiciones poco claras. De tal modo que, en definitiva, y como ya hemos apuntado, simplemente Suárez habría incurrido en una cierta redundancia. Dicha redundancia pudo ser bien inconsciente; pero también voluntaria, a efectos de hacer hincapié en esta condición de que la ausencia de título por parte del usurpador sea “pública y manifiesta”. El objetivo de este subrayado sería dejar claro que la juridicidad de la situación de hecho sólo decae cuando existe certidumbre respecto a la usurpación por parte del gobernante.

Ahora bien, es importante destacar que se ha abierto al respecto de esta idea una cuestión importante que Suárez no trata expresamente: *¿qué ocurre cuando el usurpador es también mal gobernante?* Debe tenerse presente que Suárez considera, en general, que después del acceso ilegítimo al poder la falta de justo título en el usurpador puede ser validada por la aceptación posterior de la comunidad. Pero, de alguna manera, cabe entender que dicha aceptación requiere un buen gobierno. De tal manera que parece que debemos interpretar que lo que se produce en el caso en que el usurpador ejerce además el poder de manera opresora es simplemente que el usurpador sigue siendo tal y no valida su situación en ningún momento. De modo que en tal situación predomina la consideración de tirano en este aspecto (*tyrannum absque titulo*), y no en el de mal gobernante, que exige la existencia de un previo justo título y para cuya deposición o muerte se establecen por tanto mayores limitaciones.

examen de la causa”³³² (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 8, SUÁREZ, 1978, págs. 78-79).

Como cuarta condición, indica Suárez que “hay que interpretar la doctrina general con la salvedad de que no exista entre el tirano y el pueblo un tratado, tregua o pacto ratificado con juramento”. Al respecto, insiste en que “los pactos y juramentos, incluso los establecidos con enemigos, deben cumplirse, a no ser que sean evidentemente injustos y se hayan obtenido por coacción”. Lo que concuerda plenamente con su anterior afirmación del contenido del principio *pacta sunt servanda* al final del nº 3 del capítulo IV (SUÁREZ, 1978, pág. 73), en el que específicamente reiteraba el jesuita la extensión del mismo no sólo al caso del tirano con título legítimo, sino también al del usurpador. El pacto con el tirano o el juramento de fidelidad al mismo valida en cierto modo la inicial falta de legitimidad del usurpador, que de esta manera deja de ser propiamente tal³³³.

³³² La edición del CSIC traduce la expresión “*sine maiore potestate*” por “sin la sanción de un poder superior”, entendiendo que se trata de la anuencia o conformidad de otra instancia con más poder, y no (como podría ser otra interpretación tal vez válida) simplemente la posesión de una autoridad o poder especial por parte de los que lo lleven a cabo. En todo caso, creemos plausible la interpretación (y la traducción) de la edición del CSIC, pero en caso de aceptarla a nuestro juicio debería entenderse aquí que Suárez se estaría refiriendo al poder de una Asamblea o Gobernante legítimos, y no al caso anterior del gobernante superior sobre otro subordinado (hipótesis que se encuentra recogida en la primera limitación y que, por tanto, no sería necesario volver a repetir en otra).

Por otra parte, entendemos que Suárez invoca aquí también de alguna manera la necesidad de proporcionalidad en los medios de oposición a la tiranía del gobernante usurpador. Rommen cita al respecto el principio “*minus crudeli via*” (ROMMEN, 1951, pág. 375).

³³³ De las palabras de Suárez sobre el Concilio de Constanza se deducía su defensa de ese principio *pacta sunt servanda*. La consecuencia es que tan condenable es darle muerte al tirano (con título) legítimo con el que se ha hecho un pacto (explícito o implícito), como el tiranicidio del usurpador con el que se ha llevado a cabo dicho acuerdo (en ese caso, entendemos que éste tendría que ser necesariamente explícito).

Como quinta condición, entiende Suárez que la legitimidad del tiranicidio del usurpador queda supeditada a “otra limitación: [...] que se tema que de la muerte del tirano van a resultar para la comunidad política [*reipublicae*”]; la edición del CSIC

traduce “Estado”) los mismos o mayores males que los que sufre bajo la tiranía”³³⁴. Esta condición, que tiene un carácter amplio, es desarrollada a renglón seguido mediante dos ejemplos concretos. En primer lugar, apunta Suárez que “en este sentido

³³⁴ Recordemos que en el nº 5 se esgrimía también el contenido de esta condición como excepción a la regla de la licitud del tiranicidio del tirano con justo título en el caso de legítima defensa de la propia vida (SUÁREZ, 1978, págs. 75-76). Excepción que en ese caso no era exigible por entrar en el campo de la caridad. Paul Pace indica que uno de los “elementos que Suárez indica para ayudarnos a una decisión razonable” en la disyuntiva entre tolerancia (en este caso, del tirano) y desobediencia es la idea de que “es preferible un mal menor, tener una ley que regula el mal, que intentar eliminarlo y fracasar”, por lo que para Pace, “se puede concluir que la reflexión sobre el bien común y sobre las graves repercusiones de cualquier acto de desobediencia civil lleva a Suárez a restringir drásticamente el recurso a la violencia”. Lo que podría ser interpretado nuevamente como una subordinación en Suárez de toda construcción teórica a la realización del bien común en la concreta realidad social. Ahora bien, el propio Pace reconoce a renglón seguido que “sin embargo, él [Suárez] indica también claros límites a la tolerancia: [...] a pesar de las graves consecuencias que pueden derivarse para el bien común, se puede, y a veces se debe, recurrir a la desobediencia civil por causa del mismo bien común”. Y concluye este autor esgrimiendo que “Suárez defendió esta opción por lo menos dos veces en sus escritos” (PACE, 1993, págs. 347-348). Por su parte, para Rommen, la razón de esta condición se halla en que “lo que justifica el matar al tirano es precisamente el bien común” (ROMMEN, 1951, pág. 375). Entiende Rommen que “en la teoría escolástica del Estado [...] únicamente el bien común puede legitimar directa o indirectamente los actos del poder político; por consiguiente, [...] el rey no tiene ningún derecho subjetivo que pueda subsistir contra el bien común como fin peculiar del Estado, del cual el rey es órgano y parte”, por lo que “de aquí se deriva inmediatamente el derecho de la persona moral colectiva del Estado [la *respublica* en el sentido suareciano] a ejercer resistencia activa contra el príncipe siempre que éste trate de imponer por la fuerza un derecho contrario al bien común (tiranía)”. Ahora bien, a continuación apostilla Rommen que “en esto hay un límite”: puesto que precisamente “la positiva ordenación jurídica del Estado tiene como fin el bien común”, de este modo “Suárez [...] puede hablar también de la obligación del Estado a no tratar de imponer su derecho contra el usurpador, cuando esta imposición hubiera de amenazar al bien común, fin esencial del Estado, más gravemente aún que el dominio del usurpador” (ROMMEN, 1951, págs. 380-381).

[expresado en la quinta condición] dijo Bártolo de Sassoferrato, que es lícito en estas circunstancias matar al tirano [*“tyrannum”*]; la edición del CSIC traduce “soberano”, en lo que parece una errata] por causa del bien común y no por intereses particulares [*“propter commune bonum, non propter privatum”*]. Porque si un individuo mata al tirano con el fin de apoderarse él del poder por medio de una tiranía similar [*“ut ipse potiatur imperio per similem tyrannidem”*], no puede excusarse él del crimen de homicidio, además de incurrir en nueva tiranía”. En segundo lugar (segundo ejemplo concreto), advierte Suárez que “si se cree que el hijo del tirano o algún otro aliado suyo van a inferir idénticos males a la comunidad política [*“reipublicae”*]; la edición del CSIC traduce “Estado”, no será lícito matarle, pues se hace un mal sin esperanza de un bien mayor y porque en tal caso no se defiende realmente a la comunidad política [*“respublica”*] ni se la libera de la tiranía, que es el único título que justifica esa muerte”.

A nuestro juicio, Suárez se remite aquí de alguna manera a la tercera condición que legitima el tiranicidio del usurpador (“para que sea lícita la muerte de ese tirano, es preciso que sea necesaria para conseguir la liberación del reino”, *vid. supra*). Por otro lado, resulta curioso que de nuevo aparezca el elemento de creencia interna (“si se cree”). Al respecto, cabe advertir que esta condición y los ejemplos que de ella pone Suárez tienen dos características. De un lado, se refieren al mundo interno o de las motivaciones (la consideración del nivel interno o mundo de las motivaciones es algo que encontraremos en otros momentos de la exposición suareciana sobre el tema de la resistencia al tirano). Por otra parte, paradójicamente, supeditan toda la construcción teórica a los resultados finales que se esperan en la realidad. Esos resultados se miden desde la referencia última del bien común (que es para Suárez la finalidad de la constitución del poder político, el objetivo que debe regir el ejercicio del poder y la fuente última que legitima el derecho de resistencia al tirano opresor). Pero esos resultados Suárez los tiene en cuenta en este pasaje a un nivel motivacional, de intenciones. De este modo, por un lado, Suárez no sólo atiende a las acciones externas, sino que tiene también presente el elemento intencional de los actos, lo que conlleva más riqueza en la valoración pero también muchos problemas e interrogantes a la hora de cómo se accede al conocimiento de esa información. Por otra parte, Suárez

hace depender la licitud de los actos, más allá de toda especulación, de los resultados finales (una muestra más de la ya mencionada *facticidad* suareciana). Así pues, elemento fundamental para enjuiciar la legitimidad del acto de tiranicidio serán los resultados finales que tengan respecto a la comunidad, según favorezcan o no el bien común. Pero, reiteramos, a ese resultado deberá añadirse la perspectiva de las originales intenciones internas de los tiranicidas. En conclusión, la condición aquí examinada, al articularse a través de esos ejemplos, obliga a bascular la interpretación desde la intención interna de la acción hasta el resultado externo de la misma³³⁵.

³³⁵ Por otra parte, sobre el primer ejemplo concreto que Suárez recoge, cabe advertir que para Bártolo de Sassoferrato una de las condiciones para que la lucha política dirigida a deponer al tirano sea legítima es que se luche para restaurar el *status civitatis* y no para conquistar el poder (PRIETO MARTÍNEZ, 1998, pág. 246). Respecto a esta cuestión, y teniendo precisamente presente la dimensión de la motivación interna, cabe preguntarse cómo puede demostrarse esa intencionalidad originaria. A nuestro juicio, parece difícil conocer cuáles eran las intenciones verdaderas del tiranicida, incluso aunque las haya manifestado exteriormente, a no ser que, además del acto de occisión, hubiere cometido previa o simultáneamente otras acciones que constituyeran indicios de su acción, o que existiesen otros determinados indicios notorios y públicos. De este modo, da la sensación de que en muchos supuestos sólo se puede juzgar la acción tiranicida atendiendo a las acciones posteriores que pueda llevar a cabo el tiranicida. Pero al respecto pueden surgir múltiples dudas, pues Suárez no se pronuncia expresamente sobre esta cuestión. Así, si alguien da muerte al tirano usurpador con una noble intención pero después cambia de motivación y trata de hacerse con el poder, ¿primarán las iniciales nobles intenciones sobre sus acciones espurias posteriores, y seguirá siendo considerado un tiranicidio legítimo? ¿En ese caso habría que considerar que tales acciones desvirtúan la legitimidad de la occisión del tirano, dado que las acciones son visibles y demuestran las acciones internas, que son de difícil prueba y se muestran en los hechos? Ahora bien, en tal caso, ¿hasta cuándo tendría que comportarse adecuadamente el tiranicida? ¿Y qué sucedería con el supuesto, diferente, de que alguien dé muerte al tirano con un fin no interesado pero acabe obteniendo de manera involuntaria beneficios privados de los resultados de su acción, sin haber llevado a cabo acciones tendentes a lograr esos beneficios? La respuesta a este supuesto es difícil, porque podría también suceder que alguien no llevase a cabo acciones tendentes a lograr esos beneficios posteriores pero que, sin embargo, sí hubiese tenido motivaciones injustas en su acción. ¿Y qué ocurre en el caso contrario, en el que si bien

Finalmente, llegamos a la sexta y última condición: “es preciso que la comunidad [*“respublica”*; la edición del CSIC traduce “sociedad”] no se oponga expresamente [al acto de dar muerte al tirano]; porque si expresamente lo rechaza, entonces no sólo no da la autorización a las personas privadas sino que declara además que esa [acción de] defensa no es conveniente para ella, y en esto hay que creerla”. Añade Suárez que de aquí “resulta como consecuencia que no es lícito a una persona privada defender a la comunidad política [*“republicam”*; la edición del CSIC traduce “Estado”] en tales circunstancias con la muerte del tirano” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 9, SUÁREZ, 1978, págs. 79-80). Es decir, que el hecho de entender como tácito o sobrentendido el consentimiento o incluso el mandato de la comunidad tiene un límite. Los interrogantes que se plantean siempre respecto a esta cuestión (y que Suárez aborda en otros lugares) son dos: primero, cómo se expresa en circunstancias normales la opinión de la comunidad; segundo, de qué manera es posible dicha expresión en las especiales y complicadas circunstancias de una tiranía³³⁶.

el sujeto dio muerte al tirano con la intención de constituirse él en nuevo tirano, sin embargo después desiste de intentar detentar el poder? Sobre este último supuesto es posible creer que Suárez no consideraría tal acto legitimado, en consideración a dichas motivaciones internas originarias y que tampoco podría subsanarse a posteriori tal ilegitimidad original. En todo caso, como vemos, el aspecto de las motivaciones o intereses internos es una cuestión de gran complejidad.

³³⁶ Félix Alluntis resalta que, al hablar del juicio de deposición del tirano por parte de la comunidad, Suárez no parece tener presentes las dificultades para reunirse que existen en un régimen tiránico (ALLUNTIS, 1964, pág. 676, nota 56; *vid. infra*). No obstante, debemos hacer notar que si el único carácter tiránico del reino es la carencia de título legítimo del gobernante, pero no se da además un mal gobierno, no tendrían en teoría que darse esas dificultades. De otra parte, ya señalamos que Suárez advierte que “aunque tal vez la comunidad política [*“respublica”*] no promueva la guerra contra él [el tirano usurpador] por imposibilidad de hacerlo [*“non moveat bellum quia non potest”*], sin embargo está implícitamente en guerra permanente [contra el tirano] [...] puesto que ofrece toda la resistencia de que es capaz [*“quia renititur quantum potest”*]” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 11, SUÁREZ, 1978, págs. 81-82). De aquí deduce Paul Pace que “the fact that the political community does not resist the

usurper openly does not mean that it has accepted him; in some instances resistance is impossible” (PACE, 1986, pág. 326).

En cuanto al texto original de esta sexta condición, una vez más, la propia edición del CSIC traduce de forma diferente (en este mismo texto de la octava condición) la palabra “*respublica*” las dos veces que aparece: la primera vez por “sociedad”; la segunda por “Estado”. Por su parte, cabe señalar que Alluntis traduce la primera vez “Estado” y la segunda “nación” (ALLUNTIS, 1964, pág. 670). Aterrizando en este texto concreto, la elección de traducir el término “*respublica*” por *Estado* o por *comunidad* no es baladí, sino que comporta una incidencia especial en una visión u otra de la idea de resistencia en Suárez, es decir, se deja traslucir la visión por la que se opta. A nuestro juicio, en este caso, podría entenderse que la traducción “Estado” estaría más cercana a una concepción de Suárez en la línea de Rommen, que interpreta las ideas de nuestro autor con un esquema que podríamos calificar de alguna manera de democracia corporativista (y no, como nos parece que más bien puede encontrarse en Suárez, desde la democracia directa). En todo caso, este es uno de los supuestos en que, como señalamos, la desacertada traducción de “*respublica*” como “Estado” (como hace la edición del Instituto de Estudios Políticos, siguiendo su criterio general, *cfr.* SUÁREZ, 1971, pág. 719) puede conducir a resultados absurdos, pues no se distingue suficientemente al tirano de la estructura del Estado, por lo que dicha traslación podría conducirnos a entender que hay que pedirle al tirano que no se oponga a que se le dé muerte a él mismo (lo que carecería de todo sentido: supondría pedir la anuencia de la estructura de poder para poder derribarla). Entendemos que otra traducción posible aquí sería “nación”, si bien su sentido siempre es más ambiguo.

Por otra parte, cabe apuntar que, según Rommen, “la resistencia activa contra el usurpador, sobre la base de la legítima defensa, se presenta aquí [en la *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 8 y nº 9] no sólo como un derecho del individuo y del Estado, sino incluso como un deber”. Sin embargo, en dichos números no hace referencia Suárez a que exista tal deber, referencia que sí encontramos en otros pasajes de su obra. Por otro lado, Rommen señala que en el caso del “usurpador, que es por naturaleza *hostis extraneus e invasor*”, puede éste, por consiguiente, “ser combatido por cualquier ciudadano” (ROMMEN, 1951, págs. 374 y 378).

2.2.3. Resumen de las tesis de Suárez en *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV

Llegados a este punto conviene sintetizar la teoría que hasta el momento ha desarrollado Suárez sobre la legitimidad de la muerte del tirano en los números 1 al 9 del capítulo IV.

1. Al tirano con título legítimo (tirano en razón del gobierno) nadie puede por su propia y particular autoridad matarlo justamente por su gobierno tiránico ni por cualquier otra clase de crímenes. Esta norma general sólo sufre excepción en el caso de legítima defensa en dos supuestos. En primer lugar, es posible matar al tirano con título legítimo en caso de legítima defensa de la propia vida e integridad física. En segundo lugar, también es posible en caso de legítima defensa de la comunidad, cuando el rey está agrediendo a la misma con la intención injusta de destruirla y matar a sus miembros.

2. Al tirano usurpador (sin título legítimo) puede matarlo cualquier persona privada miembro de la comunidad que sea víctima de la tiranía. Pero deben cumplirse seis condiciones: primera, que no quepa interponer recurso ante un superior que juzgue al usurpador; segunda, que la tiranía y la injusticia sean públicas y manifiestas; tercera, que la muerte del tirano sea imprescindible para liberar a la comunidad política ("*republicam*") de tal opresión; cuarta, que no exista entre el tirano y el pueblo un tratado, tregua o pacto ratificado con juramento; quinta, que no se tema que de la muerte del tirano van a resultar para la comunidad política ("*reipublicae*") los mismos o mayores males que los que sufre bajo la tiranía; sexta, que la comunidad política ("*respublica*") no se oponga expresamente al acto de dar muerte al tirano usurpador³³⁷.

³³⁷ Recordemos que la quinta condición se ilustra con dos ejemplos concretos: primero, que se mate al tirano por causa del bien común y no por intereses particulares; segundo, que no se crea que el entorno del tirano va a inferir idénticos males al Estado.

De otro lado, cabe advertir que Francisco Belda ofrece su propio resumen de este capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei* (vid. BELDA, 1979, págs. 496-497). Gómez Robledo también

2.3. Discusión de Suárez con tesis contrarias

A continuación, Suárez entabla un diálogo con las teorías opuestas a sus tesis, en concreto con las opiniones que se manifiestan en contra de la distinción entre los dos tipos de tiranos a la hora de analizar la legitimidad de su occisión, y que—como veremos—exigen en ambos casos la actuación en virtud de una autoridad pública.

2.3.1. La opinión contraria a la distinción entre tipos de tiranos y las respuestas de Suárez

Admite Suárez que “a pesar de todo, no faltan autores a quienes no acaba de agradar esa distinción y opinión [*“sententia”*]” que discrimina la licitud del tiranicidio según el tipo de tirano. Estos autores “estiman, por el contrario, que debe afirmarse incondicionalmente que no le es lícito a una persona privada matar al tirano [a ningún tipo de tirano], ya sea únicamente tirano en el ejercicio de su gobierno o lo sea también en la adquisición de este título”. Por ejemplo, “tal es el parecer de Alfonso de Castro en cuanto que habla indistintamente. En el mismo sentido interpreta [este autor] el Concilio de Constanza”. Sin embargo, es Juan Azor quien “de forma más expresa lo dijo [...] al rechazar la doctrina comúnmente aceptada”³³⁸ (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 10, SUÁREZ, 1978, págs. 80-81).

lleva a cabo un intento de síntesis de las posiciones generales de Suárez sobre la resistencia civil a la tiranía (*vid.* A. GÓMEZ ROBLEDO, 1989, págs. 68-70).

³³⁸ Obsérvese que Suárez habla de que sea tirano ya por razón de mal gobierno, ya *también* por razón de falta de título: ese “también” (*“etiam”*) parece inducir a pensar que entonces el usurpador tiene que ser además un mal gobernante para que quepa atacarle (lo cual concordaría con la posible interpretación que considera que la segunda condición que pone Suárez para la licitud del tiranicidio del usurpador se refiere a la necesidad, *a priori*, de que el usurpador ejerza además [allí también se decía *“etiam”*] un gobierno injusto, *vid. supra*).

Refiere Suárez a renglón seguido cuatro argumentos de Juan Azor en contra de esa “doctrina comúnmente admitida”. Y a continuación afirma Suárez rotundamente que estas objeciones “poco pueden contra” dicha doctrina, y comienza a contestarlas una a una.

Para una mejor comprensión iremos intercalando los argumentos de Azor en el nº 10 del capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei* (SUÁREZ, 1978, págs. 80-81) con las respuestas de Suárez en el nº 11 (*ibidem*, págs. 81-82). El primer argumento de Azor es la ya referida indistinción que realiza el Concilio de Constanza: dicho Concilio “se refiere al tirano de un modo absoluto y general”. Advierte al respecto Suárez que “el Concilio de Constanza [...] no define como universal la proposición negativa *no se puede dar muerte a ningún tirano*, sino que simplemente condena la proposición universal afirmativa de que *se puede dar muerte a cualquier tirano*” (idea que ya sostuvo en el nº 3)³³⁹. Añade Suárez que además la condena del Concilio “no se formula así sin más, sino de forma muy matizada [*“cum multis ampliacionibus”*], de modo que su declaración se reduce a esta proposición indefinida: *No se puede matar a cualquier tirano antes de dictar sentencia contra él*”. Como se recordará, ya señalamos que aquí Suárez defiende que lo que el Concilio condena es la afirmación de que el tiranicidio es siempre lícito en todos los casos. Pero nuestro autor—como ya también se dijo—considera que el Concilio no condena el tiranicidio en todos los casos. De modo que, en línea con su manera de ver las cosas, el profesor jesuita considera que el Concilio está ahí rechazando el tratamiento indiscriminado de los distintos casos de tiranicidio, tratamiento que no presta atención a los matices y conduce a la aceptación

¿Piensa Suárez así? La verdad es que en este capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei* no aborda este tema explícitamente. De alguna manera lo tratará en el tratado *De legibus*.

³³⁹ Debe anotarse que—como advierte la edición del CSIC—en todas las ediciones de la *Defensio fidei* tanto en esta referencia a un Concilio como en la anterior, se alude al “*Concilium Lateranense*” (Concilio de Letrán). Sin embargo, tanto del texto de Juan Azor como del contexto del capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei* cabe deducir que, en realidad, se quiere hacer referencia al Concilio de Constanza (“*Concilium Constantiensi*”).

indistinta del tiranicidio en las mismas circunstancias en todos los casos. Lo que no equivale y es diferente a la condena de todo tipo de tiranicidio de todo tipo de tirano.

Suárez no explicita esta opinión (¿tal vez por miedo a ser acusado de defender tesis contrarias al Concilio, o de manipularlas?), si bien puede colegirse de este número 11 del capítulo IV, así como del número 3. En todo caso, queda claro en su doctrina desarrollada entre los números 5 y 9, donde, como hemos visto, admite la legitimidad de la muerte violenta dada al tirano usurpador en determinados supuestos, e incluso la infligida al tirano mal gobernante, igualmente en algunos casos concretos.

El segundo argumento de Azor es “que San Agustín (en *De civitate*, 1) afirma también de forma absoluta que no está permitido matar a nadie sin pública autorización [*“publica administratione”*]”. A esas palabras responde Suárez con el caso de la legítima defensa, en el que la “persona privada [*“privatum hominem”*] que mata a semejante tirano [*“huiusmodi tyrannum”*; entendemos que se refiere a ambos tipos de tirano], no lo hace sin pública autorización [*“publica administratione”*]”, sino que la autoridad le viene, bien tácitamente de la comunidad, bien de la ley natural. En efecto, “actúa por autoridad de la comunidad [*“auctoritate reipublicae”*] que consiente tácitamente, o lo hace por autoridad de Dios que por medio de la ley natural dio a cada hombre el derecho de defenderse a sí mismo y a la comunidad política [*“et reipublicam”*, la edición del CSIC traduce “y a su patria”] de la violencia infligida por semejante tirano”. Nótese que Suárez afirma que es Dios quien otorga autoridad para la defensa propia. En el caso de la defensa de la comunidad la autoridad para la defensa de esta puede ser concedida bien por Dios, bien por la propia comunidad.

El tercer argumento de Azor se basa en una interpretación de las palabras de Sto. Tomás—el autor de máxima referencia en la época—sobre el tiranicidio; interpretación de la que Suárez discrepa.

El cuarto argumento de Juan Azor parece, a nuestro juicio y a primera vista, el más sólido: “ningún delincuente [*“malefactor”*] puede ser muerto legalmente ni puede de hecho ser desposeído de su posesión sin ser previamente oído y sentenciado. Y no es suficiente la evidencia del crimen perpetrado si previamente no se pronuncia sentencia”. Contra este argumento refuta Suárez que si bien “tiene aplicación cuando

se trata de ejecutar [*“interficiendus”*] a alguien en castigo de un delito o de privarle de los bienes que posee pacíficamente y sin ninguna conflictividad de hecho [*“sine conflictu actuali”*], formal o virtual”, entiende sin embargo que “en nuestro caso no se trata de venganza sino de defensa, y el tirano no está en posesión pacífica sino más bien por violencia de hecho [*“per vim actualem”*]”. De tal modo que “la comunidad política [*“respublica”*], aunque tal vez no promueva la guerra contra él por imposibilidad de hacerlo [*“non moveat bellum quia non potest”*], sin embargo está implícitamente en guerra permanente [contra el tirano] [...] puesto que ofrece toda la resistencia de que es capaz [*“quia renititur quantum potest”*]”³⁴⁰ (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 11, SUÁREZ, 1978, págs. 81-82).

³⁴⁰ En su tercer argumento arguye Azor que Sto. Tomás dice “de manera indefinida que es loable la muerte del tirano”, pero eso no significa que afirme que “merezca alabanza cualquier individuo particular por matar a un tirano”. Contesta Suárez al respecto que las palabras de Sto. Tomás “son suficientemente claras [*“satis clare loqui”*], pues mantiene que “cuando se tiene autoridad para ello, cualquiera puede rechazar tal dominación [*“dominium”*]”, y aclara que “con el término *cualquiera* [*“aliquis”*] se está significando a una persona privada” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 11, SUÁREZ, 1978, págs. 81-82).

Por lo que atañe al cuarto argumento de Azor, en su respuesta Suárez sigue a Tomás de Vío (el cardenal Cayetano). Según Rommen, mediante estos argumentos Suárez se defiende contra la “dificultad filosófico-moral” que entiende supondría “el derecho ilimitado a matar al tirano, atribuido a cualquier persona, ya sea un ciudadano del Estado agredido o no” (en base al “derecho de todo hombre a defender a los inocentes”) por cuanto podría significar un ataque al “principio de que una persona privada sólo en caso de ataque que ponga en grave peligro su vida y su propiedad está autorizada a matar al agresor” (ROMMEN, 1951, pág. 375). De nuevo, debemos responder a Rommen que, si bien Suárez interpreta a su manera esa agresión en el caso del usurpador, es importante señalar que en todo caso para el jesuita granadino el valor a defender es la propia vida y no la propiedad de los bienes, lo que, como ya hemos señalado, lo distingue de otros autores como Locke. Por otro lado, para Rommen, cuando Suárez defiende que “entre usurpador y Estado rige el Derecho de guerra”, nuestro autor “piensa aquí, ante todo, en un Estado democrático, al cual quiere el usurpador robarle la libertad”. De este modo, para Rommen, “aquí [...] se trata siempre puramente de un derecho de legítima defensa del Estado, como persona moral colectiva, contra un enemigo externo que pone en peligro la

2.3.2. El problema del título con el que se comete el tiranicidio

a) La postura contraria a la distinción entre tipos de tiranos

A continuación Suárez subraya que “aplicando esta doctrina [la de los autores que rechazan la distinción entre los dos tipos de tirano y condenan el tiranicidio en ambos supuestos], no existe diferencia alguna entre ambos casos o formas de tiranía” (en razón del título y en razón del ejercicio del poder) a la hora de valorar el tiranicidio, lo que a juicio del profesor granadino supone “una nueva” dificultad”. En efecto, según esta corriente “tampoco es lícito matar al que es tirano en cuanto al título de poder [*“tyrannum quoad titulum”*, es decir, usurpador] con autoridad privada, sino que se requiere autoridad pública”³⁴¹. En efecto, entendemos que de los argumentos de Azor, expresamente del segundo (aunque también implícitamente, de alguna manera, del tercero y el cuarto) se desprende que es necesaria la autoridad pública para dar muerte al tirano: es decir, esta corriente admite el tiranicidio sólo con este tipo de autoridad (la pública).

libertad del Estado”, por lo que “este derecho de legítima defensa es un derecho natural” (*ibidem*, pág. 375). Este autor está conectando aquí la legitimidad del título de gobernante con la teoría del origen del poder en Suárez, así como con el derecho de guerra justa. Por otra parte, a nuestro juicio es discutible que al escribir esto Suárez esté pensando sólo en el caso en que un usurpador arrebatara ilegítimamente el poder a una comunidad organizada democráticamente. En todo caso, no lo explicita y por tanto son meras suposiciones. Finalmente, debe recordarse lo ya apuntado respecto al empleo del término “Estado” en Rommen.

³⁴¹ Suárez dice “tampoco” (*“etiam”*) porque consideraba ya también ilícito el tiranicidio con autoridad privada respecto al tirano que lo es en cuanto al ejercicio del poder (tirano con título legítimo), precisamente por cuanto la autoridad que se emplea (para darle muerte en ese caso) no es pública sino privada (si bien se entiende que se tiene autoridad pública cuando a dicho tirano con título legítimo se le da muerte en legítima defensa).

Ahora bien, aclara Suárez que con autoridad pública “es lícito también matar a los reyes [con título legítimo] que gobiernan tiránicamente”. En efecto, como ya se vio, para nuestro autor se requiere dicha autoridad para ese acto respecto al tirano mal gobernante. En conclusión, la doctrina que defiende esta corriente requiere la misma autoridad pública en ambos casos. Y, por tanto, como ha dicho antes, parece que para estos autores “no existe diferencia alguna entre ambos casos o formas de tiranía”.

De aquí sigue argumentando Suárez que si de este modo se rechaza la posibilidad de darle muerte con autoridad privada, “al que es tirano en cuanto al título [usurpador] se le ha de matar en castigo de sus crímenes o a título de defensa”³⁴² (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 12, SUÁREZ, 1978, págs. 82-83). Es decir, según dicha visión éstos son los dos únicos títulos o motivos por los que se podría dar muerte a un tirano usurpador. Ahora bien, ya vimos (*cf. Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, números 4 a 6; SUÁREZ, 1978, pág. 73 y ss.) que estas dos mismas posibilidades fueron planteadas por el propio Suárez respecto al tirano con título legítimo (mal gobernante) y que se concluyó no sólo que no cabe alegar dichas causas como títulos de legitimación, sino además que sólo es posible darle muerte a dicho tirano *ab exercitio* en caso de legítima defensa (ya sea en protección de la propia vida o bien en amparo de la

³⁴² Después de la expresión “tirano en cuanto al título” la edición del CSIC introduce una acotación del traductor: “solamente”. En principio podría parecer que dicha palabra se refiere a las palabras siguientes (es decir, que *solamente* cabría matar al tirano en base a sus títulos). Pero el traductor ha puesto una coma detrás de esta palabra, con lo que entonces parece que se refiere a las anteriores (es decir, que el tirano sólo puede serlo en este caso en cuanto al título, y no en cuanto al ejercicio del gobierno). En todo caso, creemos innecesaria esta acotación, pues la palabra no aparece en el texto de Suárez y, más que aclarar, crea cierta confusión.

En este número es necesario estar atento y no perder de vista que Suárez está explicando el punto de vista de esa corriente de pensamiento con la que él discrepa. Es cierto que concuerda en la fundamentación del rechazo de la venganza o castigo por los crímenes cometidos como posible título legitimador de la muerte del tirano, pero la gran diferencia es que Suárez entiende que es imposible esgrimir ese título contra el legítimo príncipe que ejerce su gobierno en forma tiránica, y esta corriente lo aplica también al caso del usurpador.

comunidad cuando el rey la ataca en una guerra agresiva y con intención de destruirla, dando muerte a sus miembros). Y también vimos que respecto al usurpador Suárez defiende que se le puede dar muerte siempre que se cumplan las condiciones que recoge en los números 8 y 9 del capítulo IV.

Pues bien, volviendo a la visión de esta corriente sobre el problema del tiranicidio del usurpador, Suárez nos relata la concepción que la misma tiene respecto a la posibilidad de llevar acabo dicho tiranicidio al amparo de alguno de esos dos títulos. Por lo que respecta al título de castigo por sus crímenes o venganza, reitera Suárez que desde esa opinión, “ya hemos dicho que no puede matarlo [al tirano usurpador] cualquier persona privada por su propia autoridad”, lo que es una solución coincidente con la que el profesor jesuita ofrece pero para el caso del tirano con justo título, Es decir, que esta visión entiende que con autoridad privada no se puede dar muerte a un tirano usurpador en castigo de sus crímenes (a título de castigo o venganza), por cuanto para esto se precisa autoridad pública (repetimos: para Suárez es posible siempre dar muerte al usurpador si se cumplen las seis condiciones que establece). La fundamentación que esta corriente sostiene para el caso del usurpador es similar a la ofrecida por Suárez para el supuesto del tirano con título legítimo, y de la misma puede extraerse como conclusión que la autoridad pública para imponer castigos debe conferirse por la comunidad de manera expresa y mediante un procedimiento determinado³⁴³. Esto por lo que respecta a los miembros de la comunidad. De modo

³⁴³ Las razones que, según Suárez, ofrece esta corriente son: “primero, porque la imposición de un castigo—como señalé más arriba [en el nº 4]—es un acto de jurisdicción propio de un superior; y segundo, porque ni siquiera la propia comunidad política (“*respublica*”) ofendida por ese tirano podría castigarle así, si no es por decisión pública y después de un proceso y una adecuada sentencia judicial. Así que no es suficiente un consentimiento tácito o presunto de la comunidad para que pueda hacerlo una persona privada, sino que se requiere una declaración expresa mediante un encargo específico o al menos general” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 12, SUÁREZ, 1978, pág. 83).

En cuanto al caso del tirano con justo título, cabe recordar que en el nº 4 Suárez había rechazado la legitimidad del regicidio del mismo, en el caso de realizarse en castigo por sus crímenes, si se realiza sin autoridad pública. Al respecto, Suárez condenaba la afirmación de

que, lógicamente “por tanto, tampoco por ese título será lícito a un extranjero—sea persona privada, y aunque sea pública pero sin jurisdicción sobre tal tirano—matarle por esa causa sin expreso encargo [*“commissione”*] de la comunidad política ofendida [*“reipublicae offensae”*]”.

Resta por saber qué considera esta corriente respecto al caso del tiranicidio del usurpador “a título de defensa”. Al respecto, sostiene esta perspectiva que “una persona privada [actuando a título privado, se entiende] únicamente [*“tantum”*] puede” dar muerte al tirano usurpador “a título de defensa”. De aquí Suárez concluye que, “por tanto [*“sic”*]”, conforme a esta visión, “no hay diferencia ninguna entre ambas clases de tirano [*“inter utrumque tyrannum”*]”, ya que “también a título de defensa puede una persona privada matar a un rey legítimo que oprime tiránicamente a su propio reino o país [*“regem verum tyrannice invadentem suum proprium regnum vel civitatem”*], como ya dijimos”³⁴⁴. Es decir, para esta corriente una persona privada sin autoridad pública sólo puede dar muerte al tirano usurpador en legítima defensa; lo

que “al rey que gobierna tiránicamente [tirano con título legítimo] podría matarlo cualquier súbdito a título de castigo y justa venganza”. Y enumeraba cuatro razones: “primero, que la venganza y el castigo de los delitos están ordenados al bien común de la comunidad política [*“ad commune bonum reipublicae”*; la edición del CSIC traduce “sociedad”] y, por tanto, se han confiado solamente a aquél a quien se confió el poder público de gobernar la comunidad [*“republicam”*]. Segundo, porque castigar es acto de un superior que posee jurisdicción; por tanto, si lo realiza un particular [*“privato”*] es un acto de usurpación de jurisdicción. Tercero, porque si fuera de otro modo resultarían confusiones y desórdenes sin fin dentro de la república [*“infinita confusio et perturbatio reipublicae”*; la edición del CSIC traduce “reipublicae” como “Estado”] y se abriría el camino a sediciones y homicidios [*“seditionibus et homicidiis”*; la edición del CSIC traduce “discordias civiles y asesinatos”]. [...] Por último, en caso contrario, no habría seguridad entre reyes y príncipes” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 4, SUÁREZ, 1978, pág. 74).

³⁴⁴ Vid. *supra*, números 5 y 6 del capítulo IV. Reiteramos que Suárez está comparando aquí la visión de esta corriente respecto al tiranicidio del usurpador con su propia doctrina sobre el tiranicidio del tirano con justo título.

que constituye la misma doctrina que Suárez considera aplicable al caso del tirano con título legítimo.

El fundamento de esta aceptación del tiranicidio respecto al usurpador en legítima defensa es para esta corriente el mismo que aquel en el que Suárez se apoya para justificar la muerte violenta dada al tirano con justo título en el mismo supuesto: ese tiranicidio en legítima autodefensa propia está permitido porque se lleva a cabo en ejercicio de la autoridad pública. De modo que el que obra en legítima defensa no lo hace con autoridad privada, sino pública. Esto parece deducirse de las afirmaciones de Suárez, que afirma que ese acto realizado a título de defensa estaría permitido “por la autoridad de Dios”, quien “a través de la ley natural” lo otorgó a cada persona, y no “en virtud de un poder otorgado tácitamente por la comunidad a sus miembros”³⁴⁵.

A continuación Suárez escribe una frase compleja en la que condensa varias cuestiones. Dice que, “por consiguiente [*ideoque*], matar al tirano en razón de este título [de legítima defensa] no sólo le es lícito a los miembros de esa comunidad, sino también a los extranjeros, en ambos supuestos y respecto a los dos tipos de tiranos [*in utroque casu et tyranno*]”. Entendemos que ésta es la visión—expuesta por Suárez—de esta corriente, y no la conclusión de Suárez al comparar lo que él opina respecto a un caso (el del tirano mal gobernante con título) con lo que opina esa corriente respecto al otro supuesto (el del tirano usurpador).

³⁴⁵ Dice Suárez: “No está permitido ese acto de homicidio [en legítima autodefensa propia] en virtud de un poder otorgado tácitamente por la comunidad política [*republica*] a sus miembros, sino por la autoridad de Dios que, a través de la ley natural, dio a cada uno el derecho [*facultatem*] de defenderse a sí mismo, a su patria e incluso a cualquier inocente”. Por tanto, no hace falta en este caso entender que hay un encargo de la comunidad, ni expreso ni tácito.

Puede explicarse así la idea de que el que obra en legítima defensa no lo hace con autoridad privada, sino pública: si bien no es lícito matar al tirano usurpador con autoridad privada sí lo es a título de legítima defensa (entendemos tanto individual como comunitaria, aunque no se explicita), porque en este caso se entiende que *en realidad* se obra con autoridad pública.

Ahora bien, en esta frase se realizan tres asertos. En primer lugar, por orden de importancia, se sostiene (es decir, entendemos que esta corriente sostiene) la posibilidad de dar muerte al tirano con justo título (pues afirma que es lícito “respecto a los dos tipos de tiranos”), punto en el que, por tanto, dicha perspectiva coincidiría con las ideas del profesor granadino. En segundo lugar, se extiende la posibilidad de ejercer esa legítima defensa a otros sujetos: los extranjeros”³⁴⁶. La tercera afirmación sería la más discutible: ¿a qué se está refiriendo Suárez cuando dice “en ambos supuestos”? Puede que esté aludiendo a la posibilidad de justificar el tiranicidio en los casos de legítima defensa propia y legítima defensa de la comunidad. Pero también cabe la posibilidad de que se trate de una expresión redundante con la que simplemente se refiere a los supuestos de ambos tiranos.

En todo caso, parece, por tanto, que de la extensión por parte de esta corriente de la posibilidad, en el caso de legítima defensa de dar lícitamente también muerte al tirano con justo título concluye Suárez, para finalizar el número 12, que en esa línea de opinión “no existe, pues, ninguna diferencia” en el tratamiento de la cuestión respecto a ambos tiranos (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 12, SUÁREZ, 1978, pág. 83)³⁴⁷.

³⁴⁶ Para F. T. Baciero Ruiz “nos hallaríamos aquí ante un claro ejemplo de lo que recientemente se ha dado en llamar “injerencia humanitaria” (BACIERO RUIZ, 2008, pág. 297). Creemos que no es este el caso, porque está hablando de la intervención de una persona privada extranjera, y no de la intervención de un Estado u organización internacional (y ni siquiera se exige la tenencia de una autoridad pública por parte de ese sujeto privado extranjero). Sí pueden encontrarse referencias a lo que pueden ser precedentes de ese concepto de “injerencia humanitaria” en los pasajes u obras de Suárez que tratan el tema de la guerra justa y la intervención del príncipe extranjero. Por lo que atañe a esta cuestión, Luis-Carlos Amezúa considera que Suárez únicamente reconoce “un limitado derecho de injerencia humanitaria pero solamente por causa de defensa de los inocentes (impedir homicidios), no para extender los valores del invasor”; y cita al respecto *De fide*, 18, 4, 3-5 (AMEZÚA AMEZÚA, 2007b, pág. 193).

³⁴⁷ Basándonos en el razonamiento que hemos hecho sobre el tema de la autoridad pública existente en el caso de la legítima defensa, cabría afirmar que, para esta corriente, se puede con autoridad pública matar al tirano (sea de una u otra clase) y no se puede con autoridad

A modo de recogida y resumen de este nº 12, debe concluirse que para esta corriente es lícito con autoridad pública el tiranicidio de uno u otro tipo de tirano a título de legítima defensa. Y esto porque ese tiranicidio es legítima autodefensa propia (y de la comunidad, si interpretamos en ese sentido la referencia a “ambos supuestos”) supone el ejercicio de la autoridad pública. Por tanto, en principio para esta opinión no existen diferencias en el tratamiento del tiranicidio en una u otra clase de tirano. Sin embargo, vamos a ver a continuación que esta aparente igualdad se quiebra en el nº 13 en cuanto a los requisitos y circunstancias que deben concurrir en la legítima defensa en el caso de uno u otro tipo de tirano.

b) La respuesta de Suárez a la corriente que no distingue entre tipos de tiranos

Suárez contesta en el nº 13 a esa posición que niega que existan diferencias entre la muerte dada a ambos tipos de tiranos en supuestos similares. Admite (como conclusión a la que le “llevan los argumentos utilizados en la primera parte del dilema”) que “es cierto que ninguna persona privada puede matar justamente por motivos de venganza o castigo al tirano que ocupa un reino sin justo título” (afirmación que parece a primera vista contradecirse con lo que había sostenido nuestro autor en el nº 7). Esto mueve a Suárez a reconocer que “en este aspecto, desde el punto de vista de la injusticia absoluta, no existe diferencia entre ese tirano [usurpador] y el rey

privada (sea de una u otra clase). ¿Qué opina al respecto Suárez? De la lectura de estos números 12 y 13 no queda claro si realmente exige esa autoridad pública en el caso del usurpador; podría entenderse que para Suárez el tema del tipo de autoridad que se ejerce es una cuestión de terminología y lo importante es la licitud del tiranicidio sobre la base de la legítima defensa en el caso del tirano con justo título, y del cumplimiento de las severas condiciones que expone respecto al caso del usurpador. Podría interpretarse que la invocación de aquella legítima defensa y de estas condiciones suponen en el fondo ostentar una autoridad pública, pero Suárez no entra en esta cuestión, de modo que se trataría de una mera suposición.

[con título legítimo] que gobierna tiránicamente”³⁴⁸. Si bien puntualiza a continuación que “en el caso del rey legítimo [*“respectu proprii regis”*] el delito es mucho más grave

³⁴⁸ “Desde el punto de vista de la injusticia absoluta” es nuestra traslación de *“quoad absolutam rationem iniustitia”*. La edición del CSIC traduce “por lo que se refiere al principio esencial de la justicia”; hemos preferido seguir aquí la edición del Instituto de Estudios Políticos (SUÁREZ, 1971, pág. 720).

Sobre la contradicción entre los números 13 y 7, cabe hacer notar que efecto, en el segundo número había sostenido nuestro autor que “por regla general [...] se afirma que ese tirano—que lo es por razón del título—puede ser muerto por cualquier persona privada que sea miembro del Estado que es víctima de la tiranía, si es que de otro modo no puede liberar a la comunidad de tal opresión” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 7, SUÁREZ, 1978, pág. 77). Si bien es verdad que en los siguientes números (8 y 9) Suárez establecía una serie de condiciones, entre las mismas no figuraba claramente el actuar o no con un determinado título u otro. Ahora bien, el razonamiento posterior que Suárez va a exponer—y al que nos estamos adelantado con este inciso aclaratorio—nos permite comprender que para él siempre es posible dar muerte al tirano usurpador a título de legítima defensa, porque entiende que siempre un ataque contra el mismo se produce (o puede entenderse producido) con tal título, dado que el usurpador se encuentra permanentemente atacando a la comunidad precisamente en virtud de su detentación ilegítima del poder. Luego esta posibilidad de considerar que la licitud del acto del tiranicidio del usurpador se encuentra amparada en todo momento por el título de legítima defensa desactiva—digamos—los posibles efectos que la negación de legitimidad al tiranicidio a título de castigo y venganza podrían suponer para la coherencia del capítulo.

Por otra parte, desde otra perspectiva, es posible considerar que la afirmación por parte de Suárez de la ilicitud del título de castigo o venganza (en el tiranicidio del usurpador a manos de un particular) procede de la carencia de autoridad pública por parte del sujeto privado. Si bien Suárez no alude a este argumento aquí (al inicio del nº 13), más adelante (en el último párrafo de este número) sí hace referencia a esta cuestión de la posesión de autoridad pública, en este caso respondiendo en un sentido afirmativo y de una manera tácita, en la acción contra el gobernante que no tiene título legítimo para ejercer el gobierno (*vid. infra*: “En cambio, el tirano propiamente dicho, está infligiendo de hecho y continuamente violencia sobre la comunidad mientras tiene injustamente el poder del reino...”). En conclusión, a nuestro juicio, dicha posesión de autoridad pública por parte del sujeto privado que comete el tiranicidio es

y constituye crimen de lesa majestad”, lo que “no ocurre con el caso del otro tirano”, donde “se da un simple acto de injusticia y una usurpación de jurisdicción. Ahora bien, pese a esta última puntualización, de las anteriores afirmaciones puede deducirse que Suárez admite aquí que no puede lícitamente darse muerte a título de castigo o venganza a ninguno de los dos tiranos³⁴⁹ (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 13, SUÁREZ, 1978, págs. 83-84).

resultado indirecto de la usurpación del poder, ya que ésta es la que hace lícita en todo momento la actuación contra el usurpador a título de legítima defensa (como explica Suárez a continuación, en el mismo nº 13), y a su vez podría afirmarse que de alguna manera la actuación a título de defensa le concede al particular la autoridad pública necesaria para darle muerte al tirano.

³⁴⁹ Cabe preguntarse si la opinión de Suárez sobre la ilicitud de la muerte dada al tirano (ya se trate de un tirano con justo título o sin él) a título de castigo o venganza por los crímenes está relacionada con la distinción que Suárez hace en *De legibus* entre la *vis directiva* y la *vis coactiva* al exigir el cumplimiento de la ley por parte del príncipe. Afirma Pereña Vicente que “Suárez [...] trata por todos los medios de reforzar la tesis de que el príncipe está sujeto a la obligatoriedad directiva, aunque esté exento de la coactiva (por no haber juez igual o superior a él)” (PEREÑA VICENTE, 1977, pág. XLI). En efecto, para Suárez “cabe distinguir en la ley tres funciones: la directiva, la coactiva y la invalidante. Respecto a la función directiva [de la ley] el problema es el siguiente: ¿está el soberano obligado en conciencia a cumplir la ley que él mismo ha dado?”. Según el jesuita granadino, “la razón de dudar está en la ley del Digesto que dice que el soberano está libre de las leyes”. Ahora bien, “cabe añadir otra razón: el soberano, o se obliga a sí mismo con sus propias leyes o le obliga otro. Lo primero no es posible, porque nadie puede obligarse a sí mismo creando verdadera obligación. Una persona puede obligarse a sí misma con una promesa o con un voto, pero no con un precepto que se imponga a sí mismo. La razón es clara: el precepto exige jurisdicción o señorío. Y nadie puede tener jurisdicción sobre su persona ni estar sometido a sí mismo. Tampoco puede decirse lo segundo [es decir, que lo obligue otro], porque el legislador como tal no es súbdito” (*De legibus*, Libro III, capítulo XXXV, nº 3, SUÁREZ, 1977, págs. 298-299). La respuesta que da Suárez respecto al sometimiento del soberano a la *vis directiva* de la ley es que “Dios, como autor principal de este poder” hace que la ley tenga fuerza directiva sobre el príncipe, *en orden al bien común* (*De legibus*, Libro III, capítulo XXXV, nº 11, SUÁREZ, 1977, págs. 309-310). Sin embargo, “en

En conclusión, “resulta entonces que sólo por derecho de propia defensa es lícito a una persona particular matar a ese tirano” usurpador (no olvidemos que lo mismo debe predicarse respecto al tirano con título legítimo según lo dicho por el propio Suárez [en el nº 12 del capítulo IV, SUÁREZ, 1978, pág. 83]; no lo había sostenido así antes respecto al usurpador en el nº 7 [*idem*, pág. 77], aunque tampoco había negado expresamente esta fundamentación). Ahora bien, Suárez destaca ahora, en el nº 13, que “en este punto hay una gran diferencia entre ese tirano [usurpador] y un mal rey [*“regem pravum”*]” (esto es, un tirano con título legítimo). Y esa diferencia va a gravitar en la situación de hecho en que se encuentran ambos tipos de tirano, situación que va a repercutir en la valoración de la existencia de una agresión que justifique la defensa. En efecto, sigue diciendo Suárez que “aunque el mal rey gobierne tiránicamente, mientras no promueva de hecho una guerra injusta contra la comunidad sometida a él [*“quamdiu non movet actuale bellum iniustum contra rempublicam sibi subditam”*], no inflige contra ella una violencia de hecho efectiva [*“actualem vim”*] y, por tanto, por lo que a él concierne, no hay lugar a defensa ni puede ningún súbdito atacarle [*“aggredi”*] o promover una guerra contra él amparándose en ese título. En cambio, el tirano propiamente dicho [*“vero proprius*

cuanto a [...] la fuerza coactiva de la ley [sobre el soberano] [...] la respuesta generalmente admitida [y que Suárez acepta] es que la ley no obliga al soberano en su aspecto coactivo [*“quoad vim coactivam”*]”. Indica el nuestro autor que “la razón es que la coacción exige por su intrínseca naturaleza que venga de fuera [...]; luego el soberano no puede coaccionarse a sí mismo con su propia ley”. Y, de igual manera, “tampoco pueden coaccionarle los súbditos, porque ningún inferior puede usar de violencia contra el superior; ni tampoco un igual, porque no tiene jurisdicción sobre él; ni finalmente un superior, porque estamos tratando de un soberano que no tiene superior” (*De legibus*, Libro III, capítulo XXXV, nº 15, SUÁREZ, 1977, págs. 313-314). Esta doctrina de Suárez es objeto de crítica por parte de Méchoulán, quien la considera demasiado favorable al príncipe (MÉCHOULAN, 1980, pág. 125). Por su parte, Paul Pace (*cf.* PACE, 1986, págs. 316-321) considera que la conclusión del profesor granadino en este asunto es insuficiente, dado su intento de obtener un equilibrio entre el principio “*princeps legibus solutus est*” y las limitaciones del poder del monarca (la condición de servidor del bien común que a juicio de Suárez tiene el mismo, las limitaciones acordadas en el pacto con la comunidad y los límites implícitos en dicho convenio, procedentes del Derecho natural).

tyrannus” (es decir, el usurpador)] está infligiendo de hecho y continuamente violencia sobre la comunidad política [*reipublicae*”; la edición del CSIC traduce “sociedad”] mientras retiene injustamente el poder real y gobierna por la fuerza [*quamdiu regnum iniuste detinet et per vim dominatur*”]. Así que [la comunidad política] se halla permanentemente en guerra actual o virtual contra él, no de carácter vindicativo—por así decir—sino defensivo”. De modo que “en tanto que [la comunidad política] no declare lo contrario, se considera [*censetur*”] en todo momento que quiere ser defendida por cualquiera de sus ciudadanos e incluso por cualquier [*quolibet*”] extranjero. Por consiguiente, si no se le puede defender de otro modo que matando al tirano, cualquier individuo del pueblo [*populo*”] puede matarlo legítimamente. Por eso también, en rigor, tal acto no es cometido en ese caso por autoridad privada sino pública, o mejor [dicho], [por la autoridad del] reino que desea ser defendido por cualquier ciudadano, como [propio] miembro y órgano suyo, o bien por la autoridad de Dios—autor de la naturaleza—que da a cada individuo [*cuicumque homini*”] el poder de defender al inocente”³⁵⁰.

³⁵⁰ Y se entiende que dicha legítima defensa puede llevarla a cabo cualquier extranjero, como acaba de decir Suárez en la frase anterior, por lo que entendemos que también posee éste en dicho caso esa autoridad pública. Es curioso que nuestro autor salta aquí del uso del término *respublica* al de *populus*. Deduce F. T. Baciero Ruiz de la exposición del capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei* (en concreto, cita SUÁREZ, 1978, págs. 77-78, 82, 87 [*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, núms. 7, 11, 15]) que “Suárez considera al gobernante tiránico, de cualquier tipo que sea, como un injusto agresor que ejerce violencia contra la comunidad política, y que por ello mismo ha ‘declarado’, implícitamente al menos, una guerra contra el individuo o contra toda la sociedad, por lo que tanto uno como otra tienen derecho a defenderse por ley natural, doctrina que Suárez considera recibida en última instancia de santo Tomás” (BACIERO RUIZ, 2008, pág. 299). Al respecto, debemos matizar que, como se ve aquí, para el profesor granadino, si bien siempre cabe la legítima defensa ante el tirano que atenta contra la propia vida o la de la comunidad, esa agresión debe ser expresa y clara en el caso del tirano con justo título y se da por sobreentendida en el caso del usurpador.

Señala Alluntis que “la diferencia entre el caso del usurpador y el del tirano de régimen consiste, pues, en que tratándose del usurpador, el poder de matarlo en caso de necesidad ha

Esta argumentación es la que permite a Suárez afirmar: “de ahí que no haya tampoco en este punto [*in hoc*] verdadera distinción entre ambas clases de tiranos, porque ninguno de estos puede ser muerto por autoridad privada”, siendo “por el contrario, siempre necesario un poder público. La diferencia está en que ese poder [público] se considera que ha sido confiado a cualquier [persona particular] en contra del verdadero tirano propiamente dicho [*proprium tyrannum*] (usurpador)], pero no en contra del legítimo soberano [*proprium domini*]” (que gobierna tiránicamente). Y esto es debido a la distinción que se acaba de explicar (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 13, SUÁREZ, 1978, págs. 84-85).

sido delegado a todo individuo privado, mientras que tratándose del verdadero soberano que gobierna tiránicamente no existe tal delegación” (ALLUNTIS, 1964, págs. 675-676). Por otra parte, para F. T. Baciero “la única diferencia entre Suárez y Mariana respecto a la cuestión del tiranicidio es que Suárez, con la tradición, no concede este derecho al individuo particular como tal, sino en cuanto representante de una ‘potestad pública’, que en el caso de la defensa propia no necesita de ningún acuerdo formal previo de los representantes populares, pues se sobreentiende concedida por Dios o por la comunidad que se halla en peligro (en realidad ésta es también la opinión de Mariana en cuanto al tirano *in regimine* [...]; sólo en el caso del tirano *in titulo* es lícito a cualquiera ajusticiarlo por propia iniciativa [...], lo que es también la doctrina de Suárez)” (BACIERO RUIZ, 2008, pág. 300, nota 588).

Por su parte, Rommen apunta que la diferencia entre las situaciones de legítima defensa en el caso del usurpador y del tirano con título legítimo, situaciones que “en Suárez no se separan con un rigor absoluto, consiste en que, en el primer caso, se trata más bien de un desprecio del bien común expresado en actos que no atentan directamente contra la vida de los individuos ni contra la existencia del Estado, mientras que, en el segundo caso, Suárez se refiere claramente a un verdadero régimen de terror impuesto por el príncipe legítimo. Al respecto, Rommen entiende que para Suárez el mal gobernante que gobierna tiránicamente pierde su legitimidad originaria y por tanto pasa a equipararse al usurpador. De esta forma, “el verdadero tirano [es decir, el mal gobernante], si se tiene en cuenta el sentido propio de ‘legítimo’, tal como lo entendía la escolástica, ya no es soberano legítimo, puesto que ya no cumple la condición lógica e indispensable para la ‘legitimidad’, que es el cuidado del bien común”, por lo que “aquí no se discute la legitimidad de la adquisición del poder por el tirano” (ROMMEN, 1951, págs. 378-379).

El resultado de todo este razonamiento es, como hemos señalado más arriba, la desaparición de la aparente contradicción con lo que se había dicho antes en el nº 7 del capítulo IV (SUÁREZ, 1978, pág. 77), puesto que la conclusión final de esta argumentación es que, en definitiva, cualquiera puede dar muerte al tirano usurpador, porque por causa de su falta de título, se considera que está permanentemente agrediendo a la comunidad y por tanto se considera que su occisión es siempre lícita por considerarse efectuada a título de legítima defensa y, por tanto, con autoridad pública. Ahora bien, esto no obsta para que sea necesario subrayar que en dicho nº 7 Suárez no aportaba esa justificación del tiranicidio del usurpador que en los números 12 y 13 fundamenta en la legítima defensa alegable en todo momento, así como en la autoridad pública que dicha legítima defensa otorga³⁵¹.

En resumen, la postura de Suárez en este nº 13 respecto a los títulos en los que puede fundamentarse un tiranicidio lícito es que tanto el rey legítimo que gobierna tiránicamente como el usurpador pueden ser muertos por un particular sólo en legítima defensa (ya sea autodefensa propia o de la comunidad). Y esto sobre la base de que se considera que el título de legítima defensa confiere a ese particular autoridad pública, pues no es admisible que actuase sin la misma. Ahora bien, la diferencia en la práctica entre ambos tipos de tirano estriba en que en el supuesto del usurpador se considera que cualquier atentado contra el mismo siempre puede justificarse sobre la base del título de legítima defensa, ya que dicho tirano está

³⁵¹ Lo que no deja de suscitar dudas, más que en la coherencia de su doctrina, en el encaje interno de su exposición a lo largo del capítulo IV. En efecto, la justificación de la legitimidad del tiranicidio del usurpador no aparece en la exposición inicial de Suárez sobre el mismo, sino en el contexto de confrontación con la doctrina que niega el tiranicidio sin pública autoridad, dentro de la cual, trata de demostrar que las diferencias son más de terminología que reales. Por tanto, podría quedar la duda de hasta dónde esta justificación suareciana es realmente la trama invisible de su doctrina, trama que en la primera exposición habría quedado del otro lado del tapiz, o si bien es una construcción ideada para disolver las opiniones contrarias que parecen ser más ortodoxas respecto a la línea del Concilio de Constanza. Por nuestra parte, nos decantamos por la primera opción, si bien hay que reconocer que puede ser discutible el orden expositivo que Suárez empleó en la fundamentación de sus posiciones.

permanentemente agrediendo a la comunidad debido a su falta de título legítimo para el ejercicio del poder. Esto está relacionado con la afirmación que Suárez hace en el nº 7: el usurpador es “un enemigo de la comunidad política”³⁵².

2.4. El caso del juicio de deposición del tirano

2.4.1. Los efectos de la sentencia de deposición del tirano en la valoración del tiranicidio

Observa Suárez que “de aquí nace otra nueva dificultad ineludible”, porque “se sigue de la última explicación referente al tirano propiamente dicho [*“proprio tyranno”*], es

³⁵² Ya hemos visto que mientras en los números 5 y 6 de este capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei* para Suárez cualquier sujeto particular miembro de la comunidad podía alzarse en caso de legítima defensa, incluso contra el rey con título, si se dan ciertas circunstancias. Y la muerte del usurpador cabe si se cumplen una serie de condiciones que se recogen en los números 8 y 9. ¿Qué pasa con esas condiciones en el caso de legítima defensa contra el usurpador? Suárez no ha abordado antes el caso específico de la legítima defensa en el usurpador antes del número 13. En realidad, el profesor granadino tal vez debía haber previsto expresamente este supuesto específico al finalizar las condiciones recogidas en esos números 8 y 9 del capítulo IV. En todo caso, en el nº 13 Suárez no las exige para dicho supuesto. Entendemos que ésta es la respuesta lógica, que cabía además colegir de lo afirmado en los números 5 y 6: de esta forma, si no se precisa el cumplimiento de esas condiciones en el caso de la legítima defensa contra el tirano con justo título, tampoco debe ser así en el supuesto en que la misma se ejerza contra el usurpador.

Sostiene Rommen que para Suárez, mientras en el caso del “usurpador, que es por naturaleza *hostis extraneus e invasor*”, puede éste, por consiguiente, “ser combatido por cualquier ciudadano”, sin embargo, en el caso del “príncipe tiránico que posee el poder legítimamente [...] solamente compete al Estado alzarse contra su rey legítimo pero tiránico” en lo que sería “una guerra defensiva”. Para Rommen, “la razón” de la posibilidad de alzarse contra el mal gobernante con justo título “la ve Suárez en el principio de que, en tal caso, la *‘Respublica est superior Rege’*” (ROMMEN, 1951, pág. 378; cita el texto de *De Bello, sectio 8*, nº 2 [vid. PEREÑA VICENTE, 1954, pág. 239]).

decir, el usurpador], que la solución dada anteriormente con relación al rey [legítimo] que gobierna tiránicamente es aplicable solamente antes de que se dicte sentencia de deposición contra tal rey, pero no después” (nótese que la acotación “[legítimo]” es del traductor de la edición del CSIC). Es decir, que la norma sobre el tiranicidio aplicable al tirano con título legítimo sólo le es aplicable si no se le ha depuesto previamente mediante sentencia.

Suárez considera que esta “consecuencia, en primer lugar, tiene un firme fundamento en el Concilio de Constanza”, ya que éste “únicamente” condenó la tesis de que es lícito matar “al príncipe tirano con autoridad privada *sin esperar la sentencia o mandato de juez alguno*”. “Luego si el juez legítimo de ese rey, cualquiera que sea o pueda serlo, ha dictado contra él una sentencia justa por la que automáticamente le ha depuesto de su trono [*“a regno a deposuit”*], ya no es aplicable [*“iam non procedit”*] la declaración del Concilio [*“Concilii definitio”*]” (por cuanto dicha declaración rechaza precisamente un texto que lo que afirma es la licitud de la occisión del tirano “*sin esperar la sentencia o mandato de juez alguno*”, vid. nº 3 del capítulo IV).

Por otra parte, en segundo lugar, cuando “se ha esperado a la sentencia justa y legítima [...] el que mata al tirano [*“aggressor”*] no actúa con autoridad privada sino en virtud de la sentencia y, por consiguiente, como instrumento de la autoridad pública”. En tercer lugar, “finalmente, una vez que el rey ha sido legalmente depuesto, ya no es ni rey ni soberano legítimo [*“rex neque princeps legitimus”*] y, por tanto, no cabe seguir aplicándole a él la declaración [conciliar] que se refiere a los reyes legítimos. Es más, si después de su legítima deposición [*“depositionem”*] continúa ese rey en su obstinación y por la fuerza retiene el poder real [*“regnum per vim retineat”*], empieza a ser un tirano con relación a su título [*“tyrannus in titulo”*], ya que no es rey legítimo ni está en posesión del reino con título justo”³⁵³.

³⁵³ La edición del CSIC traduce el término “*depositionem*” a partir de aquí en muchas ocasiones como “destituir”. En este caso, como en los siguientes, y pese a la similitud de su significado, hemos preferido mantener el término español directamente derivado de *deponere* y no el de *destituere*.

En el caso de la muerte dada al príncipe destituido no se aplica la norma correspondiente al supuesto de la occisión del tirano con título legítimo porque la sentencia de deposición supone en el fondo una transformación en la tipología del tirano, lo que paralelamente tiene como resultado un cambio en el tratamiento de dicho caso. La trascendencia de dicha transformación es palpable también en relación a la invocación del título de legítima defensa para fundamentar la licitud del tiranicidio: puesto que existe esa diferencia que Suárez apunta entre ambos tipos de tirano respecto al momento en que se considera que están infligiendo una violencia que permite entender que el tiranicida está defendiéndose legítimamente, esto conlleva que el hecho de la posesión o no del título legítimo para gobernar es la regla que determina la aplicación de un criterio u otro. Y, evidentemente, la sentencia de deposición desposee al tirano mal gobernante de su justo título, por lo que desde el momento en que se dicta esa sentencia se convierte *ipso facto* en un usurpador ante el cual es posible en todo momento ejercer la legítima defensa, como se va a ver a continuación.

Así, desde otro ángulo complementario, podemos también concluir con F. T. Baciero Ruiz que para que sea lícita la propia defensa por parte de un particular contra el tirano con justo título “se requeriría una sentencia previa condenatoria, siempre que el tirano no lleve a cabo una agresión contra los súbditos o contra la república en general” (BACIERO RUIZ, 2008, pág. 298). De ahí también que—como este autor nos recuerda (*ibidem*, pág. 298, nota 584)—Suárez resume la declaración condenatoria del Concilio de Constanza en la proposición indefinida “No se puede matar a cualquier tirano antes de dictarse sentencia contra él” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 11, SUÁREZ, 1978, pág. 81; como estamos viendo, Suárez también hace referencia a esto en el nº 14, *ibidem*, pág. 85).

Por otra parte, cabe destacar que en esta cuestión del juicio de deposición Rommen estima que “se ve claramente que Suárez [...] se apoya en principios de Derecho positivo todavía vigentes en su tiempo (derecho de la Inquisición) o que se deducían de principios jurídicos medievales, como los relacionados con la excomunión y el destierro, que ya no podían imponerse por la fuerza, pero que seguían siendo considerados válidos por canonistas y teólogos” (ROMMEN, 1951, pág. 383). Entendemos que Rommen está aludiendo implícitamente, entre otras cuestiones, al hecho de que en Suárez la autoridad para llevar a cabo el juicio de deposición del príncipe puede recaer en el poder eclesial. Y ciertamente pueden observarse aquí residuos de concepciones medievales e *hierocráticas*, más si cabe teniendo en cuenta el contexto en el que escribe Suárez y el motivo por el que escribe (dentro del conflicto del juramento de fidelidad entre Jacobo I y el Papado, e “invitado” de una manera

apremiante por el segundo; adviértase que el propio Suárez señala aquí que sus palabras sobre esta cuestión particular no le van a gustar al rey de Inglaterra). Ahora bien, también hay que hacer notar que Suárez, desde su enfoque casuista, tiende a abordar todos los posibles supuestos, y este asunto era materia obligada de tratamiento. Al respecto, debe subrayarse que el enfoque casuista no es medieval, sino moderno, y común en la Compañía de Jesús de la época. De otra parte, la postura de Suárez en esta cuestión encaja dentro de la construcción suareciana sobre el tiranicidio legítimo y sus argumentos sobre la autoridad privada y pública y la condición de invasor-agresor del gobernante sin título. Si bien es verdad que, como ya hemos dicho, las posiciones de Suárez se enmarcan dentro de las defendidas por un bando en un conflicto particular y en un contexto de pensamiento determinado, reducir la doctrina suareciana a simple medievalismo sería reduccionista.

Además, apunta Rommen que para Suárez “el verdadero tirano, si se tiene en cuenta el sentido propio de ‘legítimo’, tal como lo entendía la escolástica, ya no es soberano legítimo, puesto que ya no cumple la condición lógica e indispensable para la ‘legitimidad’, que es el cuidado del bien común”, por lo que “aquí no se discute la legitimidad de la adquisición del poder por el tirano” (ROMMEN, 1951, págs. 378-379). Por su parte, Alluntis opina que Oswald Nell-Breuning se refiere a Suárez cuando señala que “bajo ciertas condiciones el *tyrannus regiminis* pierde su título por sus actos contrarios al bien común y deviene *tyrannus tituli*”; si bien debe advertirse que no cita expresamente al profesor granadino (ALLUNTIS, 1964, pág. 680; *vid.* NELL-BREUNING y SACHER, 1948, págs. 113 y 114 [nota]).

Al hilo de un resumen sistemático de las ideas del profesor granadino, explica Rommen que el principio que “Suárez sostiene [...] [de] que una persona privada en cuanto tal no puede matar al príncipe tiránico en virtud de la autoridad privada” le conduce a unas determinadas soluciones en los diferentes casos. En primer lugar, “el usurpador, como enemigo, es matado por el ciudadano en su calidad de miembro y órgano del Estado amenazado”. En segundo lugar, “el príncipe legítimo pero tiránico, sólo mediante sentencia pronunciada por autoridad competente (el Estado o el Papa en caso de herejía y opresión de los súbditos) puede o bien ser declarado ‘enemigo’ o bien ser depuesto y condenado a muerte”. Respecto al primero de estos casos, “se aplican los principios vigentes con relación al usurpador; en el segundo, se requiere una autorización pública para matar lícitamente al tirano”. De modo que “sólo en un caso puede la persona privada en cuanto tal matar al príncipe tiránico [pero con justo título]: en justa defensa propia” (ROMMEN, 1951, págs. 383-384). Ahora bien, por nuestra parte entendemos que Suárez legitima esa actuación del particular en legítima defensa propia de su

Suárez aplica este principio al caso del rey hereje, y entiende que en este supuesto “esta verdad es más clara”. Al respecto, afirma que el rey hereje “no puede ser privado automáticamente [*ipso facto*] del dominio y propiedad de su reino [...] sino que en justicia sigue poseyéndolo y lo administra legalmente hasta que sea condenado por una sentencia, al menos declarativa, de su crimen”. Ahora bien, “una vez que se ha dictado sentencia, [al rey depuesto] se le priva por completo de su reino, de modo que ya no pueda con justo título continuar en su posesión”. De modo que “desde ese momento podrá ser tratado absolutamente como un tirano [*poterit tanquam omnino tyrannus tractari*], y en consecuencia podrá ser muerto por cualquier [sujeto] privado”. En cuanto al reino del príncipe condenado, aquel queda “confiscado o pasa por derecho propio a su legítimo sucesor católico”³⁵⁴ (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 14, SUÁREZ, 1978, págs. 85-86).

vida o integridad física precisamente en razón a que queda amparada por el ejercicio de una autoridad pública. Por tanto, de alguna manera, junto a la autorización pública expresa, cabría otro tipo de actuación bajo dicho paraguas de la autoridad pública, en este otro caso otorgada y recibida de manera implícita: el supuesto de legítima defensa. Por eso es posible a cualquiera dar muerte al tirano mal gobernante depuesto en sentencia justa y legítima con autoridad pública: no en ejecución de la sentencia (que sólo corresponde a los designados expresamente o a sus sustitutos naturales), sino en ejercicio de la legítima defensa (que, en el caso del usurpador, es siempre alegable).

³⁵⁴ Entendemos que el rey depuesto puede ser muerto por cualquier particular precisamente porque a resultas de la sentencia de deposición se ha convertido en un tirano usurpador. Esta parece ser la conclusión final de este nº 14 del capítulo IV, conclusión que F. T. Baciero Ruiz resume apuntando que la “sentencia condenatoria dictada por la autoridad competente “convertiría al gobernante tiránico *in regimine* en tirano ‘in titulo’”, de modo que éste “podría ser ejecutado por cualquiera” (BACIERO RUIZ, 2008, pág. 298) conforme a lo manifestado por Suárez en el nº 7 y de acuerdo con la justificación de la legítima defensa que lleva a cabo en los números 12 y 13.

De otra parte, hay hacer notar que la mención del supuesto del rey hereje debe también insertarse en el marco del conflicto entre el rey Jacobo I de Inglaterra y el papa Paulo V. Y cabe advertir además que Rommen sostiene que Suárez aborda la cuestión general del juicio de

2.4.2. ¿Quién posee la potestad de deponer al rey?

De lo anterior concluye lógicamente Suárez que “puede imponerse la pena de deposición y dictarse sentencia de privación del trono contra un rey, aunque sea soberano en materia temporal” (“*Contra regem supremum etiam in temporalibus posse depositionis poenam et privationis regni sententiam ferri*”). Ahora bien, nuestro autor reconoce que “es muy discutida la cuestión [“*magna questio est*”] de quién puede dictar esa sentencia”. Para Suárez, en síntesis, “esa potestad de destituir al rey puede darse en la propia comunidad o en el Papa [“*in ipsa republica vel in Summo Pontifice*”], aunque de modo diferente”. Y pasa a explicarlo³⁵⁵.

deposición de un rey refiriéndose más bien a ese supuesto concreto en que un príncipe “a consecuencia de herejía hubiera de ser considerado como tirano” (ROMMEN, 1951, pág. 383). Entendemos que, si bien ése es el contexto para el que escribe Suárez, lo que incluso—como se ve—se deja traslucir expresamente en los ejemplos y referencias del texto, sin embargo puede afirmarse que sus tesis son también aplicables a otros casos.

³⁵⁵ Sobre la posibilidad de privar al rey del trono mediante sentencia condenatoria, entiende Rommen que, de esta forma, Suárez paralelamente “expresa el pensamiento de que el príncipe, cuyo poder no es de origen directamente divino, por delitos graves cometidos contra el bien común, puede ser acusado ante un tribunal del Estado, depuesto por éste y ulteriormente condenado a muerte”. Según este autor, “Suárez no reconoce ningún *princeps legibus absolutus*; por más que el príncipe en cuanto tal disfrute de inmunidad y no pueda ser castigado mientras sea príncipe por sus transgresiones de la ley, tan pronto como por justo destronamiento queda privado de su inmunidad, está sujeto, como cualquier individuo privado, a la *vis coactiva* de la ley” (ROMMEN, 1951, pág. 383). En efecto, ya vimos antes que para Suárez el soberano no está sujeto a la *vis coactiva* de la ley, pero ¿qué ocurre si deja de ser soberano, por ejemplo al ser depuesto por sentencia? En ese caso, parece que no cabe duda que para Suárez pasa a estar plenamente sujeto a dicha fuerza coactiva de la ley.

Respecto al juicio de deposición, advierte por su parte Paul Pace: “The problem [...] lies in finding the manner to proclaim the ruler's tyranny officially”. En cuanto a la potestad que tiene la comunidad de declarar culpable de tiranía al soberano, señala este autor “Suárez proposes

that if the political community concludes it has no other manner of freeing itself from the ruler's tyranny than by deposing him, it has the right to do so, according to the natural law principle that violence can be resisted even by violent means" (PACE, 1986, pág. 334).

Por lo que concierne a la potestad del papa, Francisco Belda recuerda que Suárez fundamenta "en la Tradición", "en virtud del poder indirecto de la Iglesia", ese poder pontificio de "deponer al rey que gobierna tiránicamente en un reino cristiano". Hace notar este autor que ese derecho constituye "una manera de resolver la dificultad de la ausencia de una jurisdicción superior capaz de 'comisionar' a alguien para que deponga al rey legítimo" (BELDA, 1979, pág. 497). Apunta al respecto Rommen que "el derecho del Papa ["a deponer al rey tiránico"] se basa en su poder indirecto sobre los príncipes cristianos y en el antiguo Derecho público positivo, según el cual, en la mayoría de los Estados el príncipe herético y excomulgado perdía su dominio; en cambio, el derecho del pueblo a destronar al tirano se basa en el Derecho natural" (ROMMEN, 1951, pág. 378). Como ya señalamos, Rommen considera que Suárez "se apoya en principios de Derecho positivo todavía vigentes en su tiempo (derecho de la Inquisición) o que se deducían de principios jurídicos medievales, como los relacionados con la excomunión y el destierro, que ya no podían imponerse por la fuerza, pero que seguían siendo considerados válidos por canonistas y teólogos" (*ibidem*, pág. 383). En todo caso, es preciso recordar que la cuestión del poder papal de deponer a los gobernantes temporales es un tema discutido desde el inicio del conflicto entre el poder temporal y el espiritual en la Baja Edad Media (*vid. supra*, capítulo 2 de este trabajo). De otro lado, parece que la participación (obligada por las circunstancias y forzada por el Cardenal Belarmino) de Suárez en la polémica del juramento de fidelidad a Jacobo I de Inglaterra pudo compeler al profesor granadino (en razón del mandato de la Santa Sede, *vid. PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 43-44*) a adoptar posiciones cercanas a la defensa del poder indirecto del papa en asuntos temporales. En concreto en aspectos tales como la potestad del romano pontífice para juzgar, condenar y declarar hereje al rey. Esta potestad (en la línea de lo defendido por los otros intervinientes en la disputa que eran favorables al Papado) suponía en la práctica la capacidad por parte del pontífice de deponer al rey y declarar a sus súbditos libres de la obediencia y fidelidad al mismo, aunque existiese previo juramento al respecto. En particular, Suárez critica el juramento establecido por Jacobo I en los números 20 a 22 del capítulo IV del Libro VI de la *Defensio Fidei* (SUÁREZ, 1978, págs. 92-95). Obsérvese, por otra parte, que el Libro III de la *Defensio fidei* (Libro que la edición del CSIC titula de manera abreviada "*Principatus politicus*") se denomina realmente "*De Summi Pontificis supra temporales reges excellentia, et*

Para el jesuita granadino, la potestad de destituir al rey “se da en la comunidad política [“*republica*”] únicamente a título de defensa necesaria para su propia conservación” (apunta Suárez que esto ya lo sostuvo en el Libro III—en concreto, y como se verá, en el capítulo III, nº 3—). De este modo, “si un rey legítimo gobierna tiránicamente y no le queda al reino [“*regno*”; la edición del CSIC traduce “país”] ningún otro medio de defenderse que expulsar y deponer al rey, podrá la comunidad política en pleno [“*poterit respublica tota*”; la edición del CSIC traduce “actuando como un todo”; seguimos ahí la traducción de SCANNONE, 1999, pág. 264] por decisión pública y general de todas sus ciudades y procuradores [“*publico et communi consilio civitatum et procerum*”; Scannone traduce “con el acuerdo público y común de las ciudades y de los próceres”], deponer al rey”. Las razones que aduce al respecto Suárez son las siguientes: “primero, en virtud del Derecho natural por el que es lícito repeler la violencia con la violencia” (legítima defensa). En segundo lugar, “porque este caso [“*hic casus*”, la edición del CSIC traduce “esta eventualidad”], imprescindible para la propia supervivencia de la comunidad política [“*reipublicae*”; la edición del CSIC traduce “Estado”], se considera siempre excluida de aquel primer pacto por el que la comunidad política [“*respublica*”] transfirió su poder al rey”. Agrega el profesor granadino que “en este sentido han de interpretarse las palabras de Sto. Tomás de que

potestate”, título que la edición del Instituto de Estudios Políticos traduce “Superioridad y poder del Sumo Pontífice sobre los reyes temporales”. No obstante, C. Baciero González sostiene que “en la cuestión del juramento de fidelidad, Suárez se sitúa por encima de toda la polémica y de todo personalismo”, abordando “con serenidad y desde bases rigurosamente científicas toda la problemática que se ventila en la polémica” (BACIERO GONZÁLEZ, 1979, pág. 377). Abril Castelló prefiere no “entrar en si el legado de Suárez pudo ser o no una apología del papismo político” y prefiere poner el foco en que dicho legado “constituye un tratado básico, más o menos científico y sistemático, en defensa de los Derechos Humanos, civiles y políticos, de los ciudadanos frente a regímenes totalitarios que ahogan en sangre y exterminio toda contestación interna de minorías y mayorías (y ‘exportan’ hipocresías y logomaquias para la galería internacional)”. De modo que para este autor, “en este sentido, Suárez fue y es un pionero de la resistencia contra la tiranía; un abanderado de los movimientos de contestación y resistencia pacífica frente a los genocidios, persecuciones y atropellos por motivos de religión...” (ABRIL CASTELLÓ, 1979, pág. 289).

no es sedición oponerse al rey que gobierna tiránicamente, siempre que esa resistencia se haga con el legítimo poder de la comunidad misma, y con prudencia y sin causar mayores daños al pueblo”. Además, recoge Suárez la posición de diversos autores sobre la justificación de ese poder de la comunidad, y dice que “así lo expusieron Santo Tomás, Domingo de Soto, Domingo Báñez y Molina. París de Puteo y Antonio Massa llegan a afirmarlo de tal modo que parece que conceden esa licencia incluso a cada uno de los ciudadanos. Por el contrario, Restauo Castaldo lo rechaza” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 15, SUÁREZ, 1978, págs. 86-88)³⁵⁶.

³⁵⁶ Sobre la necesidad de una cuerdo común del conjunto de la comunidad política, apunta Félix Alluntis que “Suárez supone unas circunstancias políticas en que las ciudades y representantes de la nación pueden reunirse públicamente y dictaminar la sentencia de deposición contra el tirano”. Ante esto, se pregunta Alluntis: “¿qué decir de los casos, frecuentes en la historia contemporánea, en que la reunión de representantes del Estado y la sentencia consiguiente es imposible? ¿Habría que declarar al Estado privado del derecho de defensa en tales casos?” (ALLUNTIS, 1964, págs. 676-677, nota 56). Recuérdese que, como ya apuntamos, en estos casos Mariana, entiende que es lícita la acción individual y que en tal caso, la notoriedad de la tiranía suple la resolución colectiva y el mandato popular. Por otra parte, Pereña Vicente revela que “Suárez tuvo relación directa con destacados representantes del gobierno y destacados procuradores [en las Cortes de Castilla] que iban a controlar el pensamiento político en los debates parlamentarios”. Al respecto, explica este autor que “durante el reinado de Felipe III los procuradores en Cortes de villas y ciudades desarrollan una verdadera campaña para controlar el poder, lo cual vino favorecido por la grave crisis de la hacienda pública”. De este modo, a juicio de Pereña “desde una conciencia nacional predominantemente democrática, las Cortes de Castilla recaban para el Reino una soberanía efectiva”, de modo que “durante el reinado de Felipe III las Cortes terminaron por actuar como verdadero órgano regular representativo”. En conclusión, “indirectamente de alguna manera las Cortes terminaron por fiscalizar la actuación del poder regio y [...] no eran un simple órgano consultivo”. Interesa destacar que, según Pereña, “el papel decisivo que van tomando las Cortes parecía responder plenamente a los postulados suarecianos de una mayor democratización del poder político” (PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 174-177). De modo que “sin llegar a ser un verdadero órgano de gobierno, las Cortes se definen de facto como auténtico órgano limitador de la soberanía del monarca. [...] Esta limitación de hecho está basada en la concepción democrática del poder, tal como venía formulada por Francisco

Suárez, sin que aparezca explícitamente reconocida en ningún texto legal” (*ibidem*, pág. 187, *cfr.* también pág. 191). Ahora bien, añade Pereña que aunque “ciertamente [...] [el] esquema suareciano de filosofía política parece totalmente identificable con la tesis del populismo que dominará durante el reinado de Felipe III y que institucionalmente forcejeaba por imponerse por medio de los procuradores más relevantes del tercer estado”, sin embargo, “los procuradores de la Corona no siempre actuaron de acuerdo con la lógica suareciana del poder democrático”, por lo que “la acusación de Jacobo I de Inglaterra lanzada contra Francisco Suárez [...] de que su tesis de la desobediencia civil, que podía degenerar en tiranicidio, se identificaba con la tesis oficial de España” no es “globalmente correcta” (*ibidem*, págs. 200-202). Para Juan Carlos Scannone, “esa referencia al acuerdo público y común de las ciudades y los próceres, el cual representa el de toda la comunidad política, contiene un embrión de parlamentarismo”. Y añade que “de hecho, varios autores (J. N. Figgis, G. Sabine, R. Wilenius) ven en Suárez la fuente no confesada de la teoría de la resistencia sostenida más tarde por los *whigs* en Inglaterra” (SCANNONE, 1999, pág. 264). En concreto, Wilenius sostiene, siguiendo a Figgis: “the Whigs in England derived their theory (of resistance) from the Jesuits” (WILENIUS, 1963, pág. 82). En una línea similar, Baciero Ruiz relata cómo las teorías suarecianas son motivo de confrontación entre *tories* y *whigs* en el último cuarto del siglo XVII (así, es objeto de crítica por parte de Robert Filmer y, sin citarlo expresamente, Locke sigue ciertas ideas suyas), hasta el punto que *De legibus* es publicada íntegramente en Londres en 1679, probablemente a instancias del partido *whig* (BACIERO RUIZ, 2008, págs. 3-4 y 25-39). Ahora bien, como afirma Scannone (y en esto coincidimos plenamente con él), si bien “la modernidad de Suárez se muestra en su acentuación de la *libertad*”, esto no significa que encontremos en Suárez “una antropología individualista de la libertad, que sólo ulteriormente se hace social por medio de un pacto. Por el contrario, el hombre naturalmente libre es asimismo natural y necesariamente social y político, aunque forma parte de esta o de otra comunidad política determinada en forma libre e histórica”. Es de aquí de donde concluye Scannone la existencia de un doble pacto en la concepción suareciana del origen del poder político: el pacto de asociación y el pacto de gobierno. Al respecto, consideramos que si bien ésta es una interpretación posible, no puede afirmarse que sea definitiva, pues Suárez nunca llega a defender explícitamente la existencia de ese doble pacto. En todo caso, de acuerdo con esta visión, Scannone puntualiza su afirmación sobre el influjo de Suárez sobre los *whigs* ingleses sosteniendo que mientras que John Locke se mueve dentro de “una concepción individualista del hombre y considera sólo el contrato de gobierno, Suárez, por el contrario, gracias a su

2.4.3. Alcance de la potestad del papa

Respecto a la potestad del papa para juzgar al gobernante, Suárez piensa que en él “se da ese poder como en un superior que posee jurisdicción para corregir a los reyes— incluso soberanos [*“reges etiam supremos”*, es decir, con plena soberanía]—como a súbditos suyos”. La comprensión de esta y otras afirmaciones debe hacerse en el contexto de la época y del mencionado conflicto del juramento de fidelidad. Desde esta cosmovisión, Suárez reconoce en el papa poder en materia temporal no sólo indirecto (mediante la excomunión o condena del gobernante por herejía), sino también directo, lo que le permite intervenir para corregir y deponer al gobernante que cometa acciones delictivas en materia espiritual, temporal o que sean “perjudiciales para la comunidad cristiana”³⁵⁷ (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 16, SUÁREZ, 1978, pág. 88).

espíritu social y comunitario, afirma la socialidad [*sic*] natural del hombre y hace preceder el pacto de asociación al mero pacto de gobierno” (SCANNONE, 1999, págs. 242 y 264).

³⁵⁷ Suárez defiende que “en el caso de crímenes que atañan a materia espiritual, como es el caso de herejía, tiene el Papa el poder directo para castigarlos en el rey, incluso hasta el punto de destronarlo [*“etiam usque ad depositionem a regno”*], si así lo exigen la contumacia del rey y el cuidado del bien común de la Iglesia. Pero en el caso de que los delitos atañan a materia temporal, en cuanto que son pecados, pueden también ser corregidos por el poder directo [del Papa]. Y en cuanto pueden ser perjudiciales políticamente a la comunidad política cristiana [*“quatenus veru fuerint temporaliter nociva reipublicae christianae”*]; la edición del CSIC traduce aquí *“reipublicae”* sólo como “comunidad”; la traducción del Instituto de Estudios políticos dice “en lo que sean nocivas al bien temporal del Estado cristiano”], podrá castigarlos al menos por su poder indirecto, por el hecho de que el gobierno tiránico de un príncipe temporal es siempre pernicioso para la salvación de las almas” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 16, SUÁREZ, 1978, pág. 88).

Sobre la conexión entre estas posiciones y el juramento de fidelidad impuesto por Jacobo I, debe recordarse que en diferentes pasajes del texto de este juramento se rechazaba expresamente (y no sólo en la tercera parte, que es la que recoge Suárez al inicio del capítulo

IV, aunque sí aparece más claramente en la misma) la doctrina de la intervención del papa en asuntos temporales y la supuesta potestad del mismo para privar al rey de su trono y dar licencia para deponerle o inclusive darle muerte: “...el Papa ni de su propia autoridad ni de otra alguna ni de la Iglesia o Sede Romana, ni por otros medios con otra persona quienquiera que sea, tiene algún derecho o potestad para deponer al rey o para disponer de algún reino o señorío de Su Majestad o para dar autoridad a otro príncipe para acometer el dicho rey o sus tierras, ni para hacerles daño alguno ni para absolver cualesquiera súbditos y vasallos suyos de la debida sujeción y obediencia o para dar a cualquiera de ellos licencia o facultad para tomar armas, alborotar al pueblo o intentar alguna violencia en perjuicio de su real persona, estado o gobierno [“*Maiestatis suae personae, statui vel regimini*”], o en daño de algunos vasallos suyos que viven dentro de sus señoríos [“*sua dominia*”]. Del mismo modo [...], no obstante cualquier declaración o sentencia de excomunión o de privación [...] del Papa o de sus sucesores, y no obstante cualquier autoridad que procede o puede proceder de él o de su Sede [“*Sede*”; la edición del CSIC traduce “silla”] contra el dicho rey, sus herederos y sucesores, y no obstante cualquier absolución de los dichos vasallos de su obediencia, yo sin embargo prestaré fidelidad y verdadera obediencia a Su Majestad y a sus herederos y sucesores. Y les defenderé [la edición del CSIC traduce “*les haré pleito homenaje de defenderles*”; preferimos seguir en este punto la traducción de la edición del Instituto de Estudios Políticos] con todas mis fuerzas contra todas las conjuraciones u otros cualesquiera atentados [“*attentata*”; la edición del CSIC traduce “*insultos*”] que contra sus personas, coronas y dignidades, por razón o bajo el pretexto [“*ratione vel colore*”; la edición del CSIC traduce “por razón o so color”] de cualquier tal sentencia o declaración o en otra cualquier manera aconteciere hacerse; y pondré todo cuidado y diligencia en que se descubran y manifiesten a Su Majestad, sus herederos y sucesores todas las traiciones o conjuraciones alevosas que contra cualquiera de ellos oyere o supiese que se hayan intentado. [La tercera parte recoge esta frase:] *Otrosí juro que de todo corazón aborrezco, abomino y abjuro, por impía y herética, de aquella doctrina y proposición: que los príncipes excomulgados o privados por el Papa puedan por sus súbditos u otras cualesquiera personas ser [lícitamente] depuestos y muertos. Es más [“et ulterior”]; la edición del CSIC traduce “ítem”], creo y en mi conciencia tengo por cosa muy cierta y resuelta que el Papa ni otra persona cualquiera tenga potestad para absolverme de este juramento o alguna parte de él...*” (*Defensio fidei*, Libro VI, “*Proemium*”, nº 6, SUÁREZ, 1978, págs. 22-23; en la tercera parte hemos tomado como referencia las traducciones del CSIC y del Instituto de Estudios Políticos [SUÁREZ, 1971, pág. 699], que hemos modificado libremente). En el nº 3 del capítulo III del Libro VI de la *Defensio fidei* sostiene Suárez que “la sentencia [justa] de deposición dictada por

Es tal el poder que concede Suárez al romano pontífice que llega a hacer depender del mismo la potestad de la comunidad o reino cristiano de defenderse del rey tirano y destituirlo. De este modo, mantiene Suárez que “si bien la comunidad o el reino de los hombres [*“respublica seu regnum hominum”*—considerado sólo desde el punto de vista de su propia naturaleza, tal y como se dio entre los gentiles y existe actualmente entre los paganos—tiene el poder de defenderse del rey tirano y el de deponerlo en caso de necesidad, sin embargo, los reinos cristianos [*“regna christiana”*] tienen en este aspecto una cierta dependencia y subordinación respecto del Sumo Pontífice”. El profesor jesuita llega hasta el punto de sostener, en primer lugar, que “el Papa puede ordenar a un reino que no se levante contra su rey sin consultarle [*“se inconsulto”*] ni lo deponga sin que la causa y razón de ello hayan sido previamente examinadas por el mismo Papa”, en lo que parece un control de legitimidad de la causa de la resistencia³⁵⁸. Más aún, afirma Suárez, en segundo lugar, que el papa “no sólo tiene poder para aconsejar o dar su consentimiento para que el reino [*“regnum”*] deponga al

el papa” contra un rey “bautizado y que hace profesión de cristiano [...] priva eficazmente [al rey] del reino”, y además lo hace automáticamente (*“ipso facto”*) (*Defensio fidei*, Libro VI capítulo III, nº 2, SUÁREZ, 1978, págs. 52-53).

³⁵⁸ La expresión *“se inconsulto”* no aparece traducida en la versión del CSIC; la del Instituto de Estudios Políticos traduce “sin consultar con él”. Además, cabe resaltar que Suárez declara aquí que el papa “tiene este poder por los peligros mortales y la pérdida de almas que normalmente median en estas revueltas populares y en orden a evitar sediciones y rebeliones injustas”. A continuación cita varias ocasiones históricas en que considera que los reinos han consultado a los papas y les han pedido que depongan “a su rey inepto o tirano” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 17, SUÁREZ, 1978, págs. 88-89). Por ejemplo, cita el caso del rey de los francos Childerico (al que ya hicimos alusión en el capítulo segundo de este trabajo, *vid. supra*).

Por otro lado, de la frase anterior en el texto concluye Rommen que “puede asegurarse sin vacilar que Suárez habla también, incluso con relación a la esfera del orden puramente natural, de un derecho a la resistencia activa por parte del Estado [de nuevo entendemos que Rommen se refiere al concepto suareciano de *“respublica”*] contra el rey legítimo pero que gobierna tiránicamente” (ROMMEN, 1951, pág. 380).

rey que le es perjudicial, sino también para ordenarle y obligarle a que lo haga cuando lo juzgase necesario para la salud espiritual del reino y sobre todo para evitar herejías o cismas”. No sólo eso: para Suárez “entonces es cuando tiene especial aplicación el ejercicio de su poder indirecto sobre los asuntos temporales en orden al fin espiritual y porque en un caso así puede deponer por sí mismo inmediatamente al rey”. Por tanto, “puede [también] forzar al reino a que la lleve a cabo [dicha deposición], si es necesario”³⁵⁹ (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 17, SUÁREZ, 1978, págs. 88-89).

³⁵⁹ “*Ergo potest cogere regnum, ut id exequatur, si necessarium sit*” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 17, SUÁREZ, 1978, pág. 89). Esta frase, que hace referencia a la posibilidad de que el papa emplee su poder indirecto en materia temporal obligando al reino a que ejecute (lleve a cabo) la deposición del monarca, fue malinterpretada por Jacobo I y sus partidarios al traducir de forma errónea el término “*exequatur*”. De esta forma, acusaron a Suárez de defender que el papa tiene poder para ordenar que *ejecuten* al tirano (es verdad que el término puede significar también dar muerte o castigo, pero por el contexto puede advertirse que Suárez está hablando de la deposición del tirano por indicación del papa, y no de su occisión.) Es también por esta razón que hemos preferido una traducción que pueda inducir menos a este error que la que recoge la edición del CSIC (“luego puede obligar al reino a ponerlo en ejecución en caso de necesidad”; la edición del Instituto de Estudios Políticos dice “luego puede, si es necesario, forzar al reino a que lo realice”, lo que tampoco aporta suficiente claridad sobre lo que se realiza). Igual error (probablemente intencionado) cometieron Jacobo y sus partidarios al traducir el texto en el que Suárez apunta que el encargado de ejecutar *la sentencia de destitución del rey* por parte del papa sería su legítimo sucesor en el reino (*vid. infra*). En ambos casos, el estilo conciso de Suárez parece justificar el error, pues omite el objeto directo del verbo *ejecutar* en ambos casos (en el primer supuesto, la deposición, en el segundo, la sentencia [de deposición]). En relación con estas cuestiones, Antonio Gómez Robledo cree que la muerte de Carlos I, hijo de Jacobo I, puede ser considerada como “un epílogo irónico-trágico” de la *Defensio fidei*: a juicio de este autor, el hecho de que la muerte de Carlos en el patíbulo como castigo por haber tiranizado a su pueblo fuese dictada “por solemne sentencia del Parlamento británico y con todas las formalidades del procedimiento”, podría ser considerada como el “cumplimiento, en todos sus términos”, de la “doctrina suareciana” sobre el tiranicidio por parte de “aquellos jueces” (A. GÓMEZ ROBLEDOS, 1989, pág. 70).

2.4.4. Ejecución de la sentencia de deposición. ¿Muerte del tirano depuesto?

A continuación, Suárez realiza dos afirmaciones diferentes en las dos primeras frases del primer párrafo del nº 18 del capítulo IV a propósito del tirano que ha sido condenado por sentencia justa. La primera frase y afirmación es desarrollada en el resto del nº 18; la segunda frase y afirmación se amplía en el nº 19.

En la primera frase del primer párrafo del nº 18 mantiene Suárez que “respecto al último punto propuesto, [...] después de dictarse sentencia condenatoria dada por un poder legítimo por la que el rey es privado de su reino, o—lo que es igual—después de una sentencia declarativa de un delito que lleva consigo esa pena *ipso iure*, aquel que dictó la sentencia o la persona a quien éste lo haya encargado, puede privar al rey de su reino, incluso matándolo si no puede hacerlo de otro modo o si aquella sentencia justa alcanza también esa pena [*“ad hanc etiam poenam extendatur”*]”.

Si saltamos al segundo párrafo del nº 18, apreciamos que para Suárez esta primera afirmación del nº 18 (es decir, la referente a la facultad exclusiva que para la deposición y muerte del rey tiene el autor de la condena o bien aquel que reciba el encargo de éste) “se sigue claramente del principio anterior” (entendemos: del principio que proclama que el gobernante puede ser juzgado por la comunidad o por un superior), porque “quien puede condenar a alguien justamente, puede también llevar a la práctica la pena directamente o poniendo en juego los medios necesarios para ello [*“per auxilia ad id necessaria”*]”. A juicio de Suárez, si no fuera así, “vano [*“frustra”*] sería ese poder de declarar el derecho sin un poder efectivo de coacción [*“potestate efficaciter coactiva”*]. Por tanto, cuando la comunidad política [*“respublica”*; la edición del CSIC traduce “sociedad”] puede justamente deponer al rey, actúan legítimamente [*“recte”*] sus representantes [*“ministri”*] coaccionando al rey

o matándolo, si es preciso, porque ya no actúan en virtud de una autoridad [“*potestate*”] privada sino pública”³⁶⁰.

En el supuesto de que sea el papa el que dicte la sentencia de destitución del rey, defiende Suárez que, “de igual manera”, a éste [...] sólo podrán expulsarle o matarle aquellos a quienes él [el papa] se lo encargue. Y si no manda a nadie [en concreto] que ejecute la sentencia, corresponderá a su legítimo sucesor en el reino y, si no existe sucesor, al propio reino³⁶¹. Y añade que según la opinión de importantes autores ésta

³⁶⁰ En el mismo sentido, cita Suárez a Domingo de Soto, quien según el profesor granadino sostuvo que, “aunque un individuo cualquiera no puede matar al rey que es tirano sólo en su modo de gobernar [con título legítimo], una vez dictada sentencia, cualquiera—dice— puede ser instituido como encargado de la ejecución [de la sentencia]” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 18, SUÁREZ, 1978, pág. 90). Adviértase que el texto dice: “*quisque (inquit) potest institui executionis minister*”; la edición del CSIC traduce “cualquiera puede ser encargado de ejecutar la sentencia”, traducción que puede inducir a que erróneamente se entienda que *cualquiera puede encargarse* por su cuenta de esa ejecución, lo que no es lo mismo. En un sentido similar a nuestra traducción se orienta la del Instituto de Estudios Políticos: “cualquiera puede ser designado ministro de la ejecución” (SUÁREZ, 1971, pág. 722).

³⁶¹ En el original dice el texto: “*ad regnum ipsum spectabit*”, literalmente “se referirá al propio reino”. La edición del CSIC traduce “el propio reino será encargado de esta ejecución”, traducción un tanto confusa pues puede dar lugar a entender que se precisa un encargo expreso, cuando no es así (podría mantenerse dicha traducción introduciendo la acotación “será [el] encargado”).

Debe advertirse que un poco más abajo Suárez exige, para el acto de ejecutar la sentencia, que “el legítimo sucesor en el reino” sea católico, y el mismo requisito estipula para que, en su caso, lo lleve a cabo la comunidad del reino (“*communitas regni*”): debe ser católica (*vid. Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 19, SUÁREZ, 1978, pág. 92). Recuérdese, por otra parte, que en el contexto de la polémica sobre el juramento de fidelidad, y mediante una traducción errónea (probablemente intencionada) de este texto, se acusó a Suárez de incitar al hijo de Jacobo I al parricidio, al interpretar este texto en el sentido de que el encargado de *ejecutar* al rey después de la sentencia de destitución por parte del Papa (y no de *ejecutar* la sentencia de deposición del rey por parte del Papa) sería su legítimo sucesor en el reino. Como ya indicamos más arriba, de nuevo en este caso, el estilo conciso de Suárez puede propiciar el error, ya que

es la manera de proceder en el supuesto del rey hereje, cuando “por pública sentencia se [le] declare [...] privado de su reino”.

Por otra parte, a nuestro juicio, del mismo modo corresponderá la ejecución de la sentencia al propio reino en caso de que el legítimo sucesor se desentienda y no la ejecute, si bien este caso parece no preverlo Suárez, o bien lo da por sobrentendido (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 18, SUÁREZ, 1978, págs. 89-90).

Llegados a este punto conviene subrayar que parece que la exigencia por parte de Suárez de todos estos requisitos para la ejecución de la sentencia de deposición (que eventualmente puede conllevar la occisión del tirano) en el número 18 implica una contradicción con lo afirmado por él mismo en el número 14 del capítulo IV, donde se sostiene que el tirano sobre el que ha recaído sentencia condenatoria puede ser muerto legítimamente por cualquier particular. Y nótese que esta afirmación se refiere al tirano que originariamente tenía título legítimo, el cual goza del mayor nivel de protección. En concreto, en dicho número 14 sostiene que en el caso de la sentencia condene al rey como hereje, éste “podrá ser tratado absolutamente como un tirano y en consecuencia podrá ser muerto por cualquier [sujeto] privado”. No parece posible salvar esta contradicción, a no ser que interpretemos que la actuación aceptada en el nº 14 no se lleva a cabo en ejecución de la sentencia (ejecución que sólo corresponde a los designados expresamente o a sus sustitutos naturales), sino en ejercicio de la legítima defensa³⁶².

omite la palabra “sentencia” (“*quod si nulli executionem imperet*”, “y si no manda a nadie la ejecución”), si bien la traducción del CSIC la incluye considerándola sobreentendida (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 18, SUÁREZ, 1978, pág. 90).

Nótese, para terminar, que la acotación “[en concreto]” que aparece en el texto es del traductor de la edición del CSIC.

³⁶² En efecto, la restricción que Suárez establece en el nº 18 sobre las personas que pueden “privar al rey de su reino, incluso matándolo” parece entrar en franca discordancia con la posibilidad que Suárez defiende en el nº 14. Recordemos que en este último señala Suárez que si ha habido sentencia o mandato de un juez (condenatoria de un delito que implica la

deposición), se considera que entonces “se ha esperado a la sentencia justa y legítima” y, de este modo se entiende, en primer lugar, que en tal caso al que mata al tirano con autoridad privada no le es aplicable la condena del Concilio de Constanza. Y, en segundo lugar, que dicha persona “no actúa con autoridad privada sino en virtud de la sentencia y, por consiguiente, como instrumento de la autoridad pública”. Además, y en tercer lugar, la muerte del tirano en ese caso puede caber dentro de los supuestos de legítima defensa contra el usurpador, puesto que “si después de su legítima destitución continúa ese rey en su obstinación y por la fuerza retiene el poder real, empieza a ser un tirano con relación a su título, ya que no es rey legítimo ni está en posesión del reino con título justo” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 14, SUÁREZ, 1978, págs. 85-86). De modo que la sentencia de deposición del tirano que en principio se hallaba en el poder con un justo título lo convierte en un usurpador contra el que cabe la legítima defensa en todo caso y aún sin contar (expresamente) con autoridad pública, pues se estima que dicho tirano está agrediendo continuamente a la comunidad y que ésta desea en todo momento ser liberada de dicha agresión, lo que inviste de una autoridad pública en su conducta al que lleva a cabo tal acto de liberación. Además, Suárez habla en el mencionado nº 14 de la posibilidad de dar directamente muerte al tirano, lo que contradice el mandato del nº 18 de que en caso de sentencia de deposición se debe intentar ejecutar la misma sin violencia y sólo darle muerte “si no puede hacerse de otro modo o si aquella sentencia justa alcanza también esa pena” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 18, SUÁREZ, 1978, págs. 89-90). Por otro lado, en el nº 22 del capítulo VI se afirma que “a un rey que es criminal, aunque se le haya depuesto, no puede en justicia [“*iuste*”] matarlo cualquier individuo del pueblo mediante conjura o asechanza [“*insidias*”], [...] sino solamente con autoridad pública o en virtud de un poder recibido de quien puede otorgarlo mediante sentencia, o bien por orden o delegación especial” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 22, SUÁREZ, 1978, págs. 124-125).

Sobre nuestra opinión acerca de que si legítimo sucesor del tirano depuesto se desentiende y no ejecuta la sentencia, corresponderá dicha ejecución al propio reino, consideramos que dicha responsabilidad recae en la comunidad política por varias razones: primera, porque también ésta podría juzgar al rey; segunda, porque le corresponde subsidiariamente; tercera, porque Suárez establece dicha solución un poco más adelante respecto al derecho de declarar la guerra al tirano condenado por el papa en sentencia de destitución. Quedaría la duda respecto a cuánto tiempo debería la comunidad esperar a la reacción del legítimo sucesor

Volvamos ahora a la segunda frase enunciada en el primer párrafo del nº 18 del capítulo IV. En la misma Suárez advierte que “el rey depuesto [*“regem depositum”*] no puede ser muerto inmediatamente [*“statim”*] por cualquier persona privada, ni siquiera puede ser echado por la fuerza [*“per vim repelli”*]; literalmente “repelido o alejado por la fuerza”, la edición del Instituto de Estudios Políticos traduce “ni siquiera rechazarle por la fuerza”] hasta que no se le ordene así [a esa persona privada, se entiende] o bien se declare una autorización [*“commissio”*] general de ese tipo en la propia sentencia o en el Derecho”³⁶³.

Esta frase requiere, a nuestro juicio, ser interpretada. En primer lugar, cabe cuestionarse qué significa “rey depuesto” [*“regem depositum”*]. Una posible interpretación sería entender que en esta frase Suárez se está refiriendo al caso del monarca tiránico que *efectivamente y de hecho* ya ha sido apartado del poder (en virtud de una previa pena de deposición dictada por una sentencia justa; como se entiende por el contexto). En este caso, esta segunda frase del primer párrafo del número 18, a diferencia de la primera frase, no estaría en contradicción con lo afirmado en el número 14, pues lo dicho en este último se refiere al tirano que aún detenta el poder. En segundo lugar, de aquí parece seguirse que si interpretamos la expresión “rey depuesto” como aquel efectivamente depuesto de su trono cabría

(espera que se antoja necesaria a la luz del pensamiento del profesor granadino); si bien esta duda tampoco la aclara Suárez respecto al caso del derecho de declarar la guerra.

³⁶³ *“Donec ei praecipiat, vel generalis haec commissio in ipsa sententia vel iure declaratur”*, la traducción de la edición del CSIC (“hasta que no se ordene así en la propia sentencia o en la ley se declare una autorización general de ese tipo”) cambia el sentido del texto original. En efecto, Suárez establece que, junto a la autorización o encargo general [*“commissio”*] emanado de una declaración hecha por la sentencia o por el Derecho, puede haber una orden determinada dirigida a un sujeto privado concreto. Si bien nuestro autor no indica por parte de quién, entendemos que parece que quien puede dar dicha orden es el juez. La traducción del Instituto de Estudios Políticos es también más fiel al texto original: “hasta tanto que se le mande o que en la sentencia o en el derecho se haga ese encargo general” (SUÁREZ, 1971, pág. 722).

entender que con las palabras “echado por la fuerza [*“per vim repelli”*]” se está refiriendo Suárez a la expulsión del gobernante no ya del poder, puesto que ya no lo posee, sino fuera del país: es decir, este fragmento aludiría al destierro del rey ya apartado de su trono, que no podría ser realizado por cualquiera salvo que así lo dispusiese la propia sentencia o la ley³⁶⁴.

Sin embargo, debe advertirse que de la lectura del nº 19, que versa sobre esta segunda frase del nº 18, no parece colegirse que pueda interpretarse la expresión “rey depuesto” como aquel que *efectivamente y de hecho* ya ha sido depuesto de su trono, sino que parece más bien que se refiere al tirano que, habiendo sido depuesto formal o nominalmente (es decir, condenado por sentencia justa de deposición), sigue de hecho detentando efectivamente el poder. Por tanto, esta frase, al igual que la anterior, se estaría refiriendo también a la ejecución de la sentencia de deposición del rey tirano. Como consecuencia, si nos atenemos a esta interpretación y entendemos que la segunda frase se refiere al gobernante que aún permanece en el poder, parece que no cabría entender que las palabras “echado por la fuerza [*“per vim repelli”*]” aludan al destierro del gobernante fuera del país (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 18, SUÁREZ, 1978, pág. 90).

Ahora bien, ya que parece que esta segunda frase del nº 18 se refiere al mismo tipo de tirano que la primera, cabe preguntarse dónde estriba la diferencia respecto al

³⁶⁴ De acuerdo con esta interpretación podría entenderse que en el nº 14 Suárez se está refiriendo al caso de la occisión del tirano que aún no ha sido apartado del poder y, por tanto, es un tirano mucho más peligroso, ya que conserva todavía todos los resortes del poder. Por tanto, consecuentemente, Suárez concedería a este tirano un tratamiento mucho más severo, pues es preciso despojarlo de dichos resortes, y para esto se requiere la legitimación de la actuación de cualquier miembro de la comunidad contra aquel. Ahora bien, conforme a esta interpretación sería fácil comprender que en el nº 18 Suárez endurezca extraordinariamente los requisitos de cualquier actuación llevada a cabo sobre el tirano una vez que éste ha sido ya apartado del poder, puesto que dicho tirano es mucho menos peligroso y, por tanto, en tal caso deben extremarse las precauciones para que no se desaten venganzas ilegítimas y desproporcionadas por parte de los miembros particulares de la comunidad.

supuesto contemplado en la primera frase, puesto que también el tratamiento de los casos recogidos en cada una es diferente. Conviene notar que en la primera frase Suárez aborda el caso en que, existiendo una sentencia que dispone la deposición del monarca (o, lo que entendemos que es lo mismo, privación de su reino) o que conlleva dicha sanción, dicha sentencia va a ser ejecutada, bien por “aquel que dictó la sentencia” de deposición, o bien por la persona a quien dicho juez “lo haya encargado”. Suárez sostiene que en este caso dicha deposición sólo puede conllevar la ocisión del tirano únicamente en dos supuestos: primero, que no pueda ejecutarse la sentencia de otro modo; segundo, que en dicha sentencia esté contemplada también dicha pena de muerte.

En la segunda frase del nº 18 Suárez trata el supuesto en que es un sujeto privado el que intenta dar muerte o deponer al tirano que ha sido condenado por sentencia justa de deposición. Al respecto, se estipula que no sólo ningún particular está legitimado para dar muerte directa e inmediatamente a dicho tirano, sino que incluso no puede apartarle del trono si no existe una orden concreta dirigida al mismo por parte del que dictó la sentencia, o bien existe un encargo o autorización general emanado de dicha sentencia o del Derecho. Si bien no queda claro del todo si esta excepción, por la que se legitima el obrar del particular mediante una orden o encargo, se extiende sólo al acto de expulsar legítimamente al tirano del poder o también al acto de darle muerte. Tal vez por la expresión que utiliza Suárez, “*inmo neque per vim repelli*” (“ni por el contrario [o “ni tampoco”] alejar por la fuerza”) parece que sólo se permitiría a los particulares, en esos casos excepcionales, el acto de expulsarlo. Ahora bien, si lo entendemos así, parece que hay un supuesto concreto en el que existe una contradicción entre lo dispuesto en ambas frases. Pues si bien en la primera se afirma que el sujeto comisionado puede dar muerte al tirano si no puede deponerlo de otra manera o bien la sentencia condenatoria incluye dicha pena, en la segunda parece que se exige al sujeto privado (no expresamente comisionado) la existencia de autorización general mediante condena o ley, o bien encargo expreso del mandato de darle muerte. De tal modo que, conforme a la segunda frase, no podría el particular dar muerte al tirano aún en el caso de que no pueda ejecutar “de otro modo” la sentencia de mera

deposición del tirano—esto es, la sentencia que no contempla la posible occisión— (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 18, SUÁREZ, 1978, págs. 89-90).

Como ya adelantamos, en el número 19, Suárez pasa precisamente a justificar la segunda frase del número 18. El profesor jesuita mantiene que “aun cuando uno haya sido justamente condenado a muerte, no puede matarle [*non potest (...) illum occidere*”; la edición del CSIC traduce “no puede ser ejecutado por”] cualquier [persona] privada por propia iniciativa, salvo que se lo ordene quien tiene autoridad [*auctoritatem*”; la edición del CSIC añade “para ello”] o tenga otra razón para hacerlo [*vel aliter moveatur*”, literalmente, “sea movido de otra manera”] ya que nadie puede matar a otro si no es el superior que tiene en sí mismo poder para ello o bien su representante [*minister*”]. Y nadie puede ser llamado su representante si no actúa a impulso de la autoridad principal”. Ahora bien, si “si esto es verdad respecto a cualquier delincuente [*malefactoris*”, con mayor razón sin duda tiene aplicación respecto del príncipe”.

Advierte Suárez que “tal vez alguno diga que basta el primer impulso implícito o tácito de la comunidad [*reipublicae*”; aquí y un poco más abajo la edición del CSIC traduce “sociedad”], que por el hecho mismo de haber depuesto al rey quiere que todos lo expulsen [*expelli*”, coaccionen e incluso lo maten si se resiste”. Suárez es contrario a esta opinión, y señala que del mismo modo que “el juez que condena a una persona privada por hereje o delincuente no concede automáticamente a todo el mundo la facultad de actuar contra él, [...] tampoco la comunidad política [*reipublicae*”] ni el Papa, al condenar a un rey hereje o tirano por otro concepto, conceden a todos esa autorización [*licentiam*”, ni siquiera tácita o implícitamente”. Y agrega Suárez que “por ninguna razón justa cabe presumir tal autorización contra el príncipe en mayor medida que contra otras personas”. De modo que si “siempre es, en efecto, necesaria la prudencia y una justa medida en la ejecución de la sentencia”, debe tenerse presente que “existe un mayor peligro de desórdenes y excesos al coaccionar la

persona de un príncipe o rey [*“principis aut regis”*] que cuando se trata de otros individuos”³⁶⁵.

Así pues, volviendo al caso de sentencia dictada por el papa, Suárez considera al respecto que si mediante la misma declara éste “que un rey es hereje y queda privado del reino, y no hace ninguna ulterior declaración sobre la ejecución de la misma [*“de executione nihil amplius declaret”*], no por eso cualquier soberano [*“quilibet princeps”*] puede emprender la guerra [*“movere bellum”*]; la edición del CSIC traduce “hacer la guerra”] contra él sin más [*“statim”*]. Porque, en efecto, no es este otro monarca “de superior categoría en el orden político [*“in temporalibus”*], ni ha sido investido por el Papa, en virtud sólo de su sentencia, con ese poder [de emprender la guerra contra el otro príncipe]” (eso sí, Suárez reconoce expresamente al papa la potestad de encargarse de forma manifiesta la ejecución de la sentencia al gobernante de otro país; véase un poco más abajo).

Prosigue el profesor granadino afirmando que, en efecto, ese poder (de emprender la guerra contra el tirano condenado por el papa, en el caso de que éste no encargue específicamente a alguien la ejecución de la sentencia) únicamente lo tiene—como ya defendió antes Suárez—el “legítimo sucesor, si es católico, [...] o, en el caso de que éste se desentienda de ello o no exista [tal sucesor]”, será “la comunidad del reino [*“communitas regni”*], siempre que sea católica” la que “le sucederá en este derecho”. Es decir, al igual que la comunidad política puede juzgar al rey, puede emprender contra él la guerra, aunque parece que tiene prioridad el legítimo sucesor³⁶⁶. Caso

³⁶⁵ La expresión que hemos traducido como “justa medida (*“iustus modus”*) es trasladada por la edición del CSIC como “procedimiento justo”. Si bien ambas traducciones son válidas, hemos preferido, teniendo presente el contexto de las palabras de Suárez, seguir la línea del Instituto de Estudios políticos (que traduce “moderación”, *vid.* SUÁREZ, 1971, pág. 722). Otra traducción posible sería “mesura”.

³⁶⁶ Como ya adelantamos, no queda claro cuánto debe esperar la comunidad para ver cuál es la reacción de dicho legítimo sucesor. Es éste otro punto un tanto oscuro.

Por otra parte, Suárez deja sin resolver la cuestión de qué sucedería en caso de que la comunidad no fuera católica, suponiendo que la sentencia condenatoria no señalase a nadie

distinto es el de que esa comunidad del reino pida ayuda a otros príncipes, en cuyo caso “podrán prestársela, como es evidente”. Del mismo modo, en el supuesto de que el papa “otorgue a los otros reyes poder para invadir aquel reino, en ese caso pueden hacerlo legítimamente, porque no les falta justa causa ni autoridad [*“potestas”*] [la edición del CSIC añade “necesaria”]” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 19, SUÁREZ, 1978, págs. 91-92).

A modo de resumen de este apartado, podríamos apuntar que para Suárez el tirano mal gobernante puede ser depuesto mediante sentencia justa y legítima, en cuyo caso puede dársele muerte con autoridad pública a título de legítima defensa. Para nuestro autor la potestad de deponer al rey puede darse en la propia comunidad o en el papa, aunque en supuestos y sobre fundamentos diferentes. En el caso de la comunidad, únicamente a título de defensa necesaria para su propia conservación, posibilidad a la que nunca puede renunciar la comunidad. Por otra parte, en el contexto de la época y del conflicto del juramento de fidelidad, Suárez reconoce al papa poder en materia temporal, tanto indirecto como directo. En el supuesto de que sea el papa el que dicte la sentencia de deposición del rey, la ejecución sólo corresponde a quien que se le haya encomendado, en su defecto al legítimo sucesor en el reino, y en última instancia al propio reino; estos dos últimos sujetos deberán ser católicos para poder llevar a cabo dicha ejecución. Por último, afirma nuestro autor que la deposición de un soberano por el papa no significa una autorización general para que otros príncipes le declaren la guerra.

concreto como encargado de la ejecución ni existiese sucesor legítimo o éste se desentendiese (se da por supuesto que para Suárez en este caso al menos el tirano debería ser católico, de otro modo para nuestro autor no tendría potestad el papa sobre el mismo, como sostiene en otros pasajes; *vid. infra*).

2.5. El supuesto del tiranicidio del usurpador en legítima defensa y existiendo previo pacto con el mismo

El supuesto del tiranicidio en caso de existencia de pacto previo con el tirano merece una atención específica que, a riesgo de ser reiterativos, nos forzará a volver sobre los textos ya trabajados del capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei*. Es éste, no obstante, un supuesto práctico en el que debemos estar especialmente atentos para no perdernos en el laberinto suareciano de normas generales, excepciones y contra-excepciones.

En principio, en el caso de pacto previo con el tirano, sea del tipo que sea, debe respetarse ese pacto y no sería lícito deponerlo. Sin embargo, en el caso del gobernante (con justo título) que deviene tirano por su mal ejercicio del poder se le podría expulsar y destituir en el supuesto de que pueda alegarse el título de legítima defensa si “no le queda al país [*“regnum”*] otro medio para defenderse”. La razón estriba en que la legítima defensa se halla por encima del pacto. Esto es algo que expresamente Suárez indica en el nº 15 del capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei* respecto a este supuesto del tirano con título legítimo. En dicho pasaje advierte Suárez que “esta eventualidad, imprescindible para la propia supervivencia de la comunidad política [*“reipublicae”*; la edición del CSIC traduce “Estado”], se considera siempre excluida de aquel primer pacto por el que la comunidad [*“respublica”*] transfirió su poder al rey”, dado que esa posibilidad es “imprescindible para la propia supervivencia de la comunidad política [*“reipublicae”*]³⁶⁷ (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 15;

³⁶⁷ En efecto—como ya se vio—al abordar el tema del juicio de deposición del gobernante tirano y la potestad al respecto que la comunidad posee “únicamente a título de defensa necesaria para su propia conservación”, sostiene Suárez, que “si un rey legítimo gobierna tiránicamente y no le queda al país [*“regno”*] ningún otro medio de defenderse que expulsar y destituir al rey, podrá la comunidad [*“respublica”*], actuando como un todo y por decisión pública y general de todas sus ciudades y procuradores, destituir al rey”. Remarca al respecto nuestro autor que la licitud de este acto viene sustentada “primero, en virtud del Derecho natural por el que es lícito repeler la violencia con la violencia” (legítima defensa). Y en segundo lugar, la legitimidad de ese obrar queda reafirmada en razón de que este aspecto se considera siempre excluido de cualquier pacto (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 15,

SUÁREZ, 1978, págs. 86-87). Debe aquí apuntarse que, por su parte, Rommen entiende que en el “derecho de resistencia activa por parte del Estado contra el rey legítimo pero que gobierna tiránicamente [...] es el bien común lo realmente decisivo, no el contrato formal de la traslación” (ROMMEN, 1951, pág. 380).

Por otra lado, cabe destacar que, en el mismo sentido, en el Libro III de la *Defensio fidei* (capítulo III, nº 3, SUÁREZ, 1965, pág. 35) Suárez defiende expresamente que al derecho a la legítima defensa nunca ha renunciado el pueblo, y esta afirmación la realiza justo después de proclamar que “los pactos y convenios justos hay que cumplirlos”. Dice en concreto Suárez que “podría el pueblo [*“populus”*] hacer uso del derecho natural [*“naturali potestate”*] a la propia defensa, si el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta de la nación [*“civitatis”*; la edición del CSIC traduce “Estado”]; porque [a este derecho] nunca ha renunciado [el pueblo]”. Cabe destacar que este derecho a la legítima defensa por parte del pueblo aparece fundamentado en el Libro III de la *Defensio fidei* como una retención “*in habitu*” de dicha potestad por parte del pueblo. Nótese que Suárez en este número 3 del capítulo III del Libro III de la *Defensio Fidei* quiere demostrar que la teoría que defiende que el poder proviene del pueblo no le otorga a éste el derecho a rebelarse indiscriminadamente y a capricho contra el tirano. Antes bien, el pueblo debe respetar los pactos hechos con el gobernante. Sin embargo, esto no obsta a que pueda defenderse si éste le ataca, porque el derecho a la legítima defensa (de la propia vida o la de los miembros de la comunidad) está por encima del principio *pacta sunt servanda*. No obstante, “fuera de estos casos y otros parecidos, nunca podrá [*“numquam licet”*] el pueblo apelando a su poder, rebelarse contra el rey legítimo” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 3, SUÁREZ, 1965, pág. 35).

Además, por lo que atañe al respeto del pacto previo con el tirano, apunta Pereña que en Suárez, puesto que “el pacto entre el rey y el pueblo [...] determina los límites del poder y define sus formas de actuación y de ejercicio al servicio del bien común” y, por tanto, “el deber de obediencia civil tiene su fundamento y sus límites en este concepto de servicio pactado o contratado”, esto significa que “ el juramento de fidelidad política [...] tiene sus límites en la legitimidad y en el uso recto del gobierno, pero también en el ‘consenso’ y en las condiciones del pacto constitucional” (PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 200). Es decir, de lo dicho por Pereña podríamos deducir que para Suárez no podría el príncipe obligar mediante pacto a un súbdito a ir contra lo acordado mediante un contrato previo entre dicho príncipe y la comunidad entera. Lo cual parece lógico.

SUÁREZ, 1978, págs. 86-87). Entendemos que, en todo caso, esa legítima defensa que se invoca en el número 15 debe encuadrarse en los supuestos contemplados en los números 5 y 6, así como cumplir las requisitos que en dichos números se recogen (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, núms. 5 y 6, SUÁREZ, 1978, págs. 75-77).

Esto por lo que respecta al tirano con justo título. Pero, ¿qué sucede en el caso del tirano usurpador cuando, existiendo previo pacto, se actúa contra él a título de legítima defensa? Lo cierto es que parece que Suárez no contempla expresa y claramente este supuesto. Al respecto, debe advertirse en primer lugar que el pacto con el gobernante que posee justo título puede ser tácito o no expreso, ya que, al tratarse de un soberano legítimo (al que, por tanto, se debe—en principio—fidelidad), podría sobreentenderse. Sin embargo, en el caso del usurpador, el pacto debe ser necesariamente explícito, pues al no poseer justo título dicho gobernante, dicho pacto no cabe darse por supuesto.

Conforme a una primera interpretación, cabría entender que desde el momento en que se firma un pacto con el usurpador se le está reconociendo como legítimo gobernante, con lo cual pasa a convertirse en rey con justo título, y por tanto nos hallaríamos de nuevo en el supuesto que Suárez sí aborda expresamente en el nº 15: podría actuarse contra él en caso de legítima defensa, aun mediando pacto previo. Sin embargo, Suárez en ningún momento indica expresamente que debe entenderse que el usurpador con el que se lleva a cabo un pacto deba ser considerado a partir de ese momento como un rey legítimo. Es más, prevé la posibilidad de esos pactos y sin embargo no afirma esa transmutación, habiendo podido hacerlo. Por tanto, es también posible interpretar que no ocurre así, y que por tanto el supuesto del tirano con el que se lleva a cabo un pacto es un supuesto diferente y especial, que requiere su propia consideración.

Ahora bien, si optamos por esta segunda interpretación, cabe hacer una previa consideración al respecto. Debemos reconocerse que sería ilógico que en el caso de legítima defensa pudiera darse lícitamente muerte al tirano con justo título aun existiendo previo pacto con él, y que, por el contrario, no pudiera atentarse en el mismo supuesto (es decir, en legítima defensa y existiendo previo pacto, en este caso)

contra el tirano usurpador, que ni siquiera posee título legítimo para ejercer el poder. Más aún si, como ya hemos comentado, en la doctrina de la época, que Suárez sigue, se entiende que la resistencia contra el usurpador requiere menor fundamentación que cuando—al menos—el tirano posee título.

Sin embargo, nos encontramos con que, a primera vista, pueden surgir ciertas contradicciones en caso de que optemos por entender, conforme a esa lógica concordante con las teorías de Suárez, que debe extenderse al supuesto del usurpador la excepción que permite el regicidio, pese a la existencia de previo pacto con el tirano, cuando dicha muerte se produzca en legítima defensa. En primer lugar, dicha extensión parece topar con una de las condiciones que Suárez establece a la regla general (*cfr. Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 7, SUÁREZ, 1978, pág. 77) de que el usurpador puede ser muerto por cualquier persona privada miembro de la comunidad que sea víctima de la tiranía (siempre que de otro modo no pueda liberar a la comunidad de tal opresión; lo que constituye otro requisito que, en este caso, no entraña ninguna contradicción). Dicha condición (enunciada en *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 9, SUÁREZ, 1978, pág. 79) es “que no exista entre el tirano y el pueblo un tratado, tregua o pacto ratificado con juramento” (porque—se decía—“los pactos y juramentos, incluso los establecidos con enemigos, deben cumplirse, a no ser que sean evidentemente injustos y se hayan obtenido por coacción”). En la misma línea, recordemos que en el nº 3 (del capítulo IV del Libro VI de la *Defensio Fidei*, SUÁREZ, 1978, pág. 73) Suárez señala que deben respetarse siempre los pactos y juramentos de fidelidad al gobernante, y extiende este principio limitador de la resistencia a aquellos realizados al usurpador. La única manera de salvar esta contradicción sería extrayendo de la doctrina de Suárez sobre la resistencia civil al tirano y el tiranicidio un principio general, que operaría como una especie norma suprema de toda la estructura suareciana relativa a esta cuestión: la prioridad del derecho a la legítima defensa por encima de cualquier pacto con el tirano.

No obstante, esta interpretación que nos permite superar esta discordancia (que parte, recordemos, de una determinada interpretación de los resultados del pacto con el tirano usurpador, por la que no consideramos que dicho pacto convalide su falta de título original) nos aboca a un nuevo desafío interpretativo. En efecto, el problema

surge porque conforme a lo que Suárez sostiene en el nº 13, siempre y en todo caso puede alegarse legítima defensa contra el usurpador, ya que éste está permanente ejerciendo violencia sobre la comunidad debido a su falta de título legítimo para el ejercicio del poder, por lo que todo acto llevado a cabo por un particular contra el mismo se entiende que goza de autoridad pública y, por tanto, es legítimo (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 13, SUÁREZ, 1978, págs. 84-85). Pero si Suárez considera que en el supuesto del usurpador cualquier atentado contra el mismo siempre puede justificarse sobre la base del título de legítima defensa, y éste nos exime de cumplir el pacto previo con el tirano, la conclusión lógica es que la condición general de cumplimiento del pacto con el usurpador, establecida explícitamente en el nº 9 e implícita en el nº 3, parece puro papel mojado pues siempre puede invocarse la legítima defensa cuando se actúa contra el usurpador³⁶⁸.

³⁶⁸ La secuencia de esta contradicción es como sigue. En el caso del tirano usurpador, la regla general es que es lícito darle muerte sobre la base de su falta de justo título para detentar el poder. Ahora bien, no es lícito tal occisión si existe pacto con él. Sin embargo, aunque se dé dicho pacto, es lícito darle muerte en caso de legítima defensa. Más aún, cualquier acto contra él puede ser considerado realizado en legítima defensa, porque en todo momento se entiende que está agrediendo a la comunidad. Luego, en conclusión, la condición de la no existencia de pacto con el tirano usurpador para que sea legítimo atacarle (limitación que aparece en dos momentos del capítulo IV, números 3 y 9) parece que carece de cualquier validez práctica. Cabría cuestionarse si ocurre también esto en el caso de las demás condiciones que se imponen al tiranicidio del usurpador en los números 8 y 9.

Sobre la posibilidad de dar muerte en todo momento al usurpador alegando legítima defensa y la actuación conforme a título de autoridad pública en tal caso, recuérdese que para Suárez “el tirano propiamente dicho [usurpador] está infligiendo de hecho y continuamente violencia sobre la comunidad mientras retiene injustamente el poder real y gobierna por la fuerza. Así que la comunidad se halla permanentemente en guerra actual o virtual contra él, no de carácter vindicativo—por así decir—sino defensivo”. De modo que “en tanto que [la comunidad (“*reipublicae*”)] no declare lo contrario, se considera en todo momento que quiere ser defendida por cualquiera de sus ciudadanos e incluso por un extranjero. Por consiguiente, si no se le puede defender de otro modo que matando al tirano, cualquier individuo del pueblo

Parece difícil eludir esta última conclusión, si bien entendemos que es un problema menor. Desde una perspectiva más exigente respecto a la coherencia textual de Suárez, podríamos encontrar una solución para este resultado ilógico: volver a la interpretación, apuntada un poco más atrás, de que el pacto con el tirano usurpador convierte a éste en príncipe legítimo. Ahora bien, debe quedar claro que si bien dicha afirmación permite evitar todas estas dificultades, carece de un respaldo explícito en el texto de Suárez³⁶⁹.

puede matarlo legítimamente” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 13, SUÁREZ, 1978, pág. 84).

³⁶⁹ Cabe también un enfoque menos rigorista respecto a la completa sistematicidad y coherencia del texto de Suárez, que relativice este resultado. E incluso sería posible encontrar explicaciones más rebuscadas que mantendrían que, pese a cierta dificultad interpretativa, nuestro autor mantiene una lógica axiológica superior sobre estas leves imperfecciones. En efecto, cabría considerar que el pensamiento suareciano se asienta sobre una axiología centrada en la persona, en la que el valor de la vida es superior al valor de los contratos. De este modo, aunque hay que respetar los pactos, la defensa de la propia vida y de los miembros de la comunidad—y, por tanto, el derecho a la legítima defensa—está por encima del valor de los pactos y contratos. Esta axiología general también podría advertirse en otros pasajes aquí referidos, como la propia oposición de Suárez a declarar que la muerte del tirano se ha producido en legítima defensa cuando lo que éste estaba atacando no era la vida o integridad física de los súbditos, sino sus bienes materiales” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 5, SUÁREZ, 1978, pág. 75). Sin embargo, esta interpretación chocaría con importantes dificultades. En primer lugar, Suárez no emplea el concepto “valor” ni parece manejarlo como herramienta filosófica (téngase en cuenta que, como tal, es un concepto de la Filosofía posterior). Suárez más bien se mueve en el entorno de conceptos procedentes de la Escolástica medieval y heredados por la Escuela española tales como el bien común o el Derecho natural. Por otro lado, en segundo lugar, ese intento de construcción de una axiología general suareciana centrado en la vida y no susceptible de transacción contractual parece que exigiría, al menos a priori, dejar fuera el valor libertad, si nos atenemos a la aceptación por parte de Suárez de la esclavitud voluntaria. Incluso alguna visión podría considerar que la aceptación de esa forma de esclavitud supondría la prevalencia de ese contrato sobre la vida del ser humano. En todo caso, esta interpretación, además de descontextualizada, parece

En síntesis, puede afirmarse que para Suárez, en caso de pacto previo con el tirano, sea éste del tipo que sea, en principio debe respetarse dicho pacto y no sería lícito darle muerte a ese tirano. Sin embargo, en el caso del tirano mal gobernante podría dársele lícitamente muerte en el supuesto de que pueda alegarse el título de legítima defensa, pues ésta se halla por encima del pacto. Respecto al caso del usurpador, si consideramos que el pacto con él no supone una convalidación de su carencia de justo título para ostentar el poder, se entiende que pese al pacto cabe actuar contra él en legítima defensa, pues en el supuesto del tirano por razón de título siempre puede alegarse la misma.

3. LA RESISTENCIA AL TIRANO EN OTROS PASAJES DE LA *DEFENSIO FIDEI*

3.1. La resistencia en el Libro III de la *Defensio fidei*

En el Libro III de la *Defensio fidei* (que lleva por título “*De Summi Pontificis supra temporales reges excellentia et potestate*”, “*Sobre la superioridad y el poder del Sumo Pontífice sobre los reyes temporales*”) Suárez aborda importantes cuestiones de su teoría política, como pudo observarse en el capítulo 3 de este trabajo. Respecto a la cuestión de la resistencia civil al tirano, aparecen algunas referencias a la misma en diversos pasajes³⁷⁰.

generar nuevos problemas sin aportar soluciones claras. Sobre la cuestión de la esclavitud voluntaria y su contradicción con otras ideas de Suárez volveremos en el último capítulo de esta tesis (*vid. infra*).

³⁷⁰ En la edición del CSIC este Libro III se titula de manera abreviada “*Principatus politicus*”. Coincidimos con la traducción que del auténtico título lleva a cabo la edición del Instituto de Estudios Políticos.

3.1.1. *Defensio fidei*, Libro III, capítulo III. La posibilidad de oponerse al poder del gobernante en los casos de legítima defensa

Como ya vimos (en el capítulo 3 del presente trabajo), en el capítulo III del Libro III de la *Defensio fidei*, Suárez trata (en oposición a las teorías defendidas por Jacobo I) la cuestión del carácter o no absoluto y los límites del poder entregado al gobernante, y también la posibilidad de oponerse a dicho poder.

Al respecto, como igualmente ya se expuso, Suárez arguye que “dos parecen ser los principales argumentos del rey Jacobo I para creer que los reyes reciben su poder no del pueblo, sino directamente de Dios”. El primer argumento (que el monarca inglés esgrime contra Bellarmino) consiste en sostener que la “teoría contraria [*“contraria sententia”*]” a la recepción directa del poder por Dios supone la “*justificación de revoluciones [“seditiorum fundamentum”] que habrían de aprovechar con toda avidéz rebeldes y facciosos*. Porque si el príncipe recibe su poder del pueblo, *podría éste levantarse [“insurgere”] contra el príncipe y reclamar su libertad siempre que le pareciera [“quandocumque ipsi videretur”] apelando naturalmente al mismo derecho y poder que trasladó al rey*”. Y en particular ataca la postura de Bellarmino de que el pueblo al “*trasladar al rey su poder*” lo hace en una forma tal que lo conserva “*in habitu*”, de tal modo que “*puede, en determinados casos, recuperarlo también ‘actu’*”. El segundo argumento que alega el rey es que en caso de que el príncipe reciba el poder del pueblo, podrían los súbditos “*limitar el poder*” de aquel, “*abrogar sus leyes y hacer otras cosas similares que son potestad del gobernante [“superioris”]*. Porque si el rey recibe su poder del pueblo, dependerá siempre de él; por tanto, el poder del pueblo será superior; y, en consecuencia, podrá hacer” todas estas cosas que se alegan por parte de Jacobo, lo que “*es absurdo, ya que da ocasión a rebeliones [“seditioibus”] y debilita el poder de los gobernantes [“principum”]*, de suerte que no tendrá autoridad para mantener el rigor y la integridad de la justicia [*“ut severitatem et integritatem iustitiae servare non valeant”*]” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 1, SUÁREZ, 1965, pág. 34).

Ahora bien, Suárez responde a estos argumentos de Jacobo que “ninguno de estos inconvenientes se sigue de la doctrina” que sitúa el origen del poder del príncipe en la

traslatio al mismo por parte de la comunidad. En primer lugar, y en respuesta al primer argumento que Jacobo emplea, Suárez rechaza “que se dé al pueblo ocasión de rebeliones o sediciones [*“rebellionum aut seditionibus”*] contra los legítimos gobernantes [*“legitimos principes”*], ya que, a su juicio, “una vez que el pueblo trasladó su poder al rey, ya no puede legítimamente el pueblo, apelando a dicho poder, reclamar su libertad a capricho o siempre que se le antoje [*“suo arbitrio, seu quoties voluerit”*]. Porque si ha concedido su poder al rey, y éste lo ha aceptado, por esto mismo el rey ha adquirido su dominio. Por consiguiente, aunque el rey haya recibido del pueblo este dominio mediante donación o contrato, el pueblo ya no puede quitar al rey este derecho ni reclamar [*“usurpare”*]; mantenemos la traducción de la edición del CSIC, si bien cabrían otras] otra vez al rey su propia libertad”. Emplea aquí una vez más Suárez la analogía con el ejemplo de la esclavitud voluntaria: “De la misma manera que la persona privada que ha renunciado a su libertad y se ha vendido o dado como siervo [*“in servum vendidit ut donavit”*], no puede después librarse a su antojo [*“suo arbitrio”*] de la esclavitud, así tampoco puede hacerlo una persona colectiva [*“persona ficta”*] o comunidad, una vez que se ha sometido plenamente a un príncipe”. De este modo, sostiene Suárez que “si un pueblo ha entregado su poder a un rey, el poder deja efectivamente de pertenecerle [*“iam se illa privavit”*]. Es decir, se ha producido una enajenación del poder o una abdicación del ejercicio del poder por parte del pueblo en beneficio del gobernante. “Por consiguiente, [el pueblo] no puede, invocando justamente el poder que ha dejado de pertenecerle, levantarse legítimamente contra el rey; pues ya no podría sustentarse aquí en el poder que no tiene [*“quia nitetur potestae quam non habet”*], y por tanto no habría entonces uso legítimo, sino usurpación del poder [*“usurpatio potestatis”*]” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 2, SUÁREZ, 1965, págs. 34-35).

A continuación (como también se refirió *supra*), en el nº 3, Suárez ofrece una explicación de las palabras de Bellarmino sobre la retención del poder “*in habitu*” por parte de la comunidad. A juicio de nuestro autor, el cardenal jesuita se está refiriendo al supuesto específico y concreto de la legítima defensa en caso de tiranía manifiesta, el cual supone una excepción a esta tesis antes defendida. Defiende en ese sentido Suárez que la tesis de Bellarmino (tomada a su vez de Martín de Azpilcueta), relativa a

“que el pueblo nunca transmite su poder al príncipe, sin retenerlo *in habitu*, de manera que pueda hacer uso de él en determinados casos, no va contra” la tesis de Suárez (sobre la imposibilidad por parte del pueblo que ha entregado el poder al monarca de levantarse contra el mismo) “ni da justificación a los pueblos para reclamar, a capricho, su libertad”. En ese sentido, puntualiza nuestro autor que “no dijo simplemente el cardenal Bellarmino que el pueblo conserva el poder ‘*in habitu*’ para cualquier clase de actos a capricho y cuantas veces se le antoje repetirlos, sino que”, antes bien, estableció que eso sólo podría ocurrir “en determinados casos” y “con muchas limitaciones y reservas”.

Ahora bien, “estos casos hay que entenderlos de acuerdo con las condiciones del primer contrato o de las exigencias de la justicia natural, pues los pactos y convenios justos hay que cumplirlos [*“pacta et conventa iusta servanda sunt”*]”. Por lo tanto, si se da el supuesto de que “el pueblo al transmitir el poder al rey se ha reservado el mismo [poder] para algunos casos y asuntos más graves, entonces puede hacer lícitamente uso de él y conservar su derecho”. Al respecto, Suárez exige que esa reserva de poder se recoja expresamente por escrito, o bien obedezca a una costumbre asentada. Ahora bien, añade a continuación nuestro autor que “por esta misma razón [es decir, sobre la base de la reserva de un poder por parte del pueblo], si el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta de la nación [*“civitatis”*; la edición del CSIC traduce “Estado”], podría el pueblo hacer uso del derecho natural [*“naturali potestate”*] a la propia defensa; porque a éste [derecho] nunca ha renunciado [el pueblo]” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 3, SUÁREZ, 1965, pág. 35). De esta forma, una vez más, mediante el argumento de la legítima defensa, Suárez permite la oposición y resistencia al tirano.

Además, del hecho de que Suárez sostenga simplemente que el pueblo nunca ha renunciado a ese derecho de legítima defensa, unido a la afirmación de que tal derecho es natural y a que no se exija nuevamente la constancia expresa o formal del mismo, parece que podría deducirse (en consonancia con lo afirmado en el nº 15 del capítulo IV del Libro VI de la propia *Defensio fidei*) que Suárez no exige que esa reserva de poder (relativa a la legítima defensa) conste por pacto expreso o costumbre

inmemorial (tal y como sí exige para las demás reservas de poder)³⁷¹. Incluso podría colegirse de estas afirmaciones que para Suárez la existencia de pacto o costumbre contrarios a esa reserva serían nulos. Obsérvese que en este supuesto concreto lo que legitima el empleo del derecho natural ("*naturali potestate*") a la defensa por parte del pueblo en este caso (en que el rey se convierta en tirano produciendo manifiesto perjuicio a la comunidad política) es que se considera que esa potestad siempre se la reserva el pueblo, y por tanto opera como si de manera expresa se la hubiese reservado en el pacto primero firmado con el gobernante, aunque no lo haya hecho.

Por tanto, puede concluirse de aquí que para Suárez hay cuestiones que no pueden ser objeto de pacto o transacción, de tal modo que aunque se llevasen a cabo dichos pactos sobre estas cuestiones, aquellos serían nulos. Entre estas cuestiones se encontraría el derecho a la legítima defensa del individuo y de la comunidad, que (como hemos visto ya) en Suárez se refiere a la conservación de la propia vida o integridad física (o la de los miembros de la comunidad) y no alcanza en todo caso a los bienes propios (o de los miembros de la comunidad).

Sin embargo, es también cierto que Suárez deja claro que, en su opinión, "fuera de estos casos y otros parecidos [es decir, de un lado, la reservas expresas efectuadas en el pacto con el gobernante y, de otro, el derecho a la legítima defensa], nunca podrá el

³⁷¹ En el nº 15 del capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei*, como ya se ha expuesto, Suárez trata el tema del juicio de deposición del gobernante tirano y la potestad al respecto que la comunidad posee "únicamente a título de defensa necesaria para su propia conservación". Sostiene respecto a este supuesto el profesor granadino que "si un rey legítimo gobierna tiránicamente y no le queda al país [*regno*] ningún otro medio de defenderse que expulsar y destituir al rey, podrá la comunidad [*respublica*], actuando como un todo y por decisión pública y general de todas sus ciudades y procuradores, destituir al rey". A juicio de Suárez, la legitimidad de ese obrar queda reafirmada en razón de que este aspecto se considera siempre excluido de cualquier pacto: "esta eventualidad, imprescindible para la propia supervivencia de la comunidad política [*reipublicae*], se considera siempre excluida de aquel primer pacto por el que la comunidad [*respublica*] transfirió su poder al rey" (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 15, SUÁREZ, 1978, págs. 86-87).

pueblo apelando a su poder, rebelarse contra el rey legítimo”. Y, de este modo, a su juicio, “desaparece así el motivo o la ocasión de toda sublevación [*“seditio nis fundamentum aut occasio”*]” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 3, SUÁREZ, 1965, pág. 35). Como ya vimos, de aquí puede deducirse que, de alguna manera, para Suárez la legítima defensa no es una sublevación propiamente dicha³⁷². Ahora bien, de facto esa legítima defensa puede justificar una resistencia al tirano que si bien formalmente hablando podría considerarse una *resistencia impropia*, constituye sin embargo una verdadera resistencia (y puede serlo además en un sentido pleno y eficaz).

De este modo, en respuesta la segunda objeción que esgrimía Jacobo, Suárez (después de haber aludido a las muchas limitaciones que pone Bellarmino, que suponen que sólo podría el pueblo recuperar su poder y levantarse contra el monarca única y exclusivamente en caso de tiranía) defiende que, como consecuencia de su tesis general (es decir, que si bien el poder procede de la comunidad, que lo transfiere al monarca, sin embargo ésta queda privada de dicho poder tras la entrega y no puede reclamarlo y levantarse legítimamente contra su monarca) “no le es lícito al pueblo [*“non licet populo”*], una vez sometido, limitar el poder del rey más de lo que se limitó en el momento de la primera traslación o pacto” (aquí se produce en concreto esa respuesta a la segunda objeción de Jacobo). Suárez considera que, una vez entregado el poder, esa imposición de límites iría contra “aquella ley de la justicia según la cual deben observarse los pactos legítimos [*“legitima pacta servanda esse”*], y no puede revocarse en todo o en parte una donación absoluta después de haber sido hecha válidamente; sobre todo cuando fue onerosa”. De la misma manera, sostiene Suárez que “tampoco puede el pueblo, apelando a su poder, abrogar leyes justas del rey”.

³⁷² En esta no consideración de la legítima defensa como sublevación Suárez sigue el concepto de sedición del Aquinate. En efecto, en el capítulo IV del Libro VI, afirma el profesor granadino que para Sto. Tomás “no es sedición oponerse al rey que gobierna tiránicamente, siempre que esa resistencia se haga con el legítimo poder de la comunidad misma, y con prudencia y sin causar mayores daños al pueblo” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 15; SUÁREZ, 1978, págs. 86-87).

De todo esto concluye Suárez que “no es absolutamente cierto [*“simpliciter verum”*] que el rey dependa del pueblo en [el ejercicio de] su poder, por más que haya recibido su poder del pueblo”. Así que “una vez que ha sido constituido legítimamente rey [*“rex legitime constitutus est”*]; la edición del CSIC traduce “proclamado”], tiene todo el poder, aunque lo haya recibido del pueblo”. Esto es algo que “exige la ley de la justicia” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 4, SUÁREZ, 1965, págs. 35-36; nótese que la acotación “[el ejercicio de]” es del traductor de la edición del CSIC).

Sin embargo, como ya se ha apuntado, por la vía de la legítima defensa queda sin efecto toda esa argumentación contraria a la posibilidad de limitar o revocar el poder político del gobernante sustentada en la entrega absoluta del poder político y la obligación de respetar el pacto de traslación.

Eso sí, puede observarse que la potestad que tiene la comunidad a la legítima defensa se desvincula en Suárez del poder político que reside natural y originalmente en dicha comunidad. La desvinculación se realiza, entre otros medios, mediante la consideración de que la primera es inalienable y en cambio el segundo puede entregarse absolutamente en manos de un gobernante. Ahora bien, Suárez admite de facto la posibilidad no sólo de limitar el poder, sino de rebelarse contra el mismo, fundamentándolas en la legítima defensa, potestad natural que considera no susceptible de enajenación por parte de la comunidad y de sus miembros. De este modo, esa no inalienabilidad de la potestad natural de la legítima defensa, unida a su independencia respecto al poder político (que sí puede ser traspasado) supone a la postre la posibilidad de oponer resistencia a todo tipo de gobernante tiránico y en todos los supuestos. Por lo tanto, y desde otra perspectiva ya señalada, podría también decirse que para Suárez la legítima defensa es un derecho natural que supera la libre disponibilidad del poder político (que es otra potestad natural) por parte de la comunidad. En conclusión, entendemos que Suárez podría ser acusado por Jacobo de llegar a las mismas conclusiones (posibilidad de limitación del poder político y posibilidad de resistencia al mismo) que éste había rechazado, si bien a través de una vía diferente: no mediante la conservación *in habitu* del poder originario, ni tampoco como reserva contractual de poder implícita en el pacto de traspaso, sino mediante el

argumento de la potestad natural de la legítima defensa. Volveremos sobre estas cuestiones en el último capítulo de este trabajo³⁷³.

3.1.2. *Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV. La legitimidad del poder político entre cristianos. El caso del príncipe pagano que gobierna a una comunidad política cristiana

En el capítulo III Suárez vuelve sobre la cuestión de la legitimidad del poder político entre los cristianos, y rebate las doctrinas que niegan la misma (*vid.* al respecto *Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV, núms. 1-4, 10-18 y 20-22, SUÁREZ, 1965, págs. 45-48, 53-60 y 61-63).

Suárez considera (siguiendo a los autores de la Patrística) que incluso “los paganos son reyes y príncipes de los cristianos” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV, nº 4, SUÁREZ, 1965, pág. 48). De este modo, aunque a juicio de nuestro autor una república cristiana debe evitar elegir un gobernante no cristiano, esto sólo es posible si legítimamente puede hacerlo (“cuando dependa de su libre voluntad”), es decir, si dicho gobernante carece de justo título (*cfr.* *Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV, nº 19, SUÁREZ, 1965,

³⁷³ Si bien de la no disponibilidad del derecho a la legítima defensa podría concluirse que en Suárez la defensa de la propia vida y de los miembros de la comunidad está por encima del valor de los pactos, y que por tanto el valor vida es superior al valor contrato, ya hemos señalado las dificultades que surgen al intentar emplear los conceptos de *axiología* o *valor* en Suárez. Más bien entendemos que Suárez simplemente excluye de la libre disposición humana esta potestad de legítima defensa por considerar que este es uno de sus rasgos como derecho natural (subjetivo, es decir, del sujeto). De este modo, puede verse que Suárez se mueve aquí más bien en el ámbito del Derecho natural, al cual (como acabamos de ver) cita también en el capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei*. Al respecto, resulta curioso para una mentalidad occidental actual que, sin embargo, Suárez sí considere posible enajenar otras potestades naturales, como es el poder de gobierno de la comunidad, o la libertad personal frente a la esclavitud. Sobre el concepto de Derecho natural en Suárez, *vid.* el interesante análisis de Paul Pace (PACE, *inédito*).

pág. 61). La razón es la que aduce Sto. Tomás: “el Derecho divino, que procede de la gracia, no suprime el Derecho humano, que procede de la razón natural. De tal modo que “aunque los súbditos de un rey pagano [*“regis gentilis”*] se conviertan a la fe [cristiana], no por eso quedan ipso facto o por virtud del Derecho divino libres de la jurisdicción [*“iurisdictione”*]; la edición del CSIC traduce “dominio y poder”] temporal de su legítimo príncipe, porque no pueden por su propia autoridad privar a otro de su dominio y derecho” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV, nº 5, SUÁREZ, 1965, pág. 49). Claro es que esta razón “sólo vale cuando el dominio y el poder [*“dominium et potestas”*]; la edición del CSIC traduce “el poder y la autoridad”] existía antes de la conversión de los súbditos” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1965, pág. 50). Pero advierte Suárez que “si sucediese que el pueblo cristiano [*“plebem fidelem”*] contra su voluntad es sometido nuevamente al príncipe pagano [*“principi infideli”*] con título justo, valdría también entonces la afirmación hecha y la razón dada” (en cuanto a que los súbditos cristianos le deberían fidelidad y obediencia). Pone nuestro autor el ejemplo del supuesto en que un rey pagano [*“rex gentilis”*] en guerra justa se apodera de una ciudad cristiana [*“civitatem christianam”*]”, pues en tal caso “adquiere verdadero dominio” conforme al “Derecho de gentes, que se deriva del [Derecho] natural y que la fe no anula”. El mismo argumento se aplicaría en el caso de que “un rey pagano [*“regem infidelem”*] por legítimo derecho de sucesión obtuviese [*“obtinere”*]; la edición del CSIC traduce “conquistara”] un pueblo cristiano sometido antes a un príncipe cristiano”, ya que en este caso “la adquisición de dominio [...] viene de alguna anterior y justa institución”. Si bien (nueva excepción a la excepción) a juicio de Suárez existe en la Iglesia el derecho y la potestad de no aceptar o privar del dominio a los príncipes no cristianos si se pudieran prever “escándalos y peligros para los fieles” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV, nº 7, SUÁREZ, 1965, pág. 51).

Por lo que atañe a los príncipes temporales que han caído en herejía considera Suárez en el número 8 que “son súbditos de la Iglesia por razón del carácter bautismal”, y lo son “no sólo para evitar peligro a los fieles, sino también en razón del poder directo que tiene la Iglesia para castigar a los herejes, incluso reyes”. Este es un argumento que Suárez emplea para legitimar la potestad del papa de deponer al príncipe hereje o absolver a sus súbditos de la obediencia y fidelidad al mismo. Por otro lado, reiterando

lo dicho en el número 7, sostiene que los príncipes no cristianos no son súbditos de la Iglesia ni ésta tiene poder sobre los mismos. Salvo en el supuesto de peligro moral para los súbditos cristianos de los mismos: en dicho caso quedaría legitimada la Iglesia para intervenir en virtud de su poder indirecto³⁷⁴ (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV, nº 8, SUÁREZ, 1965, págs. 51-52).

En todo caso, en estos supuestos, que hoy día tildaríamos de ataque a la libertad de conciencia o libertad religiosa de los ciudadanos, “cada uno de los súbditos cristianos podrá entonces huir o usar de otro medio para escapar del peligro”, ya que “están más obligados a mirar por su alma que por el derecho ajeno [*“iuri alterius”*]; y también porque entonces este príncipe les hace padecer injusticia y violencia [*“a tali principe iniuriam et violentiam patiuntur”*]; la edición del CSIC traduce “este príncipe les hace injusticia y gobierna tiránicamente”, y por eso no están obligados a obedecer” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV, nº 10, SUÁREZ, 1965, pág. 53).

Igualmente, considera Suárez que la república cristiana “está obligada a repeler al [*“repellere”*, la edición del CSIC traduce “deshacerse del”] gobernante pagano cuando por razón de su poder [*“imperio”*] se tema moralmente el peligro de la destrucción [de la fe]”. Ahora bien, “no debe hacerlo con autoridad privada, sino pública, cuando por lo demás el príncipe tiene legítimamente derecho al reino”. De este modo, entiende

³⁷⁴ Es decir, en razón de su “gobierno espiritual y de la necesaria providencia sobre sus fieles católicos”. En el número 9, Suárez expresa nuevamente la misma idea desde otra perspectiva: la Iglesia tiene poder “para liberar a los fieles del yugo de cualquier clase de infieles [*“infidelium quorumcumque”*] cuando por tal sumisión se pone en peligro su fe”. Al respecto, entiende Suárez que “basta el peligro general y común [...] aunque no conste el peligro de cada uno [de los cristianos] en particular” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV, núms. 8 y 9, SUÁREZ, 1965, págs. 52-53). Si bien Suárez advierte que “la Iglesia rara vez usa de este poder”, ya sea porque no tiene fuerzas para defender eficazmente y con éxito” dicho poder, ya sea porque “teme con probabilidad mayores escándalos (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV, nº 9, SUÁREZ, 1965, pág. 53; *vid.* también *ibidem*, nº 7, pág. 51).

Suárez que con esta solución equilibrada “se conserva el orden debido y se evita el peligro”³⁷⁵ (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV, nº 19, SUÁREZ, 1965, pág. 61).

3.2. La resistencia en otros capítulos del Libro VI de la *Defensio fidei*

Volvemos ahora al Libro VI de la *Defensio fidei*, cuyo capítulo IV hemos considerado oportuno estudiar antes, dada su trascendental importancia en la teoría de la resistencia al tirano en Suárez. Efectivamente, en otros capítulos de dicho Libro VI también se tratan aspectos relacionados con la resistencia civil a la tiranía.

3.2.1. *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo III. Resultados de la deposición del rey por parte del papa

En el capítulo III del Libro VI de la *Defensio fidei* Suárez analiza la segunda parte del texto del juramento de fidelidad que Jacobo I imponía a sus súbditos y que estaba concebido especialmente para los católicos. Al respecto, en el número 2 estudia la cuestión de la sentencia del papa por la que “depone por sus delitos a un rey bautizado y que hace profesión de cristiano”. Sobre este asunto, Suárez defiende que la sentencia justa dictada por el papa “priva eficazmente [al monarca] del reino”, y además lo hace automáticamente (“*ipso facto*”). De tal modo que una vez ocurrida esa deposición por la emisión de esa sentencia, “supone una contradicción [“*contradictionem involvit*”] querer guardar obediencia y fidelidad a alguien como verdadero rey cuando se sabe que ha sido depuesto por declaración o sentencia justa”. Por tanto, para nuestro autor carece de sentido el intento de hacer jurar a un súbdito que obedecerá a su rey aun en el supuesto de que recaiga sentencia pontificia de deposición. Y pone como ejemplo precisamente el caso del romano pontífice que “exigiase a los fieles jurar que lo defenderán [al propio papa] en su sede y le prestarán

³⁷⁵ ¿Qué significa que la comunidad debe actuar aquí con autoridad pública y no privada? Podría considerarse que se refiere Suárez a la actuación de toda la comunidad como un todo.

la misma fidelidad y obediencia [de siempre] no obstante cualquier sentencia o declaración de su deposición, aunque la hubiera dado un Concilio general por delito de herejía”. Considera Suárez que tal juramento sería inicuo por ser su objeto inicuo”, e igualmente entiende que “así sería también este juramento del rey, si se supone que la sentencia dictada es justa [“*si dicta sententia iusta supponatur*”]”³⁷⁶ (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo III, nº 2, SUÁREZ, 1978, págs. 52-53).

Señala Suárez en el número 7 que “incluso prescindiendo de promesa especial” [“*speciale promissione*”; la edición del CSIC traduce “compromisos especiales”; entendemos que se está refiriendo a juramentos o pactos de fidelidad especiales], tienen obligación los súbditos de denunciar las traiciones y conjuraciones alevosas a sus legítimos reyes”. Y esto deben hacerlo “primero, por ley de caridad, amor y respeto hacia ellos y hacia la comunidad política [“*republicam*”; la edición del CSIC traduce

³⁷⁶ Este supuesto de la deposición del papa, que Suárez emplea como ejemplo, fue muy estudiado en la Edad media. Aquí en concreto señala el nuestro autor el caso concreto de deposición por razón de herejía.

La segunda parte del texto del juramento de fidelidad impuesto por Jacobo I rezaba así: “*Del mismo modo juro en mi conciencia y de todo corazón [“iuro ex corde”], no obstante cualquier declaración o sentencia de excomunión o de privación [...] del Papa o de sus sucesores, y no obstante cualquier autoridad que procede o puede proceder de él o de su Sede [“Sede”; la edición del CSIC traduce “silla”] contra el dicho rey, sus herederos y sucesores, y no obstante cualquier absolución de los dichos vasallos de su obediencia, yo la prestaré [dicha obediencia] muy fiel y lealmente a Su Majestad y a sus herederos y sucesores. Y les defenderé [la edición del CSIC traduce “les haré pleito homenaje de defenderles”; preferimos seguir en este punto la traducción de la edición del Instituto de Estudios Políticos] con todas mis fuerzas contra todas las conjuraciones u otros cualesquiera atentados [“attentata”; la edición del CSIC traduce “insultos”] que contra sus personas, coronas y dignidades, por razón o bajo el pretexto [“ratione vel colore”; la edición del CSIC traduce “por razón o so color”] de cualquier tal sentencia o declaración o en otra cualquier manera aconteciere hacerse”* (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo III, nº 1, SUÁREZ, 1978, pág. 52; SUÁREZ, 1971, pág. 710). Francisco Belda apunta que “la desobediencia a la autoridad civil es el problema moral suscitado en los capítulos II y III del Libro VI de la *Defensio Fidei*” (BELDA, 1979, pág. 494).

“Estado”]; y segundo, a título de sumisión y fidelidad que deben a sus soberanos por la propia ley natural en virtud de esa misma sumisión” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo III, nº 7, SUÁREZ, 1978, pág. 58). Ahora bien, en el número 8 Suárez analiza la parte del juramento de fidelidad impuesto por Jacobo I en que se exige a los súbditos desvelar al rey cualquier acto de traición al mismo del que tengan noticias. Por lo que toca a esta cuestión, para nuestro autor, cuando el rey ha sido depuesto legítimamente por sentencia papal, los súbditos “quedan legítimamente relevados y absueltos por el mismo Papa del vínculo de juramento y obediencia debida al rey”. Aunque Suárez no lo expresa así, entendemos que en la lógica de sus posiciones no es preciso por parte del papa un acto expreso sobre el particular (esto es, sobre el cese de la sumisión), puesto que si el rey deja de ser tal en el momento en que se dicta la justa sentencia, decaen también automáticamente las obligaciones de los súbditos para con aquél.

En todo caso, entiende Suárez que, a raíz de ese acto de deposición no puede considerarse “traición y conjuración alevosa [*proditionem et proditoriam conpirationem*] cualquier conspiración [*conpirationem*] que lleve a cabo el reino, la comunidad [*reipublicae*”; la edición del CSIC traduce “sociedad”] o los súbditos para repeler [*depellendum*”; la edición del CSIC traduce “destronar”] al rey mismo y a su tiranía—en el caso de que la ejerza [*si forte eam exercet*”; la edición del CSIC traduce en el caso de que se dé de hecho]”. Antes bien, para Suárez tal conspiración no supone una traición, sino “una justa defensa o una guerra y sanción justas”, y añade que esto quedará demostrado en el capítulo siguiente (el capítulo IV). Y, puesto que no hay auténtica traición es por tanto injusto “exigir coactivamente” esa denuncia o fidelidad. Primero, porque, tal como ya ha explicado Suárez, este caso no constituye en realidad traición. Nuestro autor sostiene que “en un caso así, hay que guardar fidelidad a la república o comunidad [*reipublicae seu communitati*”; la edición del CSIC traduce “a la sociedad y a la comunidad”] de los súbditos oprimidos por la fuerza, antes que al tirano que injustamente los oprime, pues en realidad ya no es rey” (la edición del CSIC cambia el orden de la frase sin necesidad alguna). Además, “entonces obliga el secreto natural bajo el cual se tiene noticia de tal conjuración [*notitia talis conpirationis habetur*”], por tratarse de algo justo y necesario para el bien común de la comunidad [*commune boum communitatis*] que se defiende a sí misma justamente”. Y, reitera

Suárez, “por tanto, ni obliga la promesa que es contraria a aquel secreto, ni puede ser honesta [*“honestá”*; la edición del CSIC traduce “moralmente buena”] ni puede, por consiguiente, jurarse santamente [*“sancte”*; la edición del CSIC traduce “lícitamente”]” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo III, nº 8, SUÁREZ, 1978, págs. 58-59)³⁷⁷.

3.2.2. *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo V. La absolución de la obediencia a un rey por parte del papa

En el capítulo V, trata Suárez las causas por las que queda anulado un juramento. Empieza por combatir la parte del juramento de Jacobo en que se rechazaba la autoridad papal para absolver a los súbditos de un rey del juramento prestado a éste³⁷⁸. Suárez, de acuerdo con sus posiciones (ya vistas en el capítulo IV) favorables al poder del papa para incluso juzgar a los reyes temporales, considera que “esta proposición es herética por ser contraria al poder de atar y desatar otorgado a [San] Pedro”. De este modo, para nuestro autor “los súbditos de cualquier príncipe hereje, por el hecho de ser declarado públicamente hereje mediante sentencia legítima, quedan absueltos del juramento de fidelidad [a dicho príncipe]” (lo que el profesor granadino fundamenta en el Decreto del papa Gregorio IX y en la opinión de Sto.

³⁷⁷ Volvemos a preguntarnos aquí, como en el caso de otras tesis que Suárez defiende respecto a la deposición dictada por el papa, si existe la posibilidad de extender estas afirmaciones al supuesto de que dicha deposición haya sido dictada por la comunidad. De nuevo Suárez (tal vez demasiado centrado en su polémica con Jacobo II no lo aclara. En todo caso, entendemos que no sería incoherente con su pensamiento (expuesto básicamente en el capítulo IV) extender a este supuesto estas conclusiones.

³⁷⁸ En concreto, este fragmento: “*Es más [“et ulterior”*; la edición del CSIC traduce “ítem”], *creo y en mi conciencia tengo por cosa muy cierta y resuelta que el Papa ni otra persona cualquiera tenga potestad para absolverme de este juramento o alguna parte de él*” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo V, nº 8, SUÁREZ, 1978, pág. 97; la edición del CSIC varía aquí algo la traducción, hemos preferido la que ella misma recoge en *Defensio fidei*, Libro VI, “*Proemium*”, nº 6, SUÁREZ, 1978, págs. 22-23)

Tomás). Un caso similar es el de la excomunión del príncipe, si bien en este caso “no desaparece [*tollitur*] total y absolutamente [*omnino et simpliciter*] el vínculo del juramento, sino que queda como en suspenso [*quasi suspenditur*] durante el tiempo en que el excomulgado sigue contumaz en su situación de censura”. Ahora bien, para Suárez “cuando el rey o príncipe es depuesto por herejía o por otros delitos [*alia crimina*], [...] el juramento se destruye totalmente y queda como anulado [*irritatur*], al haber desaparecido su materia”³⁷⁹ (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo V, nº 2, SUÁREZ, 1978, págs. 97-98).

Para fundamentar estas afirmaciones, Suárez defiende que “una persona puede quedar desligada de una promesa sellada con juramento cuando se produce una alteración de su contenido por la que éste resulta eliminado y como anulado [*posse quempiam absolvi a promissione iuramento confirmata per materiae mutationem, illa auferendo et quasi irritando*]”, y pone varios ejemplos ilustrativos de esta afirmación.

³⁷⁹ Al respecto, señala Suárez que “de igual manera, Urbano II absuelve [*absolvitur* [...] *per Urbanum II*”; literalmente “es absuelto por Urbano II; la edición del CSIC traduce “Urbano II declara desligado”] del vínculo del juramento de fidelidad a aquel que lo ha prestado a un señor [*domino*] que ha sido públicamente excomulgado y declarado como tal” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo V, nº 8, SUÁREZ, 1978, pág. 97). Suárez vuelve sobre esta cuestión en contraposición a Jacobo en *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, núms. 1-3, 6-10, 12-18 y 21-24 (SUÁREZ, 1978, págs. 105-107, 110-114, 116-121 y 123-126). En concreto, en el número 13 reitera estos dos tipos de efectos; suspensión temporal de la obediencia y anulación definitiva “a modo de deposición” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 13, SUÁREZ, 1978, pág. 117). Dichos efectos son explicados en los números 14 y 16 del citado capítulo VI (abordamos este capítulo un poco más adelante). Como ejemplo de estos casos cita aquí Suárez el supuesto del enfrentamiento entre el emperador (del Sacro Imperio) Federico II y el papa Inocencio IV, quien absolvió “del juramento de fidelidad a todos los vasallos del emperador” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo V, nº 2, SUÁREZ, 1978, pág. 98). Este conflicto tuvo lugar en el contexto de oposición entre el poder temporal de los emperadores y el papado, en un momento en que la Iglesia tendía a intentar intervenir en la elección del emperador para que fuera proclive a sus intereses. Más en concreto, el enfrentamiento se enmarcaba en la rivalidad y oposición entre la casa Hohenstaufen y sus aliados gibelinos contra el Papado.

El profesor jesuita aplica esta posibilidad al caso de deposición del rey por parte del papa, defendiendo que éste tiene “la potestad de liberar a los vasallos del rey herético o pernicioso para los súbditos cristianos”. Y fundamenta esto en el poder del papa para “coaccionar y castigar a los reyes temporales” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo V, nº 4, SUÁREZ, 1978, págs. 99-100).

En el nº 5 Suárez trata el supuesto concreto del juramento cuyo objeto es injusto, como estima que lo es en el caso del juramento de fidelidad exigido por Jacobo I. Considera Suárez, en primer lugar, que “a nadie efectivamente se le puede en rigor [“*proprie*”] desligar si no está vinculado”. Ahora bien, “un juramento no puede ser vínculo de injusticia [“*iniquitatis*”], por lo que un juramento injusto “no vincula al que lo jura [“*non ligat iurantem*”]”. La consecuencia lógica es que “a nadie se puede liberar de ese juramento”, pues el mismo no produce vínculo (del que se pueda ser liberado). Ahora bien, lo que sí es posible es declarar “libre o no vinculado” por dicho juramento al sujeto que lo ha realizado, dado que se trata de un juramento sin efecto. Y esto, a juicio de Suárez, es algo que “puede hacer el Pontífice en virtud de su especial autoridad” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo V, nº 5, SUÁREZ, 1978, pág. 100). Es decir, podríamos entender que la declaración del papa en este caso concreto sería una acción no tanto (constitutivamente) extintiva del juramento, sino meramente declarativa de su intrínseca nulidad³⁸⁰.

³⁸⁰ Sobre estos números del capítulo V, cabría preguntarse, en primer lugar, si la expresión empleada en el nº 4 “rey hereje o pernicioso para los súbditos cristianos” puede identificarse de manera clara con la figura del rey tiránico; es decir, si Suárez separa estos dos supuestos o los equipara por entender que en ambos se pone en peligro el bien común. Mantiene al respecto Paul Pace que en la visión suareciana del bien común éste requiere un cierto nivel de bien moral (“the common good requires a certain level of moral goodness” [PACE, 2012, pág. 520]). Si bien Pace habla de un bien moral, y no llega a afirmar la necesidad de un bien espiritual, parece que en Suárez ambos están vinculados. La tendencia de la época a considerar tiránicos a los reyes herejes o disidentes de la tendencia religiosa del interlocutor parece también ir a favor de esta interpretación. Al respecto, y como ya señalamos, Abril Castelló apunta que “el tipo de opresión y agravio que más tenían en cuenta los clásicos (entre ellos el Suárez de la *Defensio Fidei*, que escribe a propósito de un conflicto político-religioso

como es el del juramento de fidelidad inglés) para fundamentar sobre él el derecho de resistencia, era la tiranía de carácter religioso” (ABRIL CASTELLÓ, 1979, pág. 304).

Por otra parte, sería posible cuestionarse si para Suárez esta potestad que considera que tiene el papa de desvincular a los súbditos del juramento al rey hereje o pernicioso para los súbditos cristianos podría extenderse a la propia comunidad, como potestad de desligar a sus miembros del juramento. Sobre este asunto cabrían varios supuestos sobre los que podría extenderse esta cuestión. En primer lugar: ¿se extendería esta potestad sólo al caso del rey únicamente pernicioso en un sentido espiritual o también en un sentido más material? ¿O bien corresponde la potestad al papa en el caso del rey que atenta contra el bien espiritual de sus súbditos, y a la comunidad compete la potestad de desvincular a sus miembros del juramento hecho a un rey que gobierna atentando contra otro tipo de bienes (político, socioeconómico, etc.)? Entendemos (y aquí en parte estamos dando respuesta a la primera pregunta anterior) que en Suárez ambos elementos—espiritual y material—están conectados, pues nuestro autor no separa los ataques al bien espiritual de los súbditos de los efectuados a la vida o integridad física de los mismos, de tal modo que el rey herético o espiritualmente pernicioso sería también tirano y viceversa. De este modo, a nuestro juicio, la cuestión de si cabe a la comunidad y en qué supuestos juzgar y deponer al tirano es compleja: no es posible llevar a cabo en Suárez una simple clasificación que divida entre el plano civil y el religioso en la tiranía, de tal modo que los primeros corresponderían a la comunidad y los segundos al papa. O, por lo menos, de los escritos de Suárez no se deduce claramente que quepa hacerse esa división. Por último, cabría cuestionarse también si esa supuesta potestad de la comunidad (para juzgar y deponer al tirano) se extendería a todo juramento hecho a un rey herético o pernicioso (o tiránico), o bien sólo a los juramentos que sean en sí mismos injustos, en cuyo caso la potestad de la comunidad sería meramente declarativa, si bien carecería de una potestad extintiva de los efectos de un juramento válido pero prestado a un sujeto carente de autoridad legítima.

En todo caso, lo único indudable es que Suárez no concede esta posibilidad a la comunidad en el capítulo V, al menos explícitamente, y por tanto no aborda todos estos aspectos ni resuelve las dudas que puedan surgirnos.

3.2.3. *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI. Obediencia, pacto e intervención del papa

En el capítulo VI del Libro VI Suárez retoma las cuestiones de la obediencia legítima al rey y cómo dicha obediencia está supeditada a la posibilidad del papa de deponerlo o bien de eximir a los súbditos de dicho rey de dicha obediencia debida expresada mediante juramento de fidelidad. Al respecto, Suárez va a rechazar que pueda darse legítimamente entre cristianos una obediencia política que no incluya la sumisión del poder temporal del rey al espiritual del papa (*cfr. Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 7, SUÁREZ, 1978, págs. 111-112). En esto se diferencia “la obediencia civil entre cristianos” de la que se da “entre gentiles [“*ethnicos*”] o entre hombres que pudieran gobernarse meramente por la prudencia natural sin la luz de la fe”³⁸¹ (*Defensio fidei*,

³⁸¹ “De ahí que en muchos casos [“*in multis casibus*”]; la edición del CSIC traduce “en no pocas ocasiones”] puede [el papa] prohibir por ley canónica [“*pontificiam legem*”] a los príncipes cristianos—incluso soberanos en lo político [“*etiam in temporalibus supremi*”]—que manden algo a sus súbditos, hasta en materia civil, mientras que en estos [mismos casos] no puede obligar a los príncipes gentiles” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 10, SUÁREZ, 1978, pág. 114).

Sobre la necesidad de que la obediencia civil tenga como premisa la sumisión del poder terrenal al religioso, para Suárez, “conforme a la sana y verdadera doctrina se denomina obediencia civil en términos generales la que se debe a las autoridades civiles y políticas de mayor jerarquía” [“*sublimioribus potestatibus temporalibus et civilibus*”], a cada una en su grado”. De este modo, “a los reyes que no reconocen superior en el ámbito político [“*in temporalibus*”], se les debe obediencia civil [...] en grado máximo dentro de ese orden”. Ahora bien, para el jesuita granadino, si se trata de una obediencia cristiana la que se presta a ese rey, la misma “no puede dejar de estar subordinada al poder espiritual”. Suárez sostiene que “la obediencia civil es común a todos los ciudadanos; y los que obedecen al papa no niegan a sus reyes la justa obediencia civil que le deben” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 5, SUÁREZ, 1978, pág. 109). Ahora bien, para el nuestro autor “el rey [Jacobo I de Inglaterra] exige a sus súbditos una fidelidad y una obediencia civil tal que no reconozca a nadie como superior al rey, ni directa ni indirectamente, y que en ningún caso ni por motivo alguno pueda [dicha obediencia] ser impedida o anulada por ninguna jurisdicción que exista en hombre mortal”. Sin embargo, a juicio de Suárez “no es posible reconocer poder tan soberano [“*tam suprema potestas*”] sin negar el poder del Papa”, el cual es, en opinión de nuestro autor, el

Libro VI, capítulo VI, nº 10, SUÁREZ, 1978, pág. 114). De tal modo que, en efecto, para Suárez “la fidelidad y obediencia civil que se debe a los reyes, aunque tenga su fundamento y raíz en el Derecho natural, se dice con mayor verdad y propiedad que es de Derecho de gentes [*“iure gentium”*], pues no es inmediatamente de Derecho natural, sino que lo es supuesta la unión de los hombres [*“hominum coiunctione”*] en un cuerpo político y comunidad perfecta [*“communitate perfecta”*]; la edición del CSIC traduce “comunidad autónoma”. O a lo sumo es cierto que puede decirse que es de Derecho natural después de suponer la existencia de un pacto y acuerdo [*“supposito pacto et conventione”*] entre los mismos hombres”. La conclusión práctica que se extrae de esta afirmación es que “la obligación de obediencia civil en cuanto a su contenido y forma [*“materiam et modum”*] no es igual en todos los hombres que nacen sometidos a un reino [*“sub regno nascuntur”*]”. Es decir, al considerar Suárez que se trata esta de una materia regulada por el Derecho de gentes y no por el Derecho natural, disponen los seres humanos de cierta libertad a la hora de regularla, con lo que es susceptible de variaciones entre unos pueblos y otros. Esta cierta libertad regulatoria se plasma en el pacto primitivo entre el rey y la comunidad política,

único que en la tierra podría estar por encima del rey, “incluso en la esfera política [*“in civilibus”*], al menos indirectamente”. De tal manera que, para nuestro autor, “si el rey temporal reclama para sí una obediencia civil tal que excluya la obediencia al Pontífice, ya no se trata de una mera obediencia civil, sino que se convierte en espiritual y eclesiástica” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 7, SUÁREZ, 1978, págs. 111-112).

Por otra parte, hay que tener presente que, si bien hasta el capítulo anterior Suárez ha venido refutando los distintos puntos del juramento, en este capítulo pasa a “examinar todo cuanto el rey indica” (en la *Apología en defensa del juramento de fidelidad* o en la *Praefatio monitoria*) o bien el propio Suárez ha podido “meditar [*“cogitare”*]; la edición del CSIC traduce “imaginar”] en defensa del juramento” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 1, SUÁREZ, 1978, pág. 105). En concreto, menciona Suárez las catorce proposiciones que enumera Jacobo al inicio de la refutación contra una carta de Bellarmino en la *Apología*. Suárez responde a estas catorce proposiciones en los números 19 a 26 del capítulo VI. En los números 2 a 4 Suárez expone las razones favorables al juramento, y a partir del número 5 empieza a rebatir los argumentos de éste.

concepto que Suárez retoma en este punto. En efecto, afirma nuestro autor que “en cada uno [de los reinos dicha obligación civil] es [*sed in unoquoque*”]; la edición del CSIC traduce más libremente “el nivel de obligatoriedad se da en cada uno de los pueblos”] de acuerdo con la primitiva institucionalización del reino y las condiciones del pacto y contrato [*pacti et foederis*] que se hizo entre el rey y el pueblo”. Las consecuencias de esta afirmación de la libertad humana y de su posible plasmación en el pacto entre el rey y el pueblo son de suma relevancia: “de aquí resulta también que el vínculo de tal fidelidad y obediencia en ocasiones no obligue o pueda rescindirse en ciertas circunstancias de acuerdo con las condiciones expresamente establecidas en el pacto originario [*primo foedere*] entre el rey y el reino, o intrínsecamente implícitas [*intime inclusas*] en él por exigencia del propio Derecho natural”. En concreto, “aquella obediencia no obliga a obedecer al rey que manda cosas ilícitas o contrarias a la salvación del alma [*saluti animae*]”³⁸².

No sólo eso: la situación puede acabar conduciendo a la posibilidad de deponer al rey: “puede ser tan grande la perversidad del rey contra el bien común de la comunidad política [*reipublicae*] o contra los pactos y acuerdos establecidos con el reino [*regno*], que todo éste [*totum regnum*”; la edición del CSIC traduce “la comunidad popular”] por común decisión puede rescindir los pactos y deponer al rey [con título legítimo, se entiende] y liberarse así de la obediencia y fidelidad civil respecto a él, como antes (en el capítulo 5) dijimos” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 11, SUÁREZ, 1978, págs. 115-116; la traducción del CSIC omite la referencia al capítulo).

³⁸² Respecto a los originales pactos o contratos entre el rey y el pueblo, como ya señalamos en su momento, indica aquí nuestro autor que “suele haber constancia de los mismo por leyes escritas—que se llaman fueros [*fora*] en algunos sitios—o por costumbres que trascienden la memoria de los hombres” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 11, SUÁREZ, 1978, págs. 115-116).

Debe advertirse que el concepto de Derecho de gentes en Suárez es novedoso y diferente del de Sto. Tomás o Vitoria. Dicho concepto, así como su distinción del Derecho natural, es tratado extensamente por Suárez en el Libro II de *De legibus* (vid. SUÁREZ, 1973).

Debe llamarse aquí la atención sobre esta frase de Suárez, pues aunque sostiene que sus contenidos fueron ya previamente defendidos en el capítulo V, entendemos que no es exactamente así. Comencemos con la cuestión de la rescisión del pacto y, consecuentemente del juramento y la debida obediencia al rey. En efecto, como vimos, en el mencionado capítulo V Suárez sostiene que “una persona puede quedar desligada de una promesa sellada con juramento cuando se produce una alteración de su contenido por la que éste resulta eliminado y como anulado [*“posse quempiam absolvi a promissione iuramento confirmata per materiae mutationem, illa auferendo et quasi irritando”*]”. Mas en ningún momento afirma expresamente nuestro autor que pueda la comunidad autónomamente desligarse de su vínculo con el soberano si no es mediante una intervención del papa mediante la que éste ejerce su “potestad de liberar a los vasallos del rey herético o pernicioso para los súbditos cristianos” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo V, nº 4, SUÁREZ, 1978, págs. 99-100). Ahora bien, en el número 11 del capítulo VI—que estamos analizando ahora—se afirma que es la propia comunidad política (*“totum regnum”*) la que puede desvincularse por sí misma, sin que se haga referencia, al menos en este concreto número, a la necesidad de una participación pontificia. Por tanto, se sostiene expresamente ahora algo que no quedaba claro en el capítulo V y que es la conclusión más grave extraída por Suárez en el número 11 del capítulo VI: la posibilidad de que la propia comunidad política deponga al rey.

Hay que llamar la atención también sobre otra novedad de este número 11 del capítulo VI, y es que junto a la mención del concepto de bien común se hace referencia explícita a los primitivos pactos entre el rey y la comunidad política. Y no se menciona el argumento de la legítima defensa (tan empleado en el capítulo IV).

En relación al número 11, cabe advertir, por último, que con estas nuevas afirmaciones parece que Suárez se está contradiciendo con algo afirmado más arriba, en el Libro III, capítulo III, números 1-3. En efecto, como se recordará, Suárez, refuta en dicho pasaje las acusaciones que Jacobo hace a Bellarmino de que situar el origen del poder político y la retención del mismo *in habitu* abría la puerta a posibles sublevaciones del pueblo. Así, en dicho punto el profesor granadino rechaza tales acusaciones negando la posibilidad de que el pueblo se desligue del contrato mediante el que le había hecho

entrega del poder al rey, y al efecto incluso emplea de nuevo la analogía de la esclavitud voluntaria. Y a continuación nuestro autor fundamentaba la posibilidad de desobedecer o resistir al rey tiránico, pero no sobre el argumento del origen comunitario del poder ni de la rescisión del pacto de entrega del mismo, sino única y exclusivamente en la legítima defensa, la cual—defiende el profesor jesuita—queda precisamente excluida de dicho pacto y constituye la materia de la retención *in habitu* de la que hablaba Bellarmino (*cf. Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, núms. 1-3, SUÁREZ, 1965, págs. 34-35).

Si proseguimos adelante con el capítulo VI del Libro VI, puede constatarse que en los números 12 y 13 se sigue defendiendo la potestad papal para desvincular a los súbditos de un príncipe cristiano de la obediencia debida³⁸³. En el nº 15 se trata la objeción que hace Jacobo a la posibilidad de que pueda ser depuesto por el papa: la separación entre la esfera temporal y la espiritual. Al respecto, Suárez sostiene la intercomunicación entre ambos planos. En el número 16 el jesuita granadino aborda el caso en que la absolución pontificia de la fidelidad y obediencia de los súbditos de un rey es “perpetua” y supone la deposición del rey “del reino o de cualquier otro poder político”³⁸⁴.

³⁸³ En concreto, en el número 13 reitera que esa potestad puede conllevar bien una suspensión temporal de la obediencia, bien una anulación definitiva de la misma que afecta a su “jurisdicción y señorío” y que actúa “a modo de deposición” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 13, SUÁREZ, 1978, pág. 117). Son explicados en los números 14 y 16.

³⁸⁴ Señala Suárez que esta “forma de privación [...] no es ciertamente efecto propio e intrínseco de la excomunión mayor, si no se añade a ella nada más”, de modo que “esta deposición y absolución van unidas a las censuras a modo de pena singular cuando los delitos de los soberanos obligan a los Pontífices a emplear esa severidad” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 16, SUÁREZ, 1978, pág. 119).

Sobre la conexión entre los planos temporal y espiritual, afirma nuestro autor que “aunque se defina la excomunión como una censura espiritual, [...] indirectamente se extiende al ámbito político [*“ad temporalia”*], al igual que entiende que sucede con el propio poder espiritual” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 15, SUÁREZ, 1978, págs. 118-119). Esta diferente

En los números 19 a 28 del capítulo VI Suárez rebate las catorce proposiciones que enumera Jacobo en la *Apología*, al inicio de la refutación contra una carta de Bellarmino (dichas proposiciones son recogidas por el propio Suárez en los números 19 y 20). En el número 21 insiste en que el poder del papa para deponer a un rey no es una potestad que pueda ejercer a su arbitrio o capricho ("*pro arbitrium*" o "*ad libitum*"), sino con legítima causa (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 21, SUÁREZ, 1978, págs. 123-124). En el número 22 declara Suárez algo similar a lo ya comentado en los capítulos III y V: "si el rey queda automáticamente [*ipso facto*] depuesto por justa sentencia del Papa [como así entiende Suárez que se produce como efecto de ésta], quienes antes eran sus súbditos dejan también automáticamente de serlo, pues el rey mismo no sería ya rey ni superior". De donde resulta el efecto ya mencionado en el capítulo III: "si se llegaran a tramar conjuras contra él [el rey destituido], ya no podrían propiamente llamarse traiciones. Ni los ciudadanos estarían obligados a denunciarlas, al menos a título de fidelidad o sujeción [*subiectionis*"]; la edición del CSIC traduce "vasallaje)". Ahora bien, señala Suárez eso no quiere decir que se le pueda dar muerte sin autoridad pública a ese rey destituido, en concordancia con lo defendido en el capítulo IV. En efecto "a un rey que es criminal, aunque se le haya depuesto, no puede en justicia [*iuste*] matarlo cualquier individuo del pueblo mediante conjura o asechanza [*insidias*]", por la misma razón que no es lícito a los otros ciudadanos matar por su propia autoridad de esa manera a un delincuente común [*privatum civem criminosum*], sino solamente con autoridad pública o en virtud de un poder recibido de quien puede otorgarlo mediante sentencia, o bien por orden o delegación especial" (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 22, SUÁREZ, 1978, págs. 124-125). De este modo, advierte Suárez en el número 23 que puede existir una excepción a esa regla general de ausencia de obligación de comunicar al rey depuesto las conjuraciones tramadas contra el mismo. Porque "si una vez depuesto el rey [*post regem depositum*] algunos planean asesinarlo conjurando contra él a título privado sin haber recibido para ello poder de un juez legítimo, quien conociese esos planes fuera de la confesión podría quedar obligado a descubrirlos", pero sólo "por caridad

concepción de las relaciones entre poder temporal y espiritual se trata también en los números 17 y 18.

para evitar un mal del prójimo” y “siempre que concurrieran las circunstancias que normalmente se precisan para que surja tal obligación”. Sin embargo, si esos ciudadanos “procedieran contra la persona de ese rey a tenor de una sentencia justa y sin sobrepasar [*non excedendo*] los límites del poder otorgado por un juez legítimo, en ese caso desaparecería toda obligación de desvelar el secreto”, puesto que el supuesto no sería ya valorado como la ejecución de unos “planes inicuos sino de una guerra justa”³⁸⁵ (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 23, SUÁREZ, 1978, págs. 124-125).

³⁸⁵ La duda que surge en este caso es si Suárez se refiere al supuesto del rey ya destituido de facto o sólo depuesto nominal o formalmente por una sentencia que no se ha ejecutado en la realidad. La fórmula que emplea, “*post regem depositum*”, invitarían a suponer que está hablando del caso del rey depuesto de hecho, ya que introduce la expresión “*post*”. Pero no tiene mucho sentido tramar conjuras contra un rey que no sólo ya ha sido depuesto formalmente sino que además de hecho no detenta ya el poder.

Por lo que concierne a la no obligación de los súbditos del rey depuesto por el papa de revelarles las conjuras de las que tengan conocimiento, señalaba Suárez en el capítulo III que “en un caso así, antes que al tirano que injustamente oprime a sus súbditos hay que guardar fidelidad a la sociedad y a la comunidad de los oprimidos por la fuerza, pues en realidad ya no es rey”. Además, “entonces obliga el secreto natural bajo el cual se conoce tal conjuración, por tratarse de algo justo y necesario para el bien común de la comunidad que se defiende a sí misma justamente”. Y, reitera nuestro autor, “por tanto, ni obliga la promesa que es contraria a aquel secreto, ni puede ser moralmente buena ni puede, por consiguiente, jurarse lícitamente” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo III, nº 8, SUÁREZ, 1978, pág. 59). Adviértase que el nº 22 del capítulo VI se enuncia en refutación de la décima proposición que Jacobo escribió contra Bellarmino. El tenor de dicha proposición era: “Que si el Papa dictara contra mí sentencia de excomunión o destitución, mis súbditos, en virtud de esa sentencia, en modo alguno están obligados a revelar todas las conjuras o traiciones que se tramén contra mí y que lleguen a sus oídos o conocimiento de cualquier modo” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 20, SUÁREZ, 1978, pág. 123). El texto original latino de la *Apología* se recoge en SUÁREZ, 1978, págs. 289-351.

Suárez advierte en el número 24 que ha de emplearse “la misma cautela” contra otra de las proposiciones de Jacobo (la undécima), por cuanto ha de afirmarse que, contrariamente a lo que se recoge en la misma, “la mera excomunión por si sola [“*excommunicatio sola et nuda*”] no autoriza a matar al excomulgado, ni a privarle de la propiedad de sus bienes [“*dominium rerum suarum*”], sino sólo de la comunicación [“*communicatio*”; la edición del CSIC traduce “trato con los demás”; entendemos que Suárez se refiere a la comunicación eclesial o común unión dentro de la Iglesia]”. Por lo que, “si la sentencia no contiene nada en contrario, no pueden los súbditos ni otras personas” no sólo “matar”, sino tampoco “deponer al rey excomulgado, ni esto se sigue del rechazo [“*reprobatione*”] del juramento”. Así, de la mera sentencia de excomunión sólo se deriva que “se podrá privar al excomulgado del uso de algo que le es propio, si ese uso no puede ejercitarse sin tal comunicación [“*communicatio*”; la edición del CSIC traduce “trato”]. Ahora bien, Suárez advierte que si en dicha proposición undécima “se incluye también la destitución e inhabilitación [“*diffidatio*”] que a veces se hace por sentencia canónica” sí son posibles estas actuaciones. No sólo eso: también son posibles si, aun tratándose de la mera “censura de la excomunión en su forma común, [...] el sentido de la proposición fuese que el príncipe excomulgado está privado—mientras dure la excomunión—de su derecho a ordenar a sus súbditos que le obedezcan, y que si les obliga [“*cogat*”] a ello, pueden estos resistir incluso mediante guerra justa”³⁸⁶ (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 24, SUÁREZ, 1978, págs. 125-126).

Por otra parte, cabe apuntar que para Suárez de las catorce proposiciones de Jacobo puede concluirse que “la intención del juramento [de fidelidad] no es tanto obligar a prestar obediencia al rey cuanto negar el poder del Papa, usurpándolo para sí” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 19, SUÁREZ, 1978, pág. 122).

³⁸⁶ La undécima proposición formulada por Jacobo contra Bellarmino y rechazada por Suárez rezaba así: “Que no es herético ni detestable opinar que los súbditos o cualquier otra persona pueden deponer o dar muerte impunemente a los príncipes excomulgados por el Papa” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 20, SUÁREZ, 1978, pág. 123).

Por último, en el número 28 Suárez rebate a Jacobo que exista entre los teólogos católicos disensión en cuanto al poder del papa sobre los reyes. Al respecto, afirma Suárez que “incluso aquellos escolásticos que a veces dieron la impresión de limitar el poder del Pontífice, como Guillermo de Ockham, Jean Gerson, París de Puteo y otros autores, nunca le negaron el poder de deponer a reyes herejes o perniciosos para la salvación de los súbditos”. Reconoce Suárez que sí existe “entre ellos alguna divergencia en su forma de hablar sobre si el Papa puede hacer aquello por sí mismo e inmediatamente, o sólo ordenando a los súbditos que echen a tal rey”. Pero resalta que la mayoría de estos teólogos, también los mejores, “juzgan que ambas formas caen dentro de la poder del Pontífice” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 28, SUÁREZ, 1978, págs. 128-129).

3.3. La resistencia en el Libro V de la *Defensio fidei*

En el Libro V de la *Defensio fidei* (que lleva por título “*De Antichristo*”, “*El Anticristo*”), capítulo XXI, nº 14, recoge Suárez la acusación que realiza el rey Jacobo a la Iglesia (no queda claro si la acusación es vertida directamente contra la Santa Sede, la Compañía de Jesús o ambas) de que “*con la esperanza y promesa de la salvación eterna, [...] fascina a los hombres hasta el punto de persuadir fácilmente al hermanito [“fratereulo”]; parece que Jacobo I se estaba refiriendo al fraile dominico que mató al rey Enrique III de Francia, Jacques Clément] de que cosa a puñaladas a su rey [“regem suum confodere”]*” (*Defensio fidei*, Libro V, capítulo XXI, nº 14, SUÁREZ, 1971, pág. 682).

Suárez denuncia que el rey Jacobo “da a entender que los Romanos Pontífices suelen, o bien prometer a los hombres indulgencias o perdones de los pecados si dan muerte a sus reyes y príncipes temporales, o bien enseñar a los católicos que el maquinar o dar la muerte a un príncipe y rey enemigo de la fe y de la religión es una obra de piedad y que el sufrir la muerte en la ejecución de esa acción es muy meritorio y cierta especie de martirio; y que esa fue la manera como, con la promesa de la vida eterna, se dejaron engañar el hermano que mató al rey de Francia y otros parecidos” (*Defensio fidei*, Libro V, capítulo XXI, nº 15, SUÁREZ, 1971 , pág. 682). En efecto, esto último

parece una clara alusión de Jacobo I al regicidio de Enrique III de Francia. Replica Suárez a Jacobo que la acusación que éste efectúa “a los Papas de que conceden [...] perdones a quienes osan matar por su propia cuenta a sus reyes, o de que con la promesa de indulgencias les animan a cometer tales crímenes, es [...] una acusación nueva y nunca oída en la Iglesia sino inventada por los protestantes para ganarle odiosidad al Papa”. Y se defiende nuestro autor alegando que en modo alguno se justifican esas acciones, pues “en la forma de conceder la indulgencia, los Romanos Pontífices suelen añadir las palabras *A los sinceramente arrepentidos y confesados u otras equivalentes*”, de modo que se halla “lejos de prometerla para que se cometan crímenes” (*Defensio fidei*, Libro V, capítulo XXI, nº 17, SUÁREZ, 1971, pág. 683)³⁸⁷.

No se queda aquí Suárez, sino que contraataca afirmando que respecto “al célebre problema de si a cualquier particular le es lícito matar un rey suyo que gobierne tiránicamente y, sobre todo, que pervierta la religión y la fe católica” responde Suárez “con el mismo Cardenal Bellarmino” que “no fueron unos católicos sino unos herejes quienes a los padres de los luteranos y de los protestantes enseñaron que el rey, no sólo por herejía y tiranía, sino también por cualquier pecado mortal, pierde el reino y puede ser atacado a su arbitrio por cualquiera”. En efecto, especifica el profesor granadino que esta doctrina la siguió Jan Huss, pero la Iglesia católica la condenó como herética, según consta por el Concilio de Constantinopla [*sic* en la traducción del Instituto de Estudios Políticos; entiéndase “Concilio de Constanza”] y nosotros lo hemos demostrado en otro lugar” (en el capítulo IV del Libro VI, *vid. supra*). Suárez vuelve aquí, pues, a advertir que el concilio declaró herética esta “tesis que le fue presentada: *El tirano puede y debe lícita y meritoriamente ser muerto por cualquiera de sus vasallos y súbditos incluso con secretas asechanzas, no obstante cualquier juramento que se haya prestado, y sin esperar sentencia o mandamiento, etc.*”. Y

³⁸⁷ Recuérdese la proliferación de regicidios, realizados o intentados, en el último cuarto del siglo XVI y primero del XVII (*vid. supra*, capítulo 2 de este trabajo; CHAMPEAUD, [s. a.]). Asimismo, recuérdese el supuesto apoyo mostrado por el papa al magnicida del rey Enrique III de Francia.

concluye nuestro autor remitiendo expresamente a lo que dirá sobre este tema en el Libro VI³⁸⁸ (*Defensio fidei*, Libro V, capítulo XXI, nº 18, SUÁREZ, 1971, pág. 683).

4. LA RESISTENCIA AL TIRANO EN EL TRATADO *DE LEGIBUS*

4.1. Introducción

Como ya hemos comentado, el tratado *De legibus ac Deo legislatore in X libros distributus* (*Tratado de las leyes y el Dios legislador, distribuido en diez libros*, 1612) es la obra de madurez de Suárez en la que recoge de manera sistemática sus tesis en el ámbito de la Filosofía jurídica, política y social. Es más, *De legibus* es una obra planificada y hondamente meditada. Aborda en ella diversos temas, muchos de los cuales provienen de una reelaboración continua de su pensamiento impartido en sus clases magistrales desde el inicio de su carrera docente. El planteamiento y origen de este trabajo nada tiene que ver en este sentido con los de la *Defensio fidei* (una obra de circunstancias que—como ya vimos—obedece además a un encargo específico). Sin embargo, parece demostrado que Suárez escribió de manera casi simultánea la mayor

³⁸⁸ Nótese que no coinciden exactamente entre sí los textos del artículo del Concilio citados por Suárez en este capítulo XXI del Libro V (*cf.* *Defensio fidei*, Libro V, capítulo XXI, nº 18, SUÁREZ, 1971, pág. 683) y en el capítulo IV del Libro VI (*cf.* *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 3, SUÁREZ, 1978, pág. 72 [edición del CSIC] y SUÁREZ, 1971, pág. 716 [edición del Instituto de Estudios Políticos]).

Sobre la errada referencia al Concilio de Constantinopla, nótese que en la edición latina de Vivès (SUÁREZ, 1856e, pág. 646) sólo aparece "*Concilio Constant.*"; en otras alusiones a aquel Concilio se emplea la abreviación "*Concilio Constantiens.*", o bien encontramos el nombre latino completo, "*Constantiense*".

parte de ambas obras; y además ambas fueron entregadas a la imprenta en unas fechas cercanas en el tiempo³⁸⁹.

El carácter sistemático, recopilador y en cierta medida bastante exhaustivo de *De legibus* ocasiona que se repita en esta obra el tratamiento de cuestiones que ya se tratan en la *Defensio fidei*, y es posible e incluso probable que los contenidos de estos mismos temas fueran redactados sobre una misma base. En todo caso, las cuestiones de la resistencia al tirano y la desobediencia a la ley injusta pertenecen a ese grupo de temas propios una obra compiladora como *De legibus*, y que a la vez constituyen el *alma mater* de la *Defensio fidei*, una obra que tiene por objeto terciar en una polémica político-académica concreta.

³⁸⁹ Como apunta Paul Pace, “the original controversy between James I and Rome was taking place in the very years in which Suárez was putting the final touches to *De Legibus*, and that he started writing the *Defensio Fidei* immediately after publishing his book of laws. Thus we cannot expect any important innovation: the same theories are defended in the *Defensio Fidei*, but this time in a more direct manner, without, however, ever falling prey to the temptation of easy polemic” (PACE, 1986, págs. 283-284).

Por otro lado, cabe advertir que los estudios introductorios a los distintos volúmenes de *De legibus* en la edición del CSIC (dentro de la serie *De Pace*) recogen las fases que experimentó el texto de cada tomo desde su redacción originaria por parte de Suárez (normalmente en el contexto de su docencia magistral) hasta su definitiva publicación. En el camino hacia la versión definitiva del tratado, Suárez estudió diversas cuestiones concretas, algunas de las cuales quedaron plasmadas, a manera de estaciones intermedias, en diversos manuscritos redactados por el propio Suárez o por sus estudiantes. Se han conservado varios de estos manuscritos, redactados normalmente como textos independientes que tratan un único tema bajo el título genérico de “*Disputatio*” y siguen el método escolástico de las “*quaestio*”. La edición del CSIC recoge una serie de estos manuscritos como apéndices de varios de sus volúmenes. Por otro lado, sobre las circunstancias de la publicación del tratado *De legibus*, puede verse DEL POZO ABEJÓN 1988, págs. 106-111.

4.2. La resistencia en el Libro III del tratado *De legibus*

La cuestión de la resistencia al tirano aparece concretamente en el Libro III del tratado *De legibus*, en particular en sus capítulos IV, X y XIX.

4.2.1. *De legibus*, Libro III, capítulo IV. La guerra justa contra la tiranía

Como ya vimos (*supra*, capítulo 3 de este trabajo), en el capítulo IV del Libro III de *De legibus* Suárez examina “los distintos títulos del poder monárquico” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 2, SUÁREZ, 1975, pág. 40).

Suárez hace referencia a la lógica posibilidad de que “los reinos originariamente fueran introducidos por tiranía más que por verdadero poder” (como creen muchos autores, tales como “Álvaro Pelayo, Juan Didroens y Pedro Bertrand”); habla aquí de los tiranos que son tales desde el inicio de su poder, o tiranos por razón de título. Suárez admite que en estos supuestos, cuando “el reino se posee únicamente por medios violentos e injustos, no hay en el rey verdadero poder legislativo”. Ahora bien, para el profesor jesuita “puede suceder que con el transcurso del tiempo el pueblo [*“populus”*] dé su consentimiento y reconozca ese poder de soberanía [*“principatum”*]”, en cuyo caso “vuelve el poder a tener su origen en un acto de transmisión y donación por parte del pueblo” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 4, SUÁREZ, 1975, pág. 41).

En el número 5, Suárez, tras haber defendido que el poder del príncipe procede de la comunidad política, afronta la escabrosa cuestión de si de dicha tesis “se seguirá también que el reino [*“regnum”*] está por encima del rey, puesto que él le dio el poder”, e implica además “que, si quiere, puede [el reino] deponerlo [*“deponere”*], la edición del CSIC traduce “destronarlo”] o cambiarlo”. Suárez trata estas cuestiones como posibles objeciones a su teoría sobre la *traslatio* del poder comunitario al gobernante, a modo de defensa de sus anteriores posiciones. Empieza nuestro autor descartando como “absolutamente [*“omnino”*] falsa” la posibilidad de que el pueblo pueda legítimamente “deponer o cambiar” al monarca (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 5, SUÁREZ, 1975, pág. 42).

En esa misma línea, Suárez sostiene que “una vez transferido ese poder al rey, éste hace ya las veces de Dios [*“iam gerere vicem Dei”*] y el Derecho natural obliga a obedecerle”. Como ya vimos, acude aquí a la analogía de la esclavitud voluntaria, para acabar concluyendo que “una vez que el poder se ha transferido al rey, en función de ese poder el rey se hace ya superior incluso al propio reino que se lo otorgó, ya que al dárselo se sometió y abdicó de su libertad anterior, como se ve claro, salvadas las diferencias, con el ejemplo del esclavo [*“servo”*]”. De este modo, “por igual motivo, no puede privarse al rey de ese poder, puesto que adquirió auténtica propiedad [*“verum (...) dominium”*]”. Ahora bien, Suárez admite aquí una importante excepción o límite a esa entrega: si la monarquía “degenera en tiranía [...] puede el reino [*“regnum”*; la edición del CSIC traduce “pueblo”] emprender contra él una guerra justa” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1975, págs. 43-44). De este modo, en este punto la justificación que Suárez emplea aquí para no solo desobedecer, sino resistir activamente e incluso levantarse contra el tirano, es la guerra justa. Ya vimos que en otros pasajes (por ejemplo, en *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV) Suárez fundamenta la resistencia civil más bien en la legítima defensa.

4.2.2. *De legibus*, Libro III, capítulo X. La desobediencia a los reyes no cristianos, herejes o usurpadores

Respecto a la cuestión del príncipe no cristiano o hereje (también tratada en *Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV, *vid. supra*) sostiene Suárez en el Libro III, capítulo X de *De legibus* que “partiendo de los principios de la fe, es correcto concluir que no hay que obedecer al magistrado temporal en aquello que es incompatible con la fe o con los preceptos sobrenaturales”. Ahora bien, nuestro autor advierte (en consonancia con su postura sostenida en *Defensio fidei*, Libro III, capítulo IV) que “de ello no se deriva que no pueda ser auténtico soberano el que no tiene fe o que no haya que obedecerle en lo que atañe al buen gobierno político y no va contra la fe”, ya que “el poder político se fundamenta sólo en la razón natural por la propia naturaleza de las cosas” (*De legibus*, Libro III, capítulo X, nº 3, SUÁREZ, 1975, págs. 135-136).

Suárez vuelve a afirmar (en concordancia también con lo sostenido en la *Defensio fidei* (Libro III, capítulo IV, nº 10) el poder indirecto de la Iglesia sobre reyes cristianos herejes y apóstatas, potestad que posee en razón del bautismo de éstos. En este sentido, puede aquella “privarles del poder en castigo a su infidelidad y herejía”, si bien “hasta ahora es verdad que no los ha privado [del poder] automáticamente [“*ipso facto*”], al menos en cuanto a la retención y uso de su poder [“*retentionem et usum illius potestatis*”]; la edición del CSIC traduce “la permanencia en la titularidad y el ejercicio del poder”]. Sin embargo, para nuestro autor, “ni siquiera pueden ser desposeídos [“*deici possunt*”] de hecho hasta que así se declare mediante sentencia eclesiástica” (*De legibus*, Libro III, capítulo X, nº 6, SUÁREZ, 1975, págs. 137-138).

Por otro lado, sostiene Suárez que si el rey que es infiel o malvado en cuanto a sus costumbres “comete [“*exercet*”] injusticia e iniquidad en las leyes mandando cosas malas, en tal caso con su acción no crea [“*inducit*”] obligación de ninguna clase”. Y esto por cuanto “la ley injusta no es ley y el poder del rey [“*potestas regia*”]; la edición del CSIC traduce “poder soberano”] no ha sido creado para dictar tales leyes injustas”. Aprecia el jesuita granadino que, “en esas circunstancias, por tanto, los súbditos pueden e incluso deben dejar de obedecer al rey en cuanto a ese precepto, si se trata de algo injusto”. No obstante, advierte que “no pueden por esa razón negarle absolutamente obediencia en lo que sea justo”.

Parece que en el punto anterior Suárez estaba tratando el caso de las acciones injustas llevadas a cabo por un rey legítimo. De esta forma, nuestro autor pasa a continuación a tratar el supuesto en que dicha acción es cometida por un rey que ni siquiera posee título legítimo, sino que es un tirano usurpador. Señala al respecto que si “el rey es injusto también [“*etiam*”]; la edición del CSIC traduce “incluso”] por haber usurpado el propio poder, adueñándose de él tiránicamente, en ese caso es cierto que tal injusticia excluye un verdadero poder, no porque prive del mismo, sino porque supone que no lo ha tenido nunca [“*supponit carentiam eius*”] y no puede darlo. Y entonces con razón no se obedece a esa persona, porque no es rey sino tirano” (*De legibus*, Libro III, capítulo X, SUÁREZ, 1975, nº 7, págs. 138-139).

Sin embargo, cabe preguntarse en este último supuesto si “pueden los súbditos obedecer lícitamente a un príncipe de esas características [injusto por haber usurpado el poder, esto es, tirano por origen] siempre que, a pesar de eso [*“alioqui”*; la edición del CSIC traduce “por otro lado”], promulgue leyes que son justas en cuanto a su materia”. Entiende Suárez que “hablando propiamente, es claro que verdaderamente [*“enim”*] no están obligados [a obedecer dichas leyes], porque—conforme a lo dicho—no se trata de leyes justas, ya que no proceden de un poder legítimo”. Ahora bien, “que puedan [obedecer] parece estar justificado por el hecho de que los súbditos pueden hacer lo que es bueno o no malo”, de modo que aunque no están obligados a ello, pueden ceder en sus derechos y soportar pacientemente la violencia del otro [*“vim alterius”*]. Entendemos que el profesor granadino se refiere a la violencia que ejerce el usurpador en cuanto a la propia usurpación, puesto que está hablando de leyes justas por razón de la materia o contenido (*ex parte materiae*).

Igualmente, indica Suárez que “muchos autores aducen además que en tales casos pueden los súbditos solicitar de ese príncipe la concesión de favores y actos de justicia [*“concesiones gratiae et actus iustitiae”*; la edición del CSIC traduce “que les conceda favores y les administre justicia”] mediante actos que no sean injustos en sí mismos, aunque él haya de llevarlos a cabo injustamente mediante su poder usurpado”. Advierte nuestro autor que “la razón es que con ello no buscan el mal sino un mal menor; y el menor mal es que sean gobernados así a que no se los gobierne en absoluto”. Esta posición podría ser concorde con el pensamiento suareciano, que considera, en general, que el mayor mal es la anarquía y el desgobierno. Aún así, el jesuita granadino admite que “en contra de esta tesis parece estar la razón de que obedecer a esa clase de rey, incluso en aquello que por otra parte es honesto, podría entenderse [*“videtur ese”*; la edición del CSIC traduce “parece ser”] como una cooperación al mal y un apoyo a la injusticia o la tiranía por parte de aquellos [*“cooperatio ad malum et favor iniustitiae seu tyrannidis eius”*]” (*De legibus*, Libro III, capítulo X, SUÁREZ, 1975, nº 8, págs. 139-140).

A continuación, Suárez distingue entre las disposiciones establecidas por el tirano cuyo cumplimiento considera que no es malo, y las que sí. En efecto, entiende nuestro autor que “existen determinados actos [*“actiones”*] tan perfectamente buenos que no

producen perjuicio alguno a nadie y no precisan de poder público para realizarlos correctamente”. Al respecto, ofrece el profesor jesuita varios ejemplos, entre ellos pagar los impuestos: para reclamarlos sí se precisa “poder público, pero no para pagarlos”. Es un acto que no produce daño a terceros “sino sólo a quien lo satisface, que puede renunciar a su derecho o ventaja [*“utilitati”*]; la edición del CSIC traduce “utilidad”; entendemos que Suárez quiere decir que el ciudadano tiene el derecho o la posibilidad de no pagar impuestos al tirano, pero que puede ceder y abonarlos—lo que no supone perjuicio alguno para ningún tercero”. Ahora bien, “hay otros actos que implican perjuicio a tercero y para cuya justa realización se necesita poder público, como es matar a un malhechor, incluso el que merece la muerte [*“etiam dignum morte”*], y [otros actos] similares”.

Suárez subraya que “en los [actos] del primer grupo, de suyo no es malo cumplir las leyes o preceptos establecidos por el tirano”, dado que “son acciones especiales [*“tales”*]; también se podría traducir como “particulares”] que se pueden llevar a cabo honestamente [*“honeste”*]; la edición del CSIC traduce “perfectamente”] por propia voluntad y autoridad sin necesidad de [una] ley”. A juicio de nuestro autor, “el que se realicen existiendo esa ley injusta, no añade ninguna nueva circunstancia que convierta en malo ese acto. Luego en sí mismo [*“per se”*]; la edición del CSIC traduce “de suyo”] no hay malicia en ello”. Sin embargo, puntualiza que si bien dichos actos no son malos *per se*, “conviene evitar el escándalo y no dar ocasión al tirano para que persevere más firme en su injusticia [*“in sua iniustitia firmiter perseveret”*]; la edición del CSIC traduce “se endurezca en la línea de la injusticia”], sino más bien oponerse [*“obsistere”*]; también puede traducirse como “resistir”] a él cuando sea posible sin graves consecuencias [*“sine incommodo”*].

Ahora bien, indica nuestro autor que “en los actos del segundo grupo [es decir, los “que implican perjuicio a tercero y para cuya justa realización se necesita poder público”] la solución parece la inversa”. En efecto, como ya se ha dicho, “la rectitud de esos actos depende totalmente de un auténtico poder público sin el cual nadie puede castigar ni condenar a otro, aunque fuera justa la pena, a no ser que tenga un poder público que el tirano no puede dar”. Sin embargo, Suárez hace notar—como es habitual en él—que en este punto “hay que hacer una nueva advertencia o

subdistinción”. Ciertamente, “esto es rigurosamente verdad desde el punto de vista del tirano [“*ex parte tyranni*”]. Pero puede acontecer también [“*contingit autem*”] que la comunidad política [“*respublica*”]; la edición del CSIC traduce “pueblo”, al no poder resistirle [al tirano], lo tolere y permita que lo gobierne y tácitamente consienta e incluso [“*ac*”] quiera que le administre justicia”. Una vez más Suárez explicita cuál es la razón, ya previamente apuntada: “es menos malo ser gobernado por él que carecer por completo de una justa coacción y dirección [política]”. De modo que “en ese caso no será pecado obedecerle, incluso en los actos ya citados” (es decir, los del segundo grupo, los “que implican perjuicio a tercero y para cuya justa realización se necesita poder público”). Porque, en conclusión, “el consentimiento de la comunidad política [“*reipublicae*”]; la edición del CSIC traduce “pueblo”] suple la falta [“*defectum*”] de poder en el tirano”³⁹⁰ (*De legibus*, Libro III, capítulo X, SUÁREZ, 1975, nº 9, págs. 140-141).

³⁹⁰ Como hemos visto, ya en el capítulo IV del Libro III Suárez admite, respecto a los tiranos que son tales desde el inicio de su poder, o tiranos por razón de título, que pueda suceder “que con el transcurso del tiempo el pueblo [“*populus*”] dé su consentimiento y reconozca ese poder de soberanía [“*principatum*”]”, en cuyo caso “vuelve el poder a tener su origen en un acto de transmisión y donación por parte del pueblo” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 4, SUÁREZ, 1975, págs. 41-42).

Por otro lado, ya Bártolo separaba los actos que el tirano ejecuta “por causa de jurisdicción” de los llevados a cabo “por causa de contrato”, de tal modo que mientras consideraba nulos los primeros, estimaba válidos los segundos. Vemos que Suárez afina y concreta mucho más los supuestos, como suele hacer.

En el texto citado, hemos traducido como “lo tolere y permita que lo gobierne” la expresión “*ab eo se gubernari sinat*”; literalmente sería “permita ser gobernado por este”, la edición del CSIC traduce “lo siga gobernando”. Igualmente, hemos traducido como “quiera que le administre justicia” las palabras “*velit iustitiam per ipsum administrari*”; de manera literal sería “quiera que la justicia se administre por el mismo”, la edición del CSIC traslada “quiera que siga administrando justicia”.

4.2.3. *De legibus*, Libro III, capítulo XIX. Posibilidad de desobediencia a la ley injusta

En el capítulo XIX se trata la cuestión de la obligatoriedad de la ley y de su aceptación por parte del pueblo. En cuanto interesa a esta investigación, debe indicarse que Suárez afirma respecto de la ley que, “una vez promulgada suficientemente y dada a conocer durante el plazo necesario para que pueda obligar”, debe ser cumplida desde su inicio (“*in principio*”) por los súbditos si no quieren incurrir en pecado. Porque, a su entender, “la ley obliga a que se la acepte”, de modo que “falta contra la ley quien inmediatamente la quebranta; y quien no la acepta ya sólo con ello la está infringiendo” (*De legibus*, Libro III, capítulo XIX, nº 10, SUÁREZ, 1977, pág. 46).

Ahora bien, nuestro autor advierte que “esa regla general [de que la ley debe ser cumplida y de que obliga a que se la acepte] puede estar sujeta a algunas excepciones”, y “una de ellas es que la ley sea injusta”. Aunque “en realidad no se trata entonces de una excepción, pues si la ley es injusta no es ley”. Considera el profesor granadino que “especialmente cuando es injusta por su mismo contenido [“*ex parte materia*”] al mandar algo que es injusto”, pues “en ese caso no sólo no obliga a aceptarla, sino que ni siquiera obliga aunque haya sido aceptada”. Concluye Suárez subrayando que “cuando clara y manifiestamente [“*clare et manifeste*”]; la edición del CSIC traduce “con toda claridad y sin el menor género de dudas”] [la ley] trata de algo injusto, lo súbditos no sólo no están obligados a aceptarla, sino que ni siquiera pueden estarlo”.

Nuestro autor distingue el supuesto anterior (en que la ley es injusta en su propio contenido) del caso en que la ley “es injusta en relación con los súbditos por gravarles con cargas injustas pero que ellos pueden cumplir sin caer en pecado”, si bien estima que “en ese caso no obliga tampoco a aceptarla”. Y lo justifica, “primero, porque esa ley excede el poder [“*excedit poestatem*”]; la edición del CSIC traduce “se sale de la competencia”] del legislador; y además, porque nadie que sufra la injusticia de una ley puede estar obligado por ella”. No sólo eso, en tal supuesto, “aunque los súbditos la

aceptaran, no quedarán obligados por la ley en cuanto tal ley [*“non obligabuntur lege ut lex est”*]³⁹¹ (*De legibus*, Libro III, capítulo XIX, nº 11, SUÁREZ, 1977, pág. 47).

Cabe otra posible excepción a la norma general (de que la ley debe ser cumplida y de que obliga a que se la acepte): “cuando la ley, aun no siendo injusta, es excesivamente dura y gravosa, y como tal lo considera comúnmente el pueblo o la comunidad política [*“populo seu republica”*], en tal caso parece verosímil que no obliga al pueblo a aceptarla [*“non obligare populum ad acceptandum”*]; y que no pecan quienes comienzan a no cumplir la ley”. Considera Suárez que “en ese supuesto es verosímil presumir que la ley no ha sido dada por el príncipe con intención de obligar de un modo absoluto sino sólo con miras a experimentar cómo recibe el pueblo esa ley” (cabe preguntarse con toda razón de dónde extrae nuestro autor esta conclusión: sólo podemos responder con cierta lógica que parece estar intentando aplicar la recomendación de San Ignacio relativa a “salvar la proposición del prójimo”, *Ejercicios Espirituales*, nº [22]). De este modo, deduce el profesor jesuita de esta consideración que, “por consiguiente, parece que los súbditos con esas mismas miras [*“videntur simili intentione”*] pueden también empezar a no cumplir la ley por no perjudicarse a sí mismos [*“ne sibi gravamen inferant”*]. En este sentido, para Suárez “cada individuo podrá lícitamente quedarse a la expectativa hasta ver hacia qué lado se inclina la mayoría de la comunidad del pueblo [*“communitas populi”*] y dejar entre tanto de cumplir la ley”. Ahora bien, “si se estima que la ley es tan dura que desborda los límites del poder, ya es injusta y entonces es aplicable la primera limitación”.

Ahora bien (nueva excepción a la excepción a la excepción) “si tal dureza está siempre dentro de los límites de una ley justa, parece que la ley debe ser obedecida”. De donde concluye nuestro autor “en un caso así lo más aconsejable será instar al príncipe para que derogue la ley o la suavice, pero entre tanto habrá que cumplirla si el tiempo urge. El príncipe, por su parte, a veces estará obligado a acceder [*“connivere”*]” (¿cuándo?

³⁹¹ En cuanto a la posibilidad de que los súbditos puedan “estar obligados a título de pacto, promesa, donación o, en fin, de prescripciones [*“praescriptiones”*]” Suárez remite la cuestión a ser tratada en otro punto, sin especificarlo (*De legibus*, Libro III, capítulo XIX, nº 11, SUÁREZ, 1977, pág. 47).

Suárez no lo dice). En todo caso, “si [el mencionado príncipe] persistiera en su criterio, deberá cumplirse la ley y aceptarse, ya que en rigor se supone que es válida puesto que se supone que no es injusta” (*De legibus*, Libro III, capítulo XIX, nº 12, SUÁREZ, 1977, págs. 47-48).

Cabe hablar de una tercera excepción a la norma general de que la ley debe ser cumplida y de que obliga a que se la acepte. Considera Suárez que dicha excepción se da “cuando de hecho la mayor parte del pueblo no cumple la ley”. Al respecto, indica que “tal vez hayan pecado los que comenzaron, así como los que siguieron su ejemplo”, pero “una vez que la cuestión ha llegado a un estado tal que de hecho no la cumple la mayoría, entonces los demás podrán sin [cometer] pecado adaptarse a esa mayoría y quedar excusados, aunque la ley no haya sido todavía plenamente revocada”. En efecto, para nuestro autor “en tales circunstancias la minoría no puede cumplir con normalidad la ley y tiene razón para excusarse” (sigue en esto a Martín de Azpilcueta). De este modo, “la observancia privada de esa ley no afecta ya al bien común ni parece que la voluntad del príncipe sea obligar a uno o a otro, cuando la comunidad no cumple la ley”³⁹².

Ahora bien, Suárez advierte que “esta solución exige una gran moderación al aplicarla”, porque “en caso contrario, muchas leyes humanas no obligarían a los justos y temerosos de Dios [*“timoratos et iustos”*, la edición del CSIC traduce “buenos ciudadanos”]” por el hecho de no observarlas la mayor parte de la comunidad política [*“reipublicae”*, la edición del CSIC traduce “pueblo”], lo cual es completamente absurdo [*“absurdissimum”*]. De aquí concluye Suárez que “por consiguiente, esa

³⁹² Conviene señalar que Suárez distingue este caso del supuesto—tratado anteriormente, en el número 10— en que, en una situación de “falta de aceptación o transgresión de la ley [...] con harta frecuencia y por parte de la mayoría del pueblo, [...] el legislador, consciente de ello, no se dé por enterado ni fuerce el cumplimiento de la ley”. En dicho caso, a juicio de nuestro autor, “fácilmente puede suceder que [dicha ley] deje de obligar”. Sin embargo, sostiene que esa conclusión se debe no a que “no fue aceptada, sino porque fue revocada en función de un consentimiento implícito del príncipe” (*De legibus*, Libro III, capítulo XIX, nº 10, SUÁREZ, 1977, pág. 46).

solución únicamente es aplicable cuando no sólo la mayoría no cumple la ley, sino además su cumplimiento da lugar a desórdenes en la sociedad con peligro de sedición o de escándalo”. De modo que “en ese caso los particulares quedarán excusados con toda razón, porque tal cumplimiento no sería ya de utilidad al bien común”. Es más, “el propio príncipe quedaría entonces obligado a retirar la ley [*“legem tollere”*], al menos para evitar males mayores (*De legibus*, Libro III, capítulo XIX, nº 13, SUÁREZ, 1977, págs. 48-49).

5. FOURTH CHAPTER SYNTHESIS

The issue of resistance against tyranny appears collaterally in some of Suárez’s first works, like the treatise *De opere sex dierum. De bello* develops the notion of the just war, which is related to resistance in *Suarezian* thought. But Suárez offers his most significant explanation and contributions regarding this issue in his main works on Political Philosophy, which are also the works of his later years that we study in this Doctoral Thesis: *De legibus* and *Defensio fidei*. What is especially important with respect to resistance is *Defensio fidei*, particularly its Books III and VI.

Suárez considers that the essential element in resistance is the same as what is determined in his whole Political Philosophy: the achievement of common good. This goal is the key that leads Suárez to accept resistance. Furthermore, the common good is the core idea that establishes how resistance must be exercised, its necessary limits and the aims that it must pursue. Perhaps Suárez also rejects anarchical situations because of this element of the common good. In contrast, he acknowledges resistance when what a ruler does is precisely to threaten the common good. Therefore, it all depends on achieving the best circumstances to develop the common good, which a social being fulfils in community. It is necessary to insist: that search for the common good takes place according to the specific circumstances of each concrete case. However, on many occasions Suárez refers to the subjects’ motivational element in

their exercise of resistance. As a result, it seems necessary to judge actions by striking a balance between internal intention and the external effect of ensuing actions.

Suárez gives the issue of resistance its most detailed, profound and extensive treatment in *Defensio fidei*, Book VI, chapter IV. His principal ideas about this question are in numbers 1 to 9 of this chapter. In reference to resistance, what is also fundamental is his distinction between the prince who is a tyrant because of his bad governance (a tyrant with a legitimate title) and the tyrant without a title (a usurper). Regarding the former, Suárez thinks it is only possible to eliminate that tyrant in the self-defence of one's own life and physical integrity, or to defend the community when the king is attacking it or trying to kill its members. With respect to a usurper, any private person can kill him, but it should be under one of six conditions. Among them, what stands out is that his murder must not damage the common good.

However, on some occasions his extreme casuistry leads Suárez to some contradictions. In fact, he distinguishes between concrete and diverse cases in each situation and this brings him to deal with the same or similar cases in different passages, so it is not easy to achieve complete coherency. Therefore, in a passage which is posterior to *Defensio fidei*, Book VI, chapter IV, number 9, Suárez maintains that if the murder of the tyrant with a title takes place in self-defence, it is condoned by public authority. Nevertheless, when referring to the usurper, it is always possible to claim that it involves a situation of self-defence, and is consequently authorised, and also due to the existence of a just war. The reason is that the situation of the usurper is understood as a permanent attack against the community. However, there is a problem when the assassination of a tyrant with a title is considered an action of self-defence. In fact, as mentioned above, in his presentation Suárez imposes some conditions in order to consider the murder of a usurper in general as licit. In consequence, self-defence against a usurper would demand more requirements than self-defence against a tyrant with a title, which is a senseless situation because this latter kind of tyrant has more initial legitimacy than the former.

On the other hand, Suárez does not deal with the case of the usurper who is also a bad ruler. However (as can be concluded when Suárez affirms that a usurper's lack of

legitimacy can be validated by the posterior acceptance of the community), it seems that he considers that a usurper can govern in a just way and be a good ruler. Therefore, according to “*a contrario*” logic argument, he admits the possible case of a ruler that not only does not have a title but who also practices bad governance. Perhaps Suárez would have considered this a case of resistance against this usurper who is a bad ruler as well as a sort of aggravated self-defence (remember that it seems that every opposition in Suárez against the usurper constitutes self-defence). But he did not clarify this question. It is not clear either how to judge the action of self-defence against a usurper when there is a previous fidelity agreement, but it seems that self-defence outweighs the pact.

Anyway, according to Suárez, it is not possible to use the argument of the popular origin of power to justify people rising up against their king when that power has been transferred; yet, it is possible to allege self-defence or just war. In summary, Suárez dissociates the right of resistance from the popular origin of power. However, he considers that self-defence is a right that people retain even when power has been transferred. Furthermore, the people cannot relinquish that right because it is necessary for their own survival. In fact, Suárez thinks that the exercise of self-defence is not an uprising in itself; actually, in his theory, self-defence is one of the arguments to justify licit resistance against power. In *Defensio fidei*, Book VI, chapter IV, number 11, justifying resistance against a king with a legitimate title, Suárez refers explicitly not only to the common good but also to primitive pacts between the king and the political community. In other passages (for example, *De legibus*, Book III, chapter IV, number 6) Suárez supports the notion of just war, and resistance against a tyrant with a title.

It is important to note that Suárez considers that the tyrant who has a title but is a bad ruler can be deposed by a sentence pronounced by the community exercising the right of self-defence necessary for their own survival) or by the Pope by virtue of his indirect and direct power in secular issues). Only the person who has received the assignment (or, in his absence, the legitimate successor to the throne of the kingdom, or, as a last resort, the people of the kingdom, provided they are Catholic) can enforce the Pope’s sentence.

Once a sentence has been pronounced, every popular conspiracy against the prince that has been deposed by the Pope cannot be considered treason, but instead self-defence or just war and just punishment. Independently of sentence enforcement, there are contradictory passages in Suárez about the case in which any private subject, claiming the exercise of self-defence, murders a tyrant who has a title after he has been deposed by a just and legitimate sentence pronounced in accordance with public authority.

From Suárez's point of view, the Church has no power over non-Christian princes, excepting the case in which there is moral danger for Christian subjects. So it is compulsory to obey the non-Christian prince in everything that entails good governance and that does not go against the faith. Also, it is possible to obey usurpers who order just things, although it is not compulsory. Likewise, the law which is unjust because unjust orders have been given, are not compulsory even when that law has been accepted. Neither is a rule obligatory when most people actually do not obey it.

6. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO CUARTO

El tema de la resistencia a la tiranía aparece colateralmente en algunas de las primeras obras de Suárez, como el tratado *De opere sex dierum*; en *De bello* se desarrolla la noción de guerra justa, emparentada con la resistencia en la concepción suareciana. Pero los más importantes desarrollos y aportaciones al tema los hace Suárez en sus principales obras de Filosofía política, que son también sus trabajos de madurez cuyo estudio hemos acometido: *De legibus* y *Defensio fidei*. Para nuestra materia es especialmente importante esta última, en particular sus Libros III y VI.

Para Suárez el elemento esencial en la resistencia es el mismo que determina toda su Filosofía política: la consecución del bien común. Este objetivo es la clave que en el pensamiento del profesor granadino determina la aceptación de la resistencia, así como las condiciones que deben darse para su ejercicio, los límites que es preciso

observar y los fines que tienen que perseguirse. Tal vez este elemento del bien común está también presente en el rechazo que expresa Suárez a las situaciones de anarquía, lo que no le impide admitir la resistencia en casos en que el gobernante esté conculcando dicho bien común. Todo se supedita, pues, a la obtención de las mejores circunstancias para el desarrollo del ser humano social que se realiza en comunidad; y debe insistirse que esa búsqueda se lleva a cabo en las particulares circunstancias del caso concreto. Ahora bien, en varias ocasiones Suárez alude también al elemento motivacional de los sujetos en su ejercicio de la resistencia, lo que supone que a la hora de juzgar esas acciones es necesario bascular desde la intención interna hasta el resultado externo de las mismas.

En el capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei* Suárez nos ofrece el tratamiento más detallado, profundo y extenso de la cuestión de la resistencia. Los números 1 al 9 de ese capítulo contienen las principales ideas de nuestro autor sobre esta materia. Es fundamental al respecto la distinción que hace, siguiendo una clasificación clásica, entre el tirano por razón de gobierno (con título legítimo) y el tirano por razón de título (usurpador). En cuanto al primero, entiende Suárez que sólo cabe darle muerte en caso de legítima defensa de la propia vida e integridad física o en caso de defensa de la comunidad, cuando el rey está atacándola o tratando de matar a sus miembros. Por lo que concierne al usurpador, cualquier persona privada miembro de la comunidad puede matarlo. Pero deben cumplirse una serie de seis condiciones. Entre ellas, que la muerte del usurpador no suponga un perjuicio para el bien común.

No obstante, debe advertirse que en ocasiones, el casuismo extremo de Suárez le conduce a incurrir en contradicciones. Esto es resultado normal de la fuerte concreción y la gran pluralidad de supuestos que distingue en cada situación, lo que le hace arribar al tratamiento de supuestos iguales o similares en diversos momentos y pasajes, con la consiguiente dificultad de lograr una absoluta coherencia. Así, en un pasaje posterior al nº 9 del capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei* señala nuestro autor que la actuación a título de legítima defensa permite entender que la muerte del tirano con título se lleva a cabo con autoridad pública. Ahora bien, en el caso del usurpador, puesto que se entiende que su situación es de un permanente ataque a la comunidad, cabe alegar siempre ese título y esa autoridad, así como la existencia de

una guerra justa. Sin embargo, puesto que (como hemos dicho) en su exposición Suárez impone una serie de condiciones para la licitud de la occisión del usurpador en general, cuando entendemos que este caso de la muerte del tirano con título es equiparable a la legítima defensa se daría la paradoja de que en el caso de la legítima defensa frente al usurpador se exigirían mayores requisitos que en el supuesto en que se ejerza dicha defensa frente al tirano con título (cuya muerte a priori siempre exige mayores requisitos, dada su mayor legitimidad inicial).

Por otro lado, Suárez no trata expresamente el supuesto en el que el usurpador es también mal gobernante, aunque por lógica y *a contrario*, admite esta posibilidad si, como parece, considera que el usurpador puede gobernar de forma justa cuando admite que su carencia de título pueda ser validada por la aceptación posterior de la comunidad. En ese caso, y teniendo en cuenta que parece que en Suárez toda oposición al usurpador constituye legítima defensa, tal vez Suárez podría haber hablado de una especie de legítima defensa agravada en la resistencia contra el usurpador que además es mal gobernante. Pero no aclara esta cuestión. Tampoco parece nítida la solución del caso del tirano usurpador cuando, existiendo previo pacto, se actúa contra él a título de legítima defensa, aunque parece que ésta se halla por encima del pacto.

En todo caso, el argumento de la sede originaria del poder en el pueblo no puede ser invocado para levantarse legítimamente contra el rey al que dicho pueblo ya ha traspasado el poder; aunque sí puede alegarse legítima defensa o la guerra justa. Es decir, Suárez desvincula el origen popular del poder del derecho de resistencia; si bien considera que la legítima defensa es una potestad que el pueblo retiene incluso cuando ya ha transferido el poder, y además no puede renunciar al mismo, pues es necesaria para su propia conservación. De alguna manera, para Suárez la legítima defensa no es una sublevación propiamente dicha, aunque de hecho aquella constituye en su teoría una de las justificaciones sobre las que apoya la posibilidad de una resistencia lícita al poder. En el nº 11 del capítulo VI del Libro VI de la *Defensio fidei*, para justificar la resistencia al rey con título legítimo se hace referencia explícita, junto al concepto de bien común, a los primitivos pactos entre el rey y la comunidad

política. En otros pasajes (así, *De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 6) Suárez se apoya en la noción de la guerra justa para justificar la resistencia al tirano con título.

Debe advertirse que para Suárez el tirano mal gobernante con justo título puede ser depuesto mediante sentencia emitida por la comunidad (a título de defensa necesaria para su propia conservación) o bien por el papa (en virtud del poder, tanto indirecto como directo, que posee en materia temporal). La ejecución de la sentencia dictada por este último sólo corresponde a quien que se le haya encomendado (o, en su defecto, al legítimo sucesor en el reino, y en última instancia al propio reino, siempre que sean católicos). Una vez dictada sentencia, no puede considerarse traición cualquier conspiración que lleve a cabo el pueblo contra el príncipe depuesto por el papa, sino legítima defensa o bien guerra y sanción justas. Independientemente de la ejecución de la sentencia, es posible hallar pasajes contradictorios sobre la posibilidad de que cualquiera pueda lícitamente, alegando ejercicio de la legítima defensa, dar muerte al tirano mal gobernante depuesto en sentencia justa y legítima dictada con autoridad pública.

A juicio de nuestro autor la Iglesia no tiene poder sobre los príncipes no cristianos, salvo en el supuesto de peligro moral para los súbditos cristianos. Al príncipe no cristiano hay que obedecerle en lo que atañe al buen gobierno político y no va contra la fe. A los usurpadores que ordenen cosas justas se les puede obedecer, aunque no se está obligado. Igualmente, la ley injusta por su mismo contenido no obliga, incluso aunque haya sido aceptada. Tampoco obliga una norma cuando de hecho la mayor parte del pueblo no la cumple.

CAPÍTULO QUINTO. INTERPRETACIÓN DEL PAPEL DEL DERECHO DE RESISTENCIA EN LA TEORÍA POLÍTICA DE SUÁREZ: LA LIMITACIÓN FÁCTICA DEL PODER FUNDAMENTADA EN EL BIEN COMÚN³⁹³

1. EL SISTEMA SUARECIANO DE LÍMITES DEL PODER POLÍTICO. EL DERECHO DE RESISTENCIA COMO LÍMITE AL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ: HIPÓTESIS O INTERPRETACIÓN PROPIA. 1.1. Los dos tipos de límites en Suárez: institucionales y no institucionales. 1.2. Los límites institucionales eclesiásticos: la potestad del papa sobre el poder temporal. 1.2.1. La crítica del pensamiento político actual a la potestad del papa sobre los reyes. 1.2.2. Interpretación propia. 1.3. Los límites no institucionales: la desobediencia y la resistencia civil como límites al poder político en Suárez. La potencialidad de la resistencia como actuación limitadora del poder dentro de la obra de Suárez. 2. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA RESISTENCIA CIVIL EN SUÁREZ. 2.1. Fundamento de la desobediencia civil en Suárez: la maldad de las leyes o disposiciones del rey. 2.1.1. La maldad intrínseca de la propia ley. 2.1.2. El perjuicio de la ley para los miembros de la comunidad política. 2.2. Las distintas fundamentaciones de la resistencia civil en Suárez. 2.2.1. Legítima defensa (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV). 2.2.2. Guerra justa (*De legibus*, Libro III, capítulo IV). 2.2.3. Pacto rey-comunidad (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo VI, nº 11). 2.3. ¿Es legítima una interpretación democrática del fundamento del derecho de resistencia en Suárez? La *facticidad* democrática suareciana. 2.3.1. La imposibilidad de sostener que es posible en Suárez una fundamentación democrática de la resistencia civil en el plano teórico. La comparación de la entrega del poder comunitario al rey con el contrato de esclavitud voluntaria. a) La afirmación de la entrega absoluta del poder. b) Suárez sostiene la ausencia de vínculos entre la resistencia civil y el fundamento del origen popular del poder. b1) El rechazo expreso de Suárez a la posibilidad de conservación del poder político original por parte de la comunidad. b2) La desvinculación de la legítima defensa de una posible retención del poder comunitario. c) Posibles consecuencias democráticas *de facto* de la limitación del poder político a través de la resistencia civil en Suárez. c1) ¿Conservación o recuperación del poder *de facto* por parte de la comunidad (democracia directa) como consecuencia de la resistencia civil? c2) La resistencia como medio de control democrático no institucionalizado del poder político. 2.4.

³⁹³ Algunas partes de este capítulo se han elaborado empleando como base, con las debidas modificaciones, un artículo nuestro recientemente publicado en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* (vid. FONT OPORTO, 2013).

La posible reducción de las distintas fundamentaciones de la resistencia civil al bien común. 2.4.1. La fundamentación en el bien común de la resistencia civil en particular. 2.4.2. El bien común como fundamento del poder político y por tanto de los límites del poder político en general. 3. LA RESISTENCIA COMO LÍMITE FÁCTICO O NO INSTITUCIONAL DEL PODER POLÍTICO. 3.1. La no institucionalidad de los límites no eclesiásticos del poder en Suárez. 3.1.1. Posibles razones para la no institucionalidad de los límites no eclesiásticos del poder en Suárez. 3.2. El interés pragmático-realista de Suárez: su reflejo en la construcción de su teoría de los límites del poder político a través de la resistencia civil. 3.2.1. Importancia de la realidad y la voluntad en la Filosofía política de Suárez. La importancia de las relaciones sociales y de la generación de las relaciones empíricas de poder. 3.2.2. Carácter empírico del bien común. Vinculación entre la ausencia de institucionalización de los límites del poder político y la fundamentación de dichos límites (y de dicho poder) en el bien común. 3.2.3. Eficacia en Suárez de los límites teóricos no institucionalizados pero empíricamente operativos a través de la acción ciudadana de oposición al poder. Suárez, entre la experiencia y el realismo posibilista histórico: de los límites ético-morales a los contrapesos efectivos. 3.3. Crítica de la limitación no institucional del poder desde ciertas líneas del pensamiento político actual. 3.3.1. Preferencia de la literatura científica por los límites institucionalizados frente a los límites extrajurídicos y extrapolíticos. El rechazo del derecho de resistencia civil en sí mismo. 3.3.2. Contraste entre el interés pragmático-realista de Suárez y el interés institucionalista del liberalismo político de ciertas tradiciones hegemónicas de la *matriz cultural* moderna. *Facticidad* política suareciana vs. construcción de utopías encubridoras. 4. EL BIEN COMÚN COMO POSIBLE CLAVE DE COMPRENSIÓN DE LA IMAGEN DE LA ESCLAVITUD VOLUNTARIA. 4.1. Dificultades de una interpretación conciliadora entre la imagen de la esclavitud voluntaria y la teoría de la resistencia civil en Suárez. 4.2. La interpretación de la analogía de la esclavitud desde el *leitmotiv* de la teoría política de Suárez: el bien común como eje de la misma. 4.2.1. La finalidad y los límites de la esclavitud voluntaria. Presupuestos. 4.2.2. El bien común como fundamento y finalidad de la entrega del poder al gobernante: una posible conciliación entre la analogía de la esclavitud voluntaria y los límites del poder en Suárez. 5. ALGUNAS POSIBLES APLICACIONES ACTUALES DE LA DOCTRINA DE SUÁREZ SOBRE LA RESISTENCIA. SU INTERÉS DE CARA A FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN. 6. FIFTH CHAPTER SYNTHESIS. 7. SÍNTEISIS DEL CAPÍTULO QUINTO

1. EL SISTEMA SUARECIANO DE LÍMITES DEL PODER POLÍTICO. EL DERECHO DE RESISTENCIA COMO LÍMITE AL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ: HIPÓTESIS O INTERPRETACIÓN PROPIA

Del examen de los textos de Suárez que hemos llevado a cabo en el capítulo anterior puede deducirse un conjunto de ideas que es conveniente sistematizar para alcanzar una más adecuada comprensión del alcance que en nuestra opinión juega el derecho de resistencia en el pensamiento político suareciano.

1.1. Los dos tipos de límites en Suárez: institucionales y no institucionales

Suárez establece de una manera no explícita ni directa un sistema de límites del poder político integrado por dos clases de instrumentos: institucionales y no institucionales. Los límites institucionales estarían formados por aquellas limitaciones al poder que Suárez vincula a la actuación de instituciones formales; constricciones que además se llevan a cabo mediante procedimientos también jurídico-formales. Los límites no institucionales o fácticos estarían integrados por aquellos frenos que en la teoría de Suárez *de facto* pueden oponerse al poder político por vías no institucionales ni jurídico-formales, bien sea por la propia comunidad política, bien sea por un miembro de la misma.

1.2. Los límites institucionales eclesiásticos: la potestad del papa sobre el poder temporal

En el ámbito de las limitaciones institucionales o jurídico-formales al poder político, Suárez no contempla que ninguna institución perteneciente al plano político-civil interno (esto es, que se halle dentro de la comunidad política) pueda actuar como supervisor que limite el poder político del príncipe al que la comunidad política entregó su poder original.

En esto Suárez es coherente con sus posiciones sobre la indivisibilidad del poder, pues de otra manera quedaría gravemente dañada, en la lógica interna de su discurso, la cualidad de “supremo” de un poder político. En efecto, si existiese una institución política en el plano temporal que pudiese limitar el poder del rey, éste no sería ya rey ni ostentaría entonces el poder supremo, sino que este poder correspondería a dicha

institución, la cual actuaría realmente como supremo señor de la comunidad política (es decir, ostentaría el "*principatum politicum*", la supremacía en el ámbito político). Es decir, para Suárez la limitación a otra institución en el orden político implica, en realidad, subordinación, por lo que no es posible conservar la supremacía en tal caso y, consecuentemente, el subordinado pierde el carácter de poder político como tal. Este es el sentido en el que, por ejemplo, Suárez rechaza que el emperador del Sacro Imperio tenga poder sobre los reyes nacionales. Así, dice Suárez que "son términos contradictorios ser soberano [*supremum*"] y súbdito en un mismo orden de jurisdicción"³⁹⁴ (*De legibus*, Libro III, capítulo VII, nº 9, SUÁREZ, 1977, pág. 91).

Ahora bien, aunque la subordinación-limitación del poder político del príncipe a otra institución temporal impediría que dicho príncipe pudiera ser considerado como tal, no atenta contra la lógica suareciana la subordinación del príncipe a una institución del orden espiritual. Además, en la concepción del profesor jesuita (compartida ampliamente en la Escuela española, como heredera en este aspecto de la tradición escolástica), el orden temporal, terrenal o político se halla subordinado al espiritual o religioso, dado que los fines de éste son superiores. De este modo, la lógica de la concepción de los dos órdenes permite la existencia de una limitación de uno respecto al otro, y en la postura del jesuita granadino evidentemente la supremacía la ejerce el orden espiritual. De esta manera, Suárez admite la posibilidad de un cierto control o limitación de las actuaciones del príncipe temporal por parte de la cabeza de la institución eclesiástica (como ya se ha visto en el capítulo precedente de este trabajo). En concreto, el papa puede no sólo desligar a los súbditos de la debida obediencia y fidelidad a un rey temporal (católico y que se declara tal), bien directamente, bien indirectamente (mediante sentencia de excomunión o condena por herejía, si bien—

³⁹⁴ El profesor jesuita se está refiriendo a los órdenes temporal y espiritual. Si bien es verdad que desde hacía varios siglos el poder del Emperador sobre los reyes nacionales era de facto nulo, Suárez encuentra una justificación racional para la negación de dicho poder, más allá de la realidad que la situación política impone. Por otra parte, la concepción de la teoría suareciana sobre la supremacía y la subordinación del poder político se halla fuertemente imbricada con la doctrina sobre la delegación del poder que este autor mantiene.

como vimos—esta consecuencia no siempre se da y puede presentarse en varios grados), sino también puede el romano pontífice juzgar y deponer directamente al rey, en determinadas circunstancias. E incluso a juicio de Suárez tiene el papa la potestad de exhortar a los súbditos para que depongan de hecho a dicho príncipe³⁹⁵.

1.2.1. La crítica del pensamiento político actual a la potestad del papa sobre los reyes

De lo que acabamos de exponer puede deducirse que los únicos límites institucionales que Suárez establece al poder político no son límites civiles, sino eclesiásticos o religiosos. Además, no son límites internos, sino externos (es decir, extra-estatales, no pertenecientes a la comunidad política, pues corresponden al Papado o Santa Sede, que en aquella época constituía un poder político y territorial y, por tanto, una instancia extranjera extranjera). Ambos aspectos (en particular el segundo) son duramente criticados por un importante sector de la literatura filosófico-política de nuestro tiempo.

Así, por ejemplo, Guido Fassò piensa que la inspiración y los intereses de “los así llamados monarcómacos católicos” (Mariana, Molina, Suárez y otros) con su doctrina sobre la resistencia comunitaria, la soberanía popular, la voluntad colectiva y el bien común”, eran “exclusivamente religiosos”, de tal modo que (en palabras que pone en su boca Abril Castelló) “lo único que pretendían era defender el poder indirecto del

³⁹⁵ Sobre estas posibles intervenciones del papa, *vid. Defensio fidei*, Libro VI, capítulo III, núms. 2 y 8 (SUÁREZ, 1978, págs. 52-53 y 58-59); *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, núms. 15-22 (SUÁREZ, 1978, págs. 86-95); *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo V, núms. 1-6 (SUÁREZ, 1978, págs. 96-102); *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, núms. 1-3, 6-10, 12-18, 21-25 y 28 (SUÁREZ, 1978, págs. 105-107, 110-114, 116-121, 123-126 y 128-129); *De legibus*, Libro III, capítulo X, nº 6 (SUÁREZ, 1975, págs. 137-138).

Sobre la subordinación del orden temporal al espiritual, *vid. Defensio fidei*, Libro III, capítulo V, nº 2, SUÁREZ, 1965, págs. 65-66; *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, núms. 5, 7 y 10, SUÁREZ, 1978, págs. 109 111-112 y 114. Esta cuestión ya se ha tratado más arriba, *vid.* capítulo 3 de este trabajo.

Papa en asuntos cívico-políticos”(FASSÓ, 1973, pág. 289; ABRIL CASTELLÓ, 1979, pág. 305).

Apunta por su parte Rommen que “el derecho del Papa [“a deponer al rey tiránico”] se basa en su poder indirecto sobre los príncipes cristianos y en el antiguo Derecho público positivo, según el cual, en la mayoría de los Estados el príncipe herético y excomulgado perdía su dominio; en cambio, el derecho del pueblo a destronar al tirano se basa en el Derecho natural”³⁹⁶.

Ciertamente pueden observarse en esta cuestión residuos de concepciones medievales e *hierocráticas*, más si cabe teniendo en cuenta el contexto en el que escribe Suárez y el motivo por el que lo hace (dentro del conflicto del juramento de fidelidad entre Jacobo I y el Papado, “invitado” de una manera apremiante por el segundo; adviértase que el propio Suárez señala aquí que sus palabras sobre esta cuestión particular no le van a gustar al rey de Inglaterra). En efecto, dado que la participación de Suárez en la polémica del juramento de fidelidad a Jacobo I de Inglaterra es resultado de un mandato imperativo de la Santa Sede, en particular del Cardenal Belarmino, parece que esta circunstancia pudo compeler al profesor granadino a adoptar posiciones cercanas a la defensa del poder indirecto del papa en asuntos temporales (*vid.* PEREÑA VICENTE, 1979, págs. 43-44). En concreto en aspectos tales como la potestad del romano pontífice para juzgar, condenar y declarar hereje al rey. En todo caso, es preciso recordar que la cuestión de la potestad papal de deponer a los gobernantes

³⁹⁶ ROMMEN, 1951, pág. 378. Por otra parte, cabe destacar que en esta cuestión del juicio de deposición Rommen estima que “se ve claramente que Suárez [...] se apoya en principios de Derecho positivo todavía vigentes en su tiempo (derecho de la Inquisición) o que se deducían de principios jurídicos medievales, como los relacionados con la excomunión y el destierro, que ya no podían imponerse por la fuerza, pero que seguían siendo considerados válidos por canonistas y teólogos” (*ibidem*, pág. 383). En este sentido, Paul Pace, comenta que la posibilidad que Suárez contempla (en *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 17 [SUÁREZ, 1978, págs. 88-89]) de que el papa actúe “as a referee to decide whether the community should undertake such a process of deposition or not” es, a su juicio, “another clear concession to the old order that had already definitely passed away” (PACE, 1986, pág. 336).

temporales es un tema discutido desde el inicio del conflicto entre el poder temporal y el espiritual en la Baja Edad Media (*vid. supra*, capítulo 2 de este trabajo). Por su parte, como ya señalamos, C. Baciero González sostiene, sin embargo, que “en la cuestión del juramento de fidelidad, Suárez se sitúa por encima de toda la polémica y de todo personalismo: aborda con serenidad y desde bases rigurosamente científicas toda la problemática que se ventila en la polémica” (BACIERO GONZÁLEZ, 1979, pág. 377)³⁹⁷.

1.2.2. Interpretación propia

Debe reiterarse que estas tesis hay que situarlas en el contexto de la tradición cultural de la que bebe Suárez. Ciertamente, cabe advertir en estos textos importantes resabios del conflicto medieval entre poder temporal y espiritual. Además, en nuestros días y desde la matriz de la Modernidad liberal, dichas tesis pueden ser contempladas exclusivamente como un anacronismo en que se defiende la supremacía del poder religioso sobre el civil. Pero aún así, puede advertirse en Suárez un sustancial avance respecto a los teóricos católicos anteriores, lo que logra mediante la doctrina del poder indirecto de la Iglesia (cuya autoría no es originalmente suya). En todo caso, debe resaltarse que el riesgo de realizar interpretaciones descontextualizadas, ya sea en un sentido u otro, es aquí acusado. Así ocurre con la cuestión de la separación Iglesia-Estado y las críticas a Suárez por no distinguir los planos político y espiritual tal como se hace en la actualidad. Pero igualmente deben analizarse con suma precaución otras interpretaciones que, desde líneas hermenéuticas opuestas, pretenden forzar el

³⁹⁷ Abril Castelló prefiere no “entrar en si el legado de Suárez pudo ser o no una apología del papismo político” y prefiere poner el foco en que dicho legado “constituye un tratado básico, más o menos científico y sistemático, en defensa de los Derechos Humanos, civiles y políticos, de los ciudadanos frente a regímenes totalitarios que ahogan en sangre y exterminio toda contestación interna de minorías y mayorías (y ‘exportan’ hipocresías y logomaquias para la galería internacional)”. De modo que para este autor, “en este sentido, Suárez fue y es un pionero de la resistencia contra la tiranía; un abanderado de los movimientos de contestación y resistencia pacífica frente a los genocidios, persecuciones y atropellos por motivos de religión...” (ABRIL CASTELLÓ, 1979, pág. 289).

pensamiento Suárez para hacerle defender visiones actuales que realmente no sustenta. Así, a nuestro juicio, no cabría tampoco aquí entender que Suárez considera que el papado debe ejercer un papel similar a las instancias supranacionales de nuestra época. En primer lugar, porque no existía ese concepto, al menos de la manera (notablemente imperfecta, por otro lado) en que lo formula el actual Derecho Internacional Público. En segundo lugar, porque el propio Suárez debía ser consciente de que en realidad a aquellas alturas el papado había perdido hacía tiempo el papel de suprema instancia europea. Evidentemente, el profesor granadino aquí tiene que defender la postura de la Santa Sede, pero él siempre parte de la realidad. Por eso, en primer lugar, considera siempre que esa potestad del romano pontífice sólo existe sobre los reyes católicos que se declaran y consideran tales, y no cabe extenderla de manera desorbitada, no sólo sobre los no cristianos, sino tampoco sobre los no católicos o *herejes*. Esta, dentro de su época, es también una posición realista y avanzada. Así, como ya se vio, sostiene Suárez que en este punto se diferencia “la obediencia civil entre cristianos” de la que se da “entre gentiles [*“ethnicos”*] o entre hombres que pudieran gobernarse meramente por la prudencia natural sin la luz de la fe” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 10, SUÁREZ, 1978, pág. 114). De tal modo que, en efecto, para Suárez “la fidelidad y obediencia civil que se debe a los reyes, aunque tenga su fundamento y raíz en el Derecho natural, se dice con mayor verdad y propiedad que es de Derecho de gentes [*“iure gentium”*], pues no es inmediatamente de Derecho natural, sino que lo es supuesta la unión de los hombres [*“hominum coiunctione”*] en un cuerpo político y comunidad perfecta. A lo sumo es cierto que puede decirse que es de Derecho natural después de suponer la existencia de un pacto y acuerdo [*“supposito pacto et conventione”*] entre los mismos hombres”. Como conclusión, “de aquí resulta que la obligación de obediencia civil en cuanto a su contenido y forma [*“materiam et modum”*] no es igual en todos los hombres que nacen sometidos a un reino [*“sub regno nascuntur”*]” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 11, SUÁREZ, 1978, págs. 115-116). Ahora bien, Suárez admite que, en virtud de su poder indirecto, podría la Iglesia intervenir contra los mismos en caso de peligro para los súbditos cristianos. *Cfr.* sobre estas cuestiones los números 7 y 8 del capítulo III del Libro III de la *Defensio fidei* (SUÁREZ, 1965, págs. 51-52), ya comentados *supra*, en el capítulo 4 de este trabajo.

En aras de evitar interpretaciones descontextualizadas merece la pena reproducir las palabras al respecto de Francisco Belda. Según este autor, para comprender el planteamiento del que Suárez parte en los capítulos II y III del Libro VI de la *Defensio fidei* “hay que tener en cuenta que el problema no es el de las relaciones Iglesia-Estado, sino el de la supremacía de la dimensión religiosa de la vida social sobre la dimensión política”. Al respecto, debe tenerse en cuenta que “la separación de Iglesia y Estado es impensable en tiempo de Suárez”. Ahora bien, su “doctrina del poder indirecto de la Iglesia, que supone un gran avance y una gran modernidad en Suárez, consiste en superar la [siguiente] ecuación: superioridad de la dimensión religiosa de la vida social sobre la dimensión política = superioridad de la Iglesia sobre el Estado”. Ciertamente, para el profesor granadino “la superioridad moral no significa una superioridad jurídica” (al menos directa, matizaríamos nosotros). Sin embargo, puesto que “ambos están sujetos a la ley moral”, y dado que compete a la Iglesia “definir y concretar las exigencias de la moral cristiana”, el resultado es que “la debida sujeción de un Estado cristiano a la moral cristiana hace que la Iglesia *indirectamente* tenga también un poder político”. Como consecuencia, “el centro de la cuestión es la supremacía de la conciencia sobre la ley”. De este modo, “según Suárez, el Papa puede dispensar de la obediencia a un rey que se obstina en sus delitos públicos y escandalosos”. Ahora bien, para el profesor granadino, “cuando la Iglesia, o el Papa, en su nombre, dispensa a los cristianos de las obediencias a un determinado príncipe, no lo hace [...] en virtud de una jurisdicción civil, sino en el ejercicio de una función religiosa que le da poder para declarar la supremacía de la conciencia sobre la ley y que determinados preceptos de los príncipes son pecaminosos”. No sólo eso: para nuestro autor, “en un reino cristiano, el Papa puede deponer al rey que gobierna tiránicamente en virtud del poder indirecto de la Iglesia”. Suárez “apoya en la Tradición” esta potestad. En todo caso, advierte Francisco Belda que esta doctrina suareciana “ciertamente no era la más común en su tiempo: aún prevalecía la doctrina de las dos espadas o del poder directo de la Iglesia” (BELDA, 1979, págs. 494-495 y 497; sobre esta última cuestión *vid. supra*, capítulo 2 de este trabajo). Más adelante apunta este mismo autor que “hoy se hace una distinción muy clara entre la esfera de la conciencia y de las convicciones íntimas, que pertenecen al orden privado o al orden extrapolítico de la Iglesias, y la esfera pública, que tiene un carácter puramente

funcional”. Sin embargo, “en el tiempo de Suárez esta distinción era inconcebible”. Y concluye Belda: “la teoría del poder indirecto no es otra cosa que un intento de solución de las aporías de tal situación, pero sin superar todavía la dificultad principal” (*ibidem*, pág. 500)³⁹⁸.

Por nuestra parte, entendemos que una comprensión adecuada de las posturas de este autor pasa, en primer lugar, por intentar prescindir de juicios de valor ideologizados (lo cual no es fácil), y en segundo lugar por la búsqueda de los objetivos *fáctico-pragmáticos* que Suárez persigue desde su visión pegada a la realidad, junto con su propósito integral del bien común. Es desde ahí, esto es, desde la atención a las circunstancias histórico-concretas de la época, como podemos advertir que, en determinadas ocasiones, la existencia de ciertas instituciones a las que se reconoce una cierta autoridad ejerce un contrapoder que, al menos en determinadas situaciones como, por ejemplo el conflicto del juramento de fidelidad inglés, puede ser positiva para el bien de la comunidad y de los sujetos. Desde esta visión concreta de las situaciones históricas humanas (en la que las ideologías son para el hombre y no viceversa) es posible advertir que determinadas afirmaciones de Suárez repercuten para el bien concreto e integral del ser humano en ciertas situaciones de su época. En efecto, entendemos que no se puede enjuiciar a este autor desde el criterio de su

³⁹⁸ Ya se ha advertido que se debe también evitar interpretaciones que fuercen a Suárez a sostener teorías actuales que él nunca pudo ni quiso apoyar. De esta forma, entendemos que habría por ejemplo que entender adecuadamente afirmaciones como la que hace Francisco Belda cuando mantiene que la defensa que hace Suárez del derecho del papa a deponer al rey que gobierna tiránicamente “es una manera de resolver la dificultad de la ausencia de una jurisdicción superior capaz de ‘comisionar’ a alguien para que deponga al rey legítimo” (BELDA, 1979, pág. 497). No debe estimarse que Suárez emplea el concepto de instancia jurisdiccional supranacional que maneja la doctrina actual, si bien sí es posible entender, como veremos, que de alguna manera se recurre a la figura del romano pontífice como posible sujeto arbitral.

Por último, cabe anotar que sobre las relaciones entre poder temporal y espiritual en Suárez, puede consultarse MOLINA MELIÁ, 1977. En las páginas 233-237 se analiza la cuestión de la deposición de los príncipes temporales por el papa. *Vid.* también COXITO, 1999.

respeto o no a determinados principios modernos, sino más bien desde la óptica de su búsqueda del bien del ser humano. Indudablemente, con criterios no *historizados* las afirmaciones de Suárez podrían ser juzgadas como contrarias a principios que hoy día se sacralizan abiertamente, como la separación entre el poder temporal y el espiritual (el cual, justo es reconocerlo, es un criterio que ha ejercido muy positiva influencia en determinados aspectos del desarrollo de la Historia de la civilización occidental), o a otros criterios que *de facto* permanecen intocables en nuestros días, como la soberanía nacional de los Estados.

Sin embargo, a nuestro juicio, es posible otra interpretación de Suárez en la que cabe observar que para este autor lo importante es el bien del sujeto en su situación histórica concreta, y este es el fin que le mueve, dentro de las limitaciones y constreñimientos de su contexto personal y cultural. Desde luego, sus posiciones no respetan principios que algunas de las vigentes ideologías modernas consideran inviolables, como podría ser la separación entre poder religioso y civil. No obstante, la sacralización de determinados conceptos en la teoría abstracta impide en muchas ocasiones lograr el bien presente del sujeto histórico y concreto si se parte de ciertas tradiciones insertas en la *matriz cultural* moderna que priorizan la construcción abstracta de estructuras ideadas por una mente solipsista desencarnada de la realidad y que, a partir de concepciones etnocéntricas, realizan proyecciones lineales de la Historia. De este modo, algunos paradigmas modernos tienden a desentenderse de la procura del bien del sujeto social corpóreo, pues el respeto a esos conceptos (que, abstractamente considerados, y en general, pueden ser buenos) les paraliza a la hora de actuar en el caso concreto priorizando estrictamente ese bien *historizado*. Así ocurre, por ejemplo, cuando en determinadas ocasiones de vulneración del bien de muchas comunidades e individuos se esgrime el principio de soberanía nacional de los Estados para no intervenir. Pero podrían ponerse muchos otros ejemplos, especialmente en el ámbito económico, donde una de las tradiciones ideológicas de la *matriz cultural* moderna impone como intocables los principios del capitalismo liberal y

financiero cuya vulneración supondría el bien concreto de una inmensa parte de nuestra Humanidad³⁹⁹.

En conclusión, y de vuelta a la cuestión concreta que teníamos entre manos, a nuestro juicio, desde la perspectiva del bien humano, la valoración de la defensa por parte de Suárez de la intervención de la Santa Sede a la hora de juzgar y deponer a un rey tirano o absolver de la obediencia a los súbditos del mismo, debe hacerse atendiendo al caso concreto y singular. Y al respecto no debe olvidarse el contexto y la situación para la que Suárez expuso sus doctrinas: el conflicto político-religioso inglés, en cuyo marco se produjo la persecución de una minoría religiosa, en este caso la católica. Eso sí, a nuestro juicio, conforme a la propia metodología suareciana, estas posiciones del profesor jesuita no deberían ser extrapoladas a otros casos sin las debidas adaptaciones a los casos concretos. Esa flexibilidad que permite la consideración del caso concreto es una ventaja que la teoría política suareciana posee sobre ciertas ideologías modernas (políticas y socioeconómicas) cuya inflexibilidad de principios puede convertirse ciertamente en tiránica (*vid.* al respecto HINKELAMMERT, 2002, *passim*).

Desde esa flexibilidad entendemos que sería interesante destacar que Suárez supera el papel que el agustinismo político, desde su teoría de las dos espadas, concedía al papa,

³⁹⁹ De tal manera que, curiosamente, la separación del ámbito de civil respecto del religioso no ha conllevado siempre y en todo caso una mayor liberación del ser humano, ya que se han sacralizado y declarado intocables otros aspectos dentro de dicho ámbito civil que en algunos casos específicos son contrarios en su aplicación fáctica al bien concreto humano, además de que han desaparecido orientaciones éticas cristianas cuya influencia era positiva en diversos ámbitos, como el político o, de manera muy especial, el económico. Sobre la sacralización de ideologías que la Modernidad lleva a cabo paralelamente a la separación entre la esfera civil y la religiosa, *vid.* SENENT DE FRUTOS, 2006. Es interesante hacer notar que Boaventura de Sousa Santos combate la visión de la Historia que concibe el futuro como una proyección lineal, y califica dicha postura como “monocultura del tiempo lineal” (ROSILLO MARTÍNEZ, 2011, pág. 27, nota 18). Sobre la imposibilidad de alcanzar las promesas utópicas de las ideologías modernas, *vid.* HINKELAMMERT, 2002, *passim*. Hemos ensayado algunas críticas al neoliberalismo en FONT OPORTO, 2012.

al cual consideraba como un poder religioso que debía controlar al poder civil. Suárez parece convocar al Papado a un papel más actual, de moderador con una cierta función arbitral entre los príncipes cristianos.

1.3. Los límites no institucionales: la desobediencia y la resistencia civil como límites al poder político en Suárez. La potencialidad de la resistencia como actuación limitadora del poder dentro de la obra de Suárez

Más allá de los límites institucionales (eclesiástico-pontificios) que Suárez considera, defiende también este autor la existencia de una batería de limitaciones materiales que de hecho pueden oponerse lícitamente al poder del gobernante si éste traspasa los límites legítimos de su poder (límites teóricos). Esas limitaciones podrían resumirse en el concepto general del derecho de desobediencia y resistencia civil a la tiranía. Dicho de otro modo: si el rey se convierte en un tirano, los miembros de la comunidad política pueden legítimamente (y según los diferentes supuestos) desobedecerle, oponerle resistencia e incluso alzarse contra él para derrocarlo⁴⁰⁰.

Recordemos que Suárez sostiene expresamente que si bien, en principio, la entrega del poder es irrevocable y “no puede privarse al rey de ese poder”, sin embargo, si el rey se convierte en tirano “puede el pueblo [“*regnum*”] emprender contra él una guerra justa”, es decir, la resistencia activa (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1975, págs. 43-44). Por tanto, si bien, como se vio, parece que Suárez admite una enajenación total del poder en manos de un rey absoluto, puede afirmarse, sin embargo, que en caso de tiranía puede el pueblo emplear una serie de instrumentos

⁴⁰⁰ Dentro de la idea de desobediencia y resistencia civil incluimos toda una variedad de comportamientos que Suárez prevé y que pueden llegar a tener graves consecuencias para la estabilidad del gobernante en el trono. Así, entre esas acciones fácticamente limitadoras del poder del gobernante injusto se hallan el derecho de desobediencia o resistencia pasiva, la legítima defensa mediante resistencia activa, el levantamiento (mediante una guerra justa) contra el rey, el enjuiciamiento del rey tirano por la comunidad, su deposición o expulsión, e incluso su occisión.

que de facto limitan el poder del gobernante e incluso pueden sustraerle el mismo. Al respecto, sostiene Pereña Vicente que para Suárez, “aun en el caso extremo de la monarquía absoluta, el pueblo nunca ha renunciado a su derecho a un gobierno justo”⁴⁰¹ (PEREÑA VICENTE, 1975, pág. LXXIV).

⁴⁰¹ De esta forma, conserva también el pueblo un derecho a resistir como ejercicio del derecho a la legítima defensa, de modo que queda de alguna manera desactivada la monarquía absoluta. En este sentido, afirma Suárez que “la comunidad política en su totalidad [*“tota respublica”*] podría levantarse contra” el tirano mal gobernante, “y entonces no se levantará propiamente en sedición [...]. La razón se debe a que entonces la comunidad política en su totalidad [*“tota respublica”*] es superior al rey, pues habiéndole dado a él su poder, se cree que se la dio con la condición de que gobernara políticamente, no tiránicamente; de lo contrario [dicho rey] podría ser depuesto por la misma [comunidad política]” (*De bello*, sección 8, nº 2; traducción propia a partir de PEREÑA VICENTE, 1954, págs. 239-241 y PEREÑA VICENTE, 1975, pág. XIX). Esta frase concuerda con la afirmación suareciana de que la comunidad nunca renuncia a su derecho natural a defenderse a sí misma (*cf.* *Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 3, SUÁREZ, 1965, pág. 35).

Pereña Vicente (PEREÑA VICENTE, 1975, pág. XXI-XXII) alude dentro de esta cuestión a otro pasaje de Suárez, en concreto cita *De homicidio in defensionem propriae personae*, texto que sitúa en *De censuris*, obra que fecha en 1592. Ahora bien, debe aclararse que existe una obra de Suárez titulada *De homicidio in defensionem propriae personae*, pero publicada en Alcalá en 1592. Por otra parte, dentro del tratado *De censuris*, publicado en 1603, la *Disputatio XLVI* lleva por título “*De irregularitate contracta ex homicidio necessario, seu in defensionem facto*”. En todo caso, la referencia que Pereña proporciona de esta cita en la edición de Vivès [SUÁREZ, 1856d, págs. 471-482;] es la de la *Disputatio XLVI* del tratado *De censuris* de 1603. No hemos conseguido aclarar si ambos textos se corresponden idénticamente y si por tanto Suárez habría incluido un trabajo independiente de 1592 como una *Disputatio* en el posterior tratado *De censuris* de 1603.

De otro lado, cabe apuntar la opinión de Abril Castelló sobre el papel de la resistencia civil en el pensamiento político suareciano. Advierte al respecto que “ni Jacobo ni Suárez eran precisamente populistas, revolucionarios ni ácratas”, y que “ambos coinciden en la promoción de un Estado fuerte nacional-territorial” e “incluso en subrayar las responsabilidades ético-religiosas del soberano mientras dejaban en cierta penumbra (Suárez) o negaban

En definitiva, nuestra hipótesis interpretativa es que la desobediencia y la resistencia civil constituyen en Suárez una parte importante de su sistema de límites al poder político, y que tales instrumentos se caracterizan por ser limitaciones no institucionales, sino por el contrario fácticas o materiales al mismo.

Debe advertirse que la cuestión de la resistencia y la desobediencia civil como límites fácticos o no institucionales del poder político en Suárez es de tal complejidad que un análisis de la misma requeriría un tratamiento mucho más extenso y detallado que el que es posible realizar en la presente investigación. No obstante, creemos imprescindible asomarse siquiera a dos importantes aspectos de esta cuestión: en primer lugar, el fundamento último de estos instrumentos limitadores del poder. En segundo lugar, el propio carácter no institucional de gran parte de los límites del poder en la teoría política suareciana.

drásticamente (Jacobo) las responsabilidades estrictamente políticas”. Ahora bien, destaca Abril que “ahí mismo surge una diferencia y oposición [...] abisal entre ambos, [...] precisamente en la cuestión del derecho de resistencia. Derecho nulo e inexistente ante cualquier evento, según Jacobo; derecho potentísimo, radical, rigurosamente prevalente en determinadas hipótesis y con una impresionante gama de posibilidades operativas, logísticas y dialécticas, según Suárez” (ABRIL CASTELLÓ, 1979, pág. 319).

Por último, puede constatar que en nada recuerdan las tesis de Suárez sobre el poder político entregado absolutamente al gobernante a las *hobbesianas* relativas a la necesidad de crear y someterse a un gran *Leviathan*. En la visión de Thomas Hobbes (1588-1679) no cabe resistencia alguna al poder del omnipotente soberano al que el poder debe entregársele necesariamente. Debe tenerse en cuenta que los resultados de Hobbes y Suárez son distintos porque sus premisas de partida, sus personalidades y su contexto político son diferentes.

2. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA RESISTENCIA CIVIL EN SUÁREZ

Por lo que concierne a los argumentos en los que Suárez sostiene las limitaciones fácticas al poder político entendemos que es pertinente distinguir, de un lado, la fundamentación que, como se vio en el capítulo anterior de este trabajo, hace nuestro autor de la simple desobediencia civil a determinadas leyes, órdenes o disposiciones en general de un rey y, de otra parte, el tratamiento de la justificación de la resistencia a la propia autoridad del rey u oposición al mismo. Mientras que los supuestos de simple desobediencia a determinadas disposiciones del rey sólo abarcan ciertos actos del mismo y tienen en ese sentido una respuesta limitada y mesurada, la oposición activa contra el rey que gobierna tiránicamente o que ha usurpado el poder se concreta en acciones mucho más contundentes que pueden acabar determinando la pérdida del poder por parte de dicho gobernante e, incluso, su misma muerte. La diferencia en cuanto a la gravedad de estas dos clases de acciones y sus posibles consecuencias determina también una diversa fundamentación de las mismas. Esos distintos argumentos son también los que justifican y modulan la implementación de esas acciones contra el poder político.

2.1. Fundamento de la desobediencia civil en Suárez: la maldad de las leyes o disposiciones del rey

Si consideramos el caso concreto de la posibilidad que Suárez contempla de oponer desobediencia a una determinada ley, orden o disposición del soberano, cabe advertir que nuestro autor sostiene que si la ley es injusta no están obligados los súbditos a obedecerla, dado que en ese caso dicho precepto ni siquiera es ley (*cf.* *De legibus*, Libro III, capítulo XIX, nº 11, SUÁREZ, 1977, pág. 47; *vid. supra*, capítulo 4 de este trabajo).

2.1.1. La maldad intrínseca de la propia ley

Ahora bien, la primera causa que genera la injusticia de la ley se produce en el supuesto de que dicha injusticia sea intrínseca al mencionado precepto “por su mismo contenido [*“ex parte materia”*] al mandar algo que es injusto”. En efecto, “en ese caso [dicha ley] no sólo no obliga a aceptarla, sino que ni siquiera obliga aunque haya sido aceptada”. La razón es que “cuando clara y manifiestamente [*“clare et manifeste”*] [la ley] trata de algo injusto, lo súbditos no sólo no están obligados a aceptarla, sino que ni siquiera pueden estarlo” (*De legibus*, Libro III, capítulo XIX, nº 11, SUÁREZ, 1977, pág. 47).

2.1.2. El perjuicio de la ley para los miembros de la comunidad política

Como ya se vio, Suárez distingue el supuesto anterior (en que la ley es injusta en su propio contenido) del caso en que la ley “es injusta en relación con los súbditos por gravarles con cargas injustas”, en cuyo caso no están obligados a obedecer (*De legibus*, Libro III, capítulo XIX, nº 11, SUÁREZ, 1977, pág. 47).

La misma conclusión aplica al supuesto en que la ley, “aun no siendo injusta, es excesivamente dura y gravosa, y como tal lo considera comúnmente el pueblo o la comunidad política [*“populo seu republica”*], aunque “si tal dureza está siempre dentro de los límites de una ley justa, parece que la ley debe ser obedecida”⁴⁰² (*De legibus*, Libro III, capítulo XIX, nº 12, SUÁREZ, 1977, págs. 47-48).

⁴⁰² Recordemos que Suárez sostiene que “en un caso así lo más aconsejable será instar al príncipe para que derogue la ley o la suavice, pero entre tanto habrá que cumplirla si el tiempo urge. El príncipe, por su parte, a veces estará obligado a acceder” (¿cuándo?; Suárez no lo dice). En todo caso, “si [el mencionado príncipe] persistiera en su criterio, deberá cumplirse la ley y aceptarse, ya que en rigor se supone que es válida puesto que se supone que no es injusta” (*De legibus* Libro III, capítulo XIX, nº 12, SUÁREZ, 1977, pág. 48). Puede verse que en ocasiones es difícil saber cómo, al juzgar la ley, se podrían valorar todos estos matices que Suárez establece. En efecto, el excesivo celo casuista de Suárez parece jugarle una mala pasada

Por último, Suárez contempla un tercer supuesto en que es legítimo desobedecer una ley por considerarse injusta: “cuando de hecho la mayor parte del pueblo no cumple” dicha norma. Si bien advierte que “esta solución exige una gran moderación al aplicarla”, por lo que “únicamente es aplicable cuando no sólo la mayoría no cumple la ley, sino además su cumplimiento da lugar a desórdenes en la sociedad con peligro de sedición o de escándalo”. De modo que “en ese caso los particulares quedarán excusados con toda razón, porque tal cumplimiento no sería ya de utilidad al bien común”. Y es más, “el propio príncipe quedaría entonces obligado a retirar la ley [“*legem tollere*”], al menos para evitar males mayores (*De legibus*, Libro III, capítulo XIX, nº 13, SUÁREZ, 1977, págs. 48-49).

2.2. Las distintas fundamentaciones de la resistencia civil en Suárez

Además de la desobediencia, Suárez admite la posibilidad de limitar de facto el poder no sólo mediante la resistencia civil activa contra el rey tirano, sino incluso mediante la rebelión contra el mismo, y justifica estas acciones con diversos argumentos. Como ya señalamos en su momento (capítulo 3), son los límites teóricos del poder los que actúan como fundamento de la oposición de unas limitaciones fácticas frente al poder del príncipe.

Suárez emplea esos distintos fundamentos de manera indistinta y en ocasiones incluso de manera entrecruzada en el mismo párrafo. Entre esos argumentos destacan la legítima defensa y la guerra justa. En menos ocasiones alude al bien común, e incluso a la falta de respeto por parte del príncipe al pacto original firmado con la comunidad⁴⁰³.

en estos casos, dada la dificultad de aplicar una teoría tan matizada a realidades que arduamente podrán juzgarse en un mismo sentido y con objetividad por diversos sujetos.

⁴⁰³ El hecho de que Suárez no realice en ningún pasaje una explicación clara y sistemática de los fundamentos que en su teoría política tiene la limitación del poder político, sino que se trate de manera dispersa, incompleta e incluso a veces contradictoria (dentro del orden y la lógica del método escolástico de las *questiones* o *disputationes* que él sigue), provoca que los

2.2.1. Legítima defensa (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV)

Como ya se vio (capítulo 4 de este trabajo), en diferentes pasajes del capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei*, Suárez justifica en la legítima defensa la resistencia al tirano⁴⁰⁴.

Suárez rechaza que la potestad natural de la legítima defensa pueda ser enajenada (cfr. *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 15; SUÁREZ, 1978, págs. 86-87). Es curioso, sin embargo, que nuestro autor—que reconoce también como un derecho natural la libertad del ser humano—acepte la posibilidad de que la persona disponga de su libertad vendiéndose como esclavo (fundamentándolo en la no obligatoriedad de

diferentes autores ofrezcan cada uno diversas interpretaciones al respecto. Así, por ejemplo, Abril Castelló añade al bien común “las normas y exigencias del Derecho Natural” y “las instituciones, leyes y normas consuetudinarias o positivas, naturales o pactadas, vigentes en el Estado” (ABRIL CASTELLÓ, 1976c, pág. 251; ABRIL CASTELLÓ, 1976b, págs. 174-175). Por su parte, como se recordará, Paul Pace habla de “ley natural” y “pacto de traspaso” (PACE, 1993, pág. 346). Según Pereña, “el deber de obediencia civil tiene su fundamento y sus límites en [...] [el] concepto de servicio pactado o contratado” entre el rey y el pueblo (PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 201; esta idea parece conectada con el concepto que emplea Paul Pace, “pacto de traspaso”). Zerolo Durán advierte que “Suárez hizo depender la legitimidad del gobierno del consentimiento del pueblo y del respeto de las instituciones tradicionales”, de tal modo que “para el autor granadino, existe una ‘obligación natural de reconocer al Rey como supremo señor y obedecerle en todo lo que nos mande. Pero siempre que actúe dentro de los límites y condicionamientos de su propio cargo y a tenor de la legalidad vigente y los principios de la justicia y el derecho’” (ZEROLO DURÁN, 2010, págs. 142-143; la cita la toma de *De Legibus*, Libro V, capítulo XIV, nº 13).

⁴⁰⁴ Vid. *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, núms. 6, 9-11, 13 y 15, SUÁREZ, 1978, págs. 76-77, 79-82 y 84-87. Vid. también *Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 3, SUÁREZ, 1965, pág. 35. Cabe destacar que—como ya se ha señalado—Suárez vincula la legítima defensa con el Derecho natural, afirmando que conforme a éste “es lícito repeler la violencia con la violencia” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 15, SUÁREZ, 1978, pág. 87).

dicho derecho natural) e incluso considere este supuesto análogo a la posibilidad de que la comunidad transfiera también su poder. Es decir, aunque el profesor granadino admite que el poder político pueda ser transferido, no admite esta misma enajenación respecto al derecho a la legítima defensa, que considera no disponible. Trataremos de encontrar una explicación a la aparente contradicción entre estas tesis más adelante (en el epígrafe 4 de este capítulo).

En todo caso, podría afirmarse que en Suárez la legítima defensa es un derecho natural que supera la libre disponibilidad del poder político (que es otra potestad natural) por parte de la comunidad (es decir, la posibilidad de enajenarlo). El resultado es que la legitimidad de dicha defensa se halla por encima de cualquier posible transacción y es independiente de la entrega del poder, aun absoluta, por parte de la comunidad a un gobernante. Por tanto, puede concluirse de aquí que para Suárez hay cuestiones que no pueden ser objeto de pacto o transacción, de tal modo que aunque se llevasen a cabo dichos pactos sobre estas cuestiones, aquellos serían nulos. Entre estas cuestiones se encontraría el derecho a la legítima defensa del individuo y de la comunidad⁴⁰⁵.

⁴⁰⁵ Sobre el tema de la legítima defensa en Suárez, señala ELORDUY que para este autor “en la naturaleza social del hombre y de la comunidad universal hay algunas funciones inmutables e inalienables, mientras que el ejercicio inmediato de otras funciones es mutable y transferible a organizaciones jurídico-morales más complicadas y perfectas que las de la pura naturaleza. Así es, por ejemplo, la capacidad cuasi política de defensa propia y aun de defensa de nuestros semejantes de cualquier país y raza a que pertenezcan, como cualidades jurídico-morales que no podemos enajenar absolutamente”. Ahora bien, “aun cuando la administración inmediata de ese derecho sea transferible y centralizable en muchas de sus funciones por una entrega de suyo definitiva e irrevocable[...], no quiere esto decir que la sociedad natural no pueda readquirir el pleno ejercicio de esos derechos o funciones el día que el príncipe deje de serlo por inhabilidad física o por corrupción moral; por ejemplo, en el caso de la tiranía de régimen, que resulta para el gobernante una especie de suicidio y defunción jurídica” (ELORDUY, 1952, págs. 103-104).

2.2.2. Guerra justa (*De legibus*, Libro III, capítulo IV)

Suárez también emplea en otros casos el argumento de la guerra justa (la respuesta legítima a una agresión injusta) para justificar la resistencia e incluso la rebelión abierta de la comunidad contra el rey tirano⁴⁰⁶. Recordemos que, por otro lado Suárez considera que el derecho de emprender una guerra justa contra el rey tirano que ha sido depuesto por el papa corresponde al “legítimo sucesor, si es católico, [...] o, en el caso de que éste se desentienda de ello o no exista [tal sucesor]”, será “la comunidad del reino [*“communitas regni”*], siempre que sea católica” la que “le sucederá en este derecho”. Igualmente, admite que el papa pueda otorgar tal derecho a otros príncipes extranjeros (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 19, SUÁREZ, 1978, págs. 91-92).

⁴⁰⁶ Vid. *De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1975, págs. 43-44; *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo III, nº 8, SUÁREZ, 1978, págs. 58-59; *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, núms. 6, 11, 13 y 19, SUÁREZ, 1978, págs. 76, 81-82, 84-85 y 91-92; *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, núms. 23-24, SUÁREZ, 1978, págs. 124-126. Como muestra de la mezcla o combinación de fundamentos que lleva a cabo Suárez puede observarse el uso que hace del argumento de la guerra justa a favor del empleo de la resistencia como legítima defensa, concretamente en el caso de actuación en “defensa de la propia comunidad [*reipublicae defensione*] [...] en el supuesto de que el rey esté atacando actualmente el país [*“civitatem”*] con la injusta intención de destruirlo y matar a sus ciudadanos o algo similar” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1978, pág. 76).

Por otro lado, cabe indicar que en *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 5, SUÁREZ, 1978, pág. 75 se alude al tirano por causa del mal gobierno como “rey invasor” o “rey que está invadiendo” (*“regem invadentem”*); en el nº 6 se le tacha de “injusto invasor”, *“iniustum invasorem”*; cfr. SUÁREZ, 1978, pág. 75). De ese mismo tirano con título legítimo se dice en el nº 12 que está invadiendo su propio reino o nación (*“regem verum tyrannice invadentem suum proprium regnum vel civitatem”*; SUÁREZ, 1978, pág. 83). En cuanto al tirano usurpador, en el nº 7 (SUÁREZ, 1978, págs. 77-78) se habla de él como “un enemigo de la comunidad [*“reipublicae”*], y en el nº 8 se le denomina también invasor (*“invadenti”*; SUÁREZ, 1978, pág. 79). Al respecto, Rommen señala que para Suárez el usurpador “es por naturaleza *hostis extraneus* e invasor”, por lo que puede “ser combatido por cualquier ciudadano” (ROMMEN, 1951, pág. 378).

Téngase presente que, como ya se indicó, el concepto de guerra justa recibe un más extenso tratamiento en *De bello* (vid. la traducción española en PEREÑA VICENTE, 1954).

2.2.3. Pacto rey-comunidad (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo VI, nº 11)

Suárez fundamenta también la posible resistencia al príncipe tiránico sobre un incumplimiento de los términos del contrato originario de traspaso del poder por parte de la comunidad, admitiendo la posibilidad de que ante dicho incumplimiento o acciones contrarias al Derecho natural implícitamente prohibidas en dicho pacto, pueda la comunidad rescindir éste⁴⁰⁷.

⁴⁰⁷ Como ya vimos, Suárez sostiene, en primer lugar, la posibilidad de que “el vínculo de la fidelidad y obediencia” al monarca “en ocasiones no obligue o pueda rescindirse en ciertas circunstancias de acuerdo con las condiciones expresamente establecidas en el pacto originario [*“primo foedere”*] entre el rey y el reino, o intrínsecamente implícitas [*“intime inclusas”*] en él por exigencia del propio Derecho natural” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 11, SUÁREZ, 1978, pág. 116). Obsérvese que, igualmente, Suárez admite la posibilidad de que el pueblo intervenga en las decisiones políticas del rey en el supuesto de que dicho pueblo “al transmitirle el poder [...] se haya reservado” el poder “para algunos casos y asuntos más graves”, pues “entonces puede hacer lícitamente uso de él y conservar su derecho”. Al respecto, Suárez exige que esa reserva de poder se recoja expresamente por escrito, o bien obedezca a una costumbre asentada (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 3, SUÁREZ, 1965, pág. 35). Igualmente, señala a continuación que “no le es lícito al pueblo [*“non licet populo”*], una vez sometido, limitar el poder del rey más de lo que se limitó en el momento de la primera traslación o pacto”, lo que, a contrario, permite deducir que sí es posible para Suárez limitar ese poder en dicho pacto primero (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 4, SUÁREZ, 1965, págs. 35-36).

Ahora bien, Suárez va aún más lejos y afirma también en el nº 11 del capítulo VI del Libro VI que “puede ser tan grande la perversidad del rey contra el bien común de la comunidad política [*“reipublicae”*] o contra los pactos y acuerdos establecidos con el reino [*“regno”*], que todo éste [*“totum regnum”*]; la edición del CSIC traduce “la comunidad popular” por común

2.3. ¿Es legítima una interpretación democrática del fundamento del derecho de resistencia en Suárez? La *facticidad* democrática suareciana

Algunos autores tratan de encontrar un fundamento democrático en la teoría suareciana de la resistencia civil. Entendemos que, al respecto, debe distinguirse de una parte el plano estrictamente teórico y, de otra parte, el plano fáctico o de las consecuencias que de hecho puedan tener las tesis de Suárez.

decisión puede rescindir los pactos y deponer al rey y liberarse así de la obediencia y fidelidad civil respecto a él" (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo VI, nº 11, SUÁREZ, 1978, pág. 116). Suárez agrega que esto ya se afirmó antes, en el capítulo V. Sin embargo, conviene aclarar que en ese capítulo V del Libro VI de la *Defensio fidei*, si bien Suárez admite la posibilidad de rescisión del pacto (y, consecuentemente del juramento y la debida obediencia al rey) en ningún momento afirma expresamente que pueda la comunidad autónomamente desligarse de su vínculo con el soberano si no es mediante una intervención del papa mediante la que éste ejerce su "potestad de liberar a los vasallos del rey herético o pernicioso para los súbditos cristianos" (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo V, nº 4, SUÁREZ, 1978, págs. 99-100). Por otro lado, cabe reseñar que Pereña Vicente sostiene que para Suárez "el deber de desobediencia, jurídica y éticamente, estriba en el concepto de servicio a la comunidad [sustento del pacto rey-pueblo] y en la lealtad a la propia conciencia socialmente responsable". De este modo, "la rebeldía y hasta la muerte del tirano puede ser un deber de convivencia social y política en defensa del Estado y de los derechos de la persona". Porque "el Estado está por encima de la monarquía" (PEREÑA VICENTE, 1979, pág. 201). Alude aquí Pereña a los conceptos de pacto e (implícitamente) bien común. Por su parte, Rommen advierte que en la obra de Suárez, en cuanto al tirano con título legítimo "hay que distinguir un derecho a la resistencia pasiva, que puede convertirse en deber, y un derecho a la resistencia activa, basado en condiciones positivas del contrato de traslación y, finalmente, un derecho natural del Estado a su legítima defensa" (ROMMEN, 1951, pág. 376). Recuérdese que también Pace aludía como elemento limitador del poder político a lo establecido en el "pacto de traspaso" (PACE, 1993, pág. 346).

2.3.1. La imposibilidad de sostener que es posible en Suárez una fundamentación democrática de la resistencia civil en el plano teórico. La comparación de la entrega del poder comunitario al rey con el contrato de esclavitud voluntaria

En el plano teórico, es difícil mantener en Suárez una fundamentación democrática de su teoría de la resistencia civil. En concreto, dos recios argumentos parecen oponerse a dicha fundamentación. En primer lugar, la rotundidad con la que el propio Suárez afirma dicha entrega. Y en segundo lugar, el esfuerzo expreso de Suárez por desvincular el fundamento de la resistencia civil del origen popular del poder. Ambos argumentos son además reforzados mediante la comparación con la esclavitud voluntaria.

a) La afirmación de la entrega absoluta del poder

Suárez afirma de manera clara que el poder de la comunidad es transmitido completamente al rey. Como ya vimos, acude a la analogía de la esclavitud voluntaria para describir la manera en la que se produce esa total traslación del poder al rey y justificar la misma⁴⁰⁸.

⁴⁰⁸ “Una vez que el poder se ha transferido al rey, en función de ese poder el rey se hace ya superior incluso al propio reino que se lo otorgó, ya que al dárselo se sometió y abdicó de su libertad anterior, como se ve claro, salvadas las diferencias, con el ejemplo del esclavo [“servo”]. De este modo, “por igual motivo, no puede privarse al rey de ese poder, puesto que adquirió auténtica propiedad [“verum (...) dominium”]” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1975, pág. 43).

Ahora bien, es cierto que Suárez acepta la posibilidad de que se reserve la comunidad de manera expresa en el contrato con el gobernante la potestad de intervenir en “algunos casos y asuntos más graves”. Al respecto, Suárez exige que esa reserva de poder se recoja expresamente por escrito, o bien obedezca a una costumbre asentada (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 3, SUÁREZ, 1965, pág. 35).

Sin embargo, incluso a continuación de la propia afirmación de la entrega absoluta del poder y su asimilación con la esclavitud voluntaria, Suárez salva la posibilidad de que si la monarquía “degenera en tiranía” pueda el pueblo resistir, emprendiendo “contra él una guerra justa” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1975, pág. 44).

Un intento de concordar esta cuestión de los límites en Suárez con la imagen de la esclavitud voluntaria parece abocarnos a la obligación de revisar profundamente nuestro entendimiento de las tesis del profesor jesuita relativas a una de estas cuestiones, o bien a ambas. Al respecto, cabría ensayar una interpretación que nos llevase a sostener que la limitación del poder del gobernante mediante la posible desobediencia o resistencia implica que la supuesta enajenación completa del poder de la comunidad en manos del gobernante no es tal. Sin embargo, a nuestro juicio, esta posible interpretación debe ser de todo punto excluida, por las mismas razones por las que entendemos insostenible afirmar la existencia de una fundamentación democrática en el plano teórico de la doctrina de la resistencia civil en Suárez (reiteramos que el motivo son sus tajantes afirmaciones respecto a los rasgos de la transferencia del poder, fortalecidas con la imagen de la esclavitud voluntaria, y la desvinculación que expresamente procura entre dicho fundamento popular del poder y la posibilidad de resistir, que cimienta de otras maneras)⁴⁰⁹.

b) Suárez sostiene la ausencia de vínculos entre la resistencia civil y el fundamento del origen popular del poder

b1) El rechazo expreso de Suárez a la posibilidad de conservación del poder político original por parte de la comunidad

Como ya vimos, Suárez niega en varias ocasiones que su tesis del origen del poder del rey en la comunidad sea la que fundamenta la posibilidad de resistencia a dicho rey si éste deviene en tirano, ya sea mediante una conservación de dicho poder original o

⁴⁰⁹ En el mismo sentido, afirma Paul Pace que “la comunidad política, la sede originaria del poder supremo, pasa su poder al príncipe realmente” (PACE, 1993, pág. 346).

recuperación del mismo. Igualmente, emplea el argumento de la esclavitud voluntaria para refutar la posibilidad de que el pueblo retenga o conserve el poder⁴¹⁰.

⁴¹⁰ “De la misma manera que la persona privada que ha renunciado a su libertad y se ha vendido o dado como siervo [*in servum vendidita ut donavit*], no puede después librarse a su antojo [*suo arbitrio*] de la esclavitud, así tampoco puede hacerlo una persona colectiva [*persona ficta*] o comunidad, una vez que se ha sometido plenamente a un príncipe”. De este modo, sostiene Suárez que “si un pueblo ha entregado su poder a un rey, el poder deja efectivamente de pertenecerle [*iam se illa privavit*]”. Es decir, se ha producido una enajenación del poder o una abdicación del ejercicio del poder por parte del pueblo en beneficio del gobernante. Por consiguiente, [el pueblo] no puede, invocando justamente el poder que ha dejado de pertenecerle, levantarse legítimamente contra el rey; pues ya no podría sustentarse aquí en el poder que no tiene [*quia nitetur potestae quam non habet*], y por tanto no habría entonces uso legítimo, sino usurpación del poder [*usurpatio potestatis*]” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 2, SUÁREZ, 1965, págs. 34-35).

Por otro lado, Suárez rechaza la posibilidad de que de sus posiciones relativas al origen popular del poder del príncipe se siga “que el reino [*regnum*] está por encima del rey, puesto que él le dio el poder”, y que dichas tesis sobre el traslado de poder de la comunidad política al soberano impliquen “que, si quiere, puede [el reino] deponerlo o cambiarlo” (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 4, SUÁREZ, 1975, pág. 41). En esa misma línea, rechaza que con la teoría del origen popular del poder “se dé al pueblo ocasión de rebeliones o sediciones [*rebellionum aut seditioibus*]” contra los legítimos gobernantes [*legitimos principes*]”, ya que, a su juicio, “una vez que el pueblo trasladó su poder al rey, ya no puede legítimamente el pueblo, apelando a dicho poder, reclamar su libertad a capricho o siempre que se le antoje [*suo arbitrio, seu quoties voluerit*]. Porque si ha concedido su poder al rey, y éste lo ha aceptado, por esto mismo el rey ha adquirido su dominio. Por consiguiente, aunque el rey haya recibido del pueblo este dominio mediante donación o contrato, el pueblo ya no puede quitar al rey este derecho ni reclamar [*usurpare*] otra vez al rey su propia libertad” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 2, SUÁREZ, 1965, pág. 34). Igualmente, afirma nuestro autor en otro pasaje que “no le es lícito al pueblo [*non licet populo*], una vez sometido, limitar el poder del rey más de lo que se limitó en el momento de la primera traslación o pacto”. Una vez entregado el poder, esa imposición de límites iría contra “aquella ley de la justicia según la cual deben observarse los pactos legítimos [*legitima pacta servanda esse*], y no puede revocarse en todo o en parte una donación absoluta después de haber sido hecha válidamente; sobre todo

b2) La desvinculación de la legítima defensa de una posible retención del poder comunitario

El esfuerzo de Suárez por desligar el fundamento de la resistencia civil del origen popular del poder adquiere tintes expresamente extremos a la hora de separar la retención del derecho natural de legítima defensa de una eventual conservación del poder político originalmente comunitario por parte de la propia comunidad.

En efecto, nuestro autor desvincula y aleja la potestad que tiene la comunidad a la legítima defensa del poder político que reside natural y originalmente en la misma. Esa desvinculación la lleva a cabo, entre otros medios, mediante la consideración de que la primera es inalienable y en cambio el segundo puede entregarse completamente en manos de un gobernante. Así, mientras que el poder político puede ser enajenado, ninguna comunidad puede renunciar al derecho a la legítima defensa porque no tiene potestad para disponer del mismo⁴¹¹.

cuando fue onerosa". Del mismo modo, sostiene Suárez que "tampoco puede el pueblo, apelando a su poder, abrogar leyes justas del rey". De todo esto concluye Suárez que "no es absolutamente cierto [*simpliciter verum*"] que el rey dependa del pueblo en [el ejercicio de] su poder, por más que haya recibido su poder del pueblo". Así que "una vez que ha sido constituido legítimamente rey [*rex legitime constitutus est*]", tiene todo el poder, aunque lo haya recibido del pueblo". Esto es algo que "exige la ley de la justicia" (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 4, SUÁREZ, 1965, págs. 35-36).

Por último, cabe indicar que Suárez sostiene que "una vez transferido ese poder al rey, éste hace ya las veces de Dios [*iam gerere vicem Dei*]" y el Derecho natural obliga a obedecerle" (*De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1975, pág. 43).

⁴¹¹ Como ya hemos indicado, podría concluirse de aquí que para Suárez hay cuestiones que no pueden ser objeto de pacto o transacción, de tal modo que aunque se llevasen a cabo dichos pactos sobre estas cuestiones, aquellos serían nulos. Entre estas cuestiones se encontraría el derecho a la legítima defensa del individuo y de la comunidad. Más aún, como ya también se vio, parece que Suárez considera incluso que la legítima defensa no es una sublevación

Asimismo, Suárez desliga sutilmente el derecho natural de legítima defensa respecto del derecho natural a ser libre de la esclavitud. Mientras que sostiene que el primero no puede enajenarse, el segundo puede ser objeto de disposición por parte de la persona (y, consecuentemente, también puede serlo el poder político de la comunidad, lo que permite justificar esto último mediante el caso de la esclavitud).

c) Posibles consecuencias democráticas *de facto* de la limitación del poder político a través de la resistencia civil en Suárez

Como ya hemos señalado, no es posible detectar en Suárez una fundamentación democrática de la resistencia civil en el plano teórico. Cabe cuestionarse ahora si, en el plano de los hechos, se produce en algún sentido una vinculación entre dicha resistencia y el origen popular del poder.

propiamente dicha cuando afirma que, aparte de este supuesto, así como de la reserva expresa de poder efectuada en el pacto con el gobernante, “nunca podrá el pueblo apelando a su poder, rebelarse contra el rey legítimo”. Y, de este modo, a su juicio, “desaparece así el motivo o la ocasión de toda sublevación [*“seditiois fundamentum aut occasio”*]” (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 3, SUÁREZ, 1965, pág. 35).

Parece que Suárez consigue así refutar la acusación que Jacobo I le imputa al sostener que la teoría que cifra el origen del poder político en la comunidad supone, de un lado, la subordinación del poder del gobernante a la comunidad, y, de otro, la posibilidad de que la comunidad se subleve contra el gobernante esgrimiendo ese origen del poder. Suárez rechaza ambas posibilidades al considerar que el poder es enajenable, y que lo es de manera absoluta. En esta línea, Suárez ofrece una explicación de las palabras de Bellarmino sobre la retención del poder “*in habitu*” por parte de la comunidad, y de este modo afirma que se refieren al supuesto específico y concreto de la legítima defensa en caso de tiranía manifiesta (*Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 3, SUÁREZ, 1965, pág. 35).

c1) ¿Conservación o recuperación del poder *de facto* por parte de la comunidad (democracia directa) como consecuencia de la resistencia civil?

Consideran algunos autores que de alguna manera el derecho de resistencia civil supone un retorno del poder popular originario de la comunidad. Ya hemos mantenido que esta interpretación no es viable en un plano teórico, pues implicaría una clara infidelidad a las fuentes suarecianas. No obstante, tal vez sí podría sostenerse dicha exégesis en un plano fáctico o de los hechos mismos⁴¹².

⁴¹² Entendemos que éste es el nivel en el que se mueve Abril Castelló cuando sostiene que “*a nivel operativo*, el derecho de resistencia a tenor de los planteamientos y desarrollos de Suárez puede llevar a una verdadera ‘in integrum restitutio’ jurídico-política e incluso institucional. La dinámica interna del derecho de resistencia puede desembocar en una especie de vuelta provisional al primitivo y mítico régimen y estado de democracia directa. Cuando el rey incumple gravemente las condiciones originarias (naturales o pactadas) de su cargo y función, el derecho de resistencia no limita su operatividad a disminuir o anular la obligatoriedad del vínculo de fidelidad y obediencia (es decir, de la obligación política en su dimensión ascendente), sino que podrá rescindirlo, denunciar y revocar los pactos constituyentes (en función del bien común y de su autoridad pública-colectiva) y destituir al rey ‘communi consilio’” (ABRIL CASTELLÓ, 1979, págs. 324-325 [subrayado nuestro]). Por otra parte, parece que Francisco Belda sostiene que existe una retención del poder por parte de la comunidad de manera “radical”, de modo que si bien ésta carece de la posibilidad de recuperar su ejercicio, puede defenderse legítimamente (¿cómo consecuencia de esa retención “radical”?). En efecto, considera este autor que para Suárez “mientras haya un rey legítimo, la comunidad carece de poder formal, aunque conserve el poder radical. No tiene ninguna jurisdicción, pero puede ejercer el derecho a la defensa de la propia vida, lo mismo que un particular cuya vida se vea amenazada por el tirano”. Y añade: “si no está amenazada la propia existencia de la comunidad, no puede ésta deponer al tirano”, aunque “queda, sin embargo, en pie el derecho a la desobediencia civil en el caso de los preceptos injustos” (BELDA, 1979, págs. 496-497).

Por su parte, Paul Pace (PACE, 1986, págs. 327-328) afirma que ciertamente para Suárez “the perfect community *does* transfer its authority irrevocably, and submits itself to the ruler, but it does this assuming that authority will be exercised solely for the common good. If this authority is exercised tyrannically, the community can always claim that the ruler has broken his side of the agreement, so that supreme power reverts one more to it [*De Triplici*

c2) La resistencia como medio de control democrático no institucionalizado del poder político

Cabe apreciar, además, que la actuación política ciudadana de limitación y oposición al poder mediante instrumentos de acción material supone, de alguna manera, un control democrático directo del poder político trasladado al gobernante. En efecto, estas acciones son llevadas a cabo directamente por la comunidad política y los sujetos que la integran. Por lo que suponen, de alguna manera, un retorno a la situación originaria de la comunidad política, en la que el poder era una propiedad que residía en la misma. Aunque, como ya hemos advertido insistentemente, Suárez no lo admite, del resultado fáctico de sus teorías de Suárez podría sin embargo inferirse que, al menos en el nivel de los hechos, se produce aquí en cierto sentido una recuperación de esa original propiedad comunitaria del poder.

En todo caso, entendemos que en un plano fáctico o de los propios hechos (y pese al enconado ir y venir de excepciones y contra-excepciones) la conclusión del sistema político suareciano puede ser entendida como un control del poder político por parte de la comunidad. Y el punto decisivo es precisamente el derecho de resistencia civil al tirano, legitimado bajo diferentes fundamentaciones.

3,13,8,2, (SUÁREZ, 1856b, pág. 759): “*Ratio est quia tunc tota respublica superior est rege; nam cum ipsa dederit illi potestatem, ea conditione dedisse censetur, ut politice, non tyrannice reget, alias ab ipsa posse deponi*”]. La traducción de este pasaje sería: “La razón se debe a que entonces la comunidad política en su totalidad [Pereña traduce “el Estado en cuanto tal”] es superior al rey, pues habiéndole dado a él su poder, se cree que se lo dio con la condición de que gobernara políticamente [Pereña traduce “según las exigencias del bien común”], no tiránicamente; de lo contrario [dicho rey] puede ser depuesto por la misma [comunidad política]” (*De bello*, PEREÑA VICENTE, 1954, págs. 239-241 [traducción modificada]). Esta frase concuerda con la afirmación suareciana de que la comunidad nunca renuncia a su derecho natural a defenderse a sí misma (*cf.* *Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 3, SUÁREZ, 1965, pág. 35).

En este sentido, Pereña Vicente subraya que “en la lógica suareciana de la democracia el ciudadano va reconquistando su propia libertad política”. Para Suárez, “la obediencia civil tiene su fundamento de legitimidad y moralidad en el pacto constitucional entre el Rey y el pueblo”, de tal manera que “se obedece al gobernante en todo aquello que se orienta a la realización del bien común y en las condiciones y con las limitaciones que fueron señaladas en la transmisión del poder”. Por tanto, “la obediencia civil no adquiere [...] un valor absoluto: en cierto modo se relativiza en virtud del dinamismo del bien común y de la voluntad popular”. De este modo, en Suárez “la obediencia civil se convierte en una responsabilidad activa de participación política” democrática (PEREÑA VICENTE, 1975, págs. LXXI-LXXII). Por otra parte, ese ir y venir de excepciones y contra-excepciones podría también ser leído en clave de secuencia de movimientos favorables y contrarios a la limitación democrática del poder. Por ejemplo, en el capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei* podríamos resumirlo así: primero, origen del poder político en la comunidad (a favor); segundo, en caso de entrega del poder al soberano, el pacto no es rescindible (en contra); tercero, cabe el derecho de resistencia al gobernante tirano (a favor); cuarto, no cabe derecho de resistencia si hay pacto (en contra); quinto, incluso en ese caso cabe la resistencia en defensa propia (a favor). Por su parte Abril Castelló parece recoger de alguna manera esta especie de hilo argumental suareciano en forma más desarrollada cuando, tras señalar que aunque “Suárez es sistemáticamente más bien conservador respecto a las formas políticas que cada Comunidad haya establecido en su propio ámbito territorial”, sostiene que “el régimen más cambiante y hasta constitucionalmente más efímero parece ser para Suárez el de la democracia en cualquiera de sus formas”. En este sentido, afirma que “las precisiones básicas de Suárez respecto a la mutabilidad interna unilateral del régimen vigente son las siguientes: a) Una vez establecido el régimen acordado, el pueblo no tiene poder y autoridad para cambiarlo unilateralmente («*suo arbitrio seu quoties voluerit*»; «*pro libito*», etc.), salvo en los casos y condiciones en que se haya reservado *expresamente* poder para ello y así conste documentalmente o por vía consuetudinaria. b) Lo establecido obliga estrictamente a las partes, especialmente por tratarse de pactos constitucionales onerosos y condicionantes. c) En casos de tiranía en ejercicio por abuso del poder, la tiranía ha de ser muy cualificada («*in manifestam perniciem*

civitatis»), pero entonces lo que entra en juego, según Suárez no es ninguna pretendida soberanía popular —ni siquiera la llamada *in habitu*— sino el Derecho natural de legítima defensa que el pueblo nunca puede enajenar (*Principatus politicus, Defensio* Libro III, [capítulo] 3, [núms.] 2-4)” (ABRIL CASTELLÓ, 1976b, págs. 141 y 142, nota 19). Entendemos que Abril cuando habla del “régimen acordado” se está refiriendo a la posibilidad de que el pueblo mute el original y natural régimen de democracia (directa) por otro en el que le hace entrega del poder a un sujeto o senado.

Por otra parte, la recuperación del poder comunitario se suele interpretar bien como una reactivación del poder retenido que se produce tras la resolución del contrato constitucional (visión que correspondería a una concepción contractualista) o bien una reavivación *in actu* de una propiedad conservada *in habitu* o *in potentia* (visión más cercana a la concepción aristotélico-tomista). Ahora bien, dado que esa recuperación del poder en Suárez se produce en el ámbito de los hechos y no en el teórico de las ideas, entendemos que es éste un debate estéril; si bien no cabe duda que a priori sería la segunda interpretación la menos extraña al pensamiento de Suárez, quien de hecho la emplea al interpretar el pensamiento de Bellarmino, aunque aplicándola sólo al derecho natural a la legítima defensa. Juan Carlos Scannone sostiene que el profesor granadino reconoce “que el pueblo conserva siempre el poder político [...], ya sea al menos ‘in habitu’—en los casos de la monarquía y de la aristocracia (tanto gracias a la costumbre como al derecho de desobediencia y resistencia civil)—; ya sea ‘in actu’—según el derecho natural negativo—en el caso de la democracia”. Es decir, Scannone vincula directamente la desobediencia y la resistencia con la retención del poder *in habitu* (SCANNONE, 1999, pág. 269). Ahora bien, debe advertirse de nuevo que Suárez nunca manifiesta expresamente esa conexión, y que sólo aplica esa conservación *in habitu* al derecho a la legítima defensa. Y tampoco maneja el concepto de retención del poder *in actu* cuando se refiere a la posibilidad de la democracia como forma de gobierno. Acabamos de ver en esta misma nota la opinión de Abril Castelló, que afirma que en la teoría política de Suárez la retención del poder *in habitu* no desempeña ningún rol en el posible cambio de régimen provocado por una tiranía (*cf.* ABRIL CASTELLÓ, 1976b, pág. 142, nota 19).

Por su parte, Pereña Vicente afirma que la posibilidad que tiene el pueblo, ya sea “directamente o a través de sus representantes” para valorar una situación como de ruina y destrucción del Estado, y consecuentemente “sentenciar al tirano y condenarlo [...] implica [...] el derecho del pueblo a una especie de control democrático sobre la acción de gobierno y el derecho del pueblo, explícitamente reconocido por Suárez, a un cambio político de acuerdo con las exigencias del bien común en el transcurso de la historia” (PEREÑA VICENTE, 1975, págs. LXXI-LXXV). Para Paul Pace, en Suárez “la autoridad civil existe únicamente para el bien común, y todo ejercicio que tenga como finalidad algo que no sea el bien común convierte la autoridad en tiranía”. De ahí que si bien sea verdad que Suárez “habla de una *quasi alienatio* de los derechos de la comunidad política” y también pueda afirmarse que “la comunidad política, la sede originaria del poder supremo, pasa su poder al príncipe realmente”, sin embargo “esta suprema autoridad política es limitada, externa e internamente”. En efecto, dicha autoridad política “debe respetar las exigencias de la ley natural y del bien común, así como las del pacto de traspaso”. De este modo, si bien “ordinariamente la comunidad no puede reclamar su poder originario [...], sin embargo, en circunstancias excepcionales, sobre todo cuando la misma existencia de la comunidad política está amenazada por el gobierno tiránico del príncipe, la comunidad puede destituir al soberano y retomar su autoridad” (PACE, 1993, págs. 345 y 346). Este mismo autor señala también: “Suárez was equally capable of not identifying himself with any absolutist concept of this ‘*suprema potestas*’. He never tired of proclaiming the divine origin of all political authority, but ably tempered this affirmation with the equally enthusiastic defence of the possibility of civil disobedience, a critical posture in the subject's relation to authority that seemed not only legitimate but also sometimes obligatory. [...] Thus, his thesis seems to have retained the best of the democratic tradition. The political community was naturally democratic, and its right to transfer its authority had limits imposed by this very nature: it could never sign away its right to defend itself from tyranny, even through physical violence” (PACE, 1986, pág. 340). En otro pasaje comenta que su teoría sobre el tiranicidio “is undoubtedly an instance of his drawing the ultimate conclusions from his democratic postulates” (*ibidem*, pág. 343).

Ya expusimos que para Elorduy, aun cuando en Suárez “la administración inmediata del derecho” a ejercer “las funciones que nos competen como a individuos en una sociedad primigenia, prepolítica e indiferenciada” sea transferible y centralizable en muchas de sus funciones por una entrega de suyo definitiva e irrevocable [...], no quiere esto decir que la sociedad natural no pueda readquirir el pleno ejercicio de esos derechos o funciones el día que el príncipe deje de serlo por inhabilidad física o por corrupción moral; por ejemplo, en el caso de la tiranía de régimen”. Ahora bien, Elorduy puntualiza que Suárez “establece una serie de limitaciones y condiciones gravísimas”, para que la sociedad “pueda readquirir el pleno ejercicio de sus derechos o funciones”. Matiza aún más este autor señalando que estos supuestos “rarísima vez se dan en la historia, pero el caso es posible, especialmente cuando el tirano atenta injustamente contra las vidas de los súbditos”. En esos casos, “cuando el príncipe o la magistratura, en la que se han centralizado algunas de las funciones de la sociedad primigenia, deja de ser órgano apto para el ejercicio de las mismas, la naturaleza social de los individuos y del pueblo, libre automáticamente de los compromisos adquiridos, vuelve a ser lo que fue: una naturaleza socialmente pura y, por lo tanto, capacitada para regir sus propios destinos” (ELORDUY, 1952, págs. 103 y 105-106).

Por tanto, el examen de la posible fundamentación democrática de los límites del poder en Suárez conduce a la conclusión de que si bien descarta expresamente ese fundamento en su argumentación teórica, cabe afirmar que los límites fácticos o no institucionales del poder (que dicho autor admite) conforman de facto una especie de control democrático del poder mediante el que se hace posible—por así decir—un cierto *retorno a la democracia directa natural* que Suárez concibe como situación original tras la formación de la comunidad política. Por tanto, más que de fundamentación democrática de la resistencia civil deberíamos hablar de consecuencias democráticas fácticas de la misma. En todo caso, se trata ésta de una interpretación no definitiva y por tanto abierta a la discusión.

2.4. La posible reducción de las distintas fundamentaciones de la resistencia civil al bien común

Cabe preguntarse si no podría de alguna manera identificarse el bien común como el elemento que aúna y sintetiza las diferentes argumentaciones que Suárez emplea para fundamentar la resistencia civil a la tiranía.

2.4.1. El bien común como fundamento de la resistencia civil en particular

Suárez se refiere en ocasiones al propio bien común para fundamentar la resistencia civil en particular, si bien su mención suele utilizarse como complemento o refuerzo de los demás fundamentos⁴¹³.

2.4.2. El bien común como fundamento del poder político y por tanto de los límites del poder político en general

Ya se comentó en su momento (*vid. supra*, capítulo 3 de este trabajo) la trascendencia del bien común como fundamento del poder político. Como consecuencia, el bien común, finalidad de toda la Filosofía política suareciana, constituye también un presupuesto general de su teoría de los límites del poder. Esa absoluta centralidad determina su erección en límite primordial del poder político, en cuanto único

⁴¹³ Así, como ya se indicó, Suárez emplea el propio argumento del bien común para justificar la *resistencia como legítima defensa*, concretamente en el supuesto de actuación en “defensa de la propia comunidad [*reipublicae defensione*] [...] en el supuesto de que el rey esté atacando actualmente el país [*civitatem*] con la injusta intención de destruirlo y matar a sus ciudadanos o algo similar [*vel quid simile*]”. En efecto, señala que “si está justificado ese procedimiento cuando se trata de defender la propia vida, mucho más a favor del bien común [*multo magis pro communi bono*”; la edición del CSIC traduce de manera más libre “con mayor razón cuando se trata de defender el bien común” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1978, pág. 76).

fundamento de éste. En efecto, el bien común es la base de la constitución original de la comunidad política y de la traslación del poder político al gobernante, y debe ser el fin del ejercicio de la acción política del mismo. Por tanto, se erige también en su primer y más importante límite, hablando en términos generales.

Pero hay que resaltar que el bien común actúa en el pensamiento político de Suárez no sólo como un límite teórico, sino también práctico o empírico: su asociación con la posibilidad de la oposición material de la comunidad contra el gobernante lo convierte en un concepto de gran valor en la praxis política. En efecto, la posibilidad de que la acción material del pueblo (a través de los instrumentos no institucionalizados de la desobediencia o la resistencia) sea legítima depende no sólo de que el poder institucionalizado esté conculcando el bien común, sino también de que dicha oposición material respete también y traiga como consecuencia una mejora del mismo. De este modo—y en esto Suárez es muy estricto—dicha oposición popular no será legítima si es contraproducente para el bien de la comunidad. Al respecto, como se ha podido constatar, Suárez traza un matizado esquema de posibles situaciones en las que busca la justicia material del caso concreto, guiado siempre por el principio último del bien común que es también el bien individual del ser humano como ser con naturaleza social.

De este modo, y de manera sintética, es posible reconducir al concepto de bien común los diferentes fundamentos que Suárez emplea para justificar la resistencia civil al tirano⁴¹⁴.

⁴¹⁴ Para Vidal Abril, la esencia [...] del pensamiento de Suárez sobre el derecho de resistencia “se [...] puede formular así: ante actos o actuaciones sustancialmente injustos de los poderes públicos, gravemente atentatorios contra el bien común o contra los derechos básicos de los ciudadanos, la comunidad—y las personas particulares en su caso y en nombre de ella— pueden y deben oponerse a la injusticia con todos los medios a su alcance, incluso los más extremos si no les queda otro remedio” (ABRIL CASTELLÓ, 1979, págs. 319-320).

Por otra parte, debe tenerse en cuenta que en Suárez bien común tiene absoluta prevalencia como criterio orientador no sólo del ejercicio del poder por parte del gobernante sino también de las acciones emprendidas contra su posible tiranía. En este sentido, señala Paul Pace que

“el criterio supremo en [las] decisiones” relativas al ejercicio de la resistencia civil y el tiranicidio es el “bien común” (PACE, 1993, pág. 347). Así por ejemplo, Suárez en este sentido impone como quinta condición que permite considerar legítimo el tiranicidio del usurpador que no “se tema que de la muerte del tirano van a resultar para la comunidad política [*reipublicae*] los mismos o mayores males que los que sufre bajo la tiranía”. Suárez apunta dos ejemplos concretos en los que se debe aplicar esta regla. En primer lugar, “si un individuo mata al tirano con el fin de apoderarse él del poder por medio de una tiranía similar, no puede excusarse él del crimen de homicidio”, y “además incurre en nueva tiranía”. En segundo lugar, advierte Suárez que “si se cree que el hijo del tirano o algún otro aliado suyo van a inferir idénticos males a la comunidad política [*reipublicae*], no será lícito matarle, pues se hace un mal sin esperanza de un bien mayor y porque en tal caso no se defiende realmente a la comunidad política [*respublica*] ni se la libera de la tiranía, que es el único título que justifica esa muerte” (*Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 9, SUÁREZ, 1978, págs. 79-80). Por otro lado, cabe anotar que hay supuestos en los que desde nuestra mentalidad actual nos parece que ambos bienes (individual y común) se hallan enfrentados. Así sería el caso—ya comentado *supra*—de la no resistencia de un miembro de la comunidad si su acción contra el gobernante puede lesionar el bien común (*vid. Defensio fidei*, Libro VI, capítulo 4, nº 5 SUÁREZ, 1978, págs. 75-76). En dicha situación Suárez considera que prima el bien común en estos casos, y no explicita la existencia de tal conflicto. Evidentemente, el contexto cultural debe tenerse presente a la hora de valorar e interpretar estos textos.

De otro lado, cabe subrayar que en la centralidad del bien común Suárez sigue la tradición escolástica y de la Escuela española del s. XVI, en oposición a Maquiavelo y sus seguidores. Sobre el tema del bien común en la Escuela de los juristas clásicos españoles puede consultarse PEREÑA VICENTE, 1950. Abril Castelló sostiene que el soberano debe someterse a “las exigencias e implicaciones del bien común como cifra y resumen del Derecho natural en el campo específicamente socio-político” (ABRIL CASTELLÓ, 1976c, pág. 251; ABRIL CASTELLÓ, 1976b, págs. 174-175). Por su parte, Pereña resume las tesis de Suárez sobre el poder político señalando que para éste, puesto que “el deber de desobediencia, jurídica y éticamente, estriba en [...] [el] concepto de servicio a la comunidad” acordado en el pacto rey-pueblo, “el deber de obediencia civil tiene su fundamento y sus límites en [...] [el] concepto de servicio pactado o contratado” entre el rey y el pueblo. De este modo, “la rebeldía y hasta la muerte del tirano puede ser un deber de convivencia social y política en defensa del Estado y de los derechos de la persona, porque “el Estado está por encima de la monarquía” (PEREÑA VICENTE, 1979, pág.

3. LA RESISTENCIA COMO LÍMITE FÁCTICO O NO INSTITUCIONAL DEL PODER POLÍTICO

201). Para Paul Pace—como ya se indicó—en Suárez “la autoridad civil existe únicamente para el bien común, y todo ejercicio que tenga como finalidad algo que no sea el bien común convierte la autoridad en tiranía”. De ahí que aunque Suárez admita “una *quasi alienatio* de los derechos de la comunidad política” y “la comunidad política, la sede originaria del poder supremo, pasa su poder al príncipe realmente”, sin embargo “esta suprema autoridad política es limitada, externa e internamente. Debe respetar las exigencias de la ley natural y del bien común, así como las del pacto de traspaso” (PACE, 1993, pág. 346). En relación con ese deber del gobernante de respetar esas exigencias, afirma Pace que si bien para Suárez “ordinariamente la comunidad no puede reclamar su poder originario [...], sin embargo, en circunstancias excepcionales, sobre todo cuando la misma existencia de la comunidad política está amenazada por el gobierno tiránico del príncipe, la comunidad puede destituir al soberano y retomar su autoridad” (PACE, 1993, págs. 345 y 346). Zerolo Durán sostiene que en Suárez la “obligación natural de reconocer al Rey como supremo señor y obedecerle en todo lo que nos mande” sólo opera “siempre que actúe dentro de los límites y condicionamientos de su propio cargo y a tenor de la legalidad vigente y los principios de la justicia y el derecho” (ZEROLO DURÁN, 2010, págs. 142-143; la cita la toma de *De legibus*, Libro V, capítulo XIV, nº 13). Méchoulan, por su parte, critica a Suárez precisamente porque considera que el único límite que establece al poder del gobernante es el “concepto de bien común”, el cual a juicio de este autor “podía limitarse según el capricho de la coyuntura y de los deseos del rey” (MÉCHOULAN, 1980, pág. 126). En contra de esta afirmación, cabe resaltar que—como acabamos de ver—Pace considera que Suárez no sólo contempla como límite esencial del poder político el bien común, sino también otros dos elementos: el Derecho natural y las cláusulas del pacto de traspaso.

3.1. La no institucionalidad de los límites no eclesiásticos del poder en Suárez

Como ya hemos dicho, en la teoría política suareciana, si dejamos aparte la potestad papal de control de los reyes temporales, los límites al poder político son de un carácter fáctico o material, y no institucional o jurídico-formal.

En cierto modo podría decirse que se trata de limitaciones que se oponen al poder político institucionalizado desde el exterior (de las instituciones, no del país como en el caso de los límites pontificios), por lo que podría afirmarse que son límites *al* poder político y no *del* poder político.

3.1.1. Posibles razones para la no institucionalidad de los límites no eclesiásticos del poder en Suárez

Cabría preguntarse cuáles fueron las razones que determinaron que Suárez admitiese unos límites fácticos o materiales del poder, y no legal-institucionales. A nuestro juicio, podrían citarse varias, entre ellas:

1. El contexto político en el que se desenvuelve Suárez (fortalecimiento de las monarquías nacionales e inicio del absolutismo).
2. La tradición cultural y académica de la que se nutre Suárez (escolástica, aristotélico-tomista).
3. La coherencia lógica de su concepción de la supremacía del poder en el ámbito político o temporal, que se vería vulnerada por la existencia de instituciones limitadoras en el plano temporal (cuestión que ya desarrollamos, *vid. supra*, epígrafe 1 de este capítulo).
4. La menor importancia concedida al factor de la institucionalidad, consecuencia no sólo del contexto histórico-político de Suárez, sino también—y en gran medida—de un paradigma filosófico centrado en la *facticidad* de la realidad, conectado con una matriz cultural (la ignaciana) muy atenta también al caso concreto y difícilmente generalizable.

5. La centralidad del bien común como objetivo final de su teoría política. La búsqueda de la realización de dicho bien común se produce además—como hemos visto—de una manera desentendida de la importancia de la institucionalidad y presidida más bien por una concepción historicista apegada a la realidad fáctica de su tiempo.

3.2. El interés pragmático-realista de Suárez: su reflejo en la construcción de su teoría de los límites del poder político a través de la resistencia civil

Merece la pena abordar siquiera brevemente algunos de esos factores que determinan la preferencia de Suárez por la no institucionalidad de los límites del poder político.

No vamos a volver sobre la cuestión de la lógica interna que exige su concepción del poder supremo como un poder no susceptible de control por parte de otro poder temporal o (político-civil) institucionalizado. La importancia de este factor es crucial, pero, desde nuestra perspectiva, no debe despreciarse el peso de los demás factores.

En concreto, creemos que es pertinente una palabra sobre los dos últimos factores (la escasa importancia de la institucionalidad y la centralidad del bien común), que en la teoría política suareciana crecen unidos en lo que de alguna manera podríamos denominar (de modo tentativo) “*pragmatismo fáctico suareciano*”, y que en esta cuestión de los límites actúan como modulador de la respuesta suareciana al primer factor (el contexto histórico-político). Entendemos que este carácter de su pensamiento lo mueve a buscar una justicia operativa o material que, en aras a su misma posibilidad histórica, requiere adaptarse a la realidad social de su tiempo.

Esta adaptación según “circunstancias de tiempos y lugares y personas” (conforme a la tradición de la matriz ignaciana, *Constituciones*, nº 351, LOYOLA, 1997, pág. 541) no significa sin embargo un mero conformismo con la realidad existente. La referencia

suareciana al bien común no es sólo fáctica, sino que apunta a una superación ética de lo que se da en la realidad⁴¹⁵.

3.2.1. Importancia de la realidad y la voluntad en la Filosofía política de Suárez. La importancia de las relaciones sociales y de la generación de las relaciones empíricas de poder

Hay que resaltar que detrás de la orientación de Suárez volcada a la justicia material se hallan todos los presupuestos de su Filosofía política, arraigados en última instancia en su Metafísica. Así, por ejemplo, la importancia de la voluntad y la libertad en la Filosofía suareciana (que en ocasiones se simplifica con la etiqueta de “nominalismo suareciano”).

Esa importancia de la voluntad humana, que de algún modo desacraliza ciertos ámbitos en cuanto no los considera ordenados o establecidos de una manera directa por Dios, es la que permite a Suárez constatar la importancia de las relaciones sociales humanas y de las relaciones de poder, que de esta forma no quedan ocultas bajo teorías despegadas de la realidad. De este modo, en conclusión, Suárez centra su atención en la realidad material y persigue con sus escritos la obtención de un bien común efectivo, cambiante y adaptado a las circunstancias de una realidad en la que en última instancia el centro de su atención es el bien integral del sujeto. Pero eso sí, un sujeto no aislado (como el solipsista sujeto moderno cartesiano), sino social⁴¹⁶.

⁴¹⁵ Para Senent de Frutos (SENENT DE FRUTOS, 2011, pág. 44), la búsqueda del bien común humano universal exige un movimiento y proceso utópico, si bien centrado en la facticidad de las condiciones de vida humana y no humana (la cual es también fundamento de la humana).

⁴¹⁶ Sobre la esencialidad del carácter relacional del ser humano en la teoría política suareciana, *vid.* CORTINA, 2004, págs. 94-95.

3.2.2. Carácter empírico del bien común. Vinculación entre la ausencia de institucionalización de los límites del poder político y la fundamentación de dichos límites (y de dicho poder) en el bien común

Debemos reiterar una vez más el papel nuclear que tiene el bien común en la teoría política de Suárez, en cuanto fundamento del propio poder político y, consecuentemente, de los límites de éste. Esta importancia del bien común se combina con una Filosofía política en la que, como ya hemos indicado, la configuración institucional es una cuestión secundaria, pues se halla siempre subordinada a la justicia material concreta. De este modo, ambos elementos, coherentes y concomitantes, determinan que en la teoría política suareciana todo, incluido los aspectos institucionales, dependan de la finalidad concreta que debe tener la constitución de la comunidad política y el ejercicio del poder: la consecución del bien común. Podría afirmarse que, en cierta forma, el bien común, junto con la *no institucionalidad* como reflejo de la *facticidad* del pensamiento del profesor granadino constituye el primer presupuesto de la teoría suareciana sobre los límites del poder.

Por otra parte, el valor que esos instrumentos ciudadanos operativos en la realidad cobran en la teoría política de Suárez se halla también relacionado con el contenido empírico y volátil del bien común. En efecto, da la sensación de que en la búsqueda del bien común cambiante y la justicia material concreta Suárez concede escasa importancia al aspecto institucional: la búsqueda del bien común en cada caso concreto parece más vinculada al discernimiento de la situación concreta por parte de la propia comunidad que se ve afectada por las consecuencias de la acción del poder político, consecuencias que incluso pueden llegar infligirle a aquella sufrimiento. Por tanto, es esa comunidad la que en la realidad del día a día puede determinar con mayor lucidez qué es lo que le conviene y que es lo que le acarrea males. Hay aquí un componente no sólo casuista, sino también eminentemente ignaciano en esa centralidad del discernimiento comunitario en el caso concreto. Además, de alguna manera, de nuevo, puede aludirse a esa especie de retorno *de facto* a la democracia directa al que ya aludimos, pues ese mayor peso de la perspectiva de la comunidad podría relacionarse con el origen natural del poder en la misma: no debe olvidarse que

dicho poder surge como parte de su naturaleza social (donada por Dios) para la consecución del bien común⁴¹⁷.

3.2.3. Eficacia en Suárez de los límites teóricos no institucionalizados pero empíricamente operativos a través de la acción ciudadana de oposición al poder. Suárez, entre la experiencia y el realismo posibilista histórico: de los límites ético-morales a los contrapesos efectivos

De acuerdo con esa concepción fáctica de su pensamiento, debemos analizar la cuestión concreta de la no institucionalidad de los límites del poder en Suárez. Al respecto cabría interpretarla como la respuesta que el profesor jesuita busca ante la conciencia que tiene de la endeblez de los límites institucionales al poder en su contexto histórico de reforzamiento de las monarquías nacionales.

A nuestro juicio, el hecho de que las limitaciones fácticas al poder político que Suárez contempla en su teoría política (y que podríamos englobar, en general, en lo que denominamos derecho de desobediencia y resistencia civil a la tiranía) carezcan de institucionalidad formal o jurídico-política, no significa que nuestro autor considere que la efectividad de las mismas sea *a priori* menor que la de las limitaciones consagradas mediante instituciones formales. Es más, cabría entender que para Suárez la efectividad de estas limitaciones materiales es mayor en su contexto histórico-político. Por tanto, la preferencia de Suárez por este tipo de límites no vendría determinada únicamente por los condicionamientos de su contexto histórico, ni tampoco sólo por la lógica inherente a su visión de la supremacía del poder en el orden político y su consecuente consideración de toda limitación institucional como una subordinación contradictoria con la propia esencia del poder supremo en dicho orden temporal.

⁴¹⁷ Debe advertirse que los instrumentos de oposición ciudadana efectiva al poder son de dudosa institucionalidad jurídica, en cuanto poco susceptibles no sólo de aceptación por parte del poder político que legisla, sino también por la dificultad de su tipificación cerrada, dado su importante apego a la realidad cambiante y concreta que determina su legitimación.

De este modo, conforme a esa posible interpretación, la falta de atención de Suárez al aspecto institucional no sólo no debería ser objeto de una crítica descontextualizada (que en muchas ocasiones parte de una concepción liberal de la teoría política), sino que debería ser elogiada. Y esto por cuanto nuestro autor habría entendido que la realidad de su tiempo exigía integrar en su doctrina política, más allá de meros límites ético-morales evidentemente necesarios por intemporales, la posibilidad de actuaciones materiales no institucionalizadas (que incluyen instrumentos de oposición ciudadana al poder, tales como la desobediencia civil, la resistencia o incluso la insurrección armada o el tiranicidio) que emergiesen como límites operativos y efectivos del poder político. En esta línea, podría interpretarse que a juicio de Suárez esos instrumentos de acción civil podrían actuar en su tiempo como los más adecuados contrapesos efectivos y materiales respecto al poder que desprecia y vulnera su fin legítimo: la consecución del bien común.

Ahora bien, cabría estar de acuerdo con lo sustancial de esta interpretación pero al mismo tiempo disentir sobre la validez o pertinencia de las conclusiones de Suárez. En efecto, una cuestión diferente sería considerar si Suárez habría acertado en su visión y perspectiva, de tal modo que fuera realmente la más adecuada, por procedente, fáctica y eficaz, con la realidad de su tiempo. Al respecto, caben evidentemente las discrepancias. Pero aquí entramos ya en el terreno de un juicio histórico que es siempre más subjetivo y que, desde luego, no debe caer en la falta de contextualización del sujeto y sus opiniones cuatro siglos después⁴¹⁸.

⁴¹⁸ Citando algunas de las discrepancias con esas opciones concretas de Suárez, por ejemplo, Paul Pace considera que “los procedimientos concretos” de resistencia que “Suárez propone” eran “probablemente poco realistas ya en la España del siglo XVI” (PACE, 1993, pág. 347). En este sentido, recuerda Pace que “Suárez proposes that if the political community concludes it has no other manner of freeing itself from the ruler's tyranny than by deposing him, it has the right to do so, according to the natural law principle that violence can be resisted even by violent means”. Ahora bien, para este autor, “the method he [Suárez] suggests, however, seems more medieval than modern: the whole community, through a decision of all its cities and officials, will publicly proclaim the deposition of the tyrant”. No obstante, Pace reconoce que “the method may seem anachronistic, but the principle remains valid: the transfer of

supreme authority to the ruler can never exclude the community's right to claim back this authority in case of despotic rule" (*ibidem*, pág. 334). Igualmente, este mismo autor tras apuntar que su teoría sobre el tiranicidio "is undoubtedly an instance of his drawing the ultimate conclusions from his democratic postulates", sostiene también que aunque "one may object that the procedures he suggests are too cumbersome to be realistic, but the principles remain valid" (*ibidem*, pág. 343).

Pace sugiere la existencia de un hilo conductor entre los argumentos de la recuperación del poder popular original, la legítima defensa y la guerra justa. Advierte, en efecto, que el argumento de la recuperación del poder entregado al príncipe, en caso de legítima defensa contra la injusta agresión es el que le permite a Suárez sostener en la *Disputatio De bello* que es posible para la comunidad alzarse de forma conjunta contra el rey tirano y deponerlo, de tal modo que "such an action against the legitimate ruler can never be called rebellion (seditio). The tyrant is an unjust aggressor, so that war can be waged against him, provided all the requirements for its justice are met. Foremost among these is that it be proclaimed by the legitimate authority: in this case the political community is superior to the ruler, so that it has all the right to wage its defensive war against him [*De Triplici* 3, 13, 8, 2, SUÁREZ, 1856b, pág. 759: "*Unde certa veritas est, contra huiusmodi (posteriolem) tyrannum nullam privatam personam, aut potestatem imperfectam, posse iuste movere bellum aggressivum, atque illud esset proprie seditio. Probat, quoniam ille, ut supponitur, verus est dominus; inferiores autem ius non habent indicendi bellum, sed defendendi se tantum, quod non habet locum in hoc tyranno. [...] At vero tota respublica posset bellum insurgere contra eiusmodi tyrannum, neque tunc excitaretur propria seditio (hoc siquidem nomen in malam partem sumi consuevit). Ratio est quia tunc tota respublica superior est rege [...] Est tamen observandum, ut ille vere et manifeste tyrannice agat, concurrantque aliae conditiones ad honestatem belli positas*" ("*posteriolem*" es acotación de Pace)]"(PACE, 1993, pág. 335). La traducción de este pasaje sería: "Por lo tanto, es lo cierto que ninguna persona privada, ni poder imperfecto [añade Pereña Vicente "que no sea soberano"], puede emprender justamente una guerra de agresión contra este tipo de tirano [con título legítimo pero mal gobernante], más bien sería propiamente una sedición. Se prueba porque aquel, como se supone, es verdadero señor [Pereña Vicente traduce "soberano"]; y los súbditos no tienen derecho a declararle la guerra, sino únicamente a defenderse, situación que no tiene lugar en este [tipo de] tirano [...]. Sin embargo, la comunidad política en su totalidad [Pereña traduce "el Estado como tal] podría levantarse contra este tipo de tirano, y entonces no se levantará propiamente en sedición (de

3.3. Crítica de la limitación no institucional del poder desde ciertas líneas del pensamiento político actual

Precisamente debemos atender a la cuestión de las críticas que suscitan los límites materiales del poder político que Suárez dispone. Ésta es precisamente una de las cuestiones de la teoría política suareciana que más ataques recibe por parte de la doctrina contemporánea. Críticas que están vinculadas con las censuras que—como ya vimos—recibe Suárez a propósito de que la entrega del poder por parte de la comunidad al soberano sea completa, de manera que el príncipe pase a tener un poder en principio ilimitado.

Al respecto, debe hacerse notar que los reproches que recibe Suárez residen, de un lado, en la acusación de que no establece de manera suficiente límites claros e institucionales al poder político, y, de otro lado, en el hecho de que simultáneamente el profesor granadino admita la posibilidad de límites de carácter extrajurídico y extrapolítico, como la resistencia activa al tirano y el tiranicidio.

3.3.1. Preferencia de la literatura científica por los límites institucionalizados frente a los límites extrajurídicos y extrapolíticos. El rechazo del derecho de resistencia civil en sí mismo

En efecto, como acabamos de exponer, algunos autores critican a Suárez por considerar que no fija límites al poder político de una manera adecuada o suficiente.

acuerdo con esta razón se acostumbra a usar este nombre erróneamente [Pereña Vicente traduce “supuesto que este nombre se acostumbra a tomar en mal sentido”]. La razón se debe a que entonces la comunidad política en su totalidad [Pereña traduce “el Estado en cuanto tal”] es superior al rey [...]. Pero hay que observar que él [el rey] real y manifiestamente gobierna tiránicamente, y que concurren las otras condiciones que se han establecido para la licitud de la guerra”(De bello, PEREÑA VICENTE, 1954, págs. 239-241; hemos modificado libremente la traducción).

En particular, se le achaca que no fija unos límites nítidos e institucionales, y que las limitaciones teóricas que postula (como el bien común o la ley natural) son demasiado imprecisos y, por tanto, manipulables por el que ostenta el poder.

Afirma Méchoulan que “paradójicamente [...] Suárez, tras combatir la teoría del poder del derecho divino directamente otorgado al soberano por Dios, no concede a los ciudadanos sino una libertad tenue, reducida prácticamente a las dimensiones de una democracia hipotética y ya inoperante” (MÉCHOULAN, 1980, pág. 122). En el mismo escrito, Méchoulan sigue criticando a Suárez el hecho de que en su obra “la responsabilidad política del gobernante hacia los gobernados esté ligada sólo al bien común”. Al respecto, se pregunta: “¿qué garantías lo aseguran?”. Y denuncia que “sobre este punto, Suárez se muestra muy discreto”. Entiende este autor que el texto que aparece en *De legibus* “que preconiza una política que permita a los miembros de la comunidad ‘vivir en paz y justicia con bastantes bienes personales que les asegurarían conservación y comodidad de la vida corporal a las cuales cabría añadir la probidad de las costumbres necesarias a aquella paz’ (*De Legibus*, libro III, [capítulo] XI, [nº] 7)” supone un “programa generoso que peca por exceso”. Para Méchoulan, este planteamiento es “amplio, [...] flojo” y “poco preciso”, de modo que “todo gobierno encontraría en él materia para establecer un programa”. Y recoge una cita de Roger Labrousse donde se afirma que “Suárez abandona a la sagacidad del legislador el encargo de buscar las instituciones por las cuales estos puntos de vista morales encontrarían un lecho jurídico’ (Roger Labrousse, *Essai sur la philosophie politique de l'ancienne Espagne. Politique de la raison et politique de la foi*, París, 1938, pág. 56)”. Concluye Méchoulan que “es precisamente en este aspecto impreciso y vaporoso que abarca a la vez teología, moral y política donde resalta la ausencia de responsabilidad política del monarca” (MÉCHOULAN, 1980, pág. 125).

De otra parte, Maravall apunta que para Vitoria “no existe una instancia comunitaria mayor ni superior al príncipe: ‘*non est maior Republica nec superior*’”. Y señala que si bien la posición de Suárez y Molina sobre la inexistencia de los límites del poder político no es “tan terminante como en Vitoria”, sin embargo, a su juicio, “el tema de los límites del poder se reduce mucho sobre la evolución que cabría presumir a fines del siglo XV” (es decir, un siglo antes de dichos autores jesuitas). De este modo, “en

principio y en tanto que puede hablarse de límites, la doctrina española, respondiendo a la anulación práctica de instancias constituidas para contraste del poder, no habla apenas de limitaciones”. Maravall insiste en esta cuestión, estimando que “es esta materia muy escasamente tocada en Suárez [...] tal vez porque, como dice Rommen, en su doctrina la extensión del poder del Estado resulta ya de la naturaleza de su fin y del ámbito de la coexistencia humana cuyo gobierno le incumbe” (Maravall cita aquí a ROMMEN, 1951, sec. II, capítulo 8, pág. 367 y ss.). Sostiene Maravall que “tanto Suárez como la mayoría de los escolásticos insistieron en que la potestad del príncipe no puede extenderse más allá de las lindes que por su propio principio constitutivo le vienen dados”, pero si embargo “no se ocuparon—o en muy raros casos—de institucionalizar esos límites”. Y concluye que “en tal sentido y contra lo que se viene diciendo, la noción de límites es más clara y definida en Bodin que en los juristas y teólogos españoles y que, en general, en los escritores de carácter escolástico” (MARAVALL, 1972, págs. 341-342). Méchoulán (MÉCHOULAN, 1980, pág. 122) recoge también esta cita de Maravall, y agrega que “en razón a una mezcla no ineluctable entre teología, moral y política, Suárez queda a la zaga de las exigencias de su tiempo, y José Antonio Maravall se dio cuenta de ello confirmando el juicio de Paul Janet”. Como ya indicamos, a nuestro entender, esta crítica de Méchoulán en lo que se refiere a la “mezcla” de teología, moral y política por parte del profesor granadino (reproche que se reitera en *ibidem*, págs. 130-131), para ser coherente debería en todo caso extenderse a toda la Escolástica y a toda la Escuela española. Al respecto, creemos que es ajustada la crítica a esta posición que hace F. T. Baciero Ruiz precisamente por considerar que, en razón de la posibilidad que Suárez admite de defenderse del tirano o deponerlo, es “del todo injustificado el juicio de Henry Méchoulán sobre la supuesta falta de alcance ‘sistemático’ de la doctrina de Suárez sobre el tiranicidio” (BACIERO RUIZ, 2008, pág. 299, nota 586).

Por su parte, Giner entiende que “Francisco Suárez concibe al hombre como un ‘animal legal’ más que como un animal político. Ahora bien, esa legalidad no es en sí ni teológica ni sobrenatural: el animal fabricante de leyes que es el hombre crea sus edificios políticos y los destruye, según su libre albedrío. Sin embargo, Suárez no lleva estos principios a sus últimas consecuencias lógicas y no cree lícito que pueda

revocarse un régimen ya instaurado. La doctrina de Suárez limita el poder, establece barreras morales y atribuye soberanía al pueblo, más todo ello a un nivel estrictamente teórico. Hay una mediatitud conformidad en toda la obra de Suárez que contrasta con las más vigorosas afirmaciones de Mariana y de Vitoria, y cuya aceptación presagia tiempos menos creadores para la comunidad intelectual católica” (GINER, 1994, pág. 223). Coincidimos con F. T. Baciero Ruiz en no entender “pertinente” esa observación de Salvador Giner (BACIERO RUIZ, 2008, pág. 299, nota 588); porque la conclusión de este pasaje es contraria al razonamiento que se lleva a cabo en el mismo y, sin embargo, dicha conclusión contradictoria no se justifica ni fundamenta con ningún argumento objetivo.

Además, desde estas posiciones críticas con Suárez se rechaza que, junto a esta inexistencia de límites jurídico-políticos claros, el jesuita granadino contemple y admita la posibilidad de frenar las actuaciones del poder mediante actos que escapen de ese ámbito y se internan en lo extrajurídico y lo extra-político. En particular, algunos autores se muestran contrarios a la posibilidad de la resistencia activa al tirano y al instrumento extremo del tiranicidio, por considerar que la aceptación de dichos medios genera graves problemas. En primer lugar, repetimos, son rechazados por tratarse de medios no integrados en el espacio político-jurídico institucional, más propios de un estado o situación excepcional y no del normal desarrollo de la vida jurídico-política. En segundo lugar, se denuncia que estas vías generan inseguridad jurídica y que, antes que la resolución de las situaciones de crisis, pueden provocar su empeoramiento, pues su puesta en práctica pone en cuestión todo lo que es la institucionalización del aparato público estatal, lo que puede conducir al caos y la anarquía.

Entre los autores que manifiestan ese rechazo a la admisión por parte de Suárez del tiranicidio y la resistencia activa como supuesto único límite del poder político podemos citar al ya mentado Méchoulan, quien afirma en primer lugar que para Suárez “las leyes son el acto del soberano, proceden de su voluntad” y “son exigibles al margen de la deliberación o del consentimiento popular”, por lo que el poder es absoluto “como lo son los decretos del legislador”. Aprecia este autor que esta “conclusión [es] extraña y paradójica para un filósofo que quiso combatir el derecho

divino de los reyes y que justifica sin embargo por su sistema [*sic*, ¿quiere decirse “a través de su sistema” o bien “como consecuencia de su sistema”?] la política absolutista de un Felipe II o de un Luis XIV”. Ahora bien, para Suárez “existe el recurso al tiranicidio”. Cierto, pero se pregunta Méchoulan: “¿a partir de qué punto puede reputarse tirano al monarca?” Y contesta: “no cuando se arroga el ejercicio del poder absoluto, sino cuando gobierna contra el bien común”. En consecuencia, este autor acusa a Suárez de que, después de no poner límites al poder absoluto “nos presenta al tiranicidio como único contrapeso a la autoridad absoluta, como único medio para quitar a un monarca que hubiese hecho poco caso del bien común”. Y estima que éste es un “recurso máximo, drástico y peligroso, que se podría evitar gracias a un control permanente procedente de la prudencia y del buen sentido”. Es decir, en primer lugar, Méchoulan afirma que deben establecerse límites al poder. En segundo lugar, se opone a que el tiranicidio constituya un instrumento que actúe como límite del poder, por considerarlo un recurso extremo. En tercer lugar, este autor critica a Suárez porque el único límite que, según aquél establece éste al poder del gobernante es ese “concepto de bien común” y, sin embargo, para Méchoulan dicho concepto “podía limitarse según el capricho de la coyuntura y de los deseos del rey”. Y en cuarto y último lugar, podemos añadir que este autor indica a Suárez qué tipo de limitación debería imponer al poder: un “control permanente procedente de la prudencia y del buen sentido” (MÉCHOULAN, 1980, págs. 123-124 y 126). Hay que señalar que parece que aquí Méchoulan sigue la interpretación que Rommen hace de Suárez por lo que respecta a la consideración del bien común como único límite.

Vidal Abril Castelló es otro autor que lamenta la inexistencia de límites políticos institucionalizados al poder y considera un fracaso el recurso al tiranicidio y la resistencia (ABRIL CASTELLÓ, 1976c, págs. 250-253; ABRIL CASTELLÓ, 1976b, págs. 173-176). Zerolo Durán, por su parte, resume estas ideas de Abril Castelló señalando que éste considera que para Suárez “la responsabilidad política del soberano puede ser moral o legal”. Sigue diciendo Zerolo que Abril Castelló entiende que “respecto a la responsabilidad legal, afirma Suárez que el Rey debe estar sometido absolutamente a las normas y exigencias del derecho natural como condición ineludible para la moralidad y juridicidad de sus actos de gobierno y para la legitimidad en la tenencia y

uso de los poderes de que está investido. Del mismo modo se le exige un sometimiento a las exigencias del bien común y la estricta observancia de las instituciones, leyes y normas consuetudinarias, naturales o pactadas”. Sin embargo, apunta Zerolo que para Abril Castelló, aunque Suárez señala unos “criterios para determinar los límites del gobierno justo, no obstante no están claros en Suárez los instrumentos legales y políticos para actuar en caso de injusticia. Por esta razón debe acudir a la figura antipolítica del tiranicidio como recurso extraño para la defensa de este [del gobierno justo]. De este modo [Suárez] admite que el sistema político positivo se ve incapacitado para defender el ejercicio legítimo del gobierno” (ZEROLO DURÁN, 2010, págs. 143-144).

Como acabamos de señalar, Abril Castelló parece estar en esta línea, pues de sus palabras puede deducirse que considera esta ausencia de institucionalización de los límites del poder político en Suárez, en cierto sentido, un triste fracaso de su teoría política y, en general de la Escuela Española. Fracaso que se cifraría en la imposibilidad de dar entrada a esos límites en su concepción misma del poder político. Merece la pena reproducir el discurrir de sus razonamientos. Comienza Abril Castelló planteándose si “existe en Suárez un auténtico control comunitario y democrático-institucional respecto a los poderes ejercidos por la autoridad soberana”. Al respecto, entiende que “la cuestión se plantea y resuelve en Suárez de modo muy distinto según de qué tipo de autoridad soberana, de régimen y de Estado se está tratando en cada caso”. Advierte Abril Castelló que “en la hipótesis de monarquía pura, es más bien el rey el que controla de modo permanente e institucional a las autoridades intermedias o delegadas, que él mismo nombra o remueve. Y el que controla la obediencia o cumplimiento de las leyes y órdenes de la autoridad por parte de los ciudadanos en general”. Ahora bien, “frente a este control descendente, existe por parte de la comunidad un control remoto e indirecto respecto a la autoridad soberana, cuando entran en juego los derechos de legítima defensa comunitaria frente al tirano invasor o los derechos de resistencia y desobediencia, activa y pasiva, frente a formas muy cualificadas de tiranía en el ejercicio de los poderes públicos por parte del soberano legítimo (abuso de poder, arbitrariedad manifiesta, injusticia sustancial, contrafuero, etc.)”. Apunta Abril Castelló que “entre ambos extremos, queda un margen amplísimo

para la responsabilidad o irresponsabilidad política". En concreto, "en la hipótesis de monarquía pura Suárez parece, en principio, decidirse por la responsabilidad tajante y total a nivel moral (ante Dios) y más bien por la irresponsabilidad formal a niveles estrictamente políticos". De este modo, y "en consecuencia, la posible responsabilidad política del rey soberano habrá que buscarla más bien por vía indirecta". Admite este autor que "la relativa no-responsabilidad estrictamente política del rey soberano queda contrapesada en parte por las múltiples responsabilidades éticas y jurídicas que le afectan a él de un modo especialmente taxativo y perentorio según Suárez". Pero lo cierto, sin embargo, es que, ni las obligaciones y responsabilidades éticas ni las jurídicas son "directamente coercibles ni exigibles por el pueblo". De aquí surge para Abril Castelló una cuestión práctica: "el problema reside entonces en saber quién juzga la justicia o injusticia sustancial de dichos actos [de jurisdicción y de gobierno] y decide la actitud, personal o comunitaria, que se debe adoptar frente a ellos". Al respecto, "Suárez, con la tradición tomista y la Escuela de Salamanca, sugiere y analiza innumerables hipótesis en este sentido". Sin embargo, a juicio de este autor, "sus mismas soluciones ponen en evidencia un grave fallo o vacío de su propio sistema político". De este modo "cuando falla la cabeza (el rey soberano), la sociedad política suareciana parece quedar como acéfala y en parte desmembrada y amorfa", de tal modo que "la comunidad política parece que no tiene a quién ni a qué acudir". Se cuestiona este autor si esto es "consecuencia extrema del creciente monolitismo institucional y sobre todo funcional que tal monarquía parecía llevar consigo". Abril Castelló estima que proceden "de ahí las reticencias, dudas y angustias de Suárez (y de toda la Escuela clásica española, en general) al abordar las cotas específicamente políticas de la responsabilidad del rey soberano". En efecto, Suárez "estudia y matiza escrupulosamente (a nivel ético, sobre todo) innumerables hipótesis de posible tolerancia, obediencia o desobediencia permitidas o debidas; de resistencia pasiva o activa a escala individual; de posible convalidación por consentimiento comunitario ulterior de los actos jurisdiccionales injustos en principio, e incluso del propio status jurídico y político del tirano usurpador...". Sin embargo, "al recurrir en última instancia al derecho natural de legítima defensa comunitaria, y al fantasma del tiranicidio como procedimiento extremo casi al margen del Derecho y del Estado, Suárez parece confirmar con el resto de la Escuela, que dentro de su hipótesis de monarquía pura son

inviabiles otros procedimientos normales, legales e institucionales para exigir responsabilidad política e incluso jurídica al rey soberano". Para Abril Castelló provienen "de ahí también la especial virulencia e incluso truculencia que revistió la cuestión. No sólo a nivel crítico-doctrinal y deontológico dentro de la Escuela y especialmente en Suárez y Mariana. Sino sobre todo en las cortes europeas del XVI y XVII, en las ideologías enfrentadas e incluso en las prácticas revolucionarias de entonces (magnicidios efectivamente concretados)". Y se pregunta: "¿a qué y a quién se debió que la cuestión terminara planteándose y resolviéndose (!) [sic] al margen del Derecho, la Moral y la Teología, a tenor del libre juego de las fuerzas y pasiones enfrentadas y en función de 'libre examen', colectivo o individual, del propio Derecho Natural?". Abril Castelló resalta que este tema es piedra de toque en la interpretación suareciana: "aquí empiezan, y también terminan, muchas divergencias básicas que se observan en la crítica especializada mundial al juzgar la doctrina global suareciana (teológico-antropológica, ético-jurídica y estrictamente política) o alguna de sus implicaciones, sobre todo desde la óptica de su mayor o menor 'fidelidad' a la doctrina tradicional (Santo Tomás, Vitoria) y de su mayor o menor 'modernidad' respecto a la historia europea y mundial ulterior". Ahora bien, aclara este autor que "lo que ocurre es que, en la mayoría de los casos, los conceptos de fidelidad y modernidad que cada uno adoptamos son incluso opuestos, como también lo es la persona, institución o sistema respecto al que se es o no fiel y moderno o se debería serlo" (ABRIL CASTELLÓ, 1976c, págs. 249-254; ABRIL CASTELLÓ, 1976b, págs. 173-177). Por último, a modo de conclusión-resumen, señala Abril Castelló que uno de los elementos más negativos y rechazables del monarquismo suareciano es la "exclusión de Suárez, si no del principio mismo de la responsabilidad política del soberano, sí de los cauces e instituciones normales para exigirla e imponerla, salvo situaciones extremas". Para este autor, esta postura "dejó a la sociedad prácticamente inerme e indefensa frente a opciones puramente políticas (es decir, las más decisivas en el funcionamiento del Estado) del soberano". De este modo, para Abril Castelló, ésta "es la vertiente más negativa de lo que en párrafos anteriores hemos denominado 'democracia de confianza' o 'democracia en fideicomiso' del sistema político suareciano". Y concluye que con todo esto "queda en entredicho, en determinados aspectos básicos, el propio sistema social, jurídico y político de Suárez visto desde las mismas perspectivas teleológicas y

funcionales que él se propuso al montarlo” (ABRIL CASTELLÓ, 1976c, pág. 256; ABRIL CASTELLÓ, 1976b, págs. 180-181). Coincidimos con Abril en que en el sistema suareciano no caben límites institucionales, si bien a nuestro juicio esto se debe en gran medida (como ya sostuvimos) a su concepción del poder político supremo como el que no se subordina a ningún otro en el plano temporal.

3.3.2. Contraste entre el interés pragmático-realista de Suárez y el interés institucionalista del liberalismo político de ciertas tradiciones hegemónicas de la *matriz cultural* moderna. *Facticidad* política suareciana vs. construcción de utopías encubridoras

Las críticas a Suárez que se centran (como acabamos de ver), de una parte, en el rechazo de su aceptación del tiranicidio y la resistencia activa al tirano y, de otra, en la censura de la no inclusión en su teoría política de límites concretos del poder político, merecen a nuestro juicio un comentario ulterior.

En primer lugar, como ya se ha defendido, entendemos que desde el fin capital del poder político en Suárez, el bien común, la búsqueda fáctica del mismo le lleva a nuestro autor a admitir determinados medios o instrumentos de carácter material. Desde esos presupuestos, Suárez intenta injertar ese fin determinado en la realidad sociopolítica concreta que le toca vivir, y es así como concibe su teoría de la resistencia al poder como una posibilidad material y auténtica de imponer límites a los desmanes del mismo y someterlo a cierto control fáctico por parte de la comunidad. De este modo, entendemos que es posible una interpretación del sistema político suareciano en el que la piedra angular es el derecho a la propia defensa frente la tiranía, lo que desemboca al final en una teoría del poder político al que efectivamente se pretenden oponer límites. Aspecto diferente es que sea realmente acertado el análisis que Suárez hace de la configuración histórico-política de su tiempo, de tal modo que ciertamente fuera posible implementar estos límites de forma efectiva.

En un segundo lugar, desde nuestra perspectiva, cabría aquí analizar si la *facticidad* política suareciana pretende alcanzar (no decimos que realmente las alcance, cuestión

más controvertida y subjetiva desde el análisis histórico-político individual) en este punto posibilidades fácticas que no han logrado otras construcciones teóricas. Así, hay que señalar que en muchas ocasiones se desarrollan teorías que se centran en la idealidad de sus fines, y que se vuelcan en la generación de planteamientos, construcciones y estructuras teóricas que no tienen ningún anclaje en la realidad ni pretenden tenerlo. Es decir, no se busca la materialidad o *facticidad* de esos planteamientos en la realidad del ser humano social e histórico-políticamente inserto en un contexto determinado. Estas doctrinas se vuelcan, más bien, en la mera exposición en un nivel teórico y en el plano del deber ser de los ideales que sostienen, sin tener en cuenta las realidades contextuales.

Como ya se ha expuesto, esto ocurre—a nuestro juicio—con algunas de las ideologías derivadas de la Modernidad, como el liberalismo. A este respecto, no cabe duda de que existe una clara divergencia entre las referencias y fines de la reflexión política suareciana y la propia del liberalismo, pues ésta última se vuelca en la arquitectura institucional como medio que entiende procedente para lograr en la realidad el desenvolvimiento de los fines que persigue. Esta visión conduce al liberalismo a una cierta sacralización de las instituciones vigentes, no sólo políticas, sino también sociales y económicas, siempre que en el ámbito teórico respondan perfectamente a los fines que dicha visión persigue.

Evidentemente, este tipo de visiones volcadas en la consecución de objetivos ideales mediante la construcción de estructuras teóricas puede gozar también de su virtualidad, como inspiradora de nuevos horizontes humanos. Pero debe asimismo indicarse que esta clase de teorías que en la construcción de los ideales se desentienden de los contextos humanos históricos en ocasiones encierran en sí mismas el peligro de acabar degenerando en construcciones utópicas que, en vez de permitir intervenciones prontas en situaciones deshumanizadoras, las encubran aplazando para un futuro siempre pospuesto la felicidad del ser humano⁴¹⁹.

⁴¹⁹ *Vid.* al respecto, HINKELAMMERT, 2002, donde se analiza críticamente la utilización interesada de diversas ideologías de la Época contemporánea. La obra clásica crítica con el comunismo como una de estas utopías modernas siempre aplazadas a las que se sacrifica todo

es la obra de George Orwell, *Rebelión en la granja* (ORWELL, 2005). La posibilidad de acabar recabando en estos planteamientos se encuentra firmemente imbricada con esa ausencia de materialidad en los planteamientos y concentración en el nivel teórico-abstracto ideal que, como hemos señalado, tienen lugar en las ideologías modernas. No sólo en el liberalismo, sino igualmente en los socialismos, en cuanto que éstos comparten con aquél un origen común en la matriz cultural cartesiana solipsista (*cf.* en sentido coincidente las opiniones de Eduardo Nicol y Franz J. Hinkelammert [NICOL I FRANCISCÁ, 1953, págs. 236 y 244-245; HINKELAMMERT, 2002]). En efecto, una de sus características compartidas es la creencia en la omnipotencia humana y su negación de límites, lo que los conduce a la persecución de utopías que se deifican y en aras de las cuales se sacrifican seres humanos (con lo que, paradójicamente, se limita al ser humano para demostrar que es ilimitado. Un reflejo actual de esa concepción ciegamente creyente en la omnipotencia humana puede vislumbrarse en la actual fe en una ciencia tecnológica (o *tecnociencia*) que parece no conocer límites y que en realidad quiere desconocerlos, evadiendo las preguntas “¿por qué?” y “¿para qué?”. Su resultado es la consecución de logros tecnocientíficos cuyas consecuencias o riesgos son imposibles de controlar e incluso de predecir por parte de un ser humano moderno henchido de “la *hybris*, la soberbia del sujeto moderno frente a la naturaleza” (*cf.* SENENT DE FRUTOS, 2010, pág. 666).

Por otro lado, tal vez el ejemplo reciente más claro de divinización de una construcción teórica humana y, por tanto, imperfecta y mejorable sea la democracia liberal occidental y el sistema económico capitalista (entendidos además como un binomio inseparable) por parte de Francis Fukuyama en lo que denominaba “el fin de la Historia” (*vid.* FUKUYAMA, 1992). La elaboración de un constructo que funciona en el ámbito teórico lleva a distorsionar la realidad hasta el punto que se considera éste como natural, necesario, inalterable y exento de alternativas. Esto conduce no sólo a negar sus posibles efectos perversos (en el caso del capitalismo económico, desde las desigualdades extremas y cada vez mayores de nuestro mundo, hasta el hambre generada incluso de forma consciente mediante procesos especulativos, pasando por la amenaza de supervivencia para nuestra especie que comporta el calentamiento global), sino también a la perpetuación de los mismos y la negativa a buscar otras posibilidades que, evidentemente, requieren de un nuevo paradigma cultural humano. Es lo que algunos denominan “argumento TINA”, “*There is no alternative*” (*vid.* KLEIN, 2009, pág. 109; WINTERBOTTOM y WHITECROSS, 2009).

Por el contrario, en Suárez la preocupación mayor es el logro de la justicia material. Su pensamiento se mueve en torno a ese objetivo de tal modo que busca lograr resultados empíricos en la realidad, y no la construcción de perfectos diseños institucionales. Esa búsqueda del concreto bien del ser humano social, que a veces no logra alcanzar dadas las limitaciones de todo tiempo histórico, es la que determina toda su obra y la que puede inspirarnos en nuestro momento presente.

Por lo que concierne a la *facticidad* que se halla presente en la teoría política Suárez, cabe indicar que Juan Carlos Scannone considera que una de las razones por las que el pensamiento de Suárez goza de actualidad es “su comprensión de la relación entre lo político y lo social”. En este sentido, para Scannone la filosofía política suareciana puede arrojar luz sobre cuestiones relativas a esa relación que actualmente son objeto de discusión, y concretamente cita dos aspectos: “la concepción de Hannah Arendt acerca de lo político como *actuar y poder en común* anterior a la relación mando-obediencia” y el “*hecho de la emergencia de la sociedad civil* en varias partes del mundo, como distinta tanto de la institución estatal como del mercado” así como la “*reflexión filosófica, politicológica [sic, entendemos que se refiere a la ciencia política] y política*” que dicha emergencia ha suscitado (SCANNONE, 1999, pág. 239). Entendemos que ambos aspectos encuentran eco no sólo en la teoría suareciana del origen del poder político en la comunidad sino también en la posibilidad de resistencia al poder político por parte de la misma o de sus miembros.

4. EL BIEN COMÚN COMO POSIBLE CLAVE DE COMPRENSIÓN DE LA IMAGEN DE LA ESCLAVITUD VOLUNTARIA

4.1. Dificultades de una interpretación conciliadora entre la imagen de la esclavitud voluntaria y la teoría de la resistencia civil en Suárez

Como ha podido verse (*supra*, capítulo 3 de este trabajo), Suárez justifica la total entrega del poder político de la comunidad al gobernante empleando una curiosa y controvertida imagen: compara ese desprendimiento absoluto e irrevocable de la comunidad con la situación de un sujeto que renuncia a su libertad y decide hacerse esclavo voluntariamente. Esta equiparación aparece en diferentes pasajes del tratado *De legibus* y de la *Defensio fidei*. Se trata en efecto de una imagen extraña, y muchas son las críticas que le ha merecido la misma a Suárez en los tiempos más recientes (*vid.* también *supra*, capítulo 3 de este trabajo). Cabe advertir que si bien sería también conveniente contextualizar esta afirmación de Suárez en su época y dentro de las visiones existentes en aquel momento sobre la cuestión de la esclavitud, un estudio de estas cuestiones excedería absolutamente de los propósitos de la presente investigación⁴²⁰.

⁴²⁰ Luis-Carlos Amezúa trata específicamente la cuestión de la esclavitud voluntaria en Suárez, *vid.* AMEZÚA AMEZÚA, 2007b. También se aborda el tratamiento suareciano de este tema en DOYLE, 2011, págs. 350-352 y en BROWN SCOTT, 2008, págs. 148 y ss. (en *ibidem*, págs. 52-53 se recoge las ideas de Vitoria sobre la esclavitud).

Por lo que atañe al contexto, un estudio histórico de la cuestión de la esclavitud en el siglo XVI puede verse en CORTÉS LÓPEZ, 1989. Dussel, por su parte, enfoca la cuestión desde su visión particular, realizando un recorrido por las causas del comercio esclavo en la época y la actitud de diversos autores modernos ante la misma (*vid.* DUSSEL, 2007b, págs. 228-241). Sobre el pensamiento sobre la esclavitud en la Edad media y la Modernidad temprana, *vid.* DAVIS, 1966, págs. 90-120.

La imagen de la esclavitud voluntaria aparece, por ejemplo, en *De legibus*, Libro III, capítulo III, nº 7, SUÁREZ, 1975, pág. 33; *De legibus*, Libro III, capítulo IV, nº 6, SUÁREZ, 1975, pág. 43; *Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 9, SUÁREZ, 1965, pág. 22; *Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 17, SUÁREZ, 1965, págs. 29-30; *Defensio fidei*, Libro III, capítulo III, nº 2, SUÁREZ, 1965, págs. 34-35. La aceptación de la esclavitud voluntaria también aparece en *De legibus*, Libro II, capítulo XIV, núms. 6, 15-16 y 18-19, SUÁREZ, 1973, págs. 22, 32-34 y 36-37.

Por otra parte, como ya se expuso, si bien se acusa a Suárez de que la imagen de la esclavitud voluntaria es desafortunada, es importante notar que a primera vista parece que existe una grave discordancia entre una interpretación absolutista de dicha imagen y las posturas defendidas por Suárez en otras cuestiones de Filosofía política. Por tanto, no sólo es preciso encontrar un sentido a la imagen empleada por Suárez, sino que también es necesario tratar de conciliar dicho pasaje con las ideas del propio profesor jesuita relativas a otras cuestiones relacionadas. En particular, como ya se ha apuntado, puede apreciarse una seria incongruencias entre la analogía de la esclavitud voluntaria (con la que Suárez compara la enajenación absoluta del poder de la comunidad al gobernante) y el tratamiento de los límites en la teoría política de este autor, especialmente en lo que respecta a la posibilidad de la resistencia y desobediencia civil.

El intento de conciliar el pensamiento aparentemente incongruente de Suárez exige, *prima facie*, llevar a cabo una adecuada interpretación de la imagen de la esclavitud voluntaria que nos permita comprender su significado y, simultáneamente, profundizar en las ideas-fuerza que laten bajo el pensamiento de Suárez (si bien, como acabamos de indicar, no entraremos en cuestiones histórico-contextuales sobre el tema de la esclavitud).

4.2. La interpretación de la analogía de la esclavitud desde el *leitmotiv* de la teoría política de Suárez: el bien común como eje de la misma

Antes de afirmar simplemente que existen contradicciones insalvables en Suárez entendemos que es preciso constatar esa conclusión, que sería descartada en caso de que pudiera alcanzarse alguna armonización entre los pasajes divergentes. Por tanto, creemos que, dada la habitual sistematicidad de nuestro autor, debe procurarse un esfuerzo para intentar conjugar las distintas afirmaciones de su teoría política. Sólo en caso de que no existiese ninguna posible vía de conciliación deberíamos reconocer que las críticas que se le hacen a Suárez sobre la existencia de incoherencias en su teoría política (ya se señale que las mismas son debidas a la mezcla de rasgos modernos con

medievales o a la presencia de esa mixtura en su época, ya se indique que se debe al miedo a la censura eclesial o civil) deben aceptarse como indudables.

Ahora bien, ya hemos mencionado la dificultad de resolver la supuesta incongruencia entre el tratamiento de los límites del poder en Suárez y la enajenación absoluta del poder que parece implicar la analogía de la esclavitud voluntaria. Pues bien, a nuestro juicio, las tesis de Suárez relativas tanto a la esclavitud voluntaria como a la entrega absoluta del poder por parte de la comunidad al gobernante parece que sólo pueden hallar justificación en la realización del bien común de ésta.

4.2.1. La finalidad y los límites de la esclavitud voluntaria. Presupuestos

En este sentido, en nuestra opinión, Suárez acepta la esclavitud voluntaria de la persona, igual que la de la comunidad, porque entiende que no puede negarse esa posibilidad en caso de que sea la más beneficiosa para el bien de la misma. Y esto por cuanto para Suárez el fin último de del ser humano de naturaleza social está por encima de todo (nótese la importancia—ya apuntada *supra*—del aspecto social de la persona en Suárez). De este modo, por tanto, el autor no se cierra a la posibilidad de que ciertas instituciones puedan existir, siempre que sean para bien del ser humano social, fin que impone un claro límite. Asoma de nuevo aquí la tendencia a la *facticidad* en Suárez, combinada con un cierto *pragmatismo*. En efecto, para Suárez la aceptación de la esclavitud voluntaria del individuo o de la de la comunidad se hace desde una consideración pragmática o fáctica que la justifica con la condición de que redunde necesariamente en beneficio de su bien particular o comunitario. Podría entenderse que Suárez considera esa esclavitud como un mal menor y la admite como posibilidad extrema del ser humano en determinadas circunstancias (entendemos de dificultad económica, aunque Suárez no dice nada al respecto). En nuestra opinión, esto es lo que Suárez quiere indicar cuando sostiene que si bien la esclavitud no es una institución de Derecho natural, tampoco éste la prohíbe (*cfr. De legibus*, Libro II, capítulo XIV, núms. 6, 15-16 y 18-19, SUÁREZ, 1973, págs. 22, 32-34 y 36-37; la misma idea se encuentra en *Defensio fidei*, Libro III, capítulo II, nº 9, SUÁREZ, 1965, pág. 22). De este modo, como dice Pereña, para Suárez “la libertad [...] es derecho natural

simplemente concesivo al que se puede renunciar vendiéndose en esclavitud” (PEREÑA VICENTE, 1975, pág. LVI). Sería también la razón de las limitaciones que el propio Suárez impone al trato que el amo da al esclavo: si lo que determina esas instituciones es el bien común, la institución sucumbe y deviene inválida si no se alcanza el mismo. La misma consideración podría aplicarse al gobierno del príncipe sobre la comunidad. De ahí también la posibilidad de resistir por parte de la comunidad: si la instancia del poder político no lleva a cabo los fines para los que se creó (bien común) y deviene en tiranía, puede de hecho considerarse disuelto el pacto de entrega y la comunidad puede defenderse legítimamente del agresor injusto que la está atacando. También cabría considerar que el derecho a la legítima defensa es algo a lo que nunca se puede renunciar, pues se haya más allá de los límites de la libre disposición, si bien es posible advertir que esto podría considerarse algo incoherente con la posibilidad de enajenar la libertad⁴²¹.

⁴²¹ En línea con esta posible interpretación, debe advertirse que en el pensamiento del profesor granadino el esclavo, aunque haya renunciado a su libertad, retiene una serie de derechos (*vid.* DOYLE, 2011, págs. 351-352; AMEZÚA AMEZÚA, 2007b, págs. 197-198; AMEZÚA AMEZÚA, 2008, págs. 63-68). Como ya señalamos, debe advertirse que el presupuesto de la entrega del poder sobre uno (persona o comunidad) a otro es la libre voluntad, que permite esa libre disponibilidad, que no encuentra más límites que el propio bien personal (o el bien común, cuando se trata de la comunidad). Ahora bien, podría censurarse a Suárez que, paradójicamente, el presupuesto de esta acción (es decir, la libertad personal) puede acabar desapareciendo si se consume la misma. Debe recordarse que ya indicamos las críticas que para Pereña Vicente recibe la argumentación de Suárez sobre la no obligatoriedad del derecho natural a la libertad (*vid. supra*, epígrafe 6 del capítulo 3 de este trabajo).

De otra parte, como ya también se ha apuntado, Paul Pace se cuestiona cómo es posible imaginar casos en que sea posible que la esclavitud voluntaria, bien del individuo, bien de la comunidad, suponga un beneficio para estos, y considera que, junto a ciertos aspectos anacrónicos medievales, a veces se producen ciertas conclusiones poco acertadas en Suárez cuando trata de tener en cuenta todas las posibilidades y todos los casos. Así, entiende este autor que ocurre aquí algo similar a la excepción que Suárez contempla en *Defensio fidei*, Libro VI, capítulo IV, nº 5 (SUÁREZ, 1978, págs. 75-76), donde se reconoce la posibilidad de que un miembro de la comunidad no se resista al gobernante si de ahí puede derivarse un perjuicio

4.2.2. El bien común como fundamento y finalidad de la entrega del poder al gobernante: una posible conciliación entre la analogía de la esclavitud voluntaria y los límites del poder en Suárez

Ha quedado, pues, expuesta una posible interpretación de la esclavitud voluntaria desde el concepto de bien común. Y, guiados por un intento de conciliación con dicha interpretación, se ha abierto también la puerta a una plausible lectura de la entrega completa del poder de la comunidad al monarca a partir de ese mismo concepto. Ahora bien, sería importante conjeturar cómo llega Suárez al convencimiento de que esa entrega absoluta del poder al príncipe es la más beneficiosa para el bien común. En este punto debe advertirse que—como ya se vio al tratar la cuestión de las formas de gobierno en el profesor granadino—nuestro autor, cuando habla de democracia, está haciendo referencia a la democracia directa. De este modo, teniendo en cuenta el contexto histórico-político de su época (así como la tradición cultural de la que bebe), cabría sostener que Suárez considera poco posible que dicho sistema de democracia

para el bien común. Es difícil en nuestra mentalidad y contexto occidental entender que en un caso de vida o muerte pudiera primar el bien común sobre el individual. Sin embargo, Pace reconoce respecto a este caso que este asunto es más complejo, ya que, en efecto, a veces es difícil saber si es mejor la tiranía o el desgobierno caótico. Estas opiniones del autor tienen como fuente las conversaciones que mantuvimos con él en fechas 28 de junio de 2103 y 24 de julio de 2013. Dichas opiniones aludían, por ejemplo, al caso particular mencionado en PACE, 2012, pág. 524, nota 74.

Debe hacerse notar que, obviamente, en su construcción fáctico-pragmática, Suárez se halla condicionado y circunscrito por lo que se entiende por bien para el ser humano en su contexto histórico, del mismo modo que nosotros lo estamos por el nuestro. En efecto, en cada momento histórico, inevitablemente, el concepto de lo que reporta bien al ser humano está condicionado de alguna forma por la matriz cultural dominante en el área geográfica, aunque sea precisamente por el rechazo a la misma.

Sobre los límites que Suárez impone a la esclavitud impuesta como castigo, *vid.* DOYLE, 2011, pág. 350.

directa sea operativo, y por eso prefiere la entrega del poder a otro. Por tanto, si bien en un principio la doctrina suareciana es más radicalmente democrática que la liberal, sin embargo, en un segundo paso parece alejarse de la forma política popular al aceptar la enajenación completa de dicho poder⁴²².

Ahora bien, una vez tratada esta cuestión de carácter más histórico, ya sólo cabe constatar que la clave de bóveda para casar armónicamente la posible enajenación absoluta y definitiva del poder en manos del gobernante (que supone en el fondo la imagen de la esclavitud voluntaria) con los límites de dicho poder y la posibilidad del pueblo de resistir e incluso levantarse contra el gobernante si éste se convierte en tirano es precisamente el bien común, eje de la teoría fáctico-pragmática de Suárez. En efecto, el bien común es el que determina la entrega del poder al gobernante, y es también el fundamento que sostiene la posibilidad de la enajenación completa del mismo, a la manera de una esclavitud voluntaria. Pero es también el bien común el

⁴²² Sommerville ha seguido de alguna manera esta línea interpretativa: el poder se entrega al gobernante para que éste trabaje por el bien común de la comunidad, y esto se halla en el fundamento de esa *traslatio*, de tal modo que existe un contrato que puede ser revertido por la comunidad. Sommerville no llega a negar que exista una entrega absoluta del poder, tal como sostiene Suárez, pero relativiza la literalidad de las afirmaciones de éste y entiende que el profesor granadino no entiende que la comunidad deba caer realmente en esclavitud, sino que el traspaso de poder requiere una cierta estabilidad. Y defiende que ésta es una interpretación que permite salvar las incongruencias entre los diversos pasajes de Suárez (*cf.* SOMMERVILLE, 1982, págs. 533-535; AMEZÚA AMEZÚA, 2007a, pág. 4).

Sobre la radicalidad democrática de Suárez, cabe advertir que, conforme a sus concepciones del poder, parece que el profesor granadino no considera la posibilidad de una democracia indirecta, pues, desde nuestra perspectiva, para Suárez ésta supondría un mandato limitado, lo que es difícil de aceptar en su concepción del poder político supremo como aquél no subordinado a ningún otro poder en el plano temporal. Igualmente, entendemos que la concepción de delegación o cesión, que a juicio de Suárez operaría en una democracia indirecta, implicaría ciertamente una permanente posibilidad de revocación de aquellas, lo que podría devenir peligroso para la estabilidad de la comunidad (y más aún en una concepción como la suareciana, temerosa de la anarquía).

que se yergue como base de la posible alteración de esta entrega absoluta y (en principio) irrevocable del poder: en el caso de que el gobernante actúe tiránicamente, es decir, contra el bien de la comunidad, el mismo fundamento en que se asentaba la traslación absoluta y definitiva se convierte en el argumento que justifica la posibilidad de oponer resistencia a dicho gobernante. Podría decirse que esto supone, de alguna manera, que la comunidad se descuelga de ese pacto de *traslatio*, dándolo por acabado.

En este sentido, sería posible concluir afirmando que Suárez mantiene una línea coherente lógica en su pensamiento, que le lleva a afirmar la posibilidad de la entrega absoluta e irrevocable del poder de la comunidad al gobernante, pero también la posibilidad de que de facto la comunidad considere deshecha o resuelta esa entrega si se obra contra los fines de la misma. El argumento permanente que marca la congruencia del pensamiento suareciano sería la búsqueda del bien común, el mismo que constituye la finalidad de la creación de la comunidad política y de la entrega absoluta del poder al gobernante, pero también el mismo que marca la posibilidad de resistir a éste o inclusive deponerlo. De este modo, las dificultades mayores de comprensión de estos aspectos del pensamiento suareciano quedarían allanadas, subsistiendo tan sólo las propias de la diferencia histórico-contextual (tales como la aceptación de la institución de la esclavitud voluntaria, la inexistencia de límites institucionales no eclesiales o la admisión de límites no institucionales de carácter extra-político o extrajurídico), las cuales no pueden ser destruidas, sino sólo debidamente advertidas como tales.

5. ALGUNAS POSIBLES APLICACIONES ACTUALES DE LA DOCTRINA DE SUÁREZ SOBRE LA RESISTENCIA. SU INTERÉS DE CARA A FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

La doctrina de Suárez sobre la resistencia puede ser objeto de múltiples posibles aplicaciones actuales que nos abrirían a muy diversas e interesantes líneas de investigación que exceden ampliamente el propósito de esta tesis.

A manera de mera indicación de algunas de esas líneas, en particular, entendemos que la doctrina suareciana sobre la resistencia civil sería de gran interés para legitimar la resistencia de determinados sectores, tanto occidentales como pertenecientes a otras culturas, a ciertas tradiciones ideológicas de la *matriz cultural* moderna que se imponen y perpetúan de manera impositiva y colonizadora (*vid.* al respecto SENENT DE FRUTOS, 2013a, pág. 63).

Igualmente, los criterios de Suárez relativos a la justificación de la resistencia y el uso de la fuerza, tras de los cuales late siempre el criterio del bien común, pueden ser orientativos a la hora de enjuiciar el uso de la violencia y de la justicia de las guerras. En todo caso, ya hemos visto que elementos tales como los propósitos internos y los resultados finales, en cuanto a la concordancia a de unos y otros con el bien común, son determinantes en la valoración suareciana. Los problemas que conlleva tener en cuenta estos factores parecen determinarnos a la imposibilidad de emitir juicios a priori y a la necesidad de esperar a la posterior evolución de los hechos. En todo caso, parece que en Suárez la posibilidad de resistir, incluso con violencia, es una posibilidad última que legitima el sistema desde su excepcionalidad, si bien en su uso debe priorizarse el objetivo de “minimizar la producción histórica de muertes” (*vid.* al respecto SENENT DE FRUTOS, 2006c, pág. 237. Ese criterio en ocasiones obligará a resistir y a alzarse en armas (o a intervenir en otra comunidad política) y otras veces supondrá la necesidad de abstenerse de estas acciones. Como siempre, y más aún en un sistema que se supedita tanto a la contextualización como el suareciano, dada su raíz ignaciana, no existen decisiones predeterminadas en el mundo de la Filosofía política y moral, de modo que en cada caso concreto deberá determinarse el contenido concreto de esa *minimización de la producción histórica de muertes* y, en definitiva, del bien común.

6. FIFTH CHAPTER SYNTHESIS

The only institutional limits to political power that Suárez establishes are ecclesiastical-papal (consequently, they limit those that may be exercised by a religious power which is also clearly a foreign political power in that period).

Nevertheless, civil disobedience and resistance to tyranny are corner stones in the Suarezian system of limits to political power. This system admits those actions as instruments of material or factual opposition to the ruler's power in some cases, and always subject to the quest for common good.

These factual instruments for limiting power are, however, inspired and directed by a deontic model, and are also based on different arguments that Suárez falls back on in a sometimes not very systematic way. Self-defence and just war stand out among these arguments. On fewer occasions, Suárez refers to the common good and even to the violation of the original pact signed by the prince with the community. From my point of view, it is possible to redirect the different bases of civil resistance in Suárez towards the common good as the final goal that binds them. In fact, in Suarezian political theory, the common good is the foundation of political power and therefore of its limits.

Anyway, Suárez specifically separates the basis of civil resistance from the popular origin of political power. Suárez rejects that the community can retain the original political power; consequently the right of resistance is not based on this action. Nevertheless, it seems that, in fact, it might be understood that, as a result of civil resistance, this power is kept and recovered by the community. In this way, and only at a factual level, civil resistance operates in the Suarezian political system as a form of non-institutionalized democratic control of political power. On the other hand, Suárez admits self-defence as a natural power that the community can retain and that cannot be alienated even though it has totally transferred the political power to the ruler.

It is important to note that there are many criticisms that are not only about the ecclesiastical-papal character of the institutional limits in Suárez, but also about the non-institutional character of most of the limits to power according to this author.

Many contemporary researchers reproach him, firstly, because he resorts to religious authorities. Secondly, they criticise that Suárez's limits are not clear because they are not institutional. Finally, these writers repudiate extra-legal and extra-political limits and, in general, consider that Suárez admits them precisely as a consequence of the deficiencies in his system.

From my point of view, the non-institutionalization of most of the limits to power in Suárez is produced by the centrality of common good as the final end of his political system, and also is due to the metaphysical premises of that system. At the same time, the strong influence of concrete reality and of will in Suárez's Metaphysics determines also that his political theory is subjected to the common good. Therefore, both premises and the purpose constitute a *factual pragmatic*- approach that seeks operative or material justice. This justice becomes concrete in the historical reality of the social subject and of the community where the social subject is fulfilled. In summary, this approach leads Suárez, firstly, to verify the importance of material power relations and, secondly, to pursue effective achievement of the common good, keeping in mind that it is a dynamic and changeable reality. In this approach, institutional configuration is a secondary question, because it is always subjected to concrete material justice. In addition, it is possible to understand that, in this perspective and in his historical-political context, Suárez thinks that material limits to power can be more effective than formal-institutional ones.

In contrast to factual Suarezian pragmatism, this modern cultural model ignores the current material welfare of the concrete historical subject within his own context. To the contrary, this model gives priority to the abstract construction of ideal frameworks conceived in a solipsist perspective which is disembodied from reality. In addition, this perspective is consciously or unconsciously ethnocentric and shows a linear view of History. As a consequence, some modern ideologies, like liberalism, deify the current institutions of a specific moment and place, only on the condition that they are perfect at a theoretical level. In this way, these ideologies construct utopias that mask the present and relegate to the future the achievement of their purposes, which are also generated from abstract and universalised principles.

Certainly, it is hard to reconcile the image of voluntary slavery, which is used by Suárez to describe the transfer of power from the community to the ruler, and the role of resistance in the Suarezian political system. In my opinion, the solution for this incoherence lies simply in applying the fundamental key of Suarezian political theory. The common good, which is also the core idea of that system, is the foundation that governs not only the acceptance of the possible absolute alienation of power from the community to the ruler, but also the acceptance of the possibility of resisting and opposing that ruler. That search for the common good, placed in the Suarezian factual-pragmatic approach, shatters our preconceived ideas and introduces us into a conceptual universe that goes beyond modern abstract *ideologisation*.

7. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO QUINTO

Los únicos límites institucionales al poder político que Suárez prevé son eclesiástico-pontificios (por tanto, correspondientes a un poder religioso que además en esa época constituía claramente una instancia política extranjera).

Sin embargo, la desobediencia civil y la resistencia a la tiranía suponen en Suárez una parte importante de su sistema de límites al poder político, sistema que las admite como instrumentos de oposición material o fáctica al poder del gobernante en determinados supuestos y siempre en subordinación a la búsqueda del bien común.

Estos instrumentos fácticos limitadores del poder están sin embargo inspirados y orientados por un referente deóntico y se sustentan sobre diferentes argumentos que Suárez emplea a veces de forma poco sistemática, y entre los que destacan la legítima defensa y la guerra justa. En menos ocasiones alude al bien común, e incluso a la violación por parte del príncipe de los términos del pacto original firmado con la comunidad. A nuestro juicio, las distintas fundamentaciones de la resistencia civil en Suárez pueden reconducirse al bien común como objetivo último que las aúna. En

efecto, en la teoría política suareciana el bien común es el fundamento del poder político y por tanto de sus límites.

En todo caso, Suárez desvincula expresamente el fundamento de la resistencia civil del origen popular del poder político. Ahora bien, pese a que Suárez niega que el derecho de resistencia se sustente en la retención del poder político originario por parte de la comunidad, cabría entender que *de facto* se produce una conservación o recuperación del poder por parte de ésta como consecuencia de la resistencia civil. De este modo, y sólo en el plano de los hechos, la resistencia civil operaría en el sistema político suareciano como un medio de control democrático no institucionalizado del poder político. Por otro lado, Suárez sí reconoce que la legítima defensa es una potestad natural que la comunidad retiene y que no puede enajenar, aunque sea absoluta la entrega del poder por parte de la comunidad a un gobernante.

Debe hacerse notar que tanto el carácter eclesiástico-pontificio de los límites institucionales al poder político en Suárez como el carácter no institucional de la mayor parte de los límites del poder establecidos por este autor levantan muchas críticas. Se le reprocha el recurso a instancias religiosas, se le achaca que la no institucionalidad de los límites hace que éstos sean poco nítidos, se repudian los límites extrajurídicos y extra-políticos, y, en general, se considera que su admisión es consecuencia de las insuficiencias del sistema suareciano.

La no institucionalización de gran parte de los límites del poder en Suárez es a nuestro juicio fruto de la centralidad del bien común como fin último de su sistema político, así como de los presupuestos metafísicos del mismo. A su vez, esa subordinación de la teoría política suareciana al bien común es también consecuencia de la fuerte importancia de la realidad concreta y la voluntad en la Metafísica suareciana. Así, presupuestos y finalidad conforman un enfoque *pragmático-fáctico* que busca una justicia operativa o material que se concreta en la realidad histórica del sujeto social y de la comunidad en que éste se realiza como persona. Esta perspectiva permite a Suárez, de un lado, constatar la importancia de las relaciones materiales de poder, y de otro, perseguir la obtención efectiva del bien común como la realidad dinámica y cambiante que es. En este enfoque, la configuración institucional es una cuestión

secundaria, pues se halla siempre subordinada a la justicia material concreta. Además, cabría entender que, desde esta visión, y en su contexto histórico-político, para Suárez podría ser mayor la efectividad de las limitaciones materiales del poder que las institucional-formales.

En contraste con el *pragmatismo fáctico* suareciano, ciertas tradiciones de la *matriz cultural* moderna desatiende el bien material actual del sujeto histórico y concreto inserto en un contexto determinado, y por el contrario prioriza la construcción abstracta de estructuras ideales concebidas desde un solipsismo desencarnado de la realidad, consciente o inconscientemente etnocéntrico y con una visión lineal de la Historia. Así, algunas ideologías modernas, como el liberalismo, sacralizan las instituciones vigentes en un momento y lugar determinados siempre que sean perfectas en el ámbito teórico, y construyen utopías encubridoras que proyectan hacia un futuro nunca alcanzado la consecución de sus fines generados desde principios abstractos y universalizados.

Ciertamente surgen dificultades al intentar conciliar la imagen de la esclavitud voluntaria, que Suárez utiliza para describir la entrega del poder por parte de la comunidad al gobernante, y el papel que la resistencia civil juega en su sistema político. A nuestro juicio, la solución de esta incongruencia pasa simplemente por la aplicación de la clave fundamental de la teoría política suareciana: el bien común, eje de la misma, es el fundamento que rige la aceptación tanto de la posible enajenación absoluta del poder por parte de la comunidad en manos del gobernante como de la posibilidad de resistir y hacer frente al mismo. Esa búsqueda del bien común, inserta en el enfoque pragmático-fáctico suareciano, descoloca nuestras ideas preconcebidas y nos introduce en un universo que supera en ciertos aspectos la ideologización abstracta moderna.

CONCLUSIONS

I. CONCLUSIONS REGARDING THE HERMENEUTIC METHODOLOGY

This research is based on the assumption that Suárez' political thought in some cases lends moral support to presenting resistance to tyranny, which could be of great potential importance both for an effective attainment of the common good and also for the real democratic participation of members of a political community. We gave fair warning that the confirmation of this hypothesis would require not only its demonstration through the presentation of proof based on the original texts of Suarez, but also on the resolution of any possible contradictions existing within the political thought of this Jesuit thinker.

We deem that these objectives have been achieved thanks to an interpretation of our own that also has led to providing an innovative solution. In particular, with respect to any discrepancies found in Suárez' theory, we have attempted to reconcile between, on the one hand, accepting the total *traslatio* of political power to the governing body and, on the other hand, the existence of factual limits that could counteract political power in Suárez. This attempt at reconciliation has led us to dedicate our effort to interpreting the thinking of this Jesuit professor; this moves us to defend that his conception of political power is structurally cemented to the common good through his *factual-casuist "methodical approach"*⁴²³. Secondly, we have concluded that Suárez' concept of power is also profoundly democratic, precisely because it is based on the common good obtained through this *methodical approach*, although it may not be democratic in an institutionalized way. Not only that: in our

⁴²³ By the expression "*methodical approach*" we wish to highlight that, in our opinion, Suárez' way of dealing with philosophical-political issues is determined by his approach, so that it is difficult to separate the two.

opinion, it is precisely this absence of institutionalization (the result of both his *methodical approach* and of the role played by the common good as the guiding spirit of his entire political philosophy) that allows us to affirm a *democraticity* in Suárez that can be potentially more factual and material than what is advocated in certain ideologies originating in the midst of the modern *cultural matrix*.

We also offer an alternative interpretation for the voluntary slavery concept in Suarez, as well as an interpretation of the comparison made by this author between the absolute *traslatio* of power and this above-mentioned voluntary slavery. This alternative interpretation has culminated in harmonizing these statements with the interpretation of Suárez' political thought, particularly his thoughts on offering resistance to a tyrant. The hermeneutic effort has again been linked to the consideration that Suárez' search for the material and factual common good allows a dynamic adaptation to the very real and current good of the person as a social being (which is therefore coherent with the interpretive line followed throughout our whole study). Finally, in turn, this has confirmed that some modern ideologies tend to place politically correct principles at the forefront of their theories which, however, sometimes act as concepts that cover up situations that, *de facto*, are oppressive.

II. CONCLUSIONS WITH REGARD TO THE CONTENT OF THIS RESEARCH

Rather than a summary repeating the main points already outlined in our research (which, in a way, has already been offered in the corresponding *Syntheses* at the end of each chapter), we mention here some of the ideas our research has suggested to us.

FIRST. In Suarez, the approach determines the method

In our opinion, Suárez draws his political Philosophy from a perspective of reality (and therefore of the political realities he deals with) to the point that the method that guides his work is deeply embedded in this approach. Hence, in Suárez it

is difficult to separate the two elements of approach and method, which is why we find it appropriate to refer to a “*methodical approach*”. Suárez’ methodological approach could be described as “*factual-casuist*”, as it focuses on contemplation and addressing the reality of the facts in each concrete case.

SECOND. The objective of Suárez’ political thought is the common good, and its whole construction is contingent on its achievement

If Suárez’ methodical approach is *factual-casuist*, the objective which moves his political thought and to which it was all subordinated is the attainment of the common good; it is the general application of the *methodical approach* in pursuit of that goal that gives coherence to Suárez’ political system.

The goal in his political thought is the common good, a concept also inherited from Scholasticism and adopted by the Spanish School. All Suárez’ political theory is subordinated to achieving this end so it also constitutes the foundation and limits of political power.

THIRD. The *factual-casuistic methodical approach* and the aim of Suárez’ political reflection (the common good) are in turn intimately intertwined and determined by each other

The close connection between the *factual-casuist methodical approach* and the goal of the common good moves us to propose the expression “*factual pragmatism*” to designate Suárez’ theoretical political system. This term alludes to the search for effective common good in human beings’ concrete and historical circumstances.

FOURTH. The objective (the common good) and the *methodical approach* in Suárez’ political Philosophy are the result of extensive and complex metaphysical and spiritual assumptions

Suárez' proposal and the *methodical approach* of his political writing respond to metaphysical assumptions that also give his thoughts great solidity and coherence as a whole. This explains as well why the *methodical approach* and the objective that guide the reflection of this Jesuit thinker are strongly linked.

The metaphysical prevalence of existence over essence in Suárez (a reflection of a certain nominalism) materialises in the importance of human will and the primacy of the here and now, which is transferred to moral grounds (casuistic) and fits in smoothly with *Ignatian* spirituality and its way of government (according to "circumstances of times, places and persons"). The influence of voluntarism in the foundations of Suárez assumes that human freedom of action is due to a second (metaphysical) cause through which God lets humans have space, which is also the theological position of the Company, as opposed to *deterministic* Protestant theses.

Suárez' political thought is also influenced by some anthropological bases that include a vision of man as a social subject who comes into his own within the community, originally an Aristotelian conception accepted by Christianity and adopted by medieval Scholasticism and the Spanish School. Similarly, the pursuit of the common good also comes from anthropology which places a great weight on human freedom and will: human beings can act in historical reality to achieve the objective of the common good.

On the other hand, it should be noted that Suárez' metaphysical positions have a harmonious feed-back relationship with their vital and spiritual world-view, but in such a way that, furthermore, that connection between different dimensions in Suárez exceeds the intellectual world and is transferred into the real world of human acts. Thus, a symbiosis is produced between thought and action, between philosophical formulation and social reality. We understand that this is something that is within the framework of *Ignatian* tradition and in the spirituality of the "contemplative [subject] in action". It seems that this tradition distances itself from others embedded in the modern *cultural matrix*, such as for example, the Cartesian matrix, excessively locked into the world of ideas.

FIFTH. While not explicitly mentioned in Suarez, in his reflection the common good has a number of specific features: community, factual, material-spiritual, changing and dynamic

It is particularly interesting to examine the characteristics of this objective in Suárez' philosophy and to do this precisely in the light of the characteristics of his line of thought, to see how it can guide us to extract its essence. Such characteristics of the common good are intertwined, so we understand that some arise linked to others continuously and coherently, without interruption.

First of all, in the interpretation we have presented, the common good is the good of human beings as social subjects, not isolated, who live and fulfill themselves within the community. This conclusion can be drawn from those that Suárez offers in various cases, but particularly the passages in which the Jesuit thinker argues that the mission of political power is the common good. Thus, Suárez says that "all that pertains to private happiness, but does not result in the good of the community, has nothing to do with power or civil law" because power "has no intrinsic directly-intended objective of obtaining one's [...] own natural happiness [...] in what refers to each man as an individual". Rather, the purpose of political power "is the natural happiness of the perfect human community that he [the political power] governs and of each of the men in it that are members of that community" (*De legibus*, Book III, Chapter XI, No. 7, SUÁREZ, 1965, p. 152).

Secondly, that this common good is social is related to its being real, effective, and factual. These two characters (social and factual) in turn exert their influence in Suarez' thought. In this sense, they operate as vectors among which emerge the relevance of social relations and the generation of empirical relations of power, products of human will and free action. It is important that these effective relationships do not remain concealed, but are out in the open, catering to reality without the mediation of theoretical constructs that hide them, and thus seeking a concrete common good. [muy larga]

Moreover, for the common good to be factual and effective, it must be adaptable, changeable, as are both the changing circumstances in which human beings

live and the conditions of the societies in which man develops. This concept also allows the individual to deal with the varying reality of human relations of power. Thus, the common good in Suárez becomes in itself a dynamic and evolving concept according to the circumstances, as these also determine what the content should be according to “times, places and people”. In addition, the casuist character of Suárez’ approach, which focused on the specific case, enables us to see the changes required by the common good to keep on being the good of one concrete subject in changing circumstances.

Similarly, as common good is factual, this implies that Suárez’ common good is not merely spiritual but also material. Hence Suárez alludes to that worldliness or materialism of the common good when he argues that political power should work so that members of the community “live politically in peace and justice, with a enough abundance of goods for the maintenance and welfare of their material life and the normal rectitude of customs that is necessary for social peace, the happiness of the political community and the proper conservation of human nature”. Suárez makes it clear that power “does not have as its intrinsic and directly intended goal the natural joy of the afterlife” but rather the “natural happiness of this life” (*De legibus*, Book III, Chapter XI, No. 7, SUÁREZ, 1965, p. 152). While that happiness has spiritual components, in any case, as regards the common good and political government, it does not refer to a future life.

SIXTH. In Suárez’ political system, concrete responses are secondary

As we have already highlighted, in the political thought of Suarez, specific solutions offered for an individual case are secondary. What is important is their focus and purpose and therefore, as a result, what is relevant is the very fact that the Jesuit teacher tries to bring concrete solutions for different cases and circumstances.

Now, we understand that, consistent with Suárez’ framework of internal logic itself, such proposals or solutions are irrelevant in themselves because they could change “according to circumstances of time, place and people”. Therefore, although

the casuistry of Suárez has the potential to cater to a specific case, it is necessary to make an abstraction of the specific solutions he himself proposes. Is it logical for Suárez himself to defend that dynamic mutability? In light of the fundamentals that determine his political theory (that is, his *methodical approach* and the goal of the common good), we believe it is possible to answer this question affirmatively.

For this same reason, it is also not very relevant that sometimes moved by his interest in giving a concrete solution for all cases and circumstances, Suárez contradicted himself or incurred consciously or unconsciously in inconsistencies.

Similarly, the secondary nature of many of his specific responses to multiple specific cases can also even be due to a general conception that considers normative models, institutions, abstract constructs and ultimately ideologies to be mere accessories. This also occurs with general principles: Suárez does not elaborate general principles to be applicable in all cases, but goes to a concrete case out of the conviction of the importance of reality and its specific circumstances. What is important is the focus and goal: the common good in a specific case. That is, Suárez does not elaborate universal principles, but builds responses that are universally defensible but whose application cannot be, however, *universal* because the circumstances of place, time and people change, and also the way in which the common good, the good of the historical subject that is fulfilled within the community, must be achieved. Thus, Suárez' casuistry is not arbitrary, but has the common good as its ultimate deontic referent.

SEVENTH. The search for real and effective common good through an adaptability that allows the *factual-casuistic methodical approach* to lead Suárez to accept civil resistance

The combination of the *factual-casulist methodical approach* and the goal of the common good (as mentioned above, the fruit of certain metaphysical and spiritual assumptions) allows the Jesuit thinker to attain a factual and concrete common good in reality as well in the circumstances of the political human subject; this is something

that is perceived in different parts of Suárez' political thought but that can be seen clearly in the specific issue of civil resistance.

In Suarez, the adaptability of the *factual-casulist methodical approach* and its use in achieving the common good generate an approach where specific responses and certain institutional settings are subordinated to the effective realization of the material common good. Thus, the common good, the axis of Suárez' political thought, determines the acceptance of the possibility that the community can resist a tyrant if certain conditions exist and certain limits are respected. This subordination of institutionalism to the common good in a specific case, provoking changeable solutions, allows *facticity* and the plausibility of that objective to predominate.

The elasticity of Suárez' political thought leads to the acceptance of the potential consequences of disorder and chaos that can accompany disobedience, resistance or even armed uprising, when necessary for the common good. Thus, although the tendency towards the promotion of stability and the repudiation of anarchy can be found in Suarez, this Jesuit professor is able to relativize his own preferences, as he moves from coordinates in which the final objective of the common good is what matters, and not the establishment of abstractly constructed institutions.

EIGHTH. The acceptance of civil resistance in Suárez' political theory has some potential material results arising from the adaptability of the *factual-casuistic methodical approach*

In our view, the issue of civil disobedience and civil resistance to tyranny is a privileged position from which to observe the significant potential of the political *facticity* of Suárez to achieve material results in reality, such as the attainment of an effective common good or even, potentially, more effective democratic participation.

Thus, we feel that it even proceeds to postulate an interpretation of Suárez' political system in which the cornerstone is the right to self-defence against tyranny, which leads ultimately to a theory of political power to which limits can be opposed

effectively and *de facto*. Interestingly, a situation that is postulated *a priori* as being undesirable and exceptional becomes the base which makes the political theory of Suárez convert the prominence of factual common good into real and effective.

Moreover, as a result of the centrality of the common good and the possibility of its application through non-institutionalized means, it is possible to discover the extraordinary potential of Suárez' thought. Thus, being non-institutional allows some material results that sometimes seem to surprisingly go beyond these very express intentions of Suarez. As a result, as Suárez method is not rigidly from institutionalized *methodical approach*, he provides a political theory in which the acceptance of resistance, despite being an exceptional circumstance treated with extreme caution from an absolute subordination to the common good, transfigures a radically democratic substrate of this theory and has important potential for popular factual participation.

Conclusions

CONCLUSIONES

I. CONCLUSIONES RELATIVAS A LA METODOLOGÍA HERMENÉUTICA

En esta investigación hemos partido de la hipótesis de que a través de la admisión, en ciertos supuestos, de la resistencia a la tiranía, el pensamiento político *suareciano* puede tener importantes virtualidades tanto para una realización efectiva del bien común como para una participación democrática real de los miembros de la comunidad política. Advertíamos que la constatación de esta hipótesis requeriría no solo su demostración mediante un aporte de pruebas fundamentado en los textos originales de Suárez, sino también la resolución de posibles contradicciones que pudieran existir dentro del pensamiento político del pensador jesuita.

Tales objetivos pueden estimarse logrados merced a una interpretación propia y que en cierto modo constituye también un resultado innovador. En particular, y por lo que respecta a las posibles discordancias presentes en la teoría *suareciana*, hemos llevado a cabo un intento de conciliación entre, de un lado, la aceptación de la *traslatio* completa del poder político al gobernante y, de otro, la existencia de límites fácticos que se pueden oponer al poder político en Suárez. Ese intento de conciliación nos ha conducido a un esfuerzo interpretativo del pensamiento del jesuita granadino que nos mueve a defender que en Suárez existe una concepción del poder político cimentada estructuralmente en el bien común a partir de un “*enfoque metódico*” *fáctico-casuista*⁴²⁴. Y, en segundo lugar, hemos llegado a la conclusión de que la concepción *suareciana* del poder, precisamente por ese fundamento en el bien común obtenido mediante ese *enfoque metódico*, es además profundamente democrática, si bien de

⁴²⁴ Con la expresión “*enfoque metódico*” queremos resaltar que, en nuestra opinión, en Suárez su método de tratamiento de las cuestiones filosófico-políticas está determinado por su enfoque, de tal modo que es difícil separar ambos.

manera no institucionalizada. No sólo eso: en nuestra opinión, es precisamente esa ausencia de institucionalidad (fruto tanto de su *enfoque metódico* como del papel que ejerce el bien común como objetivo orientador de toda su Filosofía política) es la que permite sustentar desde Suárez una *democraticidad* que puede ser potencialmente más fáctica y material que la que se propugna desde ciertas ideologías originadas en el seno de la *matriz cultural* moderna.

Igualmente, hemos procurado una interpretación alternativa de la esclavitud voluntaria en Suárez, así como de la comparación que este autor hace entre la *traslatio* absoluta del poder y dicha esclavitud voluntaria. Dicha interpretación alternativa ha culminado en una armonización entre esas afirmaciones y la interpretación propia del pensamiento político de Suárez, en particular de sus tesis sobre la resistencia al tirano. El esfuerzo hermenéutico se ha vinculado nuevamente (y, por tanto, de manera coherente con la línea interpretativa seguida en toda la investigación) con la consideración de que en Suárez la búsqueda del bien común material y fáctico le permite una adaptación dinámica al bien real y actual de la persona como ser social. Finalmente, a su vez, esto ha permitido constatar que algunas ideologías modernas tienden a situar en el frontispicio de sus teorías principios políticamente correctos que en ocasiones actúan, sin embargo, como conceptos encubridores de situaciones que *de facto* son opresoras.

II. CONCLUSIONES RELATIVAS AL FONDO DE LA INVESTIGACIÓN

Más que un resumen que reitere los principales contenidos ya expuestos en la investigación (el cual, de alguna manera, se ha llevado a cabo en las correspondientes *Síntesis* al final de cada capítulo), recogemos aquí algunas ideas propias obtenidas como decantado del trabajo de investigación.

PRIMERA. En Suárez el enfoque determina el método

En nuestra opinión, Suárez construye su Filosofía política desde un enfoque de la realidad (y, por tanto, de las realidades políticas que trata); hasta tal punto que el método que guía su labor está profundamente determinado por dicho enfoque. De aquí que en Suárez sea difícil separar ambos elementos, enfoque y método, por lo que estimamos oportuno hablar de “*enfoque metódico*”. Podríamos calificar ese enfoque metódico *suareciano* como *fáctico-casuista*, pues se centra en la contemplación y el abordaje de la realidad de los hechos en el caso concreto.

SEGUNDA. El bien común es el objetivo de la reflexión política de Suárez y toda su construcción queda supeditada a su consecución

Si el enfoque metódico *suareciano* es *fáctico-casuista*, el objetivo que mueve su reflexión política y al cual toda la misma se subordina es el logro del bien común. La aplicación general del *enfoque metódico* en la búsqueda de ese objetivo es lo que da coherencia al sistema político de Suárez.

En el pensamiento político *suareciano* el objetivo es el bien común, concepto también heredado de la Escolástica y adoptado por la Escuela española. Toda la teoría política de Suárez está subordinada a la consecución de este fin de un modo tal que éste se constituye también en fundamento y límite del poder político.

TERCERA. El *enfoque metódico fáctico-casuista* y el objetivo de la reflexión política *suareciana* (el bien común) están a su vez íntimamente imbricados y co-determinados

La estrecha conexión entre el *enfoque metódico fáctico-casuista* y el objetivo del bien común nos mueve a ensayar de forma propositiva la expresión “*pragmatismo fáctico*” como denominación de su sistema teórico político. Este término aludiría a la búsqueda del bien común efectivo en las circunstancias concretas e históricas del ser humano.

CUARTA. El objetivo (bien común) y el *enfoque metódico* de la Filosofía política suareciana son resultado de unos presupuestos metafísicos y espirituales amplios y complejos

El propósito y el *enfoque metódico* de los escritos políticos *suarecianos* responden a unos presupuestos metafísicos que además dan a su pensamiento una fuerte solidez y coherencia en su conjunto. Esto explica también por qué el *enfoque metódico* y el objetivo que guía en su reflexión al jesuita granadino están fuertemente vinculados.

La prevalencia metafísica de la existencia sobre la esencia en Suárez (reflejo de un cierto nominalismo) se concreta en la importancia de la voluntad humana y en la preeminencia del aquí y ahora, que se transfiere a la moral (casuismo) y encaja suavemente con la espiritualidad y modo de gobierno *ignaciano* (según “circunstancias de tiempos, lugares y personas”). Por lo que concierne a la acción y la libertad humanas, la influencia del voluntarismo en la fundamentación de Suárez supone que Dios deja espacio al ser humano como causa segunda, lo que también es la postura teológica de la Compañía, en oposición a las tesis *deterministas* protestantes.

El pensamiento político *suareciano* parte además de unos presupuestos antropológicos que incluyen una visión del ser humano como un sujeto social que se realiza en comunidad, concepción de origen aristotélico aceptada por el cristianismo y adoptada por la Escolástica medieval y la Escuela española. Igualmente, la persecución del bien común parte también de una antropología en la que la libertad y la voluntad humanas tienen un peso importante: el ser humano puede actuar en la realidad histórica para lograr ese objetivo del bien común.

Por otro lado, cabe advertir que las posiciones metafísicas de Suárez se hallan en una relación de retroalimentación armónica con su cosmovisión vital y espiritual, pero de un modo tal que además esa conexión entre distintas dimensiones excede en Suárez el mundo intelectual y se transfiere al mundo real de los actos humanos. Así, se produce una simbiosis entre pensamiento y acción, entre formulación filosófica y

realidad social. Entendemos que esto es algo que se enmarca en la tradición *ignaciana* y en la espiritualidad del sujeto “contemplativo en la acción”. Parece que esta tradición se distancia de otras tradiciones insertas en la *matriz cultural* moderna, como por ejemplo, la matriz cartesiana, excesivamente encerrada en el mundo de las ideas.

QUINTA. Si bien Suárez no lo explicita, en su reflexión el bien común tiene una serie de rasgos determinados: comunitario, fáctico, material-espiritual, cambiante y dinámico

Es particularmente interesante examinar cuáles son los caracteres de este objetivo en el pensamiento de Suárez y hacerlo además precisamente a la luz de los rasgos de dicho pensamiento, por cuanto ello puede orientarnos para extraer la esencia del mismo. Dichos caracteres del bien común están trabados entre sí, de tal manera que entendemos que surgen unos de otros de manera concatenada y coherente, sin solución de continuidad.

En primer lugar, en la interpretación que hemos presentado, el bien común es el bien del ser humano como sujeto social, no aislado, que vive y se realiza en la comunidad. Esta conclusión puede extraerse de las soluciones que Suárez ofrece en diversos casos, pero en particular de los pasajes en los que el pensador jesuita defiende que el bien común es la misión del poder político. Así, afirma Suárez que “todo aquello que atañe a la felicidad privada, pero sin que redunde en bien de la comunidad, nada tiene que ver con el poder o la ley civil” por cuanto el poder “no tiene como fin intrínseco y directamente pretendido [...] la propia felicidad natural [...] en cuanto que pueda referirse a cada uno de los hombres como personas particulares”. Antes bien, el fin del poder político “es la felicidad natural de la comunidad humana perfecta que él gobierna y de cada uno de los hombres en cuanto que son miembros de esa comunidad” (*De legibus*, Libro III, capítulo XI, nº 7, SUÁREZ, 1965, pág. 152).

En segundo término, el hecho de que sea un bien comunitario está relacionado con el hecho de que sea un bien real, efectivo, fáctico. Estos dos caracteres (social y

fáctico) ejercen a su vez como vectores entre los que emerge en Suárez la relevancia de las relaciones sociales y de la generación de las relaciones empíricas de poder, productos de la voluntad humana y la libre acción. Es importante que esas relaciones efectivas no queden ocultas, sino a la luz, lo que permite atender a la realidad sin intermediación de constructos teóricos que las escondan y así buscar el bien común concreto.

Por otra parte, para que el bien común sea un bien fáctico y efectivo es preciso que sea adaptativo, mutable, pues cambiantes son tanto las circunstancias en las que vive el ser humano como las condiciones de las sociedades donde éste se desarrolla. Esta concepción permite también atender a la realidad variable de las relaciones humanas de poder. Así, en Suárez el bien común se convierte en sí mismo en un concepto dinámico y cambiante según las circunstancias, pues éstas determinan también cuál debe ser su contenido según “tiempos, lugares y personas”. Además, el carácter casuista del enfoque de Suárez, centrado en el supuesto concreto, posibilita apreciar los cambios que el bien común precisa para que siga siendo el bien del sujeto concreto en las circunstancias variables.

Igualmente, el hecho de que sea un bien fáctico implica que el bien común *suareciano* no es meramente espiritual, sino también material. De aquí que Suárez aluda a esa mundanidad o materialidad del bien común cuando sostiene que el poder político debe trabajar para que los miembros de la comunidad “vivan políticamente en paz y justicia, con la abundancia de bienes suficientes para el mantenimiento y el bienestar de su vida material y con la normal rectitud de costumbres que es necesaria para la paz social, la felicidad de la comunidad política y la adecuada conservación de la naturaleza humana”. Suárez deja claro que el poder “no tiene como fin intrínseco y directamente pretendido la felicidad natural de la vida futura”, sino “la felicidad natural de la vida presente” (*De legibus*, Libro III, capítulo XI, nº 7, SUÁREZ, 1965, pág. 152). Si bien esa felicidad tiene también componentes espirituales, en todo caso, por lo que concierne al bien común y el gobierno político, no se refieren a una vida futura.

SEXTA. En el sistema político suareciano las respuestas concretas son secundarias

Como ya hemos resaltado, en el pensamiento político de Suárez las soluciones concretas que éste ofrece para cada caso son secundarias. Lo importante es su enfoque y su objetivo, y por tanto, como consecuencia de los mismos, es relevante el hecho mismo de que el profesor jesuita trata de aportar soluciones concretas a los distintos supuestos y circunstancias.

Ahora bien, entendemos que, en coherencia con el propio marco lógico interno *suareciano*, esas propuestas o soluciones carecen de relevancia en sí porque podrían cambiar “según circunstancias de tiempos, lugares y personas”. Por tanto, si bien el casuismo de Suárez tiene la virtualidad de atender al caso concreto, es preciso hacer abstracción de las soluciones concretas que él mismo propone. ¿Puede entenderse que el propio Suárez defendería esa mutabilidad dinámica? A la luz de los fundamentos que determinan su teoría política (esto es, su *enfoque metódico* y el objetivo del bien común) creemos que es posible responder afirmativamente esta pregunta.

Por esta misma razón, es también poco relevante el hecho de que en ocasiones, movido por su interés de dar una solución concreta a todos los supuestos y circunstancias, Suárez se contradiga o incurra consciente o inconscientemente en incongruencias.

Igualmente, del carácter secundario de muchas de sus respuestas concretas a múltiples supuestos específicos puede incluso extraerse también una concepción general desde la que se consideran accesorios los modelos normativos, las instituciones, los constructos abstractos y, en definitiva, las ideologías. También los principios generales: Suárez no elabora unos principios generales aplicables en todo caso, sino que va al caso concreto a partir de la convicción de la importancia de la realidad y de sus circunstancias concretas. Lo importante es el enfoque y el objetivo: el bien común en el caso concreto. Es decir, Suárez no elabora principios universales, sino que construye respuestas que son defendibles universalmente pero cuya aplicación no es sin embargo *universalizable* porque las circunstancias de lugar, tiempo y personas

cambian, y así también la manera en que el bien común, el bien del sujeto histórico que se realiza en comunidad, debe lograrse. De este modo, el casuismo *suareciano* no es arbitrario, sino que tiene el bien común como referente deóntico último.

SÉPTIMA. La búsqueda del bien común efectivo y real desde la adaptabilidad que le permite el *enfoque metódico fáctico-casuista* conduce a Suárez a la aceptación de la resistencia civil

La conjunción del *enfoque metódico fáctico-casuista* y el objetivo del bien común (fruto, como ya comentamos, de unos determinados presupuestos metafísicos y espirituales) otorga al pensamiento del pensador jesuita la virtualidad de lograr un bien común fáctico y concreto en la realidad según las circunstancias del ser humano sujeto político, y esto es algo que se percibe en diferentes partes del pensamiento político *suareciano* pero que puede observarse con nitidez en la cuestión concreta de la resistencia civil.

La adaptabilidad del *enfoque metódico fáctico-casuista* y su utilización al servicio del logro del bien común generan en Suárez un planteamiento en el que las respuestas específicas y la configuración institucional determinada quedan subordinadas respecto a la realización efectiva del bien común material. Así, el bien común, eje del pensamiento político *suareciano*, determina la aceptación de la posibilidad de que la comunidad resista al tirano si se dan determinadas condiciones y se respetan ciertos límites. Esta subordinación de la institucionalidad a la búsqueda del bien común en el caso concreto, que provoca soluciones cambiantes, permite un predominio de la *facticidad* y la plausibilidad de dicho objetivo.

La elasticidad del pensamiento político *suareciano* llega hasta la aceptación de las posibles consecuencias de desorden y caos que puede conllevar la desobediencia, la resistencia o incluso el levantamiento armado, cuando sea necesario para la consecución del bien común. De este modo, si bien cabe observar en Suárez una tendencia hacia la promoción de la estabilidad y cierto repudio hacia la anarquía, el profesor jesuita es capaz de relativizar sus propias preferencias, pues se mueve desde

unas coordenadas en las que lo importante es el objetivo final del bien común y no la instauración de unas instituciones construidas abstractamente.

OCTAVA. La aceptación de la resistencia civil en la teoría política de Suárez tiene unos potenciales resultados materiales derivados de la adaptabilidad de enfoque metódico fáctico-casuista

A nuestro juicio, la cuestión de la desobediencia y la resistencia civil al tirano es lugar privilegiado para comprobar cómo la *facticidad* política *suareciana* posee una importante potencialidad a la hora de alcanzar la realización de resultados materiales en la realidad, tales como la consecución de un bien común efectivo o incluso, potencialmente, una participación democrática más efectiva.

Así, en nuestra opinión, procede incluso postular una interpretación del sistema político *suareciano* conforme a la cual la piedra angular es el derecho a la propia defensa frente a la tiranía, lo que desemboca al final en una teoría del poder político al que efectivamente y *de facto* se pueden oponer límites. Curiosamente, una situación que *a priori* se postula como indeseada y excepcional se transforma en la base desde la que la teoría política de Suárez convierte en real y efectiva la preeminencia del bien común fáctico.

Además, como resultado de la centralidad del bien común y de la posibilidad de su aplicación mediante medios no institucionalizados cabe descubrir en el pensamiento *suareciano* extraordinarias virtualidades. De esta forma, la no institucionalidad posibilita unos resultados materiales que en ocasiones parecen desbordar sorprendentemente las propias pretensiones expresadas de Suárez. Como resultado, desde ese *enfoque metódico* no-institucionalizado pétreamente, Suárez aporta una teoría política en la que la aceptación de la resistencia, pese a ser una circunstancia excepcional y tratada con extrema cautela desde una subordinación absoluta al bien común, transfigura un sustrato radicalmente democrático de dicha teoría política y tiene importantes potencialidades de participación popular fáctica.

REFLEXIÓN FINAL ABIERTA

Más allá de las preceptivas “Conclusiones” de toda tesis doctoral, a modo de finalización de esta investigación queremos exponer algunas reflexiones personales que no se pretende presentar propiamente (o al menos no en un sentido estricto) como resultados científicos de la misma. Dichas reflexiones, que se sustentan en los sedimentos decantados del trabajo de investigación, tal vez resulten de interés como prolongación más personal y creativa del doctorando que puede contribuir a avivar, acaso, el diálogo de la comunidad científica estudiosa del pensamiento filosófico-político de Francisco Suárez.

1ª. El enfoque de la investigación: la búsqueda de la esencia de Suárez desde un propósito crítico

Desde el planteamiento inicial del trabajo de investigación que ha cuajado en la presente Tesis doctoral, todo el proceso ha estado marcado por esta pregunta: ¿por qué y cómo estudiar a Suárez? En efecto, como ya se comentaba en la Introducción, no es ciertamente igual acercarse a Suárez desde un propósito exclusivamente erudito, o incluso arqueológico, que con un interés crítico o liberador. Nuestra aproximación a Suárez se produce desde una mirada crítica hacia la matriz cultural vigente, la cual en ocasiones ha generado ideologías que han construido un mundo roto, dividido, lleno de heridas, injusticias, expolios e indiferencias. Partiendo de esta perspectiva hemos intentado ampliar el enfoque y trascender la perspectiva más común actualmente, la del liberalismo político, para interpretar las reflexiones del jesuita granadino desde la búsqueda de posibilidades que alumbren mejores realidades históricas. Si consideramos el pensamiento de Suárez como una destacada plasmación de la tradición *ignaciana*, con rasgos propios y distintos de otras tradiciones de la matriz

cultural moderna (como la cartesiana, o la *lockeana*), el pensamiento de Suárez puede aportar elementos para construir nuevos paradigmas, nuevas cosmovisiones que, junto con otras, generen una realidad más justa, más sanadora y una humanidad más reconciliada consigo misma y con la naturaleza, además de abierta a su dimensión espiritual (ya sea en un sentido religioso, ético o de otro tipo). Evidentemente, un enfoque de este tipo conlleva también sus limitaciones, pero toda investigación parte inevitablemente de unos presupuestos y un planteamiento propio, se expliciten o no. Y la perspectiva, interés y conocimientos previos de cada investigador determinan la lectura e interpretación de los textos del profesor jesuita.

A partir de aquí, hemos entendido que la tarea fundamental de la investigación residía en extraer la esencia del pensamiento político *suareciano*, y en particular de sus reflexiones sobre determinadas cuestiones concretas como la que nos ha ocupado en este trabajo: la resistencia al tirano. Por tanto, más allá de la repetición o exposición de las soluciones del pensador jesuita, lo más importante a nuestro juicio ha sido comprender qué latía tras las mismas, cuál era el nexo que las unía y desde dónde las planteaba Suárez. Ahora bien, curiosamente esa búsqueda de la esencia coincide admirablemente con aquello que es lo más relevante en Suárez. En efecto, a nuestro juicio, las soluciones que da a los casos concretos no son lo realmente importante en su pensamiento sino, de un lado, el objetivo que guía sus escritos políticos (el bien común) y, de otro, su *enfoque metódico fáctico-casuista* (ambos mutuamente influidos). En resumen, el corazón del pensamiento político de Suárez reside, desde nuestra perspectiva, en su preocupación preferente por la realidad y la *facticidad* del bien común, es decir, la efectividad de éste en el terreno de los hechos y en las circunstancias concretas de los mismos (por eso hemos calificado su teoría política como "*pragmatismo fáctico*"). Por tanto, no importa tanto las soluciones concretas que Suárez expone para cada supuesto, sino el hecho de que busque soluciones para esos casos y además desde la búsqueda del bien común efectivo.

2ª. La superación potencial de ciertas limitaciones de la institucionalidad ideologizada moderna desde el *enfoque metódico* de Suárez

En nuestra opinión, el predominio de la consideración del caso específico y la búsqueda del bien común cambiante permiten a Suárez atender al bien concreto más allá de constructos generales idolatrados. Por eso su pensamiento busca lograr resultados empíricos en la realidad, de tal modo que pasa por encima de cualquier diseño institucional. En esto se separa sensiblemente de ciertas tradiciones dominantes en la matriz cultural moderna.

Como ya se ha apuntado, en el enfoque *suareciano* la configuración institucional es una cuestión secundaria, pues se halla siempre subordinada a la justicia material concreta, que no es otra que la realización efectiva del bien común variable según las circunstancias de cada supuesto. Esa consideración del bien común, inserta en el *pragmatismo fáctico suareciano*, conduce a la mutabilidad de las soluciones, lo que unido además a la casuística extrema de las mismas (generada por los presupuestos y, consecuentemente, el *enfoque metódico* del pensamiento político *suareciano*) determina la escasa importancia de la institucionalidad y de los modelos y estructuras normativas en el pensamiento de Suárez.

En efecto, Suárez no sobreentiende, como se hace desde algunas ideologías modernas (derivadas comúnmente de esas tradiciones dominantes en la *matriz cultural* vigente), que la implantación de determinadas instituciones asegure la generación de la felicidad o el bien humanos. Esto permite al pensador jesuita aportar a los casos concretos soluciones que potencialmente están abiertas al logro de un bien común real y que son dinámicamente cambiantes desde un marco que desborda el institucionalismo formal. Esos potenciales resultados fácticos no son en ocasiones posibles ni siquiera a nivel de mera apertura en ciertas construcciones teóricas insertas en el institucionalismo formal ideológico moderno. En efecto, desde algunas de las tradiciones dominantes en la *matriz cultural* moderna no pueden aceptarse soluciones no institucionalizadas que no respondan a construcciones pre-elaboradas desde principios abstractos y universalizados. Es justo lo contrario del principio de adaptación a las circunstancias que rige la espiritualidad y el modo de gobierno *ignacianos*, principio vinculado con la búsqueda del bien común efectivo y concreto.

En este sentido, el planteamiento *suareciano* descoloca nuestras ideas preconcebidas y nos introduce en un universo que va más allá de las tradiciones dominantes en la *matriz cultural* moderna: el pensamiento político de Suárez supera al menos potencialmente ciertos planteamientos modernos que promueven respuestas abstractas ideologizadas y priman las construcciones institucionales pre-elaboradas sobre el bien concreto del ser humano. Como resultado, el pensamiento *suareciano* desborda también las concepciones interpretativas desde las que se ha intentado interpretar de manera reduccionista sus propias tesis: contractualismo, iusnaturalismo, organicismo; incluso comunitarismo.

3ª. La cuestión de la democracia material como posible virtualidad del desbordamiento de la institucionalidad en el pensamiento de Suárez. Una virtualidad que excede tal vez las pretensiones del propio autor

Como hemos apuntado, en el pensamiento de Suárez la centralidad del bien común y la posibilidad de su aplicación mediante medios no institucionalizados posibilitan unos resultados materiales que en ocasiones no sólo desbordan esa institucionalidad ideologizada moderna a la que hemos aludido. A veces podrían rebasar potencialmente en su consecución los objetivos expresos de las construcciones modernas. E incluso las potencialidades del sistema teórico político de Suárez parecen en determinados momentos rebosar sorprendentemente las pretensiones expresas del propio profesor jesuita.

Estimamos que esas tres circunstancias concurren respecto de la retención o recuperación efectiva del poder que, a nuestro juicio, de hecho se produce en la resistencia comunitaria (aunque, ciertamente, Suárez no reconoce expresamente esa retención o recuperación). Si bien la ideología liberal moderna sostiene que el modelo de democracia representativa que propugna significa una permanencia del poder político en la comunidad (soberanía nacional o popular, según connotaciones), sin embargo, la retención y ejercicio popular efectivo del poder que se puede producir en

la teoría *suareciana* parece albergar potencialmente unos resultados más fácticos a través de la resistencia y la desobediencia civil.

En efecto, vivimos en un momento histórico en que parece que ciertos aspectos del modelo de democracia liberal representativa muestran síntomas de agotamiento, al menos en el modo en que se ha materializado en la práctica de ciertos Estados occidentales: un sistema que en sustancia restringe la posibilidad de participación ciudadana en el ejercicio del poder a unas elecciones periódicas. No es nuestra intención oponer, contra este sistema de democracia representativa liberal, la resistencia violenta o la sublevación armada que en ocasiones Suárez justifica. No vamos a argumentar que estos instrumentos aseguren una mayor práctica democrática o un ejercicio más completo del poder por parte del pueblo. En el mismo Suárez, como ya hemos defendido, son situaciones extremas que a priori no son deseables ni deseadas. Lo que pretendemos, más bien, es poner de manifiesto que ciertas institucionalizaciones que se exhiben de manera triunfante para demostrar la consecución del gobierno del pueblo, pese a sus indudables avances, encierran en ocasiones limitaciones de fondo, ya sea por el corto recorrido de sus bases metafísicas y filosófico-políticas, ya sea por la existencia de unos determinados intereses que esas instituciones en el fondo están encubriendo. Y al respecto simplemente deseamos mostrar las virtualidades y potencialidades que, en perspectiva de fundamentación de la participación popular en el poder político, ofrece el pensamiento suareciano a partir de una mayor solidez teórica y una menor dosis de intereses particulares de grupos dominantes (aunque ciertamente es posible, obviamente, rastrear algunos).

Por otro lado, es interesante constatar que, paradójicamente, para Suárez una mayor democracia o participación ciudadana no constituye un fin en sí mismo, porque el objetivo es el bien común, y el contenido de éste puede variar según las circunstancias. Sin embargo, como ya hemos advertido, esa mayor participación política popular puede potencialmente producirse *de facto* en su sistema político a través de ciertos elementos como la admisión de la resistencia civil. Y asimismo dicho instrumento de acción no institucionalizada puede legitimarse sobre la base de los fundamentos teóricos del mencionado sistema. En definitiva, sostenemos que las virtualidades del pensamiento político de este autor pueden ofrecer elementos para

superar, y no sólo en esta cuestión, ciertas limitaciones de las respuestas y modelos normativos institucionalizados en las que se atascan algunas ideologías procedentes de ciertas tradiciones dominantes de nuestra matriz cultural. Dichas limitaciones se convierten en deficiencias que impiden a los sistemas políticos emanados de estas construcciones responder a las necesidades efectivas de bien común que se dan en cada caso concreto y con circunstancias diversas.

Ahora bien, se da la particularidad de que Suárez no propugna la democracia (directa, él no contempla la representativa, no sabemos cómo la juzgaría; tal vez, conforme a la clasificación aristotélica, como un régimen mixto) como la mejor forma de gobierno posible, como hace por ejemplo el liberalismo respecto a la democracia representativa. Es verdad que el profesor jesuita se inclina por una forma de gobierno determinada (la monárquica), pero también en este sentido su preferencia queda relativizada y subordinada al bien común, de tal manera que esta finalidad última le permite ser flexible y contemplar la especificidad del caso concreto para no imponer un juicio pre-elaborado en todos los supuestos.

De este modo, conforme a la teoría política general *suareciana*, y en concreto mediante el instrumento de la resistencia civil, entendemos que es posible, al menos a en un plano potencial, obtener como resultado fáctico la existencia de una democracia real o material más plena que la que está en condiciones de permitir la perspectiva liberal. Ésta, al institucionalizar la democracia, la convierte en una foto fija que se separa de la realidad dinámica y cambiante, lo que a la postre puede suponer en determinados casos el encubrimiento de una situación en la que realmente el sistema sólo es democrático puntual y parcialmente. El enfoque *suareciano*, atento a la realidad mutable, paradójicamente, y pese al teórico y expreso rechazo de Suárez hacia la democracia (directa) permite una construcción de la misma como un proceso y no como una institución pétrea. Esto salva a la democracia de quedar convertida en un concepto *tótem* que se emplea no sólo como justificante de situaciones injustas sino como fundamento de la afirmación definitiva de la culminación de la historia y la evolución humanas (como ocurre análogamente en el ámbito socialista respecto del concepto de *Revolución*).

4ª. Posible superación desde Suárez de los enfoques ideológicos institucionalizados perversamente utópicos (*pragmatismo fáctico* suareciano vs. utopías tiránicas modernas)

Los caracteres del pensamiento político *suareciano* contrastan con los planteamientos y las propuestas de ciertas tradiciones dominantes en la *matriz cultural* moderna que, desde una solipsista construcción de modelos abstractos y normativo-institucionales, propugnan la implantación de los mismos en una oferta que nos lo presenta como utopías posibles. Sin embargo, en esa defensa de soluciones determinadas hay precisamente, en primer lugar, una ausencia de la consideración de las características y circunstancias concretas de cada caso, lo que deriva también en el intento de implantación de soluciones *ahistóricas* y universales que en realidad son sistemas etnocéntricos que se imponen desde las culturas más poderosas por los que *de facto* detentan el poder en las mismas.

En segundo lugar, las propuestas de esas tradiciones modernas ideologizadas carecen de la búsqueda de un objetivo efectivo y real en el que prevalezca el bien del ser humano entendido como el bien del sujeto concreto llamado a realizarse en comunidad. De ese modo se desatiende el hecho de que el carácter social del ser humano determina que el logro del propio y pleno bien de éste pasa obligadamente por la construcción de dicho bien en las relaciones sociales humanas. Por el contrario, esas ideologías modernas en ocasiones instrumentalizan estas relaciones para la consecución de otros objetivos distintos de la propia realización del bien común en las mismas (ya sea, por ejemplo, para la búsqueda del enriquecimiento personal capitalista o el cumplimiento de unos objetivos planificados en una economía comunista estatalista).

Además, cuando hablamos de algunas de las utopías generadas por ciertas ideologías modernas encontramos que en ocasiones no sólo los objetivos propugnados están desconectados del bien común del ser humano como sujeto social, sino que además esos objetivos sacralizados son de difícil consecución mediante los medios que se proponen. En efecto, como resultado de una atención centrada en el modelo

teorético, esas tradiciones dominantes de la *matriz cultural* moderna pierden en cierto modo de vista las circunstancias concretas del ser humano y las particularidades del mismo y el contexto en el que se mueve: las relaciones humanas y de poder. Como consecuencia, en ocasiones desde esas tradiciones se construyen teorías políticas difícilmente aplicables en la realidad del tiempo para el que son concebidas. Así sucede con muchas de las respuestas genéricas que esas ideologías modernas elaboran y tratan de universalizar *deshistorizadamente*.

Es fundamental advertir que mientras Suárez (gracias también a la no separación de saberes vigente en su época) expone largamente sus presupuestos metafísicos, algunas tradiciones de la Modernidad actual (en su fase llamada *postmoderna*) los ocultan e incluso niegan la propia existencia de los mismos, lo que hace más complicada una postura crítica elaborada ante la misma y debe inducirnos a la sospecha. En realidad, el secularismo ingenuo moderno que emana de esas tradiciones, pese a proclamarse arreligioso, nos ofrece un abanico de propuestas utópicas a las que sacraliza y desde las que a su vez se exaltan determinadas soluciones e instituciones que ni tienen en cuenta la historicidad y la diversidad humanas ni pretenden la plena realización del ser humano a través de la búsqueda del bien común.

Consecuentemente, algunos constructos utópicos modernos han degenerado en tiranías que posponen hacia un futuro siempre aplazado la realización del bien efectivo de la persona. De modo que las utopías nunca alcanzadas se convierten en *distopías* reales y realizadas.

En otros casos, se llega incluso a distorsionar la realidad, de tal modo que, una vez implantados los modelos institucionales que teóricamente conducen a la (supuestamente bondadosa) utopía, se afirma en muchas ocasiones que en realidad ya se han alcanzado esos fines, porque las instituciones que van a conseguirlos ya representan en sí mismas la consecución de dichos fines: es decir, se afirma que *la utopía en realidad ya se ha realizado*. El resultado final de este proceso es que acaba asociándose la institucionalización del medio con la obtención del objetivo utópico: así ha sucedido con el concepto de Revolución realizada o completada, los programas de

planificación cumplidos, o el fin de la historia de Francis Fukuyama (que defendía que el sistema que combina la democracia representativa con la economía capitalista es el mejor y, por tanto, en ese sentido la Historia del ser humano ya habría llegado a su fin).

De este modo, las ideologías modernas no sólo ofrecen en ocasiones paraísos que no son tales sino que aseguran que ya los han construido, cuando no es cierto (a veces incluso pueden llegar a ser infiernos). De tal modo que no sólo no se busca el bien real y efectivo de los sujetos y sus comunidades, sino que se considera que esos bienes parciales o incluso sustitutorios, o bien etnocéntricamente importados (a veces de manera colonialista), ya se han alcanzado. Como resultado, las conciencias quedan tranquilizadas, sobre todo en las culturas exportadoras de estos constructos, y las ideologías se anotan éxitos. Esto ocurre hoy día con conceptos como democracia, derechos humanos, libertades políticas, crecimiento económico o competitividad.

5ª. El pragmatismo fáctico *suareciano*: el bien posible es el bien material porque es el bien real del ser humano como sujeto histórico y social

Mientras que, como hemos visto, ciertas ideologías modernas encubren con propuestas utópicas inalcanzables la ausencia de un bien real del ser humano en el momento presente, Suárez pone precisamente el acento en la necesidad de un bien común actual, de rasgos conjuntamente materiales y espirituales, así como la búsqueda de la necesaria efectividad y *facticidad* de dicho bien común. En nuestra opinión, la tradición *ignaciana* desde la que Suárez edifica su pensamiento le permite concebir propuestas que intentan ajustarse a lo políticamente posible en su momento. A nuestro juicio, desde estos planteamientos es mucho menor el peligro de que se degeneren en construcciones abstractas que se presentan como utopías pero que, en realidad, no sólo no permiten intervenciones prontas en situaciones deshumanizadoras, sino que además encubren estas situaciones al aplazar para un futuro siempre pospuesto la felicidad del ser humano. A diferencia de ciertas ideologías modernas (tales como el liberalismo político o los socialismos), la teoría política *suareciana* no propugna utopías futuras en paraísos humanos o divinos. Por

otro lado, Suárez tampoco cae en un espiritualismo que justifique los males actuales en aras de un futuro cielo cristiano. Y simultáneamente, la consciencia que, gracias a los presupuestos de su pensamiento político, tiene Suárez de la importancia de las relaciones fácticas humanas de poder permite que éstas queden al descubierto y en primer plano en su sistema, lo que supone mayores dosis de justicia material efectiva.

Esa búsqueda del bien común fáctico y cambiante supone además un reto que estimula al sujeto a contemplar la realidad con una mirada crítica y un juicio necesariamente en movimiento hacia la consecución de un bien común dinámico. Es justo lo contrario de lo que en muchas ocasiones suscita la generación y posterior difusión de constructos inmóviles que sustituyen la necesaria visión *in fieri* o procesual de todo buen objetivo por la inmovilizante afirmación de que ya se ha alcanzado la mejor realidad del ser humano (es decir, la proclamación del “fin de la Historia”, en sus diferentes versiones ideológicas).

En suma, desde ciertas tradiciones minoritarias presentes en la matriz cultural moderna, como la *ignaciana*—en particular, en su formulación *suareciana*—, es posible sostener precisamente posturas críticas respecto a estos paradigmas que se han erigido en la actualidad como triunfantes nuevas religiones que sacrifican el bien efectivo y actual de los pueblos y sujetos en el altar de sus construcciones abstractas desentendidas de las reales exigencias del ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., “ELORDUY, Eleuterio”, s. a. (en línea; disponible en <<http://www.saavedrafaardo.org/CentroDocumDiazAbad.aspx?autor=ELORDUYEleuterio&idAutor=1009214>> [consulta: 13-11-2013]).

AA.VV., “Introducción”, en FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA CANTERO, Carmen y LÓPEZ ATANES, Francisco Javier (Eds.), Madrid, CEU Ediciones, 2010, págs. 11-13.

AA.VV., “Mapas conceptuales”, en GARCÍA DE CASTRO, J. (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 2 (G-Z), Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 2007.

ABELLÁN, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, tomo II, “La Edad de Oro”, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

ABRIL CASTELLÓ, Vidal, “Los teólogos-juristas de la Escuela de Salamanca, padres de los derechos humanos en el mundo moderno y contemporáneo”, *Religión y cultura*, vol. 44, nº 205, págs. 271-300, 1998.

— “Francisco Suárez, padre de los derechos humanos”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. VII, 1980, págs. 43-52.

— “Jacobo I de Inglaterra y el ‘holocausto’ de minorías disidentes”, *Arbor*, nº 407, 1979a, págs. 29-41.

— “Juramento de fidelidad y derechos humanos”, en PEREÑA VICENTE, Luciano, *et al.* (Eds.), *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar, conciencia y política*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979b, págs. 219-340.

— “La acción de resultancia, eje de rotación del sistema suareciano”, en ROCAMORA VALLS, Pedro, RODRÍGUEZ, Félix e ITURRIAGA, Juan (Eds.), *Homenaje a Eleuterio Elorduy SJ*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1978, págs. 1-10.

— “La obligación política en Francisco Suárez, II. Ensayo de interpretación”, en SUÁREZ, Francisco, *De Legibus*, vol. VI, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977, págs. XLVII-LXIX.

— “¿Las Casas, comunero? El Sacro Imperio Hispánico y las comunidades indoamericanas de base”, *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid*, nº 17, 1976a, págs. 485-524.

— “Derecho-Estado-Rey. Monarquía y democracia en Francisco Suárez”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 210, 1976b, págs. 129-188.

Bibliografía

— “Moral-Derecho-Política, homologación democrática y responsabilidad política en Francisco Suárez”, *Anuario de filosofía del derecho*, nº 19, 1976c, págs. 211-262.

— “Bartolomé de las Casas, el último Comunero. Mito y realidad de las utopías políticas lascasianas”, en AA.VV. (Eds.), *Las Casas et la politique des droits de l’homme (Actas del Congreso celebrado en 1974 en Aix-en-Provence)*, París, Institut d’Études Politiques, 1976d, págs. 92-123.

ACOSTA NASSAR, Ricardo, “La inculturación (definición, características, presupuestos, fundamentos teológicos)”, 2001, (en línea; disponible en <<http://www.inculturacion.net/es/ensayos>> [consulta: 30-9-2013].

ACOSTA SÁNCHEZ, José, *Teoría del Estado y fuentes de la Constitución*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1989.

ALBERIGO, Giuseppe, et al. (Eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1991.

ALBÓ, Xavier, *Cultura, interculturalidad, inculturación*, Caracas, Fe y Alegría - Fundación Santa María, 2003.

ALEJO MONTES, Francisco Javier, “Cátedras y catedráticos de la Universidad de Salamanca en el último cuarto del siglo XVI, 1575-1598”, en RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique y POLO RODRÍGUEZ, Juan Luis (Eds.), *Universidades hispánicas, colegios y conventos universitarios en la Edad Moderna (vol. 2)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, págs. 241-254.

ALLUNTIS, Félix, “El tiranicidio según Francisco Suárez”, *Verdad y Vida*, nº 88, 1964, págs. 667-682.

AMEZÚA AMEZÚA, Luis Carlos, “La libertad cuestionada: justificación de la esclavitud en la segunda escolástica”, en AA.VV., *Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, vol. IV, Madrid, Dykinson, 2008, págs. 53-70.

— “Liberalismo y escolasticismo. (Una relación problemática)”, *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, nº 15, 2007a (Ejemplar dedicado a XXI Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, “Problemas actuales de la Filosofía del Derecho”, Universidad de Alcalá, 28, 29 y 30 de Marzo de 2007) (en línea; disponible en <<http://www.uv.es/cefd/15/amezua.pdf>> [consulta: 14-11-2013])

— “Libertad natural y esclavitud voluntaria, reflexiones de Francisco Suárez sobre la esclavitud”, *Archiv für rechts-und sozialphilosophie, ARSP. Beiheft*, nº 108, 2007b (Ejemplar dedicado a Human rights and ethics/Derechos humanos y ética), págs. 191-198.

ANÓNIMO, “Lista de la librería que el P. Francisco Suárez tiene de la Universidad”, en SUÁREZ, Francisco, *De Legibus*, vol. I, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971, págs. 167-183.

ANÓNIMO, *Memoria catholica sobre o discurso que Sua Santidade fez ao Sacro Collegio no qual se queixava da sabia conducta de Sua Magestade Imperial O Senhor D. Pedro de Bragança, por hum sacerdote zeloso da religião, e da patria*, Lisboa, 1833 (en línea; disponible

en <http://books.google.es/books?id=R3xBAAAAYAAJ&pg=PA7&lpg=PA7&dq=Jacques+Clément+canonización+sixto+V&source=bl&ots=EA-f64zDNN&sig=5O2t9bxqLpOG5c1jpk_KrtLiobg&hl=en&sa=X&ei=xlfAUZPRA8HkPNSOgMgD&ved=0CHgQ6AEwCDgU#v=onepage&q&f=false> [consulta: 18-6-2013]).

AQUINO, Santo Tomás de, *Suma de Teología*, tomo IV (Parte II-II, b), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

BACIERO GONZÁLEZ, Carlos, “Polémica entre Jacobo I de Inglaterra y Roberto Bellarmino”, en PEREÑA VICENTE, Luciano, *et al.* (Eds.), *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar, conciencia y política*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979, págs. 341-445.

BACIERO RUIZ, Francisco T., “Francisco Suárez como gozne entre la filosofía política medieval y John Locke”, en ROCHE ARNAS, Pedro (Ed.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2010, págs. 263-274.

— *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke (Un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008.

BANGERT, William V., *Historia de la Compañía de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1981.

BARCIA TRELLES, Camilo, *Internacionalistas españoles del siglo XVI. Francisco Suárez (1546-1617)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1934.

BARRY, P. C., “Mártires y víctimas de la fe en Inglaterra, Escocia y Gales”, en O’NEILL, Charles y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^º (Eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, vol. III, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, págs. 2545-2548.

BELDA, Francisco, “Francisco Suárez en el mundo moderno”, en PEREÑA VICENTE, Luciano, *et al.* (Eds.), *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar, conciencia y política*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979, págs. 491-509.

BELDA PLANS, J., Voz “Juan de París”, en *Gran Enciclopedia Rialp*, 1991 (en línea; disponible en <http://www.canalsocial.net/ger/ficha_GER.asp?id=12080&cat=teologia> [consulta: 23-4-2013]).

BIRELEY, Robert, *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts and Confessors*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

BLET, P., “Galicanismo”, en O’NEILL, Charles y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^º (Eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, vol. II, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, págs. 1552-1555.

BOBBIO, Norberto MATTEUCCI, Nicola (Eds), Voz “Despotismo”, en *Diccionario de Política*, vol. I, Madrid, Siglo XXI Editores, 1982, págs. 540-551.

BOSCA, Roberto, “Suárez y Rousseau. La controversia sobre la legitimidad de una paternidad revolucionaria”, en CRUZ CRUZ, Juan (Ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*. Pamplona, EUNSA, 2009, págs. 201-212.

Bibliografía

BROWN SCOTT, James, *The catholic conception of international law: Francisco de Vitoria, founder of the modern law of nations, Francisco Suárez, founder of the modern philosophy of law in general and in particular of the law of nations: a critical examination and a justified*, Clark, New Jersey, The Lawbook Exchange, 2008.

BRUFAU PRATS, Jaime, "Influencia de Suárez en la Ilustración", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. VII, págs. 65-79, 1980.

CABRAL DE MONCADA, Luis, "O vivo e o morto em Suárez jurista", en *Actas del IV Centenario de Francisco Suárez, 1548-1948*, tomo II, Madrid, Dirección General de Propaganda, 1948, págs. 225-241.

CATTELAINE, Jean Pierre, *La objeción de conciencia*, Barcelona, Oikos-Tau, 1973.

CENTENERA SÁNCHEZ-SECO, Fernando, *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana*, Madrid, Dykinson, 2009.

— *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana, un estudio sobre uno de los referentes más extremos de la cuestión*, tesis doctoral defendida en la Universidad de Alcalá de Henares, 2006, inédita (en línea; disponible en <<http://dspace.uah.es/dspace/handle/10017/445>> [consulta: 5-5-2013]).

CHAMPEAUD, Grégory, "La mode du régicide", s. a. (en línea; disponible en <[http://www.henriiv.culture.fr/#/fr/uc/04_02_01/La « mode » du régicide](http://www.henriiv.culture.fr/#/fr/uc/04_02_01/La%20mode%20du%20régicide)> [consulta: 12-12-2012]).

COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía*, vol. III ("De Ockham a Suárez"), Barcelona, Ariel, 1971.

CORTÉS LÓPEZ, José Luis, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989.

CORTINA, Adela, "Los fundamentos relacionales del orden político en Suárez", en AA.VV. (Eds.), *Francisco Suárez, "Der ist der Mann". Apéndice, Francisco Suárez, "De generatione et corruptione". Homenaje al Prof. Salvador Castellote*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2004, págs. 89-104.

COXITO, Amândio A., "Francisco Suárez, as relações entre a Igreja e o Estado", en CARDOSO, Adelino Manuel, MARTINS, António y RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel (Eds.), *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e modernidade*, Lisboa, Edições Colibri, 1999, págs. 239-249.

DAVIS, David B., *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1966.

DAWYD, Darío, "Las independencias hispanoamericanas y la tesis de la influencia de las doctrinas populistas", *Temas de historia argentina y americana*, nº 16, 2010 (en línea; disponible en <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/independencias-hispanoamericanas-influencia.pdf>> [consulta: 29-5-2013]).

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, "Democracia y Ley Natural desde el Iusnaturalismo Católico de Suárez", *Revista de Investigaciones Jurídicas*, nº 24, 2000, págs. 413-426.

DE LOJENDIO IRURE, Ignacio M^a, *El derecho de revolución*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1941.

DEL PINO DÍAZ, Fermín, “Los métodos misionales de los jesuitas y la cultura de ‘los otros’”, en HERNÁNDEZ PALOMO, José J. y MORENO JERIA, Rodrigo (Eds.), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767, cambios y permanencias*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, págs. 43-68.

DEL POZO ABEJÓN, Gerardo, *Lex evangelica, estudio histórico sistemático del paso de la concepción tomista a la suareciana*, Granada, Facultad de Teología, 1988.

DENZINGER, Enric, HÜNERMANN, Peter, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, Herder, 1999.

— *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1965.

DÍAZ DÍAZ, Gonzalo, “Suárez, Francisco”, en *Hombres y documentos de la filosofía española*, volumen VII (“S-Z”), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003, págs. 383-426.

DOYLE, John P., *Collected Studies on Francisco Suarez SJ (1548-1617)*, Leuven (Belgium), Leuven University Press, 2011.

DRAZIN, Charles, *The man who outshone the Sun King. The rise and fall of Nicolas Foquet*, London, William Heinemann, 2008.

DUSSEL, Enrique, *Materiales para una política de la liberación*, México D.F. - Madrid, Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdés, 2007a.

— *Política de la liberación, historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007b.

DUVERGER, Maurice, *Institutions politiques et Droit constitutionnel*, París, Presses Universitaires de France, 1966.

ELORDUY, Eleuterio, “Suárez, Francisco”, en O’NEILL, Charles y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a (Eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, vol. IV, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, págs. 3654-3656.

— “El archivo suareciano de la Universidad de Deusto”, *Estudios eclesiásticos*, vol. 56, nº 216-217, 1981, págs. 285-30.

— “El suarismo en el ambiente postconciliar”, en AA.VV. (Eds.). *Philosophia, miscelánea en homenaje al Profesor Dr. D. José Ignacio de Alcorta y Echevarría*. Barcelona, Bosch, 1971, págs. 211-215.

— “La soberanía popular según Francisco Suárez”, en SUÁREZ, Francisco, *Principatus politicus (Defensio fidei III. I. Principatus politicus o la soberanía popular)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965, págs. XIII-CCI.

Bibliografía

— “La acción de resultancia en Suárez”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 3, 1963, págs. 45-71.

— “Cartas y manuscritos de Francisco Suárez”, *Miscelánea Comillas, Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 20, nº 38, 1962, págs. 271-330.

— “Orientaciones en la interpretación de las doctrinas jurídicas de Suárez”, *Revista de estudios políticos*, nº 66, 1952, págs. 77-110,.

ESCANDELL, José J., “Suárez, el pensamiento español del XVI. Continuidad y actualidad”, en FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA CANTERO, Carmen y LÓPEZ ATANES, Francisco J. (Eds.), *En la frontera de la modernidad, Francisco Suárez y la ley natural*, Madrid, CEU Ediciones, 2010. págs. 17-38.

FASSÒ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho*, vol. II, Madrid, Pirámide, 1981.

— “Resistenza e ideologia”, en AA.VV. (Eds.), *Autonomia e diritto di resistenza (Tai del Convegno di Studi sulle forme di Autonomia e diritto di resistenza nella società contemporanea, Sassari, 12-15 de mayo de 1971)*, Milano, Giuffrè, 1973, págs. 289-294.

FAU, Mauricio, *“De los jesuitas a la triple alianza”*, Buenos Aires, La Bisagra, 2011.

FERRATER MORA, José, “Suárez, Francisco”, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, págs. 3136-3140.

— “Suárez y la Filosofía moderna”, *Cuestiones disputadas, ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1955, págs. 151-177.

FOIS, M., “Acquaviva”, en O’NEILL, Charles y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a (Eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, vol. II, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, págs. 1614-1621.

FONT OPORTO, Pablo, “El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio”, *Pensamiento, Revista de investigación e información filosófica*, vol. 69, nº 260, 2013, págs. 493-521.

— “Ruptura del consenso socialdemócrata y crisis del modelo de Estado”, *Revista de Fomento Social*, nº 266, 2012, págs. 211-250.

FORD, Franklin L., *Political Murder. From tyrannicide to terrorism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985.

FRAILE, Guillermo, *Historia de la Filosofía II* (2º tomo, “Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica, desarrollo y decadencia”), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

FUKUYAMA, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

GACEOTA, G., “Belarmino, Roberto”, en O’NEILL, Charles y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a (Eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, vol. I, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, págs. 387-390.

GARCÍA, Antonio, "El juramento de fidelidad en los concilios visigóticos", en PEREÑA VICENTE, Luciano, *et al.* (Eds.), *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar, conciencia y política*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979, págs. 447-490.

GIACON, Carlo, *La seconda scolastica*, Torino, Nino Aragno, 2001.

GIL COLOMER, Rafael, *El Tratado "De Anima" de Francisco Suárez. Observaciones histórico-críticas*, tesis doctoral defendida en la Universidad de Barcelona, 1963 (en línea; disponible en <<http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/76254/99062>> [consulta: 11-3-2013]).

GILSON, Étienne, *El ser y los filósofos*, Pamplona, EUNSA, 2005.

GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel, *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1947.

GINER, Salvador, *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 1994.

GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique, *Francisco Suarez, S. I. Situación espiritual, vida y obra.- Metafísica*, Granada, Universidad de Granada, 1946.

GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *Fundadores del Derecho internacional: Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

GÓMEZ ROBLEDO, Ignacio, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

GONZÁLEZ CRUZ, Fortunato, "Bases filosóficas de la Constitución de la Provincia de Mérida de 1811" (Discurso de incorporación a la Academia de Ciencias Políticas y Sociales de Venezuela), *Provincia*, nº 20, 2008, págs. 115-145 (en línea; disponible en <<http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/26270/1/articulo5.pdf>> [consulta: 29-5-2013]).

GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio, *El "taller de conversión" de los ejercicios*, vol. 1 ("Íñigo López de Loyola. ¿Una historia de fracasos?"), México D.F., Universidad Iberoamericana, 2002.

GRACIA, Jorge, "Suárez (and later scholasticism)", en MARENBON, John (Ed.), *Routledge History of Philosophy*, volume 3, London, Routledge, 1998, págs. 452-474.

GUERRERO, Eustaquio, "La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho de guerra", *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, nº extraordinario (Ejemplar dedicado a Suárez en el cuarto centenario de su nacimiento, 1548-1948), 1948, págs. 583-601,

HANKE, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1949.

HEIDEGGER, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000.

HERNÁNDEZ, Ramón, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria. Antología*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1984.

Bibliografía

HILL, Benjamin y LAGERLUND, Henrik, *The philosophy of Francisco Suárez*, New York, Oxford University Press, 2012.

HINKELAMMERT, Franz J., *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.

HÖPFL, Harro, *Jesuit political thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

HUBEÑÁK, Florencio, "La Defensio Fidei en el contexto histórico-ideológico de su época", en CRUZ CRUZ, Juan (Ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*, Pamplona, EUNSA, 2009, págs. 147-172.

ITURRIOZ, Jesús, "Bibliografía suareciana", *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 4, nº extraordinario dedicado Suárez en el cuarto centenario de su nacimiento, 1948, págs. 603-639.

KLEIN, Naomi, *La doctrina del shock, el auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós, 2009.

KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994.

LANDI, Aldo, *Il papa deposto (Pisa 1409). L'idea conciliare nel Grande Scisma*, Torino, Claudiana, 1985.

LARRAINZAR, Carlos, "Francisco Suárez", en DOMINGO OSLÉ, Rafael (Ed.), *Juristas Universales*, vol. II, Madrid, Marcial Pons, 2004, págs. 279-284.

— *Una introducción a Francisco Suárez*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1977.

LEÓN FLORIDO, Francisco, "Estudio preliminar", en SUÁREZ, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2011, págs. 15-57.

LOCKE, John, *Segundo tratado del gobierno civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

LOPETEGUI, L., "La Secretaría de Estado de Paulo V y la composición del Defensio Fidei de Suárez", *Gregorianum*, nº 27, 1946, págs. 584-596.

LÓPEZ ALÓS, Javier, "Guerra de la independencia e instituciones legítimas, la cuestión de la tiranía", *Historia Constitucional*, nº 11, 2010, págs. 77-88 (en línea; disponible en <<http://www.historiaconstitucional.com/index.php/historiaconstitucional/article/view/265/233>> [consulta: 4-1-2013]).

LÓPEZ GAY, Jesús, "Misionología", en O'NEILL, Charles y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a (Eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, vol. III, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, págs. 2696-2706.

LÓPEZ MOLINA, Antonio Miguel, "Francisco Suárez, metafísica y libertad en la polémica 'De auxiliis'", en MACEIRAS FAFIÁN, Manuel (Ed.), *Pensamiento filosófico español*, vol. 1 ("De Séneca a Suárez"), Madrid, Síntesis, 2002, págs. 267-335.

LOYOLA, Ignacio de, *Obras*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

MARAVALL, José Antonio, *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

— *Estado moderno y mentalidad social. (Siglos XV a XVII)*, vol. I, Madrid, Revista de Occidente, 1972.

— *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

MARÍAS, Julián, “Suárez en la perspectiva de la razón histórica”, en *Ensayos de teoría*, Revista de Occidente, 1966, págs. 201-212.

— *El método histórico de las generaciones*. Madrid, Revista de Occidente, 1961.

MARITAIN, Jacques, *El hombre y el Estado*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2002.

MÉCHOULAN, Henry, “Suárez confrontado con algunas preguntas morales y políticas de su tiempo”, *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, nº 7, 1980, págs. 121-131.

— “Le droit a la différence chez Suárez”, *Archives de Philosophie*, vol. 42, nº 2, 1979, págs. 205-218.

MIAJA DE LA MUELA, Adolfo, “De la existencia de una escuela internacional española de los siglos XVI y XVII”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, nº 9, 1948, págs. 99-141.

MIGLIORE, Joaquín, “Suárez en Inglaterra”, en CRUZ CRUZ, Juan (Ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*, Pamplona, EUNSA, 2009, págs. 187-199.

MILLER, David (Ed.), Voz “Despotismo”, en *Diccionario del pensamiento político*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, págs. 153-157.

MOLINA MARTÍNEZ, Miguel, “Los cabildos y el pactismo en los orígenes de la independencia de Hispanoamérica”, en SOBERANES FERNÁNDEZ, José L. y MARTÍNEZ DE CODES, Rosa M^a (Eds.), *Homenaje a Alberto de la Hera*, México, Instituto de investigaciones jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008a, págs. 567-591 (en línea; disponible en <<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2548/27.pdf>> [consulta: 3-6-2013]).

— “Pactismo e Independencia en Iberoamérica, 1808-1811”, *Revista de estudios colombinos*, nº 4, 2008b, págs. 61-74 (en línea; disponible en <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2768305>> [consulta: 3-6-2013]).

MOLINA MELIÁ, Antonio, *Iglesia y Estado en el siglo de oro español. El pensamiento de Francisco Suárez*, Valencia, Universidad de Valencia, 1977.

MÖLLER RECONDO, Claudia, “Notas historiográficas sobre las Comunidades de Castilla”, s. a. (en línea; disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/bib/historia/CarlosV/7_1_5notas_historiograficas.shtm> [consulta: 13-12-2012]).

Bibliografía

MONEDERO, Juan Carlos, "Presentación", en DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid-Bogotá, Trotta-ILSA, 2005, págs. 15-93.

MOORE, E., "Casuismo". en, O'NEILL, Charles y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a (Eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, vol. IV, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, págs. 3747-3748.

MÚGICA, Plácido, *Bibliografía suareciana*, Granada, Universidad de Granada, 1948.

NAVARRO AZNAR, Fernando, *Los fundamentos filosófico-políticos y jurídicos del derecho de resistencia. Del pensamiento clásico español (Mariana y Suárez) a la doctrina contemporánea de la desobediencia civil*, tesis doctoral defendida en la Universidad de Murcia, 1987, inédita.

NEGRO PAVÓN, Dalmacio, "Resistencia y tiranía", *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, nº extraordinario 1 (Homenaje a S. Rábade), 1992, págs. 683-707.

NELL-BREUNING, Oswald y SACHER, Hermann, *Zur christlichen Staatslehre*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1948.

NICOL I FRANCISCÁ, Eduardo, *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961.

— *La vocación humana*, México, Colegio de México, 1953.

O'MALLEY, John, *Los primeros jesuitas*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1993.

O'NEILL, C. E., "Antijesuitismo", en O'NEILL, Charles y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a (Eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, vol. I, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, págs. 179-189.

ORWELL, George, *Rebelión en la granja*, Barcelona, Destino, 2005.

OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio, "La Escuela Española del Derecho Natural. Introducción a su estudio", en PUY, Francisco, ROVIRA, M^a Carolina y OTERO, Milagros (Eds.), *Problemática actual de la Historia de la Filosofía del Derecho Española. XIV Jornadas de Filosofía Jurídica y Social*, volumen II, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1994, págs. 127-138.

OSUNA, Javier, *Amigos en el Señor*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1998.

OTT, Michael, "Francisco Zabarella", en *Enciclopedia Católica*, 1907 (en línea; disponible en <<http://ec.aciprensa.com/z/zabarella.htm>> [consulta: 2-5-2013]).

PACE, Paul, "Francisco Suárez and Justice. A common good perspective", *Gregorianum*, vol. 93, nº 3, 2012, págs. 497-525.

— "Los límites de la obediencia civil en el Siglo de Oro: Francisco Suárez", en *Ética y Teología ante el Nuevo Mundo, Valencia y América: actas del VII Simposio de Teología Histórica (28-30 abril 1992)*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1993, págs. 341-350.

— *Civil disobedience in Francisco Suarez*, tesis doctoral defendida en la Universidad Pontificia Comillas, 1986, inédita.

— “Suárez and the Natural Law”, s. a. (en prensa).

PALACIOS, Silvio y ZOFFOLI, Enna, *Gloria y tragedia de las Misiones Guaraníes. Historia de las Reducciones Jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata*, Bilbao, Mensajero, 1991.

PAREDES, Javier (Ed.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Barcelona, Ariel, 1998.

PAVONE, Sabina, *Los jesuitas, desde los orígenes hasta la supresión*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2007.

PEREIRA, José, *Suárez, between scholasticism and modernity*, Milwaukee, Wis., Marquette University Press, 2007.

— “Thomism and the Magisterium, From Aeterni Patris to Veritatis splendor”, *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, vol. 5, nº 3, 2002, págs. 147-183.

PEREÑA VICENTE, Luciano, “Una empresa científica al servicio de la paz: Violencia y guerra justa. Escuela Española de la Paz. Programa de Investigación (1979-1984)”, *Anuario Jurídico Ecurialense*, nº 15, 1983, págs. 391-398.

— “Francisco Suárez y la independencia de América”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. VII, 1980, págs. 53-63.

— “Perspectiva histórica”, en PEREÑA VICENTE, Luciano, et al. (Eds.), *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar, conciencia y política*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979, págs. 15-215.

— “La obligación política en Francisco Suárez, I. El texto crítico”, en *De Legibus*, vol. VI. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977, págs. XVII-XLVI.

— “Génesis suareciana de la democracia”, en SUÁREZ, Francisco, *De Legibus*, vol. V, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975, págs. XVII-LXXVIII.

— “La génesis suareciana del ius gentium”, en SUÁREZ, Francisco, *De Legibus*, vol. IV [2ª mitad del Libro II], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973, págs. XIX-LXXII.

— *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, vol. I (“Guerra y Estado”), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954a.

— *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, vol. II (“Texto crítico”), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954b.

— *Hacia una sociología del bien común (el bien común en los juristas clásicos españoles)*, Madrid, Asociación Católica Nacional de Propagandistas, 1950.

Bibliografía

PEREÑA VICENTE, Luciano, *et al*, *Francisco Suárez, De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar. Conciencia y política*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.

PÉREZ LUÑO, Antonio E., “Los derechos humanos en los iusnaturalistas clásicos españoles”, en *La filosofía del derecho en perspectiva histórica*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2009.

— *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Trotta, 1995.

— “El reencuentro entre España y América (1492-1992) en clave de Filosofía del Derecho”, *Anuario de filosofía del derecho*, nº 8, 1991, págs. 13-28.

PRIETO MARTÍNEZ, Fernando, *Historia de las ideas y de las formas políticas*, vol. II (“Edad Media”), Madrid, Unión Editorial, 1998.

— *Historia de las ideas y de las formas políticas*, vol. III, (“Edad Moderna. 1. Renacimiento y Barroco”), Madrid, Unión Editorial, 1993.

RÁBADE, Sergio, *Francisco Suárez (1548-1617)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997.

— *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966.

— “Introducción”, en SUÁREZ, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, vol. I, Madrid, Gredos, 1960, págs. 7-16.

RANDLE, Micahel, *Resistencia civil, la ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*, Barcelona, Paidós, 1998.

REICHBERG, Gregory M., “Suárez on just war”, en SCHWARTZ PORZECANSKI, Daniel (Ed.), *Interpreting Suárez*, New York, Cambridge University Press, 2012, págs. 185-204.

RIVERA DE VENTOSA, Enrique, “La Filosofía en Hispanoamérica durante la época de la emancipación”, *Revista de Derecho*, vol. 1, nº 1, 1990, págs. 35-54.

RODRÍGUEZ, Félix, “Suarismo”. en, O’NEILL, Charles y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a (Eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, vol. IV, Universidad Pontificia Comillas, 2001, págs. 3658-3662.

RODRÍGUEZ VARELA, Alberto, “La neoescolástica y las raíces del constitucionalismo” (Comunicación en sesión privada de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas de Argentina), 2004 (en línea; disponible en <<http://www.ancmyp.org.ar/user/files/neoescolastica-varela.pdf>> [consulta: 18-3-2013]).

ROMMEN, Heinrich A., *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Derecho Internacional, 1951.

— “Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez”, *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 4, nº extraordinario (Ejemplar dedicado a Suárez en el cuarto centenario de su nacimiento, 1548-1948), 1948, págs. 493-507.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Los inicios de la tradición iberoamericana de los derechos humanos*, Aguascalientes-San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí- CENEJUS, 2011.

SABINE, George H., *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

SALAMONE, María A., *La idea del contrato social en Mario Salamone de Alberteschi, sus vínculos con la Escuela de Salamanca y el Constitucionalismo inglés*, tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid, 2005 (en línea; disponible en <<http://eprints.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t28421.pdf>> [consulta: 13-12-2012]).

SALDIVIA, Zenobio y CARO, Felipe, “Francisco Suárez y el impacto de su teoría sobre la potestad divina y monárquica en América”, *Estudios latinoamericanos*, nº 6, 2011a, págs. 41-55 (en línea; disponible en <http://www.estudioslatinoamericanos.cl/descargas/006_04_francisco_suarez_y_el_impacto_de_su_teoría.pdf> [consulta: 16-9-2013]).

— “Francisco Suárez y el impacto de su teoría sobre la potestad divina y monárquica en América”, *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano*, nº 18, 2011b, págs. 1-14.

SANTOS-ESCUADERO, Ceferino, “Bibliografía Suareciana”, *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, vol. 7, 1980, págs. 339-375.

SARANYANA, Josep-Ignasi y ALEJOS-GRAU, Carmen-José, *Teología en América Latina. De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, vol. II.2, Madrid, Editorial Iberoamericana, 2008.

— *Teología en América Latina. Escolástica Barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, vol. II.1, Madrid, Editorial Iberoamericana, 2005.

SCANNONE, Juan Carlos, “Lo social y lo político según Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez”, en SCANNONE, Juan Carlos; SANTUC, Vicent (Eds.), *Lo político en América Latina. Desafíos actuales. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*, Buenos Aires, Bonum, 1999, págs. 239-380.

SCHMITZ, P., “Probabilismo”, en O’NEILL, Charles y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a (Eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, vol. IV, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, págs. 3745-3747.

SCHMUTZ, Jacob, “SUÁREZ, FRANCISCO”, en *Scholasticon*, 2008 (en línea; disponible en <http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=1212> [consulta: 18-10-2012]).

SCHWARTZ PORZECANSKI, Daniel, “Francisco Suárez y la tradición del contrato social”, *Contrastes, revista internacional de filosofía*, nº 10, 2005, págs. 119-138 (en línea; disponible en <http://www.uma.es/contrastes/pdfs/010/VOLX-7-Schwarz_t_Porzecans_ki.pdf> [consulta: 14-11-2013]).

SCORRAILLE, Raoul de, *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús: Según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, tomo primero (“El Estudiante-El Profesor”), Barcelona, Subirana, 1917a.

Bibliografía

— *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús: Según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, tomo segundo (“El Doctor-El Religioso”), Barcelona, Subirana, 1917b.

SECO SERRANO, Carlos, *Profesor Carlos Seco Serrano. Haciendo Historia*, Barcelona, Universitat de Barcelona y Universidad Complutense de Madrid, 1989.

SENENT DE FRUTOS, Juan Antonio, “La tierra y la sostenibilidad social: conflictos y resistencias en la sociedad global. La (necesaria) emergencia intercultural de los sistemas jurídicos”, en FORNET-BETANCOURT, Raúl (Org.), *La lucha por la tierra y la soberanía alimentaria. Dokumentation des XVI. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, Aachen, Wissenschaftsverlag, 2013a, págs. 57-71.

— “Sujeto libre y discernimiento de la ley”, en SÁNCHEZ RUBIO, David y SENENT DE FRUTOS, Juan A. (Ed.), *Teoría crítica del Derecho. Nuevos horizontes*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2013b, págs. 113-148.

— “El ajuste o desajuste de las prácticas normativas en Ignacio Ellacuría: hacia una nueva dimensión de lo normativo”, *Seqüência: estudos jurídicos e políticos*, vol. 32, nº 62, 2011, págs 247-280.

— “Derechos humanos, derecho a la cultura y pueblos indígenas”, *Revista Andaluza de Antropología*, nº 2, 2012, págs. 48-67.

— “La función de la universidad en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. Una visión desde nuestro contexto”, *Revista de Fomento Social*, nº 260, 2010, págs. 657-679.

— “Mi biblioteca de Teología, Política y modernidad”, *El Ciervo, revista mensual de pensamiento y cultura*, nº 659, 2006a, págs. 40-47.

— “Sujeto libre y discernimiento de la ley”. *Isidorianum*, nº 30, 2006b, págs. 1-40.

— “Guerras religiosas y guerras culturales. Visión crítica desde la filosofía de la liberación”. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, v. 2, p. 231-245, 2006c.

— Tesis para la relectura de la matriz ignaciana desde nuestras necesidades civilizatorias actuales (*inédito a*).

— Propuesta de plan global de trabajo sobre la obra de Francisco Suárez (*inédito b*).

— Anexo: Informe sobre el archivo suareciano de Deusto (*inédito c*).

— Caminos abiertos por la tradición ignaciana en la investigación social. La vuelta a Ignacio como matriz cultural, Ponencia en el Encuentro del Grupo de Fomento Social, Madrid, 2008 (*inédito d*).

SIEVEVERNICH, Michael, “La misión en la Compañía de Jesús, inculturación y proceso”, en HERNÁNDEZ PALOMO, José J. y MORENO JERIA, Rodrigo (Ed.), *La misión y los jesuitas en la*

América española, 1566-1767, cambios y permanencias, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, págs. 265-287.

SOMMERVILLE, J. P., "From Suarez to Filmer, a reappraisal", *The Historical Journal*, vol. 25, nº 3, 1982, págs. 525-540.

SOUTO DELIBES, Fernando, *La figura de Sócrates en Jenofonte*, 2000, tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid, 2000, inédito (en línea; disponible en <<http://eprints.ucm.es/tesis/19972000/H/3/H3074101.pdf>> [consulta: 28-11-2012]).

SUÁREZ, Francisco, *De iuramento fidelitatis. Documentación fundamental*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978.

— *De Legibus*, vol. VI [2ª mitad del Libro III], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977.

— *De Legibus*, vol. V [1ª mitad del Libro III], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975.

— *De Legibus*, vol. IV [2ª mitad del Libro II], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.

— *De Legibus*, vol. I [1ª mitad del Libro I], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971a.

— *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo*, vol. IV (Libro V, "El Anticristo"; Libro VI, "El juramento de fidelidad"), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971b.

— *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, vol. II (Libros III y IV), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.

— *Principatus politicus (Defensio fidei III. I. Principatus politicus o la soberanía popular)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.

— *Opera omnia*, vol. III, París, Editor Ludovicum Vivès, 1856a.

— *Opera omnia*, vol. XII, París, Editor Ludovicum Vivès, 1856b.

— *Opera omnia*, vol. XXIII, París, Editor Ludovicum Vivès, 1856c.

— *Opera omnia*, vol. XXIII bis, París, Editor Ludovicum Vivès, 1856d.

— *Opera omnia*, vol. XXIV, París, Editor Ludovicum Vivès, 1856e.

TORRES CARO, Carlos Alberto, *El derecho de resistencia: una aproximación a la defensa de los derechos humanos*, tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid, 1993.

TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, vols. 1 y 2, Madrid, Alianza Editorial, 1995 y 1998.

Bibliografía

VALVERDE, Carlos, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

VAN KLEY, Dale, *Los orígenes religiosos de la Revolución francesa: de Calvino a la constitución civil (1560-1791)*, Madrid, Encuentro, 2003.

VILANOVA, Evangelista, *Historia de la Teología cristiana*, vol. I (“De los orígenes al siglo XV”), Barcelona, Herder, 1987.

VITORIA, Francisco de, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, tomo III, Salamanca, Biblioteca de teólogos españoles, 1934.

WALKER, Anita M. y DICKERMAN, Edmund H., “Mind of an Assassin, Ravallac and the Murder of Henry IV of France”, *Canadian Journal of History*, vol. XXX, nº 2, 1995, págs. 201-229.

WILENIUS, Reijo, *The social and political theory of Francisco Suárez*, Helsinki, Societas philosophica Fennica, 1963.

WINTERBOTTOM, Michael y WHITECROSS, Mat, *The Shock Doctrine*, 2009 (documental, en línea; disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=7iW1SHPg_UAQ> [consulta: 26-8-2013]).

WOODROW, Alain, *Los jesuitas, historia de un dramático conflicto*, Barcelona, Planeta, 1985.

ZEROLO DURÁN, Armando, “La ley natural en Suárez. El Estaticidio o el anacronismo de la tiranía”, en FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA CANTERO, Carmen y LÓPEZ ATANES, Francisco J. (Eds.), *En la frontera de la modernidad. Francisco Suárez y la ley natural*, Madrid, CEU Ediciones, 2010.

ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

— “Presentación”, en SUÁREZ, Francisco, *De Anima*, I (edición de Salvador Castellote), Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978, pág. VII.

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS.....	5
SUMARIO	7
INTRODUCCIÓN	9
1. Objeto material de la Tesis doctoral, objetivo de nuestra investigación e hipótesis de partida	9
2. Marco hermenéutico, enfoque y propósito interno de esta Tesis doctoral	10
3. Metodología: estudio de los textos y uso de las fuentes directas	14
4. Descripción de la estructura de los capítulos de la Tesis	16
CAPÍTULO PRIMERO. <i>VIDA, OBRA Y CONTEXTO DE FRANCISCO SUÁREZ. APROXIMACIONES INTERPRETATIVAS</i>	19
1. VIDA Y OBRA DE FRANCISCO SUÁREZ	20
1.1. Breve relato biográfico.....	20
1.2. De la <i>falta de talento</i> a la <i>falta de ortodoxia</i> : una posible interpretación.....	31
1.3. Importancia y clasificación de la obra suareciana.....	36
2. EL PROBLEMÁTICO ENCUADRAMIENTO CONTEXTUAL DE FRANCISCO SUÁREZ	46
2.1. La Escuela española de los siglos XVI y XVII	49
2.2. La Compañía de Jesús.....	66
3. INTERPRETACIONES DE SUÁREZ.....	76
3.1. Suárez y la Modernidad.....	77
3.2.1. Las interpretaciones de la Modernidad	78
3.2.2. Interpretaciones de la relación de Suárez con la Modernidad. Suárez y la teología tomista	87
3.2.3. La modernidad de Suárez y la importancia de Suárez para la Modernidad	92
3.3. Una posible lectura de Suárez.....	107

4. FIRST CHAPTER SYNTHESIS.....	108
5. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO PRIMERO	111
CAPÍTULO SEGUNDO. <i>PRECEDENTES Y CONTEXTO DEL DERECHO DE RESISTENCIA EN SUÁREZ</i>	117
1. PRECEDENTES DEL DERECHO DE RESISTENCIA ANTES DE SUÁREZ: CONCEPTO Y HECHOS HISTÓRICOS.....	118
1.1. Los orígenes del concepto: la Antigüedad grecorromana. Otras tradiciones culturales	118
1.1.1. Grecia	119
a) La <i>Antígona</i> de Sófocles	119
b) La muerte de Sócrates. Diversas visiones	120
c) El pensamiento griego del periodo sistemático	122
1.1.2. Roma	124
1.1.3. China.....	125
1.2. La resistencia al opresor en el Cristianismo primitivo	126
1.3. La resistencia en el pensamiento de la Patrística cristiana.....	129
1.4. La resistencia a la tiranía en la primera parte de la Baja Edad Media (ss. XI-XIII).....	131
1.4.1. El conflicto entre el poder temporal y el espiritual en su primera fase: Sacro Imperio vs. Papado en la querrela de las investiduras.....	132
1.4.2. La resistencia y el tiranicidio en el auge de la Escolástica medieval (ss. XII-XIII)	135
1.5. La resistencia a la tiranía en el siglo XIV.....	139
1.5.1. El contexto del siglo XIV	139
1.5.2. El conflicto entre el poder temporal y el espiritual en su segunda fase: las monarquías nacionales frente el Papado.....	141
a) El enfrentamiento entre la monarquía francesa y el Papado	142
b) El enfrentamiento entre el Imperio alemán y el Papado.....	146
1.5.3. La secularización de los argumentos del poder temporal en el conflicto teórico. Ockham y Marsilio de Padua en el contexto de la segunda fase del conflicto de poderes	147
1.5.4. Otros autores del siglo XIV	152
1.5.5. Renovación y lucha por el poder dentro de la Iglesia: el conciliarismo, el cisma de Occidente, la “ <i>Prerreforma</i> ” y el Concilio de Constanza	153

a) El cisma de Occidente	153
b) Los reformadores radicales durante el Cisma de Occidente: John Wycliffe y Jan Huss	154
c) Los conciliaristas.....	156
d) Los concilios de Constanza y Basilea. El fracaso del movimiento conciliarista.....	160
1.6. El caso concreto de la deposición o magnicidio del papa criminal, hereje o inepto en el pensamiento bajomedieval.....	162
2. EL DERECHO DE RESISTENCIA A INICIOS DE LA EDAD MODERNA.....	164
2.1. La resistencia en el contexto histórico-social de la Europa de Suárez.....	164
2.1.1. El contexto histórico-social general del inicio de la Época Moderna: el derecho de resistencia como cuestión vinculada a las guerras de religión	164
a) La crisis del fin del orden medieval. El reforzamiento del Estado-nación y de los monarcas	164
b) La afirmación del poder de la Monarquía nacional frente a la Iglesia.....	165
c) La persecución de las minorías religiosas como episodio de las guerras de religión: la aplicación de facto el principio " <i>cuius regio, eius religio</i> " y la resistencia por motivos religiosos en la Edad Moderna	167
d) La crisis de sentido de la obligación política y la obediencia civil en el nuevo orden europeo	170
2.1.2. Francia e Inglaterra: contextos propicios para la resistencia y el tiranicidio religiosos	171
a) Francia	171
b) Inglaterra.....	172
2.1.3. Las Comunidades de Castilla como ejercicio de resistencia colectiva (¿y primera Revolución moderna?)	175
2.2. La resistencia en el contexto intelectual general de la Europa de Suárez	177
2.2.1. La resistencia en el pensamiento humanista	178
2.2.2. La resistencia en el primer pensamiento secularizado: Maquiavelo y Bodin	180
2.2.2. La resistencia en el pensamiento reformado.....	184
a) Lutero y Melancton	185
b) Zwinglio y Calvino.....	188
c) Los calvinistas monarcómacos	190
d) El anglicanismo: de la resistencia al catolicismo a la recuperación de la teoría del derecho divino de los reyes con Jacobo Estuardo	196

2.2.4. La propaganda monárquica: la recuperación de la teoría del derecho divino de los reyes	197
2.2.5. La resistencia en el pensamiento católico	201
a) Los católicos franceses	201
b) La resistencia en el pensamiento de la Escuela Española de los siglos XVI y XVII	202
2.3. La Compañía de Jesús en el pensamiento y en la historia del derecho de resistencia ..	206
2.3.1. La doctrina sobre la resistencia en Juan de Mariana y su supuesta vinculación con el conflicto religioso-político francés	208
2.3.2. La supuesta vinculación de Mariana con el conflicto religioso-político francés. Los problemas de la Compañía y la prohibición de Acquaviva a los tratadistas de la Compañía de Jesús	211
3. LA CUESTIÓN INGLESA: LA CONEXIÓN ENTRE EL CONTEXTO HISTÓRICO E INTELECTUAL Y EL PENSAMIENTO DE SUÁREZ SOBRE LA RESISTENCIA	213
3.1. La actualidad del derecho de resistencia en el contexto general de Suárez	213
3.2. El impacto en Suárez de las presiones sobre la Compañía en la cuestión del tiranicidio. Una posible explicación del silencio de Suárez sobre Mariana.....	213
3.3. La influencia de la política española en la Filosofía política de Suárez	215
3.4. El peso de la realidad histórica europea en la obra de Suárez sobre la resistencia: la participación de éste en la polémica del juramento de fidelidad exigido por el rey de Inglaterra.....	218
3.4.1. La polémica del juramento de fidelidad en el contexto del conflicto político-religioso inglés	219
3.4.2. La participación de Suárez en el conflicto: el encargo del Papa y la redacción de la <i>Defensio fidei</i>	222
3.4.3. Las consecuencias políticas de la <i>Defensio fidei</i> : la condena por los Parlamentos de París y Londres	225
4. SECOND CHAPTER SYNTHESIS	226
5. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO SEGUNDO	231
CAPÍTULO TERCERO. CUESTIONES ESENCIALES DE LA TEORÍA POLÍTICA DE SUÁREZ CONECTADAS CON EL PROBLEMA DE LA RESISTENCIA	237
1. INTRODUCCIÓN. ENCUADRE DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE SUÁREZ: EL PENSAMIENTO SUARECIANO COMO SISTEMA INTEGRADO	238

1.1. La interconexión entre Teología, Metafísica, Filosofía práctica y Derecho en el pensamiento de Suárez. La sistematicidad del pensamiento suareciano	238
1.1.1. La Teología como marco de la obra de Suárez.....	240
1.1.2. El impacto de las opciones metafísicas suarecianas en su Filosofía política y jurídica	243
1.1.3. Las distintas valoraciones que concita la no separación de saberes en Suárez.....	251
1.2. Las interpretaciones de la Metafísica de Suárez y su influjo en las interpretaciones de su Filosofía política (remisión <i>ad supra</i>)	253
2. PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA TEORÍA SUARECIANA DEL PODER POLÍTICO: LA SOCIABILIDAD NATURAL DEL SER HUMANO EN EL ORIGEN DE LA COMUNIDAD HUMANA PREPOLÍTICA.....	254
3. EL ORIGEN DEL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ	259
3.1. El poder político como necesidad. Su legitimidad en abstracto y su conformidad con la naturaleza humana	260
3.1.1. <i>Defensio fidei</i> , Libro III, capítulo I.....	260
3.1.2. En <i>De legibus</i> , Libro III, capítulo I	262
3.2. La configuración de la comunidad humana como obra de Dios donde reside el poder como atributo natural propio: la procedencia divina del poder de la comunidad	263
3.2.1. <i>Defensio fidei</i> , Libro III, capítulos I y II.....	264
a) Acotación: la delicada traducción del término <i>respublica</i> en Suárez	269
3.2.2. <i>De legibus</i> , Libro III, capítulos II y III	271
4. LA ARTICULACIÓN OPERATIVA DEL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ: LA <i>TRASLATIO</i> DEL PODER DE LA COMUNIDAD AL GOBERNANTE. LA SUPEDITACIÓN DE LA FORMA DE GOBIERNO AL BIEN COMÚN COMO FIN DEL PODER POLÍTICO	277
4.1. La articulación operativa del poder político en <i>De legibus</i>	278
4.1.1. <i>De legibus</i> , Libro III, capítulo III. La posibilidad de que la comunidad se despoje de su poder original	278
4.1.2. <i>De legibus</i> , Libro III, capítulo IV. Formas de gobierno. Origen y límites del poder .	281
a) La cuestión de las formas de gobierno.....	281
b) El origen del poder del gobernante en la comunidad.....	285
c) La cuestión de los límites del poder y la posibilidad del pueblo de deponer al gobernante en caso de tiranía	289
d) Otras cuestiones sobre el origen y el uso del poder del gobernante	292

4.2. La articulación operativa del poder político en la <i>Defensio fidei</i>	295
4.2.1. <i>Defensio fidei</i> , Libro III, capítulos I y II. Repetición de algunas cuestiones: formas de gobierno y traslación del poder de la comunidad. Origen comunitario y humano del poder del gobernante vs. origen inmediatamente divino de dicho poder.....	295
4.2.2. <i>Defensio fidei</i> , Libro III, capítulo III. Imposibilidad de oponerse al poder del gobernante salvo en los casos de legítima defensa. Carácter mediato del poder divino de los reyes.....	308
4.2.3. <i>Defensio fidei</i> , Libro III, capítulo V. La sumisión del poder civil al poder indirecto de la Iglesia en Suárez	315
5. EL FUNDAMENTO DE LA TEORÍA DEL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ: EL BIEN COMÚN	317
5.1. Complejidad del concepto de bien común en Suárez.....	317
5.2. El bien común como fin del poder político	319
5.3. El bien común como fundamento de la obediencia al poder político	320
5.4. El bien común como fundamento de los límites del poder político: <i>remisión al capítulo 5</i>	322
6. LA CRÍTICA ACTUAL A LA TEORÍA POLÍTICA SUARECIANA.....	322
6.1. La crítica a la articulación operativa del poder político en Suárez.....	322
6.2. La crítica a los caracteres de la entrega del poder comunitario al monarca: el reproche a la imagen de la esclavitud voluntaria.....	323
6.3. La discordancia entre la imagen de la esclavitud voluntaria y las posturas de Suárez en otras cuestiones vinculadas	325
6.3.1. Posible discordancia de la imagen de la esclavitud voluntaria con el origen del poder en Suárez	325
6.3.2. ¿Incongruencia entre el rechazo de la esclavitud impuesta y la aceptación de la esclavitud voluntaria?	326
6.3.3. La existencia de límites al poder político en Suárez y la incoherencia con la imagen de la esclavitud voluntaria	329
6.4. La reprobación de los rasgos del sistema suareciano de limitación del poder: <i>remisión</i>	331
7. THIRD CHAPTER SYNTHESIS.....	332
8. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO TERCERO	335
CAPÍTULO CUARTO. LA RESISTENCIA AL TIRANO EN LA OBRA DE SUÁREZ.....	339

1. EL TRATAMIENTO DE LA RESISTENCIA EN LA OBRA IMPRESA DE SUÁREZ	340
1.1. Obras primeras.....	340
1.2. Las principales obras de Filosofía política de Suárez en su madurez: <i>Defensio fidei</i> y <i>De legibus</i>	341
1.3. Una aclaración previa: la inexistencia de una formulación del concepto de resistencia en la obra suareciana	342
2. LA RESISTENCIA AL TIRANO EN EL CAPÍTULO IV DEL LIBRO VI DE LA <i>DEFENSIO FIDEI</i> : EL NÚCLEO DEL PENSAMIENTO DE SUÁREZ SOBRE LA CUESTIÓN	343
2.1. Introducción	343
2.2. Las tesis de Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio en el capítulo IV del Libro VI de la <i>Defensio fidei</i> (<i>De iuramento fidelitatis Regis Angliae</i>).....	345
2.2.1. Tiranicidio del tirano con título legítimo (mal gobernante).....	348
a) La regla general en el caso del tirano con título legítimo	348
b) Invocación del Concilio de Constanza en apoyo de su tesis. Interpretación de la declaración del Concilio	349
c) Los títulos del tiranicidio del tirano no usurpador (tirano con justo título).....	359
d) Tiranicidio a título de castigo y justa venganza	360
e) Tiranicidio a título de legítima defensa.....	364
f) Conclusiones sobre el tiranicidio del tirano con título legítimo	369
2.2.2. Tiranicidio del tirano sin título legítimo (usurpador)	371
a) Regla general en el caso del tirano usurpador.....	371
b) Condiciones para la licitud del tiranicidio del usurpador.....	373
2.2.3. Resumen de las tesis de Suárez en <i>Defensio fidei</i> , Libro VI, capítulo IV	384
2.3. Discusión de Suárez con tesis contrarias	385
2.3.1. La opinión contraria a la distinción entre tipos de tiranos y las respuestas de Suárez	385
2.3.2. El problema del título con el que se comete el tiranicidio.....	389
a) La postura contraria a la distinción entre tipos de tiranos	389
b) La respuesta de Suárez a la corriente que no distingue entre tipos de tiranos	395
2.4. El caso del juicio de deposición del tirano	402
2.4.1. Los efectos de la sentencia de deposición del tirano en la valoración del tiranicidio	402

2.4.2. ¿Quién posee la potestad de deponer al rey?	407
2.4.3. Alcance de la potestad del papa	412
2.4.4. Ejecución de la sentencia de deposición. ¿Muerte del tirano depuesto?	416
2.5. El supuesto del tiranicidio del usurpador en legítima defensa y existiendo previo pacto con el mismo	426
3. LA RESISTENCIA AL TIRANO EN OTROS PASAJES DE LA <i>DEFENSIO FIDEI</i>	432
3.1. La resistencia en el Libro III de la <i>Defensio fidei</i>	432
3.1.1. <i>Defensio fidei</i> , Libro III, capítulo III. La posibilidad de oponerse al poder del gobernante en los casos de legítima defensa	433
3.1.2. <i>Defensio fidei</i> , Libro III, capítulo IV. La legitimidad del poder político entre cristianos. El caso del príncipe pagano que gobierna a una comunidad política cristiana	439
3.2. La resistencia en otros capítulos del Libro VI de la <i>Defensio fidei</i>	442
3.2.1. <i>Defensio fidei</i> , Libro VI, capítulo III. Resultados de la deposición del rey por parte del papa.....	442
3.2.2. <i>Defensio fidei</i> , Libro VI, capítulo V. La absolución de la obediencia a un rey por parte del papa.....	445
3.2.3. <i>Defensio fidei</i> , Libro VI, capítulo VI. Obediencia, pacto e intervención del papa ...	449
3.3. La resistencia en el Libro V de la <i>Defensio fidei</i>	457
4. LA RESISTENCIA AL TIRANO EN EL TRATADO <i>DE LEGIBUS</i>	459
4.1. Introducción	459
4.2. La resistencia en el Libro III del tratado <i>De legibus</i>	461
4.2.1. <i>De legibus</i> , Libro III, capítulo IV. La guerra justa contra la tiranía.....	461
4.2.2. <i>De legibus</i> , Libro III, capítulo X. La desobediencia a los reyes no cristianos, herejes o usurpadores	462
4.2.3. <i>De legibus</i> , Libro III, capítulo XIX. Posibilidad de desobediencia a la ley injusta	467
5. FOURTH CHAPTER SYNTHESIS	470
6. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO CUARTO	473
CAPÍTULO QUINTO. <i>INTERPRETACIÓN DEL PAPEL DEL DERECHO DE RESISTENCIA EN LA TEORÍA POLÍTICA DE SUÁREZ: LA LIMITACIÓN FÁCTICA DEL PODER FUNDAMENTADA EN EL BIEN COMÚN</i>	479

1. EL SISTEMA SUARECIANO DE LÍMITES DEL PODER POLÍTICO. EL DERECHO DE RESISTENCIA COMO LÍMITE AL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ: HIPÓTESIS O INTERPRETACIÓN PROPIA	480
1.1. Los dos tipos de límites en Suárez: institucionales y no institucionales	481
1.2. Los límites institucionales eclesiásticos: la potestad del papa sobre el poder temporal	481
1.2.1. La crítica del pensamiento político actual a la potestad del papa sobre los reyes.	483
1.2.2. Interpretación propia	485
1.3. Los límites no institucionales: la desobediencia y la resistencia civil como límites al poder político en Suárez. La potencialidad de la resistencia como actuación limitadora del poder dentro de la obra de Suárez	491
2. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA RESISTENCIA CIVIL EN SUÁREZ	494
2.1. Fundamento de la desobediencia civil en Suárez: la maldad de las leyes o disposiciones del rey.....	494
2.1.1. La maldad intrínseca de la propia ley.....	495
2.1.2. El perjuicio de la ley para los miembros de la comunidad política	495
2.2. Las distintas fundamentaciones de la resistencia civil en Suárez	496
2.2.1. Legítima defensa (<i>Defensio fidei</i> , Libro VI, capítulo IV).....	497
2.2.2. Guerra justa (<i>De legibus</i> , Libro III, capítulo IV).....	499
2.2.3. Pacto rey-comunidad (<i>Defensio fidei</i> , Libro III, capítulo VI, nº 11)	500
2.3. ¿Es legítima una interpretación democrática del fundamento del derecho de resistencia en Suárez? La <i>facticidad</i> democrática suareciana	501
2.3.1. La imposibilidad de sostener que es posible en Suárez una fundamentación democrática de la resistencia civil en el plano teórico. La comparación de la entrega del poder comunitario al rey con el contrato de esclavitud voluntaria.....	502
a) La afirmación de la entrega absoluta del poder	502
b) Suárez sostiene la ausencia de vínculos entre la resistencia civil y el fundamento del origen popular del poder	503
b1) El rechazo expreso de Suárez a la posibilidad de conservación del poder político original por parte de la comunidad.....	503
b2) La desvinculación de la legítima defensa de una posible retención del poder comunitario	505
c) Posibles consecuencias democráticas <i>de facto</i> de la limitación del poder político a través de la resistencia civil en Suárez	506

c1) ¿Conservación o recuperación del poder de facto por parte de la comunidad (democracia directa) como consecuencia de la resistencia civil?.....	507
c2) La resistencia como medio de control democrático no institucionalizado del poder político	508
2.4. La posible reducción de las distintas fundamentaciones de la resistencia civil al bien común.....	513
2.4.1. El bien común como fundamento de la resistencia civil en particular	513
2.4.2. El bien común como fundamento del poder político y por tanto de los límites del poder político en general	513
3. LA RESISTENCIA COMO LÍMITE FÁCTICO O NO INSTITUCIONAL DEL PODER POLÍTICO	516
3.1. La no institucionalidad de los límites no eclesiásticos del poder en Suárez.....	517
3.1.1. Posibles razones para la no institucionalidad de los límites no eclesiásticos del poder en Suárez	517
3.2. El interés pragmático-realista de Suárez: su reflejo en la construcción de su teoría de los límites del poder político a través de la resistencia civil.....	518
3.2.1. Importancia de la realidad y la voluntad en la Filosofía política de Suárez. La importancia de las relaciones sociales y de la generación de las relaciones empíricas de poder	519
3.2.2. Carácter empírico del bien común. Vinculación entre la ausencia de institucionalización de los límites del poder político y la fundamentación de dichos límites (y de dicho poder) en el bien común	520
3.2.3. Eficacia en Suárez de los límites teóricos no institucionalizados pero empíricamente operativos a través de la acción ciudadana de oposición al poder. Suárez, entre la experiencia y el realismo posibilista histórico: de los límites ético-morales a los contrapesos efectivos	521
3.3. Crítica de la limitación no institucional del poder desde ciertas líneas del pensamiento político actual	524
3.3.1. Preferencia de la literatura científica por los límites institucionalizados frente a los límites extrajurídicos y extrapolíticos. El rechazo del derecho de resistencia civil en sí mismo.....	524
3.3.2. Contraste entre el interés pragmático-realista de Suárez y el interés institucionalista del liberalismo político de ciertas tradiciones hegemónicas de la <i>matriz cultural</i> moderna. <i>Facticidad</i> política suareciana vs. construcción de utopías encubridoras	532
4. EL BIEN COMÚN COMO POSIBLE CLAVE DE COMPRENSIÓN DE LA IMAGEN DE LA ESCLAVITUD VOLUNTARIA	535

4.1. Dificultades de una interpretación conciliadora entre la imagen de la esclavitud voluntaria y la teoría de la resistencia civil en Suárez.....	536
4.2. La interpretación de la analogía de la esclavitud desde el <i>leitmotiv</i> de la teoría política de Suárez: el bien común como eje de la misma	537
4.2.1. La finalidad y los límites de la esclavitud voluntaria. Presupuestos	538
4.2.2. El bien común como fundamento y finalidad de la entrega del poder al gobernante: una posible conciliación entre la analogía de la esclavitud voluntaria y los límites del poder en Suárez	540
5. ALGUNAS POSIBLES APLICACIONES ACTUALES DE LA DOCTRINA DE SUÁREZ SOBRE LA RESISTENCIA. SU INTERÉS DE CARA A FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN	542
6. FIFTH CHAPTER SYNTHESIS	544
7. SÍNTESES DEL CAPÍTULO QUINTO	546
CONCLUSIONS	549
CONCLUSIONES	559
REFLEXIÓN FINAL ABIERTA.....	569
BIBLIOGRAFÍA.....	579
ÍNDICE GENERAL.....	595