

Francisco Suárez

Religión y soberanía popular

Ignacio Carrillo Prieto

En el panorama de las discusiones políticas de la Contrarreforma, destaca la figura del teólogo Francisco Suárez. Al cumplirse cuatro siglos de la publicación de su obra Defensio Fidei, Ignacio Carrillo Prieto, integrante del Instituto de Investigaciones Jurídicas de nuestra Universidad, hace una revaloración del pensamiento jurídico de Suárez sobre la soberanía popular y la monarquía.

En recordación del doctor Héctor González Uribe

Hoy, cuando la filosofía política asume y proclama la necesaria conexidad entre el derecho y la moral, negada o descalificada como cosa premoderna en las escuelas y academias del siglo xx, resurge la sólida figura de Francisco Suárez (1548-1617), teólogo postridentino de vuelos a gran altura que nunca admitió tal ruptura conceptual o prácticamente. Es la figura mayor de la llamada *escolástica barroca*, o escolástica tardía, aunque esas etiquetas no le hagan justicia al rigor, hondura y extensión de su obra, que todo tiene menos postrera. Este año se cumplen cuatrocientos de la publicación de la *Defensio Fidei*, su polémico ensayo sobre el poder político, la reivindicación de la soberanía popular y sus modernas tesis internacionalistas. Habría que recordar también que un año antes publicaba en la portuguesa Universidad de Coimbra el monumento jurídico mayor de aquella escuela: *De Legibus ac Deo Legislatura* que es la Summa Theologica del derecho. No son arcaí-

cas digresiones lo que ahí podrá hallar el curioso lector: son la más decantada y la mejor elaborada teoría integral sobre el derecho y la justicia, que ya había ocupado a Domingo Soto, a Mariana, a Vitoria. La superioridad de la consistencia del discurso suareciano añade otro punto de interés al momento de eclosión ideológica en la reorganización europea, asimilada apenas la reforma protestante, que aparece en el centro de la preocupación suareciana, como no podía ser de otro modo en un hijo distinguido de Loyola, llamado por la corte pontificia en los momentos de la crisis de ésta con Inglaterra y su Iglesia nacional. La habilidad de Suárez para negociar su participación como polemista en aquel enredo obliga a mirarlo como académico “comprometido” en las luchas de su tiempo sin haber buscado otra cosa que la de vigorizar las filas del catolicismo militante, pero del catolicismo “ilustrado” que ya sabía hablar otro lenguaje más próximo a las realidades modernas an-



Francisco Suárez

te las cuales la Iglesia se había contraído a fulminar anatemas y excomuniones que acabaron por perder su sentido. Suárez lo vio claro; y la lectura de *Defensio Fidei* sigue siendo la eminente cátedra de filosofía del derecho y de la política en un momento crítico de Occidente.

LA CREACIÓN DEL DERECHO

En la historia de la filosofía del derecho, Suárez es el autor —entre otros escritos sobre temas jurídicos— de uno de los tratados más sugestivos de la escolástica tardía. Representa la respuesta católica en el ámbito de la teoría a la nueva política europea de constitución de los Estados nacionales. Si su filiación tomista ha querido ser subrayada, más interesaría constatar la forma en que utiliza Suárez el bagaje escolástico para plantear las cuestiones jurídicas de su época. *De Legibus* ofrece algunos de esos planteamientos, que se manifiestan mejor en ocasión del conflicto concreto a que responde la elaboración de *Defensio Fidei*. En este sentido, la calificación de “teólogo extraviado en política” lo caracteriza paradigmáticamente; si Lutero y Calvino —entre otros— no pueden ser leídos sino como “teólogos extraviados” es porque la legitimación teológica operante respecto de las condiciones del feudalismo continúa esgrimiéndose fracturada,

exigiendo nuevas síntesis y otros rumbos. La pretensión hegemónica de la teología se ve cuestionada “desde dentro”, lo que explica parcialmente aquel “extravío”.

Paul Janet ha llegado a afirmar que en *De Legibus* se hallan todas las opiniones de todos los doctores, recopiladas, resumidas, comparadas y refundidas en conjunto, de tal forma que quien lo haya leído conoce a fondo toda la moral, todo el derecho natural y hasta la política de la Edad Media.¹ Suárez explora la gnosología y la metafísica, pero su verdadera estatura nos la da su meditación sobre la ley. “Mientras que hoy se estudian las *Disputaciones de metafísica* como simple documento histórico de la filosofía escolástica, el *De Legibus* es fuente de inspiración para la filosofía del derecho, para la doctrina del Estado, para la primacía de la democracia, para el derecho internacional”.² Recaséns ha advertido que “al escribir *De Legibus*, Suárez no intentó realizar propiamente una obra de filosofía del derecho, ni tampoco componer una enciclopedia jurídica. La intención y el contenido de la obra son mucho más amplios. No parte del concepto de derecho, sino de la noción de ley arrancando de un punto de vista teológico”.³ El examen del índice del tratado puede dar una idea de

¹ Paul Janet, *Historia de la ciencia política*, Madrid, 1910, tomo II, p. 153. “El tratado *De Legibus* es indiscutiblemente una de las obras más meritorias de Suárez por la ciencia que contiene, la multitud de cuestiones que estudia y la agudeza de las soluciones que propone, de tal modo que su lectura da una extensa vista de conjunto de la moral, del derecho natural y positivo, canónico y civil y aun de la política de la Edad Media”. Mateo Lanseros, *La autoridad civil en Francisco Suárez*, Madrid, 1949, p. 13. “La misión de Suárez fue recoger todo lo que la gran época de la alta escolástica, siguiendo a Tomás de Aquino, había pensado y elaborado”. Heinrich Rommen, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, Madrid, 1951, p. 28. “Partiendo de la interpretación teológica de la ley, va incorporando Suárez los distintos elementos del derecho, hasta llegar a su tesis definitiva sobre el ordenamiento jurídico del Estado. Porque Suárez está íntimamente condicionado por la conciencia jurídica del barroco español. . . En su esfuerzo por integrar progresivamente las distintas conquistas científicas que le llegaban de otras universidades españolas, su obra sobre las leyes refleja la gran síntesis orgánica de la doctrina española de la paz. Este dinamismo, a la vez que la estructura ideológica del sistema han hecho del tratado suariano sobre las leyes una obra clave en la evolución del pensamiento europeo”. Luciano Pereña, “Estudio Preliminar” en *De Legibus. I De Natura Legis*, Madrid, 1917, pp. XVII y XVIII.

En Coimbra, durante 1612, es ubicado el *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore in decem libros distributus*, auctore P. D. Francisco Suárez granatesi e Societate Iesu, Sacrae Theologiae, in celebri conimbricensi Academia Primario Professore. Luciano Pereña en su “Estudio Preliminar” a *De Legibus* ha determinado que a mediados de 1610 Suárez terminó el tratado. El monarca español concedió en 1612 al impresor de la Universidad de Coimbra la Exclusiva para que “ningún impresor, ni librero, ni otra persona de cualquier dignidad... pudiera imprimir, ni vender en estos reinos y señoríos, ni traer de fuera el libro titulado *De Legibus*”. Torrubiano Ripoll publicó en 1918 la primera traducción castellana del tratado completo. Ésta y la versión crítica bilingüe de Luciano Pereña de 1971 (aún incompleta) fueron las utilizadas para el presente trabajo.

² Carlo Giacon, “La Segunda Escolástica. Siglos XVI y XVII” en Cornelio Fabro, *Historia de la filosofía*, Madrid, 1965, tomo I, p. 548.

³ Luis Recaséns Siches, *La filosofía jurídica de Francisco Suárez*, México, 1947, p. 119. “Suárez hace notar en el prólogo de su obra *De*

esta amplitud: “De la naturaleza de la ley en general. Sus causas y efectos” (libro I); “La ley natural y el derecho de gentes” (libro II); “De la ley humana positiva” (libro III); “De la ley positiva canónica” (libro IV); “Variedad de las leyes humanas” (libro V); “Interpretación, mutación y cese de las leyes humanas” (libro VI); “La ley no escrita” (libro VII); “La ley humana favorable o privilegio” (libro VIII); “Ley divina positiva antigua” (libro IX); “De la nueva ley divina” (libro X).

En Suárez —escribe Sánchez de la Torre—⁴ se muestra a plena luz un dato que venía incubándose desde los albores renacentistas: el derecho positivo es entendido como mediador entre las exigencias racionales e históricas, mediante su concreción en un determinado ámbito social. Suárez quita peso a la tesis que se ufanaba en una valoración exclusivamente intelectualista de las realidades sociales, mediante la consideración sociológica de que el poder reside en el pueblo directamente, y que toda norma social-jurídica tenía que referirse de algún modo, en todos sus elementos, al dato de que el pueblo era en cada caso un pueblo concreto. Así, la racionalidad de los elementos generales de convivencia se extiende a los elementos autoritarios y a la conveniencia de la autoridad social. Más allá del problema dialéctico planteado hasta entonces entre la voluntad social y el orden objetivo, aparece el criterio clave de las exigencias concretas de la prosperidad social, manifestada racionalmente como verdad social natural contenida en las instituciones. Este criterio explica la doctrina de Suárez en los problemas de la comunidad internacional y,

sobre todo, en la valoración que Suárez hace del derecho positivo. Determina el valor del derecho positivo por la prevalencia de la ley para aunar lo más posible las fuerzas positivas dentro de la forma de la voluntad racional; y por la concepción de la interpretación, no como pura hermenéutica, sino como creación de normas, con una exacta proporción entre *voluntas* y *ratio* del legislador, salvando lo más posible la apertura del derecho a las exigencias históricas.

Desde luego, los fines del legislador no están todos incluidos en la *ratio legis*. Esta observación servía para desvalorizar las leyes ingratas positivas, pero ahora tiene una dimensión no sólo más restringida, sino perfectamente explicable. Suárez la explica al decir que los motivos que tiene el legislador para querer una ley pueden ser varios. El legislador puede querer una ley por razones de estricta moralidad o por circunstancias exteriores que la reclamen imperiosamente o por lograr una finalidad social. Sin duda que la *ratio* es una finalidad universal, pero el legislador tiene también en cuenta el fin histórico que determina que una ley, racional desde luego, sea promulgada precisamente en tal situación de lugar y tiempo. Y estos datos concretos sólo pueden ser determinados por la intención y por la voluntad del legislador, aunque no por eso dejan de ser en sí mismos razonables. De este modo —según Sánchez de la Torre— el papel del derecho positivo se reviste de racionalidad hasta en sus últimos motivos voluntaristas.

Esta valoración del derecho positivo, imbuido de racionalidad, llevaba a la conclusión de que lo que valía no era la imperación del príncipe, sino la racionalidad que inundaba de claridad a la norma imperada. Sin embargo, Suárez parece insistir —como lo veremos adelante— en la importancia del momento voluntario. Sociológicamente el soberano tuvo entonces que apoyarse en la pretensión de estar fundado en el valor del derecho natural. Pero no ya en el derecho natural como razón sino como voluntad, es decir, como voluntad divina.

El problema ha sido señalado, entre otros, por Kelsen,⁵ quien advirtió que “según puede mostrar un análisis crítico de los métodos del Derecho Natural, no es en modo alguno indiferente el que se deduzca el ordenamiento natural (de la vida humana) de la Sabiduría de Dios, es decir, de la Razón Divina, o sólo de la Voluntad de Dios. La fundamentación en la Voluntad Divina, que se encuentra colocada por encima de la legalidad de la Divina Razón, y que puede ser elevada como omnipotencia, a la arbitrariedad divina”, corresponde por completo a la posición que deduce el derecho natural, más subjetivamente, de la naturaleza del hombre, respecto de la cual la perso-

Legibus que ésta ha sido escrita también para los juristas”. Heinrich Rommen, *La teoría del Estado...*, p. 22. En efecto, escribe: “A nadie debe sorprender que un teólogo se dedique a escribir de leyes. El alto rango que la teología posee y que le viene de Aquel que constituye su más elevado objeto, disipa cualquier motivo de sorpresa... Uno de los muchos aspectos que el teólogo ha de examinar en Dios es el de que la sagrada doctrina contemple ese fin último y muestre el camino para conseguirlo... Toda vez que este camino de salvación radica en las acciones libres y en la rectitud de las costumbres, rectitud moral que depende en gran medida de la ley como regla de la conducta humana; de ahí que el estudio de las leyes afecte a gran parte de la teología y que, al ocuparse ésta de las leyes no haga otra cosa que contemplar a Dios mismo como legislador. La teología estudia el propio derecho natural como base del orden sobrenatural y a través de él alcanza plena firmeza; considera las leyes civiles sólo en orden a juzgar su moralidad y rectitud a la luz de normas de más alto rango o bien, para fijar, según los principios de la fe, las obligaciones de conciencia que de ellas dimanar”. Francisco Suárez, *De Legibus*, Madrid, 1971, tomo I (prólogo). Cabral de Moncada advierte como rasgos característicos de Suárez la índole teológica de su sistema jurídico y el teocentrismo jurídico en que se inspiran sus conceptos de ley eterna y ley natural. Cfr. Eluterio Elorduy, “Orientaciones en la interpretación de las doctrinas jurídicas de Suárez” en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 1952, volumen XLVI, p. 88. Compárese el prólogo a *De Legibus* con la introducción lapidaria de Vitoria a su *Reelección De la Potestad Civil*. “El oficio de teólogo es tan basto que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia parecen ajenos a su profesión”. Francisco Vitoria, *Relaciones teológicas*, Madrid, 1960, p. 150.

⁴ Ángel Sánchez de la Torre, *Los comienzos del subjetismo jurídico en la cultura europea*, Madrid, 1958, p. 32.

⁵ Hans Kelsen, *La idea del derecho natural*, Buenos Aires, 1946, pp. 17 y ss.

nalidad de Dios, que se manifiesta precisamente en voluntad, significa un aumento antropomórfico hasta lo infinito.

El contraste entre una teoría del derecho natural, que en lo esencial se basa en la razón manifestada en leyes y otra basada en la omnipotencia de Dios, ajena a toda legalidad, representa ya claramente en una esfera superior el contraste relativo entre derecho natural y derecho positivo.

Por su parte, Enrique Rommen consideró otra consecuencia en esta misma dirección, pues “con la tesis de la superioridad de la voluntad sobre la inteligencia, se llega a admitir, eliminando la noción de Dios, como única fuente del derecho la voluntad concreta del legislador temporal”.⁶ Tal fue la conclusión a la que llegó Hobbes en su sistema.

Paul Janet ha visto la cuestión de modo más general. Considera que:

Hubo en la Edad Media dos grandes corrientes de opinión relativas al principio de la moral. Según la una, la moral reposa en la naturaleza misma de las cosas; según la otra, reposa en la autoridad de Dios. Unos colocaban la esencia de la ley en la inteligencia, a la cual corresponde percibir y reconocer la naturaleza de las cosas; los otros la colocaban en la voluntad divina... Una y otra opinión podían conducir a conclusiones “peligrosas”: la primera, a establecer que la moral es independiente de Dios y que aunque no existiese, la distinción entre lo justo y lo injusto existiría; la segunda, a sentar que la moral es arbitraria en sí, que nada es por sí mismo bueno ni malo y que sólo la orden de un superior establece la distinción entre bien y mal.⁷

La noción voluntarista del derecho, escribe D’Entreves, no siempre quedaba circunscrita a la esfera jurídica propiamente dicha. La teoría nominalista de la ética era amenaza mucho más insidiosa a la doctrina del derecho natural. Nominalismo no sólo significó una crisis del método escolástico en torno a los “universales”. Significó también un cambio radical en la actitud teórica ante el problema moral. La reivindicación de la primacía de la voluntad sobre la inteligencia condujo a la negación de que los valores éticos pudieran tener cualquier otro fundamento distinto de la voluntad de Dios

⁶ Enrique Rommen, *Derecho natural. Historia-doctrina*, traducción de Héctor González Uribe, México, 1950, pp. 142 y ss. En la teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez, Rommen escribe: “la dislocación *voluntatis superioris intellectus* enajena la esencia interna de la ley ética natural. Su principio, la luz de la razón natural, es sofocado y la voluntad de Dios (en el sentido capricho) convertida en principio supremo de la moralidad. Si no hay nada esencialmente bueno o malo cognoscible para el entendimiento humano, la moralidad tiene que convertirse en algo externo”.

⁷ Paul Janet, *op. cit.*, *supra*, nota 1, p. 155.

que los impone. La idea de Dios como poder ilimitado y arbitrario llevaba implícita la reducción de todas las leyes morales a las inescrutables manifestaciones de la divina omnipotencia. La base del sistema natural de la ética se vio desechada. El derecho natural cesa de ser el puente entre Dios y el hombre. No ofrece ningún testimonio de la existencia de un orden eterno e inmutable; ya no constituye la medida de la dignidad del hombre y de su capacidad para participar en aquel orden, un modelo del bien y del mal que se ofrecía a todas las criaturas racionales.

En el protestantismo, gozó fortuna la noción voluntarista: la noción de la ley moral como expresión de la voluntad divina se transmitió de los nominalistas a los reformadores protestantes, a Wyclif primero y más tarde a Lutero y Calvino. Esta tendencia voluntarista explica —al decir de D’Entreves— el hecho de que entre los autores de las controversias doctrinales y entre los escritores políticos protestantes se manifieste un desvío ante el derecho natural a favor de la ley divina de la *Biblia*, de una parte, y de otra a favor del derecho positivo del Estado, concebido éste como fundado en la voluntad de Dios.

El tratamiento suareciano de la ley subrayando el momento voluntario continúa la posibilidad que se anuncia en la obra de Duns Escoto, respecto de la cual Tamayo y Salmorán escribe: “La doctrine volontariste de Duns Scotus fait une large place à la volonté juridique-institutionnelle de l’homme, seul fondement de la contractualité et du droit positif conventionnel. La doctrine scotiste annonce la possibilité d’une explication autonome des produits de la volonté”.⁸

El voluntarismo de Escoto consiste radicalmente en que la voluntad es un principio de actividad, específicamente distinto del principio de actividad natural; y la nota específica de esta distinción es que la voluntad obra siempre libremente, sin que nada extrínseco a la misma pueda determinar un acto; mientras que la nota específica del principio natural es que obra necesariamente, por necesidad natural, es decir, de manera determinada.

Para Tomás de Aquino, cuya clave sistemática es la teoría aristotélica potencia-acto que se apoya en la realidad del movimiento y en el principio *quid movetur ab alio movetur*, la nobleza del entendimiento con respecto a la voluntad es evidente. En efecto, el agente es más noble que el paciente, el acto más que la potencia, el motor antes que el móvil. Para Escoto, estos principios podrán ser valederos dentro de una filosofía natural o física, es decir dentro del dominio de los principios ac-

⁸ Rolando Tamayo y Salmorán, *L’État, Sujet des Transformations Juridiques* (thèse pour le doctorat), Université de Paris, Faculté de Droit et des Sciences Économiques, s. d., p. 72.

tivos naturales que obran necesariamente, pero no en el terreno de actividad espontánea. No es que la actividad espontánea no necesite de un objeto, pero no es el objeto el que determina la actividad de la potencia o especifica la facultad. El entendimiento presentará el objeto, sea cual fuere, a la voluntad, pero la voluntad, respecto del entendimiento y de su objeto, no es paciente, ni potencia, ni móvil. La voluntad sólo puede moverse por sí misma, porque es un principio de actividad libre. El entendimiento no puede ni directa ni indirectamente mover la voluntad o producir su acto por muy apetecible que sea el objeto que le presente; en cambio, la voluntad, si bien es verdad que no puede determinar directamente un acto del entendimiento, puede hacerlo indirectamente ordenando al entendimiento el pensar otra cosa.⁹

De Legibus aparece así como otro intento sistemático de explicar el papel de la voluntad en la creación del derecho y, con *Defensio Fidei*, el alegato en pro del *consensus* político de la “eficaz voluntad del pueblo”.

El reconocimiento pontificio de la “soberanía” de los Estados nacionales forma parte de la estrategia de la Contrarreforma. Trevor-Roper sostiene que la Iglesia romana triunfa sobre la Reforma en su propio terreno

en allant encore plus loin et en s’alliant de façon plus étroite avec l’état séculier gouverné par un prince. La Contre Réforme représente sur la plan sociologique un énorme renforcement de la structure « bureaucratique » de la société. Comme l’Église avait besoin, pour se défendre, du pouvoir des princes, la bureaucratie princière, en revanche, était soutenue par la bureaucratie cléricale. La vieille bureaucratie princière tendait déjà à opprimer la vie commerciale des sociétés urbaines, il était plus probable encore que la même chose se produise à pris que les bureaucraties princières aient été renforcées et, de façon inextricable, par des bureaucraties ecclésiastiques, tout aussi coûteuses, tout aussi indifférentes à une vie économique qui n’était pas nécessaire à leur besoins.¹⁰

Se entabla entonces una negociación entre Roma y los nacientes Estados que requieren de esa burocracia clerical. El pontificado estará interesado en determinar que las “personas eclesiásticas” han de gozar de fuero, el que implica la intervención del pontífice en algunos negocios nacionales internos. Además, una intervención de esta naturaleza era utilizable para inclinar la política europea a favor de las pretensiones territoriales del pontificado en la península italiana.

⁹ Cfr. Miguel Oromi, “Introducción General” en Juan Duns Escoto, *Comentario de las “Sentencias”* (de Pedro Lombardo), Madrid, 1960, pp. 82-98.

¹⁰ H. R. Trevor-Roper, *De la Réforme aux Lumières*, Paris, 1972, p. 77.

El hecho de que Suárez tuviera que tener ya en cuenta el sistema de Estados europeos, de los Estados nacionales en lucha junto con su diversidad de confesiones, determina ciertas particularidades de su concepción del poder papal. [Su teoría] se realiza en vistas al compromiso establecido. Precisamente por esta posición media, sus soluciones al problema del Estado [son] especialmente interesantes.¹¹

La tesis suareciana del origen convencional de la autoridad política ha sido tratada como un desarrollo de la teoría escolástica del “pacto”. Preocupados por leer a Suárez como representante de la llamada *philosophia perennis*, algunos se esfuerzan por diluir las diferencias con Tomás de Aquino. Tal lectura lleva a ignorar las condiciones del siglo XIII, el siglo de la *Summa*, y las del momento en que Suárez produce *De Legibus* y *Defensio Fidei*. No obstante esos esfuerzos, se llega a admitir un “desplazamiento peculiar de toda su construcción de la teoría del Estado con respecto a Tomás de Aquino; su doctrina *característica* es que la forma de gobierno natural es la democracia, y la monarquía y la aristocracia sólo formas derivadas”.¹²

La forma organizada y centralizada de la coacción es condición necesaria de la convivencia.

No puede conservarse la comunidad de los hombres sin la justicia y sin la paz; y tampoco puede mantenerse la justicia y la paz sin un gobernante que tenga poder para mandar y castigar. En las distintas provincias del Estado puede haber varios gobernantes con poder delegado. Y es necesario que todos estén sometidos a uno solo, en el que resida el poder supremo. Porque si hubiera varios y no existiera jerarquía entre ellos ni estuvieran subordinados a ningún otro, sería totalmente imposible mantener la unidad y la obediencia y esto hay que entenderlo de un príncipe único no en cuanto a la propia persona, sino en cuanto al poder. Por eso cuando hablamos de un solo soberano entendemos un tribunal o poder único, ya resida en una sola cabeza, en una persona física, ya en un consejo o reunión de varios, como en una persona moral.¹³

¹¹ Alois Dempf, *Ética de la Edad Media*, Editorial Gredos, Madrid, 1958, p. 168. Pierre Mesnard, *El desarrollo de la filosofía política en el siglo XVI*: “su teoría del poder indirecto, dejando a la autoridad civil el pleno goce de su derecho... venía a cerrar un largo debate que abrieron las contradicciones luteranas, la doble negación anabaptista, las pretensiones teocráticas y las confusiones regalistas”, p. 620.

¹² Alois Dempf, *op. cit.*, *supra*, nota 123, p. 168.

¹³ Francisco Suárez, *Defensio Fidei*, libro III, capítulo I, números 4 y 5. Cfr. H. L. A. Hart, *El concepto de derecho*, especialmente lo relativo a la “regla de reconocimiento”. Sobre la traducción “persona moral” hay que advertir que algunos prefieren hablar de “persona ficta”. Mesnard opina que el epíteto *ficta* no impide que los atributos morales de la personalidad sean extensibles a la realidad retenida de ese modo. El

La pregunta sobre el origen convencional del poder se formula en *Defensio Fidei* en oposición a la tesis legitimista de Jacobo I, la que según Suárez “parece inventada para exagerar el poder temporal y debilitar el espiritual”. Lo que tendría que demostrar Jacobo es que Dios es la “causa inmediata y el autor de su poder”. Es necesario señalar al sujeto al que se dice que confiere inmediatamente Dios este poder y para qué fin o clase de gobierno se piensa que lo confiere.

Puede considerarse este poder en cuanto reside o puede estar en todo el cuerpo político del Estado o comunidad humana, o en cuanto reside o puede existir en estos o aquellos miembros de esa comunidad. Además puede considerarse este poder puramente o en abstracto, o en cuanto determinado en una forma de gobierno político.¹⁴

Suárez pretende demostrar que “el supremo poder público, considerado en abstracto fue conferido directamente por Dios a los hombres unidos en comunidad política perfecta [Estado]”.¹⁵ No debe entenderse esta concesión como un acto de otorgamiento especial accesorio a la “naturaleza del Estado”. En *Defensio Fidei* insiste en que sigue necesariamente del acto de fundación del Estado. Suárez argumenta que “en virtud de esta manera de otorgamiento no reside el poder político en una sola persona o en un grupo determinado, sino en la totalidad del pueblo o cuerpo de la comunidad”.¹⁶

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 más que a otro dentro de toda la comunidad del Estado. “Luego, en virtud de la concesión natural sólo reside inmediatamente en la comunidad”.¹⁷ En *De Legibus* afirmará: “esta potestad no es por institución sino por naturaleza”.¹⁸

No existe razón alguna para sostener la necesidad natural de una forma monárquica o aristocrática de gobierno. Suárez invoca la *historia*, trámite que muestra que los hombres se han conducido según las nor-

mas propuestas a ellos por un rey, o por una asamblea. Estas distintas formas de gobierno “elegidas” por los hombres no estarían en contra de la razón natural ni, lo que es importante en la argumentación suareciana, en contra de alguna disposición de Dios. “Esto demuestra que el poder político no ha sido conferido por Dios a una sola persona, príncipe, rey o emperador, ni a un único o particular senado o a una asamblea concreta de unos pocos príncipes”.¹⁹ La objeción a este punto de vista conduce a afirmar que si la razón natural no señala como necesaria la monarquía o la aristocracia, así tampoco a la democracia.²⁰ Por otra parte, si aquellas dos formas de gobierno no son de institución divina, podría sostenerse que si lo fuera la democracia, llevaría a negar su mutabilidad por obra de la voluntad humana.

Suárez responde: “del hecho de que este poder no haya sido conferido por Dios con la institución de la monarquía o de la aristocracia, más bien se concluye por necesidad que fue conferida a toda la comunidad, ya que no queda otro sujeto humano, por así decir, al que pueda dársele”.²¹ La institución de la monarquía o de la aristocracia resulta de la voluntad humana (ya que Suárez ha excluido a la voluntad divina) “porque la sola razón natural, en abstracto, no determina como necesaria una de esas formas”.²²

El razonamiento conduce entonces a afirmar que la democracia puede existir sin una institución positiva, como “resultancia natural”. “La razón natural dice que el poder político supremo es una propiedad natural de la comunidad política, pertenece a la totalidad de la comunidad a no ser que sea trasferido a otro mediante una nueva institución”.²³ Si se apela a la razón natural no puede descubrirse otra determinación política que no sea la democracia.

Si se puede admitir que “por derecho natural” de la comunidad procede el poder político, la voluntad humana hace posible los distintos modos de reconocer la validez del orden al que su conducta ha de conformarse. Suárez explica así la diversidad de dichos modos, y cuando se trata del poder regio advierte que:

no es igual en todos los reyes, ni tiene las mismas propiedades en lo que se refiere a su duración, continuidad o sucesión [en el trono] y otras parecidas. Unos tienen poder monárquico absoluto; en otros va mezclado con una aristocracia o con la dependencia de algún senado que incluso puede tener derecho a una votación decisiva; a algunos reyes les ha sido conferido el poder no sólo para su

Estado será considerado el autor responsable de sus actos y su culpabilidad puede entrañar sanciones colectivas como es el caso de la guerra. Cfr. Pierre Mesnard, *op. cit.*, *supra*, nota 127, p. 585. Rommen señala que en lo referente a Tomás de Aquino, los estudiosos discuten sobre si entendió o no al Estado como persona jurídica con derechos y deberes en el sentido de una personalidad “colectiva”; Heinrich Rommen, *op. cit.*, *supra*, nota 1, pp. 178 y 182.

¹⁴ Francisco Suárez, *Defensio Fidei*, libro III, capítulo II, número 4. En este lugar admite como “doctrina común a los filósofos” la de las tres posibles formas puras de gobierno y las formas mixtas de ellas resultantes.

¹⁵ Sobre la pretendida concepción organicista del Estado en Suárez, cfr. Heinrich Rommen, *op. cit.*, *supra*, nota 1, pp. 174-176.

¹⁶ Francisco Suárez, *Defensio Fidei*, libro III, capítulo II, número 4.

¹⁷ Francisco Suárez, *op. cit.*, libro III, capítulo II, número 7.

¹⁸ Francisco Suárez, *op. cit.*, libro III, capítulo III, número 6.

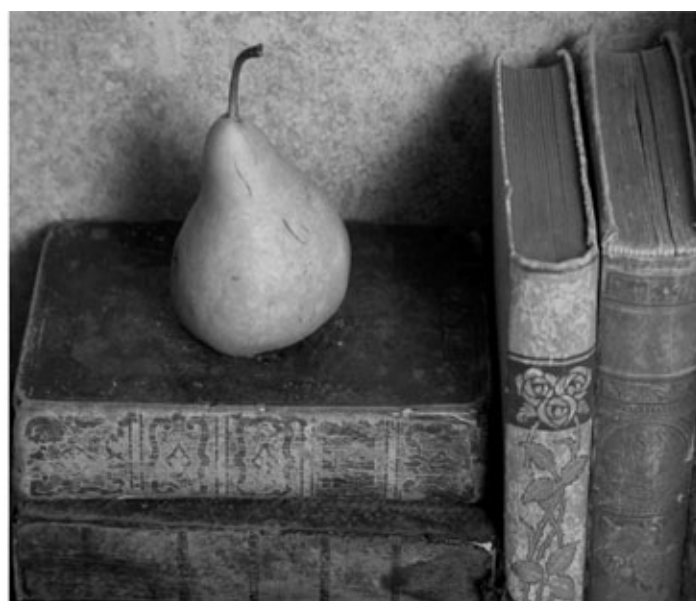
¹⁹ Francisco Suárez, *op. cit.*, libro III, capítulo II, número 7.

²⁰ Que es la “más imperfecta” forma de gobierno, como afirmaban los comentaristas de Aristóteles, tesis que Suárez aquí recuerda.

²¹ Francisco Suárez, *op. cit.*, libro III, capítulo II, número 8.

²² Francisco Suárez, *loc. cit.*

²³ *Idem.*



SUMMA FR. SUAREZ DE LEGIBUS...

CONRAD VOGLER, FRANCISCO SUAREZ

persona, sino también para sus descendientes. A otros en cambio sólo se les concede el poder personalmente y no para la dinastía, de suerte que, al morir el rey, es elegido otro, como sucede en Polonia y en el mismo imperio romano. Incluso podría elegirse un rey para un tiempo determinado si así hubiera instituido en alguna parte desde el principio. Por consiguiente, es una clara prueba de que la monarquía es de inmediata institución humana y por eso puede admitir toda aquella variedad de formas que sean razonables y dependan del arbitrio de los hombres.

El derecho natural no prescribe que el poder supremo sea siempre ejercido inmediatamente por la comunidad:

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. Se sigue finalmente de esta tesis, que ningún rey o monarca recibe o ha recibido [de ley ordinaria] el poder político directamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad y la constitución humana.²⁴

Suárez invoca a Agustín en las *Confesiones*: “Pacto general de la sociedad humana es obedecer a sus reyes”.

²⁴ Francisco Suárez, *op. cit.*, libro III, capítulo II, números 9 y 10. Advierte que “el axioma no es nuevo o inventado por Bellarmino. Lo enseñó Tomás de Vio, Alfonso de Castro, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina”. Sostiene además que lo “insinúa” Tomás de Aquino.

Y comenta: “Con estas palabras significa que el poder de los reyes y la obediencia que se les debe, tiene fundamento en un pacto de la sociedad humana, y, por consiguiente, que no tiene su origen en la inmediata institución divina, pues el pacto humano se contrae por voluntad de los hombres”.²⁵ Mediante el pacto, el pueblo trasladó al príncipe el poder con la carga y obligación de gobernar al pueblo y administrar justicia; “y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición”.²⁶

Suárez ha intentado, frente a Jacobo I, asegurar la institución divina del pontificado, rechazando este origen respecto del poder regio. Ha ido más lejos al señalar que la monarquía no es instituida en la esfera del derecho natural, comprometiendo por otro lado a la democracia como forma de organización natural. Así, el pueblo invoca el derecho natural frente a las pretensiones monárquicas, puesto que la voluntad de la que procede no prevalece frente al derecho natural. Esta invocación no prospera en la estructura de la Iglesia, cuya constitución es producto de la voluntad divina, instancia inapelable. De esta forma Suárez proporciona la base teórica del reajuste europeo al que atiende la Contrarreforma. Muestra así, por otra parte, la multivalente utilización ideológica del “derecho natural”, a la que se han referido algunos.²⁷ **u**

²⁵ Francisco Suárez, *op. cit.*, libro III, capítulo II, número 11.

²⁶ Francisco Suárez, *op. cit.*, libro III, capítulo II, número 12.

²⁷ Kelsen y Bobio, entre ellos.