



Universidad de

los Andes



**FACULTAD
DE DERECHO**

REVISTA JURÍDICA DIGITAL

UANDES

rjd.uandes.cl

2018 | **Volumen 2**
Núm. 1

Revista Jurídica Digital UANDES es una revista científica editada por la
Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, Chile.

Índice

Artículos

- | | |
|---|---------------|
| Maquiavelo y Suárez o un encuentro inesperado-esperado
Jean-Paul Coujou | 1-14 |
| "Metafísica jurídica" y "metafísica teológica": su intrínseca conexión en Suárez
Mauro Mantovani | 15-33 |
| Vitoria y Suárez sobre el derecho
Mauricio Beuchot | 34-41 |
| "Defensio fidei" de Francisco Suárez y su conflicto con Jacobo I
Miguel Anxo Pena González | 42-58 |
| Raíces franciscanas de la teoría suareciana de la ley
Manuel Lázaro Pulido | 59-69 |
| Naturaleza humana, ley y obligación en Francisco Suárez
Mauricio Lecón | 70-78 |
| El arbitraje internacional en la obra de Francisco Suárez: A propósito de una antigua polémica
José Ángel García Cuadrado | 79-91 |
| Efectos de las normas jurídicas según Francisco Suárez
Luis Carlos Amezúa Amezúa | 92-104 |

Colaboraciones

- | | |
|---|----------------|
| Tomás Moro: entre la ley y la conciencia
Hernán Corral Talciani | 105-112 |
|---|----------------|

**Jean-Paul
Coujou**

Institut Michel
Villey, Paris

jp.coujou@wanadoo.fr

Recibido: 20.11.17

Aceptado: 16.03.18

Maquiavelo y Suárez o un encuentro inesperado-esperado

Machiavelli and Suárez, or an expected-unexpected encounter

Resumen: El siguiente trabajo enfrenta las posiciones de Francisco Suárez y Nicolás Maquiavelo acerca del poder político y legislativo. Si bien entre estos autores existen algunas coincidencias, como el hecho de que ambos entienden que el poder legislador tiene su origen en el conjunto de los hombres y de que la política tiene que ser renovada de acuerdo con las nuevas condiciones sociales y culturales del mundo moderno, Maquiavelo piensa que el arte político debe dejar de lado su justificación teológica, cuadro en el que, por el contrario, se inserta el modelo suareciano, que sigue la tradición aristotélica y escolástica del poder. Por otro lado, Suárez concibe el poder como una fuerza subordinada al recto gobierno de los hombres en la virtud. Maquiavelo, por su parte, sostiene que el poder se encamina a la mayor fortuna del gobernante. A esto responde Suárez que la inmoralidad —en que pudiera caer la autoridad para conseguir mayor fortuna— no puede ser un objeto legítimo de la ley.

Palabras clave: Francisco Suárez; Nicolás Maquiavelo; poder político; leyes.

Abstract: This paper aims to confront Francisco Suárez and Niccolò Machiavelli's positions towards political and legislative powers. Both authors agree that legislative power originates from men coming together and that politics must be renewed according to the new social and cultural conditions of the modern world. Despite these coincidences, Machiavelli believes that the art of politics must leave its theological justification aside, whereas the Suarecian model follows the Aristotelian and scholastic tradition of power. In addition, Suárez conceives power as a subordinate strength to the righteous government of men and virtue. Differently, Machiavelli affirms that power leads to the ruler's enrichment. Suárez answers to this position that the authority's immoral practice to become wealthier cannot be a legitimate object of the law.

Keywords: Francisco Suárez; Niccolò Machiavelli; political power; laws.

Cuando estudiamos la filosofía política y jurídica tal y como se desarrolló en el *De legibus*, vemos que en este solo existe una referencia sucinta al pensamiento de Maquiavelo en el libro III, capítulo XII, n. 2 (Suárez, 1856-1877, p. 215), lo que remite al lector al capítulo 18 de *El príncipe* (Suárez, 2003, p. 473), con el fin de proponer otra formulación de la relación entre la moral y el poder político. Suárez titula el párrafo que trata esta cuestión como: “Doctrina errónea de Nicolás de Maquiavelo y de otras doctrinas políticas en cuanto que al gobierno temporal, no es necesario tomar en consideración lo espiritual”. Esta refutación se inscribe en la progresión lógica de la argumentación de Suárez que había determinado previamente la causa eficiente y final de la ley civil, explicitando qué tipo de ley es posible y ello en conformidad con la naturaleza del hombre: ser libre, razonable y finito (2003, p. 473). La ley humana positiva constituye el derecho específico de una comunidad o de un Estado. ¿Cómo concebir, entonces, el poder para que pueda promulgar el derecho civil conforme al modo de ser humano propio al estado de naturaleza pura? (Suárez, 1856-1877, p. 211). En efecto, en función de este último, el hombre originalmente es libre, no está sometido a nadie más que a su Creador (esto es, por derecho natural) y, en consecuencia, el poder de un hombre sobre otro es contrario al derecho natural. Sin embargo, el hombre es un animal político tendente a vivir naturalmente en comunidad, como lo muestra la familia y la ciudad. Por consiguiente, la autoridad política ayudada del poder temporal, con el fin de gobernar a los hombres, conforme a la naturaleza humana (Suárez, 1856-1877, p.176), tiene como finalidad buscar y asegurar el bien común.

Las leyes civiles, en lo que concierne a su origen, deben estar referidas al poder que las establece; ellas no han surgido directamente de la naturaleza, sino que han sido instauradas por un poder inherente al hombre,

por oposición a las leyes canónicas que son dadas a los hombres por la mediación de un poder sobrenatural (Suárez, 1856-1877, p. 175). Desde el momento que el poder político es necesario para dirigir el Estado ¿es necesario decir que las leyes solo tienen por objeto lo que es moralmente recto y ordena los actos relativos al conjunto de las virtudes, o les compete prohibir los vicios que se oponen a estas últimas? Para Maquiavelo, como para Suárez, el poder legislativo que no tiene otro origen que el conjunto de los hombres (Suárez, 1856-1877, p.181), la asociación humana, para conservarse, se confronta a la siguiente alternativa: la fuerza o la ley (Machiavel, 1952, p. 341)¹. Y solo la ley en su conformidad a lo que son los hombres, tiene la capacidad de impedir que no se destruya la sociedad que forman necesariamente los individuos, pero que no son capaces de mantener.

La crítica que realiza Suárez a la teoría de Maquiavelo sobre la fundación y el ejercicio del poder, aunque breve en su desarrollo, no hace olvidar la complejidad del debate que aquí está presente². Sus causas son múltiples en su origen, en su naturaleza y en sus consecuencias: 1.º) el cambio de la organización sociopolítica (el derecho a la guerra, el origen del ejercicio del poder civil y eclesiástico) acompañada de los trastornos vinculados al descubrimiento del Nuevo mundo y a sus implicaciones internacionales; 2.º) el acontecimiento de la mundialización económica y la extensión internacional de los intercambios; 3.º) la recentralización del hombre en el mundo legado por el humanismo y la renovación de la cuestión de su esencia y de su libertad; 4.º) la refundación de los principios de la fe después de las rupturas operadas por la Reforma y la renovación teológica que la acompaña, revelando la emergencia de una teología moral como disciplina autónoma; 5.º) la descomposición progresiva de la representación cosmológica y la reconfiguración de la relación entre el hombre y la totalidad.

¹ “Il faut donc savoir qu’il y a deux manières de combattre, l’une par les lois, l’autre par la force : la première sorte est propre aux hommes, la seconde propre aux bêtes; mais comme la première bien souvent ne suffit pas, il faut recourir à la seconde”.

² No nos es posible desde los propios límites del trabajo, desarrollar este punto. Señalamos las siguientes obras: Iglesias-Rondina, C. (2014). *Maquiavelo y los Jesuitas. Una introducción*, Serie Los Anti-Maquiavelo, Libro I, Dierkens, A. (ed.). (1997). *L’antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières*, Bruxelles: Editions de l’Université de Bruxelles; Baldini, A. E. (director de ed.). (1995). *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, Firenze: Olschki; De Mattei, R. (1969). *Dal premachiavellismo all’antimachiavellismo*, Firenze: Sansoni; Thuau, E. (1966). *Raison d’Etat et pensée politique à l’époque de Richelieu*, Paris: Albin Michel.

Si buscamos el más mínimo denominador común de las perspectivas desarrolladas por Maquiavelo y Suárez en este contexto, podría formularse el siguiente interrogante: ¿cómo fundar y preservar la unidad política cuando se reconoce como un hecho infranqueable el riesgo permanente de división social, siendo esta última constitutiva de la esencia de lo político? Desde la mirada de la herencia de Maquiavelo, la emergencia de la modernidad se presenta de forma indisoluble con la ausencia de un pensamiento político autónomo que se articula con un espacio político que posee sus propiedades específicamente políticas. Se trata en ambos autores de hacer posible de nuevo una filosofía política en un momento en que históricamente la relación del hombre con su propia condición, con el mundo, ya no puede satisfacerse más con el modelo teórico en vigor. Por una parte, es necesario crear las condiciones de una vuelta al pensamiento racional en el terreno del orden político y reconfigurar los lazos que hay que instaurar entre una naturaleza humana tradicionalmente concebida de forma caduca³ y el mundo político. Desde esta perspectiva, el examen crítico de la historia hace imposible una concepción de la virtud teórica separada del terreno político.

La mínima convergencia entre las propuestas de Suárez y Maquiavelo no alcanza para disimular la distancia que existe entre dos de las orientaciones más divergentes de la filosofía política. Será solo en la economía donde Maquiavelo podrá construir, en su teoría acerca de la génesis del Estado, los conceptos de derecho natural, ley natural y pacto social, los cuales, en el caso de la política de Suárez, tienen una importancia

de primer orden. Esta divergencia es también reveladora al menos de las diferentes problemáticas presentes en la determinación del origen del poder político y de la función dada al poder legislativo del que se puede dar cuenta aunque sea recurriendo: 1.º) a acuerdos contractuales, 2.º) a formas naturales de cooperación, 3.º) a procesos conflictivos que parecen asegurar el fundamento histórico del poder de Estado sobre la fuerza. Para Maquiavelo, se trata de restituir a sí mismo la política produciendo las condiciones de su alejamiento de lo teológico-político e inscribiéndolo en una dialéctica histórica de la *virtù* y de la fortuna en la que se revela decisiva la articulación entre libertad y necesidad. La perspectiva de Suárez se formula en un marco antro-po-teológico fiel a la herencia aristotélica según la cual el hombre es un animal político; en esta representación del mundo, le interesa actualizar, conforme a la lógica de un devenir jurídico de la humanidad, tanto la génesis ético-política del Estado, como su finalidad, el bien común por la paz social⁴ y la justicia.

En este encuentro —inesperado en relación a la hostilidad y con el rechazo suscitado por la descomposición de lo teológico-político iniciado por Maquiavelo, y, sin embargo, a su vez esperado, ya que ninguna teoría política puede, en pleno Renacimiento, hacer caso omiso de la revolución maquiavélica— se impone al teórico político un desafío intelectual: conciliar una problemática técnica del fin y de los medios en la constitución y la preservación del poder de Estado con una problemática moral de la libertad y de la responsabilidad requerida en la afirmación de una legitimación de un poder político conforme a los principios de una antropología teológica.

³ “Notre argumentation antérieure doit s’appliquer y compris à l’état d’innocence car il ne repose ni sur le péché, ni sur un désordre quelconque, mais sur la condition naturelle de l’homme. Cette dernière consiste dans le fait pour l’homme d’être un animal social et d’exiger par nature une forme de vie communautaire devant nécessairement être régie par un pouvoir politique” (Suárez, 1856-1877, p. 179).

⁴ Conforme a la fórmula emblemática de San Agustín, “La paix de toutes choses, c’est la tranquillité de l’ordre. L’ordre, c’est cette disposition qui, suivant la parité ou la disparité des choses, assigne à chacune sa place” (1994, p. 121).

1. Moral y política: ¿Fin de la cuestión interminable de su dualidad?

Para Suárez es preciso, en la teoría de la constitución de la sociedad política, determinar en qué condiciones la ley civil, conforme a la naturaleza del hombre, puede delimitar legítimamente la esfera de lo que debe ser pedido o prohibido. La ley civil, “regla de la acción” (Suárez, 1856-1877, p. 226), tiene por objeto los actos humanos, clasificados de tres: buenos, malos o indiferentes. Se nos imponen, consecuentemente, según su extrema diversidad expresada por la multiplicidad de tipos de vicios y de virtudes, sus implicaciones internas o externas, su relación a la temporalidad, su carácter ordinario o excepcional (p. 215). Si la moral reenvía a la práctica contemplada desde el punto de vista de su interioridad, la legalidad implica la dimensión externa de una práctica y únicamente parece remitirse a la libertad en su uso exterior⁵. Existiría, sin embargo, en el terreno de la práctica una diferencia que posiblemente nos llevaría a una dualidad entre la moralidad de una acción cuyo valor residiría en su principio interior y su legalidad que se identificaría con una conformidad externa a los principios racionales (p. 222, 1)⁶.

A partir de este punto de partida, Suárez extrae dos orientaciones centrales decisivas. Estas no están exentas de consecuencias en lo que concierne la relación que implican entre la teoría y la práctica o la tesis de la fundación del poder político que ahí se presenta. En efecto, la primera perspectiva —que corresponde a las doctrinas de las políticas actuales (p. 215, 2)— provoca que el poder político y el derecho civil estén sujetos a los imperativos del Estado, tanto en lo que concierne a su conservación, como a su extensión. La guerra, en este horizonte, se identifica históricamente con la

situación política de los Estados que tienden a aumentar indefinidamente su poder de influencia, una vez que se ha instaurado la paz dentro del o con el fin de silenciar oportunamente una amenaza que se cierne sobre su propio poder. El origen del Estado a partir de la historia política solo puede buscarse en la necesidad y la fuerza. En efecto, con tiempo, los hombres reconocen la necesidad, a fin de mantener y de proteger la asociación que crearon, de darse leyes y de disponer de normas susceptibles de garantizar que toda práctica contraria a los intereses de la comunidad será castigada; desde ahí se explica el origen de la justicia. El establecimiento de las leyes solo se concibe a partir de la consideración de los hechos, así como de la constatación que se impone cualquier espíritu razonable según la cual el futuro está marcado por la incertidumbre, como lo recordaba Tácito (1990a, p. 517)⁷.

Por lo tanto, la materia de la ley se identifica con este objetivo. Este último no está exento de consecuencias ya que la ley ordena bien las acciones conforme con los principios de la moralidad, bien las acciones cuya moralidad permanece “ficticia o aparente” (Suárez, 1856-1877, p. 215, 1), y en las que la injusticia, si es necesaria como medio de las exigencias de la razón de Estado, no será rechazada. Para Suárez, esta es la tesis que encarna Maquiavelo según lo cual, por una parte, la política es deudora de la fortuna en tanto que el conjunto de fuerzas brutas que impulsan el curso de los acontecimientos y, por otra parte, de la acción humana que se esfuerza por dominar la fortuna con los medios que le son dados. Según Suárez, desde esta perspectiva, no habiendo otra posibilidad para asegurar la perennidad

⁵ “L’acte humain est uniquement ce qui peut être objet immédiat de la loi”. Y 2: “La loi spécifiquement humaine ne peut ordonner directement et par elle-même un acte purement interne”.

⁶ “Les lois humaines peuvent établir le juste milieu pour les actes humains” (p. 221).

⁷ Todavía más: “Les droits diminuaient chaque fois que s’accroissait la puissance, et il ne fallait pas recourir à l’autorité lorsqu’il était possible de recourir aux lois” (p. 517).

del Estado, se puede pervertir la racionalidad política. En efecto, esto supone decir que no podría haber ejercicio y preservación del poder, para cualquier gobernante, si se sujetara a las leyes de la virtud (p. 215, 1).

La doctrina de las políticas contemporáneas, confirmada por el *tacitismo*⁹ (sin que este último pueda ser identificado sin embargo con las posiciones de Maquiavelo¹⁰), afirma que la única moral realista se identifica con una moral fundada en la habilidad en la utilización de la combinación de las relaciones de fuerza. En efecto, el *tacitismo* político se presenta paradójicamente como un sustituto realista a las posiciones de Maquiavelo (para quien la referencia histórica principal es Tito Livio) engendrando una relación con la práctica política que no pretende emanciparse radicalmente de la moral y de la religión. La prudencia política tiene como función, bajo esta perspectiva, de manera análoga a Maquiavelo, poner la astucia al servicio de la fuerza para producir un discurso realista sobre el presente basado principalmente en las referencias al historiador romano Tácito. El *tacitismo* profundiza, en la prolongación de la revolución maquiavélica, la dualidad entre la concepción de una política pragmática y la de una moral cristiana de la política que —confrontada con la lógica de la razón de Estado, con el cisma religioso y con los conflictos entre los Estados— pone por delante los principios de la justicia y del catolicismo como normas directoras de la unidad europea y, como objetivo, la restauración de la paz. Es propio del *tacitismo* efectuar una reducción de la teoría política a las reglas generales de la acción, de “hacerse hacer” y de principios lógicos sacados del conocimiento y de la experiencia histórica para los que los *Anales* de Tácito constituyen un referente emblemático. En política, focalizarse en la eficacia supone, a fin de cuentas,

identificarla con una práctica teórica, con una técnica gubernamental que pretende adquirir su independencia frente a un orden de valores o de principios que no se articula necesaria y directamente con una exigencia de conquista y de ejercicio del poder. En esta perspectiva, la utilidad común se identifica con la razón de Estado. Por consiguiente, el fundamento legítimo de las virtudes morales reside en el hecho de que constituyan los medios para la organización efectiva del bien vivir juntos.

Para Suárez, el resultado es, tanto en Maquiavelo como en el *tacitismo*, una moral ficticia o de circunstancia, al servicio de los intereses del soberano que logra el uso de la fuerza mediante la astucia confiriendo así los medios para legalizar los abusos de autoridad mediante los cuales el gobernante aumenta su poder. Así, quien ejerce la política adopta un camino que consiste en poner en marcha las técnicas más eficaces de dominación para justificar a *posteriori* las prácticas que descansan en el uso de la fuerza¹¹. La voluntad común requerida para que la sociedad civil constituya una totalidad estable reenvía a un problema que encuentra su solución solo en el uso de la fuerza presentada como la única causa susceptible de devolver la unidad al conjunto de las voluntades particulares.

Se trastoca el fundamento tradicional del derecho, ya que su origen no reside en la razón, sino en los hechos, a saber, en la limitación ejercida por la fuerza. El derecho no es sino la máscara de la institucionalización de la fuerza en un establecimiento político gobernado por las leyes, es decir en un derecho positivo que se efectúa según un doble movimiento: por una parte, el abuso de autoridad inicial (el de los más fuertes que acaparan el poder) se perpetúa bajo la apariencia del derecho;

⁸ “Certaines lois civiles peuvent avaliser cette erreur, occasionnellement, en protégeant et en encourageant des actes manifestement mauvais pour des raisons d’utilité politique” (Suárez, 1856-1877, p. 215, 1).

⁹ Podemos caracterizar brevemente el *tacitismo* como un movimiento político de corte europeo basado en los comentarios de la obra de Tácito y sus traducciones; los primeros representantes de esta orientación son Charles Paschal (1581), Hannibal Scoto (1594), Scipion Ammirato, Trajan Boccalini. En España, entre las figuras predominantes del movimiento, encontramos a Baltazar Alamos de Barrientos, Jerónimo Zeballo y Antonio de Herrera. El *tacitismo* se identifica a una tendencia política pragmática ordenada al éxito en el gobierno; su finalidad es la siguiente: sacar a la monarquía de la crisis militar y económica en la que está inmersa en el siglo XVI.

¹⁰ Sobre ese problema específico, ver: Toffanin, G. (1921). *Machiavelli e il “Tacitismo”*. La “Politica storica” al tempo de la Contrariforma, Padova, (reed. 1972) Napoli: Guida; Ed. Luce, T. J. & Woodman, A. J. (ed.) (1993). *Tacitus and the Tacitean tradition*, Princeton: N.J.; Etter, E.L. (1966). *Tacitus in der Geistesgeschichte des 16 und 17 Jahrhunderts*, Basel-Stuttgart: Helbing & Lichtenhahn; B. Antón Martínez, B. (1991). *El Tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de receptio*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid.

¹¹ “La paix et la concorde servent les vaincus, pour les vainqueurs, elles ne sont qu’un beau geste” (Tacite, 1990b, p. 275).

por otra parte, con el establecimiento de las leyes, la fuerza queda regulada en lo sucesivo y, por así decirlo, domesticada. Por consiguiente, tanto para Maquiavelo como para el tacitismo, el derecho es posterior al uso de la fuerza, teniendo en cuenta que es necesario constituir un pueblo partiendo de voluntades particulares que, por naturaleza, se oponen entre sí en lugar de unirse, porque, como recuerda Tácito: “[...] En medio de los disturbios y de la discordia, son los más malos quienes tienen más fuerza, mientras que la paz y el orden descansan en las conductas honradas” (1990, pp. 286-287). Para Suárez, no podemos esperar que un Estado, que necesariamente sitúa su comienzo en la fuerza y que se reduce a ella, se desarrolle dirigido por los principios de libertad. Quien ejerce la política solo puede darse como modelo de su práctica el curso de los acontecimientos históricos cuya comprensión se limita a constatar el antagonismo natural de las pasiones y de los egoísmos y que, por eso mismo, hacen problemática la función de la libertad en la planificación de las relaciones entre los hombres.

Para Maquiavelo, hay que suponer la existencia de hombres malvados¹², precisamente a causa del carácter desmesurado de sus deseos y de la imposibilidad que ello conlleva de conseguir una satisfacción perenne. Por consiguiente, no pueden ser naturalmente llevados hacia la vida social y política, que requiere el reconocimiento del deseo del otro como límite a su propio deseo. Sin embargo, lo que amenaza la existencia entre los hombres

es también lo que la hace posible. Si los hombres solo cumplen el bien obligados¹³, debemos, pues, tener en cuenta que “la pobreza y la necesidad hacen que los hombres sean laboriosos y que las leyes originen a la gente del bien” (p. 389). Esta naturalidad del mal se articula históricamente en Maquiavelo con la posibilidad para los hombres de volverse relativamente buenos bajo el imperio de la necesidad. El peso de esta última, indisociable de la dinámica de los deseos egoístas, utiliza las pasiones destructoras contra sí mismas, permitiendo así tender hacia lo que es bueno para los hombres. La necesidad, esa fuerza más fuerte que la fuerza humana, orienta el egoísmo individual hacia un saludable egoísmo colectivo, el patriotismo. Al hacer los egoísmos intolerables por su exasperación, asegura su superación dialéctica y se impone como el medio del que se sirve la naturaleza para hacer inevitable la concordia; tal medio es desviado por la práctica política a su provecho que lo hace instrumento de su dominación. Ya que “la bondad es impotente, la fortuna inconstante, la maldad insaciable” (p.685), la única moral requerida para el ejercicio político, es la que determina las reglas de la habilidad para el uso de la necesidad natural. La política elabora por sí misma una moral al servicio del interés de los gobernantes que implica una complementariedad del uso de la fuerza con la utilización de la astucia; tal es la condición de posibilidad de la legalización instrumental de los abusos de autoridad mediante los cuales el Príncipe aumenta su poder.

¹² “Tous les écrivains qui se sont occupés de politique (et l'histoire est remplie d'exemples qui les appuient) s'accordent à dire que quiconque veut fonder un Etat et lui donner des lois doit supposer d'avance les hommes méchants” (*Le prince*, 1952, pp. 388-389).

¹³ “...les hommes ne font le bien que forcément; mais dès qu'ils ont le choix et la liberté de commettre le mal avec impunité, ils ne manquent de porter partout la turbulence et le désordre” (p. 389).

2. Moralidad social y poder político: significado de su acuerdo en su finalidad

Para Suárez, es una tesis que “es absolutamente falsa y errónea” (Suárez, 1856-1877, 216, 4). El examen de la finalidad de las leyes civiles en la constitución de la sociedad no puede tener otro objeto sino: 1º) lo que es justo y bueno respecto al hombre, y 2.º) prohibir lo que representa un mal o abstenerse de pedirlo (2014, pp. 214-215, 4). Esto requiere tener en cuenta la diferencia que no se obvia entre un poder de derecho y un poder de hecho. Conforme a la herencia agustiniana¹⁴, hay que reafirmar que una ley injusta e inmoral no podría identificarse con una ley. La inmoralidad no puede constituir un objeto posible y legítimo para la ley civil¹⁵, a partir del momento en que este último toma su razón de ser de su conformidad con la ley natural. Esta última se identifica con una ley ética. Su principio, la luz de la razón natural, expresa la condición suprema de la moralidad, ya que tiene la posibilidad de determinar lo que es adecuado a la naturaleza humana. Es lo visible en el texto escrito invisible lo que constituye la naturaleza humana; da testimonio en la inmanencia, de la interioridad de la conformidad o no conformidad, al dictado de la recta razón. Así, prohíbe todo lo que es malo en sí y manifiesta el conjunto de los principios de la moral a los que conviene obedecer conforme a la razón natural.

La ley civil supone, sin embargo, una extensión distinta debida a su aplicación histórica (Suárez, 1856-1877, p. 219, 12). En efecto, ella constituye respecto a la práctica política que implica, el único medio del que disponen los hombres para regular las relaciones entre sí, forzando a los individuos determinados originalmente a buscar su interés particular, a dirigirse progresivamente hacia el bien común (Suárez, 1856-1877, p. 217-218, 7). La

conformidad con esto último representa el fundamento de la legitimidad de la ley civil¹⁶.

Tal como lo recordaba Ulpiano, frecuentemente citado por Suárez (1856-1877, p.218, 7), pertenece a la ley “separar lo justo de lo injusto, discernir lo lícito de lo ilícito, esperando devolver los bienes a los ciudadanos” (Ulpian, Digeste, I, I, 1); esto confirma los preceptos del derecho: “vivir honestamente, no perjudicar al prójimo y dar a cada uno lo que le pertenece” (Digeste, I, I, 10). La ley humana, por medio de la justicia legal, proporciona al bien común un valor transindividual que, por su universalidad, sobrepasa la pura suma de los bienes particulares. Da por sí misma una efectividad política al poder moral que manifiesta¹⁷, la prosperidad de la comunidad política solo puede esperarse en y por la preservación de las virtudes morales; tal es el caso de la justicia que tiene implicaciones políticas a partir del momento en que se pone en práctica por la disposición a ser y actuar con otro conforme a la búsqueda del bien común. En política, las virtudes morales requieren la prudencia que no puede producir sus efectos según la rectitud y a la moralidad, sin estar relacionadas con las virtudes morales de la voluntad. Las leyes que prohíben y castigan los vicios contrarios a la naturaleza incitándolos a la mesura y a la moderación (en la relación al otro y a sí mismo) tienen por objeto las virtudes, implicando el ejercicio de la prudencia. Así, la justicia no puede observarse si no está acompañada, por ejemplo, de una represión de los excesos y, con el fin de abstenerse de la injusticia, es también necesario recurrir a la mansedumbre, a la sabiduría o a la firmeza de espíritu. Tales virtudes son necesarias para la moralidad social cuya justicia manifiesta el cumplimiento y participan

¹⁴ “...car, selon moi, une loi qui ne serait pas juste, ne serait pas une loi” (Saint Augustin, 1993, p. 115).

¹⁵ “La loi civile, à condition d’être promulguée avec prudence, non seulement ne doit pas ordonner ce qui est mal mais ne pas non plus créer un danger moral de péché” (Suárez, 1856-1877, p. 217, 6).

¹⁶ “... La loi doit exister en raison du bien commun” (Suárez, 2003, p. 188).

¹⁷ “...Le pouvoir législatif de l’Etat ne peut parvenir à sa fin propre si son objet n’est pas étendu à l’ensemble des vertus” (Suárez, 1856-1877, p.218, 8).

en el buen gobierno del Estado como lo explicaban Aristóteles (*Ethique à Nicomaque*, V, I, 1129 b 14-24), y Tomás de Aquino (*Somme théologique* Ia-IIae, Q. 96, art. 3.). Suárez concluye que las leyes civiles, sin ordenar de manera general que hay que poner en práctica tales virtudes, están legitimadas para imponer el modo para cumplirlas, así como las normas que las hacen efectivas. Es, precisamente, en el sentido que las virtudes son parte activa de la ley humana.

Sin embargo, no se puede poner entre paréntesis el hecho de que la ley humana está sujeta al imperativo de la moderación y que esta le pertenezca, si no quiere caer en la contradicción de referirse a lo que es moralmente posible para la mayor parte de los miembros de la comunidad; en ningún caso, es posible avanzar que la ley humana debería ordenar los actos del conjunto de las virtudes para cumplir el fin de la ley humana. Para Suárez, esta restricción debe permitir aclarar los límites propios del ejercicio del poder. La moralidad social buscada por Suárez (1856-1877, p. 219, 12) no pretende hacer del conjunto de las virtudes (discreción, templanza, pudor) el objeto de aplicación de las leyes civiles, lo que solo podría conducir a una dualidad entre la moral y la política, así como a un desconocimiento de la distinción necesaria entre espacio privado y espacio público. Hay unos vicios como la fornicación, la maledicencia, la gula o la prodigalidad que no constituyen un perjuicio superior para la comunidad. Por consiguiente, teniendo en cuenta que es inconcebible evitar todo vicio, hay que decir que la ley deberá ajustarse a la comunidad humana tomando nota de la condición natural del hombre, es decir, reconociendo su imposibilidad de prohibir todos los vicios. En caso contrario, el poder de obligación del Estado caería en la ilusión de exceder los datos de la condición humana o de pensar que lo que deberían ser los hombres moralmente, debe ser la medida y la condición de la organización política. Pertenece a la ley

civil participar en la mejora moral de los hombres sin pretender hacerlos absolutamente buenos, así como lo entiende la esfera privada de la moral¹⁸.

La ley civil no posee el poder de liberar totalmente a los hombres de los vicios. Solo puede contribuir a ello, sabiendo que nunca lo conseguirá del todo. Pese a esto, según Suárez, todo acto virtuoso necesario para el cumplimiento de la ley podrá constituirse como materia de la misma. De esto resulta una regla de gobierno político: la finalidad de la ley civil consiste en prohibir los vicios que pueden engendrar un perjuicio para la comunidad y cuando esto es posible, teniendo en cuenta lo que son los hombres, de prohibirlos y de castigarlos con vistas a una utilidad moral para la comunidad.

Sin embargo, si tales vicios no inducen un riesgo para la paz social y la libertad común, y si se teme que su castigo engendre males superiores a los que crean tales vicios, entonces la sabiduría política requiere, conforme a una máxima simple de la prudencia (que debe guiar al legislador), que las leyes deben tolerar estos vicios. No solo la moralidad social, en Suárez, pretende producir un acuerdo entre la finalidad moral y política sin renunciar a la exigencia de la prudencia y de la eficacia, sino que reafirma, contra el ejercicio político, la necesidad de lo que se podría llamar según Kant “una política moral” (1975, p. 59), susceptible de determinar una prudencia política adecuada a la moral comprendida civilmente como una teoría de la ley y del derecho. Contra Maquiavelo, no se trata tanto de una prudencia que hace de la astucia la herramienta de la fuerza, cuanto, más bien, de la prudencia, como puesta en práctica de la ley natural, y el respeto de la ley natural que descansa en ambas propiedades universales del hombre, la libertad y la razón. Conforme a estos valores, la política moral deberá hacer derivar la instauración de un estado de paz.

¹⁸ “...Le pouvoir législatif humain est uniquement ordonné à la paix sociale morale et civique de la communauté humaine. (...) Et aucune raison ne commande que la communauté humaine puisse autoriser directement et immédiatement un pouvoir sur les actes purement internes puisqu'ils restent intégralement extérieurs à sa connaissance et, par là même, également extérieurs à sa juridiction” (Suárez, 1856-1877, p. 223, 3).

3. Filosofía de la historia y libertad humana

En este sentido, la política como práctica legisladora que actúa en la historia, no puede tener otro fin para Suárez que la humanidad del hombre en tanto que razón y libertad. La ley civil tiene precisamente por función, por la mediación de la justicia legal, fundar la adecuación de la moral social y de lo político en su finalidad. Establece que los fines de la política no podrían ser externos a la moral social sin amenazar el cumplimiento histórico del género humano. Las máximas de quien ejerce la política no pueden conducir, para Suárez, sino a una negación de la moral social. Ellas llevan 1.º) a la invención de la moral más propicia para la política. Engendran 2.º) la práctica de una teoría de la prudencia profundamente inmoral que descansa en la tesis de una perversión infranqueable de la naturaleza humana¹⁹. Vemos aquí cómo se produce una cierta distanciamiento entre la teoría y la práctica, distanciamiento que tiene su origen en las tendencias desordenadas del hombre, como el egoísmo y la codicia. Esa debilidad y corrupción de la naturaleza son pensadas como obstáculos infranqueables para alcanzar el triunfo de los principios de la razón y de la libertad sobre las pasiones. El postulado promovido por Maquiavelo consiste —según Suárez— en basarse en que la naturaleza humana prohíbe el cumplimiento de la ley y del derecho como reglas racionales de la práctica. Esta orientación no queda exenta de consecuencias en cuanto a la inflexión inducida sobre la historia de la política, y dificulta la idea de una progresión hacia lo mejor por la persistencia perenne de la transgresión del derecho que esta implica.

Si miramos con atención la concepción de la historia defendida por Maquiavelo y por Suárez, podemos observar una divergencia esencial. Para que se explicita esta divergencia es necesario determinar el significado que atribuyen ambos autores a la condición humana. Para Maquiavelo, como para Suárez, resulta que la fuerza

de la ley contribuye en el tiempo a hacer que las pasiones engendren su propia superación y a transformar lo que amenaza la existencia de las comunidades políticas en aquello que las haga igualmente posibles. No hay otra solución para la condición humana que la existencia política. La constatación del enfrentamiento pasional debe también articularse con el reconocimiento de la formación histórica de los Estados y de su eventual prosperidad.

Sin embargo, el significado y el contenido que se atribuyen a esta condición humana no sabrían disimular la divergencia de fondo que indica, desde el principio, la desviación que existe entre ambos autores, y cuyas implicaciones se revelan decisivas en cuanto al pensamiento histórico y sus cuestiones. Para Maquiavelo, las costumbres y las leyes que el ejercicio del poder no puede dejar de introducir, con el fin de asegurar la fundación del Estado e inscribir al gobierno en lo perenne, llevan progresivamente a los hombres de su estado inicial de brutalidad e inmoralidad a una situación política y tendente hacia lo moral, mediante un progreso que contradice su naturaleza. En este sentido —contrariamente a Suárez que se inscribe en una perspectiva antro-po-teológica, articulando en la historia natura y sobrenatura—, el modo de ser político constituye para Maquiavelo el fin infranqueable de la condición humana. Por una parte, ambos autores coinciden en su crítica de la utopía y de la ilusión de considerar a los hombres tales y como deberían ser; por otra parte, sin embargo, para Maquiavelo, comprender la política como fin infranqueable, declinando toda sociabilidad natural que descansa por añadidura en un principio que excede la existencia política, supone reconocer que la realización de un mundo que sea viable y no del mejor posible, equivale precisamente a lo que el mundo puede tener de mejor para los hombres²⁰. La política confirma el carácter

¹⁹ Las máximas de la práctica de la política son resumidas por Kant así: *Fac et excusa; Sifecisti, nega; Divide et impera* (1975, pp. 63-64).

²⁰ "Plusieurs se sont imaginés des Républiques et des Principautés qui ne furent jamais vues ni connues pour vraies. Mais il y a si loin de la sorte qu'on vit à celle selon laquelle on devrait vivre, que celui qui laissera ce qui se fait pour cela qui se devrait faire, il apprend plutôt à se perdre qu'à se conserver" (*Le prince*, 1952, p. 335).

indefinidamente maleable del hombre, como lo prueba la acción efectiva de las leyes y de las instituciones. En ello se manifiesta el poder humano de desligarse, en los límites que son los suyos, de los fines naturales, para realizar su influencia sobre la naturaleza mediante las técnicas y las ciencias; la política traduce con otro nombre posible la construcción de un espacio humano que expresa el progreso de su poder en cuanto se dio cuenta de que “la acción descubre oportunidades que la inacción habría dejado ocultas” (*Histoires florentines*, 1952, p. 1245).

La cuestión de la fundación de la sociedad civil exige también, tanto para Maquiavelo como para Suárez, referirse a lo que puede ser una situación presocial y prepolítica. Ahora bien, ¿qué le pasa a Maquiavelo (quien niega la tesis de la sociabilidad natural del hombre) cuando somos reenviados a una instancia previa al estado específicamente social? Los hombres están sometidos a la inseguridad y su existencia es la de los brutos, tal es esta construcción teórica precisamente destinada a recordar que este origen solo puede ser apolítico y amoral. Los hombres confrontados con la dispersión y con el aislamiento, alienados por la pobreza y el hambre, abandonados a la inseguridad provocada por los desastres naturales, sometidos a la necesidad, viven en el terror y se asemejan a seres desprovistos de razón. La constatación de la necesidad se acompaña de la exclusión de toda finalidad, de toda cosmología teleológica, la lucha contra la necesidad se vincula a la búsqueda de la seguridad que constituye, al principio, la única respuesta posible ante la indigencia deshumanizante.

Esta condición miserable en la que la desgracia domina, mueve a los hombres por una necesidad natural a constituir sociedades para conservar la existencia y lograr sobrevivir. Por esto mismo, la política al crear las condiciones de seguridad, se impone efectivamente

como un momento insalvable de la condición humana en el que lo que se impone por necesidad contribuye al advenimiento de una liberación. Sin embargo, esta última no podría ocultar la emergencia de otro orden de necesidad, el de la necesidad social que implicaría un poder coercitivo ejercido por las leyes y las instituciones a partir del cual la pacificación entre los hombres, siempre precaria, abre un camino a la expresión del deseo ilimitado de posesión manifestado por la ambición y el deseo de gloria. Solo la inmoralidad, que acompaña inevitablemente el ejercicio del poder, hará posible una moralización de los individuos confirmada progresivamente por la costumbre, permitiendo por ella misma integrar la ventaja que existe al ser menos malo. Por lo tanto, podríamos decir que, para Maquiavelo, la humanidad ha sido liberada menos de la servidumbre, que por la servidumbre.

De lo señalado resulta una teoría de la historia política. Por una parte, el curso de los fenómenos de la naturaleza y de los acontecimientos humanos se revela inmutable. De las reiteraciones cosmológicas se hace eco el carácter intangible de los males y de las pasiones humanas²¹. Luego, si este mundo se impone en su inmutabilidad, ¿cómo se puede concebir su transformación? Sin embargo, hay que tomar nota de tal inmutabilidad para hacer inteligible el curso de la historia²². Por otra parte, la historia humana como la cosmología, atestiguan que: 1.º) todo está sometido a un flujo perpetuo en el que lo que no pasa nunca es precisamente el paso y 2.º) la inestabilidad nos confronta con una necesidad imprevisible. Hagamos lo que hagamos, la regla inmutable de la temporalidad histórica, es que las circunstancias y los hombres cambian, que lo único previsible es que existirá lo imprevisible. Consecuentemente, solo podría haber una vía para conseguir la eficacia de la acción: considerar los hechos teniendo en cuenta que el razonamiento no igualaría a la autoridad todopoderosa de los hechos (Machiavel, *Discours*, s.f. pp. 590-593). Para que la historia sea fuente de comprensión de la

²¹ Machiavelo dice en *Discours sur la première décade de Tite Live* (s.f., pp. 510-511): “En réfléchissant sur la marche des choses humaines, j’estime que le monde demeure dans le même état où il a été de tout temps; qu’il y a toujours la même somme de bien, la même somme de mal; mais que ce mal et ce bien ne font que parcourir les divers lieux, les diverses contrées”. Y en *L’âne d’or*, Chant V, p. 69 (s.f.): “On a vu, on voit et l’on verra toujours le mal succéder au bien et le bien remplacer le mal, et toujours l’un sera la cause de l’autre”.

²² “L’effet le plus ordinaire des révolutions que subissent les empires est de les faire passer de l’ordre au désordre, pour les ramener ensuite à l’ordre” (*Histoires florentines*, 1952, p. 1169).

política, debería poder servir de sus lecciones y, por consiguiente, establecer analogías entre el presente y el pasado²³. La práctica política es indisoluble del estudio y de la comprensión de la historia de las que se sirve.

Solo la teoría cíclica de la historia defendida por Polibio (1977, VI, 3-10)²⁴, debe permitir para Maquiavelo una *Aufhebung*²⁵ de la contradicción, es decir del reconocimiento de la legitimidad de una inmutabilidad universal, que es, no obstante, compatible con la producción de la inteligibilidad de la inestabilidad de un devenir incesante. Metafóricamente, es necesario invocar la rueda del tiempo en vez de la flecha del tiempo como en Suárez. El fin inmanente de lo político no es solo la conservación del poder sino un combate perpetuo contra la inestabilidad de lo que es terrestre, el devenir de las cosas contingentes que constituyen la contrapartida de la inmutabilidad de la naturaleza humana y de la reiteración de los ciclos, el nacimiento, el apogeo, la corrupción y la destrucción de las sociedades. La experiencia histórica de lo político conduce a no establecer una diferencia radical entre el presente o el futuro y el pasado, de modo que se vuelva a investigar las regularidades y las reiteradas fuentes de inteligibilidad de los acontecimientos y a excluir la idea de un progreso.

La génesis ético-política del Estado y su finalidad histórica implican en Suárez, en su confrontación con Maquiavelo, la imposibilidad de acogerse a los únicos testimonios de los hechos en la historia; para Suárez ya no es pertinente considerar que la experiencia de estos últimos no basta para producir la inteligibilidad y la inferencia según la cual si se quiere percibir lo que debe ser, se debería considerar lo que ha sido. A fin de emanciparse de la consideración empírica de la historia como el flujo perpetuo de cosas que pasan, conviene contemplar un perfeccionamiento de la civilización como esquema posible de un devenir racional de la coacción, reduciendo esta última a anomalías de la fortuna, en

Maquiavelo. En cierta manera, conviene para Suárez tomar nota del silencio de la historia tanto más cuando se contempla la idea de un perfeccionamiento del que no se puede esperar una prueba de la existencia o de la no existencia. En efecto, el espíritu humano no puede ir más allá del encadenamiento de las causas y de los efectos una vez que ha reconstituido el curso de los acontecimientos. Sin embargo, es concebible el hecho de encontrar indicios de tal existencia. Si se considera el estado de naturaleza bajo esta perspectiva, este tiene como función presentar la condición natural del hombre como una condición inevitablemente social, lo que supone una ontología antropológica de la política que precisamente recusaba Maquiavelo invocando el azar como Epicuro.

Para Suárez, históricamente, el Estado es la actualización de esta condición natural. Traduce la orientación teleológica de la naturaleza humana. Sin embargo, la dimensión naturalmente social del hombre no induce a poner entre paréntesis la voluntad humana contemplada como causa secundaria en el proceso de génesis del Estado. La función del estado de naturaleza no consiste, bajo esta perspectiva, en expresar un estado prepolítico, sino más bien en manifestar la realidad inmanente de la creación social: la imperfección y el carácter finito de la criatura como ente racional. Este carácter requiere necesariamente al otro para realizarse en su humanidad. Así, la sociabilidad constituye el fondo originario de toda manifestación de la naturaleza humana. Como esta, esta es la que se impone al hombre y no resulta de una decisión simple. De hecho, la condición natural de los hombres los lleva a vivir en sociedad y a instaurar un Estado. Esta necesidad fundadora es a su vez el punto de partida de un espacio de libertad y de acuerdo entre los hombres. Según Suárez, el acuerdo y el artificio en la comunidad política provocan el prolongamiento del dato irreductible de la naturaleza humana. Lo último nos recuerda que solo hay comunidad política organizada,

²³ "...il est facile par une étude exacte et bien réfléchie du passé, de prévoir dans une république ce qui doit arriver, et alors il faut ou se servir des moyens mis en usage par les anciens..." (Machiavel, 1952, p. 467).

²⁴ El autor describe un ciclo histórico de seis fases por el cual pasamos de la monarquía a la tiranía, y de esta a la aristocracia. Ahora bien, una vez que se corrompe la aristocracia se da paso a la oligarquía; y es entonces cuando adviene la democracia, cuyo objeto es remediar la oligarquía, pero que se hunde y degenera, ya en una sexta fase, en la forma de gobierno más perjudicial, a saber, la oclocracia, donde no queda más que esperar la llegada del hombre providencial, o sea, del que será capaz de restablecer la monarquía.

²⁵ "Il n'a point été donné aux choses humaines de s'arrêter à un point fixe lorsqu'elles sont parvenues à leur plus haute perfection ; ne pouvant plus s'élever, elles descendent" (Machiavel, 1952, p. 1169).

y que la condición de posibilidad de esta organización reside en el poder político. Tal poder es inmanente a la naturaleza humana, lo que quiere decir que si su origen es independiente de la voluntad humana, su ejercicio permanece dependiente.

La génesis del Estado revela históricamente que cada cuerpo político tiende a convertirse por sí mismo en una sociedad universal que suplanta las formas de comunidades primitivas que se encontraban materialmente en el origen. Desde el punto de vista intraestatal, se ha establecido que la legitimidad moral de los actos de obediencia civil es indisociable de la búsqueda del bien común. El deber generalizado de la subordinación a las leyes del Estado existe en virtud de este ordenamiento al bien común. Este último aparece históricamente como el resultado de los valores y de las condiciones sociales cuyo cumplimiento crea la matriz de una situación de paz, de justicia y de prosperidad públicas. De todo esto resulta que, temporalmente, el bien común circunscribe la autonomía de la política. Este bien manifiesta históricamente la realización material y espiritual propia de cada Estado y constituye una referencia también propia de la esfera política. Se encarna en el derecho a la verdad, a la cultura, a la libertad, a la religión, a la prosperidad y a la paz. Los derechos naturales realizados históricamente en el Estado que representan el primer momento de este bien común identificado al bien de las personas, definidas como seres libres.

El devenir de los Estados revela también una dinámica de la paz históricamente tensa entre el orden natural y la institucionalización del poder. En este sentido, el orden de la paz se revela indisociable de un ordenamiento jurídico. Incluye en su fundamento y su devenir los derechos de la persona, del Estado y de la comunidad internacional, las condiciones de posibilidad del avance de las naciones. Las relaciones económicas, la búsqueda de la equidad en la política fiscal, constituyen por ejemplo un elemento determinante en la efectividad de tal devenir.

Si primitivamente el Estado fue el producto de puras relaciones de fuerza, implicando por ello una inestabilidad propia de la reversibilidad de estas mismas relaciones,

la transición de esta precariedad hacia el ejercicio estable de un poder que descansa en la autoridad legítima del derecho natural es el indicio de un progreso. Históricamente, pero también ontológicamente, cada Estado es una parte del todo en devenir que representa el género humano. En este sentido, una sociedad universal de los Estados que se impone a los Estados, constituye una necesidad moral. Esta última implica la exigencia de ayuda mutua y de referencia al bien común universal. En conformidad con esta perspectiva, será legítimo evocar una sociedad de naciones y un derecho internacional. Tal sociedad es regida por el derecho de gentes, derecho positivo de origen esencialmente consuetudinario que gobierna soberanamente las relaciones entre naciones (Suárez, 2003, p. 627, 9).

La creación del Estado es de derecho natural; se efectúa en la historia que aparece al principio de forma ininteligible porque presenta una intrincación confusa de acontecimientos. Sin embargo, si la historia constituye un misterio, ¿eso provoca que le sea imposible al discernir en ella una evolución general o momentos de un devenir orientado? Esta creación del Estado como persona moral soberana (que depende, sin embargo, de otros Estados) revela en su plan y su necesidad, perspectivas de la sabiduría divina. Esto supone reconocer que el orden humano que regula su existencia colectiva en el corazón de las repúblicas y de las naciones recoge el orden de Dios. Este último no anula el ejercicio libre de la voluntad humana en la historia, implicando por ello que la acción política encuentre su referencia en la acción providencial. Esta debe fundar la idea de la unidad de la historia y de su desarrollo teleológico garantizando la tesis de la perfección escatológica (Suárez, 1856-1877, p. 211-212, 3). El Estado se inscribe en una historia en la que cumple la función que le es asignada por la providencia divina que hace que los soberanos se ajusten a designios que les sobrepasan.

El cosmopolitismo suareziano traduce, por la mediación del derecho de gentes, el derecho al devenir jurídico de las naciones, así como un derecho a un modo de gobierno que hace la conformidad con el derecho natural la razón de ser del Estado. Históricamente, las naciones deben atribuirse de modo recíproco el derecho a existir

allí donde están establecidas y, por eso, se reconocen como entidades separadas de un mundo común al género humano. La exigencia cosmopolítica lleva en sí el advenimiento de una unidad humana conforme a su finalidad originaria, la que la providencia pudo manifestar. En este sentido, el derecho de gentes exige, en la perspectiva suareziana, encargarse del inacabamiento del género humano, a saber, la irreductibilidad del ser del hombre a su ser empírico, su finitud significada por su impotencia actual para realizar lo que no es y lo que solo verdaderamente puede definirlo, su destino racional y moral. Con el derecho de gentes, la humanidad aparece como siendo su propio futuro: tiene el deber de contribuir a la construcción del devenir de las generaciones futuras.

A fin de cuentas, a partir del momento en que, desde el punto de vista interestatal, las naciones se definen por su independencia y su igualdad natural, el único origen concebible de la ley común residirá en la voluntad divina. La distinción operada desde el punto de vista ontológico, ético e histórico entre el derecho natural y el derecho de gentes no induce a su separación, conduce a reconocer en la lógica del sistema la prioridad axiológica del primero. Por consiguiente, la ética le asigna su valor y garantiza su ser integrándolo en el orden teleológico universal. A cambio, la esfera teológico-política confirma que existe un vínculo en el mundo humano entre el derecho natural, que la ley natural determina en su obligación inmanente, y los acuerdos convencionales que instauran los hombres y los Estados. Según la orientación suareziana, el derecho de gentes permite revelar bajo un ángulo innovador la complementariedad entre naturaleza y convención para

repensar la extensión del terreno ético-político en la historia.

En conclusión, en este encuentro Maquiavelo/Suárez, la apuesta es a la vez ontológica y ético-política. Ontológica por el modo de ser humano que estas dos posiciones implican con respecto al cosmos y a la constitución de un mundo humano regido bien —en el primero— por el azar y la necesidad, bien —en el segundo— por la razón y la providencia. De un lado, tenemos una teoría de la práctica política que quiere pensarse sin soporte ontológico clásico, el de una totalidad organizada conforme a un fin; del otro, una política ontológica que se esfuerza por pensar racionalmente la historia como progreso.

Esta apuesta es igualmente ético-política por la relación que se establece —por la mediación de la ley y del derecho— entre el orden de hecho y el del valor. Con o sin pacto social, con o sin derecho natural y ley natural, lo que se juega es el sentido del ser histórico de la política ya que la razón que lo dirige no puede dejar de ser remitida a sus propios límites. Para Maquiavelo, la política es el horizonte infranqueable de la existencia humana. Para Suárez, la política debe comprenderse como el cumplimiento ético de la razón metafísica, la razón de ser de la razón, en el que el ejercicio de la razón traza una vía hacia lo que es lo mejor para el ser del hombre y aparece de golpe como ética.

(Traducción del francés al castellano por Manuel Lázaro Pulido)

Referencias

- Augustin, Saint. (1993). *Le libre arbitre*, Madec, G. (trad.). Paris: Nouvelle Bibliothèque augustinienne.
- Augustin, Saint. (1994). *La cité de Dieu*, Moreau, L. (trad.). Paris: Editions du Seuil.
- Aquin, T. D. (1984-1986). *Somme théologique*, Raulin, A. (éd.), Roguet, A. M. (trad.). Paris: Cerf.
- Aristote. (1959). *Ethique à Nicomaque*, Tricot, J. (trad.). Paris: Vrin.
- Kant, I. (1975). *Projet de paix perpétuelle*, Gibelin, J. (trad.). Paris: Vrin.
- Machiavel, N. *Discours sur la première décade de Tite Live, Livre II*.
- Machiavel, N. (1952). *Histoires florentines* in *Œuvres*. Paris: Gallimard, La Pléiade.
- Machiavel, N. *L'âne d'or, Chant V*.
- Machiavel, N. (1952). *Le prince* in *Œuvres*. Paris: Gallimard, La Pléiade.
- Polybe. (1977). *Histoires*, Weil, R. (trad.), Paris: Les Belles Lettres.
- Suárez, F. (1856-1877). *De legibus ac Deo legislatore in Opera Omnia*. Paris: Vivès.
- Suárez, F. (2003). *Des lois et du Dieu législateur. I-II*, Coujou, J. -P. (trad. e intr.). Paris: Dalloz.
- Tacite. (1990a). *Annales* in *Œuvres complètes*, Grimal, P. (trad.). Paris: Gallimard, La Pléiade.
- Tacite (1990b). *Histoires* in *Œuvres complètes*, Grimal, P. (trad.). Paris: Gallimard, La Pléiade.

**Mauro
Mantovani**

**Università
Pontificia
Salesiana, Italia**

mantovani@unisal.it

Recibido: 20.11.17

Aceptado: 2.04.18

“Metafísica jurídica” y “metafísica teológica”: su intrínseca conexión en Suárez

“Legal Metaphysics” and “Theological Metaphysics”: their intrinsic connection in Suárez

Resumen: Este trabajo pretende mostrar cómo se puede encontrar una conexión intrínseca entre la teoría del derecho y de la ley suareciana y las posturas metafísicas relativas a la existencia y subsistencia divinas, así como a la cuestión de la demostrabilidad de la existencia de Dios. En primer lugar, se exponen los principales elementos de la lectura que el teólogo jesuita hace en el *De legibus* acerca del concepto de ley, en una especie de “metafísica jurídica”. En segundo lugar, se muestra cómo las temáticas antes indicadas remiten y están vinculadas a las cuestiones metafísicas fundamentales sobre la subsistencia y existencia divinas, y, en general, a toda la teología filosófica. En efecto, no se trata sólo de anclar en Dios el concepto de ley o el fundamento de la moral, sino de demostrar la conexión entre *ratio juridica* y *ratio teologica* en relación a una misma mirada de la realidad.

Palabras clave: Francisco Suárez; ley; teología; Dios.

Abstract: This work aims to demonstrate the intrinsic connection established between the law theory and the Suarezian law. It also tries to show metaphysical positions about the divine existence and subsistence, as well as the capacity of demonstrating the existence of God. In the first place, it exposes the main elements of the Jesuit theologian's interpretations regarding the concept of law in *De Legibus*, which corresponds to a type of “legal metaphysics”. Additionally, this paper shows how the aforementioned topics connect to fundamental metaphysical questions about the divine subsistence and existence and, in general, to philosophical theology as a whole. In fact, it is not only about linking the concepts of law or of fundamental moral to God, but about demonstrating the connection between *legal ratio* and *theological ratio* regarding the same reality perspective.

Keywords: Francisco Suárez; law; theology; God.

El cuarto centenario de la muerte de Francisco Suárez está inspirando varias iniciativas para estudiar su obra y sacar a la luz su actualidad y significatividad¹. Participando en este número especial de la Revista Jurídica Digital UANDES dedicado al teólogo jesuita español sobre temas principalmente de filosofía jurídica, deseo contribuir con un trabajo que pretende mostrar cómo se puede encontrar una conexión intrínseca entre la teoría del derecho y de la ley suareciana y las posturas metafísicas relativas a la existencia y subsistencia divinas, y a la demostrabilidad de la existencia de Dios.

Aun no teniendo un conocimiento particularmente profundo de la doctrina del derecho del teólogo jesuita español, la referencia a algunos estudios correspondientes —a partir del interesante ensayo publicado en 1990 por M. Bastit, que documenta las variaciones de la noción de ley de Santo Tomás a Francisco Suárez, pasando por autores como Juan Duns Escoto y Guillermo de Occam— (Bastit, 1990), nos permitirá proponer esta relación.

La primera parte de estas páginas estará dedicada por tanto a algunos elementos de la lectura que el teólogo

jesuita, en el *De legibus*², propone del concepto de ley, con una especie, casi, de “metafísica jurídica”; en la segunda parte, en cambio, veremos cómo las temáticas antes indicadas remiten y están profundamente vinculadas a las cuestiones metafísicas fundamentales relativas a la subsistencia y existencia divinas, y a la teología filosófica. No se trata sólo de anclar en Dios los conceptos de ley o el fundamento de la moral³, sino de demostrar la conexión entre *ratio juridica* y *ratio theologica* en relación a una misma óptica de lo real.

¿Cómo ver, en fin, el derecho y la ley: como elementos que existen dentro o fuera de una referencia a un orden intrínseco del mundo, de la misma realidad creada y, además, a la misma realidad divina? La pregunta, que obviamente remite a un interrogante fundamental de carácter metafísico, porque, en definitiva, atiende a la cuestión de si la realidad misma tiene un orden y de este derive la “capacidad” de suministrar indicaciones sobre la propia ley, toca un punto historiográfico crucial en la relación entre pensamiento clásico y medieval y pensamiento moderno, y, aún antes, entre nominalismo, realismo y pensamiento de la modernidad.

¹ Véanse, solo a título de ejemplo, los Convenios previstos en Salamanca (*Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez [1548-1617]*, el 30-31 de marzo 2017), Pamplona (*Francisco Suárez: Escolástica y Mundo Moderno*, el 26-28 de abril 2017), Porto (*Pensar o Barroco em Portugal*, 26-28 de julio 2017), São Leopoldo (RS) en Brasil (*Metaphysics and Practical Philosophy: the Actuality of Francisco Suárez's Thought 400 Years Later*, el 25-28 de septiembre 2017) y Roma (en la Pontificia Universidad Gregoriana, el 23-24 de octubre 2017). A propósito del autor, señalamos aquí algunos estudios útiles de manera ejemplificativa, remitiendo también a las abundantes bibliografías *online* ofrecidas en *Scholasticon* y por Sidney Penner (<http://www.sydneypenner.ca/bib.shtml>). Mahieu, L. (1921). *François Suarez: Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*. Paris: Desclée-Picard; Grabmann, M. (1926). Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortentwicklung. En M. Grabmann (Ed.), *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. (pp. 525-560). München: Max Hueber; Giacon, C. (1946). *La Seconda scolastica*, Milano: Fratelli Bocca; Larrainzar, C. (1976). *Una introducción a Francisco Suárez*. Pamplona: Eunsa; Castellote, S. (1980). Der Stand der heutigen Suárez-Forschung auf Grund der neu gefundenen Handschriften. *Philosophisches Jahrbuch*, 87, 134-142; Cardoso, A., Martins, A. M. y Ribeiro dos Santos, L. (Eds.). (1999). *Francisco Suárez (1548-1617): Tradição e Modernidade*, Lisboa: Edições Colibri; Pereira, J. (2007). *Suárez: Between Scholasticism and Modernity*. Milwaukee: Marquette University; Coujou, J.-P. (2010). *Bibliografía suareciana*, Pamplona: Universidad de Navarra; Sgarbi M., M. (Ed.). (2010). *Francisco Suárez and His Legacy*. Milano: Vita e Pensiero; Hill, B. y Lagerlund, H. (Eds.). (2012). *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford: Oxford University Press; Poncela, G.Á. (2012). Una aproximación bibliográfica a Francisco Suárez como comentador de la Suma Teológica. *Cauriensia*, 7, 165-173; Schwartz, D. (Ed.). (2012). *Interpreting Suárez: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press; Moita, G.P. (2014). *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda; Novák, L. (Ed.). (2014). *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*. Berlin: De Gruyter; Salas, V. y Fastiggi, R. (Eds.). (2015). *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden: Brill.

² Por lo que respecta a las fuentes relativas a Suárez, hacemos referencia a los volúmenes de André, M. y Berton, C. (Ed.). (1856-1878). *Opera Omnia (Editio nova)*. Paris: Vivès. Para los textos en lengua española de las *Disputationes Metaphysicae*, utilizamos Suárez, F. (1962). *Disputaciones Metafísicas [DM]*, S. Rábade, S. Caballero Sánchez y A. Piugcerver Zanón (Eds.). Madrid: Biblioteca Hispánica de Filosofía-Gredos.

³ A tal propósito véanse, por ejemplo, Desjardins, C. (1963). *Dieu et l'obligation morale: L'argument déontologique dans la scolastique récente*. Paris: Desclée; Owen, H.P. (1965). *The moral argument for Christian Theism*. London: Allen; Roth, R. (1980). Moral obligation and God. *The NewScholasticism* 54, 265-278; Roth, R. (1985). Moral obligation: With or without God. *The NewScholasticism*, 59, 471-474.

1. “Metafísica jurídica” suareciana

1.1. ¿Qué “ratio legis”?

Es indudable la importancia de Francisco Suárez en la historia del pensamiento jurídico⁴, por su presentarse casi como un “antes y después” entre la escolástica y la modernidad, y por la indudable influencia que el teólogo jesuita ejerció en muchos sucesores suyos en las principales cátedras europeas de metafísica hasta Kant, y es precisamente entre ellos donde se han dado los mayores exponentes de la escuela del derecho natural moderno⁵.

Suárez representa también una encrucijada respecto a las interpretaciones que se han elaborado del pensamiento de Tomás de Aquino. El Doctor Angélico había aportado en la *Suma Teológica* una poderosa reflexión relativa al tema de la ley y de sus tipologías⁶; para él “toda ley se deriva de la ley eterna en la medida en que participa de la recta razón” (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, la Ilae, q. 93, art. 3), porque

la razón de la divina sabiduría —en cuanto todas las cosas han sido creadas por ella— tiene carácter de arte, de ejemplar, de idea, así esa misma razón de la sabiduría divina, en cuanto mueve todas las cosas hacia su debido fin, tiene carácter de ley. Y, según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, la Ilae, q. 93, art. 1).

La sabiduría de Dios para el Aquinate es providencia, amor que cuida. Y respecto a los hombres, ello sucede de manera distinta que respecto a los seres que no son personas: no desde el exterior, a través de las leyes de la naturaleza física, sino “desde dentro”, mediante la razón, que conociendo con la luz natural la ley eterna de Dios, está por eso mismo en situación de indicar al hombre la justa dirección de su libre actuar (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, la Ilae, q. 90, art.4, ad 1m.). En este

⁴ A título de ejemplo, Farrell, W. (1930). *The natural moral law of S. Thomas and Suarez*. Ditchling: St. Dominic's Press; Ambrosetti, G. (1948). *La filosofía della legge di Suarez*. Roma: Studium; Arntz, J. (1970). Lo sviluppo del pensiero giusnaturalistico all'interno del tomismo, en F. Boeckle (Ed.). *Dibattito sul diritto naturale* (pp. 115-148). Brescia: Queriniana; Carbonnier, J. (1979). *L'inflation des lois: Essais sur les lois*. Paris: Presses Universitaires de France; Bastit, M. (1989). Interprétation analogique de la loi et analogie de l'être chez Suárez: de la similitude à l'identité. *Les Etudes philosophiques*, 44, 429-443; Bastit, M. (1990). *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suárez*. Paris: PUF; Andereggen, I. (2011). El bien metafísico fundamento de la ley, según Francisco Suárez. *Divinitas*, 54 (3), 257-274; Contreras, S. (2012). La ratio legis en la teología de Suárez y Santo Tomás. *Teología y Vida*, 53 (4), 503-520; Coujou, J.-P. (2012). *Droit, anthropologie & politique chez Suárez*. Perpignan: Artège; Coujou, J.-P. (2015). Political Thought and Legal Theory in Suárez, en V. Salas y R. Fastiggi, (Eds.). *A Companion to Francisco Suárez* (pp. 29-71). Leiden: Brill; Bach, O., Brieskorn, N. y Stiening, G. (Eds.). (2013). “Auctoritas omnium legum”: Francisco Suárez' *De legibus zwischen Theologie, Philosophie und Jurisprudenz*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann Holzboog; Faraco, C. (2013). Breve excursus sul concetto di legge in Francisco Suárez. *Colonne Ofitiche.: Percorsi di ermeneutica simbolica* (pp. 73-84). Napoli: Luciano; García Cuadrado, J.A. (Ed.). (2014). *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez*. Pamplona: Eunsa; Murphy, M.C. (2014). Suárez's 'Best Argument' and the Dependence of Morality on God. *Quaestiones Disputatae*, 5 (1), 30-42; Velázquez, L. (2014). Presupuestos antropológicos de la concepción de la ley natural en Suárez (a propósito de Dios creador/legislador), en J.A. García Cuadrado (Ed.). *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez* (pp. 75-88). Pamplona: Eunsa; Pace, P. (2015). Suárez and the Natural Law. En V. Salas y R. Fastiggi R. (Eds.). *A Companion to Francisco Suárez* (pp. 274-296). Brill, Leiden; Kirstin, B., Fuchs, M.J., Simmermacher, D. y Spindler A. A. (Eds.) (2016). *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the 'School of Salamanca'*, Leiden: Brill.

⁵ P. Mesnard, por ejemplo, ha mostrado cómo Leibniz, Grozio y Hobbes presentan en muchas de sus obras continuas referencias que provienen directamente o, al menos indirectamente, del pensamiento de Suárez. Cf. Mesnard, P. (1949). Comment Leibniz se trouve placé dans le sillage de Suárez. *Archives de Philosophie*, 18, 7-32.

⁶ Ver, por ejemplo, Cotta, S. (1955). *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, Torino: Giappichelli; Abbà, G. (1983). *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, Roma: Las; Osuna Fernández-Largo, A. (1989). Tratado de la ley en general, en Tomás de Aquino (1989), *Suma Teológica II* (pp. 693-702), Madrid: BAC; Blázquez Fernández, N. (1989). Tratado de la ley antigua y nueva, en Tomás de Aquino, *Suma Teológica II* (pp. 761-776). Madrid: BAC.

contexto, como expresión humana de la ley eterna de Dios, se sitúa la ley natural:

La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; esta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y semejante participación en la criatura racional se llama ley natural (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, la Ilae, q. 91, art. 2).

Esta visión se confrontó muy pronto con las perspectivas nominalistas, que antes de alcanzar el pensamiento de los juristas ya se habían planteado desde hacía tiempo en oposición al pensamiento del Aquinate. En clave nominalista, el discurso ético fue entendido ante todo como búsqueda de la ley moral que se debe observar, y en este sentido fueron Juan Duns Escoto y Guillermo de Occam quienes la dotaron de sus acentos más característicos⁷.

A inicios del siglo XVI, se podría afirmar que tres corrientes principales dominaban la teología moral: el *occamismo*, enseñado en las facultades de Tubinga y de París, el humanismo de Erasmo de Rotterdam, y el tomismo, que registraba un creciente aumento de consenso en Alemania, Francia e Italia. Si el punto de encuentro de estas tres corrientes es reconocido en el ingenio y en la obra del dominicano español Francisco de Vitoria, que supuso el punto de partida de la segunda escolástica, fue con Gabriel Vázquez (1600) y en concreto con Suárez, que el tomismo se dirigió hacia una “moral natural”, racional, aunque últimamente fundada siempre en la acción creadora de Dios. Será la obra de Suárez la que tendrá una enorme influencia

histórica: a partir de Grocio (1751), la ética teológica de la ley sufrió una progresiva secularización que tuvo sucesivamente como resultado, tanto nuevas figuras de ética, típicamente modernas, como una ética secularizada de la ley moral, que va del iusnaturalismo a Kant. A partir del iusnaturalismo se desarrolló así, por obra de Hobbes, una ética pensada como búsqueda de reglas para la colaboración social, y esta se encuentra hoy ampliamente difundida en muchas versiones, desde las contractualistas, a las convencionalistas, a la ética del discurso (Abbà, 1995).

Los puntos principales de la doctrina nominalista de la ley se transmitieron entonces y se desarrollaron a través de la constitución de una verdadera escuela nominalista casi a las puertas de la edad moderna, y la obra magistral de Francisco Suárez apareció, a este respecto, como la síntesis más amplia que se esforzó por conciliar un cierto número de elementos de la tradición realista tomista y aristotélica con el aporte del pensamiento nominalista y, en particular, transmitiendo al pensamiento jurídico moderno los principios voluntaristas extraídos de Escoto y Occam (Mesnard, 1949; Courtine, 1979).

El tratado *De legibus* del teólogo jesuita está, en efecto, fundado en un excelente conocimiento de la tradición, no solo la jurídica sino también la general del conjunto de la literatura teológica medieval y del renacimiento, a la cual, Suárez a menudo se refiere. En este sentido, en su caso se puede hablar de “modernidad tradicional”⁸. *Los Commentaria ac disputationes in primam secundae D. Thomae De legibus, seu Legislatore Deo: Tractatus de legibus, utriusque fori hominibus utilis, in decem libros dividitur*⁹ constituyen el comentario a las qq. 90-108 de la I-Ilae de la *Summa*. Introduzcámonos ahora en algunos elementos sobresalientes.

⁷ Por ejemplo, Owens, J. (1957). Common nature: a point of comparison between thomistic and scotist metaphysics. *Medieval Studies*, 19, 1-14.

⁸ Así se lee en la Editorial (1949). Suárez, modernité traditionnelle de sa philosophie. *Archives de Philosophie*, 18, 4-6.

⁹ Suárez, F. (1856). *Tractatus de legibus, en Opera Omnia* (Editio nova), C. Breton (Ed.). Paris: Vivès, vol. 5-6. El tratamiento, en diez libros, está así subdividido: I: *De natura legis in communi, de ejusque causis, et effectibus* (vol. V, pp. 1-84); II. *De lege aeterna, naturali et jure gentium* (vol. V, pp. 85-172); III. *De lege positiva humana secundum se, et prout in pura hominis natura spectari potest, quae lex etiam civilis dicitur* (vol. V, pp. 175-324); IV. *De lege positiva canonica* (vol. V, pp. 326-410); V. *De varietate legum humanarum, et praesertim de poenalibus et odiosis* (vol. V, pp. 412-562); VI. *De interpretatione, mutatione et cessatione legum humanarum* (vol. VI, pp. 1-133); VII. *De lege non scripta quae consuetudo appellatur* (vol. VI, pp. 134-223); VIII. *De lege humana favorabili seu de privilegio* (vol. VI, pp. 225-417); IX. *De lege divina positiva veteri* (vol. VI, pp. 419-548); X. *De lege nova divina* (vol. VI, pp. 550-597).

1.2. El *De legibus* suareciano: aspectos ético-jurídicos y antropológico-metafísicos

El Aquinate había subdividido el tratamiento de la ley en dos partes. En la primera, se define la ley, se expresa una *ratio legis*, mientras que en la segunda, se muestran las diversas realizaciones de la noción de ley, en la ley eterna, la ley natural, etc. Esta segunda parte está organizada por Tomás según dos órdenes, de los cuales el primero y más visible para el lector parte de la ley eterna y desciende hasta la ley humana. Dentro del texto del Doctor Angélico está, no obstante, presente un segundo orden, según el cual las leyes están organizadas a través de una jerarquía de fines cada vez más elevados, hacia una ley que realiza la unidad de estos. Si el primero de estos órdenes es incontestablemente el más evidente, la razón puede ser sin duda hallada en la característica misma de la *Summa*, obra teológica en la que el autor se esfuerza por explicar cada cosa a la luz del ser primero que él ya posee, según un orden de participación a partir del primero, que es el más evidente. No menos importante, sin embargo, es para Tomás el orden que organiza las diversas leyes de fin en fin hacia una ley, la ley última: este es el orden que descubre la filosofía, remontando desde la ley humana a la ley eterna, en la búsqueda de un principio último.

En su aproximación a la perspectiva tomista, el teólogo Suárez trabaja exclusivamente en su *Comentario* en una óptica de deducción del orden de las leyes, fundada en una reducción del orden de los seres. Para efectuar su exposición de la participación de las leyes, el teólogo jesuita debe partir también de un análisis de la *ratio legis*. Esto le permite introducir sin dificultad su *Comentario* en el plano organizativo de Tomás, eliminando no obstante los conceptos que se oponen a su proyecto.

La primera cuestión, típicamente metafísica, que ante todo debe plantearse, es la de saber si las transformaciones

que se imponen al orden de las leyes, para la eliminación de la relación de proporcionalidad, repercuten o no en la *ratio legis*: ¿es posible conservar la *ratio legis* de Tomás y al mismo tiempo aplicarla solo en el orden participativo? La analogía de atribución, así como la expone Suárez, implica que sea abandonada la relación del ser a su acto: en consecuencia, el concepto de ser se ve privado de su relación real con el *esse*. Se puede, entonces, imaginar ya que la mutilación sufrida por el concepto de ser tendrá su corolario, en el orden de la ley, y que la *ratio legis* se verá de este modo privada de su fin propio para ser confinada a un orden estático, que quedará reducido a su aspecto de determinación, como el ser es reducido a su sustancia sin que pueda expresar su ejercicio. Y es esta la operación conceptual que efectivamente resulta de ello.

Esta modificación evidencia cómo con estas argumentaciones de Suárez la ley no puede ya desplegarse dentro de un campo en el que el ser no está encerrado dentro de su sustancia, sino que está en ejercicio para alcanzar su fin. La supresión de este campo no puede más que conducir a una restricción de la ley al campo sustancial, para después —en el fondo— confundirla con él. En efecto, Suárez, en el cap. XII (*Quae definitio legis ex dictis conditionibus ejus colligatur*) del libro I del *De legibus*, termina su análisis de la ley con una definición muy personal, en la cual se subrayan claramente las modificaciones sufridas por este concepto tras el alejamiento de la perspectiva de Tomás: “lex est commune praeceptum, justum ac stabile, sufficienter promulgatum” (la ley es un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado)¹⁰.

Su concepción limitada de la analogía, típica de una ontología que rechaza en el ser su desarrollo y dinamismo interno, constriñe luego al teólogo español a ampliar la

¹⁰ “Auctoris definitio. Tandem videtur obstare illi definitioni, quia potest Praelatus ordinare subditos secundum rectam rationem ad aliquid agendum, sufficienter proponendo communitati voluntatem suam, et nihilominus non ferre legem, quia non includit praeceptum perpetuum et stabile, quod diximus requiri ad rationem legis: unde tota illa definitio convenit praecepto communitati promulgato, etiamsi ad diem tantum propositum sit. Ad quod dico breviter, vel D. Thomas latius sumpsisse legem, et sub illa comprehendisse omne hujusmodi praeceptum, vel certe particulam primam ita intelligendam esse, ut ordinatio rationis pro illa tantum quae stabilis et duratura est, sumatur: unde posset fortasse brevius ita defini: lex est commune praeceptum, justum ac stabile, sufficienter promulgatum. Illud nim genus posuit etiam D. Thomas, q. 96, art.

1 ad 2, et Jureconsultus, l. 1, de Legib., et per illud excluduntur praecepta particularia: per alias vero particulas indicantur omnia quae in lege desiderari possunt, ut facile patet consideranti ex his quae diximus” (5, 5, pp. 53-54).

noción de la ley y a resaltar una paradoja: puesto que el acto debe ser libre, la ley debe ser obligatoria, y por tanto no inmanente, sino impuesta desde el exterior por una fuerza coercitiva¹¹.

La postura de Suárez es en este sentido muy lógica: el carácter obligatorio de la ley no se manifiesta fuera de lo que es impuesto, y no puede ponerse en marcha por la sola consideración de un bien que hacer; se manifiesta exclusivamente en el poder de obligar a hacer ese bien. La ley es lo que conduce al acto por obligación. Puesto que la ley tiene como característica el ser obligatoria y obligar realmente, la noción de medida y de regla, característica de la reflexión del Aquinate, recibe en Suárez otro contenido: el acto está medido por la ley, no por la bondad objetiva que se expresa en ella, sino porque la prescripción crea la bondad del acto. Así, el acto resulta bueno porque es mandado.

La ley, por esto, como se deduce desde el principio del tratamiento del *De legibus* suareciano, en particular en los puntos 6 (*Quae sit propria et vera lex*) y 8 (*Differentia inter legem, et consilium* del capítulo I (*Quid nomine legis significetur*) del libro I, regula por qué impone y no por qué comprende y expresa (5, pp. 5-6). La regla (*mensura*) resulta, en efecto, *praeceptum*:

lex [...] debet esse talis ordinatio rationis, quae hoc modo procedat ab habente curam communitatis, ut in ipsa definitione declaratur; per se enim ac formaliter intelligenda est; [...] lex [...] per se est a superiore circa inferiorem, quod in definitione significatur: ita ergo sufficienter excluditur consilium a ratione legis. Et praeterea genus ordinationis intelligi debet de efficaci ordinatione, quae vim habeat cogentem, ut Aristoteles dixit; et hoc videtur etiam determinari per

particulam promulgata, quia consilio non convenit proprie promulgari: nam haec vox indicat ordinem ad obligationem inducendam, in quo maxime differt consilium a lege (Suárez, Lib. I, cap. XII, 4, 5, p. 53).

Si vemos la aplicación de esto en las varias tipologías de leyes, en el cap. III (*An lex aeterna sit actus divinae mentis, ratione ab aliis differens, et an una sit vel plures*) del libro II (*De lege aeterna et naturali, ac jure gentium*) Suárez afirmará en seguida que la ley eterna en sentido propio se dirige a otras libres voluntades, a criaturas que pueden ordenar libres acciones (Suárez, *De legibus*, 7 y 8, 5, p. 94)¹².

Este modo de afrontar las cosas muestra así una orientación dispuesta a separar la ética, y por tanto, la libertad del sujeto, del orden ontológico. Suárez, criticando justamente el pensamiento de Vázquez, distingue el fin de la propia ley y mantiene así la relatividad de la ley en relación con un objeto, pero no llega a esta solución sino a través de la mediación del carácter obligatorio de la ley, es decir, separando la voluntad de un bien visto por el intelecto, hacia el cual la voluntad se lleva.

Se puede considerar la ley natural como el ser de la ontología suareciana, o sea, un bloque en el que la univocidad se expresa a través del proceso rigurosamente deductivo que saca las conclusiones de los principios. El sistema no puede soportar ningún cambio ni ninguna alteración, y por esto es inmutable y universal.

La ley natural, escribe Suárez en el cap VII (*"In qua materia versetur lex naturalis, seu quae sint ejus praecepta"*) es una porque el hombre es un ser "uno" (Lib. II, cap. VII, 4)¹³, es una en cada hombre¹⁴, aunque no sea completamente conocida (Lib. II, cap. VII, 6)¹⁵,

¹¹ Se manifiesta ciertamente un retorno a la ética; mientras que en la perspectiva aristotélica la ética tenía un carácter autónomo, aquí comienza en cambio una concepción que reclama cada vez más la presencia de mandatos. En el primer caso, la ética terminaba en la inmanencia, en el segundo, termina, si es que termina, en la obediencia a la trascendencia, pero en sentido no filial sino servil.

¹² "Lex aeterna formaliter consistit in decreto libero Dei statuentis ordinem servandum in partibus universi in ordine ad bonum commune" (Suárez, 1856, *De legibus*, 7 y 8, 5, p. 94).

¹³ "Resolvitur quaestio, et ostenditur jus naturale complecti omnia praecepta moralia, quae habent evidentem honestatem necessariam ad morum rectitudinem" (Suárez, *De legibus*, 5, p. 113).

¹⁴ "De his ergo omnibus intelligitur assertio posita: nam omnia haec ad legem naturalem pertinent; quod si id probatum fuerit, etiam de conclusionibus, cujuscumque gradus, dummodo evidentiae gradum certum attingant, a fortiori erit probatum de reliquis" (lib. II, cap. VII, 5) (*Confirmatur assertio ratione*) (Suárez, 1856, *De legibus*, 5, p. 113).

¹⁵ Suárez F. (1856), *De legibus*, 5, pp. 113-114.

es idéntica en todo tiempo y en todo lugar porque es expresión de la naturaleza misma, asimilada por Suárez a la *quidditas* (*quidditas*).

Suárez desarrolla su doctrina de la participación de las leyes en una *ratio* idéntica. Piensa cada ley inferior según el modelo de la ley superior y, en efecto, llega incluso a confundirlas. Esto le lleva a considerar la ley natural como una realidad en sí que comprende el conjunto de la realidad, es decir, la ley eterna que deja lugar en ella misma a los decretos particulares, ni siquiera ordenados y no ya como una participación limitada del conocimiento humano en este orden¹⁶.

La unicidad de la *ratio* produce todos sus frutos: para el conocimiento de la ley natural captamos a costa de alguna deducción el orden universal. La participación humana, limitada, imperfecta, se sustituye por su modelo, que alcanza de manera adecuada. No hay ya distancia entre lo que está dentro de la realidad y lo que está dentro del espíritu; el misterio de la ley eterna es reemplazado por el sistema conceptual de la ley natural.

Suárez es fundamentalmente fiel a sus principios hasta las últimas consecuencias. La ley natural expresa la esencia de las cosas, que se desarrollan según esta *quidditas*, y queda siempre adecuada a la totalidad de las realidades. A partir de los principios es posible alcanzar la totalidad de la realidad. La ley contiene una *ratio* que debe ser aplicada a todos los casos. Todos los casos en los que la ley se aplica son, por tanto, para Suárez, conocidos como continentes, a pesar de una diversidad aparente, de una *ratio* idéntica.

Esta posición marcará, en términos de filosofía del derecho, el abandono de una ley flexible, preparada

para responder a la realidad en modos diversos y cuya aplicación sobrepasa la voluntad del legislador, condicionándolo parcialmente frente a la realidad. Suárez sustituye una noción de ley conforme a su metafísica. Puesto que la unidad de la *ratio* le permite considerar “a golpe de vista” la realidad, prevé así la posibilidad para el legislador de atender, en una única emisión de voluntad, a toda una serie de hechos, reducidos a idénticos.

La *ratio* de Suárez no es entonces un orden inmanente comprendido por la razón, según la equivalencia entre el *ordo rerum* y el *ordo rationis* planteada claramente por Tomás, sino un orden *a priori* que será inmediatamente aplicado a la cosa¹⁷.

Se perfila así un profundo vínculo entre el racionalismo de Suárez y su voluntarismo: este vínculo aparece aún más evidente leyendo el capítulo X (*Utrum perpetuas sit de ratione legis*) del libro I del *De legibus* en el que Suárez muestra que la ley es perpetua (vol. 5, pp. 44-49). En el caso de las leyes humanas, Suárez opta por la perpetuidad, afirmando que la ley humana está dotada de una triple estabilidad moral, por parte del legislador, del sujeto y en sí misma.

Suárez fundamenta la estabilidad de la ley en la estabilidad de la voluntad legisladora, reconoce que hay movimientos y variaciones de las comunidades, pero estas son inmediatamente atribuidas a la sola materia, donde la causalidad muestra que esta juega un papel accidental¹⁸. Esta separación es la reanudación, a nivel de ley, de una oposición entre el orden del ser esencialista donde se devana la metafísica suareciana y la diversidad existencial de los entes y también la reanudación de la oposición entre intelecto y voluntad.

¹⁶ Esto determina la llegada de una univocidad racional que se opone necesariamente a todas las trascendencias; Suárez aporta ya aquí a Grocio los elementos necesarios para elaborar el “*etiamsi daremus Deum non esse*”, expresión que recibe aquí su verdadero fundamento metafísico.

¹⁷ Está aquí la aplicación normal de la equivalencia de la razón a la cosa, que está en el centro de la epistemología suareciana.

¹⁸ “*Tertia perpetuas quae ex natura legis oritur. Tertia perpetuas, scilicet, ut lex duret quamdiu non revocatur, vel materia ejus mutatur, hbet idem fundamentum, quia ad rectam gubernationem reipublicae necessaria sunt praecepta hoc modo stabilia, quae sint certae et permanentes regulae, ac mensurae operationum: haec autem praecepta significantur nomine legum, juxta usum jurium et doctorum; ergo*” (Lib. I, cap. X, 15 5, p. 48).

Por lo que respecta específicamente al tema de la ley, la teología moral más atenta y más sensible a la acusación de heteronomía retoma de la filosofía neoescolástica la categoría del derecho natural como fundamento racional, autónomo, de la ley moral, a partir de la tesis del *ius naturale* de Grocio: este, afirma, aunque creado por Dios, podría existir también si Dios no existiese (Grocio, 1751, Proleg., n.11). La tesis, ciertamente, no es indiferente respecto a las posturas de Vázquez y de Suárez.

Según Suárez, el derecho natural debe configurarse sobre un modelo matemático, como una construcción puramente racional a partir de la cual la razón humana pueda deducir los principios y las normas de comportamiento. De este modo, el derecho, a causa de su formalidad metafísica, tiene la pretensión de determinar con absoluta verdad la “naturaleza de las cosas”, es decir, la finalidad intrínseca de cada una de las facultades humanas, de donde deducir la obligación moral y la naturaleza de las ordenaciones sociales.

De estas sintéticas notas sobre el concepto de ley en Suárez, podemos argüir la verificación de una etapa importante en el advenimiento definitivo de la concepción moderna de la ley. Su concepto de ley nace ante todo de una metafísica del concepto de ser que reconcilia la univocidad escotista y su opuesto, la equivocidad occamiana, en el ámbito de una dialéctica. De esta manera se retoma también la aspiración profunda que imprime el escotismo, o sea, la imposibilidad de salir de la dialéctica y por tanto de llegar a un orden, a no ser que se sacrifique lo singular a lo unívoco o lo universal al individuo.

Suárez desarrolla una metafísica del concepto de ser que llega a la unidad por medio de la participación de la *ratio entis*. El hombre entonces se encuentra encerrado en un mundo que no cesa de ser una amenaza para su libertad. En el plano ético se evidencia una dialéctica incurable, asimilable a la que subsiste en el plano del ser. La estructura paralela entre la metafísica del concepto del ser y la jerarquía de las leyes según un orden de participación es una exigencia interna del pensamiento de Suárez.

Por una parte, la metafísica exige que el ser se reconduzca a una jerarquía de determinaciones a las cuales corresponde una completa transparencia de lo real. Ahora, no se puede dar lugar a la preservación de la libertad si no se opone la voluntad al conocimiento: incluso la voluntad de crear y de legislar se oponen a la autocomprensión divina. Por otra parte, como las formas cada vez más particularizadas agotan el ser y toda la realidad equivalente a su o a sus conceptos cada vez más determinados, así el conocimiento de la voluntad del legislador es idéntico a la realidad; metafísica y ética se confunden en el formalismo.

En el cuadro ofrecido por Suárez se puede desplegar una jerarquía de leyes que se repiten, desde la ley eterna hasta la ley humana, con las mismas relaciones que existen al nivel del concepto de ser: unidad de participación a una *ratio* común.

2. Metafísica teológica

2.1. Suárez sobre la existencia y la subsistencia divina

Comenzamos nuestra reflexión en materia de “metafísica teológica” suareciana¹⁹, haciendo referencia, ante todo, a un texto de nuestro autor poco posterior, es más, *grosso modo* contemporáneo a las *Disputationes Metaphysicae*, la *Disputatio XI in quinque sectiones distributa: De divina existentia et subsistentia*²⁰. En él, el teólogo jesuita comenta la III *Pars de la Summa Theologiae* alternando —como suele hacer— a las *quaestiones* y *articuli* del Doctor Angélico, las *disputationes*, en las que explica la *littera* del teólogo dominicano. Suárez pretende tratar aquí la subsistencia, o sea, la existencia divina, y es evidente la intencionada conexión entre el texto de su documento y las *Disputationes metaphysicae* mismas.

Escribe, en efecto, el teólogo español:

Supponimus imprimis, ex iis quae in disputationibus metaphysicis, de existentia et subsistentia creaturarum dicuntur, communem rationem, seu significationem horum nominum, quia licet analogice

de Deo et creaturis dicantur, tamen ratio nominum eadem est. Ita que nomine existentiae intelligimus illud esse, quod res habet ut sit aliquid in actu, seu actualis entitas distincta ab ente, quod tantum est in potentia objectiva, actu vero non est, seu nihil est; nomine vero subsistentiae intelligimus modum per se existendi. Supponimus deinde id, quod nostrae fidei fundamentum est, in Deo quidem tres personas, unam vero naturam seu essentiam reperiri, unde in disputationem cadit, pertineatne existentia et subsistentia in Deo ad unionem essentiae, an contra ad Trinitatem personarum, vel demum ad utrumque. Quae disputatio quamvis revera materiae de Trinitate sit propria, quia tamen mysterium, de quo agimus, sine illa intelligi non potest, ab hoc loco aliena consenda non est, cum praesertim a Theologis magna ex parte hoc loco discutiatur (1866, pp. 430-431).

Nos encontramos pues ante temas fundamentales de la doctrina cristiana, justamente porque a la discusión

¹⁹ A título de ejemplo: Mahieu, L. (1921). *François Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris: Desclée-Picard; Zappino, G. (1962). *L'“Ego sum qui sum” (Exod. III, 14) nella esegesi di Francisco Suárez, (pro manuscripto)*. Roma: Pontificio Ateneo Salesiano; Honnefelder, L. (1989). *Scientia transcendens: die Formale Bestimmung der Seienheit und Realitat in der Metaphysik des Mittelalters und Neuzeit (Duns Scotus, Suarez, Wolff, Kant, Pierce)*. Hamburg: F. Meiner; Ortiz Ibarz, J.M. (1991). *La participación como razón constitutiva del mundo: el constitutivo formal del ente finito según Francisco Suárez*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias; Fernández Burillo, S. (1997). Las Disputaciones metafísicas de Francisco Suárez S.J., su inspiración y algunas de sus líneas maestras: En el IV centenario de la primera edición (1597-1997). *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4, 65-86; Murillo Murillo, I. (2003). Hablar y callar sobre Dios en Báñez, Suárez y san Juan de la Cruz. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30, 243-275; Agostini, I. (2008a). *L'infinità di Dio: Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*. Roma: Editori Riuniti University Press; Agostini, I. (2008b). *Oltre la distinctio rationis. L'inclusione reciproca degli attributi divini nella Scolastica moderna. Divus Thomas*, 191 (51), 67-102; Agostini, I. (2010). Suárez, Descartes e la dimostrazione dell'esistenza di Dio, en M. Sgarbi (Ed.). *Francisco Suárez and His Legacy (169-204)*. Milano: Vita e Pensiero; Coujou, J.-P. (2009). Durée et existence chez Suárez. *Revue Thomiste* 109, 589-620; Hoeres, W. (2012). Gradatio entis: Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez, Heusenstamm: Editiones Scholasticae; Colacicco, G. (2014). “Omnis causa est principium”: un breve confronto tra la dottrina delle cause e la dottrina dei principi nelle *Disputationes Metaphysicae* di Francisco Suárez. *Revista Filosófica de Coimbra* 46, 263-292; Fastiggi, R. (1999). *The Proof for the Existence of God in Suárez*, en A. Cardoso, A. Martins y L. Ribeiro dos Santos (eds.). *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade* (pp. 81-92). Lisboa: Edições Colibri; Fastiggi, R. (2014). Suárez in Relation to Anselm, Aquinas and Scotus on Proving God's Existence, en L. Novák (Ed.) *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context* (309-323), Berlin: De Gruyter; Salas, V. (2014). Francisco Suárez, the Analogy of Being, and its Tensions, en L. Novák (Ed.). *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context* (87-104). Berlin: De Gruyter; Salas, V. (2015). Between Thomism and Scotism: Francisco Suárez on the Analogy of Being, en V. Salas y R. Fastiggi (Eds.). *A Companion to Francisco Suárez* (336-362). Leiden: Brill; Schmid, S. (2014). Suárez and the Problem of Final Causation, en L. Novák (Ed.), *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context* (293-308). Berlin: De Gruyter; Schmid, S. (2015). Finality without Final Causes? Suárez's account of Natural Teleology. *Ergo* 2 (16), 393-425; Darge, R. (2015). Suárez on the Subject of Metaphysics, en V. Salas y R. Fastiggi (Eds.). *A Companion to Francisco Suárez* (91-123), Leiden: Brill; Fink, J.L. (Ed.). (2015). *Suárez on Aristotelian Causality*. Leiden: Brill.

²⁰ Suárez, F. (1866). *Disputatio XI in quinque sectiones distributa de divina existentia et subsistentia. Opera Omnia*, vol. 16 (pp. 430-457). En C. Berton (Ed.). (*Editio nova*). Paris: Vivès. El texto de este Comentario de la III *Pars* de la *Summa Theologiae*, facilitado por la edición Vivès, es la tercera edición —la definitiva, de 1595, publicada en Alcalá— edición que cita ya como textos paralelos las *Disputationes Metaphysicae*.

de la existencia y subsistencia divinas se asocian aquí los dos misterios principales del cristianismo, o sea, los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación.

Si consideramos las primeras tres secciones de la *disputatio De divina existentia et subsistentia*, deteniéndonos sobre todo en la primera (*Utrum sit in Deo unum esse existentiae absolutum et essentialia*), advertimos que resultan muy interesantes a nuestro objetivo, porque muestran de forma evidente la concepción o definición nominal que de Dios está proponiendo Suárez. Escribe el teólogo jesuita:

In Deo una existentia absoluta et essentialis. Dico igitur in Deo esse unum esse existentiae absolutum et essentialia commune tribus personis. Quae veritas tam certa mihi videtur, ut sine temeritate, et fortasse etiam sine errore negari non possit; nam primum in ea conveniunt omnes Theologi [...], et praesertim D. Thom. in ea est frequentissimus, nihil enim frequentius docet quam ipsum esse, seu existere, esse ipsam essentiam Dei, et loquitur non identice, sed formalissime, ut idem sit dicere esse essentiam, seu esse de essentia, seu esse praedicatum essentialia Dei, [...] hinc probat nomen, qui est, esse maxime proprium Dei, quia formaliter significat ipsum esse, quod est ipsa essentia Dei, et alia plura testimonia in sequentibus sectionibus citabo simul cum aliis Scholasticis. Nunc sufficienter probatur haec veritas ex hoc eodem nomine, qui est, seu, Ego sum qui sum, quod Deus sibi imposuit, Exod. 3, adjunctis dictis et expositionibus Sanctorum, nam illud nomen, qui est, est nomen essentialia significans tres personas, ut sunt unus Deus (1866, s. I, n. 2, p. 431).

Al comentar el fragmento de la autopresentación de Dios a Moisés en *Éxodo* 3,14, Suárez cita, sí, a Santo Tomás, pero lo abandona bien pronto, para elegir en cambio a las *auctoritates* que puedan ofrecerle, mejor, una concepción de Dios en términos esencialísticos. De hecho, los *Sancti* por él citados son Dionisio, Agustín, Ruperto, Gregorio Magno, Bernardo, Ambrosio. Juan Crisóstomo, Basilio, Gregorio Nacianceno, Juan Damasceno, Atanasio, Gregorio de Nisa, Hilario,

Jerónimo: a todos estos Padres, el nombre de Dios *Ego sum qui sum*, induce a pensar en ciertas propiedades esenciales de Dios, en algo conceptualizable, como la *aeternitas*, la *incommunicabilitas*, el *esse semper*, la *essentia*, la *natura existens*. Esta elección fundamental, de tipo eminentemente metafísico, revela aquí la matriz más o menos secreta de la especulación suareciana en materias de grandísima importancia, como son la Santísima Trinidad y el Verbo Encarnado: esta, sin duda, determina e influye en los posteriores desarrollos especulativos del teólogo jesuita. La *sententia* de nuestro autor, que llega casi al final de la *prima sectio*, y que es *probata etiam ratione*, es particularmente indicativa:

Reliquum vero est ut etiam ratione sententiam positam demonstramus. Prima sumi potest ex omnibus allegatis testimoniis, quia in Deo una est aeternitas absoluta et essentialis [...]; ergo similiter est una existentia absoluta et essentialis [...]. Secunda ratio huic similis sumitur ex attributo immutabilitatis; est enim hoc attributum essentialia conveniens Deo ratione suae naturae infinitae; sed esse immutabilem includit essentialiter esse, seu existere, nam secundum rationem, necessario existere, supponit existere; immutabilitas autem inter alia dicit necessitatem existendi, quia necessaria permanentia in esse est primum ac praecipuum in immutabilitate; si ergo haec necessitas existendi formaliter est ex absoluta et essentialia perfectione Dei, multo magis ipsum existere. Tertio, quia esse seu existere, est perfectio simpliciter, ut videtur per se notum, quia sine dubio in qualibet re est melius ipsum quam non ipsum; sed omnis perfectio simpliciter in Deo est absoluta et essentialis [...], tum quia necessario esse debet communis omnibus personis; tum etiam quia de ratione entis summe perfecti est, ut includat formaliter omnem huiusmodi perfectionem; Deus autem essentialiter est ens summe perfectum; ergo esse seu existere est absoluta et essentialis perfectio Dei. [...] Quarto, potest hoc ita explicari, quia impossibile est, etiam per intellectum nostrum, praescindere essentialia Dei ab existentia actuali; ergo talis existentia est de essentialia ipsius Dei (4, pp. 432-433).

A la luz de estas reflexiones, las *secciones* II y III de la *Disputatio XI*, respectivamente *Utrum in Deo sit triplex esse existentiae relativum, seu an sint tre existentiae relativae* (pp. 434-440), y *Utrum in Deo sit aliqua subsistentia absoluta et essentialis* (pp. 440-447) mostrarán las consecuencias de la definición esencialista de Dios en cuanto se refiere a la concepción de la Trinidad y de la Encarnación del Verbo, donde la disensión de Suárez con las posturas tomistas en cuestiones tan decisivas y cruciales resulta manifiesta.

La opción de Suárez sobre el modo de concebir a Dios o, en otros términos, la interpretación que del nombre *Qui est* acuña, a diferencia de Tomás de Aquino, lo coloca en una encrucijada en la cual se encuentran los máximos problemas de la sacra doctrina, y su decisión de proceder de un modo preferente a otro es la raíz de las sucesivas divergencias y alejamientos del sistema suareciano respecto a otros sistemas de pensamiento, partiendo del tomista.

2.2. La demostrabilidad de la existencia de Dios

Como ha escrito I. Murillo Murillo, “la posición de Suárez respecto al lenguaje sobre Dios aparece desarrollada en la sección tercera de la disputación XXVIII y en la sección decimotercera de la disputación XXX” (Murillo, 2003, pp. 257-258)²¹. Con la disp. XXVIII, dedicada a la primera división del ente en absolutamente infinito y finito, y otras divisiones equivalentes, Suárez empieza la segunda parte principal de las *Disputationes Metaphisicae*.

Es central, para el tema que estamos tratando, la consideración suareciana de la analogía.

De forma directa y sistemática la trata en dos secciones [...]: en la tercera sección de la disputación XXVIII, donde afronta la cuestión de la analogía del ser en general y la de la analogía entre Dios y la criatura en particular, y la sección segunda de la disputación XXXII, en que analiza la analogía de sustancia y accidente respecto al ente. No hay duda sobre la importancia

que le da y la firmeza con que la defiende. Se la aplica a las cosas, a los conceptos y a los nombres. Alude a varios tipos de analogía y a sus partidarios. Piensa que no hay más que un sólo tipo de analogía que pueda aplicarse con verdad a Dios y a la criatura: la analogía de atribución intrínseca (Murillo, 2003, pp. 257-258).

El tema específico de la demostración de la existencia de Dios es afrontado por Suárez sobre todo en la disp. XXIX (*De Deo primo ente et substantia increata, quatenus ipsum esse ratione naturali cognosci potest*)²². En las *disputationes* inmediatamente sucesivas, la XXX (*De primo ente, quatenus ratione naturali cognosci potest quid et quale sit*) y la XXXI (*De essentia entis finiti ut tale est et de illius esse eorumque distinctione*) el teólogo jesuita pasa de la existencia divina a la relativa a la esencia, aun corroborando que “estas dos cosas no pueden separarse del todo en el conocimiento de Dios” (*haec duo in cognitione Dei non possunt omnino seiungi*) (DM, disp. XXX s. I, 1, vol. IV, p. 345).

Sin duda, la disp. XXXI es una de las que en mayor medida emerge la constante heterogeneidad, respecto del sistema tomista, de la especulación suareciana, pero no nos ocupamos de ello aquí, pensando que la heterogeneidad de las dos sistemaciones teológicas parte precisamente de la diferente definición de Dios.

Sintetizamos en cambio la disp. XXIX, que trata de Dios —el primer miembro de la división suareciana— afrontando la cuestión de su existencia, y se plantea ante todo el asunto de la posibilidad de demostrar la existencia de un ente increado por argumentos físicos o metafísicos para pasar después a examinar la pregunta de si se puede probar *a posteriori* la existencia de Dios demostrando que existe únicamente un solo ser creado, y concluirse discutiendo si se puede demostrar *a priori* de algún modo la existencia de Dios. Suárez aporta aquí una prueba racional de la existencia de Dios, diferente del argumento ontológico de San Anselmo, de las cinco vías de Santo Tomás y de las consideraciones de Juan

²¹ El análisis de la postura de Suárez está presente en las pp. 256-264.

²² Para un comentario y presentación, ver al ya citado Mahieu (1921), pp. 189-201, y sobre todo Fastiggi (2014), pp. 316-323 (nota 19).

Duns Escoto, aunque en relación con cada uno de ellos, R. Fastiggi escribe que “Suárez es un metafísico creativo e independiente. Aprecia las contribuciones de sus predecesores, pero con el ánimo de criticar, desarrollar y reforzar sus argumentos cuando es necesario” (2014, pp. 314-315).

La primera sección de la disp. XXIX está en relación, como afirma el propio Suárez, con dos temas: la posibilidad de la demostración, y con qué medio —físico o metafísico— demostrar, teniendo en cuenta que ambas cosas se pueden plantear respecto del ente increado y respecto de Dios, siendo en realidad lo mismo preguntarse por el ente increado que por Dios (*quae duo de Deo etiam inquiri possunt, et in re idem est quaerere ens increatum et Deum*). Para Suárez, la segunda es la opinión absolutamente verdadera, es decir, que la demostración pertenece solo a lo metafísico y no a lo filósofo natural, aunque también la cuarta opinión pueda reducirse a un sentido admisible (*ad sanum sensum revocar*).

Nuestro teólogo afronta primero directamente los argumentos físicos y luego los metafísicos, con los cuales se pretende probar la existencia de Dios. Suárez no acepta la primera vía de Santo Tomás, porque en su opinión, la premisa según la cual *omne quid movetur ab alio movetur* no tiene un valor universal²³. El mismo tipo de respuesta es aportada por Suárez a propósito de la argumentación física relativa a las operaciones del alma racional y de la esencia de la misma (cf. nn. 18-19).

Pasando después al examen de los argumentos y de los medios metafísicos, Suárez afirma que se debe adoptar, en lugar del principio físico *omne quod movetur ab alio movetur*, el otro principio metafísico, mucho más evidente, *omne quod fit, ab alio fit* (todo lo que es hecho, es hecho por otro), principio demostrado por el hecho de que nada puede producirse a sí mismo: una vez que esté admitido este principio, afirma nuestro autor,

la demostración llega a esta conclusión: todo ente o es hecho, o es no hecho o increado; mas no pueden ser hechos todos los entes que hay en el universo; luego es necesario que exista un ente no hecho o increado (DM, disp. XXIX, s. I, 21, vol. IV, p. 258).

Se trata, como bien advierte R. Fastiggi, de un argumento singular que une la segunda y la tercera vía de Santo Tomás, obrando de manera que la segunda vía incluya a la tercera (2014, p. 312).

La primera sección se cierra finalmente con la conclusión de que este ente increado debe ser por necesidad una sustancia (*ens increatum necessario esse debere substantiam aliquam*) y que por tanto existe alguna sustancia increada e inmaterial, pero —advierte el teólogo—,

si esa sustancia increada puede ser material por constar de otra materia, o si puede también ser corpórea como sustancia simple sujeta a la cantidad [...] creo que no puede determinarse solamente con el raciocinio que acabamos de exponer, sino que hay que avanzar echando mano de otros principios, como luego veremos; hasta ahora, pues, sólo hemos demostrado que existe alguna sustancia increada e inmaterial en el sentido explicado (s. I, 40, vol. IV, p. 273).

Para Suárez, entonces, es imposible demostrar con una argumentación estrictamente física la existencia de una sustancia increada o separada de todas las realidades materiales, mientras que ello es posible con una demostración metafísica. Nuestro autor llega así a la demostración de un ente increado, pero con ello no cree haber demostrado todavía la existencia de Dios, hasta el punto de que ahora es necesaria la segunda sección en la que se discute si se puede probar *a posteriori* que Dios existe demostrando que existe únicamente un solo ser increado.

²³ Ver también Fastiggi (2014), p. 311.

El teólogo español observa, en efecto, al principio de la segunda sección, que las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios aportadas en la sección precedente no excluyen la posibilidad de que existan muchos entes causados, y por tanto no son suficientes para demostrar la existencia de un único ente incausado²⁴. De alguna manera, la validez de la argumentación de la existencia de Dios debe ser valorada a la luz de la posibilidad de demostrar que el ser increado es único:

si llegamos a demostrar que este ente increado y esencialmente necesario sólo puede ser numéricamente uno según su naturaleza y esencia, brotará con claridad la consecuencia de que él es la primera causa de todos los demás que existen o pueden existir y que, por tanto, es Dios, y, en consecuencia, es el Dios verdadero (*DM*, disp. XXIX, s. II, 1, vol. IV, p. 275).

El maestro jesuita pasa ahora a su respuesta:

es posible demostrar con evidencia que el ente que es esencialmente necesario es la fuente o causa eficiente de las demás realidades y, que, por tanto, es uno solamente; y de esta suerte se demuestra con evidencia la existencia de Dios (*DM*, disp. XXIX, s. II, 4, vol. IV, p. 277).

En consecuencia, continúa el teólogo español en una de las afirmaciones más importantes de toda la *sectio*,

para demostrar la existencia de Dios no basta con probar la existencia en la realidad de un ente necesario y a se si no se prueba también que es único y con tales características que sea la fuente de todo ser, del cual depende y del cual lo reciben todos los demás que participan de algún modo del mismo ser. Una vez demostrado esto, queda suficientemente probada la existencia de Dios, puesto que los atributos restantes que se hallan en necesaria conexión con tal ente han de ser demostrados después (*DM*, disp. XXIX, s. II, 5, vol. IV, p. 278).

Por tanto, las cinco vías de Tomás por sí solas no habrían podido nunca demostrar la existencia de Dios.

Cuando el teólogo español llega a la conclusión de la segunda sección, enteramente dedicada a la valoración de una demostración *a posteriori* de la unicidad de Dios, afirma:

Confieso, sin embargo, que con esta objeción y con la precedente se llega a la convicción de que el raciocinio propuesto para demostrar que sólo existe un ente no producido y que todos los demás entes han sido producidos, no llega a una conclusión absoluta respecto de todos los entes, sino únicamente de aquellos que pueden ser objeto del conocimiento natural; por tanto, para que el argumento tenga valor de conclusión universal, hay que emplear necesariamente la demostración *a priori* (*DM*, disp. XXIX, s. II, 34, vol. IV, pp. 306-307).

Suárez no excluye pues radicalmente la posibilidad de la demostración de la unicidad de Dios, necesaria —recordémoslo— para completar la prueba de su existencia, pero excluye, como afirma I. Agostini:

que un intento de este tipo pueda ser realizado por medio de una prueba *a posteriori*. Está convencido de que se precisa una demostración *a priori*. Sólo con este auxilio las demostraciones *a posteriori* pueden concluir, universalmente, que sólo un ente puede ser la primera causa del universo (Agostini, 2010, p. 183).

Y es este el objeto de la tercera y última sección, en la que Suárez presenta el segundo camino para demostrar que existe Dios, que es inmediatamente *a priori* aunque remotamente sea también *a posteriori* (*proxime a priori, quamvis remote sit etiam a posteriori*). Ello pasa necesariamente a partir de la demostración *a priori* de la unicidad de Dios.

²⁴ “Quamquam discursu facto praecedenti sectione evidenter probatum sit non posse omnia entia esse facta, sed aliquod esse non factum, quod vero hoc sit unum et non plura nondum est illa ratiocinatione conclusum”. *DM*, disp. XXIX, s. II, 1, vol. IV, p. 275.

Hablando del valor de esta prueba *a priori* de la existencia de Dios, Suárez sostiene que una vez demostrado *a posteriori* que Dios es ente necesario y *a se*, se puede demostrar *a priori* desde aquel atributo que fuera de Dios no existe otro ente necesario y *a se*, y consecuentemente, demostrar la existencia de Dios. Suárez defiende su postura de la objeción de que se demostraría —de manera contradictoria— la existencia de Dios a partir de su *quiddidad* en cuanto tal, sino que

de un atributo que es en realidad la esencia de Dios, pero al que nosotros concebimos más abstractamente como un modo del ente no causado, se deduce otro atributo, y de esta suerte llegamos a la conclusión de que ese ente es Dios. Por eso, para llegar a concebir de este modo la existencia de Dios en cuanto Dios, se da por supuesto que ya está probada la existencia de un ente necesario por sí mismo, probada concretamente por sus efectos y por la negación del proceso al infinito. Y de esta suerte, lo que primero se prueba respecto de este ente es su existencia, y después que es intrínsecamente necesario; desde aquí que es el único en tal razón y modo de existir y, por tanto, que es Dios (DM, disp. XXIX, s. III, 2, vol. IV, pp. 307-308).

Suárez es consciente de que esto implica la relación fundamental entre la cuestión *an sit* y la de *quid sit*, pero

precisamente con tal fin ratifica que en Dios no pueden separarse totalmente las dos cuestiones, puesto que la existencia divina se identifica con la *quiddidad* divina, y las propiedades de la existencia de Dios, por medio de las cuales puede demostrarse que se trata del ser propio de Dios, constituyen la misma esencia y *quiddidad* divina.

La *sectio tertia* prosigue con la argumentación —esta vez *a priori*— y desarrollada con cinco demostraciones (cf. nn. 3-31), de que el ente de por sí necesario, no puede ser más que uno. Encontramos en el texto varias referencias a las vías de Tomás de Aquino y a los elementos en los que estas se apoyan, pero asumidos desde una perspectiva decididamente distinta.

En los últimos números de la *sectio*, Suárez saca los hilos del recorrido efectuado *ex dictis omnibus conclusio*, afirmando que las razones propuestas, consideradas conjuntamente, demuestran con absoluta suficiencia la verdad propuesta (*simul sumptae sufficientissime praedictam veritatem demostrant*), y son eficacísimas (*efficacissimae*), pero dispuestas en un modo bastante diferente respecto a los recorridos argumentativos que habían caracterizado los tres artículos, y sobre todo el tercero (*An Deus sit*) de la q.II de la I Pars de la *Summa* del Aquinate a la cual también la *disputatio* XXIX, al menos implícitamente, pretendía referirse.

Conclusiones

Hemos partido del concepto de ley y de sus referencias metafísicas en la lectura suareciana de Tomás de Aquino, advirtiendo un distanciamiento cada vez mayor de un concepto analógico de ley para llegar a una concepción de tipo dialéctico, aunque paradójicamente quería remitirse justamente a Tomás. Se puede identificar, en este sentido, un nexo importante entre Suárez y la modernidad en la consigna a Hobbes, a los filósofos de la edad moderna clásica, y al idealismo, de una noción de ley entendida sobre todo como orden de una autoridad, habiendo aportado, en cierto modo, las premisas nominalistas del pensamiento de estos.

Descartada pues, metafísicamente, la posibilidad de “aprehensión en el origen”, la ley no puede más que resurgir dialécticamente bajo la forma de la intuición y de la voluntad arbitraria; la generalidad de la ley es suficiente para alcanzar, gracias a las restricciones o de la modalidad, el conjunto de las realidades reducidas a su aspecto formal, y por tanto reducidas a lo que representan para nosotros. Ello resulta, como se evidencia en un modo muy claro en las *Disputationes metaphysicae*, de una concepción ontológica según la cual en diversas ocasiones se excluye un “orden hacia un primero”, para mantener solo un orden de participación en una noción común: todo ello, como hemos visto, no deja de incidir también en el tratamiento de la ley por parte de nuestro autor, que, en efecto —tras haber aportado su definición de ley—, examina en ella las realizaciones cada vez más degradadas, y a este examen se limita.

La cuestión fundamental, a partir de la ley, asciende no obstante el punto de vista metafísico, al hecho de que la analogía de la proporcionalidad haya sido reducida a una simple metáfora. Suárez propone un sistema que en pos del rechazo de la finalidad real, no puede ya comprender la unidad ordenada del mundo en su diversidad. Consecuencia es la necesaria división del mundo en dos dominios, el de las cosas naturales, o

reino de la necesidad, aún más, de la fatalidad, y el de los seres racionales, sometidos por obediencia a otra voluntad. La noción tomista de una ley eterna que implica una direccionalidad de todo el universo desde su origen y hasta su final, parece ya caída en el olvido: ruptura y disociación resultan de la aplicación consciente de una ontología donde la causa final no encuentra ya suficiente espacio.

Mirando la vertiente de las nociones metafísicas de subsistencia y de existencia divinas, y de la demostrabilidad filosófica de la existencia de Dios, hemos advertido rápidamente cómo Suárez ha pedido prestadas las cinco vías de Tomás de Aquino. Según Fastiggi, que presenta en su estudio una esquematización en tres fases de la relación de Suárez con sus predecesores, las *Disputationes Metaphysicae* manifiestan una fase madura de la filosofía escolástica. Al probar la existencia de Dios, Suárez considera las perspectivas de sus predecesores medievales, pero su análisis de los temas es mucho más sutil y sofisticado. Motivo parcial de ello es su atención a las objeciones de pensadores como Occam y Pietro d’Ailly, que habían llegado después de Anselmo, Tomás de Aquino y Escoto (Fastiggi, 2014, pp. 315-316).

Advierte justamente Agostini:

Es dentro de un contexto global del cual forme parte integrante esta crisis del paradigma tomista de las cinco vías donde debe ser situada, históricamente, la postura suareciana; y en este sentido la intervención de Suárez sobre la cuestión, consignada en la XXIX de sus *Metaphysicae disputationes*, debería ser leída menos en términos de una ruptura radical introducida respecto a Tomás de Aquino, que en la radicalización de la inestabilidad del modelo de las cinco vías ya surgida en el seno de las discusiones teológicas contemporánea e, incluso, con Cayetano, dentro del mismo orden dominicano (Agostini, 2010, p. 197).

Como hemos visto, para Suárez, la existencia y la unicidad de un ente que es la causa eficiente de todas las demás cosas puede ser demostrada con evidencia, y esta demostración equivale a probar que Dios existe. Pero como etapa preliminar requerida a la demostración, es necesario establecer el significado de la palabra “Dios”, y esto hace que entre en juego necesariamente, si no el argumento ontológico, al menos una prueba *a priori*. Suárez, además, como ha escrito I. Agostini:

ha anticipado de alguna manera la posición de Descartes (subversiva, según afirmación propia del filósofo francés respecto del paradigma impuesto por las cinco vías de Tomás) al reconocer la necesidad de un conocimiento del *quid sit* de Dios antes del *an est* (Agostini, 2010, p. 189).

Son estrechas, en efecto, las relaciones —también en el tema de la existencia de Dios y de las pruebas— entre la reflexión del más grande metafísico de la Escolástica de la edad moderna y la del que ha sido calificado como el padre de la filosofía de la edad moderna, o sea —efectivamente— entre Suárez y Descartes²⁵.

En la obra metafísica del teólogo jesuita español es adoptado directamente el orden de la teología hasta el punto de excluir la analogía de la proporcionalidad, y de establecer una especie de neta homogeneidad entre la teología y la filosofía. Si la filosofía no se abre más a otro orden respecto al de la participación, si se ve obligada, para construirse, a renegar de la proporcionalidad, la teología *a fortiori* no podrá ya admitir en ella este otro orden por el que ha sido fecundada y puede ser, en cierto sentido, ayudada. Es justamente lo que ha aflorado de nuestras referencias a cómo Suárez considera que es, tanto la ley, como las pruebas de la existencia divina. En el corazón de esta aporía, nos parece, está precisamente el abandono del sentido de la existencia de una realidad situada más allá del sujeto, en la que se descubre, unida por un orden de fines hacia el primero, una efectiva diversidad de dimensiones.

La dificultad de pensar las mismas facultades dentro de un orden recíproco, remite de esta manera, en primer lugar, al problema de la separación entre lo verdadero y el bien, y favorece una dinámica de conflicto permanente entre los seres mismos, resultado de una más profunda dialéctica del ser, que se revela incapaz de salir de la univocidad. Frente al necesitarismo y a la univocidad de los átomos o de las razones, no le queda, por tanto, al sujeto más que intentar “dar la vuelta a las cosas” en su propio favor. La introducción de la potencia pasiva en Dios, por parte de Suárez, constituye pues el precio que hay que pagar por haber alejado del mundo finito la imperfección, por haber, en cierto, modo rechazado el orden de la potencia al acto.

El haber puesto a la luz esta ruptura de unidad metafísica onto-teológica resultante, puede constituir un estímulo para afrontar las principales problemáticas concernientes al campo filosófico en sentido estricto, como las relaciones entre derecho y ley, libertad y ley, conciencia y libertad, persona y trascendencia, advirtiendo el estrecho vínculo presente entre el pensamiento de la tardo escolástica y el de la modernidad. Se trata por ello de buscar una profunda unidad de teología, ontología y moral, de “real y racional”, que una metafísica de la participación del acto del ser y de la finalidad permite encontrar. Escribe A. Alessi:

Lo existente se da como realidad eminentemente dinámica, eficiente, activa. *Ipsum agere est esse*. El universo no se resuelve en la suma de las perfecciones actualmente poseídas, no se resuelve en lo puramente dado de hecho o en la pura dádiva, sino que engloba un mundo de potencialidades, latentes pero no por ello irreales, que deben ser actuadas sobre todo con el concurso activo del hombre. Por ello el universo resulta, a la luz de la doctrina del acto y de la potencia, no sólo un don a aceptar con gratitud, sino un deber a cumplir con inteligencia y amor. El conjunto de lo que existe no es un museo a contemplar sino una obra a construir (Alessi, 1992, p. 329).

²⁵ Cf. por ejemplo, a tal propósito, Scribano, E. (1994). *L'esistenza di Dio, Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*. Roma-Bari: Laterza, sobre todo las pp. 99-111; Agostini (2010), pp. 169-204.

En cualquier caso, necesitamos un pensamiento unitario y armónico, fuerte no por la capacidad coercitiva o por la consistencia externa del aparato que lo sostiene, sino porque está siempre mejor medido por las cosas y por su efectiva realidad.

Referencias

- Abbà, G. (1983). *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*. Roma: Las.
- Abbà, G. (1995). Figure di etica: la filosofia morale come ricerca delle regole per la collaborazione sociale. *Salesianum*, 57, pp. 251-281.
- Agostini, I. (2008a). *L'infinità di Dio: Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*. Roma: Editori Riuniti University Press.
- Agostini, I. (2008b). Oltre la *distinctio rationis*. L'inclusione reciproca degli attributi divini nella Scolastica moderna. *Divus Thomas*, 191 (51) pp. 67-102.
- Agostini, I. (2010). Suárez, Descartes e la dimostrazione dell'esistenza di Dio, en M. Sgarbi (Ed.). *Francisco Suárez and His Legacy (169-204)*. Milano: Vita e Pensiero.
- Alessi, A. (1992). *Metafísica*. Roma: Las.
- Ambrosetti, G. (1948). *La filosofia della legge di Suarez*. Roma: Studium.
- Anderegg, I. (2011). El bien metafísico fundamento de la ley, según Francisco Suárez. *Divinitas*, 54 (3), pp. 257-274.
- Arntz, J. (1970). Lo sviluppo del pensiero giusnaturalistico all'interno del tomismo, en F. Boeckle (Ed.). *Dibattito sul diritto naturale* (pp. 115-148). Brescia: Queriniana.
- Bach, O., Brieskorn, N. y Stiening, G. (Eds.). (2013). “*Auctoritas omnium legum*”: Francisco Suárez' *De legibus zwischen Theologie, Philosophie und Jurisprudenz*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.
- Bastit, M. (1989). Interprétation analogique de la loi et analogie de l'être chez Suárez: de la similitude à l'identité. *Les Etudes philosophiques*, 44, pp. 429-443.
- Bastit, M. (1990). *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suárez*. Paris: PUF.
- Blázquez Fernández, N. (1989). Tratado de la ley antigua y nueva, en Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid: BAC, II, pp. 761-776.
- Carbonnier, J. (1979). *L'inflation des lois: Essais sur les lois*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cardoso, A., Martins, A. M. y Ribeiro dos Santos, L. (Eds.). (1999). *Francisco Suárez (1548-1617): Tradição e Modernidade*. Lisboa: Edições Colibri.
- Castellote, S. (1980). Der Stand der heutigen Suárez-Forschung auf Grund der neu gefundenen Handschriften. *Philosophisches Jahrbuch*, 87, pp. 134-142.
- Colacicco, G. (2014). “*Omnis causa est principium*”: un breve confronto tra la dottrina delle cause e la dottrina dei principi nelle Disputationes Metaphysicae di Francisco Suárez. *Revista Filosófica de Coimbra* 46, pp. 263-292.
- Contreras, S. (2012). La ratio legis en la teología de Suárez y Santo Tomás. *Teología y Vida*, 53 (4), pp. 503-520.
- Cotta, S. (1955). *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*. Torino: Giappichelli.
- Coujou, J.-P. (2009). Durée et existence chez Suárez. *Revue Thomiste* 109, pp. 589-620.
- Coujou, J.-P. (2010). *Bibliografía suareciana*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Coujou, J.-P. (2012). *Droit, anthropologie & politique chez Suárez*. Perpignan: Artège.
- Coujou, J.-P. (2015). Political Thought and Legal Theory in Suárez, en V. Salas y R. Fastiggi, (Eds.). *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden: Brill, pp. 29-71.
- Courtine (1979). Le projet suarézien de la métaphysique. *Archives de Philosophie* 42, pp. 237-274.
- Darge, R. (2015). Suárez on the Subject of Metaphysics, en V. Salas y R. Fastiggi (Eds.). *A Companion to Francisco Suárez*, Leiden: Brill, pp. 91-123.

- Fink, J.L. (Ed.). (2015). *Suárez on Aristotelian Causality*. Leiden: Brill.
- Desjardins, C. (1963). *Dieu et l'obligation morale: L'argument déontologique dans la scolastique récente*. Paris: Desclée.
- Editorial (1949). Suárez, modernité traditionnelle de sa philosophie. *Archives de Philosophie*, 18, pp. 4-6.
- Faraco, C. (2013). Breve excursus sul concetto di legge in Francisco Suárez. *Colonne Ofitiche: Percorsi di ermeneutica simbolica*, Napoli: Luciano, pp. 73-84.
- Farrell, W. (1930). *The natural moral law of S. Thomas and Suarez*. Ditchling: St. Dominic's Press.
- Fastiggi, R. (1999). *The Proof for the Existence of God in Suárez*, en A. Cardoso, a. m. Martins y L. Ribeiro dos Santos (Eds.). *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 81-92.
- Fastiggi, R. (2014). Suárez in Relation to Anselm, Aquinas and Scotus on Proving God's Existence, en L. Novák (Ed.). *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context* Berlin: De Gruyter, pp. 309-323.
- Fernández Burillo, S. (1997). Las Disputaciones metafísicas de Francisco Suárez S.J., su inspiración y algunas de sus líneas maestras: En el IV centenario de la primera edición (1597-1997). *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4, pp. 65-86.
- García Cuadrado, J. A. (Ed.). (2014). *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez*. Pamplona: Eunsa.
- Giacon, C. (1946). *La Seconda scolastica*. Milano: Fratelli Bocca.
- Grabmann, M. (1926). Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortentwicklung, en M. Grabmann (Ed.). *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München: Max Hueber, pp. 525-560.
- Grocio, H. (1751), *De iure belli ac pacis*. Lausannae: Bosquet.
- Hill, B. y Lagerlund, H. (Eds.). (2012). *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford: Oxford University Press.
- Hoeres, W. (2012). *Gradatio entis: Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez*. Heusenstamm: Editiones Scholasticae.
- Honnfelder, L. (1989). *Scientia transcendens: die Formale Bestimmung der Seienheit und Realitat in der Metaphysik des Mittelalters und Neuzeit (Duns Scotus, Suarez, Wolff, Kant, Pierce)*, Hamburg: F. Meiner.
- Kirstin, B., Fuchs, M.J., Simmermacher, D. y Spindler A. A. (Eds.). (2016). *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the 'School of Salamanca'*. Leiden: Brill.
- Larrainzar, C. (1976). *Una introducción a Francisco Suárez*. Pamplona: Eunsa.
- Mahieu, L. (1921). *François Suarez: Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*. Paris: Desclée-Picard.
- Mesnard, P. (1949). Comment Leibniz se trouve placé dans le sillage de Suárez. *Archives de Philosophie*, 18, pp. 7-32.
- Moita, G.P. (2014). *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda; Novák, L. (Ed.). (2014). *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*. Berlin: De Gruyter.
- Murillo Murillo, I. (2003). Hablar y callar sobre Dios en Báñez, Suárez y san Juan de la Cruz. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30, pp. 243-275.
- Murphy, M.C. (2014). Suárez's 'Best Argument' and the Dependence of Morality on God. *Quaestiones Disputatae*, 5 (1), pp. 30-42.
- Ortiz Ibarz, J.M. (1991). *La participación como razón constitutiva del mundo: el constitutivo formal del ente finito según Francisco Suárez*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Osuna Fernández-Largo, A. (1989). Tratado de la ley en general, en Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid: BAC, II, pp. 693-702.
- Owen, H.P. (1965). *The moral argument for Christian Theism*, London: Allen.
- Owens, J. (1957). Common nature: a point of comparison between thomistic and scotist metaphysics. *Medieval Studies*, 19, pp. 1-14.
- Pace, P. (2015). Suárez and the Natural Law, en V. Salas y R. Fastiggi R. (Eds.). *A Companion to Francisco Suárez*. Brill, Leide, pp. 274-296.

- Pereira, J. (2007). *Suárez: Between Scholasticism and Modernity*. Milwaukee: Marquette University.
- Poncela, G.Á. (2012). Una aproximación bibliográfica a Francisco Suárez como comentador de la Suma Teológica. *Cauriensia*, 7, pp. 165-173.
- Roth, R. (1980). Moral obligation and God. *The Newscholasticism* 54, pp. 265-278.
- Roth, R. (1985). Moral obligation: With or without God. *The Newscholasticism*, 59, pp. 471-474.
- Salas, V. (2014). Francisco Suárez, the Analogy of Being, and its Tensions, en L. Novák (Ed.). *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*. Berlin: De Gruyter, pp. 87-104.
- Salas, V. (2015). Between Thomism and Scotism: Francisco Suárez on the Analogy of Being, en V. Salas y R. Fastiggi (Eds.). *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden: Brill, pp. 336-362.
- Salas, V. y Fastiggi, R. (Eds.). (2015). *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden: Brill.
- Schmid, S. (2014). Suárez and the Problem of Final Causation, en L. Novák (Ed.), *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*. Berlin: De Gruyter, pp. 293-308.
- Schmid, S. (2015). Finality without Final Causes? Suárez's account of Natural Teleology. *Ergo* 2 (16), pp. 393-425.
- Schwartz, D. (Ed.). (2012). *Interpreting Suárez: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scribano, E. (1994). *L'esistenza di Dio, Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*. Roma-Bari: Laterza.
- Sgarbi M., M. (Ed.). (2010). *Francisco Suárez and His Legacy*. Milano: Vita e Pensiero.
- Suárez, F. (1856-1878). *Opera Omnia (Editio nova)*, M. André y C. Berton (Ed.). Paris: Vivès.
- Suárez, F. (1856). *Tractatus de Legibus, Opera Omnia (Editio nova)*, C. Berton (Ed.). Paris: Vivès, vol. 5-6.
- Suárez, F. (1962). *Disputaciones Metafísicas [DM]*, S. Rábade, S. Caballero Sánchez y A. Piugerver Zanon (Eds.). Madrid: Biblioteca Hispánica de Filosofía-Gredos.
- Suárez, F. (1866). *Disputatio XI in quinque sectiones distributa de divina existentia et subsistentia, in Opera Omnia C.* Berton (Ed.). (Editio nova). Paris: Vivès, vol. 16.
- Tomás de Aquino (1989). *Suma Teológica*, Madrid: BAC, II.
- Vázquez, G. (1600). *Commentaria ac disputationes in Summa Theologiae Sancti Thomae Aquinatis*. Venetiis: Baretium & socios.
- Velázquez, L. (2014). *Presupuestos antropológicos de la concepción de la ley natural en Suárez (a propósito de Dios creador/legislador)* en J.A. García Cuadrado (Ed.). *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez*. Pamplona: Eunsa, pp. 75-88.
- Zappino, G. (1962). *L'“Ego sum qui sum” (Exod. III, 14) nella esegesi di Francisco Suárez, (pro manuscripto)*. Roma: Pontificio Ateneo Salesiano.

Mauricio Beuchot

UNAM, México

mbeuchot50@gmail.com

Recibido: 20.11.17

Aceptado: 16.04.18

Vitoria y Suárez sobre el derecho

Vitoria and Suárez' conception of Right

Resumen: En este trabajo se intenta exponer la concepción que tuvieron Francisco de Vitoria y Francisco Suárez acerca del derecho. El primero estuvo más preocupado por la noción de justicia, ya que para los salmantinos el derecho tenía por objeto la equidad, la justicia. El segundo autor se fijó más en la noción de ley, por ser más moderno; pero se ve su continuidad con la Escuela de Salamanca, en la tradición de los tratados *De iustitia et iure*, donde se ve que ambos conceptos estaban muy relacionados.

Palabras clave: Vitoria; Suárez; derecho; ley; justicia.

Abstract: This work aims to expose the concept of right according to Francisco de Vitoria and Francisco Suárez. De Vitoria was more worried about the notion of justice since, for Salmantinos, right had as its object equity, i.e. justice. Differently, Suárez was more concerned about the notion of law, as this was more modern. However, Suárez's continuity with the School of Salamanca can be identified specifically with the tradition of the treats, *De iustitia et iure*, where both concepts are highly intertwined.

Keywords: Vitoria; Suárez; right; law; justice.

En el presente trabajo quisiera reunir dos autores del llamado "siglo de oro español", que abarca parte del XVI y parte del XVII, lapso en el que hubo un gran florecimiento cultural en la península ibérica. Tanto en España como en Portugal se dio esto (lo cual se reflejó en sus colonias de América) y se plasmó en el pensamiento que fue punta de lanza en la filosofía y la teología, ambas aplicadas principalmente al derecho. No estaba de más, ya que el mismo problema de la conquista de América lo requirió. Por eso hubo estudiosos destacados del derecho, que ayudaron por lo menos a mitigar la penosa situación de los indígenas con las Leyes de Indias; y con sus tratados teóricos. Es lo que trataré de ejemplificar con Vitoria y Suárez.

A eso quiero añadir algunas reflexiones sobre la aplicación de la hermenéutica al derecho, ya que estos dos autores fueron excelentes en la interpretación de la ley, esto es, en la hermenéutica jurídica, la cual sigue siendo una asignatura en la formación de los juristas. Eso nos ayudará a ver las aplicaciones contemporáneas que tiene el estudio de los clásicos en la historia del derecho. Vitoria fue el gran iniciador de la Escuela de Salamanca, y Suárez fue uno de sus continuadores, por más que haya sido de manera indirecta, pero supo recoger la enseñanza de esa famosa institución que fue semillero de grandes pensadores.

1. Vitoria y la justicia

Lo primero que resalta de esta célebre Escuela de Salamanca, de filosofía y teología, es que en ella se conectaba el derecho con la justicia. Por eso se escribían tratados *De justitia et jure*, donde quedaban enlazados indisolublemente. Era tanto como vincular el derecho con la ética, algo que en la actualidad se quiere hacer y tiene grandes propugnadores y defensores. De ahí que la obra filosófica, teológica y jurídica de Francisco de Vitoria, el gran maestro e iniciador, no pueda ser separada de la parte ética. Eso le valió ser visto como uno de los más ilustres teóricos de los derechos humanos, que por ese entonces eran considerados como derechos naturales subjetivos o individuales (Beuchot, 1993).

Perteneciente a la orden dominicana (Hernández Martín, 1995, p. 17), Vitoria se dedicó a la enseñanza. Más que con sus escritos, ya que no publicó nada en vida, influyó con su enseñanza en la cátedra. Así renovó la filosofía y la teología, sobre todo en relación con el derecho, y fue uno de los mejores pensadores de su siglo. A través de sus numerosos y connotados alumnos, entre los cuales estuvieron Domingo de Soto, Melchor Cano y Alonso de la Veracruz (este último enseñó en México), sus teorías teológico-jurídicas fueron plasmadas en la problemática de América y en las Leyes de Indias.

En 1557 se publicaron, en Lyon, por el editor Charles Boyer, las *Relecciones* de Vitoria, esto es, los apuntes de sus lecciones solemnes, que ya circulaban manuscritas entre los estudiantes. En el siglo XX se publicaron sus *Lecturas* o comentarios al cuarto libro de las *Sentencias*, de Pedro Lombardo, y a toda la *Suma de teología*, de santo Tomás. De entre sus relecciones, han tenido merecida fama “De la potestad de la Iglesia”, “De la potestad civil”, “De las Indias, I” y “De las Indias, II, o del derecho de guerra”.

En París estuvo trece o catorce años, en un momento crucial, en la que en esa universidad, que era la más importante, reinaban tres tendencias, a saber, el nominalismo, el humanismo renacentista y el tomismo que empezaba a luchar por su restauración

y renovación (Hernández Martín, 1995, p. 55). Los maestros nominalistas habían sido grandes cultivadores de la lógica y muy dados al empirismo; de ahí venía una revolución en la física, que culminaría con Galileo y la ciencia moderna. Fueron, asimismo, los que influyeron en los filósofos de la modernidad, como Descartes, Leibniz y Locke. Los humanistas se levantaban contra los abusos de los nominalistas, ya decadentes en ese momento y pugnaban por un estudio directo de Aristóteles, Platón y la cultura grecorromana, además de un cultivo del buen estilo latino. Y el tomismo, que padecía una decadencia parecida a la de los nominalistas, empezó a beneficiarse de las aportaciones de unos y de otros. Fue Vitoria precisamente uno de los que ayudaron a realizar esa confluencia. Por ejemplo, de sus profesores nominalistas supo recoger las ideas de los derechos subjetivos, de la potestad o autoridad como otorgada a los gobernantes por Dios, pero a través del pueblo, con lo que el pueblo podía quitárselas en casos de tiranía o mal uso. De los humanistas supo recoger los nuevos instrumentos filológicos y un latín más cuidadoso y pulido.

Vitoria se distinguió por preferir los problemas candentes y de actualidad en su momento, los cuales afrontó con valentía y honestidad. Tal fue el caso de la problemática de Indias. De hecho, John Mair, escocés que enseñaba en París, fue el primero en hacer una reflexión sobre la licitud de la conquista, cosa que publicó en su comentario de las *Sentencias*, editado en 1510. Vitoria lo citó mucho (Hernández Martín, 1995, p. 49). Él mismo abordó esa temática en 1539, en sus dos relecciones sobre las Indias, ambas de ese año.

Fue constante su preocupación por la justicia. De hecho, dejó entre sus obras un tratado *De las leyes*, muy conectado con otro que se hacía usualmente, *De la justicia y del derecho*, y que solía ser un comentario a la parte de la *Summa* de santo Tomás en la que se trataban estos temas. En su obra sobre las leyes, Vitoria recalca el cometido que tienen de guiar al ser humano a la consecución del bien común y de la justicia.

En su relección *De la potestad civil*, enseña que el poder o la autoridad son conferidas al gobernante por Dios, pero a través del pueblo, con lo cual es el pueblo el que directamente le concede dicha autoridad, y puede quitársela cuando hace un mal uso de ella (Hernández Martín, 1995, p. 163). También habla allí de que las naciones cristianas deberían tener una instancia jurídica común, lo cual le ha valido ser considerado como uno de los iniciadores de la idea de una comunidad de naciones y, por ello, como uno de los pilares del derecho internacional (Hernández Martín, 1995, p. 173). Insiste en que las leyes también obligan a los legisladores y a los mismos monarcas, de modo que nadie puede estar exento de ellas ni manipularlas; con ello, pugna por un estado de derecho. Y sobre la desobediencia civil, en caso de una ley injusta, dice que solo puede ser válida cuando no acarree un mal mayor sobre la sociedad.

Las dos relecciones de Indias abordan el problema de América. La relección I sienta los principios generales de la solución vitoriana, y la II se centra en el problema de la licitud de la guerra hecha a los indios. Aunque con algunas vacilaciones y tropiezos, dada la dificultad del problema, Vitoria examina los títulos ilegítimos y los títulos legítimos (Hernández Martín, 1995, pp. 289 ss.). Descarta las ideas tradicionales de que el Emperador es el señor del mundo y de que el Papa tiene potestad temporal sobre los reinos de la tierra. Rechaza la incapacidad de los indios para gobernarse (su “amencia”) (Hernández Martín, 1995, pp. 282 y 288), diciendo que es increíble, y solamente justifica la guerra en aras de la predicación del evangelio. Para ello utiliza dos principios que ahora forman parte de los derechos humanos: el derecho a comunicar libremente las ideas, y el derecho a viajar y a asentarse dondequiera, aunque con la salvedad de no lesionar el bien común del país en cuestión.

Tales son los rasgos principales, reducidos a su mínima expresión, de la doctrina ético-política de Vitoria, sobre todo en lo tocante a la justicia. La justicia fue su mayor preocupación, dado que solamente en ella se da el cumplimiento del bien común de la sociedad, que es la causa final por la que se han congregado en ella los individuos y la única que puede dar sentido a la convivencia política.

Esto es algo que nos sirve de guía hasta para el día de hoy. Ahora estamos preocupados con la defensa y promoción de los derechos humanos. Cada vez más se acepta la necesidad de asegurar su fundamento filosófico y no solamente su cumplimiento práctico. Toda *praxis* requiere de una teoría adecuada. Por eso tenemos que seguir reflexionando sobre las bases ontológicas, antropológicas y éticas de tan importantes derechos, que fue lo que nos enseñó a hacer la Escuela de Salamanca.

Efectivamente, Vitoria nos hace conscientes de que el derecho tiene que estar al servicio de la justicia. Si no, no cumple con su finalidad principal, de orientar la acción humana hacia el bien común, que es lo que más importa en la sociedad. Esto equivale a decir que el derecho debe estar de acuerdo con la filosofía moral, esto es, tener una base ética, una fundamentación en el ser humano, en la antropología filosófica adecuada, la cual depende de la ontología. Con ello vemos cómo la filosofía del derecho conjunta de manera armoniosa todas las ramas de la filosofía, para configurar un todo humano, para que esté al servicio del hombre. Como debe de estar. Y esa es una enseñanza que no muere, que llega hasta nosotros, hasta nuestros días.

2. Suárez y la ley

La justicia, pues, estaba en la Escuela de Salamanca vinculada con el derecho, y el derecho tiene como propio ser el nicho de la ley. Pero el tratamiento de la ley se hacía en estrecha conexión con la metafísica y el análisis del alma (Larrainzar, 1977, pp. 98 ss.). Sobre todo en relación con la ley natural, que era la que determinaba la justicia de la ley positiva (Beuchot, 1999, pp. 279 ss.). En esta línea, hay un libro de Mauricio Lecón que es un erudito estudio sobre este Francisco Suárez, gran pensador importante para la filosofía y la teología, pero también para el derecho, que toma en cuenta la ontología y la psicología para abordarlo (Lecón, 2014). Suárez tuvo una doctrina filosófico-teológico-jurídica muy relevante, como ha sido dicho por estudiosos de la talla de Luis Recaséns Siches, que le dedicó hace mucho un célebre libro (Recaséns Siches, 1947).

En el caso del Dr. Lecón, se trata de la acción legislativa, vista a través de la metafísica y la psicología de Suárez. Esto es relevante, pues nos lleva a la fundamentación filosófica del derecho mismo.

En un capítulo Lecón presenta los análisis de Suárez sobre la causalidad y la acción, pues siempre la acción es causa de algo, tanto la intrínseca o inmanente como la extrínseca o transeúnte (Lecón, 2014, pp. 19-41.). Eslabona la causa con el principio, ya que la causa es un principio, según el adagio aquel de que no todo principio es causa pero toda causa es principio. Pasa, pues, al concepto de causa, de fuerte tradición aristotélico-tomista. Se fija en la causa eficiente, que es la que viene al caso, aunque sin desconectarla de las otras tres: material, formal y final, ya que la final es la que mueve al eficiente a causar, y lo que hace él en esa acción es adaptar la forma a la materia de que se trate. Pero esto implica una relación, la causal, que va desde la causa a lo causado, desde el efector a lo efectuado. También se da una relación en la acción, por la cual el agente actúa sobre el paciente. Pero tiene que tomarse en cuenta la teoría de los modos, que es propia de la metafísica suareciana, que

es fundamental en él. En esta línea, el estatuto ontológico de la acción es el de un modo o modificación, dentro de esa perspectiva del filósofo granadino.

Suárez fue famoso por su metafísica modal, es decir, por añadir, además de los accidentes, modos en la substancia. Es algo que seguirá, por ejemplo, Spinoza, al asignar dos modos a la substancia única (Dios y, por lo tanto, panteísta), a saber, el pensamiento y la extensión. Pero ya antes Suárez había introducido esa relevancia de los modos, y quizá Spinoza supo de él e incorporó su teoría a su sistema.

El tema de la acción humana da más concreción y profundidad al estudio de la ley (Lecón, 2014, pp. 43 ss.). En esa perspectiva modal, Suárez analiza el modo de la acción humana, o el modo humano de actuar, que es consciente y libre. Por eso se va a la voluntad, la cual, además de la inteligencia, tiene que ver con el acto libre. Así pues se examina el acto voluntario, pero también su conexión con el entendimiento, en el cual, según santo Tomás, reside la libertad, más que en la voluntad; porque es producto de la deliberación. Por eso pasamos a la dimensión práctica del entendimiento, por la cual este recae en la voluntad para superar su indeterminación y llevar a la elección. En ella interviene el error práctico, y surge la valoración moral de la acción. Esta puede ser mala si hay un defecto en el juicio, que no alcanza a captar la bondad o malicia del objeto del acto.

Se ve que Suárez hizo el intento fuerte de seguir a santo Tomás, para quien la libertad reside prioritariamente en el entendimiento, aunque no deja de lado la voluntad, pero la supedita a este. Por eso Lecón dice que para Suárez, “el auténtico modo libre de actuar comparece cuando un acto cognoscitivo que compone o divide dirige los actos de la voluntad” (Lecón, 2014, p. 65). En el granadino solamente se añade la perspectiva modal, por la cual el acto libre tiene ese modo de libertad que proviene del entendimiento en su relación con la voluntad.

Lecón trata en seguida de la *praxis* en Suárez. Esta es la acción y ella tiene un fin, según el adagio aquel de que todo el que actúa lo hace en vistas a un fin. Tiene que ver con la inteligencia, pero aquí sobre todo con la voluntad, pues esta es la que pone en ejercicio la acción, la *praxis* (Lecón, 2014, pp. 75-110). De hecho, Suárez continúa a santo Tomás en la consideración de que la acción humana tiende al fin último, que es Dios, a su posesión en la gloria. Por eso es importante la relación con el fin y los efectos de este. De hecho, el fin es lo mismo que el bien. Lo que es bueno para un ser, eso mismo es su fin. Por eso el efecto primero y principal es suscitar el querer el objeto bueno (Lecón, 2014, p. 86). Pero Suárez es consciente de que la consecución del fin requiere la disposición de los medios; por eso también hay actos humanos que tienden hacia ellos, porque incluso los medios son fines de menor rango, que llevan al principal. De esta manera visualiza la *praxis* humana, como una cadena de actos que van entretejiendo elementos del entendimiento y elementos de la voluntad o apetito racional. Primero se da el acto de la razón y luego el de la voluntad, y así sucesivamente. Lecón explica bien que no se trata necesariamente de un orden temporal o cronológico, pero sí natural u ontológico (Lecón, 2014, p. 105). Tal es la deliberación y la adhesión, para que brote la ejecución.

Llegamos, así, al tema principal, que es el de la ley. Se trata de la acción legislativa, la cual es entendida dentro del contexto de la *praxis*, como un acto humano (Lecón, 2014, pp. 111 ss.). Si la ley es una disposición realizada por la razón de quien tiene a su cuidado el bien común, se tiene que atender a su utilidad, pues en la Escuela de Salamanca se decía terminantemente que las leyes inútiles o inoperantes debían ser canceladas. Así criticaba Las

Casas algunas leyes aplicables en Indias. Si bien el efecto primario o próximo y adecuado de la ley es engendrar una obligación, tiene efectos secundarios como mandar, prohibir, permitir y castigar (Lecón, 2014, p. 122). Pero la ley debe ser promulgada por aquel que tiene la autoridad y de manera suficiente, para que sea conocida. Y esto se hace por la palabra, que es el instrumento principal de la vida comunitaria, al ser el vehículo más usual de la comunicación. Ella tiene que servir para esa finalidad de dar a conocer la ley. Que el *verbum mentis* se manifieste en el *verbum oris*, la expresión interna en la externa, tanto a nivel de término como de proposición o enunciado. La ley es primero proposición mental del legislador, pero tiene que exteriorizarse adecuadamente, es decir, que su sentido sea lo más claro posible. De esta manera podrá obedecerse adecuadamente. Una de las divisiones del signo entre los escolásticos es la de signo práctico. Lo enfatizó no hace mucho Maritain (1944, pp. 70 ss.), y aquí se nos señala la ley, junto con el sacramento, como signo práctico. Esta cualificación proviene justamente de que sirve a fines de la *praxis*, de la acción humana, que es la que constituye nuestra propia vida.

Pocos filósofos actuales son conscientes de la dificultad de las doctrinas escolásticas por su profundidad y riqueza. Por eso es tan necesario que haya obras, como la de Lecón, que nos entreguen esas teorías. Tienen un alto grado de sofisticación, y el ejemplo mejor es el que da Francisco Suárez. Ha sido apreciado por filósofos analíticos recientes, los cuales dan testimonio de su grado tan alto de exigencia en la definición, división y argumentación. Lo ven como un colega de hoy en día. Gracias, pues, a Mauricio Lecón, que nos ha recordado esta filosofía escolástica tan fuerte, en estos tiempos de tanta filosofía tan *débil* o *light*.

3. Aplicación al derecho

Tanto en Vitoria como en Suárez hemos visto la aplicación del concepto de analogía al derecho. Pues bien, el libro de Juan Antonio Gómez García es una utilización muy notable y exacta de la hermenéutica analógica en el ámbito jurídico (Gómez García, 2015, pp. 13 ss.). Ya de suyo hay una gran tradición de interpretación jurídica; pero en este caso se utiliza, además, la noción de analogía para realizarlo.

La mencionada hermenéutica analógica es un intento de sortear la interpretación unívoca, en la que se pretende rescatar un significado claro y distinto, exacto y riguroso, así como también evitar caer en la interpretación equívoca, la cual renuncia a la objetividad e incurre en un relativismo excesivo. La primera es típica, por ejemplo, del sector del positivismo lógico dentro de la filosofía analítica, y la segunda lo es de ciertos ámbitos muy extremos de la filosofía posmoderna.

El profesor Gómez García procede con un orden muy aceptable, pues comienza por estudiar las principales ontologías jurídicas que se nos presentan, y es que la ontología es el fundamento, así en la filosofía como en el derecho. Eso nos hace ver en qué conceptos y principios se asienta el orden jurídico. Su idea es que el derecho es un concepto analógico, lo cual abre muchas posibilidades de apertura a la vez que de objetividad.

Continúa edificando una ontología jurídica, pero esta vez analógica, vista desde la hermenéutica correspondiente. Me parece que supera bien las dificultades que oponía el gran Heidegger, ya que evita el calificativo de ontoteología por una parte, y por otra, también evita el olvido del ser. Maneja adecuadamente las nociones ser y de ente en su construcción ontológica.

Eso lo capacita para acceder a la ética, ahora que se reconoce con tanta fuerza la necesidad que tiene el derecho de hacerse acompañar de la filosofía moral. Se requiere una cultura jurídica presidida por la moral, no desconectada de ella. Eso es lo que según Habermas, da legitimidad además de la sola legalidad (Mardones,

1994, pp. 39 ss.). Y esta ética está articulada como sobre virtudes, lo cual es, en verdad, una ética analógica. Puede decirse con justeza que pasa de lo deontológico a lo ontológico sin cometer falacia naturalista.

Principalmente, esa ética se centra en la virtud de la justicia. No olvidemos que los clásicos escribían tratados *de iustitia et iure*, es decir, en los que relacionaban el derecho con la justicia, que es lo mismo que vincularlo con la moral, con la dimensión ética que caracteriza a la vida humana. Nuestro autor sabe superar la dicotomía entre éticas formales y éticas materiales, con una ética formal-material lograda con la mediación del concepto de analogía.

La resolución de todo lo anterior se contempla en la propuesta de un iusnaturalismo analógico. Es algo que se necesita hoy, cuando abundan diversos modos de violencia que implican la falta de libertad, la endeble democracia, etc. Todo ello nos hace captar que no puede estar todo basado en la decisión del hombre, sino en aspectos que vienen del propio ser, de la naturaleza; o, por mejor decir, de su propio ser, de la naturaleza humana.

Es que en todas las discusiones teóricas se ha visto el agotamiento del iuspositivismo, y ahora se necesita algo diferente. No precisamente volver al iusnaturalismo unívoco de la modernidad, sino a uno más abierto, dinámico y, en el fondo, más humano, que es el que nos puede brindar la noción de analogía, que da apertura sin hacer caer en la equivocidad o el relativismo que no termina.

En la misma línea, nuestro autor aplica la hermenéutica analógica a los derechos humanos, los cuales merecen esa visualización por ser tan importantes y fundamentales. Se efectúa esto muy correctamente, ya que hay posiciones univocistas y equivocistas frente a ellos, y se necesita una postura equilibrada. Un acierto muy grande del autor me parece, es atender a la condición de lo humano y tratar de superar el olvido de las cosas. En cuanto a su

fundamentación, ofrece una muy interesante apoyada en los principios de acción analógicamente comunes, lo cual va muy bien con un planteamiento de este tema en una modalidad del personalismo. Yo diría que el autor ha avanzado hasta proponer un personalismo analógico.

Por eso con recta coherencia pasa al problema de la fundamentación filosófica de los derechos humanos. Dicha fundamentación ya no es vista como una actividad inútil, sino que se exige por la importancia de tales derechos (Mora Zamorano, 2005, pp. 127 ss.). El profesor Gómez García realiza una lúcida fundamentación de los derechos humanos con base en la hermenéutica analógica.

Encontramos, por fin, una aplicación de la hermenéutica analógica al modelo procedimentalista de justicia de Jürgen Habermas. Tarea imprescindible por ser ese modelo uno de los más vigentes en la actualidad. Ciertamente tiene muchas bondades, pero también ha recibido numerosas críticas, por lo que tiene que ser cuidadosamente analizado. A eso se dedica nuestro autor, y agudamente encuentra una analogía estructural

entre el iusnaturalismo contractualista moderno y el modelo ético-jurídico-político habermasiano. Eso nos da la capacidad de superar las desventajas de ese modelo, aprovechando sus ventajas, en un nuevo modelo analógico que el autor ha creado.

Por todo esto, me parece que el trabajo del profesor Gómez García está lleno de aciertos. Ha renovado la tradición interpretativa del derecho, incorporando a ella con decisión y lucidez la hermenéutica analógica. Eso le ha servido para plantear una concepción del mundo jurídico habitado por la ética, la hermenéutica y la ontología. Lo cual es mucho y muy de apreciar. Por eso tenemos que agradecerle este libro tan notable.

Como consecuencia de lo anterior, considero al profesor Gómez García como uno de los más connotados cultivadores de la hermenéutica analógica con esta aplicación que ha hecho de ella al derecho. Es de los que están logrando que la hermenéutica analógica sea vista como uno de los movimientos filosóficos más relevantes en el mundo iberoamericano.

Conclusiones

Ese siglo de oro de la cultura española se condensó de manera especial en la Escuela de Salamanca, la cual tuvo una irradiación a otras de la península e incluso hasta las colonias de América. En sus colegios y universidades tuvo repercusión. Lo principal que vemos es su abordaje de los problemas acuciantes, como el de la conquista y colonización de las Indias. Pero también en el ámbito más teórico, como el de la lógica, en el que abarcaban la filosofía del lenguaje. Por eso hubo una semiótica muy acuciosa.

De esta manera, vemos a algunos, como Vitoria, que se abocaron a la solución directa e inmediata de los problemas prácticos, como el de las Indias. Y aun los de la política mundial de aquel momento. Pero también consumados metafísicos, como Suárez, e incluso notables juristas. Hubo toda una variedad de personas dedicadas y de aportaciones al saber. Por eso son para

nosotros paradigmas del hacer filosofía, ahora que tan presente está la reflexión sobre los signos y el lenguaje, así como la que se da acerca de los derechos humanos.

Esto nos hace ver la importancia de la hermenéutica en relación con el derecho, pues la habilidad de esos teóricos y prácticos de los derechos humanos estuvo cimentada en su capacidad de interpretación. Es algo que necesitamos mucho hoy en día, sobre todo en el campo jurídico, donde se echa mano continuamente de esa actividad, y ella requiere un instrumento apropiado. Me parece que la herramienta indicada es una hermenéutica analógica, es decir, basada en la noción de analogía, que fue tan cara a esos pensadores. Pertenecieron a la tradición analogista y en ella promovieron la justicia a toda costa, porque la justicia misma tiene una estructura analógica, basada en la proporción y la equidad.

Referencias

- Beuchot, M. (1993). Los derechos humanos y su fundamento según Francisco de Vitoria. *Justicia y Paz. Revista de derechos humanos*, 8 (29), 11-15.
- Beuchot, M. (1999). La ley natural en Suárez. En A. Cardoso, A. M. Martins y L. Ribeiro dos Santos (Coords.). *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e modernidade* (pp. 279-288). Lisboa: Ediciones Colibri Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Gómez García, J. A. (2015). *Derecho y analogía: Estudios de hermenéutica jurídica*. Lima, Perú: Editorial Grijley.
- Hernández Martín, R. (1995). *Francisco de Vitoria: Vida y pensamiento internacionalista*. Madrid: BAC.
- Larrainzar, C. (1977). *Una introducción a Francisco Suárez*. Pamplona: EUNSA.
- Lecón, M. (2014). *Acción, praxis y ley: Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez*. Pamplona: EUNSA.
- Mardones, J. M. (1994). Teorías de la legitimación del poder hoy: J. Habermas y la teoría del discurso. *Sistema*, 120, 39-58.
- Maritain, J. (1944). Signo y símbolo. *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*. Buenos Aires: Dedebec.
- Mora Zamorano, A. (2005). Sobre la fundamentación de los derechos humanos mediante la hermenéutica analógica. En G. Rivara Kamaji, M. A. González Valerio (Comps.). *Hermenéutica analógica y las tareas de la filosofía*, pp. 127-140. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Recaséns Siches, L. (1947). *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*. México: Jus.

**Miguel
Anxo Pena
González**

**Universidad
Pontificia de
Salamanca,
España**

mapenago@upsa.es

Recibido: 20.11.17

Aceptado: 23.02.18

“Defensio fidei” de Francisco Suárez y su conflicto con Jacobo I

Francisco Suárez’s “Defensio fidei” and his conflict with Jacob I

Resumen: La “conjuración de la pólvora” sirvió a Jacobo I para argumentar el Juramento de fidelidad de los católicos ingleses. La reflexión al respecto se introduce, a un mismo tiempo, por los vericuetos de la reflexión teológica y del pensamiento político. En concreto, la condena de Suárez por parte del Parlamento de París, en 1614, es vista —desde el contexto inglés y francés—, como una intromisión de este en los intereses del Estado. Suárez, por su parte, pretende hacer dialogar la *Apología* del rey con la situación a la que tendrán que enfrentarse los católicos ingleses y la negativa por parte del papa a la misma. Se entrecruzan dos visiones y comprensiones opuestas: una de índole político, frente a una posición de carácter más amplio, sustentada en un pensamiento, que será la del Doctor Eximio. Suárez, lejos de defender simplemente la postura del papado, intenta poner las bases de lo que más tarde podrá denominarse como libertad de conciencia.

Palabras clave: Libertad religiosa; soberanía popular; juramento.

Abstract: The “gunpowder conjuration” allowed Jacob I to justify the English Catholics Oath of Fidelity. His reflection about it is introduced through the narrow paths of the theological and political thought. In fact, the sentence given to Suárez by the French parliament in 1614 is considered, in the British and the French contexts, as a meddling of the institution in the interests of the State. Suárez aims to create a dialogue between the King’s *Defence* and the situation British Catholics would have to face, as well as the Pope’s negative response to it. In this way, two opposite views are intertwined: one, of a political nature, and the other with a broader character and sustained in the thought of the Pope. Far from defending the Pope’s position, Suárez tries to settle the bases of what later would be known as freedom of conscience.

Keywords: Freedom of religion; popular sovereignty; oath.

Entre los años 1606-1607 se da un paso adelante en la ruptura definitiva entre Inglaterra y Roma¹. En 1606, el rey Jacobo I de Inglaterra imponía a sus súbditos católicos un *Juramento de fidelidad* (Jacobo I, 1609), por medio del cual debían declarar que era el soberano legítimo y supremo del reino, por lo que ningún otro poder extranjero tenía jurisdicción para interferir en el gobierno del Estado y, lo que podía ser más importante, que nadie tenía autoridad para condenarlo; obligando a sus súbditos a una obediencia que iba más allá de los límites de la responsabilidad y decisión personal². Frente a esta posición, Suárez sostendrá que la libertad es aplicable a cada individuo o a una comunidad, ya fuera simplemente de un individuo o de un Estado³.

La cuestión no tenía parangón en otras épocas. Se habían producido abusos constantes de la autoridad medieval, pero aquello quedaba ya muy lejos. El juramento era una práctica medieval de corte sacral, que ponía de manifiesto los deberes mutuos existentes entre señores y vasallos, pero que en la propuesta del soberano inglés cambiaba de contenido, pretendiendo garantizar la supremacía, autonomía y seguridad del propio monarca, así como la no injerencia de otros príncipes en su territorio. No era fácil justificar la invasión temporal del poder político en el terreno de las libertades naturales del individuo, pero esta propuesta permitía que aquellos que ostentaban el poder se atribuyeran derechos que no les correspondían, como ya había hecho Enrique VIII o había expresado el propio Maquiavelo.

El juramento rompía con la práctica del concepto clásico de contrato, apareciendo como algo unilateral y determinado por una fuerte coacción. Se pretendía garantizar la autonomía, supremacía y seguridad personal del monarca. Era una muestra temprana de absolutismo en el contexto europeo y una injerencia en el fuero interno

de un pueblo. Por razón de Estado y en función de la soberanía, difícilmente se podía negar la legitimidad del juramento y la independencia absoluta de los príncipes, pero elaborarlo con tal unilateralidad suponía una nueva comprensión política, en la que había una cuidada atención acerca de las consecuencias deducibles del mismo.

En el juramento se exigía que los católicos reconocieran expresamente que sobre el rey legítimo de aquellas tierras el papa no tenía autoridad alguna para deponerlo ni tampoco sobre los bienes de sus reinos; aún menos para autorizar a otro príncipe extranjero la intervención. El texto resultaba elocuente:

reconozco, professo, testifico y declaro que nuestro soberano señor el Rey Iacobo es legítimo y verdadero Rey deste Reyno y de todos los demás señoríos y tierras de su Magestad. Y que el Papa, ni de su propia autoridad, ni de otra alguna de la Yglesia o Sede Romana, por otros medios con otra persona quien quiera, tiene algún derecho o potestad para deponer al Rey o sus tierras, ni para hazerles daño alguno, ni para absolver qualesquier súbditos y vassallos suyos de la devida sujeción y no obediencia o para dar a qualquier dellos licencia o facultad para tomar armas, alborotar el pueblo o intentar alguna violencia en perjuizio de su Real persona, estado o gobierno, o en daño de algunos vassallos suyos que viven dentro de sus señoríos⁴.

Se hacía hincapié en que los súbditos no podían levantarse en armas contra su rey. Al mismo tiempo implicaba también, que contra lo expuesto en las excomuniones publicadas o que se pudieran dictar contra el rey y sus súbditos, ellos permanecerían fieles a su soberano, obligándose a defenderlo contra los príncipes

¹ Esta se había hecho definitiva con la excomunión, en 1571, de Isabel —la hija de Ana Bolena— por parte del pontífice Pío V.

² "...tamen cum indictum bellum non sit, negari non potest, quin Pontifex contra bonos mores, et consuetu-dinem principium, maxime christianorum, peccarit vehementer, cum me inauditum condemnarit; quod qui-dem fecit, partim me persecutoribus annumerando (ut ex eo, quod cohortatur catholicos suos ad martyrii gloriam aspirare, non obscure innuitur) partim imperando absterneant; quod dum detrectant, fidelitatem suam profiteri recusant" (Suárez, 1978, *De iuramento fidelitatis*, p. 291).

³ "Quod enim illi de libertate uniuscuiusque hominis et servitute illi opposita dicunt, eadem ratione in perso-na mixta seu ficta unius communitatis seu civitates humanae verum habet" (Suárez, 1965, *Defensio fidei III. I.*, p. 25). En adelante citamos como: *Defensio fidei*, seguido del capítulo, número y la página de la presente edición.

⁴ "Las leyes nuevamente hechas en el Parlamento de Inglaterra este año de 1606 contra los católicos ingleses, que llaman recursante, traducidas de su original impresso en inglés" (Suárez, 1979, *De iuramento Fidelitatis*, p. 517).

extranjeros que intentaran cualquier maniobra⁵. Debían, además, declarar como herejía y doctrina condenable el sostener que el asesinato de los príncipes excomulgados era lícito⁶. La cuestión era delicada, ya que la mayoría de los autores del momento consideraban que el Romano

Pontífice tenía *derecho de soberanía* sobre el reino de Inglaterra por ser feudatario, fiduciario y tributario de la Sede Apostólica⁷. Esta lectura era lo que realmente preocupaba a Jacobo I, que intentará salvarla por medio de una argucia jurídica⁸.

1. El “Juramento de fidelidad” de Jacobo I

El juramento fue llevado a efecto después de la “conjuración de la pólvora” (1606), intentando poner freno a cualquier forma de levantamiento. A Jacobo I le preocupaban las doctrinas acerca del regicidio, defendidas por diversos teólogos católicos y que se ponían en confrontación directa con la visión protestante, que predicaba o defendía que el rey recibía el poder directamente de Dios. Por este motivo, luchará personalmente y querrá que el Parlamento acepte sus ideas sobre el derecho divino y hereditario de los reyes.

El *Juramento de fidelidad* se encontraba a caballo entre dos realidades complejas y de difícil conciliación: lo político y lo religioso. No era fácil delimitar a cuál de las dos cuestiones obedecía. Jacobo I intentará politizar la interpretación, evitando que fuera visto como un problema religioso. No se trataba tanto del poder universal del papa a defender y conservar la fe cristiana, cuanto del derecho de la Sede Apostólica sobre la Corona de Inglaterra. Los límites entre una y otra cosa, como se puede intuir, no eran tan evidentes.

El católico que rechazara el Juramento se exponía a prisión perpetua y a la confiscación de sus bienes. Como es de suponer, esto tuvo como resultado una sangrienta persecución, que no respondía tanto al soberano en sí, cuanto a la estructura de premios que se había creado para el cumplimiento del juramento. Dicha persecución, entre 1605-1660, llevó a cabo unas sesenta ejecuciones. Al crimen de sedición de unos pocos, aquellos que habían promovido la conjuración, se respondía desde el Parlamento con esta ley⁹. El *Juramento* se convertía en un arma de sumisión política.

No incluía ningún artículo de fe ni conclusiones teológicas. La conciencia general era que el papa no podía obligar a los católicos a negarse al juramento, en razón del perjuicio y daño que podía implicar para los individuos y sus familias. En concreto, se prometía fidelidad al rey de Inglaterra y a sus legítimos sucesores, al tiempo que se negaba la autoridad del papa a deponer o matar arbitrariamente. Después de unas tensas negociaciones diplomáticas, Paulo V —en carta del 22

⁵ Todos estos detalles contaban con una experiencia concreta, en sus antecesores, los Tudor.

⁶ “Otro si juro, que de todo mi corazón aborrezco, abomino y abjuro, como impía y herética aquella doctrina y opinión dañada, (es a saber) que los Príncipes que están descomulgados o privados por el Papa, puedan por sus vassallos a otras qualesquier personas ser lícitamente depuestos y muertos” (Suárez, 1979, *De Iuramento Fidelitatis*, p. 518).

⁷ La cuestión venía de lejos, cuando el rey Juan sin Tierra, en 1213, había hecho el acto de sumisión y el juramento de fidelidad al Papa Inocencio III, después de negarse a aceptar la elección de Esteban Langton como arzobispo de Canterbury, por lo que será excomulgado, recuperando los reinos de Inglaterra e Irlanda como feudatario del Papa. Junto a ello estaba la conciencia-teoría de la supremacía de la autoridad papal sobre las islas.

⁸ Así aparece, en la misma fórmula del juramento: “Item juro en mi conciencia y de todo corazón, que no embargante qualquier declaración o sentencia de excomunióon o de privación, hecha o por hazer del Papa o de sus sucesores, y no obstante qualquier autoridad que procede o puede proceder del o de su silla, contra dicho Rey, sus herederos y sucesores, y no obstante qualquier absolucióon de los dichos vasallos de su obediencia, yo la prestaré muy fiely lealmente a su Magestad y a sus herederos y sucesores. Y les haré pleito omenaje de les defender con todas mis fuerças contra todas las conjuraciones o otros qualquier insultos, que contra sus personas, coronas y dignidades, por razón o so color de qualquier tal sentencia o declaracióon o en otra qual-quier manera aconteciere hazerse” (Jacobo I, Fórmula del juramento, p. 517).

⁹ No cabe duda que, el hecho de que fuera respaldada por el propio Parlamento le daba un valor y proyección mayor.

de septiembre de 1606 al clero y fieles ingleses — definía que, de ninguna manera, los católicos podían prestar dicho juramento, entendiendo que era abiertamente opuesto a la fe cristiana.

Roberto Belarmino, después de un segundo breve donde Paulo V manifestaba haber actuado por su simple y plena voluntad, sostendrá que el juramento era ilícito, sin que admitiera ningún tipo de componendas ni modificaciones. Con el acto de sumisión y el juramento se atentaba contra la verdad católica del primado del

papa al hacer que la autoridad de la suprema cabeza de la Iglesia fuera transferida de los sucesores de san Pedro a los de Enrique VIII. El jesuita entendía que la argumentación era tan sutil que nadie podía prometer sumisión civil sin verse antes obligado a renegar del primado de la Sede Apostólica. Con la intervención apologética de Belarmino se definía la postura de los Estados Pontificios, considerando que el juramento era ilícito, inválido e inútil, por lo que no podía obligar la conciencia de los súbditos¹⁰.

2. La proyección del problema: su teologización

No cabe duda de que en este momento, se había producido ya una teologización del problema, dejando de ser una cuestión política para ampliar su horizonte a otros contextos fundamentales para el pueblo, como era —con la importancia que tenía en ese momento— la expresión o creencias religiosas. Ahora se debatía también una cuestión religiosa, que podía buscar un cariz teológico. Se trataba de una clara ampliación del problema, que se enmarcaba en la convulsa situación europea. Un conflicto de política interna derivaba en una polémica abierta entre el rey de Inglaterra y el pontífice de Roma. Ante esta situación, algunos doctores de la Sorbona comenzarán a defender públicamente el *juramento de fidelidad*, mientras que Paulo V —eminente canonista y admirador de Gregorio VII e Inocencio III— estaba dispuesto a luchar por mantener los derechos de la Sede Apostólica. Para ello, un arma nuevamente utilizada será la bula *In Coena Domini*, promulgada con solemnidad, contra los que interferían en la apelación a la Sede Apostólica¹¹. Paulo V veía cómo cada vez eran más frecuentes los conflictos vividos con España y Francia, por razones de competencia, lo que le llevaba también a hacer valer sus derechos, aunque la ejecución de los mismos fuera ya algo complejo.

Por su parte, Jacobo I tenía miedo a los efectos políticos de la excomunión en el contexto europeo. Esta era su verdadera preocupación: la amenaza de invasión y la doctrina del tiranicidio —como hemos dicho— le preocupaban seriamente. Por lo mismo, de manera atenta y política irá invadiendo la esfera de la conciencia privada para asegurar su poder absoluto. Por su parte, Paulo V, desde una posición de partida en la que lo que le preocupaba era lo espiritual, terminará por invadir la esfera política en defensa de la inmunidad eclesiástica, con la diferencia de que la interpretación de la “*plenitudo potestatis*”, recuperada en el contexto de la reforma católica, ya no tenía tan fácil aplicación y, lo que era más importante, era difícilmente aceptada por parte de los soberanos europeos. Ambos querían el monopolio del poder. El juramento de fidelidad, de una preocupación honda, pasaba a convertirse en una excusa y una justificación. La expresión visible se llevó a término por medio de una batalla de panfletos y escritos en defensa de las tesis defendidas por cada cual. La lógica del poder, por lo mismo, degeneraba en abuso de poder.

¹⁰ De esta manera, Belarmino atacaba con los mismos argumentos, pero en un claro recurso a la Tradición, que no dejaba de interpretar según le interesaba.

¹¹ En ella se reunían tradicionalmente las censuras eclesiásticas reservadas al papa, pero que ahora habían sido recuperadas por Pío V (1568) en una aplicación rígida.

El rey de Inglaterra escribirá su *Apología* presentándose como un teólogo en defensa de los derechos de la Corona¹². Usando el método y los argumentos escolásticos intenta hacer válida su postura, considerándose a sí mismo como verdadero intérprete de la verdad política y queriendo tranquilizar la conciencia de los católicos que habían prestado el juramento. Era una argucia política en la que se condenaban como delitos la traición, destitución o golpe de Estado, la rebelión o levantamiento en armas, así como cualquier forma de colaboración y acción encaminada contra la vida del monarca.

El juramento tenía su fundamento en el deber de obediencia de todos los súbditos para con su rey y soberano, en virtud del vínculo natural de sangre y nacimiento dentro del territorio nacional. Pretendía sancionar el derecho natural por medio del vínculo sagrado del juramento. Afectaba a todos los súbditos del reino, sin discriminación alguna, y no aceptaba más diferencia que la existente entre aquellos que eran súbditos leales y los que eran traidores. La conciencia quedaba sacramentalmente instrumentalizada a los intereses supremos del monarca. Al mismo tiempo, Jacobo I denunciaba la injusticia del papa al poner en peligro no solo la tranquilidad interna del reino de Inglaterra, sino también la paz y estabilidad de los reinos cristianos. Por otra parte, le preocupaba la concepción y argumentación de Belarmino que, a los perseguidos por el Estado, los convertía en mártires de la fe. Una manera sutil de inducir a la desobediencia civil¹³.

Las tesis del jesuita serán anatematizadas y quedará desautorizado por Jacobo I. La *Apología*, de manera indirecta, pretendía dar seguridad a muchos católicos que se veían en la disyuntiva y necesidad de hacer el juramento. Por su parte, Belarmino acusaba a Jacobo I de haber renegado de la fe católica, comparándolo con

Juliano el Apóstata¹⁴. Eran propuestas enfrentadas que hablaban de una ruptura inevitable. Belarmino sustentaba su posición a partir de dos principios fundamentales: el primero ponía de relieve que el poder del rey viene de Dios a través del pueblo y, en segundo lugar, que la comunidad política era el sujeto natural de la soberanía.

Y, por lo mismo, de ese carácter de comunidad política como aquella en la que residía el poder, deducía el derecho del mismo pueblo a la rebeldía, entendiendo que los derechos de este son superiores a los de la monarquía. Estaba reconociendo al pueblo, en caso de tiranía manifiesta, el derecho a la insurrección. Así, la desobediencia civil podía ser un deber de conciencia para los ciudadanos. No cabe duda de que las posiciones de Belarmino, como sucederá luego con las de Suárez, provocaron escándalo y reacciones de profunda virulencia¹⁵.

El planteamiento de Belarmino parecía un reto al absolutismo de los reyes que dominaban en Europa, representados en la figura diabólica del soberano de Inglaterra. Jacobo I retocará su *Apología*, publicándola ahora con su nombre, y añadiéndole un largo prólogo que dedica al emperador Rodolfo II conjuntamente con todos los reyes y soberanos de Europa (1609): “Porque todos están interesados en la controversia. Es una causa pública que concierne a la autoridad y dignidad de los reyes que han recibido de Dios, como vicarios y legados suyos, la soberanía política”.

Jacobo I se consideraba protector y defensor de la antigua, primitiva y católica Iglesia¹⁶. En esta segunda edición, la obra se convierte en agresiva y fuertemente grosera, manifestando su pérdida de control y de tacto en el conflicto, lo que hace más comprensible la intencionalidad profunda del juramento.

¹² Algo que ya había hecho el mismo Enrique VIII, del que no se puede olvidar que contaba con el título de “defensor de la fe”. El título le había sido concedido, en 1521, por un tratado suyo contra Lutero. En este sentido, conviene recordar que Enrique VIII permaneció católico, aunque cismático, hasta su muerte.

¹³ Creo que en este tipo de problemáticas y sensibilidad, se pueden intuir los orígenes de la preocupación por la libertad religiosa.

¹⁴ La comparación llevaba a los tiempos de la confesión de Constantino y la declaración oficial del cristianismo como religión oficial del Imperio por parte de Teodosio.

¹⁵ Lo que, con el paso del tiempo, quedaría como una teoría propia jesuítica. Piénsese, en este sentido, en las consecuencias que tendrá esto en el reinado de Carlos IV y el extrañamiento de los jesuitas.

¹⁶ La idea entra en el perfil más puro del Humanismo clásico, en el que ya se había ubicado Enrique VIII.

Jacobo I intentará enviar la obra a todos los príncipes cristianos, para ponerlos de su lado y hacer un frente común contra el papa. Por su parte, Paulo V se moverá también diplomáticamente en el sentido contrario. Así, en carta a Rodolfo II, Paulo V, el 14 de agosto de 1609, le indicaba que se negase a aceptarla, prohibiendo su publicación y lectura dentro de sus Estados, si quería conservar la paz y la concordia de sus súbditos. En esta ocasión, el papa quería que el derecho de presentación —contra el que estaba luchando denodadamente desde hacía décadas— se pusiera ahora a su servicio. Cuatro días más tarde, se dirigía al rey católico, pidiéndole que hiciera fracasar el proyecto de Jacobo I. Así siguió en relación a otros territorios, donde la *Apología* fue recibida con frialdad y hasta con profundo escándalo. Había, por lo mismo, una compensación de fuerzas que respondía a los intereses que cada uno quería defender.

En Francia, aunque el nuncio Ubaldini intentó que fuera rechazada, Enrique IV acepta el homenaje y la misma obra, que entregará a sus teólogos para que fuera refutada de manera cortés y moderada, siendo el único apoyo a Jacobo I, aunque siempre en medio de una fuerte ambigüedad. No cabe duda de que, con el magnicidio del soberano francés el proceso de politización se acelerará, y los hechos discurrirán de una manera concreta.

De esta forma, fueron creados dos grupos ideológicos enfrentados. Por una parte se encontraba el *católico*, ordenado en torno a la Universidad de Salamanca, con fuertes repercusiones también en Coímbra y Lovaina. Y, en clara oposición al mismo, el *protestante* que tenía su centro en Leyden, aunque el papel preponderante lo ocuparán las universidades de Oxford y París.

3. Escándalo y condena de la obra política de Suárez en París

Con estos antecedentes, Suárez se encontró en el medio de la polémica suscitada por Jacobo I y Belarmino. Él se convertirá en uno de los revulsivos más fuertes del absolutismo político. No se trataba, por su parte, de una preocupación personal, sino que será invitado oficialmente por el papa el 5 de enero de 1610 para intervenir en la controversia, y aunque intentará zafarse de la problemática, no tendrá más remedio que aceptar, por lo que pedirá garantías pontificias en aquello que abordaría¹⁷. La obra estará terminada en 1612. Así, el 5 de enero, el Secretario de Estado de los Estados Pontificios comunica haber recibido la primera parte del manuscrito. Posteriormente, entre el 24 de noviembre y el 24 de junio de 1613, tienen lugar las autorizaciones civiles y canónicas. Un día más tarde, Suárez dedica a Paulo V el volumen terminado.

En razón de la celeridad por ver culminada la obra, de la singularidad del encargo y del prestigio del propio autor, ni en Roma ni en Madrid, fue revisada la obra de manera completa por los censores oficiales. La tesis del tiranicidio, defendida por Suárez, provocó escándalo en todos los reinos europeos, generando una fuerte contradicción y expectación. Jacobo la calificará de *pestifer liber contra me ex professo scriptus*. Suárez no podía eludir el tema central de la polémica que seguía siendo la obediencia o desobediencia civil. Su tesis, sobre el derecho de rebeldía, provocará ondas protestas, particularmente en Francia e Inglaterra.

Unos meses más tarde, en Colonia, tiene lugar una segunda edición. En Francia existía una fuerte expectación, por lo que desde Roma se asegura que

¹⁷ Su garantía, con bastante probabilidad, respondía a la libertad de pensamiento con la que se moverán los jesuitas en este momento. Con todo, la teoría estaba vinculada con la tradición castellana donde la soberanía residía en el pueblo y los reyes eran administradores de la misma, por encomienda o contrato con el pueblo.

Suárez no abordaba el conflictivo tema del tiranicidio, que tan delicado resultaba para el rey cristianísimo. Por su parte, Jacobo I enviará una selección de textos buscando lo contrario. En este momento, la obra será denunciada al Parlamento, por lo que teólogos y galicanos de la Sorbona, parlamentarios regalistas y políticos ambiciosos se conjurarán contra la *Defensio fidei*. Con estos antecedentes, a principios de 1614, el fiscal y abogado general del Reino acusaba ante el Parlamento a Suárez de atentar contra la independencia de la Corona de Francia. Al tiempo que se condenaban las doctrinas del regicidio, se limitaba la autoridad del pontífice¹⁸.

La sentencia fue pronunciada el 26 de junio, declarando que el libro de Suárez contenía proposiciones escandalosas y subversivas. Se ordenaba que fuera quemado en el patio del Parlamento por el verdugo, como si de un auto de fe se tratara. Se prohibía su impresión, venta y lectura. La sentencia fue ejecutada al día siguiente en presencia de una gran muchedumbre. Y, como sucede en estos casos, tuvo el efecto contrario al que se pretendía, induciendo a una mayor difusión de la obra.

4. Un pensamiento libre

Después de presentar la relación histórica de los hechos de manera abreviada, analizando algunas de sus consecuencias políticas y religiosas, entremos ahora a estudiar lo singular y sutil de dicho pensamiento. Teniendo presente que, precisamente por esas características se explica que pudiera generar un fuerte escándalo, no solo entre aquellos que se alineaban en torno a Jacobo I, sino incluso a los que lo hacían en torno a Paulo V y sus intereses. No olvidemos que, en el fondo, se trataba de un absolutismo monárquico frente a un absolutismo papal.

4.1. La desobediencia civil

La cuestión que interesa analizar es si el juramento atentaba contra la conciencia particular del individuo

o de la colectividad católica; si entraban en conflicto obediencia y desobediencia civil de manera manifiesta¹⁹. Desde el marco social y político las autoridades civiles insistían en que se trataba de asegurar la obediencia de los súbditos negando al papa la autoridad para intervenir en los asuntos políticos de Inglaterra; pero, por su parte, el clero anglicano encontraba un recurso para poner freno a los papistas²⁰. La situación era tan tensa que el propio Jacobo I condenará a los puritanos que atacaban indiscriminadamente a los católicos. Trono y altar caminaban de la mano en la interpretación inglesa y, si en algún momento la medida del juramento había tenido alguna lógica formal, automáticamente la perdía en razón del fanatismo de la Iglesia nacional de Inglaterra.

¹⁸ El fiscal del reino había llegado a las siguientes conclusiones: que fueran declaradas escandalosas y perniciosas las doctrinas del libro, por ser contrarias a los sagrados concilios, a los antiguos decretos y a las sentencias del tribunal; que la obra fuera condenada al fuego, prohibiéndose su publicación, venta y lectura, retirándose los fondos de las librerías o imprentas; que el tribunal suplicara a los soberanos que escribieran al papa, para que empleara su autoridad en suprimir tales libros; que fueran citados seis de los principales jesuitas que habitaban en París, para que se presentasen ante el tribunal y oyeran la sentencia, y que se procediera contra los que escribieran, enseñaran y disputaran sobre las teorías defendidas en el libro como criminales de lesa majestad y perturbadores del orden público.

¹⁹ Así se deducía del mismo juramento: “Item creo y en mi conciencia tengo por cosa muy cierta y resuelta que el Papa, i otra persona qualquiera, tenga potestad para me relaxar y absolver deste juramento o alguna parte del. El qual juramento yo confieso avérseme dado legítimamente y según derecho, con buena y entera autoridad; y del todo renuncio a todas la indulgencias, relaxaciones y dispensaciones que puede aver en contrario. Todas esas cosas llana y sencillamente reconozco y juro, assí como las palabras suenan y se pronuncian y según el llano y común sentido dellas, sin ninguna equivocación o mental evasión o otra secreta reservación de qualquier género que sea; y esta protestación y reconocimiento hago de todo mi corazón, verdadera y espontáneamente, debaxo de la fe de verdadero Christiano” (Suárez, 1979, *De iuramento fidelitatis III. l.*, p. 518).

²⁰ El *juramento* había sido una propuesta del arzobispo de Canterbury, encarnizado beligerante anglicano, al ministro Salisbury, por lo que era evidente que había otros intereses ocultos que ocupaban un papel importante (Suárez, 1979, *De iuramento fidelitatis IV*, 15, pp. 87-88). En el mismo juramento se marcaban una serie amplísima de limitaciones para aquellos católicos que recusaran pronunciar el juramento. Por otra parte, esta *praxis* se completaba por medio de un edicto real promulgado el 10 de junio de 1606, que desterrase de sus estados a todos los religiosos y sacerdotes católicos ingleses.

Al papa se le negaba la autoridad para deponer o matar arbitrariamente, al tiempo que no podía obligar a los católicos a oponerse a prestar dicho juramento, por las terribles consecuencias que implicaba, de manera práctica, para sus vidas. No había alternativa: martirio o juramento. Por otra parte, este último claramente hacía abstracción de cuestiones dogmáticas, por lo que no planteaba ningún artículo de fe ni conclusiones teológicas, centrándose en unas acciones abiertamente injustas que, de llevarse a efecto, hacía de éstos unos infelices sin ningún tipo de autonomía o capacidad de decisión personal. Se prometía fidelidad al rey de Inglaterra, así como a sus sucesores legítimos, negándoseles cualquier derecho propio como pueblo.

Se consideraba objetivamente que un rey podía solicitar el juramento de sus súbditos, sobre todo cuando esto se pedía de manera “correcta y razonable”²¹. Incluso entendiéndose que había una obligatoriedad del cumplimiento moral del mismo y, también, en relación con la obediencia civil. Sin olvidar los aspectos jurídicos y políticos que estaban imbricados y que hacían referencia a la conciencia de los súbditos²².

El juramento, por medio de una fe expresada públicamente, en un momento en el que resultaba socialmente incuestionable, permitía una seguridad mayor en la firmeza de la fidelidad prometida; también en relación con los aspectos socio-políticos. Pero el conflicto surgía desde el momento en que obedecer al monarca de Inglaterra obligaba necesariamente a desobedecer al

papa, lo que se convertía en algo ilícito; comprendiéndose que no se podía manifiestamente desobedecer al papa en cuestiones eclesiásticas²³.

La cuestión se complica todavía más cuando el papa Paulo V, el 22 de noviembre de 1606, prohíbe hacer el juramento y lo repite exactamente un año más tarde con un nuevo breve apostólico. Suárez pondrá de manifiesto que el juramento iba dirigido a buscar la obediencia civil de sus súbditos y, de manera encubierta, también la obediencia espiritual. No se trataba fundamentalmente de un problema de relaciones Iglesia-Estado, sino que hacía referencia a la supremacía de la dimensión religiosa de la vida social sobre la dimensión política²⁴. La separación entre Iglesia y Estado, en la segunda mitad del siglo XVI, era una cuestión de primer orden. Por lo que así era también abordada en la búsqueda de una solución y respuesta adecuada a la gravedad de los hechos.

Suárez había dado un paso firme hacia delante poniendo de manifiesto que la superioridad, que podríamos llamar moral de la Iglesia, no significaba de facto una autoridad también jurídica. La Iglesia y los Estados debían aparecer como entidades autónomas en sus respectivas competencias, pero entendiéndose que, tanto una como la otra, estaban obligadas a una sujeción moral. Era función de la Iglesia el definir y concretar las exigencias de dicha moral cristiana y el Estado cristiano, por tanto, debía someterse a dicha praxis moral; lo que hacía que la Iglesia tuviera también un poder político.

²¹ Suárez, F. (1965). *Defensio fidei*, Proemium, p. 18.

²² “... illa erit quaedam externa confessio et professio potestatis regis absolute supremae in omni materia et sine ulla limitatione praeter illam quae in ipsis verbis additur de terris eius dominio subiectis. Quae limitatio auget caetera verba, ut sine ulla limitatione dicta intelligantur. Multoque magis id declarant verba sequentia, ubi iam non tecte sed expresse ultra civilem et temporalem obedientiam iuramentum extenditur” (Suárez, 1979, *De iuramento fidelitatis II*, 3, p. 45).

²³ “... con esas palabras no tanto se jura obediencia al rey, como se abjura de la potestad del Papa. Ahora bien, tratar de la potestad del Papa y proponerla como objeto de juramento o de abjuración no es competencia del poder civil y político del rey ni es materia de la obediencia civil que se le debe. Luego esas palabras sobrepasan evidentemente los límites de la obediencia civil. Primero, porque las palabras mismas están significando algo más que la obediencia civil debida al rey, como ellas mismas evidencian; y segundo, porque el propio acto de exigir tal juramento y de imponer la obligación de profesar esto o aquello respecto a la potestad del Pontífice, es un acto de jurisdicción más que civil, incluso de la mayor jerarquía y no sometida a la potestad del Pontífice. No es competencia del poder civil fijar límites al poder espiritual, sobre todo si se trata del poder de soberanía” (Suárez, 1979, *De iuramento fidelitatis II*, 3, p. 46).

²⁴ “Accedit quod per illa verba proponitur professio cuiusdam erroris contra doctrinam ab universa Ecclesia probatam. Quamvis enim revera materia illa ecclesiastica sit, si doctrina proposita vera esset, utcumque tolerabilis esset iurisdictionis usurpatio; cum tamen ipsa forma iuramenti errorem contineat et ad illum profiteri subditos compellat, non solum exigit aliquid ultra obedientiam civilem, sed etiam cogit ab agnoscenda pontificia potestate et ad confidendum aliquid sanae doctrinae contrarium” (Suárez, 1979, *De iuramento fidelitatis II*, 3, p. 46).

De esta manera se ponía de manifiesto que había una supremacía de la moral y de la conciencia sobre la ley, que se concretaba en que la Iglesia y en el presente caso por medio del papa, dispensaba a los cristianos de la obediencia a Jacobo I, no en virtud de una jurisdicción civil, sino en el pleno ejercicio de una función religiosa que le daba poder para declarar la supremacía de la conciencia sobre la ley, poniendo de manifiesto cómo algunos preceptos de los príncipes resultaban abiertamente pecaminosos²⁵.

Suárez, por tanto, siguiendo las doctrinas de Roberto Belarmino daba un paso adelante proponiendo una nueva lectura que se distanciaba de la comúnmente aceptada de las dos espadas. En la teoría política clásica la idea de la revocación del poder acompañaba, como contrapunto, a la transmisión popular, la *imperii translatio* del mismo, basada en un acuerdo o consenso de los hombres, al pasar del estado de naturaleza a la sociedad civil. Esta idea de la *imperii revocatio* será la que esté presente en la consumación de la desobediencia civil y a la que responde el propio calificativo civil de la expresión (Cosi, 1984, p. 4).

Un afán político se podía identificar en Jacobo I: apoderarse de las conciencias de los ciudadanos como instrumento para alcanzar o perpetuarse en el poder. Suárez manejaba un concepto de autoridad, al igual que sus coetáneos, sustentándolo en una concepción moral que tenía como efecto concreto la capacidad para imponer obligaciones en conciencia. Planteadas así las cosas, el poder coactivo ocuparía un lugar secundario. Pero la propuesta del soberano inglés argumentaba de una manera totalmente nueva, entendiendo como sinónimos dos conceptos diversos hasta ese momento: autoridad y poder. Lo que ahora ocupará el lugar central será el poder. Así, una concepción moral es sutilmente sustituida por una concepción política, siempre al servicio de unos intereses particulares.

Aun con esta nueva concepción impuesta seguía manteniéndose una estrecha relación entre la esfera de la conciencia y de las convicciones personales, que no tienen que ver con la esfera pública. Se trataba de una defensa de la conciencia individual o grupal, frente a imposiciones injustas de cualquier tipo o contexto que pudieran provenir. La desobediencia civil se configuraba como una de las herramientas fundamentales del Estado de derecho. Llama la atención que fuera en el contexto inglés y con una estructura de gobierno tan consolidada como su parlamentarismo, que se pusiera en marcha un arma tan eficaz. Hacemos hincapié en este detalle, pues pone en evidencia que no se trataba de un problema político, sino religioso. Francisco Suárez afirmará que era una realidad que había comenzado con Enrique VIII, continuando durante los reinados de Isabel y Jacobo. El ejemplo propuesto con gran lógica es el de Thomas More, manifestando que la muerte de aquel hombre justo había sido consecuencia directa de sus creencias (Suárez, 1979, *De iuramento fidelitatis*, XI, 2, p. 222).

4.2. El derecho de resistencia

El derecho de resistencia era una institución histórica, entendida como resistencia contra el poder que, de alguna manera, violaba el derecho que regía en la sociedad política. Respondía a una institución histórica, vinculada con una filosofía teológico-jurídica que predominó en Europa durante siglos. Posteriormente se producirá un cambio conceptual, en el que será sustituido el concepto de autoridad por el poder. Por ello, tradicionalmente se inicia el estudio histórico del derecho de resistencia, durante la Edad Media, con la teoría del tiranicidio. La peculiaridad era que dicho derecho había de ser entendido en un sentido colectivo; como un derecho del pueblo frente al tirano, aunque la ejecución concreta pudiera corresponder a cualquier súbdito, poniendo en claro que no se trata de una intervención arbitraria de índole personal, sino que se sustentaba y apoyaba a partir de una argumentación clásica, especialmente

²⁵ “Con las palabras de este juramento no solo se exige de los súbditos obediencia civil, sino también que pro-fesen el error de que el Papa no tiene potestad ni jurisdicción para dictar sentencia de deposición contra el rey por ninguna causa. Por consiguiente, no es verdadera la proposición del rey de que *ese juramento no contiene nada que no pertenezca al ámbito de la obediencia meramente civil y temporal*. Asimismo, se concluye de aquí que pecan gravísimamente los súbditos que presten este juramento, puesto que profesan y reconocen externamente que el Papa no tiene jurisdicción sobre el rey para dictar contra él sentencia justa de deposición, cualquiera que sea la causa y cualquiera que sea el modo como la dicte, aunque acate el orden que exigirla la justicia natural, caso de no faltar tal poder” (Suárez, 1979, *De iuramento fidelitatis* II, 3, p. 55).

cuando se quería resistir a un tirano, como usurpador del poder (Suárez, 1979, *De iuramento fidelitatis* XI, 2, p. 221).

Durante la Escolástica, el derecho de resistencia fue una institución ampliamente conocida. El mismo Juan de Salisbury había intentado conciliar poder temporal y espiritual, estableciendo modos de convivencia para los poderes en conflicto, ya que el gobernante tenía como finalidad una enseñanza ética, denunciando a quienes vivían de las apariencias, sin cumplir el rol que Dios les había encomendado en la tierra. El *ius resistendi* aparecía en el Medioevo como una alternativa a las disposiciones injustas de los gobernantes, carentes de validez jurídica si no eran la expresión de un contenido de justicia y no contenían un desarrollo de los preceptos de la ley natural. Son conocidas las palabras de san Agustín y de santo Tomás de Aquino condenando como inválidas las leyes humanas positivas injustas (Tomás de Aquino, *Suma Teológica II-II*, q. 42, a. 2) que, además, se sustentaban en el hecho de que el gobierno debía fundamentarse en la división de la sociedad. Este derecho de resistencia podía, por tanto, autorizar en casos extremos la deposición e incluso la muerte del gobernante tirano.

Pero deponer al tirano exigía el cumplimiento de numerosos requisitos, al tiempo que ponía freno al posible límite utilitarista de la eficacia de los resultados. La conexión de este derecho de resistencia con el pensamiento político escolástico hace que posea, en un principio, un sentido teológico. Aparece como una posible alternativa al incumplimiento del príncipe o gobernante con su obligación de dictar disposiciones justas; concordantes con la ley natural, que no era otra cosa que la ley eterna, hecha presente en la razón de los hombres. El derecho de resistencia era un instrumento humano con una finalidad paralela a la perseguida en otro plano por la Providencia; que miraba a la protección de la ley divina, que se alcanzaba exigiendo la justicia de las leyes positivas dictadas por los hombres *qui curam communitatis habet*.

A pesar de estas connotaciones teológicas de los orígenes del derecho de resistencia, interesa también resaltar que, desde un principio, es concebido como

un derecho de los súbditos frente a los actos desviados del poder. Por otra parte, no se puede olvidar que este carácter, el de un derecho de protección contra el poder, persistirá con el paso del tiempo, sustentando posiciones muy diversas, pero que claramente beberán de la misma fuente.

El derecho de resistencia ofrecía, por tanto, una tipología enrevesada y casi acomodada al proyecto de cada autor. La institución era ciertamente difícil de defender; más aún cuando resultaba molesta para un poder político cuyos títulos de legitimidad aún no habían sufrido una valoración racionalista. Había que andarse con cuidado, aún con la protección dispensada por la teología; ello explica los cuidados, cautelas y reservas mostradas por los juristas y teólogos al enfrentarse a esta institución sobre la que, por otra parte, pocos eran los que dudaban en poner el granito de arena de su propia reflexión.

Por su parte, la Escolástica hispana se caracterizó por una extrema ponderación de circunstancias de las que era difícil sacar principios de aplicación general, a no ser excesivamente abstractos. Esa será, precisamente, la posición del mismo Francisco Suárez y, de manera más radical aún, de Juan de Mariana (De Mariana, pp. 92-105).

El derecho de resistencia ofrecía una tipología rica en detalles que afectaban a la forma de su ejercicio y a la manera o titularidad para llevarlo a cabo. La cualidad dependía de la clase de ilegitimidad en la que el tirano hubiera incurrido. De manera concreta, se entendía por ilegitimidad de origen, la ejercida por un usurpador que se había apoderado del poder sin justos títulos. Esta expresión autorizaba con mayor facilidad el ejercicio de resistencia a cualesquiera de los componentes de la comunidad política, ya que se trataba de reparar la violación del Derecho y atentar contra quien se había puesto voluntariamente fuera de la ley de Dios y de los hombres.

Por su parte, la ilegitimidad de ejercicio pedía mayores cautelas y títulos, puesto que el poder era ejercido de un modo tiránico, pero por quien poseía justos títulos

para estar al frente de la comunidad. En tal caso era necesaria una especial designación de personas cualificadas para resistir al poder, singularmente cuando la resistencia concluía con la práctica del tiranicidio. La forma y el procedimiento de ejecución de la resistencia eran una derivación de la propia magnitud de la tiranía; si no había otro remedio para atajar la degradación de la situación política se podía llegar a la muerte del tirano. Una atención a las circunstancias del momento y a las posibilidades de éxito de la resistencia provocaba que los juristas entraran en un detallado casuismo que podía ser solucionado por el criterio general propuesto por santo Tomás de Aquino: “... si el tirano no comete excesos, es preferible soportar temporalmente una tiranía moderada que oponerse a ella, porque tal oposición puede implicar peligros mayores que la misma tiranía” (Tomás de Aquino, *La monarquía: Al rey de Chipre*, lib. I, cap. 6).

El tránsito a la Modernidad suponía también retomar el derecho de resistencia para insertarlo en el proyecto liberal de defensa de las libertades individuales, que serán luego reconocidas en las declaraciones y constituciones de los siglos XVII y XVIII. Puede incluso resultar extraño que el *ius resistendi*, apoyado en la *lex divina* y en la *lex naturalis* durante el Medioevo, pretendiera ser una defensa contra las disposiciones de los príncipes tiranos. Posteriormente, el derecho de resistencia, que antes había estado fundamentado en la ley natural, se apoyará en el derecho natural racionalista.

El propio Calvino se planteaba “en qué medida y cómo resistir a la tiranía de ciertas autoridades” (Calvino, 1981, p. 1193 [IV, 32]), así como los “límites impuestos por Dios a nuestra obediencia a los hombres” (Calvino, 1981 pp. 1193-1194 [IV, 32]), temas que estudia en los dos últimos capítulos de su *Institución*. Entiende que la tiranía la debe sufrir el creyente como una ocasión de aprendizaje espiritual. Ya Dios, como demuestran los hechos de la historia, levantará otro poder que derribe al tirano; no perteneciendo a la vocación de alguien, que no sea magistrado, intervenir con la intención de derribarlo. Pero ya que en el orden civil existen escalones de gobierno, aquellos que los ocupan sí pueden frenar o eliminar al tirano, lo que correspondía a los magistrados inferiores que tendrían la obligación de defender el derecho del

pueblo injustamente oprimido por los reyes.

El principio básico que sustenta su argumento era que la obediencia debida a los hombres no lo aparte de la que también corresponde a Dios. Calvino considera que la acción tiránica invalida el ejercicio de autoridad civil de quien la ejerce, por lo tanto, la resistencia no es contra la autoridad.

Lutero había entendido la acción de la autoridad secular como legítima en la represión de la rebelión campesina. Concede el derecho a la legítima defensa, a resistir frente a los derechos que reclaman los grupos rebeldes; pero qué sucedía si la rebelión era propuesta por dos autoridades seculares. Lógicamente el dirimir dicha cuestión debía venir sustentado en la opción por la causa más justa, a la que se llegaría por medio de la razón.

Pocos años más tarde, la reforma religiosa había llegado ya a diversos territorios y ciudades, ya fuera por motivos religiosos o intereses políticos, poniendo de manifiesto que el modelo de resistencia propuesto por Lutero —el del providencialismo pasivo— ya no respondía a la nueva situación. Él mismo se preguntará cómo habían de responder los príncipes que habían tomado en sus territorios la dirección de la reforma religiosa, si en su momento se presentaba una Liga armada de papistas que quisiera obligarles a volver a la situación anterior, a la obediencia a Roma. La respuesta de los reformadores es que algunos príncipes, incluso en su condición episcopal, vienen en nombre del emperador para reimplantar la catolicidad, abriendo el debate sobre la posibilidad legal de resistirse, dejando así la puerta expedita para una defensa armada; pues entendían que se estaba actuando con toda justicia y rectitud frente al tirano.

Junto a la posición de aquellos que seguían la opinión de Lutero —que tendía a una interpretación de signo pacifista—, se encontraban cada vez más aquellos que considerarían que existen otras vías para que un príncipe territorial pueda usar la espada contra la autoridad que pretendía destruir la religión, por entender que era algo vital para su gente. La intervención del emperador, con

el Edicto de Worms, precipitó la toma de posiciones. Los príncipes y ciudades reunidos en la Liga de Esmalcalda asumieron el derecho a defender a sus súbditos contra la pretensión de volver a la obediencia de Roma.

La reflexión adquirió vías razonables cuando se trataba de la oposición armada a los príncipes católicos, aunque dijeran venir en nombre del emperador. Eran los príncipes católicos los que, al luchar contra la Reforma, se constituían en enemigos del bien del imperio. Los luteranos conservaban así la idea del imperio, con el emperador como su legítima autoridad suprema, cuya conservación y existencia se asumía como propia de la misma historia de la humanidad. Mucho más difícil era explicar la situación en la que el mismo emperador se presentaba como la autoridad contra la que había que usar la espada.

Lutero que por otra parte había encontrado un argumento fácil para calificar la rebelión de un grupo de campesinos contra la legítima autoridad de su señor, se amparó, en esta ocasión, en el dictamen de los juristas y teólogos ante la rebelión de un grupo de señores contra la legítima autoridad de su emperador. No cabe duda de que, al hacer referencia a estos dos contextos significativos de la Reforma, por parte de Suárez, se pretende poner de manifiesto la arbitrariedad y, por tanto, la tiranía del soberano inglés, al imponer el *iuramento fidelitatis*. El cambio no se produce solo en la finalidad, sino que afecta asimismo la validez de este derecho, pues ya deja de ser una doctrina jurídica para convertirse en un derecho jurídico-positivo, como se pone de manifiesto en los casos concretos.

4.3. Entre el “Juramento” de Jacobo I y la “*Defensio*” de Suárez

La *defensio fidei* plantea, desde una visión teológico-canónica, una respuesta coherente a los intereses de la Iglesia, entendiendo que miraban al conjunto de la sociedad, por las estrechas implicaciones que tenía en

la organización y surgimiento de los diversos Estados, que ahora se iban desgajando, en razón de la progresiva influencia y beligerancia de la Reforma y de sus seguidores. Esa realidad, el jesuita la plantea en el análisis atento de lo que él considera como los tres problemas fundamentales: la conciencia individual, las relaciones del Estado con la Iglesia y las relaciones del poder con el pueblo (Suárez, 1979, De iuramento fidelitatis VI, 5-7, pp. 109-112)²⁶.

El absolutismo y despotismo pretendían adueñarse de dicha conciencia, como si de un arma invencible se tratase, desde la cual controlar y dirigir al pueblo en sus múltiples decisiones. El juramento de fidelidad afectaba más a las relaciones Iglesia-Estado que al pueblo, que seguía al soberano sin crearse mucho problema, pero abría una puerta que difícilmente podría ser cerrada, dejando poco margen de movimiento para devolver las cosas al estado anterior. Precisamente por ello, Suárez se preocupó del problema de la conciencia, entendiendo que era una cuestión esencial y que de no ser abordada, tendría unas consecuencias sociales y de trascendencia difícilmente salvables. Planteaba y removía incluso la visión antropológica y, por lo mismo, el concepto de hombre que se proyectaba y se defendía. Hacer caso omiso y permitir injerencias como las de Jacobo I, suponía negar elementos esenciales de la visión cristiana del hombre, que había incluso permitido proponer y hacer efectiva una distribución social, que no era la típica de la tradición greco-romana, sino que había roto con los principios de una distribución social de clases.

La violencia con que se aplicó el juramento abrió un nuevo capítulo en la historia de las persecuciones inglesas y el martirologio inglés. Belarmino y Suárez defendieron este carácter martirial de la muerte por resistir a la prestación del juramento. Algo que harán todos los teólogos de su tiempo y que claramente proyectaba la interrelación de diversos niveles de vida.

²⁶ En estos capítulos responde a Jacobo I, entendiendo que el título del juramento demuestra que este es arbitrario, pero con una intención precisa; el poder identificar a los católicos, en aquellos reinos. Además, teniendo en cuenta el anterior juramento, se pone de manifiesto que la intención del soberano es ocupar el primado en el ámbito religioso y, por lo mismo, renegar del poder del papa. Por último, Suárez se detiene en identificar la terminología errónea y manipulada, al tiempo que, nuevamente, afirma que el poder civil ha de estar subordinado al religioso.

Lo peculiar del juramento de Jacobo I era su propuesta e intento de pasar de lo institucional, como era común en los problemas medievales, a ser algo personal y unilateral transformado en instrumento del engrandecimiento regio. Un soberano con poderes casi absolutos que incluso podía disponer de la vida o muerte de sus súbditos, y todo ello justificado a partir de sus creencias religiosas, así como de los comportamientos ético-morales deducibles de las mismas, que tenían en la conciencia recta la máxima expresión de la misma.

En razón de su proceder, en el que no se respeta siquiera lo más íntimo de los espacios alternativos y propios, Jacobo I será considerado como aquel que vuelve a dividir la Cristiandad, haciendo del juramento un vínculo por el cual quedarán los príncipes cristianos conjurados en una guerra común contra la unidad de la Iglesia representada por el papa. Por lo mismo, no era solo un intento por ampliar los seguidores de su causa sino que, de manera activa, era un enfrentamiento manifiesto hacia Roma y la catolicidad. No era ya posible siquiera una reconciliación política, puesto que se entendía que la religión caminaba también de la mano. Al fomentar la parcelación religiosa de Occidente, Jacobo I estaba modificando el concepto clásico de pueblo. La sociedad clásica medieval que era unitaria y jerárquica, aparecía transformada en razón de dicho juramento. El centralismo de Jacobo I, además, se sustentaba sobre el debilitamiento de la nobleza y de la Iglesia, por lo cual se rompía el principio clásico que había mantenido el antiguo régimen, que se basaba en la compensación de poderes, no permitiendo que la fuerza recayera en un solo individuo, aunque este fuera el propio rey de Inglaterra.

Suárez denunciará atentamente el peligro de una política absolutista; pero Jacobo I y aquellos que le siguen no se harán problema de la razón del traslado y uso de lo religioso para la política de Estados sin comprender sus matices y consecuencias posibles, desprestigiando de hecho la *Defensio fidei* del jesuita.

Bajo la unidad del Sacro Imperio, controlado primero por los papas, y después con el equilibrio de fuerzas del Renacimiento, los pueblos adquirieron conciencia de constituir una potencia capaz de actuar en la política, dominada clásicamente por la realeza y el sacerdocio.

La consecuencia concreta será que la persecución de Jacobo I no fortalecerá la monarquía, sino que la dejará al descubierto, en razón de haberse esta opuesto radicalmente al contrapeso de la nobleza frente al pueblo.

Lo singular de Suárez será su audacia para entreverar la fuerza social del pueblo. Su teoría sobre la ordenación político-social corona las discusiones medievales de la Iglesia y del Imperio. Por su parte, Jacobo I extremará la tesis imperialista, defendiendo la supremacía civil y religiosa de la Corona inglesa contra los decretalistas pontificios capitaneados por la postura doctrinal de Enrique de Suso, el cardenal Ostiense, que hacían del papa jefe supremo del universo en lo temporal y en lo eclesiástico. Eran dos posturas que no lograrían un punto de encuentro desde el cual dialogar.

Suárez recogió las enseñanzas de la tradición cristiana y primitiva, siguiendo a Francisco de Vitoria, deduciendo hasta el fin la distinción entre los derechos políticos de los pueblos organizados en Estados y de las naciones estructuradas con nuevas organizaciones sociales comunitarias, como se habían conocido en Castilla y en el Occidente antes de la invasión romana; reiterándose una situación similar en el Norte de España con el hundimiento de la monarquía visigoda.

En su *Principatus politicus*, Suárez se basa en el conocimiento que tiene de las vicisitudes históricas de la organización social primitiva peninsular. Las organizaciones prepolíticas occidentales serán las que den sentido a la propuesta por Suárez en su *Defensio*. Por lo mismo, frente a la publicación de su obra, en 1613, Jacobo I comenzará una nueva campaña de ataque directo a Roma. Precisamente por ello, promoverá que la obra de Suárez sea refutada por los doctores de Oxford, conjuntamente con la de Belarmino, y fue también quemada en Londres y prohibida en toda Inglaterra. Los impresos hacían caminar las ideas y llegar hasta espacios privados difícilmente controlables por el poder. La justificación de quemar la obra será en razón del tiranicidio, aunque esta no era la única razón. Gerson y la Sorbona habían mantenido tesis bastante próximas, pero no habían generado problema y serían defendidas en 1561, por Tanquerel en aquella Academia.

El absolutismo de Jacobo I y de la Corte de Francia exigía del pueblo la plena impunidad para los desafueros regioes. Suárez argumentaba la invulnerabilidad del derecho, contra todo delito, tanto del pueblo como de la realeza. Las posiciones defendidas por Jacobo I exigían y asediaban a la nobleza por diversos propósitos, generando conflicto con el pueblo, en virtud de unos fines superiores y absolutos, al amparo del pensamiento tradicional de la Iglesia. Las ideas de Suárez, con gran éxito, servirán para justificar actitudes por medio de las cuales romper el poder establecido.

Por contraposición a la postura del soberano, el concepto suareziano de pueblo se mantenía en los principios eternos y absolutos de la sociabilidad humana (Suárez, 1965, *Defensio fidei II*, 3-4, pp. 17-18; Suárez, 1979, *De iuramento fidelitatis V*, 2, pp. 98-99). El pueblo como tal, prescindiendo de toda configuración política, y entendido en toda su universalidad conforme a la revelación cristiana, tenía un valor anterior a la autoridad humana e independiente de ella. Y, en línea de principios, al perfeccionamiento social progresivo en el orden natural debían servir como medios las diversas estructuras políticas y jerárquicas. La autoridad, por tanto, había sido puesta por Dios en la naturaleza y en la historia para fomentar en el pueblo la unidad total del reino de Dios, sometida al único poder absoluto en el dominio de Dios²⁷.

Jacobo I se equivocaba al creer que bastaba la obediencia del pueblo y el poder del soberano para regir a los hombres. La persecución contra la nobleza católica adquirió en lo político y religioso proporciones terribles y cada vez más alarmantes, mostrando que se habían roto todas las normas de organización social. Francisco Suárez tendrá la oportunidad de irlo analizando progresivamente en las arduas gestiones que precederán a la composición de la *Defensio fidei* en contacto con la Sede Apostólica, con Belarmino y con la Corte de Castilla; así como en los escritos y acciones concretas

del monarca inglés (Baciero 1979; García, 1979).

La contestación social podría ser entendida como la manifestación de la disidencia contra determinadas normas o actuaciones de los poderes públicos, sin traspasar el marco de la legalidad. La contestación perseguía los mismos objetivos de la desobediencia civil, al tiempo que deseaba hacer públicos los motivos de la disidencia, pero sin sobrepasar los límites de la legalidad.

La *Defensio fidei* solo puede ser comprendida, a partir de las posiciones de Suárez frente a los diversos planes y personajes que influyeron en el drama de la separación religiosa y política de Inglaterra. En el fondo del problema teológico se debatía una cuestión social y política, que Jacobo I resolvía a su favor considerando el poder regio como soberanía personal y absoluta otorgada por Dios inmediatamente al rey. Suárez, frente a esta postura, defendía la tradición medieval que entendía que la potestad política era otorgada por Dios directamente al pueblo, y por este a los gobernantes²⁸.

La doctrina de la soberanía popular, así entendida, la desarrollará en los capítulos segundo y tercero del libro III de la *Defensio*. Suárez parece argumentar con bastante objetividad, precisamente por ello no tiene problema en llegar a afirmar lo que sigue:

... hay que decir que los reyes cristianos tienen el poder político supremo en su orden y que directamente no reconocen a ningún superior dentro del mismo orden temporal o político, del que dependan formalmente en los actos propios de su poder. En conclusión, no se da en la Iglesia un único gobernante que sea políticamente soberano sobre toda la Iglesia o todos sus reinos, sino que existen tantos soberanos cuantos son los reinos o repúblicas independientes. Esta es la tesis más aceptada y recomendada entre los católicos (Suárez, 1965, *Defensio fidei V*, 6, pp. 73-74).

²⁷ "... hac ratione terreni reges ministri Dei vocantur in Scriptura, ut vidimus; ergo eorum potestas ministerialis est respectu Dei; ergo ipse est principales auctor huius regiminis" (Suárez, 1965, *Defensio fidei I*, 7, p. 12).

²⁸ Se fundamentaba v. gr., en la tradición castellana medieval de las Cortes, Concejos y Municipios, y que el jesuita había asimilado en línea con toda la Escuela española del derecho (Elliot, 2006, p. 594).

En el prefacio, Jacobo I achacaba a los romanos pontífices²⁹ la arrogación de un poder de matar arbitrariamente, *posse ad libidinem* a los reyes, usurpación intolerable contra la cual ha resistido el poder civil continuamente desde los emperadores bizantinos, pasando por los carolingios, los germanos y franceses a los monarcas ingleses. En esta resistencia se funda la primacía de la Corona inglesa aun en lo espiritual. Suárez probará que estas son situaciones esporádicas, frente a aquellos que lo aceptaran de buena fe.

Quién ha recibido de Dios los poderes espirituales que ostenta, el papa o el monarca inglés. Suárez afirma que en este punto nada resuelve la conducta humana. Jacobo I opina que la prescripción crea aquí derecho, de igual manera que en cualquier otro campo. Es claro que parten de visiones distantes, acerca del concepto de derecho natural. Para Jacobo I, derecho natural es la imposición de los hechos naturales consumados, sin relación ética, como es el nacimiento regio, la ocupación primera de la tierra o la invasión triunfante de otro principado.

Suárez entiende el derecho natural como la determinación de la razón o del logos inmanente respecto al mundo. Se trataría de la concepción primitiva o auténtica del derecho occidental, que podría estar representada por Séneca, y que tendría su continuidad en el derecho canónico, los códigos medievales y, en el siglo XVI, en la aportación singular de Francisco Suárez³⁰. Por encima de lo político y de la ratio cósmica, habría un orden jurídico moral, impuesto por la voluntad libre del Creador. Dentro de este orden jurídico se señalan los derechos y obligaciones, no por el mero hecho natural de ser uno sujeto de derecho, sino por la promulgación multiforme de la ley, en razón de un sistema de

requerimientos, por títulos adecuados para cada uno de los derechos y obligaciones.

Jacobo I no admitirá estos títulos jurídicos. Para él no hay más que hechos consumados. En esta doble posición, aunque Suárez y Jacobo I parecen estar refiriéndose y hablando de las mismas cosas, al tratar de la familia, de la autoridad, del pueblo... en realidad hablan de cosas distintas. Es esta, quizás, la cuestión que más convenga poner en evidencia. Jacobo I solo se refiere a objetos y acciones palpables físicamente. Suárez, por el contrario, habla de una organización jurídica o social, que podría ser natural y sobrenatural, a la cual había de pertenecer el juramento de fidelidad. Para Jacobo I el juramento no es más que un nuevo recurso al servicio del poder.

4.4. La singular y polémica aportación de Suárez

Suárez hace un análisis atento del *juramento*, en el libro VI de su *Defensio fidei*. Al igual que Belarmino, tampoco él cuestiona la posibilidad de prestar dicho juramento³¹. La refutación del jesuita comienza por la segunda parte del último juramento inglés. Tiene conciencia de que se está atentando contra los derechos de la Iglesia. Así, el juramento de fidelidad, lo toma de la copia existente en el primer breve pontificio de Paulo V, aduciendo tres fórmulas: la primera de la reina Isabel y las dos de Jacobo I. Se atenta contra los derechos de la Iglesia al obligar a los súbditos a revelar toda clase de conspiraciones y atentados contra el rey y sus sucesores. No se respeta su privacidad, aunque pudiera esto quedar encubierto, a partir del principio del bien común.

La cláusula tercera del juramento se refiere, concretamente, a la potestad pontificia de deponer y

²⁹ “... credo et in conscientia mea resolver quod nec Papa, nec alius quicumque potestatem habet me ab hoc iuramento aut aliqua eius parte absolvendi”. Jacobo I, “Tertia iurandi formula, quae a rege Iacobo fuit excogitata et defensa” (Suárez, 1979, *De iuramento fidelitatis*, p. 23).

³⁰ Suárez, apoyándose en Isidoro de Sevilla, sostendrá que el derecho de gentes difiere esencialmente del derecho natural, pues mientras el derecho natural es común a todos los hombres y nunca puede dejar de observarse, el de gentes no es observado siempre y por todos los pueblos, sino de ordinario y por casi todos (Suárez, 1856, *De legibus*, IV, cap. 19, nn. 1-3, pp. 124-129).

³¹ “De primo genere iuramenti (ut dixi) nulla est inter Pontificem et regem Angliae controversia. Quantumvis enim rex iniuriam et iniustitiam sibi fieri a Pontifice conqueratur, prohibendo subditis suis ne obedientiam civilem illi promittant et servent, revera non ita est, ut merito notavit Bellarminus in responsione ad Praefationem regiam (cap. 2) et in *Apologia* respondendo ab obiecta contra primum Breve Pontificis (§ *Pergit deinde auctor*, etc.)” (Suárez, 1965, *Defensio fidei VI*, 1, 2, p. 33).

aun de dar muerte a los príncipes excomulgados. Suárez condenará la muerte dada por autoridad privada al régimen tiránico, reservando esas sanciones a la autoridad pública³². En respuesta a lo que pretendía Jacobo I, que quería que se le discutiese por partes y minuciosamente, Suárez afrontará dicho reto con atención y perspicacia. No sólo se centra en refutar lo expuesto en el juramento, sino que estudia el problema planteado por la misma prestación de un *juramento* de fidelidad de súbditos cristianos a un monarca heterodoxo. Era un aspecto significativo del derecho político, puesto que el hecho en sí le quitaba toda la credibilidad al monarca.

Jacobo I, en su intento apologético, formula tres objeciones basadas en inconvenientes morales. Paulo V obligaba primeramente a sus súbditos a ir contra el rey. Los ponía en la alternativa de sufrir las mayores calamidades, con la pérdida de la fortuna y de la misma vida. Condenaba el juramento en forma tan categórica que hacía imposible todo compromiso con el rey y toda excusa respecto de los católicos que lo rechazaran.

Con el fin de poder asentar dichos principios, Jacobo I negará al papa la competencia para dirimir el pleito suscitado entre la potestad civil y la eclesiástica. Era claro que el papa debía y podía dirimir el pleito, pues así había sido defendido tradicionalmente por el derecho canónico, en relación a la culpabilidad moral de los creyentes que prestaban un juramento de fidelidad reprobado por el Papa (Suárez, 1965, *Defensio fidei*, VI, 7,8, pp. 136-137). Suárez considerará que después de la intervención pontificia, que un católico prestase el juramento era algo manifiestamente ilícito³³. Su posición llevará a que el propio Jacobo I se justifique, haciéndolo también a partir de la autoridad de los concilios, aunque Suárez le hará notar como los utilizados por él no corresponden

verdaderamente a los temas a los que se está refiriendo él en su juramento (Suárez, 1965, *Defensio fidei* VI, 12,8, p. 250).

Mientras que el monarca inglés está manteniendo la polémica en un ámbito político-religioso, generando una discusión que iba dirigida al papa —identificado en Paulo V y en el propio Belarmino—; Suárez intenta llevar la discusión al campo doctrinal, en lo que entra en la propia apologética de defensa del papado. Tanto Jacobo I como Francisco Suárez intentarán argumentar a partir de la Escritura. La diferencia será significativa. El soberano inglés utilizará aquellos textos que le sean favorables y que le permitan confirmar sus pretensiones. La Escritura será un medio normativo de conducta individual y justificación del poder, haciendo una interpretación abiertamente subjetiva y variable.

A Jacobo I no le preocupa la organización de un sistema doctrinal, por ello pone el acento en el desacuerdo básico entre las dos posturas que se encuentran en el respectivo concepto que cada uno tiene del *derecho natural*, así como en su aplicación al derecho positivo. Según Jacobo I los derechos de la naturaleza se fundamentan en el hecho natural de tener sangre regia³⁴ y en esta manera de argumentar se basaba también el desarrollo que obtendría el derecho político, raíz de los derechos del monarca sobre el reino. Jacobo I formula su teoría política, basándose en el modelo del matrimonio. Así, en el primer discurso pronunciado en el Parlamento inglés, hablando de la unión indisoluble existente entre el monarca y los reinos unidos de Escocia e Inglaterra, pondrá ese ejemplo, haciendo un uso bastante forzado de la ley canónica. Las relaciones entre el monarca y el reino, entiende que son tan naturales como las del esposo y la esposa. El papel del pueblo, lo mismo que

³² "... in hoc vero est magna differentia inter hunc et regem pravum. Nam rex licet tyrannice gubernet, quamdiu non movet actuale bellum iniustum contra rempublicam sibi subditam, non infert illi actualem vim, et ideo respectu illius non habet locum defensio, neque ullus subditus potest hoc titulo illum aggredi aut bellum contra ipsum movere. At vero proprius tyrannus quamdiu regnum iniuste detinet et per vim dominatur, semper actu infert vim reipublicae, et ita ipsa Semper gerit cum illo actuale seu virtuale bellum, non vindicatum, ut sic dicam, sed defensivum" (Suárez, 1965, *Defensio fidei* VI, 4,13, p. 84).

³³ "... quia verba iuramenti semper fuerunt tam perspicua et tam multiplicia et tot modis conscientiam illa-queantia et schismatis approbationem et professionem inducentia, ut licet in una vel alia vocula aut particula, colorata evasio locum habere potuerit, impossibile fuerit modum vere probabilem invenire totum iuramentum honestandi seu excusandi ac pericula eius evadendi, ut satis probant quae de singulis eius verbis hactenus ponderata sunt" (Suárez, 1965, *Defensio fidei* VI, 8,15, p. 156).

³⁴ Su argumentación se acercaría a la de Calvino, pues para ambos no existiría una comunidad natural que se pudiera elevar al orden sobrenatural.

el de la esposa, es puramente pasivo dentro de las relaciones político-conyugales, mostrando que las leyes son las que orientan y ordenan la manera de proceder (Iacobo I, 1635, p. 91).

El mismo soberano no era ingenuo, por lo que pretendía también hacer aparecer aquello que había sido la visión tradicional de las tareas que correspondían al gobernante: “Administra justicia, pero atemperada con tal moderación, que no degenera en tiranía. Porque de lo contrario el Derecho Supremo, muchas veces, es la suprema injusticia” (Iacobo I, 1635, p. 90).

Entendía que las relaciones políticas entre monarca y pueblo se basan en el fenómeno biológico del nacimiento. Lo que llevaba implícitamente a considerar que no había obligaciones de tipo bilateral. El rey gozaba sobre el pueblo de todos los derechos, sin otra contrapartida que la cuenta que ha de dar ante Dios de su administración. Consideraba que la dignidad real es “a la vez civil y eclesiástica. El rey no es un simple laico, como lo quisieron los papistas, anabaptistas y puritanos” (p. 71). De aquí se justificaba que pudiera ostentar el título de primacía espiritual, como algo ajeno a la Corona inglesa. Los vasallos no tienen más función que la obediencia al déspota impuesto por Dios.

Referencias

- Baciero, C. (1979). Polémica entre Jacobo I de Inglaterra y Roberto Belarmino. En L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, F. Belda, F. Maseda y C. Villanueva (Eds.). *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar. Conciencia y política* (pp. 341-445). Madrid: CSIC.
- Calvino, J. (1981). *Institución de la religión cristiana II* (1556). (2ª ed.). Rijswijk: Fundación editorial de la literatura reformada.
- Così, G. (1984). *Saggio sulla disobbedienza civile: Storia e critica del dissenso in democrazia*. Milano: Giuffrè.
- De Mariana, J. (1981). *La dignidad real y la educación del rey (De rege et regis institutione)*. En L. Sánchez Agesta (Ed.). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Elliot, J. H. (2006). *Imperios del mundo atlántico: España y Gran Bretaña 1492-1830*. Madrid: Taurus.
- García y García, A. (1979). El juramento de fidelidad de los concilios visigóticos. En L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, F. Belda, F. Maseda, C. Villanueva (Eds.). *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar. Conciencia y política* (pp. 447-490). Madrid: CSIC.
- Iacobo I. (1979). Fórmula del juramento. En L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, F. Belda, F. Maseda, C. Villanueva (Eds.). *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar. Conciencia y política* (pp. 517-523). Madrid: CSIC.
- Iacobo I. (1609). *Apologia pro Iuramento Fidelitatis*. Londini: excudebat Ioannes Norton.
- Iacobo I. (1635). *Basillikon doron*. Frankfurt.
- Suárez, F. (1856). *Tractatus de Legibus, Opera Omnia (Editio nova)*, C. Berton (Ed.). Parisiis Vivès, vol. 5-6.
- Suárez, F. (1965). *Defensio fidei. Principatus politicus o la soberanía popular*. E. Elorduy y L. Pereña (Eds.). Madrid: CSIC.
- Suárez, F. (1978). *De iuramento fidelitatis. Documentación fundamental*. En L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, F. Belda, F. Maseda y C. Villanueva (Eds.). Madrid: CSIC.
- Suárez, F. (1979). *De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar. Conciencia y política*. En L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, F. Belda y F. Maseda y C. Villanueva (Eds.). Madrid: CISC.
- Tomás de Aquino (1989). *Suma Teológica*, Madrid: BAC.
- Tomás de Aquino (2003). La monarquía: Al rey de Chipre. En *Opúsculos y cuestiones selectas*. Edición bilingüe. Madrid: BAC.

**Manuel
Lázaro
Pulido**
Universidad
Nacional de
Educación a
Distancia-UNED
Universidad
Bernardo
O'Higgins,
Chile

mlazarop@fsof.uned.es

Recibido: 20.11.17

Aceptado: 11.04.18

Raíces franciscanas de la teoría suareciana de la ley*

Franciscan Roots of Suarezian Theory about law

Resumen: En el presente artículo indagamos en las posibles fuentes franciscanas del concepto de ley de Francisco Suárez. Tras realizar una breve exposición sobre su posición sobre la ley natural y la ley positiva en la que se señalan, así como las características naturalistas de la misma, intentando no caer en una lectura reduccionista. Luego se deja libre espacio interpretativo acerca del papel de la voluntad humana y de la comunidad humana. La novedad y profundidad de su pensamiento y sus consecuencias permiten rastrear, al menos, tres aspectos que remiten al pensamiento franciscano: 1) El primero responde al papel de la inteligencia y la voluntad en la formación de la ley, aquí señalamos como referencia la teorización realizada por el franciscano Alfonso de Castro —más franciscano que escotista—, que mantiene, los ecos de la escuela no solo en lo referente a las facultades del entendimiento y voluntad, sino también en lo referente al carácter epistemológicamente limitante de lo particular. 2) El segundo tiene que ver con la obligatoriedad de la ley inscrita en el decálogo, donde Suárez rememora sus lecturas franciscanas, especialmente las del Doctor Sutil. 3) La tercera descansa en el papel de la teoría suarista de la ley sobre el origen de la potestad, retomando, de nuevo, la raíz que nace de Alfonso de Castro, quien no desdeñara a su maestro Francisco de Victoria, pero a quien no siguió de manera pastueña, como tampoco hará Suárez de las lecturas tomistas.

Palabras clave: Ley; Alfonso de Castro; Francisco Suárez.

Abstract: The present study aims to identify the possible Franciscan sources of Francisco Suarez's concept of law by presenting his position towards natural and positive law, as well as its naturalistic characteristics. His non-reductionist view of the law leaves space for a free interpretation about the role of man's will, both as an individual and as a community. Three key features of the Franciscan teachings can be identified in Suarez's nobility and depths of thought. The first one corresponds to the role of intelligence and will to establish the law. In this aspect, Francisco de Castro is used as reference, who shows depicts Franciscan characteristics in relation to the understanding and will faculties, and to the epistemologically limiting character of the particular. Suarez's reasoning also resembles the Franciscan teachings in his remarks about the obligatory nature of the law inscribed in the Decalogue, especially those related to the Subtle Doctor. Finally, the third feature rests upon the Suarezian law theory about the origin of the legal authority, which finds its roots in de Castro.

Keywords: Law; Alfonso de Castro; Francisco Suárez.

En 1999 Francisco Puy Muñoz publicó el interesante artículo titulado “Los conceptos de derecho, justicia y ley en el *De legibus* de Francisco Suárez (1548-1617)” (Puy Muñoz, 1999, pp.175-196), en el que señala cómo Suárez comentó la *Summa theologica* de Tomás de Aquino, siguiendo el procedimiento académico y metodológico de su época y continuando la exigencia de los planes de estudio de los jesuitas que le obligaban a ello. Esta exigencia le hizo toparse con el concepto de ley y realizar una reflexión sobre el mismo. Con un cierto tono de reproche, el autor continúa escribiendo sobre la intención del jesuita:

Pero, con la (plausible) intención de mejorarlo, y quizá también con el (reprobable) prurito de alcanzar originalidad, lo cotejó con otras muchas definiciones, así del propio Tomás, como también de otros jurisprudentes anteriores y posteriores a él, recibidas de la tradición clásica, o debidas a otros famosos maestros universitarios coetáneos¹ (Puy Muñoz, 1999, p. 183).

Es muy difícil realizar en un escrito objetivo un juicio de intenciones sobre un autor —sea el resultado la calificación de una acción como buena o reprobable—. Nosotros no nos atrevemos a tanto, pero toda vez que queremos señalar la posible influencia del pensamiento franciscano sobre el pensamiento jurídico de Suárez, señalamos alguna consideración, no sobre la intencionalidad del Doctor Eximio, sino sobre su metodología. En este sentido, podemos calificar la realización que como intelectual supone la adopción de una u otra metodología —en este caso en relación al acercamiento de las fuentes y argumentos de autoridad— que realiza Suárez. Podríamos decir en este caso —y utilizando una metáfora más o menos afortunada tomada de la actividad médica— que en la actitud frente al diálogo con otros autores, Suárez se resiste a ser un forense —por otra parte, oficio necesario— que realiza un comentario histológico de un cadáver. Más bien nos encontramos ante un médico que desea realmente proporcionar un

cuadro clínico de un ser vivo, de modo que su obra es una especie de sesión clínica en el que caben las diferentes opiniones a partir de las pruebas diagnósticas y las opiniones expertas, para poder realizar finalmente un diagnóstico fundamentado y creativo sobre una enfermedad determinada. El fin es salvar a un ser vivo —dar vida— y no documentar la historia de un cadáver. Y más allá de la metáfora, lo que nos parece más adecuado es entender que la intención de la obra *De Legibus* de Francisco Suárez es la de ofrecer un modelo de reflexión teológico-jurídica sobre la Ley. Esto supone la realización de una exposición, reflexión y análisis exhaustivo sobre la ley que tenga en cuenta el plano sincrónico y diacrónico. El *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612), en la novedad del tratamiento de la ley y en su profundidad, es una obra en la que se propone una exposición en y para su mundo contemporáneo dialogando, a su vez, con los autores y las tradiciones que le anteceden.

Afrontar una temática desde la profundidad de pensamiento impide la monocromía, y más bien exige la policromía, es decir, no se puede afrontar esta tarea obviando las fuentes que alimentan el pensamiento, menos aún si la empresa nace de una experiencia académica. Esto supone que, como hemos mencionado, en su consideración sobre la ley —como lo hará en todas sus obras— el Doctor Eximio sistematiza la doctrina de sus predecesores; pero en el caso de la literatura teológico-jurídica lo hace, especialmente, a través de la escuela clásica española. En este sentido, al hablar de las raíces franciscanas de la teoría suareciana de la ley hemos de acudir a las raíces presentes en el teólogo-jurista Alfonso de Castro como el interlocutor más cercano en el tiempo y en el espacio a Suárez. Efectivamente, la obra del teólogo franciscano es considerada una obra maestra y de referencia sobre la ley por el teólogo granadino (Suárez, 1612, *Tractatus de legibus*, I, 12, 2), como buen maestro de su tiempo. La referencia de Alfonso de Castro no es una cita extraña. Al contrario, su presencia es común en Coimbra, donde Suárez está gestando su obra sobre la ley. Así, Francisco Dias, compañero en la Universidad de

¹ Suárez, F. (1612). *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, proem. (Ed. princeps), Coimbra: Didacum Gomez de Loureyro. Tenemos en cuenta la versión española de 1967, introducida por L. Vela: *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, S. I., (trad. J. R. Eguillor) vol. I, Madrid: Instituto de Estudios Políticos y la edición crítica bilingüe de la Colección *Corpus Hispanorum de Pace*: (1971-2012). *De Legibus I-IV y Corpus Hispanorum de Pace. Segunda Serie: De Legibus V-VI*, Madrid: C.S.I.C.

Coimbra, decano de la Facultad y, sin duda, interlocutor cercano a la obra de Suárez, tiene entre otros a Alfonso de Castro como un autor de referencia a la hora de

interpretar la norma jurídica². Estas circunstancias señalan que es posiblemente de la mano de los *conimbricenses* que Suárez reconoce el pensamiento escotista.

1. Teoría suareciana de la ley

Ciertamente, Suárez está muy interesado en reflexionar sobre el derecho y la justicia, pero, sobre todo, desea pensar la ley como espacio de regulación de la vida humana. Para Suárez la ley en su modalidad de ley natural, si bien hace referencia a las cosas de la naturaleza, se aplica con propiedad cuando se aplica a los seres racionales con libre albedrío bajo la obligación de la voluntad de Dios (Suárez, 1612, *Tractatus de legibus*, I, 3, 8; II, 4, 6). Ciertamente, para Suárez, Dios, hombre y estado son realidades diferentes, aunque relacionadas jerárquicamente.

Si bien el único ser y realidad necesaria es Dios, la ley se hace presente de forma necesaria para el ser humano, una vez instituida la comunidad humana de hombres libres y racionales. Consecuentemente, la criatura racional por el mismo hecho de ser criatura tiene un superior a cuya providencia y autoridad está sometido (I, 3, 2). La ley natural además tiene un sentido práctico, pues los seres humanos dotados de libertad pueden desviarse hacia el mal como una opción tan plausible como para el bien. La ley se erige en un instrumento útil para orientar al hombre al bien que le es propio, en virtud de la ley divina (I, 2, 2-3). Esta utilidad justifica desde la tradición la versatilidad de la ley que se hace manifiesta cuando el Doctor *Eximius* presenta diversas nociones de la misma, hasta un total de nueve: *lex*, *lex divina*, *lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex positiva*, *consuetudo*, *privilegium*, *fuero* y *statutum*.

Suárez reformula la ley natural de modo que se relaciona con la ley positiva. La ley natural prescribe los actos que son en sí en conformidad con lo justo y lo honesto.

La ley positiva explica el proceso mediante el cual los seres políticos instituyen valores ya que en este caso un acto es bueno o malo en razón de que esté prescrito o prohibido por una autoridad política. La ley natural tiene como origen la ley divina —entendiendo como la ley que dimana de Dios (I, 3, 14)—, y ella se identifica con la ley divina prescriptiva ya que es el instrumento fundamental de aplicación de la ley eterna, de modo que la ley natural es participación de la ley eterna. Suárez afirma que es la ley “que reside en la mente humana para discernir lo bueno de lo malo” (I, 3, 9). Esto supone que la ley natural se presenta a la conciencia humana en tanto que es algo objetivo. La luz natural de la razón y la ley revelada expresada en el decálogo son las mediaciones por las que se manifiesta la ley eterna al hombre. La prescripción de la ley eterna es interior en sí y depende de la mediación racional del hombre intrínseca (luz natural) o extrínseca (revelación). Se trata de una ley de obligatoriedad externa y orientadora para el hombre. Por su parte, la prescriptividad de la ley positiva emana del poder político. La ley natural tiene un origen antropológico que depende del descubrimiento racional y el entendimiento como potencia receptiva³. La ley positiva, sin embargo, sin repudiar la racionalidad a la hora de recibir la orientación de la ley eterna, depende de la voluntad: “En efecto, aunque esta voluntad no pueda tener efecto en el súbdito si no se le manifiesta suficientemente, esta manifestación es como la aplicación de la causa que obliga, no la causa y la verdadera razón de la obligación” (I, 5, 24).

Esta explicación de la ley natural y ley positiva no coincide en una concepción del mundo helenista

² “Diego de Covarrubias, Gamarra, Fortunio García de Ercilla o Arteaga y Alfonso de Castro son fuentes sustantivas de primer orden, con importancia similar a la de Santo Tomás, Soto y Molina, o a la de otros juristas de renombre mundial como Francisco Connan y los máximos juristas del Medievo” (Abril, 1971-1972, p. 172).

³ “La ley natural está en el hombre, porque no está en Dios, siendo temporal y creada, ni está fuera de los hombres, porque no está escrita en tablas, sino en el corazón: y no en la misma naturaleza del hombre inmediatamente, según mostramos, ni la voluntad, porque no depende de la voluntad del hombre, sino que la ata y como la fuerza: luego es necesario que esté en la razón” (Suárez, 1967, II, 5, 8).

(estoicismo) donde coinciden ser y deber ser (valor), del mismo modo que en la diferenciación preceptiva de la ley natural y la ley positiva, la posición suareciana se aleja de la concepción tomista de la generalidad del precepto como determinante de la esencialidad de la ley en general. La ley natural remite, por lo tanto, a una exterioridad cosmológica y esencial (natural) y a una exterioridad divina y eterna (sobrenatural).

La ley natural prescribe objetivamente, de forma que remite a una verdad que el ser humano puede descubrir a través de su razón (natural) o mediante el conocimiento que pueda tener de la revelación (el decálogo). Pero la ley positiva tiene una obligatoriedad que emana de la voluntad de los seres humanos entre sí, de un acuerdo que supone un consentimiento de los hombres ante la ley, toda vez que responde a la voluntad de los hombres que viven y se relacionan entre sí de forma organizada. Esta organización descansa sobre la base de la naturaleza de las relaciones que los hombres establecen entre sí y sobre la legitimidad del poder político como forma de organización de los seres humanos.

La ley natural y la ley positiva tienen dinámicas diferentes, pero no están separadas, al contrario, se relacionan y podríamos decir que lo hacen mutuamente. La ley natural que toma su carácter prescriptivo de la ley divina que refleja la ley eterna es un referente continuo de la ley positiva. Podríamos decir que supone un marco de referencia para las decisiones tomadas desde la voluntad por parte de la comunidad de los hombres. Esto no anula el hecho de que la ley natural es inmutable e invariable presentándose a la naturaleza racional de la que mana necesariamente. Por lo que la delimitación es el resultado de la mudanza extrínseca de la ley natural en la medida en que la materia puede recibir un cambio. Efectivamente, Suárez afirma que existen

tres órdenes de preceptos naturales: unos son los preceptos universalísimos, cómo no se ha de hacer el mal y se ha de hacer el bien; otros son las conclusiones

inmediatas y totalmente unidas intrínsecamente a tales principios, como los preceptos del Decálogo; en el tercer orden hay otros preceptos que están mucho más separados de los principios y aun de los mismos preceptos del Decálogo (II, 15, 2).

La ley en Suárez remite a un orden superior de carácter metafísico y ontológico determinado por la verdad descubierta por la razón y también a un orden humano de carácter antropológico y político orientado por el bien común y determinado por la voluntad. En este sentido, el bien procurado por las leyes han de remitirse al marco de referencia de la ley natural que tiene como expresión los mandamientos de la ley divina que reflejan la ley eterna, de modo que este bien es tenido como tal en la medida en que emana de Dios⁴, pero sabemos, a su vez, del bien refrendado prescriptivamente por Dios porque es en sí bien de modo intrínseco.

Esta consideración de la ley positiva presupone una reflexión sobre el establecimiento del Estado y la comunidad política. Suárez no es un estricto tomista, pero en su antropología socio-política sigue la doctrina aristotélico-tomística del animal social, es decir, defiende la tesis de que el hombre no puede alcanzar su perfección en cuanto imagen de Dios autárquicamente, sino que necesita vivir en la sociedad organizada bajo la forma de Estado, formada y fundamentada en la voluntad divina. De este modo el poder del Estado se corresponde con la necesidad de establecer una comunidad organizada ordenadamente. La autoridad en la organización estatal garantiza bajo el mandato común de la contingencia de las decisiones voluntarias de los miembros de la comunidad, que pueden decidir colaborar o no en la constitución y conservación de este orden, el cual por otra parte, es necesario en la comunidad organizada de los hombres. La autoridad como expresión del poder público la ejercen todos los miembros de la sociedad en aras de la consecución de un bien común y la sustantivación de este poder, de forma que garantice que se ejerce la autoridad reflejada de la voluntad divina.

⁴ “La ley natural, en cuanto está en nosotros, no solo juzga el mal, sino que también obliga a evitarlo y, por tanto, no solo representa la disconveniencia natural de tal acto u objeto con la naturaleza racional, sino que también es señal de la voluntad divina que lo prohíbe” (Suárez, 1967, II, 6, 8).

El bien común pretendido supone el orden, la justicia, la igualdad ante la ley y de forma concomitante puede incluir la consecución de bienes terrenales para una existencia digna del hombre.

La forma de Estado viene determinada por la practicidad a la hora de conseguir el fin fundamental de la sociedad que es la consecución del bien común

—y no el bien dinástico—, sea esta una monarquía, una república o una democracia directa que bien puede darse, por ejemplo, en estados pequeños donde se dan circunstancias particularmente favorables. Esto es reflejo de la convicción en Suárez de que el poder legislativo radica en el pueblo, independientemente de la forma de gobierno.

2. Raíces franciscanas

Francisco Suárez proporciona diversas perspectivas novedosas sobre la ley y sus consecuencias, según hemos visto. De ellas vamos a fijarnos en tres en las que puede verse las raíces franciscanas de sus soluciones debidas al diálogo que Suárez establece con esta tradición. La primera responde al papel de la inteligencia y la voluntad en la formación de la ley. De la consecución del equilibrio sobre el entendimiento y la voluntad en la constitución de la ley surge otra cuestión relativa a la obligatoriedad del decálogo. Por último, nos fijaremos en la ley positiva y el papel de la teoría suareciana de la ley sobre el origen de la potestad.

2. 1. Voluntad

No es de extrañar que Francisco Suárez, a la hora de reflexionar sobre la ley en general presente una síntesis personal que le lleve a elaborar una definición propia de ley en la que estén presentes diversos elementos de otros autores como inspiradores de su propuesta. Dichos elementos se incorporan como fruto del diálogo con las diversas opiniones presentes en la tradición teológico-jurídica y en los ambientes académicos de su tiempo. Esta novedad explica que hablando de ley en general (Suárez, 1967, libro 1, capítulo 12), Suárez presente una personal definición, breve y sustanciosa —como muestra la literatura vertida al respecto— y que formula de la siguiente manera: “La ley es un precepto común, justo, estable y suficientemente promulgado” (I, 12, 5).

El Doctor Eximio llega a esta definición después de presentar diversas formulaciones señalando los aspectos referidos a la ley natural bajo la fórmula de la recta razón (Cicerón, San Clemente Alejandrino), a la ley humana o civil (Aristóteles, Graciano, el Digesto), pero, sobre todo, después de la reflexión que realiza entre la definición que dan el dominico Tomás de Aquino y el franciscano Alfonso de Castro. Tomás de Aquino, señala Suárez, dice que “la ley es el dictamen de la razón práctica en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta”; más tarde señala la definición: “Ley es la ordenación de la razón para el bien común promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad” (I, IV, 4). Por su parte, Alfonso de Castro afirma que “ley es la voluntad recta del que representa al pueblo promulgada de palabra o por escrito con intención de obligar a los súbditos a que se sometan a ella” (Rodríguez, 2013, p. 49)⁵. Una tercera vía presenta el maestro jesuita, la de Gabriel Biel, que define la ley como “una señal definitiva de la recta razón por la que esta dicta que uno queda obligado a hacer o no hacer algo” (I, IV, 4).

De las tres definiciones señaladas por Suárez, es la de Alfonso de Castro la que señala una distinción propia frente a la directriz racional, la “recta voluntad” que aparece en su obra *De potestate legis poenale*. Alfonso de Castro explica el concepto de ley en general —especialmente en cuanto ley humana— en su análisis

⁵ En *De potestate legis poenale* Alfonso de Castro afirma: “Lex est recta voluntas ejus, qui vicem populi gerit, voce, aut scripto promulgata, cum intentione obligandi súbditos ad parendum illi” (I, 1, p. 12). Sobre el concepto de Ley en Alfonso de Castro, Rodríguez, M. (1959). El concepto de ley de Fray Alfonso de Castro, en *Verdad y vida*, 17, pp. 31-74.

específico de la ley penal. Así se pregunta *Quid sit lex*⁶. El uso en la definición del término voluntad supone la afirmación de que la acción positiva (volición) y negativa (nolición) pueden ser incluidas como acción y omisión. Marcelino Rodríguez Molinero señala cómo Alfonso de Castro acepta sin vacilación la corriente voluntarista propia del escotismo y rechaza la línea tomista (Castro, *De potestate legis poenale*. I, 1). Suárez reconoce esta primacía en el *De Legibus* (Suárez, 1967, I, 5). La primacía de la voluntad queda bien clara en la definición de ley, como él mismo reconocerá. Piénsese, por ejemplo, en el legislador, en este caso el Príncipe, ¿cuál es el fundamento de la promulgación de la ley? Alfonso de Castro lo tiene muy claro: la voluntad. El entendimiento es subsidiario en la construcción de la ley. No se niega la intervención del entendimiento, sino su primacía: “el mismo nombre de ley, si atentamente se considera su etimología, dice terminantemente que es algo que se refiere a la voluntad y no exclusivamente al entendimiento” (De Castro, *De potestate*, I, 1). Esta primacía es signo de la libertad como elemento esencial de la conformidad humana, de su estructura más íntima y de las leyes que emanan de él, en cuanto naturaleza plenamente humana, distinta de las leyes de la naturaleza, que por ser naturales, son rígidas:

[L]a elección es acto que corresponde a la voluntad, no al entendimiento, puesto que la elección sin libertad no es facultad del entendimiento, ya que este actúa conforme a su naturaleza. De todo esto se deduce, que se equivocan los que afirman que la ley es un acto de razón (De Castro, *De potestate*, I, 1).

Cuando Suárez recuerda las posiciones de Cicerón y Clemente de Alejandría está realizando un ejercicio de rememoración de la tradición retomada por Tomás de Aquino en la que la ordenación de la razón es una norma directiva, una norma referencial, pero no una norma de carácter prescriptivo y, por lo tanto, no es una norma de obligatoriedad legal. La separación que realiza de las diferentes posiciones precedentes respecto a la “recta razón” y de la tendencia intelectualista quiere mostrar la

influencia estoica de la ley en el Aquinate. Pero, como hemos señalado, la concepción de la ley en Suárez no está en el horizonte metafísico del estoicismo. Suárez parece mejor abonarse a la tesis franciscana donde la voluntad es el espacio del ejercicio de la libertad, y en el que el concurso del entendimiento queda delimitado a un carácter descriptivo, en cuanto que presenta a la voluntad el objeto de su decisión. Pero la presentación objetual no es la acción principal en el proceso de la ley, por lo que es la voluntad y no el entendimiento el que rinde carácter preceptivo a la ley. Alfonso de Castro muestra su franciscanismo al recordar que la doctrina tomista está, a su vez, haciendo presente, en este aspecto, al mismo Buenaventura que había suavizado las tesis naturalistas de Alejandro de Hales. Y esta suavización del naturalismo le lleva a la lectura de la misma desde el Sutil. En este sentido, cabe decir que la concepción de la ley, en Escoto, tiene que rendir cuentas a la libertad de la voluntad divina como fuente originaria y fundante del modo de principiar en los hombres y, por ende, de la estructura antropológica humana (“imperius est actus voluntatis”).

Suárez no termina de decantarse abiertamente por la voluntad en el paradigma de la libertad al modo de la *vía escotista*. Efectivamente, la opción jesuita por la *vía tomista*, posiblemente motivada por una prevención frente al voluntarismo de la *vía nominalista* lleva a matizar el papel de la voluntad, cargando un valor prescriptivo mayor al entendimiento que el ofrecido por el escotismo, aunque sea un escotismo menos ortodoxo, como el que representa Alfonso de Castro. El escotismo ofrece un voluntarismo como espacio de la libertad en el que el entendimiento está presente de forma inherente, pero no actúa como contrapeso preventivo —como sugiere la presentación que realiza Suárez— de la voluntad. De este modo parece expresarse Suárez cuando afirma que la voluntad y el entendimiento desempeñan un papel fundamental en la ley, afirmando que el peso fundamental recae sutilmente en la facultad volitiva, sin que por ello se merme el protagonismo de ambas potencias en la

⁶ “Quoniam non de omni lege, sed de sola lege humana, quae poenam transgressori infligendam esse decernit, in hoc opere dissere statui: ideo necessarium esse censui, primum haec duo singulatim pertractare, quid sit lex humana, quid etiam poena, ut inde omnibus aperte constare possit quid sit lex poenalis, de cuius solius potestate in praesentiarum disputare decrevi”. (De Castro, *De potestate*, I, 1).

acción legislativa. Así, cuando en el capítulo tercero del libro segundo, Suárez reflexiona sobre la diferencia entre ley eterna e ideas divinas, el maestro jesuita señala que esta reside en que, mientras que las ideas, en el orden del entendimiento, son ejemplares de la acción divina, la ley eterna “imprime obligación a la obra”, por lo que “esta distinta función es suficiente para establecer una distinción de razón” (*De Legibus*, II, 3, 10)⁷. Parece como si Suárez mirara la doctrina teológica de Tomás de Aquino —que está obligado a comentar de forma académica—, sin poder abstraerse de la óptica de la escuela franciscana, especialmente la escotista. Esta necesidad de “distracción” plantea problemas porque existen ciertos horizontes de la doctrina metafísico-ontológica de la reflexión de la *quidditas* y la naturaleza divina que difícilmente pueden compatibilizarse, de forma que no puede satisfacer ni al tomismo ni al escotismo. De este modo, Suárez nos presenta una definición de la ley que podríamos calificar de aséptica, en la que intenta huir de elementos que le obliguen a tomar partido expreso sobre una tradición anterior. No mencionar al legislador evita tener que afirmar expresamente si este opera o no en relación a la razón o la voluntad. Esto supone, a mi entender, que el Doctor Eximio en un contexto tomista realiza una consideración positiva de la tradición franciscana, aunque intenta trascender las opiniones particulares, como él mismo indica.

La generalidad de la definición de ley de Suárez evita la confrontación. En ella no aparecen elementos presentes en las definiciones de ley de Tomás de Aquino y Alfonso de Castro. La ley queda reducida a un “precepto justo”, desde el convencimiento de que la ley tiene vocación universal espacial (comunidad) y temporal (permanencia) y en la que el precepto se define por su particularidad espacial (individuos) y temporal (actos temporales concretos). Este último elemento nos muestra una tendencia hacia la imposibilidad de la generalidad a partir del particular que nos recuerda el pensamiento franciscano, especialmente el escotista en lo relativo a la imposibilidad de predicar lo universal a partir de lo particular en una perspectiva univocista.

2. 2. El decálogo: sobre la dispensabilidad de la ley

Un segundo elemento en el que podemos ver la influencia del franciscanismo se manifiesta en la discusión sobre la dispensabilidad de la ley. En este caso no se trata tanto de una influencia directa, cuanto de un elemento que ayuda a pensar a Suárez. Y es que la disputa sobre la obligatoriedad de los preceptos del decálogo es una discusión en la que la presencia franciscana se hace patente. Cuatro tesis, presenta Suárez al respecto.

La primera tesis afirma la posibilidad por parte de Dios de dispensar de todos los preceptos naturales.

La segunda tesis afirma que Dios puede dispensar de los preceptos del decálogo denominados de la segunda tabla, pero no de los preceptos de la primera.

La tercera afirma que los preceptos negativos del decálogo no son dispensables, con excepción del quinto mandamiento que, juntamente con los afirmativos, sí pueden dispensarse.

La cuarta y última tesis, afirma que ninguno de los preceptos del decálogo es dispensable, ni siquiera por el poder absoluto de Dios.

Suárez se inscribe a la cuarta tesis sostenida por la tradición tomista. Santo Tomás había enseñado que la ley natural, como expresión de las ideas divinas y participación de la ley eterna, que no es otra cosa que la misma razón divina, es inmutable y necesaria, y consiguientemente que Dios no puede dispensar en los preceptos del Decálogo. No obstante, nos interesa señalar las dos primeras.

Respecto a la primera tesis sobre la posibilidad por parte de Dios de dispensar de todos los preceptos naturales, Suárez recuerda la vinculación ockhamiana de esta postura, que nace de la consideración del maestro franciscano de un derecho natural que refleja la teoría del principio teológico de la omnipotencia divina. En esta concepción, el orden dado por la ley natural puede ser

⁷ Ver: Baciero, F. T. (2007). La ley moral natural según Francisco Suárez, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14, 108-109.

alterado por la voluntad divina de forma omnipotente, es decir, incluso de forma arbitraria. Suárez desecha esta posibilidad y argumenta afirmando que la doctrina de la omnipotencia divina no puede contradecir la cualificación de la naturaleza quiditativa de la cosa, o lo que es lo mismo, que no se puede realizar una lectura nominalista de la doctrina de la omnipotencia divina (Suárez, 1967, II, 15, 3). En esta ocasión se ve con claridad la influencia del franciscanismo ockhamiano (nominalista) como lugar de límite especulativo.

En cuanto a la segunda tesis que afirma que Dios puede dispensar de los preceptos del decálogo denominados de la segunda tabla, pero no de los preceptos de la primera, Suárez recuerda su herencia escotista (Escoto, Briel, Almain) (Suárez, 1967, II, 15, 7). El maestro granadino de forma muy pedagógica describe esta segunda posición, especialmente en lo que refiere al sentido de la dispensa de la obligatoriedad de la ley natural, en cierta forma lo defiende cuando señala que:

hay que observar que Escoto no admite tanto la dispensa del derecho natural hablando por decirlo así formalmente, en sentido propio y riguroso, de los preceptos del derecho natural, sino que más bien saca fuera de ese derecho los preceptos de la segunda tabla y por lo concede que son dispensables. En consecuencia parece que no admite precepto alguno propiamente dicho de la ley natural fuera de los que se refieren a Dios. (Suárez, 1967, II, 15. 8).

En cuanto a la indispensabilidad o inmutabilidad de la ley natural, Escoto intenta responder a la constatación histórico-bíblica en la que aparecen episodios en los que parece que se dispensa algunas de las prescripciones de la ley divino-natural contenidas en la segunda tabla del decálogo, por ejemplo cuando los hebreos despojan a los egipcios de sus preciados bienes o cuando Jacob miente a Isaac para recibir la bendición paterna... hechos que parecen acontecer con el beneplácito de la voluntad divina.

Escoto enseña que la ley natural se refiere a la libre voluntad divina, y, por consiguiente, que Dios puede dispensar en algunos de los preceptos del decálogo, toda vez que no entrañan por sí mismos bondad o maldad moral, esencial y necesaria. En este sentido, el Doctor Sutil subraya la distinción entre las prescripciones —que siguiendo la terminología agustinista— se llaman de la primera tabla —los tres primeros— y los de la segunda tal —los siete restantes—⁸. Los primeros se refieren a Dios y los segundos, al prójimo. Lo que realmente hace que los preceptos sean de obligatoriedad natural es que estos descansan desde la omnipotencia divina, en la propia estructura real de los entes. En ningún caso Escoto afirma que se contradiga la naturaleza *quiditativa* de las cosas una vez establecidas. Lo que dice es que el mundo tiene una estructura que depende de la voluntad divina, pues podía haber sido constituida de otra forma teniendo en cuenta la omnipotencia absoluta de Dios. Los preceptos nacen de la libérrima condición del amor divino que es lo que realmente justifica la postura escotista. En este sentido, se entiende que la primera tabla responda, especialmente en su expresión negativa (“no...”), a la ley divina, y la segunda a la ley positiva⁹.

El pensamiento franciscano escotista establece una relación de diferencia —pero no de aislamiento— entre la ley positiva y la ley natural, en el sentido en que su diferenciación sirve para establecer los límites de la ley natural. Efectivamente, la ley positiva ayuda a poder juzgar y determinar la extensión prescriptiva de la obligatoriedad de la ley divina en tanto que ley natural que refleja la ley eterna. Es decir, la ley positiva nos ayuda a comprender cuáles obligaciones de la ley divina responden a la ley eterna y, por lo tanto, constituyen la prescripción de la ley natural. Lo que es lo mismo, nos muestra qué prescripciones del decálogo son leyes divinas y cuáles son obligaciones que reflejan, en realidad, circunstancias que no son ni universales, ni eternas. De un modo aún más claro, nos ayuda a pensar si el mandamiento de “Amarás a Dios sobre todas las cosas” tiene el mismo valor que el mandamiento de “No robarás”. Esta diferenciación ayuda

⁸ Ver: Agustín de Hipona, *Sermo 8, De decem plagis et decem praeceptis*, (PL 38), pp. 69-72.

⁹ Se puede ver: J. Duns Escoto, *Opus oxionense*, IV, d. 26, q. un., n. 9.

a comprender la síntesis que Jesús realiza al sintetizar el decálogo en “Amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo”.

En este apartado parece confirmarse el hecho de que el argumentario jesuita se opone a la concepción ockhamiana —en la medida en que el nominalismo no asume la libertad nacida de la potencia sincrónica divina—, al tiempo que reverencia, con prudencia, el pensamiento escotista como se puede colegir de las palabras de Gaspar de Ribadeneira cuando señala cómo Suárez y Vázquez mantienen una posición de amor y reverencia a Escoto¹⁰. La apuesta referencial de Tomás de Aquino y el contrapeso del nominalismo de Ockham ejercen de limitadores a la lectura escotista de Francisco Suárez.

2. 3. El origen de la potestad

La importancia matizada que Suárez proporciona a la voluntad en razón de la libertad de la potencia de Dios transmitida al legislador, nos lleva a la cuestión sobre el origen de la potestad y la constitución del Estado. Luciano Pereña señala que “en sus primeras lecturas sobre la creación del hombre (1600), Francisco Suárez descubre la dinámica social en la constitución del Estado”¹¹. El maestro granadino se pregunta “si los hombres, ateniéndonos exclusivamente a la naturaleza de las cosas pueden dar órdenes a los demás hombres y obligarles mediante auténticas leyes”. Esta cuestión sobre el origen de la potestad legislativa tiene su razón de ser en la tesis de que “el hombre es libre por naturaleza y no está sometido a nadie más que a su Creador. Por consiguiente, el señorío de un hombre sobre otro va en contra del orden natural e implica tiranía”¹². Suárez asienta su pensamiento en la libertad humana. Como hemos señalado en otros estudios (Lázaro, 2011), la importancia dada por Suárez al episodio de la libertad responde a diversas circunstancias tales como el objetivo *ad extra*, la teología protestante y *ad intra*, el conflicto *de auxiliis*, y encuentra en la antropología escotista y en su expresión

jurídica en Alfonso de Castro un espacio de expresión combinando una equilibrada reflexión del pecado original frente a la antropología luterana basada en la teología del amor, que le lleva a una búsqueda de la sociabilidad (Pereña, 1975, p. XXIII). La teología protestante degrada la naturaleza humana afectando su existencia en la realización espacio-temporal de sus acciones. La respuesta frente a la naturaleza de la potestad no puede ser otra que la de la justificación del gobierno como delegación de la potestad divina. La función de la ley consiste en frenar y detener el pecado, más que en guiar a los hombres a la justicia divina. La teología luterana señala la corrupción ontológico-existencial del hombre y de su actividad. La cultura está corrompida y la cultura humana incluye toda obra humana y ello afecta a sus instituciones.

Frente al pesimismo antropológico luterano, la antropología escotista, leída jurídicamente por Alfonso de Castro y llevada a la época tridentina por él como teólogo, vislumbra en el horizonte teológico el hecho político-jurídico de que el hombre conserva de forma íntegra las posibilidades para darse sus propias leyes civiles. Para ello necesita que la autoridad legislativa y, en ella, las propias leyes se acuerden mediante el consenso de los ciudadanos. Este proceso provoca que el hombre tenga una autonomía libre para la formación de la ley. La autoridad civil no precisa de recaer en la autoridad religiosa. Lo que en el contexto escotista se dirimía en términos de la potestad política y de la Iglesia en la cuestión de los dos poderes, en Alfonso de Castro tiene una óptica centrada en las problemáticas de la Europa protestante, y en Suárez abre la perspectiva a la modernidad.

La liberación del hombre desde una perspectiva positiva de su constitución natural, provoca que la ley sea pensada desde parámetros diferentes a la racionalidad de la ley en su exigencia de control sociológico del pecado intrínseco. La voluntariedad como espacio de la ley

¹⁰ “Pater Suarez et Pater Vasquez pro amore et reverentia debitis Doctori subtilissimo ipsiusque praestantissimae scholae, tantum virum vindicarunt a calumniis immerito sibi impositis a Caietano et Banez”. Gaspar de Ribadeneira, (1653). *Tractatus de scientia Dei*, Alcalá, p. 132.

¹¹ En su Estudio preliminar en F. Suárez, *De legibus*, III (1-16), vol. V, p. XXII.

¹² “Hoc enim postea loquendo, possint imperare hominibus per proprias leges eos obligando. Ratio autem dubitandi esse potest, quia homo natura sua liber est et nulli subiectus nisi creatori tantum” (Suárez, 1612, *De legibus*, I, 5).

permite liberar al hombre de una concepción tenebrosa y fatalista. La ley se concibe como un elemento público que manifiesta el autocontrol y autodominio del impulso moral humano y, por lo tanto, aparece teñido del color del principio de autonomía. Suárez puede —apoyado en el papel de la voluntad (escotista) en la ley—, afrontar la tensión dialéctica establecida entre heteronomía y autonomía, en una dinámica de la teología de la gracia nacida de la libertad de la omnipotencia divina. La posición de Alfonso de Castro y de Francisco Suárez se distancia del pesimismo luterano y del necesitarismo del entendimiento. El hombre libre tiene una capacidad de autocontrol y autonomía que nace de la contingencia de realización de su libertad operada en la voluntad. La bondad creadora de Dios manifestada en la voluntad humana legitima la ley y el control del pueblo, potestad que nace de la concepción de la ley como concreción de la voluntad humana de generar un autocontrol que ayude a ajustar el balance contingente de la voluntad humana que se pone en juego en su coordenada espacial (en el mundo social) y temporal (en la historicidad humana). Y es la conjunción de ambas coordenadas las que justifican el paso del fundamento moral a la concreción jurídica, del autodominio personal de la conducta humana a la elaboración de una soberanía efectiva y legítima que autorregule la conducta social, en fin la constitución de un “Estado de derecho”.

No parece descabellado afirmar que desde el franciscanismo de Alfonso de Castro se perciba mejor el pensamiento de Suárez, sus ideas sobre la legitimidad de la potestad civil y su adelanto de las ideas democráticas frente al absolutismo monárquico del rey de Inglaterra Jacobo I. Suárez perfecciona la formulación de Alfonso de Castro, al que cita incluso con admiración, sobre el origen democrático clásico del poder, sobre la legitimidad de la ley en los términos referentes a que el pueblo es el sujeto inmediato del poder por derecho natural, a la transferencia del poder y el sujeto del mismo constituido, y en las formas de gobierno (Aníbal, 1958). Comentarios sobre Castro como los de J. Aníbal apuntan a esa inspiración en Suárez:

La doctrina de Castro ... incluye principios aplicables al régimen democrático constitucional... en el sentido de que este sistema democrático supone, como Castro, que el poder fundamentalmente reside en el pueblo, quien tratándose de Estados de mucha extensión territorial en que no puede ejercer convenientemente aquel poder inmediatamente por sí mismo, delega a sus representantes para que dicten la ley constitucional en que se determina una forma apta de gobierno según sus deseos, y las limitaciones que en el ejercicio del poder haya de observar el Jefe del Estado y sus colaboradores (Aníbal, 1958, p. 326).

Nos referimos a un Suárez cuyo mérito en estos asuntos reside en “haber vislumbrado la fuerza social del pueblo, como creador de vinculaciones prepolíticas y prejurídicas, partiendo del análisis de la tradición cristiana valorada en las circunstancias históricas de su siglo” (Elorduy y Pereña, 1965, p. XXII). Y sobre estas bases, la posición político doctrinal de Suárez triunfa como un modelo que trasciende los modelos populistas “fundándose en los principios eternos y absolutos de la sociabilidad humana” (Elorduy y Pereña, 1965, p. XXIX), a cuyo progreso social y humano debe servir el poder. De ahí que “Suárez defendía con la tradición medieval que la potestad política es otorgada por Dios directamente al pueblo, y por el pueblo a los gobernantes” (p. XXX). Es ahí donde se asienta la doctrina de la *soberanía popular*.

La línea de la interpretación tomista desde el espíritu de la riqueza de la tradición y el diálogo con la contemporaneidad de su época —a partir de una metafísica abierta a la ontología reflejada en Escoto y la lectura jurídica de Alfonso de Castro— propiciaron, sin duda, parte de la modernidad al pensamiento de Francisco Suárez, de modo que su pensamiento se presente al mundo del derecho como un hito a la hora de comprender la génesis y el desarrollo de la inteligencia jurídica moderna y contemporánea, como podría expresarse y decirse de su metafísica y su antropología.

Referencias

- Abril, V. (1971-1972). Génesis de la doctrina suareciana de la ley. *Anuario de Filosofía del Derecho*, 16, 163-187.
- Agustín de Hipona, *Sermo 8, De decem plagis et decem praeceptis*. En *Opera Omnia, Patrología latina*, vol 38.
- Aníbal, J. (1958). Las doctrinas democráticas en Fray Alfonso de Castro. *Liceo Franciscano*, 12, 343-350.
- Baciero, F. T. (2007). La ley moral natural según Francisco Suárez. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14, 108-109.
- Castro, A. de. (1556). *De potestate legis poenale*. Lugduni: Sebastianum Barptolomaei.
- Duns Escoto J. (1639), *Opus oxionense*. L. Wadding (Ed.). Lugduni.
- Elorduy, E. y Pereña, L. (1965). Prólogo. En F. Suárez, *Defensio fidei III. I. Principatus politicus o soberanía popular*, E. Elorduy y L. Pereña, (Eds.), Madrid: C.S.I.C.
- Lázaro, M. (2011). Posiciones antropológico-jurídicas en el Tratado *De potestate legis poenalis* de Alfonso de Castro. En J. Cruz (Ed.), *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español* (pp. 137-150). Pamplona: Eunsa.
- Pereña, L. (1975). Estudio Preliminar, en F. Suárez, *De legibus (III 1-16)*, CHP vol. XV, Madrid: CSIC.
- Puy Muñoz, F. (1999), Los conceptos de derecho, justicia y ley en el “De legibus” de Francisco Suárez (1548- 1617). *Persona y derecho*, 40, 175-196.
- Ribadeneira, G de. (1653). *Tractatus de scientia Dei*, Alcalá: Typographia Marie Fernandez.
- Rodríguez, M. (1959). El concepto de ley de Fray Alfonso de Castro. *Verdad y vida*, 17, 31-74.
- Rodríguez, M. (2013). *Alfonso de Castro y su doctrina penal: El origen de la ciencia del derecho penal*, Pamplona: Eunsa.
- Suárez, F. (1612). *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, proem. (Ed. princeps), Coimbra: Didacum Gomez de Loureyro.
- Suárez, F. (1967). *Tratado de las leyes y de Dios legislador, S. I.*, (Trad. J. R. Eguillor). Vol. I, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Suárez, F. (2012). *De Legibus VI*. (Ed. crítica bilingüe). En C. Baciero y J. M. García-Añoveros (Eds.), CHP, Segunda serie, vol 17, Madrid: CSIC.

Mauricio Lecón

Universidad Panamericana,
Facultad de Filosofía, México

mlecon@up.edu.mx

Recibido: 01.03.18

Aceptado: 16.04.18

Naturaleza humana, ley y obligación en Francisco Suárez

Human Nature, Law and Obligation in Francisco Suárez

Resumen: De acuerdo con Francisco Suárez, la naturaleza humana es el fundamento último del dominio político y de la obediencia civil. En virtud de su semejanza con Dios, el legislador humano participa del dominio de aquel. Dicho dominio constituye una facultad moral del legislador humano para mandar e imponer leyes a sus congéneres, pues su voluntad es una condición necesaria para que los ciudadanos, unidos en un cuerpo místico, alcancen su fin natural. De esta manera, el legislador recibe el señorío de parte de la comunidad perfecta de hombres para obligarlos a través de leyes. Las cuales, no solo han de versar sobre el bien común, sino que además han de ser dadas de manera proporcional al conocimiento humano. Para lo cual, hace falta que sean suficientemente promulgadas a través de un acto de habla que produzca la obligación y transmita la voluntad del legislador a la comunidad bajo una forma sensible. Luego la acción legislativa es la elaboración sensible de la fórmula legal que vehiculiza la intención del legislador penetra en la mente de los súbditos para engendrar el deber moral.

Palabras clave: Dominio; humanidad; promulgación.

Abstract: According to Francisco Suárez, human nature is the ultimate foundation of politics and of civil obedience. In virtue of his similarity to God, the human legislator participates in that dominion. This one, in turn, constitutes the legislator's moral faculty to order and impose laws to his fellow kind, since his will is a fundamental condition so that citizens, united in a mystic body, can reach their natural end. In this way, the legislator receives his power from the men's community so as to oblige them through laws. These ones do not only refer to common good, but they should also be given in proportion to human knowledge. So as to do this, laws should be promulgated efficiently through an act of speech that evokes obligation and which transmits the legislator's will to the community in a sensible way. The sensible elaboration of the legal formula comes next, which allows the legislator's intention to permeate the subjects' minds to engender moral duty.

Keywords: Dominion; humanity; promulgation.

En otros lugares he descrito los fundamentos ontológicos de la acción legislativa en Francisco Suárez (Lecón, 2016) y he intentado dar cuenta de los mecanismos psicológicos que operan en ella (Lecón, 2014). En el primer caso, he mostrado que, según la metafísica suareciana, toda acción humana es un accidente que consiste en la dependencia contingente de un término a su causa eficiente. La acción humana de dar una ley comparte esta misma estructura con la peculiaridad añadida de que se trata de una acción que afecta las acciones libres de otros agentes. Para ello el legislador produce a través de su obrar libre una obligación que vincula las acciones de los otros o, lo que es lo mismo, produce un modo de necesidad que afecta las acciones de los súbditos sin menoscabo de su contingencia o libertad. En el segundo caso, en cambio, he reconstruido los diferentes actos que se producen en el alma del legislador cuando da una ley, según Suárez. Al tratarse de una praxis, el circuito psicológico para la elaboración de una ley es estructuralmente el mismo que el de cualquier otra acción humana. Dicho circuito supone un complejo juego de prestaciones intelectuales y volitivas, según el cual, la voluntad goza de una primacía en la eficiencia y moción de las otras facultades, pero depende en cada en cada uno de sus actos, del

entendimiento para que le represente su objeto. Así las cosas, la psicología y teoría de la acción suareciana tienen una importante raigambre aristotélica que impide pensar la acción legislativa como un acto exclusivo de la voluntad del legislador.

En esta ocasión, sin embargo, intentaré una aproximación ligeramente distinta al fenómeno humano de dar una ley y examinaré los fundamentos antropológicos de la acción legislativa en Suárez. Esto significa que el objetivo de este trabajo es indagar en la manera en la que la naturaleza humana constituye el principio y horizonte de posibilidad de la acción de emitir una ley para individuos con esa misma naturaleza. Para ello, primero, revisaré el modo en el que Suárez defiende la existencia de una capacidad natural en el hombre para mandar sobre otros. En segundo lugar, explicaré que el poder de gobierno implica la capacidad humana de dar leyes y describiré el modo en el que dicha capacidad surge como una exigencia del ordenamiento político de los hombres en un cuerpo místico. Finalmente, advertiré que el carácter político que posee el poder humano de dar leyes implica que la acción legislativa debe consistir en un acto comunicativo mediante el cual el legislador humano manifiesta su voluntad a la comunidad.

1. El poder de gobierno es natural al hombre

Prima facie, no existe dificultad alguna en concebir que Dios detenta un dominio universal, completo y perfecto sobre toda la creación porque es la causa primera de todas las cosas. Sin embargo, es mucho más difícil concebir que el hombre ostenta este mismo poder, si se le considera únicamente a partir de su naturaleza. “La razón para dudar puede ser que el hombre por su naturaleza es libre y a nadie está sujeto sino solamente a su criador; luego la soberanía humana va en contra del orden natural e incluye la tiranía” (Suárez, 1856, *Tractatus de legibus*, I. III, c. 1, n. 1)¹.

Suárez despeja esta inquietud mostrando que desde el inicio de la humanidad han existido reyes soberanos

con un poder real sobre las cosas creadas. Y aunque admite que aquellos primeros reyes recibieron su poder de manos de Dios; sin embargo, dicho poder era conforme a su naturaleza.

[E]s verdad que este dominio compete al hombre por don de Dios; sin embargo se llama natural porque sigue a la misma naturaleza, es debido a ella en cierto modo, y su uso es lícito naturalmente, a no ser que sea prohibido especialmente. Así hubiese sido lícito a Adán comer del árbol de la ciencia del bien y del mal si no le hubiese sido prohibido esto expresamente (Suárez, 1856, *De opere sex dierum*, I. III, c. 16, n. 9).

¹ Suárez, F. (1967). *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

El ser humano posee por naturaleza una capacidad de dominio que es una participación del dominio divino.

La capacidad de dominio le conviene al hombre naturalmente por estar hecho a imagen de Dios. Esto es de suyo manifiesto, pues el hombre, por su razón y libertad, es imagen de Dios, y por esas mismas propiedades es capaz de dominio, y por ello, el resto de los animales no son capaces de dominio, porque no tienen uso de razón ni libertad (l. III, c. 16, n. 6).

Esa capacidad persiste, incluso, en la naturaleza caída del hombre de la misma manera en que permanece íntegra la imagen de Dios en él.

Este dominio natural del hombre sobre la creación puede ser de dos especies dependiendo de la naturaleza de los objetos sobre los que se ejerza. Una de ellas, es el *dominio de propiedad* mediante el cual, el hombre está facultado para subyugar a los brutos y a las criaturas inferiores. Las cuales, aunque lo superen en fuerza y ferocidad, son vencidas de distintas maneras por la razón y el arte del hombre: “a unos les instruye en cierto modo, según su capacidad, ya para su utilidad, ya para su recreo; a otros los mata o bien para sus usos o bien para que no dañen a nadie” (l. III, c. 16, n. 8). Adicionalmente,

el hombre, creado a imagen de Dios, no sólo posee capacidad de dominio sobre los animales brutos, sino también sobre los racionales, es decir, sobre los hombres. Porque por la razón no sólo puede el hombre discernir, ordenar y disponer las cosas que atañen a los animales brutos, sino también las que se refieren a los hombres; incluso mucho más fácil y propiamente puede mandar en ellos (l. III, c. 16, n. 7).

Suárez denomina a esta segunda potestad natural, *dominio de jurisdicción*; el cual consiste en la capacidad de cualquier individuo para gobernar a otros hombres imperando sobre sus acciones externas para el beneficio de ellos mismos (Suárez, 1856, *Tractatus de legibus*,

l. I, c. 7, n. 4). Ambas potestades surgen de la propia naturaleza racional del ser humano y están ordenadas a su fin último.

Fiel a la tradición aristotélica, Suárez identifica el fin último del hombre con la felicidad. La cual consiste en el estado de mayor perfección del ser humano logrado a través de “la consecución del bien último y supremo que el hombre puede desear; en el cual están contenidos el resto [de los bienes] o al cual se ordenan”². Por supuesto, en el marco de la teología política suareciana, Dios es el bien más perfecto y con quien el hombre busca unirse en esta vida a través de los actos de su razón natural y de su voluntad para ser feliz.³ Aunque Dios es razón suficiente de la felicidad de todas las criaturas, empero, en su condición de *viator*, el ser humano necesita de otros bienes para alcanzar el estado de perfecta felicidad en esta vida. Los cuales no forman parte del fin último, sino que constituyen las condiciones de posibilidad para su consecución (*De fine hominis* d. V, s. 2, nn. 1 y 8). Entre estos bienes se cuentan algunos espirituales, como la amistad o la virtud, pero también todos los bienes materiales que ayudan a la conservación de los individuos, como el alimento, el vestido o la vida en comunidad (Suárez, 1859, *Defensio fidei*, l. III, c. 1, n. 4; Suárez, 1856, *Tractatus de legibus* l. I, c. 3, n. 3). El hombre necesita por naturaleza de la capacidad de servirse de todos aquellos bienes que lo ponen en condiciones de alcanzar su fin natural. De ahí que Suárez considere el poder de dominio una facultad moral o *ius* del hombre. Esto significa que el hombre no comete injusticia alguna cuando somete a las criaturas inferiores y a sus congéneres —de distinta manera en cada caso— en aras de su perfeccionamiento y salvación. Luego,

aunque el hombre haya sido creado libre, sin embargo no (lo ha sido) sin capacidad y aptitud, para que por justa causa y razón congruente pueda someterse a otro hombre, antes bien, alguna sujeción es natural al hombre, bien supuesto el modo natural de generación, como es la sujeción del hijo al padre, bien supuesto

² “[felicitas] est enim consecutio ultimi, ac supremi boni, quod ab homine desiderari potest, et in quo cætera virtute continetur, seu ad illud referuntur” (Suárez, 1856, *De fine hominis* d. IV, s. 1, n. 5). La traducción es propia.

³ Evidentemente, me refiero aquí únicamente a la felicidad natural perfecta del hombre; no a su felicidad sobrenatural perfecta e imperfecta. (Suárez, 1856, *De fine hominis* d. IV, s. 1, n. 3).

algún pacto, como es la subordinación de la mujer al marido. Así, pues, supuesta la sociedad civil, la sujeción de las personas singulares al poder público, o principado político, es natural, como conforme a la recta razón natural y necesaria a la conservación de la naturaleza humana conveniente. Y por eso esta

sumisión ni repugna la condición humana, ni tampoco redundaría en alguna injuria de Dios, porque aunque el príncipe político en su grado sea rey legislador y señor, sin embargo, lo es con mucho de modo diverso e inferior a Dios (Suárez, 1859, *Defensio fidei*, l. III, c. 1, n. 8).

2. El poder político implica el poder legislativo en el hombre

Lo fundamental es que el hombre es un animal social que por su naturaleza exige vida civil y comunicación con los otros hombres; por eso es necesario que viva rectamente no sólo como persona particular sino también como parte de la comunidad (Suárez, 1856, *Tractatus de legibus*, l. I, c. 3, n. 19).

La inclinación natural del hombre a vivir en comunidad, lo impulsa a formar, paulatinamente, sociedades más complejas; primero, a través de la unión entre un varón y una mujer para propagar y conservar la especie humana, después, formando una sociedad con los hijos y, por último, añadiendo cierta unión de servicio o dominio sobre los esclavos. De esas tres uniones surge la primera comunidad humana; la cual es perfecta para el gobierno doméstico y económico. Sin embargo, esa primera comunidad es insuficiente para que los individuos consigan la felicidad humana de la manera como humanamente puede conseguirse, pues “los elementos de tal comunidad no se prestan mutuamente el suficiente apoyo y la mutua ayuda de la que una sociedad humana necesita para su fin y para su conservación” (Suárez, 1856, *Tractatus de legibus*, l. I, c. 6, n. 22). Por este motivo, las comunidades imperfectas, como la familia, están ordenadas a pertenecer a sociedades más perfectas como las ciudades o los reinos; esto es, a congregarse y formar unidades políticas (de mayor o menor amplitud) mediante un pacto explícito o implícito por el cual los individuos se subordinan a un superior. Las comunidades políticas son las únicas que proveen a los

agentes de todos los servicios y oficios indispensables para la vida humana —incluida la paz y la seguridad— y les permiten conseguir el conocimiento de todas las cosas necesarias⁴.

Estas comunidades no resultan de la mera aglomeración de individuos o familias. Lo propio de estas comunidades políticas es su unión moral; es decir, su voluntaria congregación en aras de conseguir un fin común. Para la conservación de tal unión, el cuerpo político de hombres necesita de un principio que sea el encargado de procurar y buscar el bien común de todo el cuerpo, pues es preciso que cada uno mire no solo por sí, sino también por los otros observando la paz y la justicia. De lo contrario, la unidad de la comunidad difícilmente podría conservarse, pues esta resulta de la sujeción a un mismo régimen; sin olvidar el hecho de que sin un soberano esa unidad no podría dirigirse a un mismo fin.

De todo esto se deduce con evidencia la honestidad y necesidad de un magistrado civil, nombre con el que no se quiere dar a entender otra cosa que un hombre o grupo de hombres en quien resida dicho poder de regir a la comunidad perfecta (Suárez, 1856, *Tractatus de legibus*, l. III, c. 1, n. 5).

La existencia de este magistrado máximo es una exigencia formal de las comunidades perfectas, pues sin ella sería imposible guiar a los individuos al fin para el que se unieron⁵. El poder político del rey o príncipe

⁴ “Únicamente en su seno, por la división de funciones que en ella existe y por las diversas sociedades de las que se compone, encuentra el hombre todo cuanto necesita para vivir. [...] La suficiencia del Estado es, pues, para él ante todo de orden cultural: el acervo de ideas, creencias, normas y usos que la comunidad ha ido creando y conservando a través del tiempo” (Gallegos, 1948, pp. 40-41).

⁵ “La misión que Suárez asigna a la autoridad o el efecto propio de su causalidad es doble: hacer la unidad y dirigir hacia el bien común” (Gallegos, 1948, p. 59).

para gobernar una comunidad supone, forzosamente, la potestad legislativa. Esto es, la capacidad para dar leyes con las que pueden obligar y coaccionar a los súbditos, ya que la ley “es como el instrumento por medio del cual el príncipe influye moralmente en el estado para gobernarlo” (Suárez, 1856, *Tractatus de legibus*, l. I, c. 7, n. 5). Esto significa que el soberano tiene el poder de producir una realidad con la que puede modificar las acciones libres y contingentes de los miembros de una comunidad. La posibilidad de que los miembros de una comunidad observen lo que toca al bien común depende de la existencia de leyes convenientes con las que el soberano castigue a los malhechores, señale el término medio de la virtud y resarza las injusticias que padecen los hombres a manos de otros (l. III, c. 3, n. 3). Así, a través de su poder legislativo, el príncipe es capaz de obligar a los súbditos a realizar, abstenerse o padecer ciertas acciones.

[Este poder [i.e. legislativo] es algo en la naturaleza, y, ya sea cosa física ya moral, es una cosa sencillamente buena y muy estimada y necesarias para las buenas relaciones de los hombres: luego, necesariamente tiene que dimanar del autor de éstos (l. III, c. 3, n. 3).

De acuerdo con Suárez, a través de la razón natural podemos dilucidar que Dios proveyó al género humano con lo necesario para su conservación; incluido el poder de gobierno y las potestades que este implica. El poder legislativo, entonces, es una propiedad de la naturaleza humana que no aparece “hasta que los hombres se juntan en una comunidad perfecta y se unen políticamente” (l. III, c. 3, n. 6). Y aunque dicho poder es natural al género humano, sin embargo, no reside en ningún hombre en particular, sino en el conjunto de los hombres. La razón de ello es

que por naturaleza todos los hombres nacen libres y por eso ninguno tiene jurisdicción política sobre otro —como tampoco tiene dominio— ni hay ninguna razón para que esto, dada la naturaleza de la cosa, se conceda a éstos respecto de aquéllos más bien que al revés (l. III, c. 2, n. 3).

No se trata aquí de la humanidad en general, sino del conjunto de hombres reunidos moral y físicamente en

un solo cuerpo político, ya sea por un deseo especial o por su propio consentimiento. La potestad legislativa no resulta en la naturaleza humana hasta que los hombres se reúnen en una comunidad perfecta y se unen políticamente surgiendo la necesidad de un gobierno y con ello de dar leyes a la comunidad. “Pero una vez formado ese cuerpo [político], enseguida, en fuerza de la razón se concibe que se da [el poder legislativo] a manera de una propiedad que resulta de la constitución de ese cuerpo místico en tal ser” (l. III, c. 3, n. 6). Así como cada uno de los hombres es dueño y señor de sus acciones en virtud de su razón, el cuerpo político formado por los seres humanos también es señor de sí mismo y gobierna sobre sus miembros. En ambos casos, empero, la libertad y poder de dominio ha sido otorgado por Dios, pero no de manera inmediata: a los individuos lo hace a través de sus padres, a la comunidad a través de la voluntad y el consentimiento de los hombres que la conforman. Luego aunque la potestad civil para dar leyes es absolutamente de derecho natural, cuando reside en un hombre proviene del arbitrio humano porque esta reside inmediatamente en la comunidad perfecta.

De lo cual en fin se concluye que ningún rey o monarca tiene o tuvo (de ley ordinaria) el principado político inmediatamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad o institución humana. [...] La razón de esta afirmación se deriva fácilmente de lo dicho, porque se dice que este poder proviene en alguno inmediatamente de Dios cuando llega a él bien por la sola voluntad de Dios, bien por la exigencia de la sola razón natural, o de alguna institución divina, pero el poder de que tratamos, no es dado a los reyes por Dios según ninguno de estos modos (hablando en términos de ley ordinaria) porque no ha sido dado por especial voluntad de Dios inmediatamente (pues tal voluntad de Dios no ha sido revelada ni dada a conocer a los hombres) ni tampoco, como ha sido declarado el derecho natural mismo dicta por sí que este poder debe existir en los reyes: en fin la institución, la determinación, o la traslación de este poder a los reyes no es hecha inmediatamente por Dios, como consta para el mismo uso. [...] Luego este poder es de institución humana puesto que se deriva inmediatamente de los hombres y en consecuencia por los hombres se da inmediatamente el poder a

los reyes, cuya dignidad es consecuencia de esta designación (Suárez, 1859, *Defensio fidei*, I. III, c. 2, n. 10).

El hecho de que la acción legislativa sea una acción fundamentalmente política sugiere que es una acción que debe enmarcarse en el horizonte teleológico abierto por el bien común. El poder humano para gobernar a sus congéneres del cual emana la potestad legislativa es dado, principalmente, para el bien común.

En efecto, así como las leyes se imponen a una comunidad, así deben darse principalmente por el bien de la comunidad; en otro caso, serán desordenadas, pues es contrario a toda rectitud ordenar el bien común al particular o —lo que es lo mismo— referir el todo a la parte por razón de ésta; luego, dándose como se da la ley para la comunidad, debe procurar de suyo y principalmente su bien (Suárez, 1856, *Tractatus de legibus*, I. I, c. 7, n. 4).

A lo que añade Suárez las palabras de san Basilio: “el tirano se diferencia del rey en que aquél en su gobierno busca su propia utilidad, éste la utilidad común” (I. I, c. 7, n. 5).

El hecho de que la ley persiga el mismo fin que el poder político, implica que el deseo y elección de elaborar una ley, forzosamente, pasa por el deseo del efecto o fin para el que está ordenada; a saber, el bien común. A pesar de lo anterior, Suárez no cree que el bien común constituye una exigencia formal para la racionalidad de

la acción legislativa. La intención del bien común no es esencial para hacer una ley, pues es posible elaborar exitosamente una norma en ausencia de dicha intención. El legislador, por ejemplo, puede producir una ley movido por un bien particular a partir del cual sólo se alcance el bien común de manera indirecta (I. I, c. 7, n. 8). Incluso, Suárez concede que es posible que el legislador humano elabore una ley con la intención contraria al bien común; es decir, motivado por algún fin perverso o personal.

La razón es clara, porque aunque el legislador, v. g. por odio o por cualquier otro mal fin, dé una ley, sin embargo, si la ley misma cede en bien común, esto basta para el valor de la ley; porque esa mala intención es puramente personal y no se comunica al acto en cuanto que mira a la utilidad del bien común (I. I, c. 7, n. 9).

Por consiguiente la ordenación en primera persona de la acción legislativa al bien común no es determinante para la eficiencia de la acción legislativa ni para la sustancia de la ley. Lo único que el carácter político de la ley implica es que la materia de esta convenga al bien de la comunidad y, en última instancia, al fin sobrenatural del hombre. Pues a pesar de que “el poder civil propio se ordena directamente de sí sólo al estado conveniente y a la felicidad temporal de la sociedad humana por el tiempo de la vida presente”, sin embargo, “la felicidad temporal y civil ha de ser referida a la espiritual y eterna, por eso puede resultar que la misma materia del poder civil deba ser dirigida y gobernada de otro modo en orden al bien espiritual” (Suárez, 1859, *Defensio fidei*, I. III, c. 5, n. 2).

3. La acción legislativa en el hombre es la promulgación

El ser humano ejercita su poder natural para gobernar y dar leyes a través de los actos de sus facultades naturales. Así, la acción legislativa del hombre no es otra cosa que una secuencia de actos racionales que van de la concepción mental de la ley hasta su promulgación. En un principio, la ley existe solo en la mente del legislador bajo una forma proposicional; es decir, como un juicio. Sin embargo, mientras la ley existe solo en la mente del legislador humano, no es auténtica ley porque es

incapaz de producir su efecto. La voluntad del legislador no basta para que haya ley si no va acompañada de una manifestación o intimación de esa voluntad. El soberano necesita verter sus contenidos mentales en una realidad sensible para poder comunicarlos y así poder obligar. El acto de exteriorizar la voluntad del legislador y convertirla en auténtica ley es la promulgación. “[P]ara que una ley quede plenamente constituida, es preciso que tenga fuerza para obligar; ahora bien, esa fuerza no la tiene

hasta que se promulga, luego hasta que se promulga no es verdadera ley” (Suárez, 1856, *Tractatus de legibus*, I, c. 11, n. 2). El rito solemne para la proposición pública de la ley depende del legislador o de las costumbres de la comunidad. Lo que importa, empero, es que la promulgación sea suficiente y general. La promulgación debe garantizar la estabilidad de la ley fijando de manera permanente y duradera la voluntad de obligar a los miembros de una comunidad (Maciá, 1967, pp. 72-75). Para lo cual, es indispensable que sea una declaración con carácter público,

porque [la ley] no es una regla para una persona, sino para todas las de la comunidad, ya que el sujeto pasivo de la ley no es un hombre cualquiera sino únicamente el que es miembro de la comunidad a que aquélla se dirige (Maciá, 1967, p. 74).

Esto podría sugerir la idea de que la ley necesita ser promulgada para ser obedecida, pues sin ella los súbditos no pueden conocerla ni orientar su conducta. Sin embargo, Suárez insiste en que la promulgación es una acción hecha en razón de la ley misma y no en función de los súbditos. “No se trata de las condiciones de poder ser obligado del hombre, de manera que con ello se quiera significar que sin previo conocimiento no se le puede obligar, sino de las condiciones de poder obligar de la ley” (Maciá, 1967, p. 74). Luego, la promulgación de la ley es una exigencia de la ley misma y solo de manera derivada es una condición necesaria para la obediencia humana.

En términos generales, la producción de la ley humana en cuanto ley se identifica con la producción de los signos que la codifican comunicando la voluntad del legislador. En la ley humana dichos signos son palabras, pues son el único medio por el cual un individuo puede transmitir sus conceptos a otro “Esto es cierto [...] porque de ninguna manera podemos conocer mejor la intención del soberano que por sus palabras” y “porque para ello se da una ley

sensible, para que por ella se manifieste la voluntad del soberano” (Suárez, 1856, *Tractatus de legibus*, I, III, c. 20, n. 7). Esto significa que la ley humana siempre es dada a través de palabras vocales o escritas que significan los contenidos mentales de quien las profiere. Las palabras “presumiblemente han sido escogidas por el legislador mismo para expresar su intención. De hecho, (a diferencia de los ángeles) los seres humano generalmente no pueden percibir la mente de los otros si no es través de palabras” (Doyle, 2006, p. 207)⁶. La palabra hablada es un vehículo apto para la intimación de un precepto a toda la comunidad “siempre que le dé bastante publicidad la voz del pregonero, perdure luego en la memoria de los hombres y se conserve por tradición” (Suárez, 1856, *Tractatus de legibus*, I, I, c. 11, n. 9). La palabra escrita también es un tipo de locución con la que el emisor puede expresar sus propios conceptos a otros para que puedan formular conceptos similares a aquellos y guardarlos en su memoria. Ahora bien, a diferencia de la locución vocal, la escrita es un medio más apropiado para promulgación de una ley. En primer lugar, la ley escrita goza de una mayor permanencia y durabilidad. En segundo, la ley escrita goza de una mayor eficacia, pues es conocida más fácilmente por todos a pesar de la distancia espacial y temporal.⁷ Por último, la ley escrita permite volver sobre los mismos términos con que fue formulada en caso de que se desee interpretar o revisar su sentido. A pesar de estas ventajas, la escritura no es un elemento esencial para la promulgación de la ley humana, pues la palabra escrita padece las imperfecciones de cualquier comunicación verbal. El contenido signado por una voz nunca se recibe en el oyente tal cual existe en la mente del hablante, ya que la palabra no deviene un conocimiento intuitivo. Antes bien, el oyente siempre accede abstractivamente a los conceptos encriptados en los signos. El oyente recibe sensiblemente (por el oído o la vista) las palabras y abstrae las nociones contenidas en ellas formando sus propias especies. Es como si la especie impuesta por la palabra, en medio de las creencias y conocimiento del oyente, edujera en él la especie expresa de aquello que significa.

⁶ “Immediately, such will be done through the words of the law which presumably have been chosen by the lawgiver himself to express his intention. Indeed, (unlike angels), human beings generally cannot perceive one another’s mind except through words” (Doyle, 2006, p. 207). La traducción es propia.

⁷ Lo que se exige de la ley es su promulgación; es decir, su constitución pública; lo cual no implica que mediante ella debe lograrse que todos los ciudadanos obligados la conozcan (Recasens, 1947, pp. 204-205).

Lo cual implica que, al margen de la materialidad del signo, la perfección del conocimiento adquirido a través del lenguaje dependiera de las condiciones materiales del medio y de los hábitos y disposiciones previas del oyente.

En cualquier caso, la locución es el mejor medio del que dispone el legislador humano para codificar y comunicar su voluntad; es decir, es la única realidad sensible en la que puede confiar la sustancia y la eficiencia de la ley. En esta medida, es posible concebir la ley humana como una estructura hilemórfica compuesta de signos y sentido. “Si comparamos ambos elementos, la escritura o el sonido son el elemento material, y el significado es el elemento formal. De la unión de ambos resulta la forma sensible que constituye la ley o que es la ley misma” (Suárez, 1856, *Tractatus de legibus* I. III, c. 15, n. 2). Siguiendo esta consideración hilemórfica de la ley, es posible afirmar que su esencia radica en el significado o sentido de las palabras y no en las palabras mismas; las cuales son apenas una exigencia material para su existencia sensible. Las palabras están al servicio de la intención del legislador. “Las palabras en su pura materialidad no pueden crear obligación, ni pueden dar lugar a ningún otro aspecto de la ley, si no es en cuanto manifiestan la voluntad y el mandato del soberano” (I. III, c. 15, n. 2). El

significado de la ley posee una prioridad sobre los signos sensibles que la codifican, análoga a la que el alma tiene respecto del cuerpo. La complejidad de la locución legal es mayor, pues la ley no solo es una realidad compuesta de signos que, a su vez, es signo de algo más; a saber, de la voluntad constante del legislador de obligar a los súbditos. Esto implica que el ser de la ley no se resume en los signos sensibles que la codifican, sino en la acción por la que este es dado, es decir, en su promulgación. En consecuencia, la producción de una ley supone la producción de su obligatoriedad, en tanto esta última es el significado de aquella. Tomada unitariamente, la acción solemne de promulgar una ley constituye el signo práctico de la voluntad del legislador, pues mediante ella la ley es hecha pública y, por ende, constituida como una realidad que obliga. Esto permite pensar en las palabras que codifican la ley como signos de segundo orden que sirven de instrumentos para engendrar el significado de la norma legal; esto es, para engendrar el conocimiento de la obligación y producirla. El aspecto formal o significado de la ley se constituye en un segundo momento cuando la materialidad de la ley es informada o revestida de un significado que se revela a quien la conoce. Mientras la ley no se conoce, aunque haya sido promulgada, solo existe en su dimensión material.

Conclusiones

La capacidad humana de dar leyes es un poder natural que nace de su facultad de mandar sobre sus semejantes; una capacidad que Suárez denomina dominio de jurisdicción. El ser humano no solo está física y espiritualmente dispuesto para dominar a sus congéneres, sino que posee la facultad moral para hacerlo en virtud del fin último al que su naturaleza está ordenada. Esto significa que el dominio de jurisdicción es un derecho del hombre en tanto que es una condición necesaria para alcanzar su felicidad (terrena y sobrenatural). Para que la capacidad humana de gobierno comparezca en el alma de los hombres es necesario que estos se ordenen moralmente en un cuerpo político. Esto es, que los hombres se unan como si fueran un solo cuerpo para perseguir conjuntamente el fin natural de cada uno de

ellos. La organización de los agentes racionales en una comunidad engendra la necesidad de orden y, por ende, de una instancia responsable de vigilar y procurar el bienestar de la comunidad. De esta manera, la comunidad perfecta de hombres traslada su señorío a uno o varios individuos provocando que comparezca en ellos la potestad moral para ejercitar su dominio jurisdicción. Los individuos que ocupen la magistratura más elevada solo disponen de una herramienta para ejercer su gobierno; a saber, la ley. En consecuencia, el poder legislativo es una extensión del poder natural del soberano para gobernar, pues las leyes son las únicas herramientas de las que dispone para orientar la conducta de los súbditos. El poder legislativo del soberano responde, entonces, a una finalidad política: alcanzar el bien común. Lo cual

significa que para que las leyes obliguen efectivamente a los hombres, la materia sobre la que versen debe incardinarse al bien de la comunidad, incluso cuando el legislador no se lo haya propuesto así. Ahora bien, para que las leyes humanas cumplan con su propósito político deben poseer una realidad adecuada y proporcional a la naturaleza de los hombres. La ley humana debe ser suficientemente promulgada para que efectivamente imponga una obligación sobre las acciones de sus súbditos bajo una forma sensible y verbal. La ley debe manifestarse a una comunidad de hombres perfecta a través de un acto público que la constituya en su razón de ley y permita su cognoscibilidad. Para ello, el legislador debe antes formular la ley proposicionalmente; de lo contrario, no podría comunicar la ley de manera apropiada a los súbditos ni estos podrían conocerla. Los agentes racionales corpóreos pueden codificar sus contenidos internos y transmitirlos a otros a través del lenguaje porque este es proporcionado a las capacidades cognitivas humanas. Las palabras o voces son solo los signos sensibles de los contenidos verbales del legislador; los cuales permiten transmitir y facilitar la

representación de aquellos en la mente de los súbditos. En virtud de su naturaleza sensible, estos signos sirven para que otros seres humanos los perciban y aprehendan el significado de los conceptos e ideas que representan. En este sentido, es evidente que las palabras o voces que expresan una ley son los signos sensibles de la voluntad de obligar del legislador. Sin embargo, hay algo en las palabras legales que rebasa su evidente función semántica. Francisco Suárez denomina «signos prácticos» a las palabras de una ley porque además de representar la intención del legislador, la producen. Tal como sucede en las fórmulas sacramentales, cuando se produce una ley, el lenguaje no solo es empleado para significar un contenido mental, sino también para realizar su significado. De ahí que la acción legislativa consista en la elaboración sensible de la fórmula legal, ya que al producir los signos que representan la intención de obligar se produce la obligación misma. Por lo tanto, el lenguaje es el instrumento con el que se produce la obligación legal y por el cual su eficiencia moral penetra en la mente de los súbditos.

Referencias

- Doyle, J. (2006). Francisco Suárez, S. J. (1548-1617): on the Interpretation of Laws. *The Modern Schoolman*, 83, 197-222.
- Gallegos Rocafull, J. M. (1948). *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, México: Jus.
- Lecón, M. (2014). *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez*, Pamplona: Eunsa.
- Lecón, M. (2016). Metaphysics and Psychology of the Making of Law in Francisco Suárez. En K. Bunge et al (Eds.), *The Concept of Law Lex in Moral and Political Thought of the 'School of Salamanca'* (pp. 249-269). Leiden: Brill.
- Maciá Manso, R. (1967). *Juridicidad y moralidad*, Oviedo: Publicaciones del Instituto de Estudios Jurídicos.
- Recasens Siches, L. (1947). *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, México: Jus.
- Suárez, F. (1856). *De fine hominis*. En M. André (Ed.), *Opera omnia*, 4, París: Luis Vives.
- Suárez, F. (1856). *Tractatus de legibus et legislatore Deo*. En C. Berton (Ed.), *Opera omnia*, 5, París: Luis Vives.
- Suárez, F. (1856). *De opere sex dierum*. En M. André (Ed.), *Opera omnia*, 3, París: Luis Vives.
- Suárez, F. (1859). *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores*. En C. Berton (Ed.), *Opera omnia*, 24, París: Luis Vives.

**José
Ángel
García
Cuadrado**
Universidad de
Navarra, España

jagarcia@unav.es

Recibido: 20.11.17

Aceptado: 16.04.18

El arbitraje internacional en la obra de Francisco Suárez: A propósito de una antigua polémica

The International Arbitration in Francisco Suárez's work: due to an old controversy

Resumen: En este artículo se retoma una antigua polémica acerca de la doctrina del derecho a la guerra y el arbitraje internacional que tuvo lugar a mitad del siglo XX entre Viñas, Hellín y Pereña. Las posturas oscilan entre la interpretación subjetivista y voluntarista de Viñas y Pereña (atendiendo al probabilismo adoptado por Suárez) y la interpretación de Hellín quien opina que Suárez tan solo recoge las doctrinas escolásticas del momento (también entre los dominicos). La polémica tiene actualidad pues todavía hoy en día es posible interpretar a Suárez en clave absolutista o en clave democrática. Al final del artículo se sugiere una hermenéutica más centrada en el momento histórico en que surgieron esas doctrinas que en nuestras categorías contemporáneas.

Palabras clave: Guerra; jueces árbitros; probabilismo.

Abstract: This article focuses on the old controversy between Viñas, Hellín and Pereña regarding the right to war doctrine and the international arbitration halfway the XX century. Viñas and Pereña have a subjective and voluntarist interpretation which attends to Suárez's probabilism. Differently, Hellín believes that Suárez only gathers the scholastic doctrines of those times, similarly to the Dominicans. The controversy goes on still nowadays since Suárez's tone can be interpreted as absolutist or democratic yet. At the end of the article, a more historically centered hermeneutic is proposed, which differs from our contemporary categories.

Keywords: War; judges; probabilism.

Francisco Suárez es quizás uno de los autores modernos que más encendidos debates ha suscitado entre partidarios y detractores. En efecto, sus detractores (en gran parte fieles seguidores de Tomás de Aquino) ven en el Doctor Eximio la figura que inaugura la Edad moderna con su deriva subjetivista, esencialista o voluntarista. Para sus defensores, por el contrario, Suárez es “el hombre clave” que ha marcado el paso a la modernidad filosófica por su defensa de la libertad individual frente al poder absoluto y por su apuesta por una metafísica que abandona un modo de pensar “objetivista” (Schmutz, 2004, pp. 5-16; Pereira, 2006; Ferrater Mora, 1953, pp. 528-547).

Este mismo ambiente de controversia se advierte al tratar un aspecto muy concreto de la filosofía del derecho en Francisco Suárez: el arbitraje internacional. Desde hace tiempo se viene reconociendo en el Doctor Eximio la relevancia de sus enseñanzas en el campo del derecho internacional (condiciones de la guerra justa, derecho de gentes, ley natural y derecho positivo, fundamentos de la democracia, etc.¹; pero sus doctrinas internacionalistas no están libres de polémica.

1. La interpretación de Viñas

En 1942, el sacerdote Jaime Viñas Planas aborda la historia del arbitraje internacional con bastante detalle en una serie de artículos bien documentados². Según este autor, la necesidad de agotar todos los medios pacíficos antes de declarar la guerra es una doctrina presente implícitamente en los escolásticos españoles, pero se debe a Juan López de Segovia (en la última década del siglo XV) quien propone el arbitraje como medio pacífico jurisdiccional para la resolución de conflictos³. Sin embargo, Báñez es el primero en establecer su

obligatoriedad⁴. A lo largo del siglo XVI esta doctrina fue enriquecida con las aportaciones de Alfonso de Madrigal, Martín de Azpilcueta, Lessio, Juan Azor (Castán Lacoma, 1957, pp. 122-152).

Para el dominico salmantino, en caso de conflicto, el príncipe ofendido está obligado a pedir una restitución antes de declarar la guerra (Báñez, 1586, *De Fide, Spe et Charitate*, col. 1358 D). Y el medio adecuado para evitar el conflicto bélico es primero “enviar legados, y sólo cuando

¹ García Trelles, C. (1933). Francisco Suarez (1548-1617): Les théologiens espagnols du XVIe siècle et l'école moderne du Droit international. En *Académie de droit international de la Haye: Recueil des Cours 43-I*, pp. 385-554; Brown Scott, J. (2007). *The Catholic Conception of International Law* (reimpresión de la edición de Georgetown University Press, Washington, 1934). Clark, N.J.: Lawbook Exchange (pp. 128-138); Fichter, J. H. (1940). *Man of Spain* (pp. 304-316). New York: The Macmillan Company; Wilenius, R. (1963). The social and political theory of Francisco Suárez. *Acta Philosophica Fennica*, 15, 5-129; Vanderpol, A. (1925). La doctrine scolastique du droit de guerre. Paris: A. Pedone; Reichberg, G. M., Syse, H. y Endre, B. (Eds.) (2006). Francisco Suárez (1528-1617): Justice, Charity, and War. *The Ethics of War Classic and Contemporary Readings* (pp. 339-370). Oxford: Blackwell Publishing.

² Viñas Planas, J. (1942). El arbitraje internacional en los escolásticos españoles. *La Ciencia Tomista*, 62, 259-273; Viñas Planas, J. (1942). El arbitraje internacional en los escolásticos españoles. *La Ciencia Tomista*, 63, 44-66, 277-293; Viñas Planas, J. (1943). El arbitraje internacional en los escolásticos españoles. *La Ciencia Tomista*, 64, 145-174.

³ En realidad esta doctrina cuenta con unos orígenes más lejanos. De Taube, M. (1932). Les origines de l'arbitrage international : Antiquité et Moyen-âge. *Académie de droit international de la Haye: Recueil des Cours 42-IV*, 1-116. También entre los filósofos medievales pueden hallarse ejemplos claros. Caldenty Vidal, M. (1943). La paz y el arbitraje internacional en Ramón Llull. *Verdad y vida*, 1, 456-485: Llull sería un precedente medieval del recurso al arbitraje, aunque no de su obligatoriedad. En ese mismo sentido puede consultarse el reciente trabajo de Fidora, A. (2011). International Arbitration and the League of Nations in the Writings of Ramon Llull and Pierre Buboio. En Á. L. González y M. Idoya Zorroza (Eds.). *In umbra intelligentia: Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz* (pp. 303-314). Pamplona: Eunsa.

⁴ Viñas Planas, J. (1943). El arbitraje internacional en los escolásticos españoles. *La Ciencia Tomista*, 64, pp. 147-154. Esta misma atribución a Báñez había sido indicada por otros autores: Menéndez Reigada, I. G. (1929). El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de Gentes. *La Ciencia Tomista*, 39, 327, nota 2; Esperabé de Arteaga, J. (1934). *El derecho de gentes en las obras de Fray Domingo Báñez*. Madrid: Imprenta La Rrafa, p. 49. Sin embargo, otros atribuyen la obligatoriedad del arbitraje a Gabriel Vázquez: Pereña, L. (1956). Importantes documentos inéditos de Gabriel Vázquez. *Revista Española de Teología*, 16, 205.

esto no fuera suficiente, podrá lícitamente declarar la guerra” (Báñez, 1586, *De Fide, Spe et Charitate*, col. 1358 D). Además, el príncipe que pretenda declarar la guerra debe poseer la certeza de que la razón le asiste y las pruebas aducidas deben ser clarísimas (Báñez, 1586, *De Fide, Spe et Charitate*, col. 1360 A-B). Siguiendo la comparación con las causas judiciales, Báñez afirma que mientras permanezca la duda,

si el juez profiere una sentencia capital contra alguien, peca mortalmente. Ya que las pruebas contra el reo deben ser más claras que la luz del mediodía; puesto que el reo se conduce como quien responde, el cual mientras aduce argumentos o razones probables, ni convence ni concluye: ahora bien, declarar la guerra es proferir una sentencia capital; por tanto, no puede ésta tener lugar en tanto la causa permanece dudosa (Báñez, 1586, *De Fide, Spe et Charitate*, col. 1360 E).

Para Báñez, hay obligación de buscar y examinar todas las razones que el adversario aduce (Báñez, 1586, *De Fide, Spe et Charitate*, col. 1359 E.).

Según Viñas, la principal aportación de Báñez al Derecho Internacional moderno es la obligación clara y terminante que impone al príncipe de someter sus dudas y opiniones al examen de jueces árbitros, cuando no puede por sí solo llegar a la certeza de que la razón le asiste. Báñez subraya que se trata de una “obligación gravísima”, tanto en el orden ético como en el jurídico. Es decir, la obligación del príncipe no rige solo en el fuero de su conciencia, sino que se trata de una obligación propia de los deberes jurídicos “por la exterioridad y la posibilidad del empleo de la coacción para exigir su cumplimiento” (Viñas, 1943, p. 153)⁵. En todo caso para que el soberano (que adopta la función de juez) pueda declarar la guerra justamente, no basta la opinión más o menos probable, sino que se requiere certeza (Báñez, 1586, *De Fide, Spe et Charitate*, col. 1361 E-1362 C). De manera implícita se incluye el recurso a la fuerza puesto que el príncipe demandado puede ser obligado a recurrir a la sentencia arbitral mediante la fuerza de las armas. En definitiva, Báñez lleva a su plenitud la enseñanza de los

escolásticos salmantinos y es el que más trabas jurídicas pone a la agresión bélica. Reconoce la licitud de la guerra, pero solo permite su uso en último extremo.

La enseñanza bañeciana —según Viñas— será seguida y perfeccionada por algunos Escolásticos del Siglo de Oro, como Pedro de Ledesma o el jesuita Gabriel Vázquez (Viñas, 1943, pp. 156-159), pero algunos teólogos posteriores (como Molina, Gregorio de Valencia y Suárez) desfigurarán esta doctrina introduciendo el probabilismo para dilucidar las causas justas de la guerra (Viñas, 1943, 160-163). La crítica de Viñas a Suárez se hace aquí aguda y vehemente.

En primer lugar, Viñas encuentra contradictorio que Suárez unas veces vea la guerra como un acto de justicia vindicativa y otras veces como un acto de justicia distributiva; para la guerra justa se necesita *certeza* especulativa, como conviene a un acto de justicia vindicativa, pero después Suárez dice que basta solo la mayor probabilidad especulativa, como conviene a un acto de justicia distributiva o de lo contencioso (Báñez, 1586, *De Fide, Spe et Charitate*, col. 1361 D-E). Viñas advierte una segunda contradicción en Suárez, pues parece concebir el arbitraje como un medio excepcional al tiempo que afirma su obligatoriedad (Báñez, 1586, *De Fide, Spe et Charitate*, col. 1361 D-E).

Reconoce Viñas que Suárez no introduce de manera indiscriminada un burdo probabilismo. En efecto, para el Eximio cuando la probabilidad es igual por ambas partes, están obligados los príncipes en conflicto a recurrir a medios pacíficos (división de la cosa discutida, decisión por suertes, arbitraje, mediación), y de ninguna manera pueden acudir a las armas. En cambio, cuando uno de los príncipes considera más probable su derecho que el de su adversario puede declararle la guerra. Para Viñas,

Las consecuencias que se siguen de este principio son peligrosísimas. Si no es necesaria, por tanto, la certeza de la existencia y gravedad de la violación de un derecho (exigida por Báñez, Vázquez..., como dejamos dicho) se llegará facilísimamente a una guerra

⁵ Ver Domingo Báñez (1586), *De Fide, Spe et Charitate*, col. 1361 D-E.

justa por ambas partes a la vez fuera del caso de ignorancia invencible, cosa absurda según el mismo, y tendremos, de hecho, en la guerra un medio ordinario para la solución de los conflictos internacionales delictivos (Viñas, 1943, pp. 163-164).

Viñas indica que esta dañina desviación de la doctrina escolástica ha influido decisivamente en autores posteriores que llevarán al debilitamiento de la doctrina del arbitraje internacional. Suárez discute y pone en duda la eficacia de este medio que era considerado como normal, el más seguro y el más conforme a derecho para la solución de conflictos internacionales. Y como apoyo a sus tesis, Viñas aduce este texto del Doctor Eximio:

Quando la justicia de la guerra es dudosa, es más probable que el príncipe esté obligado a poner su causa en manos de un hombre docto. Se pregunta si en casos semejantes los soberanos están obligados a recurrir al arbitraje de hombres doctos. Se plantea la cuestión sólo desde el punto de vista de la ley natural, omitiendo el hablar de la autoridad del Papa, [...]. Estimo como más probable la sentencia afirmativa; puesto que se está obligado a evitar la guerra por todos los medios posibles, con tal de que sean honestos. Si no hay que temer ninguna injusticia aquél será el mejor medio; el emplearlo, por tanto, será necesario. Se prueba esto porque es imposible que el autor de la naturaleza haya dejado las cosas humanas, las cuales se rigen más frecuentemente por conjeturas que por reglas ciertas, en un estado tal que todos los conflictos entre naciones o príncipes soberanos deban ser terminados por la guerra; esto sería contrario a la prudencia y bien común del género humano; por tanto injusto. Resultaría, por otra parte, que los más potentes poseerían generalmente mayor derecho, y que la fuerza de las armas sería la medida de sus derechos; lo que sería tan absurdo como bárbaro (Suárez, 1858, *De bello*, Sectio VI, n. 5, p. 749).

Con estas palabras el Eximio parece inclinarse hacia la obligatoriedad de recurrir al arbitraje de hombres doctos

para evitar la guerra, aunque añade Suárez que en los asuntos humanos nos guiamos más por las conjeturas que por verdades; el arbitraje será un medio prudencial para preservar la paz. Viñas añade dos observaciones de Suárez. La primera se refiere a “que el soberano no está obligado a prestar asentimiento a la sentencia de aquellos que él no ha constituido jueces; es preciso, consiguientemente, que los árbitros sean elegidos por mutuo consentimiento”⁶. Para Viñas, el parecer de Suárez es conforme al de los escolásticos que constituyen la escuela tradicional; la jurisdicción de los árbitros proviene de las partes, estas deben elegirlos de común acuerdo. Pero el mismo Suárez reconoce que este procedimiento resulta pocas veces eficaz, y por eso el arbitraje:

no es muy estimado siendo, en consecuencia, rarísimo. Casi siempre el otro sospechará de los jueces extranjeros. Además, si el soberano precede de buena fe puede someter su causa al examen de hombres doctos y prudentes; cuyo juicio (si opinan que su derecho es evidente) puede seguir, y así no estará obligado a someterse al juicio de los demás. La razón está en que es necesario juzgar de este derecho como de un justo proceso; ahora bien, en todo proceso justo hay que considerar dos cosas: una es el examen de la causa y justa apreciación del derecho de las partes, para lo cual no es preciso tener jurisdicción, sino más bien ciencia y prudencia; porque como quiera que esto no constituye el fin de la guerra, sino su base, no hay por qué confiarlo al juicio de jueces árbitros. Otra cosa es la ejecución del derecho cuya evidencia se haya demostrado; para lo cual se requiere jurisdicción, de la cual es poseedor el soberano por sí mismo, cuando le consta que su derecho es evidente; no se ve, por tanto, la razón de tener que someter su causa al juicio de un tercero, si bien debe aceptar los justos pactos que se le ofrezcan (Suárez, 1858, *De bello*, Sectio VI, n. 6, p. 749).

Suárez distingue, por tanto, dos momentos: uno previo de formación de un juicio prudencial, para lo cual basta la ciencia de hombres doctos designados por el

⁶ Suárez, F. (1858). *De bello*, Sectio VI, n. 6, p. 749.

soberano; el segundo momento es el de la ejecución del derecho, para la cual se precisa jurisdicción. Moralmente el soberano tiene obligación de formar un juicio prudencial sirviéndose de sus propios consejeros y no de terceros cuya imparcialidad será siempre dudosa. Una vez juzgado el asunto, el soberano —como poseedor de la jurisdicción debida— puede ejecutar su derecho. Viñas concluye así su alegato contra Suárez:

No comprendemos los sutiles argumentos y las dudas, a nuestro juicio infundadas de Suárez. Tres cosas parece afirmar: 1.º) La guerra es justa cuando el derecho es “más probable”, aunque no sea cierto. Con esto queda excluida la obligación del arbitraje en la mayoría de los casos dudosos. 2.º) Sin embargo, considera como “más probable” la obligación de acudir al arbitraje en casos dudosos. 3.º) Esta segunda afirmación queda totalmente destruida, porque el príncipe, según él, siempre tiene medios para salir de la duda, consultando a varones doctos y pudiendo seguir con seguridad su resolución. Aquí, como en otras partes, Suárez introduce el *subjetivismo* en el Derecho —lo que tantos daños ha causado en los siglos posteriores—, apartándose de la escuela tradicional del Derecho con fundamento

objetivo. En efecto se comprende que él sólo intenta que el príncipe se forme una certeza subjetiva para ir lícitamente a la guerra, bien sea certeza de orden práctico exclusivamente, como en el caso de la mayor probabilidad, o bien certeza especulativa extrínseca por la autoridad de los hombres doctos a quienes consulte. Mas si buscamos un fundamento racional y objetivo para el derecho, como habían hecho los Escolásticos anteriores, esa certeza subjetiva no basta. El otro príncipe puede hallarse en idénticas condiciones y de ese modo resultaría la guerra justa por ambas partes. De ahí la obligación que señalan los anteriores de recurrir a “jueces árbitros” que resuelvan objetivamente, de una manera imparcial y autoritaria las dudas y conflictos internacionales (Viñas, 1943, pp. 167-168).

Viñas termina su artículo mostrando la deriva positivista que ha adquirido el arbitraje internacional en los tiempos modernos: “Los Internacionalistas modernos fundan sus principios sobre la voluntad humana, sobre el compromiso...; los Teólogos Españoles, en cambio, sobre una ley objetiva internacional” (p. 172). Y Suárez fue un importante eslabón en la deriva positivista y voluntarista del derecho internacional.

2. La Respuesta de Hellín

El artículo de Viñas fue rebatido poco tiempo después (en 1944) por el jesuita José Hellín con un artículo sobre el derecho internacional en Suárez y Molina (Hellín, 1944, pp. 37-62). Me detendré solamente en lo referente al primero. Las principales críticas que Suárez había recibido se refieren a la certeza necesaria para hacer la guerra y al arbitraje internacional. Y Hellín pasa a aclarar estas cuestiones separadamente.

2.1. La certeza de la justicia de la guerra

Para Hellín, Suárez afirma que siempre es necesaria

la certeza práctica para que la guerra sea justa; pero se pregunta también si es necesaria la certeza especulativa⁷. La respuesta es doble: si se trata de guerra meramente vindicativa, se necesita certeza especulativa de la injuria recibida y no bastan presunciones ni probabilidades; porque en estas causas las pruebas han de ser manifiestas⁸. Sin embargo, si se trata de una guerra para recuperar un objeto litigioso, entonces se plantean dos casos: o los derechos propios son manifiestos e indiscutibles, o quedan dudas sobre ellos.

⁷ “Distinguenda sunt tria genera personarum, scilicet, supremus rex et princeps; primarii homines et duces; communesque milites; et supponeudum in omnibus requiri certitudinem practicam, quae explicatur hoc iudicio: Mihi licitum est bellare. Dubium totum vertitur de certitudine speculativa, quae ita explicatur: Haec causa belli justa est in se; vel: Haec res, quam pretendo per bellum, mea est”. Suárez, F. (1858). *De bello* (p. 748), Sectio VI, n. 6, introducción.

⁸ Ver Suárez, F. (1858). *De bello* (p. 756), Sectio VII, n. 16.

Si los propios derechos aparecen manifiestamente, es lícito hacer la guerra para hacerlos valer; mas si los propios derechos no aparecen manifiestamente, entonces, o hay mayor probabilidad por una de las partes, o es igual la probabilidad por ambas partes. Si hay mayor probabilidad por una de las partes, esta tiene derecho a reclamar la cosa por las armas, sea o no poseedor de buena fe la parte contraria. Si la probabilidad es igual por ambas partes y hay poseedor de buena fe, esta puede seguir tranquilamente en la posesión del objeto; si no hay poseedor de buena fe, el objeto se ha de dividir por partes iguales o se ha de arreglar el negocio por medios pacíficos. En estos dos casos últimos de duda igual por ambas partes, haya o no poseedor legítimo, es obligatorio el arbitraje (Hellín, 1944, p. 40)⁹.

De esta manera, si la propiedad del objeto litigioso no aparece con certeza pero hay más probabilidad por una de las partes, esta puede reclamar la cosa y si no se la conceden puede hacer la guerra para conseguirla.

El rey se ha de comportar como un justo juez (de lo contencioso); por consiguiente, si el rey encuentra que su derecho es más probable que el del contrario, puede proseguir su derecho (adjudicándose jurídicamente la cosa); porque tengo por verdadera la doctrina de que en el fallar las sentencias (de lo contencioso) siempre se trata de seguir la parte más probable; porque ese acto (de fallar las sentencias en lo contencioso) es un acto de la justicia distributiva, en la cual se ha de preferir el más digno, y el más digno es aquel a quien favorece un derecho más probable¹⁰.

Esto quiere decir que cuando un soberano tiene derechos más probables, aunque no ciertos, puede comportarse como juez de lo contencioso y fallar en su favor. Esta sentencia es justa y causa derechos ciertos en el agraciado, aunque antes fueran solamente más probables. El beneficiario de esta sentencia puede reclamar la cosa como si le perteneciera con certeza;

si el detentador no la quiere entregar hace una injuria manifiesta y cierta; y entonces el beneficiario, con el fin de recabar lo que es suyo, puede justamente hacer la guerra. Hellín subraya que el Doctor Eximio siempre exige para que haya guerra justa, la certeza manifiesta de una injuria recibida. Pero esta injuria cierta y manifiesta puede provenir de haberse violado claramente los derechos ajenos o de no querer acatar una sentencia de juicio contencioso que da derechos ciertos al agraciado, aunque no hay una certeza manifiesta. El mismo Hellín reconoce que esta postura de Suárez fue ya rebatida por Vázquez y se puede considerar superada (Hellín, 1944, p. 41). Viñas ha denunciado, pues, con razón las limitaciones de esta opinión suareciana.

Hellín, por el contrario, rebate a Viñas con firmeza en lo referente a las contradicciones en que parece incurrir Suárez. La primera es que Suárez ha estado diciendo que la guerra es un acto de justicia *vindicativa*, y después dice que es un acto de justicia *distributiva*; la segunda contradicción es que había afirmado que para la guerra justa se necesita *certeza* especulativa, como conviene a un acto de justicia vindicativa, y después dice que basta solo la mayor probabilidad especulativa.

En cuanto a la primera contradicción, Hellín responde que Suárez distingue dos cosas: la declaración de guerra y dar una sentencia —o cuasi sentencia de lo contencioso—, por la que el soberano que tiene derechos más probables se adjudica a sí mismo el bien litigioso, según las normas que rigen los juicios de lo contencioso.

El *declarar* y *hacer* la guerra siempre es un acto de justicia vindicativa, ya se haga con miras a castigar una injuria, sin pretender la recuperación de un objeto detentado; ya sea para recuperar un objeto detentado, cuando el otro no lo quiere entregar; ya para hacer acatar la sentencia de lo contencioso por la que se adjudicó el bien discutido al que tenía más probabilidad. Mas el *dar una sentencia* o cuasi sentencia, por la que el soberano

⁹ Ver Suárez, F. (1858). *De bello* (pp. 748-749), Sectio VI, nn. 2-5.

¹⁰ “Quando vero res est pro utraque parte probabilis, tunc se debet rex gerere ut justus iudex; quare si sententia sibi favens iuvenitur probabilior, potest etiam juste prosequi jus suum, quia, ut verum existimo, in sententiis ferendis sequenda est semper probabilior pars, quia ille est actus iustitiae distributivae, in qua dignior est praeferendus” (Suárez F. (1858), *De bello* (p. 749), Sectio VI, n. 2). Los paréntesis explicativos son de Hellín.

que tiene más probabilidad se adjudica el bien litigioso, es un acto de justicia distributiva. Ha desaparecido la primera contradicción. Las denominaciones de acto de justicia vindicativa y de justicia distributiva no se refieren a la misma cosa, sino a diversas, cuales son el hacer la guerra y el dar una sentencia de lo contencioso (Hellín, 1944, p. 42).

También desaparece la segunda contradicción, porque para *declarar* y *hacer* la guerra se necesita certeza de la injuria recibida: ya sea la violación manifiesta de derechos ciertos, ya sea no querer acatar la sentencia de lo contencioso.

Mas para dar la sentencia, o cuasi sentencia, de lo contencioso por la que el soberano que tiene mejores derechos se adjudica a sí mismo el objeto litigioso, no se necesita certeza especulativa de la pertenencia del dicho objeto, sino que basta la mayor probabilidad especulativa (Hellín, 1944, p. 42).

En toda esta doctrina —según el parecer de Hellín— el Eximio no se aparta de la tradición escolástica, concretamente de Báñez. También el dominico salmantino se contenta con la mayor probabilidad especulativa de los propios derechos para poder declarar una guerra justa. Cuando la duda es desigual por ambas partes y hay poseedor legítimo, si la mayor probabilidad favorece al que no posee, este puede reclamar una parte del objeto proporcionada a su probabilidad, y si el poseedor no se la entrega le puede hacer la guerra para recabarla (Báñez, 1586, *De Fide, Spe et Charitate*, col. 1362). Es decir, Báñez no exige la certeza especulativa de los propios derechos para que la guerra sea lícita; sino que con la duda especulativa de si aquella parte que reclama es suya, puede el príncipe formarse la conciencia cierta para reclamarla y para requerirla por la guerra si no se la dan por medios pacíficos (Hellín, 1944, p. 44)¹¹. Para Hellín, el equívoco de Viñas obedece a una incorrecta lectura de los textos bañezianos, pues toma como doctrina suya lo que en realidad es una objeción a su propia postura (1944, pp. 45-46). Con todo,

Hemos de notar una pequeña diferencia que existe entre Báñez y Suárez. Para Suárez, la mayor probabilidad basta para hacer la guerra contra el que tenga menos probabilidad, sea éste poseedor legítimo o no lo sea; basta también la mayor probabilidad para recabar por la guerra todo el bien litigioso y no solamente una parte de él; en cambio, para Báñez la mayor probabilidad de los propios derechos basta para hacer la guerra contra el que tenga menor probabilidad si éste es poseedor legítimo; basta también la mayor probabilidad para recabar parte del bien, pero no todo el bien litigioso; esta diferencia depende de sus diversos pareceres acerca de los deberes del juez en materia litigiosa. Pero ambos convienen en que un soberano puede hacer la guerra justamente para recabar algo que no sabe con certeza especulativa si realmente le pertenece (p. 46).

En definitiva, también para Báñez y para los tomistas posteriores, la guerra pertenece algunas veces a la justicia vindicativa (para la cual se requiere certeza absoluta) y otras a la justicia distributiva (para la que basta la mayor probabilidad, como conviene a un acto de justicia distributiva en litigio contencioso) (Hellín, 1944, p. 46).

2.2. Obligación del arbitraje internacional

Por lo que se refiere a la obligación del arbitraje internacional, Hellín afirma que el Eximio admite la obligación del arbitraje internacional solo para los casos en que la duda o probabilidad sea igual por ambas partes; si hay más probabilidad por una de las partes, permite la guerra lo mismo que Báñez. Mas no es verdad que Suárez afirme esta obligatoriedad como más probable, sino como muy probable, lo cual equivale —según Hellín— a una certeza moral, como se desprende de los textos suarecianos, ya aducidos por Viñas:

Pienso que es muy probable la sentencia que afirma la obligación del arbitraje (en los casos de duda o probabilidad igual por ambas partes, haya o no poseedor legítimo): 1º Porque los que están en tales dudas tienen obligación de evitar la guerra por todos los medios honestos, y como este medio es excelente, será

¹¹ Esta es también la sentencia de Pedro de Ledesma, y otros escolásticos posteriores.

necesario adoptarlo si por otra parte no hay peligro de injusticia. 2º Se confirma, porque las cosas humanas se gobiernan las más de las veces por conjeturas más bien que por certezas, y es imposible que él autor de la naturaleza haya dejado a los hombres en el trance de arreglar siempre sus litigios por medio de la guerra, porque esto sería contra la prudencia y contra el bien común del género humano y, por consiguiente, contra la justicia. 3º Si todos los litigios se hubieran de decidir por las armas, los más poderosos serían los que tendrían mayor derecho, y el derecho se mediría por la fuerza de las armas, lo cual bien se echa de ver que es una cosa bárbara y absurda¹².

Viñas acusaba a Suárez de contradecirse pues parece concebir el arbitraje como un medio excepcional al tiempo que afirma la obligación del arbitraje. Hellín se pregunta:

¿Dónde está la contradicción? Después que Suárez ha demostrado con poderosos argumentos la obligación del arbitraje, añade algunas observaciones. Una de ellas es que este medio del arbitraje de hecho es rarísimo, porque los soberanos no se fían de los jueces señalados por la parte contraria [...] (*De Charitate*, s. 6, n. 6). Habría contradicción si dijera que el arbitraje es obligatorio y que, sin embargo, no urge su obligación; pero en afirmar la obligación del arbitraje y añadir después que se cumple muy pocas veces, no hay ni sombra de contradicción (Hellín, 1944, pp. 48-49).

Además, Viñas criticaba al Eximio Doctor por abandonarse al subjetivismo dado que el príncipe, para salir de la duda, puede consultar a varones doctos designados por él mismo, lo cual contradice la obligación del arbitraje confiado a terceros; en definitiva, se acabará por liquidar el recuso al arbitraje internacional. La respuesta de Hellín es meridiana: Suárez no dice que cuando el soberano duda de la justicia de la guerra podrá

salir de la duda consultando a hombres aduladores que decidirán siempre a su favor, lo cual sería una doctrina maquiavélica y destruiría la obligación del arbitraje. El Eximio simplemente afirma que el príncipe puede acudir a hombres prudentes y doctos para salir de la duda; si por sus deliberaciones aparece claro el derecho propio, no necesita de jueces árbitros (Hellín, 1944, p. 50). Solo habría contradicción si se dijera que en casos dudosos es obligatorio el arbitraje y al mismo tiempo se afirmara que puede uno a su voluntad salir de las dudas consultando a hombres acomodaticios que resuelvan siempre la duda a su favor. Por consiguiente, la acusación de que Suárez priva al derecho de todo fundamento objetivo al introducir el subjetivismo no tiene cabida, pues Suárez toma las suficientes precauciones para que el resultado no sea meramente subjetivo.

Dice que se ha de proceder con buena intención y libre de apasionamientos, *si bona fide procedat*; en segundo lugar, dice que el estudio del asunto se encargue, no a hombres cualesquiera, sino a hombres prudentes y doctos; y por fin mire si por el estudio de ellos consta con evidencia de su propio derecho, *si per illud sibi constat de iure suo*; solamente bajo estas condiciones puede seguir el juicio de los doctos; en caso de que por este medio no halle con evidencia que sus derechos son más probables que los del adversario, no puede hacer la guerra, sino que ha de acudir a los medios pacíficos de la transacción o del arbitraje (Hellín, 1944, p. 50).

Hellín destaca que en toda esta doctrina sobre la obligatoriedad del arbitraje internacional Suárez no se aparta sustancialmente de la doctrina escolástica de Báñez ni de Pedro de Ledesma ni de los discípulos de santo Tomás a quienes se podría también acusar entonces de introducir el subjetivismo y de quitar al derecho todo fundamento objetivo (Hellín, 1944, pp. 51-53).

¹² "Censeo vero probabilem valde esse parte in quae affirmat: etenim tenentur ii, quoad possunt, vitare bellum honestis mediis. Si ergo nullum periculum injustitia; timeatur, illud plane est optimum medium; erit ergo amplectendum. Confirmatur, nam impossibile est auctorem naturae in eo discrimine reliquisse res humanas, quae frequentius conjecturis potius quam certa ratione reguntur, ut omnes lites inter principes supremos et republicas, nonnisi per bellum terminari debeant; est enim id contra prudentiam ac bonum commune generis humani; ergo contra justitiam. Praeterquam quod jam regulariter ii haberent majus jus, qui potentiores essent, atque adeo ex armis esset metiendum, quod barbarum et absurdum satis apparet", Suárez, F. (1858). *De bello* (p. 749), Sectio VI, n. 5. Los paréntesis explicativos y los números son de Hellín.

En definitiva, Hellín sale al paso de las graves acusaciones vertidas sobre Suárez proponiendo una lectura más ajustada a los textos. Esta defensa acaba por presentarnos a un Suárez en perfecta continuidad con la tradición tomista por lo que se refiere a la guerra

justa y al arbitraje internacional. Si se critica al Eximio por introducir el probabilismo habría que extender esa crítica a los tomistas más ortodoxos como Báñez o Ledesma, entre otros muchos.

3. Los ecos del debate Viñas-Hellín

En 1954, Luciano Pereña publicó un amplio estudio sobre la *Teoría de la guerra en Francisco Suárez* donde se aporta el contexto histórico de la doctrina del arbitraje internacional: la legitimidad de Felipe II de reclamar el trono de Portugal¹³. En efecto, en 1580, el monarca español solicita a diversos teólogos su parecer acerca de la legitimidad de su reclamación. Para algunos de los teólogos consultados sería preciso designar unos jueces árbitros que juzgaran la situación, antes de recurrir a la guerra; pero para otros teólogos bastaba con el consejo de hombres prudentes y de confianza del príncipe para formarse un juicio prudente. Vázquez se opone a la opinión mayoritaria reclamando la necesidad del arbitraje para dirimir la cuestión de modo pacífico (Pereña, 1956, p. 205). Sin embargo, el monarca español se inclinó a seguir la opinión de la mayoría de sus consejeros. A este propósito, afirma Pereña:

Los teólogos se habían encargado de justificar un hecho y crear una nueva teoría práctica. La consagración del absolutismo, negación práctica de todo arbitraje, la guerra se hace decisión subjetiva del príncipe, que no tiene más obligación que recurrir a sus letrados y escoger el parecer que más le convenga. El problema había justificado el absolutismo de la guerra. La conquista de Portugal es la nueva dialéctica, el nuevo acontecimiento práctico en la teoría de guerra justa. La teoría al servicio incondicional de la política (1954, p. 238).

Como era de esperar, la invasión de Portugal levantó una fuerte polémica fuera de nuestras fronteras donde se condenaba la tiranía del monarca español, mientras que en España se redoblaron los esfuerzos por presentar la ocupación de Portugal como una guerra justa. El tratado *De Charitate* fue publicado póstumamente en 1621 en Coimbra, pero ya en el curso 1583-1584, durante su docencia en el Colegio Romano, Suárez enseñó la materia sobre las virtudes teologales donde se halla el tratado *De bello* (Scorraile, 1917, p. XXVIII). En efecto, como señala Scorraile, el texto de 1621 se basaba en las lecciones impartidas en Roma. Es fácil suponer que el Eximio tenía a la vista las circunstancias que motivaron la consulta de Felipe II a los hombres doctos. Las tesis de Suárez vienen a ser una defensa perfecta de las pretensiones hispánicas y de su monarca. Para Pereña, con Suárez “nos encontramos ante la subjetivización práctica del derecho de guerra” (Pereña, 1954, p. 255); de este modo se hace irrelevante el arbitraje internacional. Por consiguiente, “la guerra vendrá a ser la única forma ordinaria de resolver los conflictos internacionales” (p. 54). Desde entonces pesa sobre el Eximio la acusación de aplicar peligrosamente el probabilismo y haber roto la tradición escolástica (Vanderpol, 1925, pp. 255-256). El juicio de Pereña sobre las tesis de Suárez es severo:

Estos argumentos le hacen responsable de la desviación que la teoría ha iniciado en la Edad Moderna y que adquiere su máxima exaltación en la doctrina del

¹³ En agosto de 1578, tras la muerte sin descendientes del rey Sebastián I de Portugal, heredó el trono su tío abuelo, el cardenal Enrique. Durante el reinado de éste, Felipe II se convirtió en candidato al trono portugués junto a Antonio, el prior de Crato. A la muerte de Enrique en 1580, Antonio se autoproclamó Rey de Portugal. En esta situación Felipe II solicita a diversos teólogos de Salamanca y Alcalá su parecer acerca de la legitimidad de su reclamación del trono de Portugal. Finalmente, Felipe II envió un ejército para luchar contra el prior de Crato y reclamar sus derechos al trono. Después de su victoria Felipe II fue proclamado Rey de Portugal el 12 de septiembre de 1580. Ver: Pereña, 1954, pp. 214-270.

Estado de Hegel. El probabilismo es un instrumento peligroso en mano de Príncipes ambiciosos que abrigan el propósito de ampliar el área de sus dominios soberanos (1954, p. 256).

En el estudio histórico-doctrinal de Pereña se recoge una amplia bibliografía donde se encuentran los artículos de Viñas y Hellín. En definitiva, de la lectura de este trabajo se concluye que la interpretación de Viñas ha cuajado exitosamente: Suárez se presenta como una quiebra de la doctrina escolástica por su aplicación del probabilismo y la subjetivación del derecho a la guerra. Y esta es la interpretación que bajo formas distintas ha sido adoptada por una parte significativa de los intérpretes de Suárez en lengua castellana¹⁴.

Al consultar, sin embargo, la bibliografía reciente sobre Suárez se tiene la impresión de que la polémica internacionalista sobre el Doctor Eximio ha sido olvidada fuera del ámbito de lengua castellana. Así por ejemplo, Jean-Paul Coujou —uno de los mejores conocedores de la filosofía jurídica del Eximio— trata del derecho a la

guerra en Suárez, pero evita entrar en interpretaciones polémicas: para Suárez la guerra es un mal extremo que debe ser evitado por todos los medios y precisa la certeza para su declaración¹⁵. Pereira, por su parte, no dedica mucho espacio a las tesis del Eximio sobre la guerra justa (2006, pp. 88-89). Reichberg se limita a indicar la continuidad de Suárez con los escolásticos precedentes —especialmente con Cayetano— en lo que respecta a la doctrina sobre la guerra justa, mostrando a un Suárez poco proclive a justificar el conflicto bélico; sin embargo, la bibliografía polémica sobre este punto es ignorada¹⁶. En la obra colectiva *The Ethics of War Classic and Contemporary Readings* (2006) donde se recogen los principales textos sobre la guerra justa a lo largo de la historia, se dedica un capítulo a Francisco Suárez. Los breves comentarios solo subrayan la importancia que Suárez concede al arbitraje para la resolución de conflictos¹⁷. También Doyle pasa por encima de los puntos conflictivos de la teoría de la guerra en Suárez¹⁸. La vieja disputa sobre el arbitraje internacional entre Viñas y Hellín parece haber caído en el olvido.

4. Balance conclusivo

Es evidente que Francisco Suárez ha despertado también en la cuestión del arbitraje internacional una fuerte polémica, aunque hoy en día parezca un tanto olvidada. Sus detractores ven en el Eximio el despertar de una doctrina subjetivista y voluntarista, propiciando el positivismo jurídico moderno y el absolutismo. Quizás sea preciso acercarse a las tesis suarecianas desde una cierta distancia crítica, teniendo en cuenta las siguientes

consideraciones que podemos extraer de la bibliografía examinada.

Las cuestiones sobre la guerra justa y el arbitraje internacional no forman parte de tratados jurídicos de Suárez (*De legibus y Defensio fidei*), sino del tratado del *De Charitate*. Se trata, por tanto, de un problema principalmente moral, más que estrictamente jurídico. En

¹⁴ Confrontar García Villar, J. A. (1986). Teoría de la guerra y arbitraje internacional en Gabriel Vázquez. En Centro de Estudios Constitucionales. *Pensamiento Jurídico y sociedad internacional: libro homenaje al profesor Antonio Truyol Serra* (pp. 461-482). Madrid: Universidad Complutense; y Cruz Cruz, J. (2011). *La justicia y los jueces en el pensamiento del Siglo de Oro* (pp. 14-32). Pamplona: Eunsa.

¹⁵ Coujou, J. P. (2012). *Pensée de l'être et théorie politique le moment suarézien (III)* (pp. 73-88). Louvain : Éditions Peeters.; Coujou, J. P. (2012). *Droit, anthropologie et politique chez Suárez* (pp. 485-533). Perpignan: Arvége; Coujou, J. P. (2014). *Political Thought and Legal Theory in Suárez*. En V. Salas y R. L. Fastiggi (Eds.). *A Companion to Francisco Suárez* (pp. 29-71). Leiden, Boston: Brill.

¹⁶ Reichberg, G. M. (2012). Suárez on just war. En Daniel Schwartz (Ed.). *Interpreting Suarez* (pp. 185-204). Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁷ Francisco Suárez (2006): Justice, Charity, and War. En G. M. Reichberg, H. Syse, y E. Begby (Eds.). *The Ethics of War Classic and Contemporary Readings* (p. 356). Oxford: Blackwell Publishing.

¹⁸ Doyle, J. P. (2010). *Collected Studies on Francisco Suárez, S. J. (1548-1617)* (pp. 15, 275, 277, 279, 286, 288, 325, 327, 329, 340. Leuven: Leuven University Press.).

este contexto, el Eximio afirma que el soberano tiene el deber moral de formarse un juicio prudencial antes de declarar la guerra. Para determinar la justicia de su causa, Suárez hace uso de una doctrina moral que por aquel entonces comenzaba a desarrollarse: el probabilismo. Es una doctrina o sistema moral según el cual, cuando existe duda acerca de la bondad de una acción es lícito seguir la opinión probable (probabilismo en sentido estricto) o la más probable (probabiliorismo) frente a otra opinión menos probable. Se suele atribuir al dominico Bartolomé de Medina la puesta en circulación de esta doctrina¹⁹. Medina fue el predecesor de la Cátedra de Prima en Salamanca de Domingo Báñez, quien conocía esta doctrina y hace uso de ella²⁰. Con el tiempo, serían los jesuitas —y Francisco Suárez entre otros— los que con más fuerza defendieron el probabilismo. Así pues, frente a lo que sostuvo Viñas, la doctrina del arbitraje internacional antes de Suárez estaba ya afectado del probabilismo que podría arruinar en la práctica su validez.

Hellín destaca —contra Viñas— que Suárez resulta escasamente original en su propuesta, pues sigue bastante de cerca la tradición escolástica sobre el tema, y más en concreto las enseñanzas del dominico Domingo Báñez. Es interesante destacar este hecho, habida cuenta de la conocida enemistad entre el maestro dominico y el Eximio. En todo caso, Suárez aparece como un eslabón más de la escolástica, y si a él se le achacan esas graves acusaciones, no menos se deberían afirmar de los escolásticos dominicos, intérpretes fieles del pensamiento de Santo Tomás. En este sentido, el análisis de los textos llevado a cabo por Hellín resulta muy valioso y acertado, aun a costa de menguar la original de Suárez en este campo.

La interpretación de Viñas —que había quedado debilitada por su sesgada interpretación de los textos bañecianos y suarecianos— encontró, sin embargo, una

buena acogida y recibe un importante espaldarazo con el libro de Pereña sobre la teoría de la guerra en Suárez. Aquí, el Eximio aparece completamente inmerso en su tiempo y en las discusiones históricas del momento. Él, como la mayoría de los “hombres doctos” de entonces —a excepción del jesuita Gabriel Vázquez— justifican la guerra de Felipe II con Portugal, pues bastaría el juicio moral del soberano que acude a hombres doctos y prudentes. Por eso, la benévola interpretación que hace Hellín de Suárez con respecto a la elección de los hombres prudentes parece un tanto ingenua. Evidentemente el rey —como cualquier hombre— debe formarse un juicio moral prudente y pedir consejo antes de entrar en guerra, bajo pena de pecar gravemente. Pero se trata de una obligación moral, no jurídica, y por lo tanto, no reclamable desde el punto de vista del derecho internacional. La conciencia del soberano parece quedar a salvo, pero siempre quedará la duda de si los dictámenes morales fueron emitidos con total rectitud moral, cosa bastante difícil de establecer.

Suárez vivió en una época de fuertes claroscuros. En el esplendor de la escolástica, donde la razón filosófica es llevada a sus más altas cotas de especulación teológica, Suárez constata la dificultad para establecer la certeza práctica para realizar una acción (por eso se introduce en probabilismo), y al mismo tiempo constata los graves conflictos políticos entre las potencias de la Cristiandad. El recurso al arbitraje parece encontrar obstáculos insuperables a la hora de nombrar árbitros de confianza por ambas partes (Pereña, 1954, pp. 233-235). La objetividad acerca de la justicia no resulta de modo alguno evidente, y se abre así la puerta a justificaciones subjetivas para dirigir la acción. Sin embargo, hacer responsable a Suárez del subjetivismo y voluntarismo de la ley, o del positivismo jurídico moderno, parece quizás un tanto excesivo a la vista de la amplia y articulada defensa que hace el Eximio de la doctrina de la ley natural.

¹⁹ Ver: Deman, T. (1936). Probabilisme. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 13/1 (pp. 417-619); Capone, D. (1990). Sistemas morales. F. Compagnoni, G. Piana y S. Privitera (Dir.). *Nuevo diccionario de Teología moral* (pp. 1708-1718). Madrid: Paulinas; Palacios, B. (1987). Teología moral y sus aplicaciones entre 1580-1700. En M. Andrés (Dir.). *Historia de la teología española (II)* (pp. 161-208). Madrid: Fundación Universitaria Española.

²⁰ “La doctrina del probabilismo gozó de una amplia aceptación en los años que siguieron al de su formulación: 1577. Cabe destacar que no sólo fue aceptado por grandes tomistas dominicos, como Báñez y Juan de Santo Tomás, sino también por las más egregias figuras de la Compañía de Jesús tales como Vázquez y Suárez” (Palacios, 1987, pp. 177-178).

Referencias

- Báñez, D. (1586). De Fide, Spe et Charitate. *En Scholastica Commentaria in II.II.*
- Brown Scott, J. (2007). *The Catholic Conception of International Law* (reimpresión de la edición de Georgetown University Press, Washington).
- Clark, N.J. (1934): Lawbook Exchange.
- Caldentey Vidal, M. (1943). La paz y el arbitraje internacional en Ramón Llull. *Verdad y vida*, 1, 456-485.
- Capone, D. (1990). Sistemas morales. F. Compagnoni, G. Piana y S. Privitera (Dir.). *Nuevo diccionario de Teología moral* (pp. 1708-1718). Madrid: Paulinas.
- Castán Lacoma, L. (1957). *Un proyecto español de Tribunal Internacional de arbitraje obligatorio en el siglo XVI, formulado por el Maestro Avil.* Tarragona: Torres y Virgili.
- Coujou, J. P. (2012). *Pensée de l'être et théorie politique le moment suarézien (III)*. Louvain: Éditions Peeters.
- Coujou, J. P. (2012). *Droit, anthropologie et politique chez Suárez*. Perpignan: Arvége.
- Coujou, J. P. (2014). Political Thought and Legal Theory in Suárez. En V. Salas y R. L. Fastiggi (Eds.). *A Companion to Francisco Suárez* (pp. 29-71). Leiden, Boston: Brill.
- Cruz Cruz, J. (2011). La necesidad del juez árbitro en caso de guerra: principios de la Escuela española del Siglo de Oro. En J. Cruz, *La justicia y los jueces en el pensamiento del Siglo de Oro* (pp. 14-32). Pamplona: Eunsa.
- Deman, T. (1936). Probabilisme. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 13/1, 417-619.
- De Scorraile R. (1917). *Francisco Suárez (I)*. Barcelona: Subirana.
- De Taube, M. (1932). Les origines de l'arbitrage international: Antiquité et Moyen-âge. *Académie de droit international de la Haye: Recueil des Cours 42 -IV*, pp. 5-115.
- Doyle, J. P. (2010). *Collected Studies on Francisco Suárez, S. J. (1548-1617)*. Leuven: Leuven University Press.
- Esperabé de Arteaga, J. (1934). *El derecho de gentes en las obras de Fray Domingo Báñez*. Madrid: Imprenta La Rafa.
- Ferrater Mora, J. (1953). Suárez and Modern Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, 14, 528-547.
- Fichter, J. H. (1940). *Man of Spain*. New York: The Macmillan Company.
- Fidora, A. (2011). International Arbitration and the League of Nations in the Writings of Ramon Llull and Pierre Buboïs. En Á. L. González y M. Idoya Zorroza (Eds.). *In umbra intelligentia: Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz* (pp. 303-314). Pamplona: Eunsa.
- García Trelles, C. (1933). Francisco Suarez (1548-1617): Les théologiens espagnols du XVIe siècle et l'école moderne du Droit international. En *Académie de droit international de la Haye: Recueil des Cours 43-I*, 385-553.
- García Villar, J. A. (1986). Teoría de la guerra y arbitraje internacional en Gabriel Vázquez. En Centro de Estudios Constitucionales. *Pensamiento Jurídico y sociedad internacional: libro homenaje al profesor Antonio Truyol Serra* (pp. 461-482). Madrid: Universidad Complutense.
- Hellín, J. (1944). Derecho internacional en Suárez y en Molina. *Estudios Eclesiástico*, 18, 37-62.
- Menéndez Reigada, I. G. (1929). El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de Gentes. *La Ciencia Tomista*, 39, 307-330.
- Palacios, B. (1987). Teología moral y sus aplicaciones entre 1580-1700. En M. Andrés (Dir.). *Historia de la teología española (II)* (pp. 161-208). Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Pereira, J. (2006). *Suárez. Between Scholasticism and Modernity*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Pereña, L. (1954). *Teoría de la guerra en Francisco Suárez (I): Guerra y estado*, Madrid: CSIC.
- Pereña, L. (1956). Importantes documentos inéditos de Gabriel Vázquez. *Revista Española de Teología*, 16, 193-213.
- Reichberg, G. M. (2012). Suárez on just war. En Daniel Schwartz (Ed.). *Interpreting Suarez* (pp. 185-204). Cambridge: Cambridge University Press.

- Reichberg, G. M., Syse, H. y Endre, B. (Eds.) (2006). Francisco Suárez (1528-1617): Justice, Charity, and War. *The Ethics of War Classic and Contemporary Readings* (pp. 339-370). Oxford: Blackwell Publishing.
- Suárez, F. (1858). *De Charitate. Opera Omnia*. Paris: Vivès.
- Suárez, F. (1858). *De bello, Opera Omnia*. Paris: Vivès.
- Suárez, F. (2006). Justice, Charity, and War. En G. M. Reichberg, H. Syse, y E. Begby (Eds.). *The Ethics of War Classic and Contemporary Readings* (pp. 339-370). Oxford: Blackwell Publishing.
- Schmutz J. (2004). ¿Abatir o ensalzar a Francisco Suárez? *En Francisco Suárez, este es el hombre: Libro Homenaje al Profesor Salvador Castellote Cubells* (pp. 5-16) Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer.
- Vanderpol, A. (1925). *La doctrine scolastique du droit de guerre*. Paris: A. Pedone.
- Viñas Planas, J. (1942). El arbitraje internacional en los escolásticos españoles. *La Ciencia Tomista*, 62, 259-273.
- Viñas Planas, J. (1942). El arbitraje internacional en los escolásticos españoles. *La Ciencia Tomista*, 63, 44-66, 277-293.
- Viñas Planas, J. (1943). El arbitraje internacional en los escolásticos españoles. *La Ciencia Tomista*, 64, 145-174.
- Wilenius, R. (1963). The social and political theory of Francisco Suárez. *Acta Philosophica Fennica*, 15, 5-129.

**Luis
Carlos
Amezúa
Amezúa**

**Universidad
de Valladolid,
España**

amezua@der.uva.es

Recibido: 20.11.17

Aceptado: 16.04.18

Efectos de las normas jurídicas según Francisco Suárez*

The effects of law according to Francisco Suárez

Resumen: Este artículo contribuye a destacar el papel de Suárez como uno de los más grandes teólogos y juristas de la Segunda Escolástica, también conocida como Escuela española de derecho natural. Suárez hizo una importante contribución a la teoría del jurídico en su conjunto: los efectos de la ley son mandar, prohibir, permitir y castigar. En concreto, respecto de las normas permisivas, la idea de que toda ley produce obligación requiere que una regla permisiva también esté amparada por otra norma imperativa. Esta concepción de la ley en Suárez la dota de una estructura prescriptiva que acentúa los aspectos voluntaristas, sin embargo está perfectamente integrada con la pretensión de justicia objetiva y con la justicia formal que son imprescindibles en cualquier acto legislativo.

Palabras clave: Suárez; efectos de la ley; permisos.

Abstract: This article contributes to highlight the role of Suarez as one of the greatest theologians and jurists of the Second Scholastic (early modern scholasticism), or also called Spanish School of Natural Law. Suarez made an important contribution to the theory of the Legal System. It develops the effects of law, considering the legal order as a whole: the force of law is to command, forbid, permit, punish. In particular, with respect to permissive norms, the idea of all law imposed obligation requires that a permissive rule is also covered by another mandatory rule that mandates compliance. This conception of the law in Suarez endows it with a prescriptive structure that accentuates the voluntarist aspects, however it is perfectly integrated with the claim of objective justice and with the formal justice that are necessary in any act of legislating.

Keywords: Suárez; effects of law; permissive.

* Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D+i financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad/FEDER "Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la Modernidad desde las perspectivas de la Historia, la Traductología y la Filosofía Jurídica, Moral y Política" (referencia FFI2015-64451-R).

Suárez merece atención como un clásico indiscutible por su capacidad de ahondar en problemas jurídicos y en proponer soluciones que sobrevuelan el contexto. Cabría entender en clave contemporánea las reflexiones de un personaje fundamental en la reflexión jurídica, penetrante y analítico hasta el extremo, del que se puede siempre aprender e incluso apartando por el momento la carga ideológica y metafísica del teólogo comprometido (Amezúa, 2016, p. 1).

Con este propósito recojo algunos textos de Francisco Suárez sobre los efectos de las leyes y en particular de las normas permisivas, para aportar mínimas referencias que hagan posible insertar sus razonamientos en una trayectoria evolutiva hacia la configuración de una teoría del ordenamiento jurídico¹.

1. Leyes y actos con fuerza de ley

Para Francisco Suárez una ley en sentido estricto es la ordenación de un superior por medio de un mandato que tiene por efecto primordial la obligación. Toda obligación tiene fuerza moral, en conciencia.

La ley “es un mandato que emana de la voluntad eficaz de obligar de quien tiene potestad para ello” (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 14, n. 4.). Expresado con mayor brevedad y belleza: “ley es un precepto general, justo y estable, suficientemente promulgado” (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 12, n. 5.). Cuando existe poder entonces la voluntad eficaz manifestada producirá el efecto de obligar. “La ley intrínsecamente es un vínculo y la obligación es como su efecto formal”, porque la voluntad de dar ley incluye la voluntad de obligar y la de obligar incluye la voluntad de manifestarse y darse a conocer externamente al súbdito, ya que sin esa manifestación no puede haber obligación (Suárez, *De legibus*, l. III, c. 20, nn. 4 y 5.).

Tampoco deja al margen los preceptos particulares, entre los cuales incluye los votos o las promesas, los contratos, los privilegios y los consejos. La costumbre puede ser fuente jurídica como la ley si cumple los requisitos establecidos en el ordenamiento jurídico

(Suárez, *De legibus*, l. VII, c. 9, n. 6; l. VII, c. 13, nn. 6-12; l. VII, c. 16, n. 8.). Tienen consideración de derecho positivo el *ius gentium* y las leyes civiles o estatales y el derecho canónico (Suárez, *De legibus*, l. III.).

Respecto de los privilegios, tan importantes en el régimen jurídico preilustrado, cabe considerar un tipo de ellos que consiste sustancialmente en una ley siempre que tenga por finalidad realizar el interés general y sea de carácter perpetuo². Por ejemplo, una sentencia emitida por el soberano (en esa época lo eran el papa y la suprema autoridad política del Estado, cada uno en el ámbito de sus competencias) y también los privilegios integrados en el ordenamiento jurídico (insertos *in corpore iuris*) pasan a ser leyes públicas (Suárez, *De legibus*, l. VIII, c. 38, n. 1.). Por supuesto, cualquier privilegio tiene efecto de ley desde la perspectiva de los sujetos pasivos obligados a respetarlo (Suárez, *De legibus*, l. V, c. 2, n. 3.), pero lo que se discutía era la eficacia jurídica de esa norma singular desde la perspectiva de su emisor.

En cambio, el consejo no es ley, pero a veces se ampara en una ley que manda y además aconseja, de modo que puede obligar a que no se prohíba lo aconsejado³. Por

¹ Suárez, F., *De legibus (Tratado de las leyes y de Dios legislador)*, reproducción en 6 volúmenes de la edición príncipe de Coimbra 1612, versión española por J. R. Eguillor, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967-1968). Las referencias sistemáticas proceden de esa edición completa y cotejo la traducción con otra más moderna que varía en ocasiones la distribución interna de los apartados: *De legibus*, edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y colaboradores, Colección “Corpus Hispanorum de Pace” [CHP], Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1971-1981 y CHP-2ª Serie (2011, 2013). Por el momento hay editados diez volúmenes que contienen los seis primeros libros de los diez totales.

² Suárez, *De legibus*, l. I, c. 7, n. 12; l. I, c. 14, nn. 8-9 y en general todo el libro VIII.

³ Suárez, *De legibus*, l. I, c. 12, n. 4 en relación con l. I, c. 14, n. 10.

lo tanto, esta posibilidad de emitir legislación con un contenido aconsejado hace de la norma, como expresa Suárez, un mandato positivo de abstención dirigido a las autoridades inferiores.

También son leyes los estatutos. Son estatutos las disposiciones municipales, las emitidas por universidades,

colegios o institutos religiosos (Suárez, *De legibus*, l. VIII, c. 6, n. 1; l. VIII, c. 8, n. 4; l. V, c. 1, n. 7; l. III, c. 9, nn. 17 y 20.). Cabría entender que el derecho estatutario asume los fueros de derecho público, al modo de las autonomías regionales en la actualidad, facilitando unas pautas para organizar la interacción entre ordenamientos jurídicos de diferentes niveles territoriales, infra o supraestatales⁴.

2. Los efectos de la ley

La cuestión de los efectos se centra en la ley propiamente dicha y en los actos con fuerza de ley. Su tesis nuclear es que “no existe ley ni disposición del superior que participe de la naturaleza de la ley si no es en cuanto impone obligación” (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 14, n. 10.). Esto es, sintetizando el principio básico: “toda ley posee fuerza de obligar” (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 17, n. 3.)⁵ y esa fuerza vinculante es el principal efecto de la ley (Suárez, *De legibus*, l. II, c. 9, nn. 1-2.). Entendemos por obligación la necesidad moral de obrar o de no obrar.

La tesis fundamental de Francisco Suárez afirma que la obligación es el efecto principal y adecuado de la ley pero no el único, pues por medio de la obligación produce otros efectos: mandar, prohibir, permitir, castigar (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 3.).

Suárez admite esa enumeración como doctrinal y bastante apta para exponer los efectos peculiares de la ley, como reconoce expresamente (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 2.), porque cualquier otro añadido podría reducirse a alguno de los anteriores (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 17, nn. 6-13). Estas serían algunas de las aplicaciones legales que destacan como efectos derivados que pueden reconducirse a los cuatro indicados: fijar el precio de las cosas; determinar lo correcto en cualquier asunto, o como se decía entre los escolásticos, el justo medio en materia de virtud; establecer la forma de los negocios jurídicos, atribuyendo a las formalidades de los

contratos o de los testamentos el carácter de esenciales, con lo que afectaría a su validez, invalidez, anulación o incapacidad; transmitir la propiedad o modificar los modos de adquisición de la misma; derogar normas jurídicas; conceder beneficios, favores y recompensas.

La ley produce esos cuatro efectos, unos de modo inmediato con su mera existencia y los otros a través de los primeros. Inmediatamente: la obligación, la prohibición y la concesión (permisión). Al respecto, hay una ligera anfibología generada por el uso del término “prescripción” pues en esta ocasión se refiere a la acción de ordenar o mandar (*praecipere*) como efecto de la obligación, cuando otras veces utiliza esta terminología para indicar la norma jurídica o el concepto mismo de ley. Mediatamente: la ejecución o castigo (*executio seu punitio*).

Los cuatro se distinguen entre sí con una especie de orden que los clasifica como sustanciales o como accesorios, por su eficacia obligacional. En este sentido bifurca el mandato y la prohibición, por un lado, y el permiso y el castigo, por otro.

Los dos primeros, *praecipere et prohibere*, se buscan directa y fundamentalmente y, en cierto modo pertenecen a la sustancia de la ley (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 16.), porque toda ley lleva consigo un mandato o prohibición, aunque pueda producir otros efectos

⁴ Es una sugerencia interpretativa algo arriesgada que expone el profesor Puy Muñoz, F. (1999). Los conceptos de derecho, justicia y ley en el *De legibus* de Francisco Suárez (1548-1617). *Persona y Derecho*, 40, 189-195.

⁵ También: Suárez, *De legibus*, l. III, c. 27, n. 1; l. III, c. 21, n. 1.

(Suárez, *De legibus*, l. I, c. 17, n. 3; l. I, c. 15, n. 14.). Mientras que permitir y castigar, *permittere et punire*, son accesorios porque contribuyen a facilitar la consecución de los dos primeros efectos (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 16; l. III, c. 21, n. 8.).

A su vez, los efectos sustanciales se diferencian entre sí como la afirmación de la negación (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 16.)⁶; los efectos de la ley prohibitiva son opuestos a los de la ley preceptiva, y ambos sirven para diferenciar dos especies de normas que guardan entre sí una oposición en cierto modo “contradictoria en cuanto a la materia” (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 16, n. 2; l. I, c. 17, n. 5.). Toda ley obligará a hacer o a no hacer, estableciendo un mandato o una prohibición, pues ambos términos son entre sí contradictorios y no admiten término medio (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 17, n. 3.). Los efectos accesorios tienen una casi similar oposición.

El efecto más esencial de la ley en orden a hacer buenos a los hombres es su obligatoriedad. Es el efecto *próximo*, el “efecto que la ley por sí misma puede producir” directamente. Mientras que de manera indirecta, como efectos *remotos* de la ley están el castigo y la pretensión de hacer buenos a los hombres.

El castigo tiene esa consideración de efecto remoto porque no es inmediato a la infracción, sino que ha de ser aplicado por los hombres, según manda la ley, como deja claro Suárez al explicar que una norma garantizada por sanción impone el deber de cumplir la conducta o sufrir la pena, por lo que en un primer momento ordena al ciudadano obrar de un modo tal que se conforme a lo establecido por la norma y de no hacerlo así que se atenga a las consecuencias (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 14, n. 7; l. V, c. 10, n. 2.). Solo entonces, cuando se infrinja el

mandato, la norma impone al juez la obligación de aplicar la sanción, dictar la sentencia y ejecutarla (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 14, n. 6; l. II, c. 14, n. 18; l. V, c. 8.). En este segundo momento la norma se dirige al funcionario o magistrado y le impone el deber de actuar conforme a las exigencias de la justicia legal (porque el delincuente perjudica al bien común) y dentro de los límites de la justicia conmutativa (el juez está obligado a cumplir su deber con el Estado al que sirve y que le remunera con el salario) (Suárez, *De iustitia Dei*, sec. V, n. 9.). Suárez está anticipando la construcción contemporánea de las normas jurídicas como normas dirigidas directamente a los órganos aplicadores de la coerción.

Y todavía puede considerarse como un efecto más remoto de las leyes que estas consigan hacer buenos a las personas, mejorar la bondad moral de los hombres, ya que ese logro no lo consiguen por sí mismas las leyes con su simple existencia, ni siquiera cuando lo pretende el legislador (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 14, n. 1.). Aunque Suárez seculariza el bien común, sin embargo las leyes civiles tienen que ocuparse de algo más que la seguridad y el bienestar material colectivo, incluyendo como tareas la moralidad de los ciudadanos, sus buenas costumbres y modos de obrar (Suárez, *De legibus*, l. III, c. 12, n. 8.). El legislador civil no es tan invasivo como para interferir en materia sobrenatural (exclusiva de la Iglesia) ni para ordenar la felicidad natural de la vida presente de cada individuo regulando todas las acciones humanas o prohibiendo todos los vicios (Suárez, *De legibus*, l. III, c. 12, nn. 11-12; l. I, c. 15, n. 6; Suárez, *De religione*, VII, l. I, c. 7, nn. 1-5.). Ese gobernante totalitario y paternalista no cabe en el modelo densamente comunitarista y ético de Suárez, pero tampoco ninguna materia de virtud es ajena al legislador humano⁷.

⁶ Remitiendo la explicación a Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 4.

⁷ Para otros desarrollos de esa comunidad densa o “fuerte” ver Burlando, G. (2016). Bien trascendental: salvación y comunidad fuerte en F. Suárez. *Teología y Vida*, 57 (3), 309-333.

3. Aclaración de las modalidades deónticas

Suárez plantea algunas dudas sobre la corrección de atribuir eficacia obligacional a ciertas normas jurídicas cuyo contenido no responde a su definición de ley o puede reducirse a alguno de los caracteres normativos básicos. En concreto, las plantea acerca del mandato, la prohibición, el privilegio y el consejo. No lo hace a la vez sobre la naturaleza específica de las normas irritantes, pero es obvio que el efecto de la nulidad no puede equivaler al castigo o sanción penal. Ellas son un tipo de normas constitutivas que establecen las condiciones de validez de los actos (Delgado, 2006).

3.1. Dudas sobre mandar y prohibir

Para Suárez la esencia de la ley radica en el mandato (*imperium*, escribe en latín) y del mandato en cuanto tal deriva la obligación. Ordenar y prohibir (*praecipere et prohibere*) son formalmente lo mismo, y solo materialmente se diferencian (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 1.), por lo cual hay razones para dudar sobre su independencia deóntica porque también la prohibición constituye un cierto mandato y orden (*imperium et praeceptum*). Prohibir algo es lo mismo que mandar que no se haga. Quien ordena hacer algo, prohíbe dejar de hacerlo. Por eso San Isidoro señalaba exclusivamente la prohibición, omitiendo el mandato, quizás —opina Suárez— porque el precepto en cuanto tal no confiere bondad al acto, sino que únicamente confiere necesidad. Por consiguiente, esta necesidad se entiende como la negación de la omisión, que es lo que significa la prohibición respecto de esa materia.

Los argumentos de autoridad no desactivan la utilidad de mantener la tesis fundamental acerca de los cuatro efectos de la ley. El mismo San Isidoro (*Etymologiae* II, 10 y V, 19) había distinguido al menos tres: prohibir, permitir, castigar; y el cuarto efecto, ordenar (*praecipere*) entiende Suárez que lo había dado por supuesto en el propio nombre y esencia de la ley. También Modestino en la *lex virtus* reconocía que “la fuerza de la ley consiste en mandar, prohibir, permitir y castigar” (*Digesto* 1, 3, 7), y Santo Tomás (*S. Th.* I-II, 92, 2 c), por su parte, había realizado una catalogación de los efectos de la ley

según la calificación moral de los actos humanos: la ley manda los actos buenos, prohíbe los malos y permite los indiferentes; el castigo era necesario para la eficacia de la ley.

Aunque Suárez reconoce desde el comienzo que la distinción entre mandato y prohibición es de escasa importancia sustantiva porque ambos efectos están comprendidos bajo la obligatoriedad de la ley, sin embargo la mantiene por su utilidad ya que ambos imponen la obligación de distinto modo y las conductas que mandan o prohíben nunca pueden darse simultáneamente en la misma ley (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 2; l. I, c. 16, n. 4.). Hay razones doctrinales, metódicas y pedagógicas que facilitan la mejor comprensión de la estructura del imperativo, según piensa Suárez: sirve para explicar que la ley puede obligar a obrar y puede obligar a abstenerse, o para discernir entre pecados de acción y de omisión. Ni siquiera aprecia mayor inconveniencia por el solapamiento con otras categorías utilizadas por teólogos y juristas, como la distinción, por entonces corriente, entre una ley “afirmativa” y una ley “negativa”: la primera manda obrar y obliga siempre pero solo en los momentos en que se requiere actuar; la segunda manda no obrar y obliga siempre y en todo momento durante todo el tiempo de vigencia (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 4.). No es obstáculo para mantener la distinción que la ley imperativa a la vez que manda hacer algo en un determinado tiempo, por eso mismo esté prohibiendo tener la intención de no hacer ese mismo acto en aquel momento. El razonamiento del autor es claro, porque la ley que manda algo a los obligados les exige en consecuencia poner de su parte todo lo que sea necesario para hacerlo (por ejemplo, al mandar respetar la propiedad ajena, prohíbe tener la intención de robarla u obliga a huir de las ocasiones).

3.2. Dudas sobre la permisón

Las dudas procederían de la apreciación inicial de que la permisón se opone a la obligaci3n. De manera intuitiva pensamos que se permite lo que no hay que hacer, pues se permite lo que es malo; por consiguiente,

la ley permisiva no obliga (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 14, n. 2 y l. c. 15, n. 1.). En principio Suárez observa que el permiso es ausencia de un mandato de abstención o de una prohibición de hacer, y que el objeto o contenido de la acción es malo (ni indiferente ni bueno).

Las leyes permisivas “en tanto son leyes en cuanto implícitamente contienen preceptos sin los cuales no podría entenderse la permisión como especialmente otorgada por la ley” (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 14, n. 5.). Y lo reitera como conclusión: “una ley permisiva siempre lleva consigo un precepto obligatorio para alguien y de alguna manera” (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 12.).

Suárez comparte la tesis de su coetáneo Alfonso de Castro en su obra *La fuerza de la ley penal*, donde aseguraba que las leyes permisivas son verdaderas leyes porque en el fondo tales permisiones conllevan un precepto⁸. Volveremos sobre esto más adelante. Suárez equipara permiso a concesión (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 16; l. I, c. 16, n. 7.), dando a entender que está pensando en la existencia de una norma aprobada que explícitamente permita una acción o una abstención, y de ese modo lo que en nuestros días suele denominarse como “permiso débil” no podría ser un efecto propio de la ley. El ejemplo que toma de la glosa de Accursio muestra un tipo de reglas dirigido primordialmente a los órganos del Estado, a los jueces y no a los ciudadanos. Era una ley del *Codex Iustinianus* que permitía al soldado entablar recurso, alegando su ignorancia, una vez dictada sentencia contra él. Esta ley obligaba al juez a admitir tal recurso (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 14, n. 5.),

lo cual no deja de ser un caso paradigmático revelador de la situación histórica del modelo del *ius commune* caracterizada por el pluralismo jurídico y la coexistencia de múltiples jurisdicciones entrecruzadas, a partir del cual es posible proceder también hoy al reconocimiento de la tesis general de que en sistemas con pluralidad de autoridades jerarquizadas, la norma permisiva dictada por la autoridad superior limita anticipadamente la competencia de una autoridad normativa inferior.

3.3. Dudas sobre la ley punitiva

Las normas penales tienen un doble aspecto, según se considere la perspectiva del órgano judicial o la del súbdito. En el primer caso, la ley impone al juez la obligación de castigar tal delito (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 14, n. 6.); pero desde la perspectiva del acusado, la ley impone dos obligaciones, una que se refiere a la culpa (obligación en conciencia) y otra al castigo (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 14, n. 7; l. I, c. 16, n. 3)⁹. Suárez defiende la opinión de que, aunque alguna ley no obligue en conciencia a realizar el acto por cuya transgresión se impone la pena, obliga al menos a realizar el acto (no en conciencia, pues) o, de no hacerlo voluntariamente, a sufrir el castigo (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 14, n. 7; l. V, c. 10, n. 2.). O sea que también la ley penal impone un deber, y de no cumplirse voluntariamente la conducta, el deber es acatar la sanción¹⁰.

3.4. Dudas sobre el privilegio

Suárez estipula un concepto de privilegio con el cual establece cierta analogía con los permisos. No es ley un privilegio temporal o uno concedido a una sola persona

⁸ “Quizás alguien arguya contra lo expuesto que también la voluntad permisiva del legislador es ley según se deduce del texto ya citado, *legis virtus* [*Digesto* 1, 3, 7]. Según dicho texto entre los efectos de la ley se encuentra el permitir, del mismo modo que el mandar y el prohibir: de donde se deduce que una voluntad permisiva es tan ley como una preceptiva o prohibitiva. Así por ejemplo, cuando el legislador permite al militar, que después de dictada sentencia, pueda alegar las excepciones que crea convenientes [*Codex* 1, 18, 1], dicta una ley con el valor de otra cualquiera. A tal objeción contesto, que en efecto, las leyes permisivas son verdaderas leyes, pero es porque en el fondo tales permisiones llevan consigo envuelto un precepto. Así, en el ejemplo aducido, si al militar se le permite alegar excepciones, después del trámite de sentencia, se le manda al juez que en ese caso altere el procedimiento y no se oponga a la petición del sentenciado” (De Castro, 1931, pp. 44-45).

⁹ Acerca de la posibilidad de imponer penas sin individualizar la culpabilidad, Suárez lo argumenta en *De legibus*, l. V, c. 4, pues reconoce un sentido amplio de pena como incomodidad que acoge la extensión de la responsabilidad con causa, aunque no haya culpa.

¹⁰ Francisco Suárez acepta la categoría de las “leyes meramente penales” que obligan a pena y no a culpa, entre las que figuran normas que prohíben conductas menores o simplemente políticas, pero también las leyes que castigan el quebrantamiento de condena o la fuga de la cárcel. Esa evasión de los presos era valorada por juristas y moralistas como un *ius fugiendi*, pero en Suárez ese pretendido “derecho natural de fuga” no es, a mi juicio, un derecho riguroso sino que tiene la estructura de un permiso cuando concurren circunstancias especiales (Amezúa, 2015).

que se extingue con la vida del titular “por faltarle la estabilidad y firmeza que son elementos esenciales de la ley”. En cambio, el privilegio perpetuo concedido a una comunidad o a una familia para que perdure en ella tiene rango de ley (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 14, n. 8.), porque considera que la estabilidad y permanencia son signo de la finalidad del mismo en aras del bien común. Por eso distinguía, como era habitual, dos clases de privilegios: los que se concedían en atención a algún bien común no podían renunciarse por los titulares y tenían la consideración de leyes; por el contrario, aquellos otros concedidos para el beneficio particular podían renunciarse. Respecto de esta clase, el privilegio particular no es ley porque agota su utilidad en el titular activo, pero como a la vez impone a terceros afectados correlativas obligaciones de respetar ese privilegio, respecto de los obligados tiene carácter de ley.

Estos privilegios de aceptación voluntaria y renunciables son permisos (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 11.). Y como tales permisos, el privilegio particular contiene un mandato perpetuo que obliga a los terceros a respetar tal inmunidad y al juez a protegerla, asegurando su eficacia normativa de la misma manera que Suárez había sostenido en la permisión y en la ley penal (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 14, n. 9.).

3.5. Dudas sobre el consejo

El consejo se diferencia de la ley porque no requiere la potestad propia de una autoridad pública superior sino que puede darlo incluso un particular y porque no obliga a

su cumplimiento. Sin embargo hay ocasiones en que las leyes contienen recomendaciones para los ciudadanos que podríamos equiparar, entiendo yo, a la utilización educativa de la legislación: “bajo el nombre de ley se entiende, a veces, todo el conjunto de disposiciones o providencias del legislador acerca del gobierno de los súbditos” (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 14, n. 10.), pero en este caso además de mandar esas disposiciones aconsejan sobre las cosas más perfectas. Cuando la ley aconseja, esto “no lo hace formalmente como ley, sino por añadidura” (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 14, n. 10). Ahora bien, una ley que manda y obliga, si además aconseja un determinado comportamiento, hace con esto aparecer otro efecto más: “que esa acción que se aconseja no puede prohibirse en justicia ni rechazarse como mala, y cabe decir que aquella ley conserva su fuerza de ley y obliga en cuanto a este efecto”.

El consejo derivado como efecto concomitante de una ley se materializa no en una obligación sino en un permiso. Si esto es así, los actos permitidos a terceros son actos que al menos no pueden prohibirse por las autoridades. Aunque el ejemplo de Suárez se refiriera al derecho canónico la valoración era generalizable a sectores civiles: los consejos evangélicos de pobreza o de castidad, en cuanto aprobados por el orden jurídico, son buenos o excelentes y quienes censuren —en aquella época eran los protestantes— la opción voluntaria por vivir en la pobreza o la castidad como contrarias a la naturaleza actúan injustamente.

4. Tesis de Suárez sobre los permisos

Francisco Suárez reformula el planteamiento autorizado de Tomás de Aquino (*S. Th.* I-II, 92, 2) leyéndolo a su favor, aunque discrepe de la manera en que este concebía las acciones o materias permitidas solo como si fueran materias no reguladas. Rechaza que los permisos deriven de la simple ausencia de mandato o prohibición y que solamente puedan referirse a materias neutras o sobre actos poco buenos o poco malos¹¹.

Para acotar al ámbito jurídico estricto la discusión hay que delimitar primeramente la cuestión metafísica de la libertad humana frente al determinismo por intervención divina, la cual no es objeto de indagación en este trabajo ni tampoco fue introducida por Suárez en su enorme monografía sobre las leyes. Se limita a deslindar la permisión jurídica (*permissio iuris*) de la permisión fáctica (*permissio facti*). Como indica, si atendemos a los hechos comprobamos que hay en el mundo muchas cosas malas y pecados, pero esto no significa que Dios como supremo legislador los autorice. Aunque puede impedir que se cometan, de hecho no lo hace ni quiere impedirlos, sino que deja obrar. De este modo hemos de entender la condición de posibilidad de la responsabilidad y la culpa, que radica en la libertad humana de actuar de cierta manera o de no obrar.

La permisión del hecho no es en modo alguno efecto de la ley. A diferencia de ella, en la esfera jurídica estricta la permisión de derecho a veces puede ser efecto de la ley. Hay situaciones en las que se condesciende con el transgresor de la ley, se disimula la infracción o no se impide una acción mala ni tampoco se castiga. Esto no lo califica como una “dispensa” sino que de manera muy general e imprecisa lo llama “tolerancia o licencia” (*permissio et licentia*), sin estar satisfecho de la denominación (Suárez, *De legibus*, I. I, c. 20, n. 9.)¹².

Que un hecho pueda hacerse no presupone la existencia de una norma negadora de la prohibición, “sino la mera negación del impedimento, o sea de la obra por medio de la cual pueda impedirse eficazmente el efecto permitido”. Por lo tanto, “la permisión puramente negativa, resultado de la sola negación de ambos preceptos —afirmativo y negativo—, no es propiamente un efecto de la ley” (Suárez, *De legibus*, I. I, c. 15, n. 7 y n. 8.). Una cosa es que pueda hacerse algo porque falten impedimentos y otra que la autoridad quiera permitirlo. Sin embargo, la permisión en sentido técnico jurídico conlleva negación de la norma imperativa o prohibitiva y además se fundamenta en alguna norma. Lo escribe claramente:

¹¹ Desarrolla su teoría sobre los permisos en *De legibus*, I. I, c. 15, nn. 7-12.

¹² Los editores de la versión española en la edición crítica bilingüe del *Corpus Hispanorum de Pace* (edición por L. Pereña y colaboradores, CSIC, Madrid, 1971-1981; CHP, vol. 12, 1972, p. 180) traducen como “tolerancia o licencia”, en vez de “permiso y licencia”, para diferenciar el término de permiso en sentido tan impropio del otro que asigna Suárez como permiso propio o técnico jurídico. Resumen a continuación casi a la letra la explicación del autor, que suele hablar de “permiso” en sentido tan general (como tolerancia, según traducen en CHP) no sólo cuando se anula la obligación sino cuando se disimula o no se impide ni se castiga la acción. Esto no es una dispensa porque la dispensa es un cierto tipo de permiso que deja actuar contra lo mandado por la ley sin castigar y —he aquí la diferencia— sin generar culpabilidad. A veces la dispensa es pura y simple, por lo que entonces tiene la consideración de permiso; otras veces puede obtenerse una dispensa de hacer algo mediante la prohibición de ese algo. En cuanto a la “licencia”, tiene mayor alcance que la dispensa porque “la licencia no hace desaparecer la obligación de la ley, sino que constituye sólo una circunstancia exigida por la ley para realizar bien un acto”. Por ejemplo, el religioso no puede hablar ni salir de casa sin licencia, de modo que cuando se le concede no es propiamente que se le dispense de la ley, sino que se cumple el modo de proceder prescrito por la ley, “de ahí que tal licencia no exija una causa de la misma naturaleza ni auténtico poder de jurisdicción, sino un cierto poder de administración ajeno a la mutación de las leyes”. Amplía la distinción entre *licentia* y *dispensatio* en *De legibus*, I. VI, c. 10.

Sin embargo, la permisión de derecho, de la que ahora tratamos, lleva consigo la negación de la prohibición y del precepto, como dijo Santo Tomás. En segundo término, esta permisión de derecho puede considerarse como consistente en la mera negación del precepto y de la prohibición o como fundamentada en algún precepto positivo por haber sido tal permisión decretada y establecida por una determinada ley positiva. Del mismo modo que en Dios, tratándose de la permisión de hecho, una cosa es permitir y otra querer permitir, así también en lo que se refiere al derecho, cosas distintas son permitir de una forma puramente negativa y regular la permisión mediante una ley positiva (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 7.).

El planteamiento del iusnaturalismo teológico es perfectamente consciente de que no puede existir desarrollo personal y comunitario con una excesiva intromisión del legislador en la vida social y personal. De ahí que los permisos jurídicos sean necesarios para facilitar el desarrollo de la vida humana, contando con la fragilidad de los hombres y para preservar la convivencia, a pesar de que Suárez reconozca que toda eficacia de la ley quedaría explicada con tres elementos, mandato, prohibición y la amenaza del castigo (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 17, n. 5.).

4.1. Permiso puramente negativo

- a) Se considera permitida la acción porque no existe ninguna ley que la prohíba;
- b) Esta clase de permiso no dimana de la potestad legislativa, pues a veces el acto es de tal naturaleza que ni puede prohibirse ni mandarse;
- c) Hay una tercera razón por la que este permiso negativo no se considera efecto de la ley: la negación de prohibición “no tiene propiamente causa alguna, sino que tal acto está permitido por su misma naturaleza, en tanto no se prohíba” (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 8.)¹³. Ejemplifica el autor con las cosas que no existen y por ello son nada, y explica que nadie dirá que Dios es causa de la negación de ser de una cosa posible

pero que nunca será, sino que el ser nada se debe a su misma naturaleza, ya que nada es si no se la crea; el ser nada no lo recibe de Dios, sino que lo tiene por sí misma. De igual modo también ese acto, precisamente por no estar prohibido ni mandado por la ley, no debe a la ley su permisión sino a sí mismo.

4.2. Permiso positivo

Los elementos exigidos para que el acto se considere positivamente permitido (*actus permissus positive*) o, por utilizar una calificación actual, para la existencia de un permiso positivo conciernen a la manifestación de la voluntad del legislador, la formalidad jurídica y la materia atribuida (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, nn. 8-9):

- a) Decisión expresa del legislador por medio de algún decreto y manifestación de su voluntad;
- b) Modo especial de manifestación del permiso, por el cual resulta ser efecto de la ley;
- c) Se permiten actos malos, actos indiferentes y actos buenos.

Los tres elementos que introduce Suárez en su teoría de los permisos se refieren a la autoridad competente, a la fuente normativa y a la calificación moral del contenido material. La autoridad corresponde al poder legislativo que debe expresar su voluntad de establecer un permiso. El modo de expresar el carácter permitido ha de emplear una fuente normativa reconocida con rango de ley. La materia concernida puede referirse a cualquier tipo de actos, teniendo en cuenta que los pensadores iusnaturalistas de tradición aristotélico-tomista aceptan la tripartición de los actos humanos como buenos, malos o indiferentes.

4.3. Efectos del permiso

Suárez reflexiona sobre los efectos del sistema jurídico globalmente considerado y no sobre alguna ley en particular¹⁴. Por ello explica que el carácter permisivo es un efecto mucho menos propio que mandar o prohibir y castigar si consideramos cada una de las leyes, pero

¹³ Exactamente lo mismo que para la ley civil repetirá para la ley canónica en l. I, c. 16, n. 5.

¹⁴ Joaquín Ruiz-Giménez incluyó a Suárez entre los precursores de la concepción institucional del derecho. En esa misma línea, igualmente Antonio E. Pérez Luño indica que “se dan en el planteamiento de Suárez algunos de los rasgos que, según la concepción institucional del Derecho, caracterizan la noción de ordenamiento jurídico objetivo” (1992, p. 216); más ampliado en Pérez Luño, 2017, § 2.

considerando el orden legal en su totalidad (*totum aliquem ordinem seu statum legum*), “entonces todos los efectos pueden atribuirse a todas y cada una de las leyes, incluso a la permisión” (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 16, n. 4.).

En todos estos casos regulados por las leyes (ya sean actos buenos o malos los permitidos) el efecto que produce la permisión “no es pura negación de prohibición, sino que produce algo positivo en torno a la negación, aunque de diferentes maneras” (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 11.).

a) Cuando la permisión se aplica a un acto bueno:

La norma permisiva confiere una facultad o un determinado derecho a realizar el acto. Por ejemplo, la promesa de premio funda el derecho a solicitarlo y optar a recibirlo cuando satisfaga los requisitos legales. Suárez califica los efectos del permiso en esta situación como un derecho a reclamar algo (*ius ad aliquod*).

b) Cuando la ley permite un mal:

La ley no puede dispensar los actos malos por naturaleza, ni por eso puede atribuir algún derecho a hacerlos pero produce algún otro efecto de cierta importancia como es conferir inmunidad y entonces “obliga al juez a no castigar por esa causa, pues eso es lo que la ley prohíbe” (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 12.).

c) Otros actos permitidos:

A veces las leyes civiles conceden o niegan acción ante los tribunales (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 11.).

La permisión dispensativa (permiso a la vez que dispensa), aunque no sea preceptiva, confiere impunidad e inmunidad de culpa; esto es, en el modelo suareciano estas dispensas suprimen la culpabilidad de la acción además de evitar el castigo.

4.4. La ley natural permisiva

La opinión común de filósofos y teólogos escolásticos afirmaba que el derecho o ley natural era inmutable, aunque cada uno desarrollaba variados argumentos para conciliar ese postulado con la necesidad de adaptación a las circunstancias de la vida social. En este contexto Suárez acogerá la distinción tradicional anclada en el tomismo entre varias clases de derecho natural o tres sentidos en los que se puede emplear, que denomina preceptivo, permisivo e inclinativo.

Primero está el derecho natural preceptivo, que ordena un acto necesario para la honestidad moral que considera evidente en sí misma sin apenas necesitar argumentación. Corresponden a esta categoría los primeros principios muy evidentes y algunas poquísimas conclusiones inmediatas reconocidas por todos.

En segundo lugar se puede entender el derecho natural como permisivo. Suárez considera que algo forma parte de este derecho permisivo o, por intentar aclararlo él mismo lo expresa de otro modo diciendo que una cuestión se integra en él de forma negativa o concesiva, cuando se permite y no se manda. Esto es lo que pasa con instituciones tan importantes como la libertad o la comunidad de bienes, las cuales no son mandadas por ley natural sino que esta ley deja a las personas tomar la decisión de organizarlas como pareciera más conveniente (Suárez, *De legibus*, l. II, c. 14, n. 6.).

El que llamamos derecho natural inclinativo, por distinguirlo de los otros, tiene su fundamento en alguna predisposición natural aunque la ley no lo mande, como por ejemplo, la tendencia natural a aceptar como prueba suficiente el testimonio de dos testigos, mientras la legislación civil no exija otros requisitos, o aceptar la sucesión abintestato del padre por su hijo porque parece muy razonable esta inclinación natural, en tanto no haya otros impedimentos.

La noción de ley natural permisiva es clave en Francisco Suárez hasta el punto de que podamos sostener como Wilenius o Tierney que en ella se concentra el núcleo central de la ideología política y social de Suárez. Bástenos aquí recordar algunas interpretaciones divergentes que ha suscitado la formulación suareciana.

Ramón Maciá ha opinado que el derecho natural (preceptivo) negativo impone un límite al legislador, quien puede determinar con sus decisiones normativas reconocer mayor o menor libertad individual, alterar las formas de matrimonio o de propiedad o de gobierno, pero jamás puede suprimir o anular en absoluto la libertad, el matrimonio o la propiedad (Maciá Manso, 1967). Reijo Wilenius interpreta que las instituciones de derecho natural negativo son “recomendaciones” y no obligan por completo (Wilenius, 1963, pp. 62-63). El concepto de

derecho natural negativo del que derivan permisos tiene una doble significación en el planteamiento suareciano. Por medio del mismo se determinan relaciones sociales de dominio y posesión con mayor flexibilidad que si fueran regidas por el derecho natural preceptivo; pero por otro

lado, a la par que este derecho o ley natural permisiva afecta a las múltiples instituciones sociales está indicando unas orientaciones preferibles a otras: encamina hacia la comunidad de bienes, la democracia o la libertad más que hacia la privatización o a la esclavitud.

5. Sugerencias de continuidad

La reflexión de Francisco Suárez anticipa en varios siglos la consideración de las leyes en una trama de interacciones apropiada al sistema jurídico total. Su calificación de los permisos como efectos de las leyes presupone necesariamente que los actos permitidos conllevan la existencia de un precepto que obliga a terceros o a la autoridad pública a respetar el acto permitido (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 15, n. 12; l. I, c. 14, n. 5.). Según indica Brian Tierney el propósito de Suárez era integrar su doctrina de la ley permisiva (sobre todo la ley natural) dentro de una teoría de sesgo imperativista, de ahí su insistencia en que cualquier ley permisiva contiene un elemento preceptivo (Tierney, 2014).

Es cierto que cada filósofo que ha reflexionado sobre los permisos lo hace para responder a problemas contextuales y en función de su propia estructura argumentativa, pero la persistencia a lo largo del tiempo de estas preocupaciones por encajar la libertad en función de normas permisivas demuestra el potencial de la reflexión para fundamentar un espacio protegido frente al intervencionismo de los poderes públicos.

La actualidad de un autor reside en la profundidad con que formula los problemas y en la recurrencia de las soluciones, por mucho que para hacerlo comprensible tenga que cribarse el trasfondo valorativo epocal que es ajeno siglos después. En este sentido son útiles las síntesis analíticas de Ernesto Garzón que asemeja los modelos de validez suareciano y kelseniano (Garzón, 1993), o las consideraciones sobre el refinamiento de los enunciados de la ley natural para conciliar la inmutabilidad de la misma con la variación de las circunstancias. Pauline Westerman también ha encontrado, al desglosar Suárez los elementos de la ley, una enseñanza indeleble sobre

la relevancia de los requisitos formales para garantizar la justicia como una anticipación de la estructura básica del derecho enunciada por Fuller, o respuestas a los dilemas de la continuidad e independencia de normas en el modelo austriano de soberano y las correcciones de Hart (Westerman, 2007).

Aunque el concepto de ley en Suárez tiene una estructura prescriptiva que acentúa los aspectos voluntaristas, está perfectamente integrada con la pretensión de justicia objetiva y con la justicia formal del propio acto de legislar (Suárez, *De legibus*, l. I, c. 9, nn. 18-19.). Los requisitos de validez exigen la justicia en el sentido de cumplir la finalidad del bien común, asegurar la competencia de la autoridad y proporcionalidad en la distribución. Este tercer aspecto impone la adecuación de la norma a la condición humana, no exigir lo imposible, conformarse a los hábitos del país y del momento.

La eficacia de las leyes solo puede medirse gradualmente por su contribución a la satisfacción del objetivo final, que Suárez continúa orientando hacia la salvación humana, aunque segmente la misión temporal al gobernante secular y encomiende la misión salvífica a la potestad espiritual. La ley eterna opera como regla de reconocimiento que impone la obediencia a las autoridades justas (Suárez, *De legibus*, l. II, pr.; l. II, c. 4, n. 8; l. II, c. 6, n. 8.). Por más capacidad de intervención que Suárez confiere a las autoridades políticas para desarrollar las normas adecuadas al contenido de la ley natural, la enmarca en una trama de valores de difícil concreción pero perfectamente comprensibles en una sociedad homogénea ideológicamente. De ningún modo puede hacerse responsable de las derivas perniciosas del extremo positivismo, del subjetivismo o del relativismo.

Suárez admite que los primeros principios universalísimos y los derivados pueden ser desconocidos, aunque eso sea muy raro, pero no lo descarta. Cabe más errar en las conclusiones naturales, sobre todo porque el procedimiento de averiguación del contenido preciso de la ley requiere un arduo trabajo intelectual. Sin embargo, el descubrimiento y determinación del derecho impone, incluso habiendo afirmado la inmutabilidad del conjunto de leyes naturales, reconocer que el enunciado normativo imperfecto está en un constante evolutivo proceso de mejora. Como si cupiera cambio del precepto aparte de la simple variación de la materia (Rodríguez Paniagua, 1960, pp. 197-198).

La síntesis que hemos presentado sobre los efectos de las leyes desde una perspectiva elemental tiene que relacionarse con la consideración del sistema jurídico en su conjunto. En este sentido Suárez ha adelantado aspectos que nos han llevado desde la consideración aislada de la norma hacia una valoración integrada del ordenamiento. Si bien es desconcertante aplicar la imagen piramidal para entender el sistema jurídico suareciano, siendo más adecuado el entrecruzamiento de ordenamientos, cuya unidad se garantiza por remisión a una regla (obedecer a las autoridades justas) y ponderando el acervo de valores. Es menos cercano al positivismo kelseniano que a la argumentación constitucional que resuelve conflictos ponderando principios.

Referencias

- Amezúa, L. C. (2015). Derecho de evasión y principio de humanidad: Notas de Francisco Suárez sobre la obligación penal y la fuga de presos. *Anuario de Filosofía del Derecho*, 31, 103-136.
- Amezúa, L. C. (2016). Efectos de la Ley y Permisos: el legado de un clásico del Siglo de Oro (Textos para el IV Centenario de Francisco Suárez). Recuperado de <http://iusfilosofiamundolatino.ua.es/download/Luis%20Carlos%20Amezu%CC%81a%20-%20Espan%CC%83a.pdf>.
- Castro, A. (1931). *De potestate legis poenalis: La fuerza de la ley penal*, 2 volúmenes. (Versión bilingüe y traducción de Laureano Sánchez Gallego). Murcia: Sucesores de Nogués.
- Delgado Echeverría, J. (2006). Las *leges irritantes* en *De legibus* de Francisco Suárez como normas de competencia. *Doxa*, 29, 405-421.
- Garzón Valdés, E. (1993). Algunos modelos de validez normativa. *Derecho, ética y política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 73-105.
- Maciá Manso, R. (1967). *Juricidad y moralidad en Suárez*. Oviedo: Instituto de Estudios Jurídicos.
- Pérez Luño, A. E. (1992). *La polémica sobre el Nuevo Mundo: Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Trotta.
- Pérez Luño, A. E. (2017). Francisco Suárez y la Filosofía del Derecho actual (Aspectos de su pensamiento jurídico ante el cuarto centenario de su muerte). *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 51, 9-25.
- Puy Muñoz, F. (1999). Los conceptos de derecho, justicia y ley en el *De legibus* de Francisco Suárez (1548-1617). *Persona y Derecho*, 40, 175-195.
- Rodríguez Paniagua, J. M. (1960). La caracterización del derecho natural y del de gentes por los autores de la escuela española. *Anuario de Filosofía del Derecho*, 7, 189-220.
- Suárez, F. (1967-1968). *De legibus. Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem Libros distributos. Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros*. (Reproducción en 6 volúmenes de la edición príncipe de Coimbra 1612, versión española por J. R. Eguillor). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Suárez, F. (1971-1981). *De legibus*. (Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y colaboradores. Colección "Corpus Hispanorum de Pace"). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y CHP-2ª Serie (Dirigida por J. M. García Añoveros). (2011 y 2013).

- Tierney, B. (2014). *Liberty and Law: The Idea of Permissive natural Law, 1100-1800*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Westerman, P. (2007). Suárez and the formality of Law. En M. Kaufmann y R. Schnepf (Eds.). *Politische Metaphysik: Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Spätscholastik*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 227-237.
- Wilenius, R. (1963). *The social and Political Theory of Francisco Suárez*. Helsinki: Acta Philosophica Fennica.

**Hernán
Corral
Talciani**

**Universidad de
los Andes, Chile**

hcorral@uandes.cl

Tomás Moro: entre la ley y la conciencia*

Thomas More: between Law and conscience

1. Introducción: solo frente al poder

Estamos en una de las salas del Palacio de Lambeth de Londres. Es lunes, el 13 de abril del año 1534. Vemos a numerosas personas que conversan nerviosamente esperando comparecer ante una Comisión presidida por el Lord Canciller e integrada por el Arzobispo de Canterbury y el nuevo ministro del rey Enrique VIII en actual ascenso, Thomas Cromwell. El Parlamento ha aprobado una ley cuyo objetivo es regular la sucesión del trono, pero que supone dar por buenas tres cosas: primero, que el matrimonio del rey con Catalina de Aragón contraído hace más de veinticinco años, ha sido nulo *ab initio*; segundo, que el nuevo matrimonio de Enrique con doña Ana Bolena es válido y legítimo, y tercero, que la Iglesia católica inglesa solo tiene por cabeza en la tierra al mismo monarca negándose el primado del sucesor de Pedro, el obispo de Roma. La ley dispuso que todos los adultos del reino debían jurar obedecerla por ser justa y verdadera.

El rey Enrique dispuso que esta Comisión de notables citara a algunos ciudadanos importantes con objeto de recibir solemnemente el juramento de fidelidad a la ley. Esa mañana del 13 de abril han sido citados clérigos, monjes y obispos, y solo un laico. Se llama Tomás Moro y es quizás el inglés más

célebre de su tiempo. Tiene cincuenta y siete años, está casado en segundas nupcias con Lady Alice, y tiene tres hijas y un hijo que le dejara su primera mujer fallecida en su juventud. Conoce a Enrique Tudor desde que este era un muchacho, y ha estado a su servicio por muchos años llegando a ser Lord Canciller del reino entre 1529 y 1532, año en que debió renunciar. Su prestigio como abogado, juez, diplomático, humanista y amante de las letras es enorme en toda Europa y va a parejas con el reconocimiento de su integridad moral como hombre y como fiel cristiano. Su juramento es esperado ansiosamente por el rey y sus asesores, empeñados en su campaña política de apartar la Iglesia inglesa de la autoridad espiritual del papa y someterla al poder real.

Al comparecer ante la Comisión, se le extiende el texto del juramento. Moro lee cuidadosamente el juramento y la ley, y declara que no le es posible jurar como se le exige. Cuando le preguntan cuál es la razón por la que se niega, contesta con voz serena y firme que si lo hiciera iría contra su conciencia, pero se abstiene de profundizar en las razones de ello porque de hacerlo podría exponerse a un peligro mayor. Se allana a jurar que los hijos que conciba Bolena

*El texto corresponde a la Clase Magistral del acto solemne de la Semana Tomás Moro de la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes (Chile), realizado el martes 8 de mayo de 2018.

de su unión con Enrique son legítimos herederos de la corona, pero no que todo el texto de la ley es correcto y bueno.

Desconcertados, los comisionados le hacen salir nuevamente al patio y le piden que espere. Entretanto llaman a los clérigos y religiosos citados, los que uno a uno salen alegremente después de jurar la corrección de la ley de sucesión sin objetar en nada su texto. Moro es invitado

a volver a la sala y le hacen ver cómo todos los demás convocados ese día han jurado sin poner problemas y le advierten que su negativa disgustará al rey con graves consecuencias para él y su familia. Moro insiste en su negativa y declara que, así como él deja a los demás seguir su conciencia, espera que lo mismo se le permita a él. Más tarde, Moro sabrá que solo unos monjes cartujos y un solo obispo, John Fisher, se han rehusado como él.

2. Un dilema siempre presente

El dilema ante el cual Moro se enfrentó no era inédito en la historia de la humanidad, y sigue presentándose hasta nuestros días. Se trata de cómo ser fiel a dos deberes que en algunos casos colisionan entre sí: el de cumplir la ley y el deber moral de hacer el bien y evitar el mal tal como se lo juzga en conciencia. Es el gran problema de si debe obedecerse a la ley injusta que aparece ya entre los griegos como una tragedia: Antígona se siente obligada por los mandatos de los dioses a dar sepultura al cadáver de su hermano, aunque la ley establecida por el rey de Tebas, Creonte, ordene que se le mantenga insepulto por haber traicionado a su patria. Estas ideas reaparecerán en la cultura romana, de la mano de la filosofía estoica. Cicerón, el mejor abogado de Roma en su tiempo, dirá que las leyes injustas no merecen el nombre de leyes más que los acuerdos de una banda de ladrones (Cicerón, *Leyes*, libro II, c. 5.).

San Agustín, en el cruce entre el imperio romano y la edad media, escribirá también que le parece que una ley injusta no es ley (San Agustín, *De libero arbitrio*, libro I, c. 5.) y ya en el siglo XIII, Tomás de Aquino refinará más los criterios, partiendo de la idea de que una ley injusta no es ley, sino corrupción o violencia (*Suma Teológica* I-II, q. 96, a. 4, c.). Aun así, sostendrá que muchas veces es necesario tolerar o cumplir una ley injusta si su desacato produce males mayores como el escándalo o el debilitamiento del orden jurídico. Nunca será lícito, sin embargo, obedecer la ley si esta impone una conducta que la conciencia moral representa como absolutamente injusta, como por ejemplo matar al inocente, torturar o adúlterar.

Todos estos razonamientos suponían una comunidad compartida de principios y reglas morales. Esta comunión se rompe justamente en el siglo XVI, el siglo de Moro, que es también el de Lutero y de la Reforma protestante. Lutero rechaza la autoridad del papa y del magisterio de la Iglesia, y piensa que el cristiano debe relacionarse directamente con Dios, sin otro intermediario que la Palabra divina contenida en la Biblia, y según su propia y personal interpretación. También Lutero aduce su conciencia para no retractarse de sus escritos, pero en su pensamiento la conciencia se subjetiviza porque pasa a ser lo que Dios le inspira directamente a cada fiel cristiano en su interioridad más íntima. Lo que importa es que el cristiano crea firmemente que algo es conforme o contrario a los preceptos bíblicos, y no que lo sea realmente¹.

El mismo rey Enrique VIII cuando alegaba que su matrimonio con Catalina era una unión incestuosa por haber sido ella la mujer de su fallecido hermano Arturo, invocaba su conciencia en el sentido protestante, si bien él nunca favoreció las ideas luteranas.

Esta nueva versión de la conciencia como último y definitivo árbitro de la moralidad de las acciones humanas será confirmada por el pensamiento ilustrado o moderno. Tomando el concepto kantiano de dignidad de la persona basada en su autonomía individual, la modernidad intentó enfrentar la pluralidad de confesiones religiosas y la diversidad de concepciones éticas de los nuevos Estados, pero con ello al mismo tiempo terminó por desligar la conciencia de su referencia a una verdad externa y de validez intersubjetiva.

¹ Sobre el tema de la conciencia en Lutero, puede verse a Cerezo Galán, P (2018): Martín Lutero y la conciencia moderna.

Curiosamente esta nueva concepción de la conciencia suscitará un reforzamiento de la autoridad del Estado y del poder de la ley positiva, como fuente privilegiada de derecho. La nueva religión o moral común y aplicable para todos será establecida por la ley. Es la ley la que establece ese mínimo de moralidad que permite la convivencia entre personas y grupos con creencias y modelos éticos divergentes e incluso incompatibles entre sí.

Se entiende así el auge del positivismo legalista del siglo XIX y de la primera mitad del XX, que potencia la autoridad del Estado a través de la majestad incontrastable de las leyes aprobadas formalmente. La ley es la ley y debe cumplirse cualquiera sea la creencia que se tenga sobre su mayor o menor justicia.

Esta forma de entender el Estado de derecho colapsará después de que al término de la II Guerra Mundial se den a conocer las atrocidades del régimen nacionalsocialista alemán, la mayoría de ellas realizadas con perfecto apego a la legalidad. Se genera así un movimiento social y político que aboga por la consagración de derechos humanos inviolables en tratados y constituciones, y resurge la preocupación sobre la obligatoriedad de la ley injusta, porque nuevamente la ley del Estado puede presentarse en conflicto con la ley de la conciencia.

Comienzan a forjarse diversas figuras que permiten a los ciudadanos defenderse y resistir mandatos legales que vulneran valores éticos fundamentales. Se habla de “desobediencia civil”, de “resistencia pacífica”, de “insumisión” y de “objección de conciencia”. Por esta última, se permite que una persona se exima del cumplimiento de un deber legal alegando que la conducta exigida es contraria a su conciencia². Su invocación se hizo común en varios países para las personas que no querían hacer el servicio militar o ser enrolados en fuerzas armadas combatientes. Quizás el caso más famoso sea el del boxeador estadounidense, Classius Clay, que después de ganar el campeonato del mundo, se convirtió al islamismo, adoptó el nombre de Muhammad Ali, y se

negó a participar en la guerra de Vietnam. En principio, fue acusado y condenado, pero finalmente la Corte Suprema le reconoció el derecho a seguir su conciencia³.

La objeción de conciencia se ha aplicado a diversas materias además del servicio o alistamiento militar. Los testigos de Jehová han invocado esa objeción para no ser sancionados por no saludar la bandera o no ser sometidos a transfusiones de sangre. Los pacifistas a veces invocan la llamada objeción de conciencia fiscal o tributaria por la cual se resisten a pagar impuestos que estén destinados a comprar armas para la guerra. Se la invoca para evitar multas por no comercializar ciertos productos farmacéuticos, para no cumplir las disposiciones que obligan a vacunar a los niños, para no trabajar en algunos días considerados sagrados y para negarse a avalar como uniones matrimoniales las contraídas entre parejas del mismo sexo⁴.

Muchas veces estas objeciones deben ser consideradas por los tribunales de justicia, los que las aceptan sobre la base del derecho humano a la libertad de conciencia y de religión, reconocido por una multiplicidad de instrumentos constitucionales e internacionales.

Para evitar la inseguridad del pronunciamiento judicial, cuando se aprueban leyes que son controvertidas moralmente por parte importante de la población, el legislador opta por regular el derecho y la forma de ejercicio de la objeción a cumplir ese deber legal. Así ha sucedido con la objeción al servicio militar y también en leyes que legalizan el aborto. La ley chilena N° 21.030, de 2017, que despenalizó el aborto en tres causales, reguló expresamente el derecho del personal sanitario a ejercer la objeción de conciencia, y el Tribunal Constitucional determinó que dicho derecho debía extenderse también a las personas jurídicas o instituciones.

Esto último, que ha causado mucha polémica, no debiera sorprender. Una persona jurídica puede ser titular de derechos fundamentales como el honor y la privacidad.

² Es el concepto más estricto de objeción de conciencia, asumido, por ejemplo, por Figueroa Yáñez en: *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia: La libertad de conciencia como derecho de la persona* (2012, pp. 5-16). En cambio, Navarro-Valls y Martínez-Torrón en *Conflictos entre conciencia y ley: Las objeciones de conciencia* (2011, p. 29), piensan que los límites entre desobediencia civil y objeción de conciencia son difusos, y que ambas instituciones pueden operar en el plano colectivo la primera y en el plano individual la segunda. Relacionándola también con la “insumisión” (Araya Peschke, 2018, pp. 7-9).

³ *Clay v. United States*, 403 U.S. 698, 1971.

⁴ Es el fenómeno que Navarro-Valls y Martínez-Torrón (2011, p. 23) llaman el “big bang” de objeciones de conciencia.

¿Cuál es la conciencia de la persona jurídica?: el ideario o principios con los que ella se ha creado y que declara perseguir. En el extranjero, este derecho se ha reconocido tanto legal como judicialmente: en el caso Hobby-Lobby, la Corte Suprema de los Estados Unidos amparó a una empresa familiar constituida por presbiterianos que se oponían a financiar un seguro público para sus empleados que incluía la llamada “píldora del día después” considerada una sustancia abortiva⁵. En Europa, puede mencionarse la Resolución N° 1763, de 2010, de la Asamblea Parlamentaria

del Consejo de Europa: “Ninguna persona, hospital o institución será coaccionada, considerada civilmente responsable o discriminada debido a su rechazo a realizar, autorizar, participar o asistir en la práctica de un aborto, la realización de un aborto involuntario o de emergencia, eutanasia o cualquier otro acto que cause la muerte de un feto humano o un embrión, por cualquier razón”.

Pero, retornemos a Moro y su dilema entre la ley y su conciencia.

3. ¿Fue Moro un objetor de conciencia?

En estos días quienes pretenden ejercer la objeción de conciencia para liberarse de cumplir un deber legal, apelan al testimonio histórico de Tomás Moro, al que se califica, más que como mártir de una determinada creencia religiosa, como un “héroe de la conciencia”.

Esta imagen del estadista inglés ha permitido que su figura sea admirada y exaltada más allá de la Iglesia católica, que lo canonizó en 1935. La Iglesia anglicana a la que el mismo Moro se opuso, lo considera también uno de sus propios santos. No son pocos, igualmente, los no creyentes, ateos y agnósticos que aprecian la fortaleza e integridad de un hombre que pudo oponer su conciencia ante un poder tiránico que lo quería obligar a doblegarse y venderse a sí mismo.

Esta fama tiene mucho que ver en cómo se entiende la conciencia en la cultura actual determinada por la posmodernidad, que incluso descrea del poder de la razón humana para lograr criterios de moralidad universales. El relativismo o escepticismo moral a que nos convoca el “pensamiento débil” de un Vattimo o la “modernidad líquida” de un Bauman, postulará que no existen principios morales estables y accesibles a la razón humana y que no se puede más que constatar que una persona, en un determinado momento, piensa o cree que algo es bueno o malo para ella, y no necesariamente para los demás.

La imagen de Moro como “héroe de la conciencia” o “del yo” (“*hero of a selfhood*”⁶) fue popularizada por una obra de teatro del inglés Robert Bolt, que fue llevada al cine con el título “*A man of all seasons*”, tomando en una traducción al inglés el apelativo que su amigo Erasmo dio al jurista británico: *omnium horarum homo* (un hombre para todas las horas). El film ganó el Óscar a la mejor película en 1966. Se la puede ver en *YouTube*, aunque en castellano hay que buscarla con el título “Un hombre para la eternidad”.

En esta obra y en el film, Moro aparece como objetando la ley solo sobre la base de una conciencia subjetiva sobre la cual se construye su identidad, su propio “yo”. No hay referencias a verdades externas en las cuales se basa la conciencia. Tampoco se pone de relieve la defensa del matrimonio ni de la unidad de la Iglesia o la autoridad del papa en las que se fundaba históricamente el juicio de la conciencia de Moro. Lo admirable de su conducta para el drama de Bolt es que Moro fue fiel a sí mismo, a su ser más propio, frente al poder que le exigía traicionar sus principios para así conservar su posición social, su familia y sus posesiones. Es lo que aparece en un diálogo entre los personajes de Cromwell y Moro, en el que este último llega a decir que “el alma de un hombre es su propio yo” (“*a man’s soul is his self*” (Bolt, 1995, p. 97)).

⁵ *Burwell v. Hobby Lobby Stores, Inc.*, 573 U.S., 2014.

⁶ Así lo dice expresamente Bolt en el prefacio a su obra (1995, p. xiii).

Es cierto que hay varios aspectos por los cuales uno puede pensar en Moro como un moderno objetor de conciencia. Primero, porque él mismo nunca habló ni escribió mal de la ley, no protestó ni armó un movimiento de resistencia en su contra. Muchas veces afirmó que no juzgaba a todos los que habían jurado la Ley de Sucesión siguiendo su conciencia y aceptó sin problemas que todos sus familiares prestaran el juramento, incluida su querida hija Meg.

Del mismo modo, el hecho de que se negara a declarar las razones por las cuales el juramento repugnaba a su conciencia parece abonar la tesis que ve a Moro cual adelantado objetor de conciencia frente a leyes que subjetivamente considera injustas o defectuosas.

Se olvida, sin embargo, que Moro era el abogado más brillante de su época y que, como hombre consciente de sus propias debilidades, se consideraba indigno de lanzarse precipitadamente al martirio⁷. En una jugada magistral, al alegar razones de conciencia, sin exponerlas y al no criticar a los que habían adoptado una conducta contraria, hacía imposible que sus acusadores lo consideraran traidor y lo condenaran a muerte. Él estaba dispuesto a subir al cadalso, pero siempre que ello fuera la voluntad de Dios y después de que hubiera hecho todo lo legítimamente posible para evitarlo.

Pero Moro no obraba conforme a su conciencia solo por ser la suya, sino porque su conciencia le decía que no debía perjurar, es decir, poner de testigo a Dios de algo que sabía falso y con ello condenar su alma. Por eso, se defendió valientemente cada vez que lo acusaban de mera obstinación o testarudez, haciendo ver que había estudiado y reflexionado cuidadosamente y varios años sobre el asunto, barajando todos los argumentos en pro y en contra e informándose de las enseñanzas de teólogos,

canonistas y de las autoridades del magisterio de la Iglesia⁸. El dictamen de su conciencia se basaba en una verdad objetiva exterior a ella y refrendada por el *consensus* de la comunidad cristiana a través de su historia de siglos⁹. Por eso cuando se le hizo ver que estaba obligado a obedecer al rey, debería abandonar su conciencia que no era cierta sino dudosa, respondió que para él, “este era uno de los casos en los que estaba obligado a no obedecer a mi príncipe dado que cualquier cosa que otros pensarán en el asunto [...] en mi conciencia la verdad parecía estar del otro lado” (Moro, 1990, p. 37).

El que no criticara a los que habían preferido obedecer la ley se debe a que podía explicar de muchas formas el por qué esas personas habían jurado: “alguno acaso —expondrá a su hija— podría construirse una conciencia pensando que, como lo hizo por miedo, Dios le perdonará. Y otros pueden tal vez pensar que se arrepentirán y se confesarán, y que así Dios se lo remitirá. Otros quizás son de la opinión que si dicen una cosa y piensan mientras la contraria, Dios mira más a su corazón que a su lengua, y por consiguiente piensan que el juramento es sobre lo que piensan y no sobre lo que dicen” (Moro, 1990, p. 53). Él, en cambio, dice no sentirse autorizado a utilizar tales subterfugios, “en asunto tan grave”; sabe bien que el rey y sus consejeros quieren que jure para así dar legitimidad a sus pretensiones a los ojos de Inglaterra y de toda Europa. Moro no podía ceder sin ser causa de escándalo para los buenos cristianos de su época y de las generaciones que vendrían. También consideraba que era posible que los demás hayan jurado con conciencia invenciblemente errónea que, en la tradición escolástica, los excusaba: “en cosa que desconozco no pensaré de otra gente peor de lo que hallo en mí mismo. Pero como sé bien que solamente mi conciencia me hace rechazar el juramento, así confiaré en Dios que otros lo han recibido y aceptado de acuerdo a sus conciencias” (Moro, 1990, pp. 60-61).

⁷ Cuando sus interrogadores le preguntaron por qué no declaraba sus razones si decía que no le importaba ya la vida de este mundo, contestó: “no he sido hombre de vida tan santa que pueda ahora ofrecerse con audacia a la muerte, no sea que Dios, por mi presunción, permita que caiga, y por eso no me lanzo adelante sino que me contengo” (Moro, 1990, p. 95).

⁸ Moro en sus cartas desde la Torre insiste varias veces en que durante años ha estudiado y consultado largamente sobre el asunto: “para la instrucción de mi conciencia sobre este asunto no he mirado ligeramente, sino que durante muchos años lo he estudiado y consultado, y con todo, nunca pude ver ni oír, ni pienso que jamás podré, aquello que podría inducir a mi propia mente a pensar de otro modo” (Moro, 1990, p. 53). Hay consenso en que esta carta, también llamada el Diálogo de la Conciencia, fue escrita conjuntamente por Moro y su hija Meg).

⁹ En este sentido, Álvaro Silva (2007, p. 209) apunta que “conciencia” viene del latín *con-scire*, *scire cum* (saber con) y denota un conocimiento con referencia a algo o a alguien, en principio es la referencia al “yo” cristiano (la voz de Cristo) pero también al “nosotros” de la comunidad eclesial (p. 214).

Por otra parte, Moro explícitamente sostiene que no jura porque la ley no puede obligar a hacerlo si contiene partes que son contrarias a la justicia: “por lo que se refiere a las leyes del país, aunque todo hombre nacido y viviendo en él está obligado a obedecerlas en cada caso bajo pena de castigo corporal, y en muchos casos bajo la pena de disgustar a Dios también, aun así ningún hombre está obligado a jurar que toda ley está bien hecha, ni tampoco está obligado, bajo pena de disgustar a Dios, a poner en práctica tal punto de la ley si fuere de verdad injusto” (Moro, 1990, p. 57). Incluso llega a sugerir que la ley de un solo reino no puede obligar a un hombre en conciencia si contradice una ley establecida “para todo el cuerpo de la Cristiandad” (Moro, 1990, p. 94).

Se ve, en consecuencia, que el ejemplo de Moro es atingente a la actual objeción de conciencia en la forma de ejercicio, pero no en su fundamento. El actual objetor, al igual que Moro, no pretende derogar la ley ni mermar la obligatoriedad general del ordenamiento jurídico. Solo pide que no se le apliquen las sanciones o efectos gravosos que se conminan a quienes la incumplan cuando se abstenga de realizar la conducta legalmente exigida sobre la base de convicciones personales de carácter religioso o ético. Como Moro, solo pide que se le deje seguir su conciencia, respetando el parecer contrario de otros.

Pero el fundamento de la negativa a cumplir la ley sobre la base del dictamen de la conciencia es diverso. Mientras en las posiciones actuales la conciencia no tiene dependencia con ninguna regla o criterio moral objetivo y por tanto externo a quien objetiva, en Moro la conciencia que lleva a incumplir la ley no se funda en sí misma, sino en una reflexión, estudio e indagación de la injusticia objetiva de la ley y en el dictamen de que no es posible, ni siquiera para evitar males mayores, cumplir el deber legal porque de obrar así se haría cómplice de dicha injusticia¹⁰.

No obstante, ambas posiciones pueden coincidir, poniendo de relieve el testimonio del gran humanista inglés.

Pongamos, por ejemplo, la objeción de conciencia de nuestra ley de aborto. La ley no exige ninguna fundamentación; basta que se manifieste que no se está dispuesto a participar en un aborto legal por razones de conciencia. Pero quien piense que, si bien para su conciencia estaría mal realizar el aborto, para otros podrían estar bien y nadie tiene la razón o más bien todos la tienen (lo que a veces se expresa con la idea de que cada uno tiene su propia verdad), no estaría siguiendo el testimonio de Moro.

En cambio, si después de estudiar y reflexionar el tema se llega a la convicción de que desde la concepción existe un individuo humano con igual dignidad y derechos y que privarlo de su vida directamente contraviene la prohibición moral absoluta de no matar a otro, se acogerá a la objeción de conciencia, pero no en cuanto esa es “su” verdad, sino en cuanto esa es la verdad para todos, aunque muchos por ahora no puedan o no quieran aceptarla.

En este sentido, Tomás Moro puede ser colocado como un hombre de conciencia en línea con el Cardenal Newman, otro decidido defensor de la conciencia como crisol de la verdad: “Un hombre de conciencia —escribió Joseph Ratzinger— es el que no compra tolerancia, bienestar, éxito, reputación o aprobación públicas renunciando a la verdad. En ello coincide Newman con otro gran testigo británico de la conciencia, con Tomás Moro, para el que la conciencia no fue nunca expresión de su voluntad de obstinación ni de heroísmo caprichoso. Tomás Moro se contaba a sí mismo entre los mártires temerosos que sólo tras muchos atascos e innumerables preguntas hicieron emerger del alma la obediencia a la conciencia: la obediencia a la verdad, que debe estar por encima de las instancias sociales y los gustos personales” (Ratzinger, 2005, p. 60).

¹⁰ Por eso, la mayoría de los comentaristas piensan que la imagen de Moro del drama de Bolt, como héroe del yo o de la conciencia, no se corresponde con el Moro histórico: (Finnis, 2011, pp. 169-170; Guy, 2000, p. 186; 2017, pp. 83-85; Kenny, 1992, pp. 122-128). En contra, Karlin (2015) sostiene que más allá de lo expuesto por Bolt en el prefacio de la obra, el drama presenta a Moro como fiel a una conciencia que se fundamenta en la verdad.

4. El triunfo de la conciencia

Después de su negativa a jurar la ley de sucesión ante la comisión real el día 13 de abril de 1534, quien fuera el gran juez del reino quedaría detenido y sería encerrado en una celda en la Torre de Londres. Allí permanecería por un año y tres meses. Durante la mayor parte de ese tiempo, se le permitió escribir y recibir visitas de su familia, especialmente de su hija Margaret.

También fue interrogado e insistentemente presionado por Cromwell y otros enviados del rey que le exigían que jurara la Ley de Sucesión o declarara los motivos que tenía para oponerse a ella. Hay que señalar que el poder desatado del rey había conseguido que el Parlamento aprobara una Ley de Supremacía para consagrar su autoridad máxima sobre la Iglesia de Inglaterra, y una nueva Ley de Traiciones, que castigaba con la muerte a todo el que de palabra o por escrito desconociera ese nuevo título. Moro se negó una y otra vez. En algún momento llegó a decir: “A nadie hago nada malo, de nadie digo nada malo, de nadie pienso nada malo, sino que para todos deseo bien. Y si esto no es suficiente para mantener a un hombre en vida, la verdad no deseo vivir más” (Moro, 1990, pp. 88-89). Amigo de las bromas y de las frases ingeniosas declaraba a su hija que “esto es como un enigma: un caso en que un hombre puede perder su cabeza sin sufrir ningún daño” (Moro, 1990, p. 63)¹¹.

Hombre piadoso y trabajador aprovechó este tiempo para rezar, para confortar a sus compañeros de cautiverio, y para escribir varias obras entre las cuales destacan dos: el Diálogo de la fortaleza contra la tribulación (*A Dialogue of Comfort against Tribulation*) y Sobre la tristeza de Cristo (*De Tristitia Christi*), un comentario a la oración en el huerto de Jesús antes de su prendimiento, que quedaría inconcluso.

Su estrategia de asilarse en la conciencia fue exitosa porque finalmente solo lo pudieron enjuiciar por el testimonio de otro abogado, Richard Rich, quien declaró que al visitarlo en su celda, Moro había dicho que el Parlamento no podía

conceder al rey la calidad de Jefe Supremo de la Iglesia. El día 1º de julio, en el Hall de Westminster, que aún se puede visitar, Moro comparece ante una comisión de nobles encargados de juzgarlo por el cargo de alta traición. Aunque muy desgastado y envejecido, con una barba encanecida y apoyado en un bastón, Moro se defiende magistralmente y llega un minuto en que todos los cargos, salvo uno, fueron descartados. Permaneció el de haber hablado contra los títulos del rey, y la acusación presentó el testimonio de Rich. Moro, que lo conocía desde joven, negó tajantemente que haya hablado contra el rey y le dice que lamenta más su perjurio que su propio peligro. No hay más testigos, y con el solo testimonio de Rich, el jurado lo considerará culpable, y el Presidente del Tribunal, Lord Audley, dictará la condena a muerte.

Solo entonces Moro abrirá su conciencia ante los asistentes al juicio y dirá por qué se ha opuesto a las últimas leyes del Parlamento. En suma, expresará que ellas son contrarias a la Carta Magna y a las leyes universales de la Cristiandad. No faltará la alusión, a la causa última de todo el conflicto: el deseo del rey de repudiar a su primera mujer para casarse con Ana Bolena: “Yo sé bien por qué causa me habéis condenado. Es porque jamás he querido consentir en la materia del matrimonio del Rey”.

Seis días después: a primera hora de la mañana, el martes 6 de julio, el célebre humanista es sacado de la Torre para subir al cadalso en la Tower Hill, donde será decapitado. A pesar de su decaimiento físico, conserva la serenidad e incluso el buen humor que le acompañó toda su vida y, por el cual acaba de ser mencionado en la Exhortación Apostólica *Gaudete et Exultate* que el papa Francisco dio a conocer en marzo de 2018 (nº 126)¹². Cuando un funcionario lo ayuda a subir la escalerilla del tablado, Moro le da gracias y le dice: “y no te preocupes que para bajar ya me las arreglaré solo”. Luego le pide al verdugo que le deje pasar la barba por sobre el tajo, ya que ella no ha cometido crimen alguno.

¹¹ Repite la sentencia en Carta a Margaret Roper (Moro, 1990, p. 77): “ser injustamente matado por obrar bien (como estoy seguro que hago al rechazar jurar contra mi propia conciencia, siendo tal que no estoy obligado a cambiar bajo peligro de mi alma, venga la muerte sin ley o so color de una ley) es un caso en el que un hombre puede perder su cabeza y aun así no sufrir daño alguno, y en lugar de daño un bien inestimable de mano de Dios”.

¹² Exhortación sobre el llamado a la santidad en el mundo actual: “Ordinariamente, la alegría cristiana está acompañada del humor, tan destacado, por ejemplo, en santo Tomás Moro...”

Siguiendo las instrucciones del rey que le pidió que no hablara mucho en su ejecución, se despide con palabras que magistralmente capturan el sentido de su testimonio como hombre íntegro y buen cristiano: “Muero como fiel servidor del rey, y primero de Dios”.

Es una lección que se proyecta sobre todos los tiempos, y que nosotros que estudiamos el derecho —los profesores solo somos estudiantes más viejos— bien podríamos parafrasear como “fieles servidores de la ley, y primero de la recta conciencia”.

Referencias

- Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*. En San Agustín. (2009). *Obras Completas III: Obras Filosóficas* (2.º).
- Araya Peschke, B. (2018). *La objeción de conciencia en el Derecho positivo chileno*. Santiago: Editorial Libromar.
- Bolt, R. (1995). *A man of all seasons: A play of Sir Thomas More*. London: Methuen.
- Burwell v. Hobby Lobby Stores, Inc., 573 U.S., 2014.
- Cerezo Galán, P. (2018). Martín Lutero y la conciencia moderna. Recuperado de <http://www.racmyp.es/R/racmyp/docs/anales/A95/A95-10.pdf>.
- Cicerón, M. T. (2009). *Las Leyes* (C. T. Pabón de Acuña trad., intr. y notas). Madrid: Gredos.
- Clay v. United States, 403 U.S. 698, 1971.
- Figueroa Yáñez, G. (2012). Obediencia al Derecho y objeción de conciencia: La libertad de conciencia como derecho de la persona. En F. Elorriaga De Bonis (Coord.). *Estudios de Derecho Civil VII*. (pp. 5-16). Santiago: Thomson Reuters.
- Finnis, J. (2011). Faith, morals, and Thomas More. En Finnis, J. *Collected Essays: Volume V*. Oxford: Oxford University Press.
- Francisco, *Exhortación Apostólica Gaudete et Exultate sobre el llamado a la santidad en el mundo actual*, 19 de marzo de 2018.
- Guy, J. (2000). *Thomas More*. London: Oxford University Press.
- Guy, J. (2017). *Thomas More: A very brief history*. London: SPCK.
- Karlin, L. (2015). What Bolt Got Right and What Mantel Got Wrong. En T. Curtright (Ed.). *Thomas More: Why Patron of Statesmen?* (pp. 157-164). U.S.A: Lexington Books.
- Kenny, A. (1992). *Tomás Moro*. (A. M. Rendón, trad.) (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Moro, T. (1990). *Un hombre solo: Cartas desde la Torre* (A. Silva, trad.) (3ª ed.). Madrid: Rialp.
- Navarro-Valls, R. y Martínez-Torrón, J. (2011). *Conflictos entre conciencia y ley: Las objeciones de conciencia*. Madrid: lustel.
- Ratzinger, J. (2005). *Verdad, valores, poder: piedras de toque de la sociedad pluralista*, (J. L. del Barco, trad.). (5ª edic). Madrid: Rialp.
- Silva, A. (2007). *Tomás Moro: Un hombre para todas las horas*. Madrid: Marcial Pons.
- Tomás de Aquino (1989). *Suma Teológica*, Madrid: BAC.