

Suárez y la formación del pensamiento político

Joaquín Migliore

en Inglaterra durante el siglo XVII

El presente trabajo se propone explorar la influencia que las ideas de Francisco Suárez tuvieron en la formación del pensamiento político inglés durante el XVII.

Subestimada muchas veces, en parte por la reticencia de los autores herederos de la Reforma a reconocer los aportes de un «papista» (resulta paradigmática la expresión de Sydney: «un jesuita puede decir la verdad; pero ella debería ser recibida, como del demonio, con precaución»), en parte porque en el ámbito católico primó –desde poco después de la muerte del autor de los *Discursos*– una tradición mucho más cercana a la de quien fuera su gran oponente: Robert Filmer.¹ No obstante eso, los escritos suarecianos son esenciales para comprender el contexto en el que naciera el pensamiento político moderno. Como bien señala John K. Ryan en un viejo trabajo dedicado a estudiar la influencia de Santo Tomás en los escritores protestantes ingleses del siglo XVII:

La ruptura que los reformadores y humanistas realizaron con el pasado medieval fue grande, pero por la naturaleza de las cosas no pudo ser completada en unas pocas décadas o, incluso, en unas pocas centurias. Habían atacado y menospreciado a la Escolástica porque la Escolástica era reconocida como la defensora intelectual de la ortodoxia. Pese a esos incesantes ataques, los trabajos de los esco-

1. «La obra de Filmer [...] jugó un papel importante en aquella coyuntura con su afirmación del carácter comunitario y emocional (no contractual) de la sociedad y de la monarquía. Esta intuición influyó en Bossuet y en el Conde de de Maistre, y, a través de ellos, llega hasta las concepciones más profundas de la monarquía en nuestra época». Cf. R. Gamba, «Estudio preliminar» a Robert Filmer y John Locke, *Patriarca o el poder natural de los reyes y Primer libro sobre el gobierno. La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*. Trad. Carmela Gutiérrez de Gamba, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, p. xxxix.

láticos no desaparecieron de los estantes de las bibliotecas, como no desapareció el efecto de su enseñanza de la mente de los hombres.²

Intentaremos mostrar que las conclusiones a las que Ryan arribara respecto de Santo Tomás no sólo valen también para Suárez, sino que el estudio de su pensamiento, «mucho más radicalmente constitucionalista de lo que usualmente se supone»,³ aporta elementos esenciales para la comprensión del contexto en el que surgieran muchas de las principales ideas políticas en Inglaterra.⁴

La polémica con Jacobo I: El juramento de fidelidad

¿Qué relación tiene el pensamiento de Suárez con Inglaterra? Resulta indudable, para empezar, que al menos parte de su doctrina política se forjó teniendo en vistas lo que pasaba en Gran Bretaña. Ello vale de manera especial para el *Defensio fidei*, de 1613, escrito contra Jacobo I, a instancias del Papa Paulo V, aunque también para su monumental *De Legibus*, de 1612.

Como es bien sabido, el hecho que motivara la redacción del *Defensio fidei* fue el Juramento de Fidelidad que, en 1606, tras el motín de la pólvora, Jacobo I decidió exigir de sus súbditos. Por el mismo se cuestionaba la doctrina medieval que reconocía potestades al Papa para dispensar a los súbditos de un reino de su deber de obediencia al monarca, justificando, de este modo, el derecho de rebelión. Su texto era el siguiente y cabe reproducirlo *in extenso*:

Yo verdadera y sinceramente reconozco, profeso y declaro en mi conciencia delante de Dios y el mundo, que nuestro Soberano Señor Rey Jacobo, es el rey legal y legítimo de este reino y de todo otro dominio y país de su Majestad, y que el Papa, ni por sí mismo, ni por autoridad alguna de la Iglesia o de la Sede de Roma, ni por medio de ningún otro, tiene el poder o la autoridad para deponer al rey, o disponer de los reinos y dominios de su Majestad, ni para autorizar a ningún príncipe extranjero a invadirlo o molestarlo ni a él ni a sus dominios, ni de liberar a ninguno de sus súbditos de su fidelidad y obediencia a su Majestad, ni de autorizar o dar permiso a ninguno de ellos para llevar

2. J. K. Ryan, «The Reputation of St. Thomas Aquinas among English Protestant Thinkers of the Seventeenth Century», *The New Scholasticism*, Volume XXII, January 1948, Number 1, pp. 1-33; cf. p.3.

3. J. P. Sommerville, «From Suarez to Filmer: A Reappraisal», *The Historical Journal*, 25, 3 (1982), pp. 525-540; cf. p. 525.

4. «Una gran proporción de los escritos políticos de los teóricos ingleses del temprano siglo diecisiete fueron dirigidas contra la perspectiva de los autores católicos [...] muchas de las ideas más características sobre política de los escritores ingleses del temprano siglo diecisiete pueden ser mejor entendidas si las situamos en el contexto de su finalidad: la refutación de las ideas sediciosas de los papistas. Esto es especialmente verdadero respecto del patriarcalismo, materia en la que Filmer no fue un innovador», J. P. Sommerville, «From Suarez to Filmer: a Reappraisal», *op. cit.*, *ibidem*.

armas, levantar tumultos, o para hacer violencia o dañar la persona de su Majestad real, su estado, su gobierno, o de súbdito alguno de su Majestad dentro de los dominios de su Majestad.

Asimismo, juro desde mi corazón, que no obstante cualquier declaración o sentencia de excomunión o deposición contra el rey, sus herederos o sucesores, hecha u otorgada, o que pudiera ser hecha u otorgada por el Papa, sus sucesores, o por cualquier autoridad que derive, o pretenda derivar de él o de su Sede, o de cualquier liberación de los mencionados súbditos de su obediencia, yo prestaré fe y verdadera lealtad a su Majestad, sus sucesores y herederos, y que los defenderé a él o a ellos con el máximo de mi poder, de toda conspiración y atentado cualquiera que fuere, que pudieran realizarse contra la persona de él o ellos, su corona y dignidad, en razón de una tal sentencia o declaración o de cualquier otra, y que haré mi mayor esfuerzo para revelar y hacer saber a su Majestad, sus herederos y sucesores, todas las traiciones y conspiraciones traidoras, que haya conocido o escuchado que estén contra él o cualquier de ellos.

Y yo además juro, que desde mi corazón aborrezco, detesto y abjuro, como impía y herética, esta detestable doctrina y opinión, de que el príncipe que fuera excomulgado o privado por el Papa, puede ser depuesto o asesinado por sus súbditos o por cualesquiera. Y yo creo y en conciencia estoy convencido de que ni el Papa ni persona alguna tiene el poder de absolverme de este juramento o de parte alguna del mismo, y reconozco que me ha sido legítimamente dado por una autoridad buena y plena, y renuncio a todos los perdones y dispensas en contrario. Y reconozco todas estas cosas de manera franca y sincera, de acuerdo a estas expresas palabras dichas por mí, y de acuerdo al sentido y la comprensión clara y usual de estas palabras, sin ninguna equivocación o restricción mental o reserva secreta alguna. Y realizo este reconocimiento sinceramente, de buena gana y verazmente, sobre la verdadera fe de un cristiano. Así, Dios me ayude.

La exigencia de Jacobo daría lugar a una serie de debates, entre los católicos ingleses, respecto de si prestar el juramento de fidelidad a un rey que, por otra parte, se había constituido en cabeza de la Iglesia de Inglaterra, significaba, necesariamente, desconocer la legítima autoridad del Pontífice.⁵

Pretendiendo zanjar la cuestión, el Papa Paulo V envió ese mismo año una carta, en forma de *Breve*, por la que declaraba que ese juramento no podía realizarse «quedando a salvo la fe católica [...], porque contiene muchos puntos manifiestamente contrarios a la fe y a la salvación».⁶ La prohibición fue reiterada en un segundo *Breve*, dado el 13 de agosto de 1607. Entre tanto, y tras haber sido

5. Como señala el propio Suárez: «Con ocasión de este juramento surgieron no sólo dudas sino también distintas opiniones y disensiones entre los mismos católicos de Inglaterra. Bastantes se mostraron adversos a prestar tal juramento basándose en que esa fórmula, aunque no expresamente, pero sí encubierta e implícitamente, se le niega al Papa la debida obediencia y se la promete al rey, y por consiguiente, en ella se contiene y se reconoce el artículo del primado del rey. Otros decían que ese juramento podía prestarse sin escrúpulos de conciencia con tal que se hiciese con el ánimo e intención de prometerle al rey sólo obediencia civil. Porque lo demás, no entrando en el juramento, si la intención es recta no puede atribuírsele [...]. El Santo Padre Paulo V, mediante una carta en forma de breve —continúa Suárez— advirtió a los católicos de Inglaterra lo que se debía pensar y observar en un asunto tan difícil». Francisco Suárez, S.J., *Defensa de la Fe*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971, pp. 700-701.

6. *Ibid.*

encarcelado, el Arcipreste George Blackwell aceptó prestar el juramento, lo que motivaría una posterior carta del Cardenal Bellarmino para convencerlo de que el mismo era ilícito, puesto que «tenía por finalidad trasladar la Autoridad de la Iglesia de Inglaterra del sucesor de San Pedro al sucesor de Enrique VIII».⁷

De entre las varias defensas que se hicieran del Juramento, una de las primeras⁸ fue la que realizaría el propio Jacobo I con su trabajo *Triplici Nudo, Triplex Cuneus. Or an Apologie for the Oath of Allegiance. Against the Two Breves of Pope Paulus Quintus, and the late Letter of Cardinall Bellarmine to G. Blackwell the Arch-priest*. La obra, dada a conocer en febrero de 1608, consiste, tal como su curioso nombre lo indica (“A un triple nudo, tres sablazos”), en una respuesta tanto a los dos *Breves* de Paulo V como a la carta del Cardenal Bellarmino. En esencia, lo que el rey alega en dicho trabajo es que el juramento no se entrometía en materia religiosa, pues aludía a cuestiones que sólo incumbían a la obediencia civil.⁹ De allí la preocupación del monarca por distinguir entre la libertad de la conciencia y las obligaciones correspondientes a la ciudadanía política. La cuestión ventilada en el juramento de fidelidad es por ello –sostiene– radicalmente diferente de la que se planteara cuando Enrique VIII impusiera el Juramento de Supremacía en 1534, proclamándose cabeza de la Iglesia de Inglaterra, y cuyo rechazo le costara a Tomás Moro la vida.¹⁰ El hecho de que numerosos súbditos

7. King James VI and I, *Political Writings*. J. P. Sommerville (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 98.

8. Poco después, el *Pseudo-martyr*, de John Donne, publicado en 1610, pretendía, siguiendo la argumentación de Jacobo, convencer a los católicos romanos de que el juramento de fidelidad a Jacobo I suponía una sujeción meramente temporal: cfr. John Donne, *Pseudo-Martyr*, McGill-Queen’s University Press, 1993. El benedictino Thomas Preston, en su *A Patterne of Christian Loyaltie*, que publica años más tarde (1634) bajo el pseudónimo de William Howard, argüía también que los católicos podían en buena conciencia prestar el juramento de Lealtad.

9. «Fue elaborado un tipo de juramento a fin de que los súbditos, de acuerdo a su natural lealtad, hicieran una clara profesión de su resolución de perseverar fielmente en su obediencia a mí, con el fin de poder hacer no solo una general separación entre mis buenos súbditos y los traidores infieles que pretendieron substraerse a mi obediencia, pero especialmente hacer una separación entre tantos de mis súbditos que aunque tuvieran afecto al Papa, mantuvieron sin embargo en sus corazones la marca de su natural deber para con su soberano, y aquellos que habiendo sido llevados por un celo fanático igual al de los traidores del Complot de la Pólvara, no pudieron contenerse en los límites de su lealtad natural, sino que pensaron que la diversidad de religión era un suficiente pretexto para todo tipo de traición y rebelión contra su Soberano»: cf. King James VI and I, *Political Writings...*, *op. cit.*, p.86.

10. «Así como el juramento de supremacía fue pensado para distinguir entre los papistas y los de nuestra confesión religiosa, este juramento, que [Bellarmino] quiere impugnar fue pensado para distinguir entre los obedientes ciudadanos papistas y los perversos discípulos de la traición de la Pólvara [...] Porque el juramento de supremacía fue hecho en tiempos de Enrique VIII. Por él, Tomás Moro y Roffensis fueron ejecutados, en parte por rehusarse a aceptarlo: Desde esa época hasta nuestros días, los príncipes de esta tierra, profesando esta religión, sucesivamente en efecto han sostenido lo mismo: y sólo en este juramento se afirma el poder absoluto del rey de ser juez sobre todas las

papistas, tanto laicos como religiosos, hubieran aceptado prestar libremente el Juramento de Fidelidad, constituía una prueba «de que no he pretendido perseguir a los Papistas por cuestiones de conciencia, sino solamente asegurarme de la obediencia civil, que por causas de conciencia están obligados a realizar».¹¹

El conflicto no surgía pues, de que se hubiera perseguido a los católicos a causa de su religión, sino debido a la política alentada por Roma tendiente a complotar, suscitar rebeliones públicas e, inclusive, a invadir el país. El *Breve* de Paulo V, al cuestionar la licitud del juramento y exhortar a los católicos a «perseverar en la constancia y sufrir el martirio [...], prohibía a los súbditos del rey la obediencia en cosas absolutamente legítimas y meramente temporales»,¹² y hacía al Papa «culpable de la sangre de tantas de sus ovejas».¹³ Evidentemente, lo que aquí entraba en juego era tanto el debate –heredado de la Edad Media– respecto de si el Papado tenía, bajo ciertas circunstancias, el poder de eximir a los súbditos del deber de fidelidad hacia sus príncipes, cuanto la pregunta, resultado del surgimiento del Estado-nación, de si un católico podía ser a la vez fiel a su país y al Papado, dado que el Sumo Pontífice era, también, soberano temporal de una potencia extranjera: los Estados Pontificios. Es este contexto el que explica el *Defensio Fidei* obra redactada por Suárez en 1613, a pedido de la Santa Sede, con el fin de refutar a quienes cuestionaban la postura del Papa.¹⁴

El pensamiento de Jacobo I

Ahora bien, las ideas de Jacobo I, que Suárez habrá de discutir, no se limitan solamente a las expuestas en esta defensa del Juramento. Sus trabajos desarrollan, por el contrario, una de las primeras grandes formulaciones de la teoría del derecho divino de los reyes y del patriarcalismo,¹⁵ anterior incluso a *De Regno et*

personas, tanto civiles como eclesiásticas, excluyendo en estos dominios la jurisdicción de todo poder y potestad extranjera; mientras que en este último juramento no está contenida esta materia, aludiendo solamente a la obediencia civil de los súbditos a su soberano, en cuestiones meramente temporales», *Idem*, p. 103.

11. *Idem*, p. 86.

12. *Idem*, p. 94.

13. *Idem*, p. 96.

14. Cf. F. Hubeñák, «La *Defensio Fidei* en el contexto histórico-ideológico de su época», en J. Cruz Cruz, (ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*, EUNSA, Pamplona, 2009, pp. 147-172.

15. Jacobo VI y I fue uno de los escritores políticos de comienzos del período moderno más influyentes. Su *Basilicon Doron* fue un *best-seller* en Inglaterra y circuló extensamente en el continente, donde fue traducido al latín, francés, holandés, alemán, sueco y otros idiomas. El libro fue frecuentemente citado por escritores políticos, pero lo mismo ocurrió con otros trabajos de Jacobo, como su

Regali Potestate de William Barclay, y que parece anticipar, punto por punto, tanto a la obra de Bossuet (pensemos en su *Política extractada de las Sagradas Escrituras*), cuanto los escritos de quienes, desde la tradición española, defendieron también esta visión regalista.¹⁶

En contra de la visión pactista que ya desde la Edad Media afirmaba que el poder político derivaba de un contrato, Jacobo sostiene que los reyes pueden compararse a los padres de familia y son realmente *Parens patriae*, los padres de la patria, y que así como ellos tienen por la ley de la naturaleza un poder de vida o muerte sobre sus hijos y su familia, de la misma manera el rey tiene sobre sus súbditos un poder absoluto no delegado.¹⁷ Dos de sus trabajos merecen ser especialmente considerados: 1) *The Trew Law of Free Monarchies* y, 2) el *Basilikon Doron*, redactado para su hijo Enrique.¹⁸

En el primero, *The Trew Law of Free Monarchies* (cuyo subtítulo reza: *O el recíproco y mutuo deber entre un rey libre y sus súbditos naturales*), publicado en 1598, cinco años antes de ser coronado rey de Inglaterra, expone su visión de la monarquía y las razones por las que rechaza, de manera absoluta, todo derecho de resistencia. Oponiéndose a la tradición aristotélica que aceptaba como legítimas diversas formas de gobierno, para Jacobo sólo la monarquía –por su similitud con el poder de Dios– se aproxima a la perfección.¹⁹ Y dado que el desconocimiento de esta verdad ha sido fuente de interminables calamidades, la obra se propone «establecer [...] las verdaderas bases del mutuo deber y fidelidad entre un monarca libre y absoluto y su pueblo».²⁰

Estos deberes mutuos, señala Jacobo, pueden inferirse tanto de la *Escritura* cuanto de las *leyes de la naturaleza*. Por lo que respecta a la figura del Monarca, la Biblia establece claramente cuáles son sus obligaciones. Si los reyes son lla-

«Discurso al Parlamento del 21 de Marzo de 1610». En la «Introduction» del editor de sus *Political Writings...*, *op. cit.*, xv-xxviii, cf. p. xv.

16. Por su importancia en el Río de La Plata, haremos breves referencias a la *Instrucción donde por lecciones, preguntas y respuestas se enseñan a los niños y niñas las obligaciones más principales, que un vasallo debe a su rey y señor*, de Fray Joseph Antonio de San Alberto, Arzobispo del Río de la Plata, impresa en Buenos Aires, en 1793.

17. Véase el «Speech to Parliament of 21 March 1610», en sus *Political Writings...*, *op. cit.*, pp. 179-203; cf. p. 182.

18. En sus *Political Writings...*, *op. cit.*, cf. pp. 62-84 y pp. 85-131, para estas dos obras respectivamente.

19. En este famoso *Discurso al Parlamento del 21 de marzo*, Jacobo sostiene: «Los reyes son justamente llamados dioses porque ejercen un poder similar al de Dios sobre la tierra. Pues si consideras los atributos de Dios, verás cómo concuerdan con la persona de un Rey. Dios tiene el poder de crear o destruir, hacer y deshacer a su placer, de dar vida o enviar a la muerte, de juzgar a todos y no ser juzgado por nadie. De elevar lo bajo o bajar las cosas altas a su placer, y a Dios son debidas alma y cuerpo. Y un poder semejante tienen los Reyes». Cf. sus *Political Writings...*, *op. cit.*, p. 181.

20. *Idem*, pp. 63-64.

mados dioses por el Rey David, es porque en la tierra se sientan en el trono de Dios, a fin de administrar justicia y juzgar al pueblo, hacer avanzar el bien y castigar a los malvados, establecer buenas leyes y hacerlas cumplir, lograr la paz de su pueblo y mantener su religión. «Y por ello tanto nuestros propios Reyes, como todos los Monarcas Cristianos, al ser coronados, juran, primeramente, mantener la religión profesada en su países, todo de acuerdo a las leyes por cuales ha sido establecida [...] y mantener todas las leyes encomiables y buenas hechas por sus predecesores».²¹ En tanto que si miramos a las obligaciones que se derivan de la ley de la naturaleza, ella establece que el rey, al ser coronado, se convierta en el Padre natural de todos sus vasallos, estando obligado, como un padre, a cuidar de la alimentación, la educación y el gobierno virtuoso de sus hijos.²²

Pero si estas son las obligaciones del monarca, sus súbitos, recíprocamente, tienen hacia él *deberes* de obediencia. Tras realizar una larga paráfrasis del Libro Primero de Samuel, 8, 9-20,²³ que habrá de ser citada una y otra vez por la tradición, Jacobo sostiene que la Revelación nos enseña que Dios prohíbe la rebelión contra los reyes, no importa cuán tiránicos pudieran ser. Y lo mismo nos instruye la ley de la naturaleza, puesto que si analogamos la relación que vincula al Rey con sus súbditos con la que se establece entre un padre y sus hijos o entre la cabeza y el resto del cuerpo, «únicamente podremos aceptar que el pueblo pueda legítimamente alzarse contra el rey si aceptamos que los hijos pueden rebelarse

21. *Idem*, pp. 64-65. Cabe la comparación, por ejemplo, con las obligaciones mencionadas por Fray Joseph Antonio de San Alberto: «Correspondientes a esta superioridad del Rey son los empleos para que le destina Dios quando se la concede. Estos son gobernar su Reyno con equidad y justicia, mantenerlo en paz y concordia, sostener sus derechos con zelo, defenderlo de los enemigos con valor, y amparar al oprimido, al peregrino, al huérfano, y a la viuda contra la violencia de los poderosos. Todos ellos los recopiló David en la oración que hizo por su hijo Salomón». Cf. Fray Joseph Antonio de San Alberto, *Instrucción...*, *op. cit.*, p. 75.

22. Cf. King James, *Political Writings...*, *op. cit.*, p. 65.

23. «Escucha sin embargo su petición. Pero les advertirás claramente y les enseñarás el fuero del rey que va a reinar sobre ellos. Samuel repitió todas estas palabras de Yaveh al pueblo que le pedía un rey, diciendo: “He aquí el fuero del rey que va a reinar sobre vosotros. Tomará vuestros hijos y los destinará a sus carros y a sus caballos y tendrán que correr delante de su carro. Los empleará como jefes de mil y jefes de cincuenta; les hará labrar su campos, segar su cosecha, fabricar sus armas de guerra y los arreos de sus carros. Tomará vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas. Tomará vuestros campos, vuestras viñas y vuestros mejores olivares y se los dará a sus servidores. Tomará el diezmo de vuestros cultivos y vuestras viñas para dárselas a sus eunucos y a sus servidores. Tomará vuestros criados y criadas, y vuestros mejores bueyes y asnos y les hará trabajar para él. Sacará el diezmo de vuestros rebaños y vosotros mismos seréis sus esclavos. Ese día os lamentaréis a causa del rey que os habéis elegido, pero entonces Yaveh no os responderá”. El pueblo no quiso escuchar a Samuel y dijo ¡No! Tendremos un rey y nosotros seremos también como los demás pueblos: nuestro rey nos juzgará, irá al frente de nosotros y combatirá nuestros combates».

contra el padre, o que el cuerpo puede cortar, en caso de enfermedad, su propia cabeza».²⁴

Sin embargo, y a pesar de ser defensor del patriarcalismo, Jacobo no rechaza de manera categórica la postura de quienes sostienen que al momento de la coronación se establece un pacto entre el rey y su pueblo; lo que, sí, rehúsa conceder es que el incumplimiento de las obligaciones por parte del monarca deje libre al pueblo del juramento de fidelidad.²⁵ Pues en este contrato entre el Rey y su pueblo, «Dios es sin duda alguna el único Juez, tanto porque sólo a él debe rendir cuenta de su administración, como porque por el juramento de coronación, Dios es establecido como juez y vengador de quien lo incumplan».²⁶ De ello se sigue por necesidad, señala Jacobo, «Que Dios debe primero dar sentencia sobre el rey que ha quebrantado el juramento antes de que el pueblo pueda pensar que ha quedado libre del mismo»,²⁷ pues de otro modo, el pueblo pasaría a ser juez y parte, usurpando para sí mismo una función que sólo compete a Dios.

Indudablemente, un rey malvado es una desgracia para su pueblo, pero ello no es motivo suficiente para que «pueda legítimamente quitarse por su propia mano esta maldición que Dios ha puesto sobre él».²⁸ La paciencia, las sinceras plegarias a Dios y la conversión de vida son los únicos medios legítimos para mover a Dios a quitarles esta pesada maldición.²⁹ Es por ello que, concluye este modo:

La maldad del príncipe jamás puede hacer que quienes por naturaleza están ordenados a ser juzgados por el rey, puedan convertirse en sus jueces. Y si no es legítimo que un hombre particular venga una ofensa privada hecha por un adversario privado (dado que Dios ha dado la espada solamente al Magistrado), mucho menos legítimo resulta que un pueblo o una parte de él (compuesta de hombres

24. *Political Writings...*, *op. cit.*, p. 78. Nuevamente, vale aquí la comparación con Fray José Antonio de San Alberto: «Un rey dentro de su Reyno no reconoce en lo civil y temporal otro superior que a Dios, ni otra dependencia o sujeción que la que tienen a la primera Majestad. “Observad, dice el Eclesiastés, los mandamientos que salen de la boca del Rey; no penséis en substraeros delante de su rostro [...]”; y Tertuliano añade: honramos a los Cesares como a hombres segundo después de Dios. Ellos son como unos Dioses en la tierra, y participan en cierto modo de la independencia divina. Sin esta superioridad o potestad absoluta no podrían tal vez obrar lo bueno, ni reprimir a los malos. [...] El Rey no está sujeto, ni su autoridad depende del pueblo mismo sobre quien reyna y manda: y decir lo contrario, sería afirmar que la cabeza está sujeta a los pies, el sola a las estrellas, y la Suprema Inteligencia motriz a los cielos inferiores que mueve y gobierna”. Cf. la *Instrucción...*, *op. cit.*, p. 72.

25. Acepto, aclara, «que el rey al ser coronado o al entrar en su reino, de buena gana promete a su pueblo cumplir con el oficio que Dios le ha dado de una manera honorable [...]. Pero, supuesto el caso de que posteriormente rompiera su promesa de manera inexcusable; la cuestión es la de quién ha de ser el juez de este incumplimiento” (*Political Writings, op. cit.*, p. 81).

26. *Idem.*

27. *Idem.*

28. *Ibid.*, p. 79.

29. *Ibid.*, pp. 79-80.

particulares, dado que la autoridad pertenece al Magistrado [...] pueda tomar para sí el uso de una espada que no le pertenece, contra el Magistrado público a quién únicamente pertenece.³⁰

Jacobo expondría ideas similares en su trabajo de 1599, *Basilikon Doron*, *El don real*, escrito para instruir a su hijo Enrique, «querido hijo y natural sucesor»,³¹ respecto de sus obligaciones como futuro monarca (por lo cual cabe el parangón con Bossuet, que ya hemos señalado). En dicho trabajo, al trazar la figura de un soberano sometido a Dios, Jacobo polemiza tanto con los papistas como con los puritanos, a los que acusa, por igual, de separar los poderes religioso y civil («En tu oficio –enseña a su hijo– se mezcla el estado civil y el eclesiástico. Porque el rey no es meramente laico, como ambos, los Papistas y los Anabaptistas sostienen. Error hacia el cual también los puritanos se inclinan»), y anticipa –años antes de ser rey de Inglaterra (y en consecuencia cabeza de su Iglesia– un problema que después será retomado por Locke en sus *Two Tracts on Government*: el de la competencia del monarca para legislar en «cuestiones indiferentes»; valga decir, cuestiones que atañen a la religión pero que, por no estar expresamente previstas en la Escritura, pueden ser objeto de regulación por parte de los hombres.

Suárez y el *Defensio Fidei*

a) La crítica al juramento de fidelidad

La contestación de Suárez llegaría recién en 1613 con su tratado *Defensio Fidei*. La obra se propone, respetando el método escolástico que aunaba razón y fe,³² justificar por qué el Juramento de Fidelidad merecía ser rechazado.

El punto principal en el que el rey centra la controversia –señala Suárez– es el de si «en la última forma de juramento que ha inventado el rey de Inglaterra, lo único que se exige a los súbditos es la obediencia civil y no la eclesiástica»; valga decir, «si por ese juramento se rechaza el primado del Papa y se niega su poder

30. *Political Writings...*, *op. cit.*, p. 78.

31. *Idem*, p. 1.

32. «Por último, en cuanto al modo de proceder y de exponer, me atenderé al estilo y método escolástico, como familiar para mí y casi connatural por la costumbre, por más que a los que disienten de nosotros en la fe les suele resultar menos grato, tal vez por ser aptísimo para sacar de las tinieblas la verdad y eficazísimo para la impugnación de los errores. Por eso, aunque principalmente hayamos de emplear textos de las Sagradas Escrituras, de los Concilios y de los Padres, con todo, examinaremos el peso de las razones y –en cuanto podamos– afirmaremos su fuerza probativa, y esas razones las sacaremos no sólo de los dichos argumentos de la fe sino de la ley misma natural según sea oportuno». Cf. Francisco Suárez S.J., *Las leyes*, Instituto de Estudios políticos, Madrid, 1962, p. 4.

espiritual soberano, o si sólo se hace profesión del poder soberano del rey en su esfera», porque –agrega– «el Rey de Inglaterra sostiene que ese juramento únicamente incluye la promesa de obediencia puramente civil y la profesión de la soberanía temporal del rey».³³

Responder llevará a Suárez a precisar el alcance de los deberes de obediencia y a defender, en contra de la opinión de Jacobo, que existen circunstancias en las que para un pueblo resulta legítima la rebelión. Sin embargo, y dado que los trabajos de Jacobo no se reducen a ser una crítica del *Breve Pontificio*, sino que constituyen –como hemos dicho– una de las primeras grandes formulaciones de la teoría del derecho divino de los reyes, las reflexiones del *Defensio Fidei* no pretenden sólo criticar el Juramento de Fidelidad (dedica a ello solamente su última parte), sino que cuestionan la visión que Jacobo tiene tanto de la Iglesia como del Estado. Basta una mirada a los títulos de sus capítulos para comprender lo exhaustivo de su trabajo:

Libro I: Diferencia entre la Secta Anglicana y la fe católica.

Libro II: Errores peculiares que el Rey de Inglaterra profesa en materia de fe católica.

Libro III: Superioridad y poder del sumo pontífice sobre los reyes temporales.

Libro IV: La inmunidad eclesiástica o exención de los clérigos respecto de la jurisdicción de los príncipes temporales.

Libro V: Sobre el Anticristo, cuyo nombre y personalidad los protestantes atribuyen falsamente al Papa calumniosa e injuriosamente.

Libro VI: El juramento de fidelidad al rey de Inglaterra.

La crítica al Juramento no puede, por lo tanto, separarse de la doctrina política de Suárez, en general, ni, en especial, de su crítica a la teoría del derecho divino de los reyes. Sin embargo, y atento a que dichas reflexiones guardan estrecha relación con las expuestas en el *De Legibus* (publicado un año antes), pues completan estas últimas, comenzaremos por exponer los lineamientos de esta primera obra, para recién después abocarnos al problema del *Defensio Fidei*.

b) *El problema de la autoridad en el De legibus*

Sabido es que el problema político es abordado, en el *De legibus*, fundamentalmente en su Libro tercero, dedicado al tema de la ley positiva.

La pregunta que habrá de guiar la reflexión de Suárez es la de si «los hombres [...] pueden mandar a los hombres obligándolos con verdaderas leyes». El motivo por el que podríamos dudar de ello es que «el hombre por su naturaleza es libre y nadie está sujeto sino solamente a su criador», por lo que podría pensarse

33. Suárez, *Defensa de la Fe...*, op. cit., p. 706.

que «la soberanía humana va contra el orden natural e incluye tiranía».³⁴ La respuesta de Suárez abarcará en lo esencial cuatro puntos: 1) La justificación de por qué es justo que exista una magistratura, 2) La pregunta acerca de en cuáles hombres debe residir el poder de dar leyes humanas, 3) La pregunta sobre cómo da Dios ese poder y 4) algunas consecuencias respecto de las formas de gobierno.

Respecto del primer punto Suárez, siguiendo la tradición escolástica, considera que el hombre «es un animal social y de una manera natural y recta tiende a vivir en comunidad». Además, sostiene que dos son las comunidades naturales: una perfecta (la comunidad política) y una imperfecta (la familiar). Ahora bien, distinguiéndose del agustinismo que considera la necesidad de la autoridad política como una consecuencia del pecado original,³⁵ Suárez afirma, por el contrario, que ella existe en virtud de la misma socialidad humana, de tal modo que, así como «en la comunidad doméstica o familiar existe, por la naturaleza de la cosa, un poder proporcionado para regirla, poder que principalmente reside en el padre de familia [...], de una manera semejante en la comunidad perfecta es necesario un poder de gobierno a su medida»; es decir que la «comunidad perfecta necesita un poder a cuyo cargo esté el gobierno de la comunidad».³⁶

Por lo que hace al punto segundo, en el Capítulo II, nº 1, Suárez se pregunta sobre cuáles son las personas en quienes recae el poder de dar leyes humanas. La razón del problema, aclara, es que ese poder, «o reside en cada uno de ellos, o en todos, o sea, en todo el conjunto de ellos». Ahora bien, en contra de la «opinión de algunos canonistas que dicen que ese poder, dada su naturaleza, reside en algún soberano a quien Dios se lo dio, y que debe conservarse siempre por sucesión en alguno», Suárez sostiene, como es bien sabido, que el poder pertenece a la *comunidad*. Transcribiremos un largo párrafo del *De Legibus*, porque años más tarde será citado por Robert Filmer, punto por punto, para rebatirlo.

Por consiguiente hay que decir que ese poder, por la sola naturaleza de la cosa, no reside en ningún hombre en particular, sino en el conjunto de los hombres. Esta tesis es general y cierta. Se encuentra en Santo Tomás, el cual piensa que el soberano tiene el poder para dar leyes y que ese poder se lo transfirió a él la comunidad [...]. Lo enseñan también largamente Castro, Soto, Ledesma, Covarrubias y Azpilcueta.

34. F. Suárez, *Las leyes...*, *op. cit.*, p. 197.

35. «El pensamiento de San Agustín es que el dominio de un hombre sobre otro no procede de una primera institución de la naturaleza, sino que surgió con ocasión del pecado, pero él se refiere al dominio que corresponde a la esclavitud y la condición servil [...]. Por lo que hace al poder directivo, parece más probable que hubiese existido entre los hombres aún en el estado de inocencia [...], porque no se funda en el pecado o en algún desorden sino en la manera de ser natural del hombre, que consiste en ser un animal social [...]. En cambio la coacción supone algún desorden, y por eso, por lo que toca a ella, se dice que este poder se introdujo con ocasión del pecado» (*idem*, pp. 200-201).

36. *Idem*, p. 198.

La razón de la primera parte es evidente y ya la indicamos al principio, y es que *por naturaleza todos los hombres nacen libres y por eso ninguno tiene jurisdicción política sobre otro* –como tampoco tiene dominio- ni ninguna razón para que esto, dado la naturaleza de la cosa, se conceda a éstos respecto de aquellos más bien que al revés.

Únicamente podría decir alguno que Adán, al principio de la creación, tuvo naturalmente el primado y consiguientemente el imperio sobre todos los hombres y que así pudo derivarse de él o por el origen natural de los primogénitos según la voluntad del mismo Adán. En este sentido dijo el Crisóstomo que de sólo Adán fueron formados y procreados todos los hombres, para significar la subordinación de todos a un solo soberano.

Pero en fuerza de sola creación y del origen natural, sólo puede deducirse que Adán tuvo poder sobre su esposa y después el poder paterno sobre sus hijos mientras no se emanciparon; pudo también con el tiempo tener criados y una familia completa y en ella pleno poder, que se llama poder económico. Pero una vez que comenzaron a multiplicarse las familias y a separarse uno a uno los hombres para ser cabezas de cada una de las familias, tenían ellos ese mismo poder sobre su propia familia. *El poder político no comenzó hasta que varias familias comenzaron a reunirse en una sociedad perfecta.*

Por consiguiente, así como esa comunidad no comenzó con la creación de Adán ni por sola voluntad sino por la de todos los que se reunieron en ella, así no tenemos base para decir que Adán, por la naturaleza de la cosa, tuvo el primado político en esa comunidad, porque eso no puede deducirse de ningún principio natural, ya que, en fuerza de solo el derecho natural, al progenitor no se le debe que sea también rey de su descendencia. Y si esto no se deduce de los principios naturales, no tenemos base para decir que Dios le dio este poder como un regalo personal y con una providencia particular, pues no tenemos ninguna revelación ni ningún texto de la Sagrada Escritura acerca de esto [...]. Luego el poder de dominar o regir políticamente a los hombres Dios no se lo dio inmediatamente a ningún hombre en particular.³⁷

Pero si el poder de dominar no lo tiene ningún hombre en particular por naturaleza, ni por donación de Dios, se sigue de ello que «este poder, en virtud de sólo el derecho natural, reside en la comunidad humana».³⁸

Respecto de la pregunta sobre cómo da Dios este poder, la tesis de Suárez es que Dios lo da como una propiedad que se sigue de la naturaleza de la sociedad. Es decir que «Dios no da ese poder por una acción o concesión especial distinta de la creación [... sino que] lo da como una propiedad que se sigue de la naturaleza, a saber, por medio del dictamen de la razón natural, la cual demuestra que Dios proveyó suficientemente al género humano y por consiguiente le dio el poder necesario para su conservación y conveniente gobierno». Ese poder, aclara, «no aparece en la naturaleza humana hasta que los hombres se junten en una comunidad perfecta y se unen políticamente».³⁹

Las consecuencias que Suárez deriva de estas tesis son fundamentalmente dos. En primer lugar, sostiene –en todo conforme con la doctrina aristotélica- que si seguimos a la ley natural no podemos decir que la monarquía es la *única* forma de gobierno legítima, sino que su elección depende de la voluntad humana:

37. *Idem*, cap. II, pp. 201-202 (el subrayado es nuestro).

38. *Idem*, p. 202.

39. *Idem*, p. 204.

[... A]unque el poder legislativo absoluto sea de derecho natural, *su concreción en una determinada forma de poder y gobierno depende de la libre voluntad humana*. Lo explico: según Platón y Aristóteles, existen tres formas simples de gobierno político: la monarquía, que es el gobierno de una sola cabeza; la aristocracia, que es el gobierno de unos pocos muy selectos; la democracia que es el gobierno de muchos y plebeyos. De ellas pueden formarse distintas formas de gobierno mixto, o sea, compuestos de esas simples por participación de todas o de dos de ellas. Acerca de esas formas puede verse el extenso y excelente desarrollo de Bellarmino. Manteniéndose dentro del derecho natural, los hombres no están obligados a elegir precisamente una de esas formas de gobierno; porque, aunque la monarquía sea la mejor de ellas, como largamente lo demuestra Aristóteles [...]; sin embargo las otras formas de gobierno no son malas sino que pueden ser buenas y útiles, y por eso, por la sola ley natural los hombres no están obligados a depositar el poder en uno o en varios o en el conjunto de todos; luego la concreción necesariamente tiene que hacerla la libre voluntad humana.

Y en segundo lugar, que el poder de gobernar nace del *consentimiento de la comunidad*:

La segunda consecuencia que se sigue de lo dicho es *que el poder civil, cuando se encuentra en un hombre o soberano por un título legítimo y por un derecho normal, es que ha dimanado del pueblo y de la comunidad*, sea próxima sea remotamente, y que no puede tenerse de otra manera para que sea justo [...].⁴⁰

Los intérpretes de Suárez han discutido sobre el alcance de estas nociones en el *De legibus*, y sobre el modo en que ellas habrían anticipado desarrollos posteriores del pensamiento político. Para ejemplificar dos posiciones polares, recordemos que Leocata, por ejemplo, ha insistido en la necesidad de no exagerar su modernidad hasta el punto de convertir a la tesis de que el poder reside en la comunidad en un adelanto sin más de la teoría democrática.⁴¹ Coincidiendo en esto con la obra ya clásica de Truyol y Serra,⁴² ha recordado que la teoría del consentimiento va unida a la afirmación de que la monarquía es la mejor forma de gobierno, y que la transferencia del poder supone casi una alienación (*non est delegatio sed quasi alienatio*) faltando una teoría de la representación propiamente dicha, de modo tal que la transferencia de la *potestas* de la comunidad al soberano se presenta como un acto prácticamente irreversible. Por otra parte, y tal como ya hemos señalado, para Sommerville (editor cambrigense de la obra de Jacobo I), el pensamiento suareciano es, por el contrario, radicalmente constitucionalista. En parte esta diferencia de pareceres puede explicarse, a mi entender, en que mirado desde Inglaterra el pensamiento de Suárez se presenta como

40. *Idem*, p. 206 (el subrayado es nuestro).

41. Cf. F. Leocata, «Libertad y ley», en J. Cruz Cruz, (ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez...*, *op. cit.*, pp. 55 y 59.

42. A. Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, T. II: *Del Renacimiento a Kant*, Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 130.

más radical, sobre todo si lo situamos en el contexto del *Defensio Fidei*, de la crítica a la monarquía absoluta y su defensa del derecho de resistencia.

c) *El tema de la autoridad en el Defensio Fidei*

En su polémica con Jacobo I (y más allá de la discusión sobre la validez del Juramento de Fidelidad), Suárez profundiza, en el *Defensio Fidei*, algunas de las tesis que expusiera un año antes en el *De Legibus*, al que sin embargo continúa en sus líneas fundamentales.

Al tema político dedicará –como dijéramos– el libro tercero, que aborda el problema de la superioridad del Sumo Pontífice sobre los reyes temporales. Siguiendo prácticamente el orden del *De legibus*, Suárez comienza este libro tercero sosteniendo, en primer lugar, que el poder político es en sí mismo *legítimo*: «la verdad católica es que el poder político debidamente constituido es justo y legítimo». Enfatiza la fórmula «*debidamente constituido*,» –explica– «para poder excluir el poder usurpado tiránicamente [...], ya que le falta un justo título de dominio». ⁴³ Ello se deduce de que el hombre por naturaleza se inclina a la comunidad política, y a que ésta no puede subsistir sin una autoridad que la gobierne.

Y esto puede explicarse por el ejemplo natural del cuerpo humano que no puede conservarse sin cabeza. Pues la comunidad humana es como un organismo que no puede subsistir sin diversos ministros y categorías de personas que son a la manera de varios miembros. Por consiguiente, mucho menos podría conservarse sin un gobernante y príncipe que tenga por oficio procurar el bien común de todo el cuerpo.⁴⁴

Ahora bien, *este poder necesariamente ha de ser único*. Lo que sin embargo no significa que deba estar concentrado en una sola persona, pues, aclara,

esto hay que entenderlo de un príncipe *único* no en cuanto a la propia persona, sino en cuanto al poder; y por consiguiente en cuanto a la persona [...], para el buen gobierno y conservación del Estado no es absolutamente necesario un solo monarca. Existen otras formas de gobierno suficientemente eficaces, aunque quizá no tan perfectas.⁴⁵

Ello nos lleva a la segunda pregunta, planteada en el *De Legibus*, sobre quiénes son las personas en las que reside este poder, y sobre cómo dicho poder les ha sido otorgado, pues, precisamente, «el rey Jacobo opina que el poder político viene *directamente* de Dios». Ahora bien, según Suárez, la tesis de que el jefe de

43. F. Suárez, *Defensio Fidei III, Principatus politicus o la soberanía popular*, CSIC, Madrid, 1965, p. 6.

44. *Idem*, p. 8.

45. *Idem*, p. 9.

un Estado recibe su poder del mismo Dios es una tesis de fe. Pero «el sentido de esta tesis depende mucho de la manera como creamos que da Dios este poder o autoridad».⁴⁶ Pues, aclara Suárez, el rey recibe este poder que viene de Dios por medio del pueblo.

El supremo poder público, considerado en abstracto, fue conferido directamente por Dios a los hombres unidos en Estado o comunidad política perfecta; y no precisamente en virtud de una institución o acto de otorgamiento especial y como positivo, completamente distinto de la creación de la naturaleza [del Estado], sino que se sigue necesariamente del primer acto de su fundación. Por eso en virtud de esta manera de otorgamiento no reside el poder [político] en una sola persona o en un grupo determinado, sino en la totalidad del pueblo o cuerpo de la comunidad [...].⁴⁷

[E]ste poder es una propiedad derivada de la naturaleza de los hombres en cuanto unidos en una comunidad política. Luego es conferido inmediatamente por Dios en cuanto autor y previsor de tal naturaleza. [...] P[or] el mismo hecho de congregarse los hombres en un cuerpo político o Estado, resulta semejante poder en esta comunidad sin intervención de ninguna voluntad creada. [...] Jamás negó el Cardenal Bellarmino que este poder de la manera que se ha explicado, proceda directamente de Dios, sino que más bien lo supuso; ya que no ha puesto ningún intermediario entre el pueblo y Dios, sino que entre el rey y Dios quiso que el pueblo fuera el medio a través del cual recibe el rey esta clase de poder, lo que es muy distinto.⁴⁸

Las consecuencias que extrae Suárez de esta tesis son las mismas que en el *De Legibus*, aunque, de alguna manera, radicaliza las afirmaciones de ese texto, tanto en lo que se refiere al problema de las formas de gobierno cuanto por lo que hace a la necesidad del consentimiento.

Véamos cómo. Respecto al primer tema, el de las *formas de gobierno*, *no sólo sostiene que por ley natural no existe una sola que sea legítima*,⁴⁹ sino que, al responder a la objeción de que si aceptamos que el poder lo da Dios al pueblo entonces la democracia procedería inmediatamente de Dios por institución divina, contesta, que, *en algún sentido sería correcto sostener que la democracia es de derecho natural*.

Respuesta a la segunda conclusión de que la democracia tendría su origen en una institución divina: Si esto se entiende de una institución positiva, hay que negar la conclusión. Si se entiende, por el contrario, de una institución en cierta manera natural, sin ningún inconveniente puede y debe admitirse. Pues hay que advertir la gran diferencia que existe entre estas formas políticas de gobierno: la

46. *Idem*, p. 11.

47. *Idem*, p. 18.

48. *Idem*, p. 19.

49. "En virtud de sola la razón natural el poder político no se determina a la monarquía o a la aristocracia pura o mixta. No existe ninguna razón que demuestre que es necesario esta forma concreta de gobierno. Y la misma costumbre lo confirma. Porque los distintos pueblos o naciones eligieron también distintas formas de gobierno, y ninguna de ellas va en contra de la razón natural o de la inmediata institución de Dios. Esto demuestra que el poder político no ha sido conferido por Dios a una sola persona, príncipe, rey o emperador" (*idem*, p. 20).

monarquía y la aristocracia no pudieron ser introducidas sino por una institución positiva divina o humana, porque la sola razón natural, en abstracto, no determina como necesaria una de esas formas [de gobierno], como tengo dicho. Y no basándose esta institución positiva en la naturaleza humana, en abstracto prescindiendo de la fe o de la revelación divina, se concluye que estas formas de gobierno no proceden inmediatamente de Dios.

Sin embargo, la democracia podría existir sin una institución positiva, por la sola creación o resultancia natural, con la negación solamente de una nueva o positiva institución. Pues la razón natural dice que el poder político supremo es una propiedad natural de la comunidad política y que precisamente por este motivo pertenece a la totalidad de la comunidad, a no ser que sea transferida a otro mediante una nueva institución; porque en virtud de la razón no tiene lugar otra determinación [distinta de la democracia], ni exige otra más inmutable.

Por lo cual, este poder en cuanto es conferido inmediatamente por Dios a la comunidad, puede decirse según la manera de hablar de los juristas que es de derecho natural negativo, no positivo; o mejor, de derecho natural concesivo y no simplemente preceptivo. Porque, indudablemente, el derecho natural otorga de suyo inmediatamente este poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente que dicho poder permanezca siempre en ella, ni que sea ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa o hasta que no haya sido realizado legítimamente el cambio por el que tiene potestad para ello.⁵⁰

Por lo que a la tesis del *consentimiento* respecta, Suárez no sólo afirma, como en el *De Legibus*, que éste es el origen del poder del monarca, o sea mediante una mediación humana,⁵¹ tesis que además considera sostenida por las grandes figuras de la tradición cristiana,⁵² sino que en el *Defensio Fidei*, sustentando una doctrina aceptada por varios de los tratadistas de la Escuela de Salamanca, reconoce que de ella se deriva un *derecho de resistencia* (que llega incluso al *tiranicidio*), por el que resulta justificado oponerse no sólo a quién usurpa el poder (*tyranus ab origine*), lo que era opinión común de la Escuela, sino que, aunque bajo ciertas condiciones, también a quien, pese a haber recibido el poder legítimamente, gobierna injustamente (*tyranus a regimine*).⁵³ Suárez señala que precisamente esta vinculación entre consentimiento y rebelión había sido señalada de modo explícito por el rey Jacobo:

50. *Idem*, pp. 21-22.

51. «Se sigue finalmente de esta tesis que ningún rey o monarca recibe o ha recibido el poder político directamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad y la constitución humana. Es este el egregio axioma de la teología, no por burla, como propala el rey, sino de verdad» (*idem*, pp. 22-23)

52. “[L]os Santos Padres [...] afirmaron repetidas veces que el hombre ha sido creado por Dios *naturalmente libre* y que sólo recibió inmediatamente de Dios poder para dominar a los brutos animales y a los seres inferiores; y que el derecho de unos hombres a dominar sobre otros tiene su origen en la voluntad humana por razón del pecado o de cierta adversidad [...]. Pues a ningún hombre Dios otorgó inmediatamente semejante poder, mientras no sea trasladado a un individuo por medio de una institución o elección humana” (*idem*, pp. 24-25; el subrayado es nuestro).

53. Dentro de la escolástica, no sólo Juan de Mariana (1536-1624), sino que también Domingo Báñez (1528-1604) y Luis de Molina (1535-1600) adhieren a esta posición.

Dos parecen ser los principales argumentos del rey Jacobo I para creer que los reyes reciben su poder no del pueblo, sino directamente de Dios. Propone el primero arguyendo contra Bellarmino y alegando algunos inconvenientes. El primer inconveniente consiste en que la teoría contraria es *justificación de revoluciones que habían de aprovechar con toda avidéz rebeldes y facciosos*. Porque si el príncipe recibe su poder del pueblo, *podría este levantarse contra el príncipe y reclamar su libertad siempre que le pareciera, apelando naturalmente al mismo derecho y poder que trasladó al rey. Sobre todo diciendo Bellarmino que nunca el pueblo traslada al rey su poder, de forma que no lo conserve «in habitu» para que pueda, en determinados casos, recuperarlo también «in actu»*.⁵⁴

A lo que Suárez responde que aunque una vez que el pueblo trasladó su poder al rey ya no puede legítimamente reclamar su libertad a capricho siempre que se le antoje, efectivamente, aún después de la transferencia conserva el poder *in habitu* de modo que, con limitaciones y en determinadas circunstancias, puede lícitamente hacer uso de él y conservar su derecho.⁵⁵

El problema del juramento y el derecho de rebelión

Es ésta la doctrina que Suárez retomará en el libro VI, dedicado a defender la postura del Papa Paulo V.

Interesa, especialmente, la manera en que, tras analizar, sobre todo, la tercera parte del Juramento jacobiano (recordemos: «además juro que aborrezco, de-testo y rechazo de corazón, como impía y herética, la doctrina y proposición de que los príncipes excomulgados por el Papa pueden ser depuestos y muertos por sus súbditos o por cualesquiera otros»), Suárez, a fin de oponerse a Jacobo, se verá obligado a preguntarse sobre la correcta interpretación de las definiciones

54. *Idem*, p. 34.

55. «Lo que dijo Bellarmino, tomándolo de Martín de Azpilcueta, que el pueblo nunca transmite su poder al príncipe sin conservarlo *in habitu*, de manera que no pueda hacer uso de él en determinados casos, no va contra nuestra tesis ni da justificación a los pueblos para reclamar, a capricho, su libertad. No dijo simplemente el cardenal Bellarmino que el pueblo conserva el poder *in habitu* para cualquier clase de actos a capricho y cuantas veces se le antoje repetirlos, sino que con muchas limitaciones y reservas, dijo en determinados casos, etc. Estos casos hay que entenderlos de acuerdo con las condiciones del primer contrato o de las exigencias de la justicia natural, pues los pactos y convenios justos hay que cumplirlos.

Por tanto, si el pueblo, al transmitir el poder al rey, se ha reservado este [poder] para algunos casos y asuntos más graves, entonces puede hacer lícitamente uso de él y conservar su derecho. Con todo será necesario que este derecho conste suficientemente por antiguos y seguros documentos o por costumbre inmemorial. Por esta misma razón podría el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa, si el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta del Estado; porque a este derecho nunca ha renunciado [el pueblo]. Fuera de estos casos y otros parecidos, nunca podrá el pueblo apelando a su poder, rebelarse contra el rey legítimo. Desaparece así el motivo o la ocasión de toda sublevación» (*idem*, pp. 34-35).

que, sobre esta materia, realizaran los Concilios de Letrán y Constanza, rele-yendo doctrinas tradicionales con una audacia que el mismo pensamiento cató-lico de los siglos subsiguientes considerará muy difícil de aceptar. El Concilio de Constanza, en especial, había definido, el 6 de julio de 1415, que la proposición

«Cualquier tirano puede y debe ser muerto lícita y meritoriamente por cualquier vasallo o súbdito suyo, aun por medio de ocultas asechanzas y por sutiles halagos y adulaciones, no obstante cualquier juramento prestado o confederación hecha con él, sin esperar sentencia ni mandato de juez alguno» [...] es errónea en la fe y costumbres, y la reprueba y condena como herética, escandalosa y que abre caminos a fraudes y engaños, mentiras, traiciones y perjurios. Declara además, decreta y define que quienes pertinazmente afirmen esta doctrina perniciosísima son herejes.⁵⁶

¿Como entender entonces que el derecho a la rebelión sea posible? Según la in-terpretación de Suárez, el Concilio

no define la proposición negativa general de que a ningún tirano se le puede dar muerte: lo que hace es condenar la afirmativa general de que se puede dar muerte a todo tirano, y esa afirmación hecha no sencillamente sino con muchas ampliaciones. Por lo tanto su definición se reduce a la indeterminada de que no a todo tirano se lo puede matar.⁵⁷

Pues resulta fundamental, en primer lugar, distinguir entre la situación que se presenta cuando alguien es tirano en la posesión del título (legitimidad de ori-gen), de la que existe cuando quien es legítimamente rey, gobierna tiránicamente (legitimidad de ejercicio). La definición del Concilio de Constanza, afirma, «es válida respecto de un tirano que lo sea en su gobierno, no en el título y en la usurpación del trono».⁵⁸

56. E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1997, pp. 199-200.

57. F. Suárez, *Defensa de la Fe*, *op. cit.*, p. 719. El texto de Suárez menciona el Concilio de *Letrán*, pero creemos que acá la referencia alude al de *Constanza*.

58. *Idem*, p. 716. Nuevamente resulta interesante contraponer a la Interpretación de Suárez la que realiza la *Instrucción* de Fray Antonio de San Alberto: “La opinión que decía: *Ser lícito con autoridad privada matar al Rey tirano*, está proscripta, y debe estarlo de todos los corazones fieles, como contraria a todos los sentimientos de la razón y de la naturaleza, y jamás podrá seguirse sin incurrir en las indignaciones de Dios, en las graves penas establecidas por las leyes, y en los formidables anatemas con que la condenaron los Padres del Concilio de Aquisgran, de Toledo y de Constanza. Cualquiera de nosotros (dice el Concilio cuarto de Toledo) o cualquiera parte de toda la España que violare el juramento de fidelidad hecho al Rey con alguna conjuración o solicitud de ella, y maquinare contra la persona, vida y derechos de su Majestad, sea excomulgado en la presencia de Dios Padre y de los Angeles, y quede separado del gremio de la Iglesia Católica. Declara el Concilio (dicen los Padres de Constanza) decreta y define, que esta proposición: *El vasallo puede lícitamente matar al Rey con autoridad propia, es errónea a la fe, y en las costumbres*, y la reprueba y condena como herética, es-candalosa, y que abre camino a los engaños, a las traiciones y a los perjurios”: cf. Fray J. A. de San Alberto, *Instrucción...*, *op. cit.*, p. 142.

Ahora bien: ¿qué sucede cuando quién gobierna no ha usurpado el trono, pero sin embargo lo hace tiránicamente? El alzamiento sólo sería posible, sostiene Suárez, cuando se hiciera en defensa de la propia vida. Y si resulta legítimo en este caso, más lo será para defender el orden político. «Si se trata de la defensa del Estado mismo [...]. Entonces ciertamente será lícito oponerse al príncipe incluso matándolo si la defensa no puede hacerse de otra manera [...]; el Estado entonces tiene entre manos una guerra defensiva justa en contra de un injusto invasor aunque éste sea su propio rey».⁵⁹

Lo que el Concilio de Constanza rechaza en este caso –prosigue Suárez– no es que el tirano pueda ser muerto, sino que lo sea *antes* de que un instrumento legal disponga tal medida. Recordemos el texto en cuestión:

El Concilio de Constanza [...] únicamente habla de quien mate a un príncipe tirano por su propia cuenta *sin esperar la sentencia o mandato de ningún juez*: éste es el sentido en que el Concilio de Constanza condenó la tesis contraria. Luego, si el juez legítimo de tal rey –quienquiera que él sea o pueda ser– da contra el rey sentencia justa desposeyéndole automáticamente del reino, ya no sería válida la definición del Concilio. En segundo lugar, desaparece también la razón que se ha aducido, y por tanto, entonces no cabe la primera tesis tal como se la ha propuesto. Porque en ese caso, se supone que se ha esperado ya la sentencia justa y legítima, y así el agresor no procede por su propia cuenta, sino en virtud de la sentencia y, en consecuencia, como instrumento de la autoridad pública. Por último, una vez que el rey ha sido depuesto legítimamente ya no es rey ni príncipe legítimo, y consiguientemente ya no puede ser válida para él la tesis, la cual habla de un príncipe legítimo. Más aún, si tal rey, después de depuesto legítimamente, perseverando en su pertinencia conserva el reino por la violencia, comienza a ser tirano en el título, puesto que no es rey legítimo y no posee el reino por un justo título.⁶⁰

Suárez parece compartir en esto la posición de Báñez y Molina, que admiten la licitud de su destronamiento e incluso su muerte siempre que se haga por resolución pública, frente a Castro, Sepúlveda, Covarrubias y Medina, quienes, cuando se da la legitimidad de origen, autorizan sólo una resistencia pasiva.⁶¹ Y aquí viene el núcleo de la disputa. Siguiendo la tradición medieval, Suárez considera que en el caso de reinos cristianos, el Papa tiene el derecho de dictar sentencia en contra del rey cuando éste incurre en herejía. En cuanto un rey

incurre en herejía, automáticamente queda de alguna manera privado del dominio y propiedad de su reino [...]; y sin embargo [...] no se le puede privar del reino sin más, sino que lo posee y administra legítimamente hasta tanto se le condene mediante sentencia –al menos declaratoria– del delito. En cambio, una vez dada la sentencia, queda privado del reino en absoluto, de suerte que no puede po-

59. *Defensa de la fe...*, *op. cit.*, p. 717.

60. *Idem*, pp. 720-21. El subrayado es nuestro.

61. Cf. A. Truyol Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado II...*, *op. cit.*, p. 131. En este punto, Suárez coincidiría también con la posición dominante en los calvinistas, por ejemplo Beza y el autor de las *Vindiciae*.

seerlo con justo título: luego desde ese momento se le podrá tratar como a un perfecto tirano, y consiguientemente cualquier particular podrá matarle.⁶²

El Juramento de Fidelidad es, por ello, inaceptable, dado que negar este poder al Papa supone, a diferencia de lo que sostenía Jacobo,⁶³ entrometerse en cuestiones no sólo civiles, sino teológicas. Todos los doctores católicos «*admiten en el Papa jurisdicción para deponer a un rey hereje* [...]». Porque incluso los escolásticos que a veces parecieran restringir el poder del Papa –como Ockham, Gersón, Parisio y otros parecidos–, nunca le negarían el poder de deponer a los reyes herejes o perniciosos para la salvación de sus súbditos»⁶⁴. Tal ha sido por otra parte, concluye, la práctica centenaria de los Pontífices. Por este motivo, «los súbditos, al prestar ese juramento, pecan gravísimamente, puesto que profesan y reconocen externamente que el Papa no tiene jurisdicción sobre el rey para poder dictar contra él justamente la sentencia de deposición, sea cual sea la causa y el modo como la dicta».⁶⁵

Indudablemente esta posición supone aceptar que el Papa es la cabeza de la cristiandad. La pregunta que se planteará necesariamente con la Reforma es la de si en su ausencia al pueblo sólo le quede, ante la presencia de un rey tirano, el recurso de rezar y esperar que Dios se pronuncie (como lo sostendrán Jacobo I y Filmer), o si por el contrario, como lo afirmará Locke, «el arbitro más indicado debiera ser el conjunto del pueblo», quedando en él, como parte lesionada, la decisión de cuándo «apelar al cielo».⁶⁶

La crítica realizada por el *Defensio Fidei* del juramento de fidelidad y su defensa de la postura del Papado no pasaría inadvertida. «El trabajo de Suárez causó furor debido a que, aunque bajo condiciones estrictamente definidas, explícitamente admitía el tiranicidio y proveyó un vínculo largamento sospechado entre tiranici-

62. *Idem*, p. 721.

63. El Rey Jacobo, en la defensa de su Juramento de Fidelidad, no parece resistir con tanta fuerza el poder de excomulgar cuanto al de castigar temporalmente, y así defiende ese juramento principalmente a título de que por él no fuerza a sus súbditos a negar el poder del Papa para excomulgar al rey, sino sólo para privarle de su dominio y poder real. Piensa –según dice en el prólogo– que *el derecho a deponer a los reyes no lo ha adquirido el Pontífice con título legítimo alguno, y que esta que llama injusta usurpación y violencia secular de los Papas excede en mucho a la de la excomunión que es censura espiritual*. Por estas palabras consta suficientemente que no tanto se opone a la censura espiritual cuanto al castigo secular (*idem*, pp. 335-336).

64. *Idem*, p. 735.

65. *Idem*, p. 706.

66. John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 427.

dio y el poder del Papa de deponer». ⁶⁷ En Inglaterra, según J. de la Servière, «Jacobo no se arriesgó a responder; le pareció más cómodo hacer que refutaran a Suárez y Bellarmino los doctores de Oxford en un acto público. Además, el libro de Suárez fue quemado en Londres y su lectura prohibida en Inglaterra bajo las penas más graves». La quema tuvo lugar el domingo 1 de diciembre de 1613. ⁶⁸ En Francia su obra sería condenada un año después por el Parlamento de París, «en signo inequívoco de lo repugnante que se había convertido para los franceses la doctrina jesuita del tiranicidio después del asesinato de Enrique IV en 1610 por un súbdito católico». ⁶⁹ Pero lo que importa es que, «a pesar de los efectos incendiarios del libro de Suárez, o tal vez en parte a causa de ellos, sus argumentos tuvieron un *impacto duradero*», pues, como bien señala Mónica Brito Vieira, «Paulo V, Bellarmino y Suárez, de una parte, y Jacobo I, el veneciano Marc'Antonio De Dominis y el benedictino inglés Thomas Preston por la otra, *convirtieron la controversia del juramento de fidelidad en una disputa doctrinal mayor*, alcanzando algunas de las cuestiones jurídicas más críticas de su tiempo: la naturaleza y origen de la autoridad política, los fundamentos y los límites de la obligación política, y la relación entre Estado e Iglesia, política y religión». La condena no significó, por ello, que «desapareciera el efecto de su enseñanza de la mente de los hombres». ⁷⁰

El Patriarca de Filmer

Aunque sea difícil ponderar la influencia de Suárez una medida de la resonancia que su obra debió haber tenido en Inglaterra la da el que más de veinte años después cuando hacia la década de 1640 ⁷¹ Robert Filmer redactara –en ocasión de las polémicas entre el Parlamento y el hijo de Jacobo, Carlos I– su famoso *Patriarcha, or the Natural Power of Kings* (publicado póstumo en 1680) en defensa de la monarquía, donde todavía considera que para justificar la tesis del derecho absoluto de los reyes la Escolástica era el principal adversario ideológico al que había que atacar.

67. Mónica Brito Vieira, «Francisco Suárez and the *Principatus Politicus*», *History of Political Thought*, vol. xxix, 2, Summer 2008, pp. 273-294; cf. p. 273.

68. Eleuterio Elorduy, S.J., «La soberanía popular según Francisco Suárez», en: Francisco Suárez, *Defensio Fidei III. Principatus Politicus o La Soberanía Popular*. Introducción y edición crítica por E. Elorduy y L. Pereña, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1965; cf. p. xxv.

69. Mónica Brito Vieira, «Francisco Suárez and the *Principatus Politicus*»..., *op. cit.*, p. 273.

70. *Ibid.* El subrayado es nuestro.

71. Para el problema de la datación de *Patriarcha* puede consultarse J. M. Wallace, «The Date of Sir Robert Filmer's *Patriarcha*», *The Historical Journal*, vol. 23, nº 1 (March 1980), pp. 155-165.

Los trabajos de Filmer⁷² desarrollan una de las primeras grandes teorizaciones modernas que conciben al poder como un hecho natural no derivado del consentimiento (toda persona nace en estado de sujeción, la primera de ella a los padres, pero también al poder político), poder al que en virtud de su propia naturaleza resulta imposible limitar.⁷³ Coincide en esto con Hobbes (“nadie ha tratado –nos dice– tan amplia y juiciosamente como él en el *De Cive* y el *Leviatán* los derechos de la soberanía”),⁷⁴ aunque rechaza su contractualismo. Los comentaristas discuten hasta qué punto fue relevante su obra, y si bien trabajos clásicos como el de Sabine minimizan su importancia,⁷⁵ Laslett, por el contrario, lo considera como el principal de los autores absolutistas,⁷⁶ convirtiéndolo en pieza clave de su interpretación de Locke. Pero más allá de esta disputa, la relevancia que adquiere Suárez en el *Patriarca* puede darnos una idea de la trascendencia que su obra todavía tenía en Inglaterra hacia mediados del siglo XVII.⁷⁷

Este trabajo de Filmer, que sería publicado recién en 1680, se propone justificar, partiendo de la razón y de las Sagradas Escrituras, el absolutismo monár-

72. Véase Sir Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writings*. Edited by J. P. Sommerville, Cambridge U.P., Cambridge, 1991. Además de *Patriarca*, merecen ser mencionadas entre otras *La necesidad de un poder absoluto de los reyes, y especialmente del de Inglaterra* (1648); *La anarquía de una monarquía limitada o mixta* (1648); *Observaciones respecto del origen del gobierno en el Leviatán de Hobbes*, el *Contra Salmasius de Milton*, y *De jure belli ac pacis de Grocio* (1652); y *Observaciones sobre la política de Aristóteles en relación a la forma de gobierno, junto con directivas para la obediencia a los gobernantes en épocas peligrosas e inciertas [doubtfull]* (1652). Estos escritos han sido editados por Sommerville.

73. «No hacemos sino adularnos a nosotros mismos si esperamos ser alguna vez gobernados por un poder no arbitrario. Nos equivocamos. La cuestión no es la de si habrá o no un poder arbitrario, sino que la única cuestión es la de quién habrá de tener este poder arbitrario, si un solo hombre o muchos. Nunca existió ni podrá existir un pueblo gobernado sin un poder de hacer leyes y todo poder de hacer leyes debe ser arbitrario. Pues resulta contradictorio pretender hacer una ley de acuerdo a la ley», como leemos en *The Anarchy of a Limited o Mixed Monarchy*, en *Patriarcha and Other Writings...*, op. cit., pp. 131-171; cf. p. 132.

74. *Observations Concerning the Originall of Government upon Mr. Hobs Leviathan...*, en *Patriarcha*, op. cit., pp. 184-234; cf. p. 184.

75. “No hay ciertamente nada tan significativo en *Patriarca* de Filmer como el hecho de que fuera publicado por primera vez en 1680. Que la defensa del derecho hereditario inviolable tuviera que presentarse en un libro, el manuscrito del cual había estado olvidado durante cerca de treinta años –y al que era tan fácil presentar como absurdo–, muestra qué poca vitalidad tenía la doctrina. En realidad, el libro de Filmer era un anacronismo incluso en la época en que fue escrito”: cf. G. H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1972, p. 379.

76. “Hobbes [...] fue políticamente el menos importante de los escritores absolutistas. Por el otro lado Filmer fue el hombre del momento, una fuerza formidable y creciente entre aquellos cuyas opiniones políticas importaban, representando el mismo la *ipsissima verba* del orden establecido”: cf. J. Locke, *Two Treatises of Government*, Peter Laslett ed., Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 67.

77. Filmer cita a lo largo del texto, para cuestionarlos, veinticinco veces a Aristóteles, quince a Bellarmino y once a Suárez.

quico continuando para ello, en gran medida, los argumentos esgrimidos por Jacobo. Pero lo que nos interesa es que su autor todavía considera –años después de muerto Suárez– que los principales adversarios del absolutismo eran los pensadores católicos (polemiza fundamentalmente con Bellarmino y Suárez), cuyas doctrinas tiende a identificar, paradójicamente, con la de los autores calvinistas.

La obra se divide en tres partes y, aunque a veces los argumentos se repiten, cada una tiene un eje temático claramente definido. Filmer destina la primera a cuestionar la idea de que la autoridad política proviene de un contrato ente el monarca y el pueblo, junto a lo que, considera, es su natural corolario: el derecho de resistencia; la segunda, a defender que la monarquía es la única forma legítima de gobierno; en tanto que la tercera, que tiene como trasfondo el debate entre la Corona y el Parlamento, está dedicada a justificar por qué la autoridad real no se encuentra limitada ni por las leyes positivas ni por el Parlamento.

Por lo que respecta al primer punto, todo el capítulo I se enmarca dentro de la polémica con la Escolástica.

A partir del momento en que empezó a florecer la escuela teológica –de este modo comienza Filmer su tratado–, ha existido una opinión, comúnmente mantenida tanto por los teólogos como por todo género de hombres cultos, que afirma que «*la humanidad posee por naturaleza y desde su origen el don de la libertad contra toda sujeción y el derecho a elegir la forma de gobierno que le plazca*»; y que «*el poder que cualquier hombre posea sobre los demás le fue entregado en un principio por decisión de la multitud*».

Y continúa, indicando con precisión a quiénes se refiere:

Este dogma fue primeramente fraguado en las escuelas, y luego fomentado por los papistas posteriores como buena teología. También los teólogos de las Iglesias reformadas lo han mantenido, y el vulgo lo ha abrazado amorosamente por doquiera [...], basándose en esta doctrina tanto los jesuitas como algunos celosos defensores de la doctrina de Ginebra han sacado la siguiente peligrosa conclusión: el pueblo o multitud tiene el poder de castigar o destituir al príncipe cuando éste infringe las leyes del reino [...]. Tanto el cardenal Bellarmino como Calvino miran de soslayo en esta dirección.⁷⁸

Que la Iglesia de Inglaterra debía enfrentarse tanto con los católicos como con los *dissenters* no es un hecho novedoso. Jacobo, como hemos visto, plantea la necesidad de entablar esta doble polémica en *Basilikon Doron* y autores como Hooker han tenido también esta intención.⁷⁹ Lo que importa es que Filmer entiende que

78. *Patriarca o el poder natural de los reyes y Primer libro sobre el gobierno...*, op. cit., cf. pp. 1 y 2.

79. John K. Ryan ha señalado que la famosa *The Laws of Ecclesiastical Polity* de Hooker habría tenido precisamente esta intención «Medio siglo después de que Enrique VIII rompiera con Roma, la vieja religión había sido decisivamente derrotada [...L]a Iglesia de Inglaterra, establecida por ley, tenía tan firmemente el control que ya no miraba a Roma como su más serio e importante rival. Por

la fuente de las teorías del gobierno popular y del derecho de resistencia, muchas veces atribuidas al calvinismo, la encontramos precisamente en la Escolástica. Así leemos, por ejemplo, en *The Anarchy of a Limited o Mixed Monarchy*:

Desde el desarrollo de esta nueva doctrina de la limitación y de la monarquía mixta parece que la monarquía ha sido crucificada entre dos ladrones, el Papa y el pueblo. Porque los mismos principios que usan los Papistas para poner el poder del Papa por sobre el rey, los usan los defensores del pueblo (quitando la palabra *Papa* y poniendo en su lugar *pueblo*), contra sus soberanos. [...] Si Papismo y popularismo [*popularity*] acuerdan en este punto, los reyes de la cristiandad que se han sacudido el poder del Papa no han hecho una gran ganancia si, en lugar de un señor en el exterior, han pasado a tener muchos señores en casa dentro de su propio reino.⁸⁰

Valga decir que, según Filmer, la tesis de la natural libertad e igualdad de los hombres, la idea de que el poder del rey es delegado y la defensa del derecho de resistencia derivan, en última instancia, de la teología católica, de aquellos «sutiles escolásticos que, queriendo asegurar la supremacía del Papa sobre el Rey, pensaron que el camino más seguro era colocar al pueblo sobre el Rey».⁸¹

Y de entre los escolásticos con los que Filmer polemiza, en este primer capítulo la figura es Bellarmino, por considerarlo especialmente relevante. Para entender las objeciones filmerianas, cabe recordar la presentación que de aquél hacen, en relación con la condición humana de ser libre por naturaleza, y su persistencia en la situación política:

el contrario, consideraba que ese rival lo constituían los grupos disidentes que derivaban de Ginebra y que estaban destinados en la persona de Cromwell a tomar el poder supremo tanto en el dominio político como en el eclesiástico. Es por ello que cuando Richard Hooker fue llamado a escribir *The Laws of Ecclesiastical Polity*, se consideró que su tarea consistía en refutar al puritanismo más que al catolicismo [...]. Como pensador y portavoz del anglicanismo y como representante de la *via media*, tenía una triple tarea: contestar a las voces de la izquierda protestante, que crecía día a día en audacia y poder; contestar a la oposición católica; y desarrollar, hasta donde pudiera, una doctrina constructiva que explicara su propia posición». Cf. J. K. Ryan, «The Reputation of St. Thomas Aquinas among English Protestant Thinkers of the Seventeenth Century»..., *op. cit.*, pp. 1-2.

80. Cf. *Patriarcha and other writings*..., *op. cit.*, pp. 132-133. Rothbard llega a decir que «el pensamiento político calvinista y protestante era originalmente estatista y absolutista. El calvinismo sólo se hizo revolucionario y antitiránico bajo la presión de oponerse a regímenes católicos, lo que llevó a los calvinistas de vuelta a los temas de la ley natural y la soberanía popular del pensamiento escolástico católico»: cf. M. N. Rothbard, «Religious Radicalism and Absolutist Moderation in 16th-Century France», un *excerptum* de su libro *An Austrian Perspective in the History of Economic Thought. Vol I: Economic Thought before Adam Smith*, Edward Elgar Publishing, The Lypiatts, Cheltenham (Glos), 1995 (en <http://mises.org/daily/4162>). Resulta también significativo que entre las fuentes principales del constitucionalismo de un calvinista como Althusius (1557-1638) estén escritores como Fernando Vázquez, Diego Covarrubias y Juan de Mariana. Véase Johannes Althusius, *Política*, Translated, Abridged and with an Introduction by F. S. Carney, Liberty Fund, Indianapolis, 1995; cf. en la «Introduction», p. xxv.

81. *Patriarca o el poder natural de los reyes y Primer libro sobre el gobierno*..., *op. cit.*, p. 5.

Para poner de manifiesto los fundamentos de esta cuestión referente a la libertad natural de la humanidad, voy a transcribir algunos pasajes del cardenal Bellarmino que revelan mejor que ningún otro el estado de esta controversia. *El poder secular o civil, según él, ha sido instituido por los hombres; reside en el pueblo, a menos que éste se lo otorgue a un príncipe. Este poder reside de modo inmediato en la totalidad de la multitud, como sujeto del mismo; porque este poder reside en la ley divina, pero esta ley divina no ha dado este poder a ningún hombre en particular [...]. Si se prescindiera de la ley positiva, no queda razón alguna para que dentro de una multitud (en que todos son iguales) uno determinado pueda imponer su voluntad a los demás [...]. El poder ha de ser conferido por la multitud a un solo hombre o a varios según la ley natural: puesto que la comunidad no puede ejercer el poder, éste forzosamente ha de ser entregado a un solo hombre o a pocos hombres [...]. La instauración por encima de la multitud de un rey o cónsul u otros magistrados depende del consentimiento de la multitud misma; y, si existe causa legítima, la multitud puede cambiar un reino en una aristocracia o una democracia.* Hasta aquí Bellarmino, en cuyos pasajes está condensada la esencia de todo cuanto yo he leído u oído a favor de la libertad natural de los súbditos.⁸²

Esta tesis de la natural igualdad y libertad de los hombres, que según Filmer es el núcleo del pensamiento bellarminiano,⁸³ y de la que se desprende que «si existe causa legítima, la multitud puede cambiar el reino»,⁸⁴ es una noción que no puede defenderse bajo ningún concepto. Pues, para el autor de *Patriarca*, el poder del rey no deriva del consentimiento de los gobernados, sino que se basa en una analogía identificatoria entre los derechos naturales de un padre sobre sus hijos, y los del rey sobre sus súbditos. «Si comparamos los derechos naturales de un padre con los de un rey, encontraremos que son una misma cosa, sin ninguna diferencia entre ellos más que en su latitud o extensión».⁸⁵

Y si de este modo el poder del rey se identifica con el poder paterno, la consecuencia que Filmer deriva es que la monarquía constituye la única forma de gobierno legítima. Con esto nos abrimos al Segundo libro (que titula: «Es antinatural que el pueblo gobierne o elija gobernantes»), en el que polemiza principalmente con Suárez, sobre todo cuando éste, siguiendo a Aristóteles al distinguir ambos poderes, considera –como viéramos anteriormente– que la elección de una «determinada forma de poder y gobierno depende de la libre voluntad humana».

Suárez, el jesuita, se rebeló contra la autoridad real de Adán, en defensa de la libertad y el libre albedrío del pueblo. Y arguye de este modo: por derecho de creación, Adán tenía sólo poder *económico*, pero no poder *político*; tenía poder sobre su esposa y un poder paternal sobre sus hijos mientras éstos no se emancipaban; pudo también, con el paso del tiempo, tener criados y una familia completa; y

82. *Idem*, p. 6.

83. «Ahora me toca examinar aquel argumento que usa Bellarmino, y que es el único que hallo expuesto por el autor en prueba de la libertad natural del pueblo. Está redactado en la forma siguiente: Que Dios ha dado u ordenado el poder es evidente por las Escrituras. Pero Dios no se lo ha dado a ninguna persona en particular, porque por naturaleza todos los hombres son iguales; por consiguiente, ha dado el poder al pueblo o multitud» (*idem*, p. 7).

84. *Ibid.*, p. 7.

85. *Ibid.*, p. 16.

dentro de esta familia pudo tener completo *poder económico*. Cuando las familias empezaron a multiplicarse y los hombres se separaron y se convirtieron en cabezas de diversas familias, cada uno tenía el mismo poder sobre su familia. Pero el poder político no comenzó hasta que las familias empezaron a reunirse en una perfecta comunidad; por consiguiente, como la comunidad no comenzó con la creación de Adán, ni por su sola voluntad, sino por la de todos los que en ella concordaron, no podemos decir que Adán tuvo *por naturaleza* primacía política en la comunidad, ya que ésta no puede deducirse de ningún principio natural, pues por la sola virtud de la ley de naturaleza no corresponde a ningún progenitor el ser también rey de su posteridad. Y si esto no puede deducirse de los principios naturales, tampoco podemos decir que Dios, por especial gracia o providencia, le concedió este poder, ya que no existe ninguna revelación ni testimonio de ello en la escritura. Hasta aquí Suárez.⁸⁶

Filmer buscará demostrar que, por el contrario, tanto la Revelación como la filosofía nos enseñan que la monarquía es la forma más perfecta de gobierno.

La misma experiencia histórica prueba, además, que «no hay tiranía comparable a la tiranía de una multitud».⁸⁷ Y, «si es antinatural que la multitud elija sus gobernantes o gobierne o participe en el gobierno», entonces –completa– «¿qué puede pensarse de esa condenable conclusión, a la que demasiados llegan, de que la multitud puede corregir a su príncipe o deponerle si es necesario?» El argumento que esgrime Filmer es el mismo que el expuesto por Jacobo en *The Trew Law of Free Monarchies*. Sólo Dios puede juzgar al rey, pero de ningún modo la multitud.

Aún admitiendo que el rey haga un contrato o pacto con su pueblo, bien originariamente en sus antepasados, bien personalmente en su coronación (que ambas formas de pacto son imaginadas por algunos, que no pueden empero ofrecer pruebas de una ni de otra), no hay ley en ninguna nación mediante la cual pueda considerarse roto un contrato sin un previo juicio legítimo pronunciado por el juez que corresponda a los que lo rompen; en caso contrario cada hombre podría ser a un tiempo parte y juez en su propio caso, lo cual aparece absurdo con sólo pensarlo, porque entonces estaría en manos de la multitud acéfala desechar el yugo del Gobierno (que Dios había colocado sobre ella) para juzgar y castigar a aquellos por quienes debía ser ella juzgada y castigada [...]. Siendo el caso que muchos, movidos por un temor imaginario, pretenden que el poder del pueblo es necesario para reprimir las insolencias de los tiranos, he aquí que proponen un remedio mucho peor que la enfermedad [...].⁸⁸

Es por ello que, sostiene Filmer citando el comentario del rey al Libro Primero de Samuel, ante un tirano el único remedio posible es la plegaria.⁸⁹ Más aún, llega

86. *Idem*, p. 21.

87. *Idem*, p. 46.

88. *Idem.*, pp. 48-49.

89. «La descripción que hace Samuel de la ilimitada jurisdicción de los reyes [...] ha quedado juiciosamente manifiesta en el mayestático discurso sobre *La verdadera ley de la Monarquía Libre*, donde se demuestra con evidencia que el propósito de Samuel fue enseñar al pueblo la debida obediencia a su rey, incluso en aquellas cosas que le parezcan dañinas e inconvenientes; porque al decirles lo que un rey puede hacer, les enseña indudablemente lo que un súbdito debe soportar; pero esto no quiere decir que tengan derecho los reyes a cometer abusos, pero sí lo tienen a no ser castigados por el pueblo si los cometen. De modo que, a este respecto, es igual que Samuel describa a un rey que a un

Ilustración nº 2

a sostener que el deber de obedecer se mantiene, inclusive, cuando quien gobierna es un usurpador.⁹⁰

El Tercer libro, por último, defenderá que la autoridad real no se encuentra limitada por las leyes positivas.

Hasta ahora hemos intentado exponer la institución natural de la autoridad real y liberarla de la sujeción a la arbitraria elección del pueblo. Es necesario también examinar si las leyes humanas tienen superioridad sobre los príncipes, porque aquellos que mantienen que la adquisición de la jurisdicción real procede del pueblo someten su ejercicio a las leyes positivas. Pero también en esto yerran, porque como el poder real procede de la ley de Dios, no hay ley interior que lo limite.⁹¹

Pues, como dijera el rey Jacobo –sostiene el autor de *Patriarca*–, «los reyes, que hacen las leyes, están por encima de las leyes».⁹² Esta superioridad es tan absoluta que abarca tanto las leyes escritas cuanto las no escritas. El monarca debe, pues, ser obedecido incluso si lo que ordena se opone a la ley de Dios: «no solo en las leyes humanas, sino también en las divinas, puede ordenarse una cosa contraria a la ley; y sin embargo, la obediencia a tal mandato es necesaria».⁹³ La obra concluye con una larga reflexión de Filmer sobre la historia del Parlamento en Inglaterra, al que concibe como necesariamente subordinado a la potestad real. En la práctica parlamentaria desde Enrique I, «no puede encontrarse el uso de ninguna libertad natural del pueblo; porque todas aquellas libertades proclamadas en los parlamentos son libertades de gracia del Rey y no libertades de naturaleza del pueblo; porque si la libertad fuera natural, ello daría poder a la multitud para reunirse *cuándo* y *dónde* le placiera, para conferir la soberanía, y para limitar y dirigir su ejercicio mediante pactos».⁹⁴

Conclusión

La mera lectura de *Patriarca* alcanza para mostrar suficientemente que muchos años después de su muerte Suárez seguía siendo objeto de debate en Inglaterra (al menos hasta Filmer aparece como uno de los principales opositores a la teoría del derecho divino de los reyes, teoría que, por la época, estaba arraigando no sólo en Inglaterra, sino en Francia e incluso, con limitaciones, en mismo ámbito hispánico).

tirano, porque la paciente obediencia se debe a ambos por igual: no hay en el texto otro remedio contra los tiranos sino el llorar y rogar a Dios en aquel día⁹⁰: *idem*, p. 54.

90. *Idem*, p. 59.

91. *Idem*, p. 52.

92. *Idem*, p. 63.

93. *Idem*, p. 66.

94. *Idem*, pp. 82-83.

Sin pretender hacer una interpretación general podríamos decir que, si aceptamos la idea de Bobbio de que el proceso político moderno se presenta en tres etapas sucesivas de concentración, limitación y democratización del poder, Suárez aparece ligado por diversos motivos a la segunda y por ello, paradójicamente, como más moderno que Filmer y que Hobbes. Es cierto que «no ha de exagerarse la modernidad de Suárez hasta el punto de hacer de él un adelantado de la concepción democrática»,⁹⁵ pero tampoco en Locke encontramos un desarrollo de la misma. Sí aparecen, en cambio, muchos elementos suarecianos que apuntan a la limitación del poder que habrán de ser retomados por el liberalismo posterior. Evidentemente la discusión sobre los orígenes del liberalismo excede el marco del presente trabajo, aunque no está de más recordar la tesis de autores ya clásicos que, como Carlyle⁹⁶ desde la historia del pensamiento y Jellinek⁹⁷ desde el derecho, han intentado mostrar que el proceso moderno que lleva a la limitación del poder encuentra sus raíces ideológicas en la tradición medieval «germánica», y no en la ruptura nominalista producida por Hobbes;⁹⁸ una tradición, entonces, que, cuestionando la afirmación que hace del poder un mero «hecho», vincula la legitimidad de su ejercicio al respeto de un orden (tanto de la naturaleza cuanto de la historia), que el gobernante debe descubrir y respetar.

No hay duda de que estas ideas, características de la filosofía de los escolásticos, están presentes en el debate político del siglo XVII a tal punto, que los defensores del absolutismo se sintieron en la obligación de rebatirlas. Tenerlas presentes, por ello, ayuda a comprender el contexto en que se desarrollara la gran controversia sobre la obligación política y el origen del poder a que daría lugar la revolución y el interregno de Cromwell. La publicación tardía de *Patriarca* y el hecho de que fuera refutado por autores de la talla de Sidney o de Locke permiten conjeturar que su influencia se extiende aún más allá (de ello nos ocuparemos en un próximo trabajo), a tal punto que no resulta aventurado sostener que inclusive las ideas de quienes inspirarían la revolución de 1688 adquieren diversa significación de acuerdo a que tengamos *in mente*, o no, esta presencia de Suárez en Inglaterra, en el siglo XVII.

Universidad Católica Argentina

95. F. Leocata, «Libertad y ley»..., *op. cit.*, p. 59.

96. A. J. Carlyle, *La libertad política*, FCE, México, 1982.

97. G. Jellinek, *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, Universidad Autónoma de México, México, 2003.

98. En contra de lo que sostienen, por ejemplo, Leo Strauss (*Natural Right and History*), Michael Oakeshott (*Introduction to Leviathan*) o Michel Villey (*La formation de la pensée juridique moderne*).