

Lecturas escocesas de Suárez en la primera mitad del XVII: el debate entre John Maxwell y Samuel Rutherford

Francisco T. Baciero Ruiz¹

Recibido: 15/07/2022// Aceptado: 1/09/2022

Resumen. La difusión abrumadora que la filosofía política de Suárez alcanzó en la Europa del siglo XVII, queda confirmada por el debate que mantuvieron en 1644 el obispo anglicano John Maxwell y el ministro presbiteriano Samuel Rutherford en torno al origen legítimo del poder político. En sus tratados de signo político diametralmente opuesto, ambos recurren con frecuencia como a una autoridad al *De legibus* y a la *Defensio fidei* de Suárez, publicados treinta años antes. Metodológicamente el artículo ha sido elaborado a partir de un análisis comparativo de las doctrinas suarecianas con las contenidas en los tratados de Maxwell y Rutherford, accesibles gracias a la base de datos EEBO (*Early English Books Online*), de la Universidad de Michigan, así como al repositorio bibliográfico *Internet Archive*, con sede en San Francisco.
Palabras clave: contrato social; filosofía política; patriarcalismo; presbiterianismo; Francisco Suárez; Samuel Rutherford.

[en] Scottish readings of Suárez in the first half of the seventeenth century: the debate between John Maxwell and Samuel Rutherford

Abstract. The overwhelming diffusion of Suárez's political philosophy in seventeenth century Europe is confirmed by the debate held in 1644 between the Anglican bishop John Maxwell and the Presbyterian minister Samuel Rutherford on the legitimate origin of political power. In their treatises of political diametrically opposed sign, both frequently appeal to Suárez's *De legibus* and the *Defensio fidei*, published thirty years before. Methodologically this paper has been elaborated by means of a comparative analysis of Suárez's doctrines with those contained in Maxwell and Rutherford treatises, which are accessible thanks to the data base EEBO (*Early English Books Online*), at the University of Michigan, as well as the bibliographical repertoire, *Internet archive*, based in San Francisco.

Keywords: social contract; political philosophy; patriarchalism; Presbyterianism; Francisco Suárez; Samuel Rutherford.

Sumario. 1. Introducción. 2. El marco pragmático: los orígenes de la guerra civil inglesa y las disputas confesionales. 3. La monarquía de institución divina según John Maxwell. 4. La ley sobre el rey: el contractualismo de Samuel Rutherford. 5. Conclusión.

Cómo citar: Baciero Ruiz, F. T. (2022). Lecturas escocesas de Suárez en la primera mitad del XVII: el debate entre John Maxwell y Samuel Rutherford. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (3), 671-683.

1. Introducción

En sus ensayos de 1907 sobre la historia de la filosofía política al comienzo de la modernidad, John Neville Figgis constató la continuidad fundamental del pensamiento político, y en particular el constructo del “contrato social”, así como su conexión “pragmática” (valga la expresión decir) con la religión².

En realidad, tal continuidad se fundaría a la postre en el hecho de que podría predicarse de la teoría del contrato social una verdad que trascendería cualquier límite temporal o geográfico, en la medida en que en ella se expresarían verdades sobre el hombre absolutamente universales³.

El timbre de gloria de la teoría del contrato social consistiría precisamente en el hecho de que ella habría

¹ Universidad de Salamanca. fbaciero@usal.es. <https://orcid.org/0000-0003-3055-8040>. Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de investigación “Salvación, política y economía. El comercio de ideas entre España y Gran Bretaña en los siglos XVII y XVIII” (Programa de generación de conocimiento 2021, referencia: PID2021-122994NB-I00) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).

² “No subject illustrates more luminously the unity of history than the record of political ideas” (John N. Figgis. *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414-1625*. Seven Studies. New York: Harper & Brothers, ²1960, p. 3); la noción del contrato social sería “the bulwark of sixteenth and seventeenth century Liberalism, which only withdraws from English thought with Burke, and has its most renowned exponent in Rousseau” (ibid., p.8); “Religious forces, and religious forces alone, have had sufficient influence to ensure practical realisation of political ideas” (ibid., p. 7).

³ Así, para John W. Gough: “I should maintain that in politics as much as in any other branch of philosophy there is an absolute and not merely a relative distinction between truth and falsehood, Good and evil, and that that is a question which history alone is powerless to answer” (John W. Gough, *The social contract: a critical study of its development*, Oxford University Press, ²1957, p. vii).

sido la más capaz de “defender los valores de la personalidad humana al insistir en que la autoridad del gobierno está derivada de, y existe para el beneficio de los individuos”⁴. En su acuñación lockeana de 1689⁵, habría contribuido a conformar el espíritu y la letra de las constituciones de los estados fundadores de los Estados Unidos⁶.

Existen sin embargo diversas versiones del contrato social. En el marco de las discusiones entre la “escuela de Cambridge” y la *Begriffsgeschichte* de Koselleck sobre la relación exacta que existe entre la evolución de los conceptos políticos y las acciones e intereses de los sujetos que los piensan⁷, Sandro Chignola ha sostenido una tesis bastante extrema de acuerdo con la cual, el origen de los conceptos políticos de la modernidad habría que buscarlo en la versión hobbesiana del contrato social y sus peculiares supuestos antropológicos, no en las teorías contractualistas previas, lo que implicaría inevitablemente una ruptura radical con la tradición anterior⁸. De acuerdo con Chignola:

Con éste [el estado de naturaleza hobbesiano] es aniquilado todo el horizonte clásico y antiguo de la política. Insertando entre las dos modalidades de reflexión, entre las dos “épocas”, la fractura que las hace recíprocamente *intraducibles, imposibles de ser referidas* la una a la otra, *imposibles de posicionar* en el plano de una misma “historia”⁹.

Chignola se lamenta por lo demás en cierto modo de que ese sea el caso, y reclama “volver a una pregunta sobre las razones de estar juntos, sobre la política, sobre lo *común*, que nos lleva de nuevo, [...] a la filosofía”¹⁰.

A nuestro entender, y como intentaremos demostrar en lo que sigue, el “específico tejido constitucional de la modernidad” exhibe más bien una llamativa continuidad conceptual con la tradición de la filosofía política inmediatamente anterior, y en concreto con la filosofía política de la tardoescolástica y su elaboración por la denominada “escuela de Salamanca” y los filósofos de algún modo influidos por ella, muy especialmente Francisco Suárez.

Se trata de una continuidad fundamental que fue señalada (y en cierto modo dada conocer al gran público

filosófico), de forma paradigmática por Quentin Skinner en su obra ya clásica *Los fundamentos del pensamiento político moderno*¹¹. Según Skinner, el siglo XVII inglés contempla el período de acuñación de la teoría política del contrato social, y ello en un lapso de tiempo relativamente breve, hecho notable para el que Skinner sugiere dos explicaciones fundamentales: la disposición de una teoría contractualista ya elaborada en lo fundamental a finales de la Edad Media, y su reelaboración en las filosofías políticas de los tratadistas católicos durante el siglo XVI:

The next question ... is how it came about that this “new, plausible and dangerous opinion”, as Filmer called it, was able to develop so dramatically during this period, so that the aspiring absolutist governments of early modern Europe were eventually challenged –initially in Scotland, then in Holland, then in France and finally in England– by the first wave of successful political revolutions of modern time. There are two main components to the answer, [...]. The first is that a considerable body of radical political ideas had already been built up in the course of the later Middle Ages, and had reached a new peak of development at the start of the sixteenth century. [...]. The other important point is that all the most influential works of systematic political theory which were produced in Catholic Europe in the course of the sixteenth century were fundamentally of a constitutionalist character¹².

En efecto, parece que las teorías contractualistas de ascendencia escolástica (escolástica española en particular), obtuvieron una amplia e inmediata aceptación entre la mayoría de los presbiterianos escoceses e ingleses, habiéndose producido desde entonces un maridaje entre teorías monarcómacas de origen protestante y teorías contractualistas de origen católico-jesuítico¹³.

En lo que sigue intentaremos explicitar un caso particular de semejante maridaje: el enconado debate doctrinal que reflejan los dos tratados publicados en 1644 por el obispo anglicano John Maxwell y el ministro presbiteriano Samuel Rutherford a propósito del origen y límites del poder real, debate en el que la filosofía política de Suárez funge en buena medida como hilo conductor.

⁴ Ibid., p. 7.

⁵ John Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, edición e introducción de Joaquín Abellán, traducción de Francisco Giménez Gracia, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

⁶ La constitución de Maryland de 1776, por ejemplo, proclamaba solemnemente que: “all government of right originates from the people, is founded in compact only, and instituted solely for the Good of the whole” (Gough, p. 231, otros ejemplos en pp. 230-1).

⁷ Cf. una amplia introducción al tema en S. Chignola y G. Duso, (eds.), *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2009; respecto a Koselleck es inevitable referirse a R. Koselleck *Futuro pasado*. Paidós, Barcelona, 1993 [1988].

⁸ Sandro Chignola, “Entre Heidelberg y Cambridge: el léxico en situación”, en *Historia de los conceptos y filosofía política*, pp. 79-113.

⁹ Ibid., p. 112. De acuerdo con esa “fractura originaria”, quedaría “desautorizado el continuismo sobre el cual se sostiene la historia de las ideas” (ibid., p. 112) y sólo supuesta semejante independencia se podría intentar definir “el específico tejido constitucional de la modernidad” (ibid., p. 113).

¹⁰ Chignola, Sandro, “Historia de las disciplinas e historia de la filosofía: más allá de Koselleck, Pocock y Skinner”, en *Historia de los conceptos y filosofía política*, pp. 303-21.

¹¹ Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México, FCE, 1985-6, 2 vols. [*The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, 2000, 2 vols.].

¹² Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, vol. II, p. 114.

¹³ “Presbyterians borrowed their notions on the accountability of kings to their subjects, and on the legitimacy of active resistance, from Catholic natural law theory” (J. P. Sommerville. *Royalists and Patriots. Politics and Ideology in England 1603-1640*. Longman, London and New York, 2000, p. 190); “In 1643 the Parliamentarian pamphleteer William Bridge cited several papists to vindicate his contractualist theory of the origins of government, and drew on Molina to refute patriarchalism. The puritan John Canne turned to the notorious Mariana to justify the execution of Charles I in 1649” (ibid., p. 222, que remite en nota a pie a William Bridge, *The truth of the times vindicated*, 1643, pp. 2, 4, 7, 11, y John Canne, *The golden rule, or justice advanced*, 1649).

2. El marco pragmático: los orígenes de la guerra civil inglesa y las disputas confesionales

El contexto histórico inmediato que suscita la publicación de los tratados de Maxwell y Rutherford en 1644 es el de la resistencia organizada de la iglesia presbiteriana escocesa contra las crecientes tendencias absolutistas del gobierno de Carlos I, especialmente contra las imposiciones religiosas de tipo litúrgico promovidas por el arzobispo de Canterbury y consejero del monarca William Laud¹⁴. Jacobo I, rey de Escocia y de Inglaterra desde 1603, había sido relativamente tolerante con los presbiterianos escoceses hasta su muerte en 1625, limitándose a promover la lectura desde los púlpitos de los templos escoceses del *Book of Sports* (1618), en el que se recomendaba la tolerancia con las prácticas deportivas en los días festivos, habituales en la campaña inglesa, frente a las prohibiciones rigoristas de los presbiterianos¹⁵. Su hijo Carlos I sin embargo, por una parte exacerbó las tendencias de su padre hacia un poder absolutista, y por otro, siguiendo las recomendaciones de Laud, primado de Inglaterra desde 1633, promovió una política de uniformidad religiosa de signo anglicano que exaltó los ánimos de los presbiterianos de Escocia e Inglaterra. En 1633 Laud reeditó el *Book of Sports*, pero exigiendo que el libro fuese leído desde los púlpitos de todas las iglesias sin excepción, incluyendo las presbiterianas. Laud era partidario, además, de prácticas tan católicas como la confesión, ponía especial énfasis en el cuidado litúrgico, se negaba a condenar el “papismo” como anticristiano, o a identificar al papa con el Anticristo (práctica habitual desde los inicios del anglicanismo), desautorizando la publicación de libros que sostuviesen la tradicional identificación¹⁶, y mostraba claras tendencias favorables al arminianismo, hasta el punto de prohibir en 1628 en su diócesis londinense la publicación de libros contra esa variante del calvinismo e incluso contra el catolicismo¹⁷. El arminianismo era considerado además (con bastante razón) como una doctrina próxima al odiado catolicismo y al jesuitismo en especial¹⁸. Al estar asociado el catolicismo doctrinal

con la temida monarquía hispánica, con el absolutismo, y con el odioso intento abortado sólo veinte años antes de hacer volar el parlamento inglés el 5 de noviembre de 1605 por un grupo de católicos dirigidos por el papista de Yorkshire y mercenario de las tropas españolas en Flandes Guy Fawkes (la llamada desde entonces “conjuración de la pólvora”, “Gunpowder plot”, que se festeja en Inglaterra anualmente), la política religiosa de Laud y todo su gobierno comenzó a ser percibida como una amenaza a las libertades parlamentarias inglesa y escocesa tanto como a la fe reformada. De hecho, y para evitar cualquier amenaza de contaminación arminiana, el parlamento inglés celebrado entre enero y marzo de 1629 promulgará “Tres Resoluciones”, la primera de las cuales condenaba como enemigo del reino a cualquier propagador del “papismo” o arminianismo¹⁹. El mismo Rutherford, campeón del presbiterianismo más ortodoxo, dedicará su primera publicación a una detenida refutación del arminianismo en la que todos los jesuitas de alguna importancia implicados en el debate doctrinal (Suárez en primer lugar, además de Vázquez, Molina y otros), son traídos a colación ya en el título de la obra²⁰. Finalmente, en julio de 1637, Laud impuso un nuevo “book of prayer” en Escocia adaptado del inglés y redactado con la colaboración de algunos obispos escoceses (John Maxwell entre ellos), lo que generó disturbios en la mayoría de las parroquias, que comenzaron el 23 de julio y suscitaron la organización de un movimiento de oposición que culminó con la redacción de un manifiesto

(ed.) with the assistance of Mark Goldie *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge University Press, 1991, pp. 499-529, p. 510, y Coffey, p. 119). Fue acusado de “jesuita” en su época por incorporar principios tomados de la teología de la gracia de Molina y Suárez (sobre su dependencia de ambos autores jesuitas, cf. Muller, R., *God, Creation and Providence in the Thought of Jacob Arminius: Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy*. Baker Publishing Group, Grand Rapids, MI, 1991, cit. en Coffey, 118). Para los presbiterianos estrictos como William Prynne, el arminianismo no era más que una mezcla de pelagianismo y jesuitismo, “meere Popery” (W. Prynne. *The church of Englands old antithesis to new Arminianisme*, 1629, en Sommerville, p. 211).

¹⁹ “Whosoever shall bring an innovation in religion or by favor seek to extend or introduce Popery or Arminianism, or other opinions disagreeing from the true and orthodox Church, shall be regarded a capital enemy [sic] to his Kingdom and the Commonwealth” (cit. en Macaulay, p. 155).

²⁰ Reproducidos el título en su integridad: *Exercitationes Apologeticae pro Divina Gratia. In quibus vindicatur doctrina orthodoxa de divinis decretis, et Dei tum aeterni decreti tum gratiae efficacis operationis, cum hominis libertate consociatione et subordinatione amica. Adversus Jacobum Arminium eiusque asseclas, et Jesuitas imprimis vero Fran. Suarezium, Gabri. Vasquezium, Lodiv. Molinam, Leonard Lessium, Pet. Fonseca et Robertum Bellarminum* (Amsterdam, 1636), segunda edición de Franeker, 1651 (en Coffey, p. 260). Varios años después Rutherford volvería sobre el mismo tema en una *Disputatio Scholastica de Divina Providentia. Variis Praelectionibus, quod attinet ad summa rerum capita, tradita S. Theologiae Adolescentibus Candidatis in Inclyta Academia Andreatopolitana in qua adversus Jesuitas, Arminianos, Socinianos, de Dominio DEI, actione ipsius operosa circa peccatum, concursu primae causae, praedeterminatione & contenditur & decertatur*. [...], (Edimburgo, 1649, segunda edición de 1650, en Coffey, p. 263). En ambas obras latinas Rutherford habría dedicado “considerable attention to attacking the theology of Jesuits like Fonseca, Suarez (1548-1617) and Molina (1535-1600), particularly their notion of *scientia media*” (Coffey, p. 75), mostrándose al tiempo partidario de Domingo Báñez, “whose defence of Augustinianism Rutherford admired” (Coffey, p. 126).

¹⁴ Cf. para lo que sigue G. Macaulay Trevelyan. *England under the Stuarts*, vol. 5 de Ch. Oman (gen. ed.). *A History of England in seven volumes*, New York: G.P. Putnam's Sons, London: Mehtuen & Co. Ltd., ¹⁰1922, y Sommerville, *Royalists and Patriots*, “Laud and Arminianism”, pp. 211 ss.

¹⁵ Macaulay, 152 ss. Con todo, en 1618 Jacobo I presionó a la Asamblea General de la Iglesia presbiteriana reunida en Perth para que aprobase los “Cinco artículos”, que suscitaron la oposición del presbiterianismo más ortodoxo, artículos entre los que se encontraban la administración del sacramento de la confirmación por los obispos, la comunión de los enfermos, el bautismo privado, y, el que resultaba más odioso: la genuflexión en el momento de la comunión (“kneeling at communion”, cf. John Coffey. *Politics, religion and the British revolutions: the mind of Samuel Rutherford*, Cambridge University Press, 1997, p. 35).

¹⁶ Cf. Sommerville, *Royalists and patriots*, p. 208.

¹⁷ Lo que provocaría una queja formal de los libreros londinenses ante la Cámara de los Comunes en 1629 “in complaint of the restraint of books written against Popery and Arminianism” (Sommerville, p. 209).

¹⁸ Frente al rígido predestinacionismo calvinista ortodoxo, Arminio (1560-1609) se inclinaba más bien por la admisión de una predestinación “genérica” condicionada por la respuesta libre del creyente al designio divino (cf. R. Tuck, “Grotius and Selden”, en J.H. Burns

político-religioso en defensa del presbiterianismo conocido como “National Covenant”, proclamado en Edimburgo el 28 de febrero de 1638, cuyos firmantes se comprometían a mantener “el clero, las leyes y las libertades de Escocia”²¹. Tras el “National Covenant”, el parlamento escocés aprobará en junio de 1640 una ley que exigirá la convocatoria de parlamentos cada tres años (“Triennial Act”), incluso sin la autorización del rey²². La Asamblea General de la iglesia presbiteriana, máximo órgano doctrinal y jurisdiccional de la iglesia presbiteriana, reunida en Glasgow en noviembre de 1638, aprobará la supresión del polémico libro de oraciones, así como de las dignidades de obispo y arzobispo en la iglesia escocesa. El conflicto generado desatará entre marzo de 1639 y octubre de 1640 las dos “guerras de los obispos” entre presbiterianos escoceses y realistas anglicanos, que concluirán con el tratado de Ripon de octubre de ese mismo año, tras la invasión de Inglaterra por las tropas escocesas en agosto de 1640 y su conquista de Newcastle el mes de septiembre, tratado que sería ratificado por el de Londres de agosto de 1641. En octubre de ese mismo año comenzará la rebelión irlandesa contra el dominio inglés y un año después la guerra civil inglesa entre el partido realista-anglicano y el parlamentario, que terminará con la ejecución de Laud en 1645 y la de Carlos I en 1649²³.

3. La monarquía de institución divina según John Maxwell

En el contexto de la guerra civil iniciada en 1642, y en el correlativo de la búsqueda de un sostén especulativo para las aspiraciones políticas de los dos bandos en conflicto, salen a la luz en 1644 los tratados de Maxwell y Rutherford, siendo el segundo de ellos un intento de refutación exhaustiva del primero. Ambos tratados giran en buena medida en torno a la interpretación correcta de las teorías políticas de Belarmino y Suárez sobre el origen y la naturaleza del poder político.

Como es sabido, en el seno de la tradición escolástica (y jesuita en particular), Belarmino y Suárez defienden una teoría contractualista, pactista (o “constitucionalis-

ta” *avant la lettre*) del origen del poder político, supuesta su transmisión directa por parte de Dios a la comunidad político-social una vez constituida. En efecto, cualquier potestad política proviene de Dios inmediatamente en cuanto autor de la naturaleza humana, que en la medida en que es social, exige la vida comunitaria en “cuerpos políticos” o “comunidades perfectas”, y éstas, a su vez, exigen un “poder civil supremo” o poder político que se ocupe de gestionar el bien común de la comunidad. El poder político recae por tanto inmediatamente como en su “sujeto” en la sociedad una vez constituida, y ésta lo transfiere por su propia decisión o consentimiento (“consensus”), para su ejercicio efectivo, al gobernante que ella misma desee elegirse, ya sea uno solo (monarquía), unos pocos (gobierno aristocrático), o bien lo conserva ella misma (gobierno democrático)²⁴.

Suárez expone exhaustivamente su teoría sobre el origen del poder político en el libro tercero del *De legibus ac Deo legislatore* (1612)²⁵, así como en el libro tercero de la *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores* (1613)²⁶.

²⁴ Los pasajes principales de Belarmino se encuentran en el cap. 6 del *De laicis*: “hanc potestatem [politicam] immediate esse tamquam in subiecto, in tota multitudine: nam haec potestas est de jure divino. At jus divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem ergo dedit multitudine. Praeterea sublato jure positivo, non est major ratio cur ex multis aequalibus unus potius, quam alius dominetur. Igitur potestas totius est multitudinis [...]. Tertio nota, hanc potestatem transferri a multitudine in unum vel plures eodem jure nature [...], ex dictis sequi, hanc potestatem in particulari esse quidem a Deo, sed mediante consilio, et electione humana” (*Quinta Controversia Generalis. De membris Ecclesiae. Liber III, De laicis sive saecularibus*, Cap. VI: “Idem asseritur ratione ducta ab eficiente”, en Ven. Cardinalis Roberti Bellarmini Politiani, S.J. *Opera Omnia*. ex editione Veneta, Justinus Fèvre, Paris, 1870, vol. III, pp. 10-11). Por lo demás se trataba de la doctrina habitual entre los jesuitas de la época (cf. H. Höpfl. *Jesuit political thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge University Press, 2004, cap. 10, “Limited government, compacts, and states of nature”, pp. 224 ss.).

²⁵ En los capítulos 1 al 4 principalmente, especialmente el tercero: “An potestas ferendi leges humanas sit data hominibus immediate a Deo ut auctore naturae” [“¿El poder de dar leyes humanas proviene inmediatamente de Dios como autor de la naturaleza?”] (Francisco Suárez. *De legibus (III 1-16). De civili potestate*, Estudio preliminar y ed. crítica bilingüe por L. Pereña y V. Abril, Madrid, CSIC, 1975).

²⁶ En los caps. 2 y 3. La *Defensio fidei* fue redactada por Suárez en el contexto de una intensa polémica político-doctrinal internacional, a raíz del conflicto entre Roma y el rey Jacobo I por el llamado “juramento de fidelidad” (“Oath of Allegiance), que el monarca inglés exigió a todos sus súbditos desde el 22 de junio de 1606, como consecuencia de la fallida “conjuración de la pólvora” descubierta en noviembre del año anterior. La imposición del juramento a los súbditos católicos suscitó dos breves del papa Paulo V rechazando su legitimidad y una réplica del cardenal Belarmino, a las que Jacobo I responderá anónimamente en febrero de 1607 con el tratado *Triplixi nodo triplex cuneus: or An apologie for the Oath of Allegiance*, que volvió a editar con su nombre en 1609 (cf. un estudio detallado de los hechos en Stefania Tutino, *Law and Science. Catholicism in Early Modern England, 1570-1625*, Cornwall, Ashgate, 2007, caps. 5: “The Oath of Allegiance”, pp. 117 ss. y 6, “Bellarmine’s Solution”, pp. 139 ss.); las publicaciones sobre el tema proliferarán durante los años siguientes hasta 1620 (cf. igualmente R. de Scorraile. *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*. traducción del francés por el P. Pablo Hernández, S.I., Ed. Subirana, Barcelona, 1.917, 2 vols., vol. II, pp. 157 ss., y E. Elorduy, S.J., “La soberanía popular según Francisco Suárez”. Introducción a F. Suárez, *Defensio Fidei III I Principatus Politicus o la soberanía popular*. Introducción y edición crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña, CSIC, Madrid, 1965, pp. xv-cci).

²¹ Coffey, pp. 48, 244. El texto fue redactado por el ministro Alexander Henderson (1583-1646) y el jurista Archibald Johnston of Wariston (1611-63) (cf. J. M. Smart. “The political Ideas of the Scottish Covenanters 1638-1688”. *History of Political thought*, 1980, I, pp. 167-95, p. 168), el último amigo de Rutherford, y que probablemente le habría ayudado a redactar la cuestión 43 de *Lex, Rex* (cf. Coffey, p. 149; sobre el contexto histórico cf. Laura Stewart, *Rethinking the Scottish Revolution: Covenanted Scotland, 1637-1651*, Oxford: Oxford University Press, 2016; el texto del National Covenant puede leerse en “The National Covenant”, en *Scottish Historical Documents*, ed. Gordon Donaldson, Scottish Academic Press, Edinburgh, 1974, pp. 194-201, cit. en Mc Dougall, J. Murdoch, *Covenants and Covenanters in Scotland 1638-1679*. University of Glasgow, Ph.D. thesis, disponible en https://www.academia.edu/44587550/Covenants_and_Covenanters_in_Scotland_1638_1679?email_work_card=title).

²² Cf. Smart, p. 173.

²³ Cf. The Scottish History Society, “The National Covenant”, en <https://scottishhistorysociety.com/the-national-covenant-1637-60/#:~:text=The%20Glasgow%20Assembly%20represented%20a,the%20Kirk%20without%20Royal%20approval.>

Para Suárez, la potestad política proviene inmediatamente de Dios, que la concede al “cuerpo político” o “comunidad perfecta” una vez constituida²⁷. Al conceder la potestad política, Dios da en cierto modo “forma” al sujeto “material” dispuesto por los hombres, que es la comunidad perfecta²⁸. La concesión de la potestad política no depende empero de un especial acto por parte de Dios para cada cuerpo político constituido, sino del único acto de creación de la naturaleza humana social, naturaleza social de la que resulta como “consecuencia” la necesidad de un poder político que gestione el bien común de los hombres reunidos en sociedad²⁹. La comunidad perfecta o “cuerpo político” que ha recibido de Dios la potestad política, puede transferirla por el “consenso de la propia comunidad” a un gobernante de su elección, o bien perderla por alguna justa causa³⁰. Si bien la monarquía es el mejor régimen político posible, la determinación del régimen político por el que deba regirse la comunidad depende de su propia decisión³¹. Por tanto, el poder monárquico (en su caso), es siempre un poder delegado por parte de la república (“respublica”, “civitas”) o comunidad, el rey lo recibe sólo “mediatamente” de Dios a través de la comunidad, a la que de modo inmediato Dios lo ha concedido³².

En la *Defensio fidei* la teoría que se propone es idéntica a la expuesta en el *De legibus*. Suárez aborda la cuestión, de entrada, en el capítulo segundo del Libro III³³. Según Suárez, Dios concede el poder civil o político a la comunidad política perfecta o “cuerpo político”, no por un acto expreso de su voluntad, sino por el acto mismo de la creación de la naturaleza humana, que incluye la creación de todas las propiedades que “naturalmente” resultan de ella, entre ellas la naturaleza social

del ser humano³⁴. Contra la reivindicación defendida por Jacobo I de una colación divina directa del poder político al monarca, Suárez insiste en que el poder político, previamente a cualquier decisión positiva de la comunidad política, recae en toda la comunidad de modo inmediato y no en una persona en particular³⁵. Por esa razón, por recaer la potestad política en toda la comunidad para buscar mediante ella su propio bien, la comunidad la retiene siempre “en hábito”, de modo que, si el gobernante elegido por la comunidad abusase de su autoridad hasta el punto de poner en peligro la supervivencia del cuerpo político, el cuerpo político la recuperaría inmediatamente y podría hacer uso de ella para defenderse legítimamente de él, incluso por la fuerza, en la medida en que el monarca o gobernante habría iniciado una “guerra ofensiva” injusta contra su propio pueblo y el pueblo ejercería el derecho a su justa defensa³⁶. Es este argumentario suareciano (que por lo demás no es en lo esencial original de Suárez, sino que hunde sus raíces en el pensamiento de santo Tomás)³⁷, el que saldrá una y otra vez a colación en los tratados de Maxwell y Rutherford en relación con la discusión sobre la legitimidad y los límites del poder monárquico. En el caso de Maxwell, es, como veremos, la doctrina que sirve de contraparte dialéctica a sus teorías absolutistas³⁸.

El tratado de Maxwell es uno más entre la serie de tratados absolutistas que proliferaron en Europa desde finales del XVI. En su origen hay que situar en buena medida los escritos de Jacobo VI de Escocia (futuro Jacobo I de Inglaterra, que había tenido como tutor en su infancia, paradójicamente, a George Buchanan, parlamentarista acérrimo), publicados antes de su acceso al

²⁷ “hanc potestatem ex sola rei natura in nullo singulari homine existere sed in hominum collectione” (*De legibus*, III, cap. 2, secc. 3); “quia ex natura rei omnes homines nascuntur liberi, et ideo nullus habet iurisdictionem politicam in alium, sicut nec dominium” (*ibid.*, III, 2, 3); “consideranda est hominum multitudo, quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo ut mutuo se iuvent in ordine ad unum finem politicum, quomodo efficiunt unum corpus mysticum, quod moraliter dici potest per se unum” (*ibid.*, III, 2, 4).

²⁸ “hanc potestatem dari immediate a Deo ut auctore naturae, ita ut homines quasi disponant materiam et efficiant subiectum capax huius potestatis, Deus autem quasi tribuat formam dando hanc potestatem” (*De legibus*, III, 3, 2).

²⁹ “hanc potestatem dari a Deo per modum proprietatis consequentis naturam, eo modo quo dando formam dat consequentia ad formam” (*De legibus*, III, 3, 5).

³⁰ “per consensum ipsiusmet communitatis vel per aliam iustam viam posse illa privari et in alium transferri” (*De legibus*, III, 3, 7); “nam libertas a servitute proprietas est naturalis hominis, et ideo dici solet esse de iure naturae et nihilominus per propriam voluntatem potest se homo illa privare vel etiam ex iusta causa illa privari et in servitutum redigi” (*loc. cit.*).

³¹ “licet haec potestas absolute sit de iure naturae, determinatio eius ad certum modum potestatis et regiminis est ex arbitrio humano” (*De legibus*, III, 4, 1).

³² “hanc potestatem [política] esse immediate ab hominibus et mediate a Deo, [...] Quia cum immediate sit in communitate, per illam derivata est ad reges vel principes seu senatores” (*De legibus*, III, 4, 8).

³³ “Utrum principatus politicus immediate a Deo sit seu ex divina institutione?” [“¿El poder político procede de Dios directamente, es decir por institución divina?”] (F. Suárez, *Defensio fidei III. I Principatus politicus*, pp. 14-32—las traducciones del original al castellano están tomadas de esta edición).

³⁴ “suprema potestas civilis, per se spectata, immediate quidem data est a Deo hominibus in civitatem seu perfectam communitatem politicam congregatis, non quidem ex peculiari et quasi positiva institutione vel donatione omnino distincta a productione talis naturae, sed per naturalem consecutionem ex vi primae creationis eius” (*Defensio fidei*, III, 2, 5, p. 18).

³⁵ *Defensio fidei*, III, 2, 7, p. 20.

³⁶ “populum nunquam ita suam potestatem in principem transferre, quin eam in habitu retineat, ut ea in certis casibus uti possit, [...] Et eadem ratione, si rex iustam suam potestatem in tyrannidem verteret, illa in manifestam civitatis perniciem abutendo, posset populus naturali potestate ad se defendendum uti; hac enim nunquam se privavit” (*Defensio fidei*, III, 3, 3, p. 35).

³⁷ Por ejemplo, la noción de que el poder legislativo del gobernante recae en la multitud, se encuentra ya en la *Suma de Teología*: “lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinere ad totam multitudinem, vel pertinere ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet” (I-IIae, q. 90, a. 3, *in corp.*).

³⁸ John Maxwell (ca. 1590-1647), nacido en el suroeste de Escocia y educado en la Universidad de St. Andrews como presbiteriano, elegido presbítero en 1622, fue defensor de las reformas litúrgicas de Laud de 1637. Nombrado obispo de Ross en 1633 y consejero privado de Carlos I en 1634, fue excomulgado por la asamblea presbiteriana de 1638 por su colaboración con Laud. En 1640 fue nombrado obispo de Killala y Achonry en Irlanda, de donde huyó a Oxford con ocasión del inicio de la rebelión irlandesa de 1641; en 1645 fue nombrado arzobispo de Tuam en Irlanda. Se dice que se le encontró muerto rezando sobre sus rodillas quince días después de la entrega de Carlos I el 30 de enero de 1647 al partido parlamentario por el ejército escocés, a cuya protección se había acogido (cf. A. Gordon, “Maxwell, John (1590?-1647)”. *Dictionary of National Biography*. Ed. Sidney Lee, New York: Macmillan and Co., London: Smith, Elder & Co., vol. 37, 1894, pp. 128-30).

trono inglés en 1603³⁹. Un hito importante en la sistemática absolutista será la publicación por William Barclay del *De regno* en 1600⁴⁰. La edición de tratados de signo absolutista (y de las correspondientes réplicas parlamentarias), se intensificará en los primeros decenios del XVII, muy especialmente tras el comienzo de la guerra civil inglesa en 1642. Especialmente relevante en este proceso fue la controversia de dimensiones europeas que suscitó el “juramento de fidelidad” de Jacobo I del que hemos hablado⁴¹. Pese a todas las divergencias doctrinales, las teorías absolutistas coincidían en que el rey sólo era responsable de sus actos ante Dios, en el deber incondicional de obediencia a sus mandatos por parte de sus súbditos (siempre que no imperase nada contra la ley divina o natural), y el rechazo de cualquier derecho a la resistencia “activa” por parte del pueblo⁴². Más allá de los principios generales que acabamos de mencionar, el absolutismo admitía cierta pluralidad de enfoques (no era de hecho necesariamente monárquico en cuanto al régimen político), y trascendió (como sus oponentes constitucionalistas) las fronteras confesionales⁴³.

La obra de Maxwell, publicada en enero de 1644, cuando el partido realista ganaba todavía la contienda tras dos años de guerra civil, es una *pièce d'occasion* más en la batalla doctrinal que se libraba en la retaguardia⁴⁴.

Tal y como Maxwell afirma en la introducción, el tratado tiene por objeto: “considerar los motivos fundamentales por los que los jesuitas y los puritanos pretenden, bajo pretextos tan espurios como especiosos de la Libertad del pueblo y del súbdito,... robar a los reyes su derecho y prerrogativas sagradas y divinas, haciéndolas

derivadas del pueblo, en el que primariamente quieren situar original y radicalmente [“originally and radically”] todo el poder supremo [...]. Más aún, que los reyes son responsables ante el pueblo como ante sus superiores, incluso censurables, punibles y destronables. [...]. Los puritanos y los jesuitas, no solo consienten y conciben en esto, sino que, como Herodes y Pilatos, están reconciliados para crucificar a los señores ungidos”⁴⁵.

Maxwell menciona de forma elogiosa a autores absolutistas como Bodino, Barclay y Blackwood⁴⁶. Se muestra al tiempo sin embargo muy respetuoso con la tradición constitucionalista del siglo XV de Gerson, John Mair y Jacques Almain⁴⁷. Entre los autores cuasi contemporáneos partidarios de la resistencia “activa” a los que se enfrenta, cita por su nombre a Rossaeus (William Reynolds, 1544-94), Buchanan (1548-1644), y “Brutus” (autor ficticio de las *Vindiciae contra tyrannos*), así como al monarcómaco francés Jean Boucher (1548-1644)⁴⁸.

El tratado de Maxwell está dirigido en efecto contra los “puritanos” y “sectarios” (a los que Maxwell se refiere de forma despectiva en muchas ocasiones como “our Rabies”, –“nuestros rabinos”-), cuyas doctrinas están tomadas de los jesuitas [“the Jesuits”]⁴⁹, muy especialmente Suárez y Belarmino, cuyas doctrinas son traídas a colación en muchas ocasiones.

A lo largo de los dieciséis capítulos de que consta, el tratado pretende rebatir cinco “novedosos” “principios de estado” (“State-principles”) en que coinciden jesuitas y puritanos, y en concreto los siguientes:

⁴⁵ Maxwell, pp. 4-5.

⁴⁶ “eminentes en el conocimiento de la ley” (Maxwell, p. 217). Jean Bodin (1529/30-96), profesor de derecho civil, en sus *Les Six Livres de la République* (1576), que ejercieron gran influencia en el medio siglo siguiente, defensor de una soberanía indivisible, y Adam Blackwood (1539-1613), quien en *Pro regibus apologia* (1581) denunciaba las teorías calvinistas de resistencia, y a Buchanan en particular, fueron con Barclay los grandes campeones de las teorías absolutistas a comienzos del siglo XVII en Inglaterra (cf. *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, pp. 660, 663, sobre Barclay, *vid. supra*, nota 40).

⁴⁷ Cf. Maxwell, pp. 3, 14, 31 (cf. sobre esa tradición cf. Skinner, *Foundations of modern political thought*, vol. II, cap. 4, “The background of constitutionalism”, pp. 113 ss.). En otras ocasiones Maxwell remite a los escritos conciliaristas de Ockham y Marsilio de Padua, y entre los santos padres cita sobre todo a san Agustín, y alguna vez a san Jerónimo, san Atanasio, san Juan Crisóstomo y Optato de Milevi. Cita también a Tertuliano, y en una ocasión un canon del sexto Concilio de Toledo (p. 129), así como, con mucho respeto, la traducción de la Biblia de Arias Montano (“And with Reverence we dissent too from Arias Montanus, and Pagnin’s Translations ...”, Maxwell, p. 79).

⁴⁸ Maxwell, p. 200. Jean Boucher (1548-1644), miembro de la Liga católica francesa, defendió en *De iusta Henrici Tertii abdicatione* (1589) el asesinato de Enrique III; Rosseaus (William Reynolds), ordenado ministro anglicano, se convirtió al catolicismo y en un enemigo declarado de los calvinistas, escribiendo en defensa de la legitimidad del tiranicidio *De justa reipublicae christianae in reges impios et haereticos autoritate* (Paris, 1590); George Buchanan (1506-1582), escocés, educado en San Andrews (con John Mair) y en París, enseñó en París y Coimbra, tras su regreso a Escocia en 1561 se convirtió al calvinismo, defendiendo una versión radical del derecho de resistencia en *De iure regni apud Scotos* (1579) (*The Cambridge History of Political Thought*, pp. 664, 665, 691).

⁴⁹ Los puritanos (o “sectarios”), toman en préstamo su teoría política del “almacén” de los jesuitas: “Our Sectaries have borrowed, [...], their great Ordinance of battery against Sovereignty, from the Jesuits Magazine” (Maxwell, p. 209).

³⁹ Entre ellos *The True Law of Free Monarchies* (1598) y *Basilikon Doron* (1598), reeditados en sus obras completas de 1616 (disponibles en James VI and I, King. *The Political Works of James I*. Ed. C. H. McIlwain, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1918); sobre el absolutismo de Jacobo I, cf. brevemente J. H. M. Salmon, “Catholic resistance theory, Ultramontaniam, and the royalist response, 1580-1620”, en *The Cambridge History of Political Thought*, pp. 219-253, pp. 247-8). Sobre el absolutismo europeo e inglés en general, un fenómeno hasta cierto punto excepcional en la historia de Europa y casi exclusivo del siglo XVII, cf. J.P. Sommerville, “Absolutism and royalism”, en *The Cambridge History of Political Thought*, pp. 347-373).

⁴⁰ Barclay (1546-1608), escocés y profesor de derecho civil en Francia, en *De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos monarchomacos, libri sex* (Paris, 1600) (obra de la que Locke se hará eco todavía en sus *Dos tratados sobre el gobierno civil*), se enfrenta a las doctrinas de los “monarcómacos” más famosos de su tiempo tanto protestantes como católicos (cf. *The Cambridge History of Political Thought*, pp. 660, 725).

⁴¹ *Vid. supra*, nota 26.

⁴² Cf. Sommerville, 1991, p. 348.

⁴³ Sommerville, 1991, pp. 348-9.

⁴⁴ Reproducimos el título completo del tratado: *Sacro-sancta regum majestas, or, The sacred and royal prerogative of Christian kings. Wherein sovereignty is by Holy Scriptures, reverend antiquity, and sound reason asserted, by discussing of five questions. And the Puritanical, Jesuitical, antimonarchical grounds are disproved, and the untruth and weakness of their new-devised-state-principles are discovered. Dei gratia mea lux*. London, Printed for Tho. Dring, over against the Inner-Temple-Gate in Fleet-street, 1680 (aunque la primera edición es la londinense de 1644, hemos utilizado esta de 1680, cuyo texto puede consultarse en: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A50351.0001.001/1:5?rgn=div1;view=fulltext>). El año de publicación de la segunda edición coincide, por cierto, con la publicación primera del clásico absolutista *Patriarca*, de Robert Filmer.

“que la autoridad real está original y radicalmente en el pueblo, derivada de allí por consentimiento a los reyes inmediatamente, sólo mediatamente de Dios. Que la colación o donación del poder proviene de la comunidad, mas sólo la aprobación de Dios. [...], que Dios no sólo es el autor del poder real, sino también del aristocrático y democrático, del supremo y del subordinado [...]. [...], que la soberanía y el poder de un rey proviene de la concesión del pueblo por un fideicomiso [“trust”] que se le hace, y que [el poder] es condicionado, fiduciario y proporcionado, en función de lo que a la comunidad le plugo conferir, en mayor o menor medida. [...], que el poder real de un monarca no es simplemente supremo, sino que en algunos existe un poder coordinado o colateral, más aún, que en algunos casos el rey está subordinado a la comunidad. El quinto y último, que en algunos casos se puede oponer resistencia y oposición al rey por la violencia, la fuerza y las armas, al menos de un modo defensivo”⁵⁰.

En realidad, y como se colige del tenor del texto anterior, los “principios novedosos” que Maxwell pretende denunciar no son en realidad, no son sino un epítome de la doctrina suareciana sobre el origen y la legitimidad del poder político.

En sentido contrario, la tesis principal, típicamente absolutista, que permea el tratado de Maxwell, es la afirmación de que el poder político le es otorgado al rey inmediatamente por Dios y no por el pueblo. De cualquier forma que se pueda concebir, la soberanía proviene siempre “inmediatamente de Dios”⁵¹.

A sensu contrario, la potestad política no puede provenir de la comunidad o del cuerpo político⁵², puesto que, si cada individuo a título individual no posee la soberanía o “poder soberano”, tampoco la reunión de los individuos puede poseerla⁵³. El poder no le es transferido al rey por la comunidad en virtud de algún género de pacto, sino por Dios; el único acuerdo o alianza que Maxwell admite es, siguiendo a san Agustín, el “acuerdo universal de la sociedad de obedecer a sus reyes”⁵⁴.

Además de absolutista, Maxwell es realista: la monarquía es el mejor sistema de gobierno en cuanto se aproxima más al gobierno divino del universo, la democracia por el contrario el peor⁵⁵.

Por la misma razón que el poder político no deriva de la comunidad al rey, la comunidad nunca puede recupe-

rarlo, pues (contra Suárez) no dispone de dicho poder de forma “habitual” o “supletiva”⁵⁶.

Que la comunidad (como había dicho Suárez) sea el “primer sujeto” (“primum subiectum”) de la soberanía, supondría un gran número de inconvenientes, puesto que se trataría de una soberanía meramente potencial, nunca efectivamente actualizada, implicaría el falso principio de que todos los hombres son iguales (cuando lo cierto es que desde la Creación todos estuvieron sometidos a Adán como al primer padre), la anarquía habría sido habitual antes de la institución de cualquier magistratura política, el poder paterno sobre los hijos y marital sobre la mujer derivaría, análogamente, de los hijos y la mujer hacia el padre y marido, por último (solapando arbitrariamente soberanía natural y sobrenatural), el poder supremo de Dios y de Cristo sobre los cristianos derivarían de la comunidad de los creyentes⁵⁷.

El principio de que “todo hombre nace libre y no sujeto a ninguna potestad” proclamado por jesuitas y presbiterianos, solo es aceptado por Maxwell en el sentido de que todo hombre nace “libre de la esclavitud”, no de la sujeción a algún tipo de potestad, la paterna, en primer lugar, y a través de la paterna, a algún tipo de autoridad política superior, excluyendo la posibilidad de cualquier “estado de naturaleza” prepolítico⁵⁸.

Con todo, Maxwell, de forma algo contradictoria, reconoce que algún acto humano como la “elección” o “sucesión” puede “interponerse” en la colación del poder o la soberanía a un monarca por parte de Dios, si bien el poder soberano como tal solo puede provenir de Él (del mismo modo que el poder del marido sobre la mujer proviene de la institución divina del matrimonio, si bien el hecho de que recaiga sobre esta o aquella mujer depende del consentimiento de una mujer en concreto)⁵⁹.

A pesar de su apología del poder indiviso en manos del monarca, Maxwell rechaza un poder real arbitrario, “despótico” (*despoticum*) o “servil” (*herile*), abogando por uno “paternal”, que prohíbe al monarca conculcar la libertad o los bienes de sus súbditos transgrediendo las leyes⁶⁰.

Los jesuitas que Maxwell menciona por su nombre a lo largo de su tratado son Belarmino y Suárez, si bien al principio del libro se refiere en una ocasión a Mariana en

⁵⁰ Maxwell, p. 6.

⁵¹ “God in the Law hath reserved to himself, as his own right, the Constitution of Kings” (p. 52), “Sovereignty in a King is immediatly from God” (p. 69, cf. igualmente p. 36).

⁵² “that Power to rule or act the Sovereign, is not naturally inherent in the Community, the collective or diffusive Body” (Maxwell, p. 145).

⁵³ “if it [“Sovereign power”] be not in the People considered singly, it cannot be derived from them, being considered jointly” (Maxwell, p. 75). Los términos que Maxwell utiliza para designar el acuerdo entre el pueblo y el monarca son, de forma indistinta: “compact”, “contract”, y en ocasiones, “consent” y “covenant” (“Their ground [de los “sectarios”] is, because all Sovereignty is by voluntary Consent and Compact derived from the People to the King”, p. 154; “Iephtah came to be Judge, by a Covenant made betwixt him and the Gileadites” (Maxwell, p. 195).

⁵⁴ “a universal compact, covenant of humane Society to obey their Kings” (ibid., p. 128).

⁵⁵ Maxwell, p. 149.

⁵⁶ “This Tenet, that a King hath his Sovereign Power, *communicativè* not *privativè* from the people, ..., that the People have it *habitually*, *suppletively*, and may resume it in some exigent cases, giveth nothing to the King but only an empty and void Title” (Maxwell, p. 164, en el cap. 9: “That Sovereignty is not derived to the King from the People, *communicativè*, by Communication, so that they may resume it in some Cases, is proved by reason”).

⁵⁷ Maxwell, pp. 175-8.

⁵⁸ “*Nullus nascitur liber ab imperio*, none is born exempted from the subjection of lawful Government” (Maxwell, p. 198).

⁵⁹ Maxwell, p. 192; “we hold that all Kings really so, are immediatly from God: for although some *Signum creatum*, some humane and created act, as *Election*, *Succession*, *Conquest*, or what else in that kind is imaginable and possible interveneth, to the *Designation of the Person*, yet the *real Constitution*, the *Collation of Sovereignty and Royalty* is immediatly from God” (ibid, p. 34), en lo que de hecho se aproxima extraordinariamente a Suárez.

⁶⁰ “we maintain not that our King by this Right from Almighty God hath *Dominium despoticum* or *herile*, we plead onely for *paternum*” (Maxwell, pp. 269-70).

calidad de inspirador de las doctrinas sectarias⁶¹. Hemos podido contabilizar en el tratado de Maxwell un total de catorce menciones de Suárez, de las que siete incluyen una cita textual o referencia al Libro III, capítulos 2 y 3 de la *Defensio fidei*⁶². En la mayoría de ellas Suárez aparece mencionado o citado con toda propiedad al lado de Belarmino (habitualmente el cap. 6 del *De laicis*), poniendo en relación las doctrinas de ambos. Cuatro referencias a la *Defensio fidei* de Suárez aparecen en el capítulo primero, que presenta la tesis principal del tratado⁶³. De las cuatro referencias, tres remiten al cap. 2 del Libro III⁶⁴ y una al cap. 3⁶⁵. Veamos a continuación alguna de estas citas textuales y su fidelidad al sentido y la letra de los textos suarecianos.

Maxwell denuncia en primer lugar la doctrina del origen mediato (a través de la comunidad) del poder real⁶⁶. A continuación, en un pasaje en el que replica el supuesto derecho de resistencia activa contra el monarca, Suárez es traído de nuevo a colación:

But if we may guess at his mind by his Brother [de Belarmino] Jesuit *Suarez*, read him lib. 3. *defens. orthod. fid.* c. 3. §. 2 and three [sic] and there he telleth you, that he will have it definite and constant in Law, and that extant and evident: *vel antiquis & certis instrumentis, vel immutabili consuetudine*, either by ancient and faithful Records of Law, or by unchangeable and not interrupted Custom. If this cannot be produced, the only case he assigns is, *Si Rex sua potestate in manifestam civitatis perniciem abutatur*; If the King evidently, apparently abuse his Power and Sovereignty to the total Destruction of his Kingdom, [...]. He giveth his Reason why in such a case this is lawful, *quia potest populus naturali potestate ad se defendendum uti, quia hac se nunquam privavit*: because the People may use that power of selfdefence with which nature hath endowed them, for they did not divest themselves of this power, nor was it transferred upon the King⁶⁷.

⁶¹ “our Sectaries learned them [sus teorías] of their *Bouchier*, *De justâ abdicatione*, Hen. 3. *Rossaeus peregrinus his de justa reip. in principem potestate*. *Hottoman his Francogallia, his de jure regn. Gal. Mariana* and others” (Maxwell, p. 18). François Hotman (1524-90), jurista francés convertido al protestantismo en 1547, en su *Franco-gallia* (1573) defendía un gobierno representativo y una monarquía electiva (*The Cambridge History of Political Thought*, sobre Boucher y Rossaeus, *vid. supra*, nota 48).

⁶² En las pp. 11, 13, 26, 31, 39, 196 y 215.

⁶³ En pp. 11, 13, 14-15 y 26. El capítulo primero elabora la tesis general (“Chap. I: Wherein is maintained, that the King is onely and immediately dependent from God, and independent from the Body of the People ...”; Maxwell, pp. 9 ss.).

⁶⁴ Pp. 13, 14, 26.

⁶⁵ P. 11.

⁶⁶ “both of them [jesuitas y puritanos] say, it is from the Multitude by way of Collation and Donation to one, as in Monarchy, to some as in Aristocracy, to many as in Democracy; so that immediately it is from the People, and mediately from God, and not so much by Collation, as by Approbation. How the Jesuit and Puritan walk along in an unequal pace, See *Belarmino, l. de Laicis, cap. 6. Suarez. Defens. Doctrinae Orthod. contra Sectam Anglicanam*, l. 3. 3” (Maxwell, p. 11).

⁶⁷ Maxwell, p. 13. El texto de Suárez traído a colación es perfectamente pertinente. En efecto, en la sección 3 (no en la 2, como erróneamente dice Maxwell) del cap. 3 del Libro III de la *Defensio fidei*, Suárez responde a las objeciones planteadas por Jacobo I contra la doctrina del origen mediato del poder, que concedería a los súbditos el dere-

Una amplia paráfrasis de Suárez sigue en las dos páginas siguientes sobre la misma cuestión del poder indirecto y el derecho a la resistencia activa, y en este caso Maxwell trae a colación un texto de la sección 4 del mentado capítulo 3 del Libro III:

Thirdly it is worth our noting, that he [Suárez] speaks not of resuming Sovereignty to the People as to its proper owner, by which this Resistance or Censure is to be done: but of a natural Power of self-defence, of which the People and Community were never denuded nor divested. That this is the Jesuits mind, appeareth yet more clearly by what followeth: for saith he, *it is not lawful to the People, to restrain or limit the Power which they have once transmitted and committed to the King, Quia Lex justitiae non permittit, quae docet Legitima pacta non esse rescindenda, & donationem semel absolute factam revocari non posse, neque in totum, neque ex parte, & maxime quando onerosa sunt*⁶⁸.

Por otra parte, parafraseando a Suárez una vez más, el rey no tiene por qué depender de la comunidad en el ejercicio de su poder, por mucho que dependa de ella en su nombramiento, si así quedó establecido en el pacto original con el pueblo⁶⁹. De nuevo la cita traída a colación en este caso es perfectamente pertinente⁷⁰.

Maxwell trae a Suárez a colación una vez más en un pasaje del capítulo segundo de su tratado, en el que, a propósito de la posible inautenticidad del *De regimine principum* de santo Tomás, remite a los pasajes más fiables de la *Suma de teología* como verdadera doctrina tomista, pasajes que reconoce tomar en realidad de la *Defensio fidei*⁷¹.

cho de rebelarse contra el monarca y sería causa de una gran inestabilidad política. Suárez replica que el derecho del pueblo a recuperar el poder político en determinadas circunstancias sólo podrá ejercerse si consta semejante derecho por documentos antiguos y seguros, y el derecho a la rebelión si el rey busca abiertamente la destrucción de la comunidad: “Oportebit autem vel antiquis & certis instrumentis, vel immemorabili [“immutabili” en Maxwell] consuetudine sufficienter constet. Et eadem ratione, si rex iustam suam potestatem in tyrannidem verterit, illa in manifestam civitatis perniciem abutendo...” (Suárez, *Defensio fidei*, III, 3, 3, p. 35).

⁶⁸ Maxwell, p. 14, que reproduce el siguiente pasaje suareciano: “non licet populo semel subiecto potestatem regis restringere, quam in prima translatione [...] restricta fuit, quia id non permittit lex illa iustitiae, quae docet legitima pacta servanda esse, et donationem absolutam semel valide factam revocari non posse, neque in totum neque ex parte, et maxime quando onerosa fuit” (*Defensio fidei*, III, 3, 4, pp. 35-6).

⁶⁹ “No, he [Suárez] adds more, that a Prince doth not *pendere à populo in sua potestate, etiamsi ab ipso eam acceperit, quia poterit pendere in fieri, & non postea pendere in conservari*” (Maxwell, p. 15).

⁷⁰ “Unde non est simpliciter verum regem pendere in sua potestate a populo, etiamsi ab ipso eam acceperit, quia poterit pendere in fieri, ut aiunt, et postea non pendere in conservari, si plene et absolute illa acceperit” (*Defensio fidei*, III, 3, 4, p. 36).

⁷¹ “in which Passage [del *De regimine principum*] you have, that people may make Kings, unmake them in case of Tyranny. This Book is suspected and for many just and pregnant Reasons not to be *Thomas Aquinas's*, and therefore I refer you to the genuine *Thomas, l. 2. q. 90. art. 3. & q. 97. art. 3. & 22 ae. q. 10. art. 10*. And if I be mistaken of his Sense, blame one of his acutest Schollars who avers it; *Suarez. l. 3. defens. orth. fid. adv. Sect. Angliae, ca. 2.*” (Maxwell, p. 26). Suárez en efecto, en un pasaje del cap. 2 del Libro III en el que defiende la doctrina del origen mediato del poder, enumera una

Los ejemplos anteriores son suficientes para hacernos una idea aproximada de la autoridad de Suárez en cuestiones políticas entre el alto clero anglicano de tendencias absolutistas a la altura de 1644.

4. La ley sobre el rey: el contractualismo de Samuel Rutherford

Lex Rex, the Law and the Prince, es la sofisticada réplica de Samuel Rutherford, del partido parlamentario “covenanter”, al tratado publicado nueve meses antes por Maxwell⁷². El título del tratado de Rutherford no es menos largo ni informativo que lo era el de Maxwell⁷³. La voluminosa obra de Rutherford influirá decisivamente en otros “covenanters” escoceses del XVII⁷⁴, y llegaría a fungir en el XIX como una “apología del liberalismo victoriano”⁷⁵. Con otras obras parlamentarias, el tratado fue condenado a la hoguera en Edimburgo y St. Andrews

serie de autoridades a favor de su postura, entre ellas santo Tomás en exactamente los pasajes que Maxwell enumera: “Hoc [el origen mediato del poder] est *egregium theologiae axioma* [...]. Et insinuat Divus Thomas I. 2, quaest. 90, art. 3, et quaest. 97, art. 3, et clarius 2.2., quaest. 10, art. 10” (*Defensio fidei*, III, 2, 10, p. 24, cursivas en el original).

⁷² Samuel Rutherford (1600-1661) fue uno de los campeones del presbiterianismo escocés y del movimiento “covenanter”. Estudió teología en la universidad de Edimburgo de 1617 a 1623, año en que fue nombrado profesor de humanidades, puesto en el que permanecerá hasta 1627 en que asumirá su primer destino pastoral como párroco de la pequeña localidad de Anwoth, donde desplegará todo su celo apostólico y virtudes de predicador, por las que adquirirá una fama que le acompañará hasta el día de hoy en el mundo reformado. Nombrado profesor de teología en el colegio de santa María de la Universidad de St. Andrews en 1638 y rector en 1651, pasó cuatro años en Londres (1643-1647) en la “asamblea de Westminster” durante la guerra civil. En vida fue conocido sobre todo por sus obras contra el arminianismo (que le valieron la oferta de una cátedra por parte de la Universidad de Utrecht, que declinó), y por sus poderosas homiléticas y carácter combativo y atrabiliario (cf. Coffey, pp. 33-49, y G. W. Sprott, “Rutherford, Samuel (1660?-1661)”. En *Dictionary of National Biography*. Ed. by Sidney Lee, London: Smith, Elder & Company, vol. 50, 1897, pp. 7-9).

⁷³ *Lex Rex, the Law and the Prince: A Dispute for the just prerogative of king and people Containing the Reasons and Causes of the most necessary Defensive Wars of the Kingdom of SCOTLAND, and of their Expedition for the ayd and help of their dear Brethren of England. In which their Innocency is asserted, and a full ANSWER is given to a Seditious Pamphlet, Intituled, Sacro-sancta Regum Majestas, or The Sacred and Royall Prerogative of Chrifitian Kings Under the Name of J. A. But penned by bishop: Maxwell the Excommunicate P.[popish] Prelat. With a Scripturall Confutation of the ruinous Grounds of W. Barclay, H. Grotius, H. Arnisaesus, Ant. [onio] De Domi. [nis], P. [opish] Bishop of Spalata, and of other late Anti-Magistratical Royalists as, The Author of Ossorianum Dr: Fern, E. Symmons, the Doctors of Aberdeen, &c.* La primera edición vio la luz en Londres en octubre de 1644 en la imprenta de John Field (citaremos por esta edición original, disponible en: <https://archive.org/details/lexrexlawandpri00maxwgoog/page/n20/mode/2up>). El tratado conocería otras dos ediciones en Londres en vida del autor (1648, 1657), dos en el siglo XIX (Edimburgo, 1843, 1846), y una en 1982 en Harrisburg (Virginia), reedición de la de 1843 (Coffey, 261).

⁷⁴ Especialmente en *Jus Populi Vindicatum* (1669) de James Stewart y *A Hind lot loose* (1687) de Alexander Shields (cf. Smart, pp. 183 ss.).

⁷⁵ Coffey, p. 258. Es digno de reseñar que la derecha cristiana norteamericana ha hecho de él un icono de la defensa de la libertad de conciencia religiosa frente a las intromisiones del estado secular en cuestiones morales, habiendo fundado en 1982 en Virginia un “Rutherford Institute” con ese fin (cf. Coffey, pp. 13-14, y la página del instituto: <https://www.rutherford.org/>).

tras el acceso al trono de Carlos II, y de nuevo por la Universidad de Oxford el 21 de julio de 1683 en una declaración y posterior quema solemne de tratados de autores parlamentarios⁷⁶.

Además de proveer una refutación sistemática al argumentario de Maxwell (al que Rutherford acusa insistentemente de ser “papista”, jesuita, arminiano o sociniano)⁷⁷, el texto pretendía probablemente también el efecto performativo de hacer valer la reivindicación del clero presbiteriano escocés de un poder monárquico limitado, al hilo de las negociaciones en curso entre el partido monárquico, el parlamentario y el ejército escocés tras la decisiva derrota de las tropas realistas en Marston Moor el 2 de julio de 1644⁷⁸.

El tratado de Rutherford es el más sistemático escrito por los “covenanters” escoceses tras los primeros panfletos de finales de los años treinta de Henderson y otros⁷⁹. Se convertirá en el tratado apologético más famoso de su autor antes de la publicación póstuma de su correspondencia espiritual, que le hará extraordinariamente conocido en círculos reformados durante los siglos siguientes⁸⁰.

“Profundamente tomista en algunos sentidos”⁸¹, como veremos, el tratado está dividido en cuarenta y cuatro cuestiones que buscan refutar a la letra, en forma de “respuestas” (“Answers”) las tesis de Maxwell, así como las acusaciones de afinidad doctrinal entre el argumentario presbiteriano y jesuita.

Las cuarenta y cuatro cuestiones pueden subdividirse en cinco núcleos temáticos principales: las cuestiones 1 a la 14 abordan la teoría general sobre el origen del poder político, las 15 a la 23 la naturaleza del poder monárquico y sus limitaciones, las 24 a la 27 las relaciones entre la ley y el poder real, las 28 a la 37 la cuestión disputada de la resistencia contra el gobernante tiránico, la 38 aborda la cuestión de la preeminencia de la monarquía como forma de gobierno, las 39 a la 42 temáticas especiales como la prerrogativa del rey, la supremacía

⁷⁶ Cf. “The Judgment and Decree of the University of Oxford, Passed in Their Convocation, July 21, 1683, against Certain Pernicious Books and Damnable Doctrines (1683)”, en D. Wootton, (ed.), *Divine right and democracy. An anthology of political writing in Stuart England*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2013, pp.120-6. “Lex Rex” (identificado por las dos palabras iniciales del título, sin indicación de autor), es una de las obras condenadas (con otras de Milton, Baxter, Goodwin, Buchanan, el *De Pontifice* de Belarmino y los “jesuitas” [“jesuits”] en general, al pie de las proposiciones reprobadas tercera, cuarta, quinta y octava (de un total de veintisiete), relativas a la ilicitud del gobierno tiránico (tercera y octava), a la existencia de un sistema de gobierno político mixto en Inglaterra (cuarta), y la inexistencia de un derecho de sucesión en la monarquía (quinta) (cf. pp. 121-2).

⁷⁷ “this Arminian and Popish Prelate mind” (Rutherford, q. 6, p. 31 y *passim*, cursivas en el original, se trataba de una acusación corriente entre los presbiterianos; por lo demás Maxwell era especialmente odiado por ellos por haber sido uno de los redactores del “Prayer-book” de 1637 (Coffey, p. 148).

⁷⁸ Cf. Coffey, p. 149, Macaulay, pp. 257 ss.

⁷⁹ Cf. Smart, p. 175, Coffey, p. 148, y J. W. Allen. *English Political Thought 1603-1660*, vol. I, 1603-1644, Methuen & Co. Ltd., London, 1938, pp. 509-11.

⁸⁰ Vid. en Coffey, pp. 264-8, las múltiples ediciones de sus *Letters*, tras la primera póstuma de 1664, traducidas al alemán, holandés, francés y gaélico, que se suceden ininterrumpidamente hasta el siglo XX.

⁸¹ Coffey, p. 152.

del poder de la comunidad sobre el monarca o la validez del título de representante o “viceregente” de Cristo atribuido al monarca, la cuestión 43 es una especie de historia política de Escocia, y la 44 una recapitulación final a modo de resumen.

El tratado de Rutherford intenta demostrar que no existe incompatibilidad alguna entre presbiterianismo y monarquía, sino exclusivamente entre presbiterianismo y monarquía absoluta o cualquier forma de gobierno que vaya contra la ley de Dios. Rutherford se esfuerza en probar contra Maxwell que las doctrinas de los puritanos, o bien no se identifican con las de los jesuitas, o bien, si lo hacen, se limitan a actualizar doctrinas que son anteriores a las defendidas por los jesuitas.

A lo largo de todo el tratado Rutherford hace gala de una gran erudición y autores clásicos y escolásticos antiguos y modernos son traídos a colación en numerosas ocasiones. En defensa de sus tesis Rutherford acumula un total de 157 referencias a autores católicos posteriores a la reforma, frente a 245 de autores protestantes⁸². De entre los autores católicos postreformados, los más citados con diferencia son españoles. Entre ellos podemos encontrar menciones y referencias a Molina (dos citas tomadas de la cuestión 22 del *De iustitia et iure* —más una segunda que no hemos podido identificar—), a Mariana (“Joan Marianus”, una mención y una referencia al Lib. I, cap. 7 del *De rege*), el cardenal Francisco de Toledo (tres menciones), Gregorio de Valencia (dos menciones, al lado de otros jesuitas en enumeraciones de autoridades a favor de sus tesis), Soto (dos citas del *De iustitia et iure* y dos menciones), Vitoria (“Victoria”, una cita tomada del *De potestate civili*, q. 4, a. 1), Martín de Azpilcueta (“Navarrus”, “Navarra”, una cita y una mención), Vázquez de Menchaca (“Vasquez”) (veinte citas tomadas de las *Controversiae illustres*), Covarrubias (“a great lawyer”, tres citas y dos menciones de las *Practicarum quaestionum*), dos citas de Alfonso Madrigal (“Tostatus Abulensis”) tomadas de sus comentarios al libro de los Reyes y al Génesis, una cita del jurista y obispo Diego de Simancas (1513-1583) tomada del *De catholicis institutionibus liber, ad praecavendas et extirpandas haereses admodum necessarius* (1569) (en la q. 41), una cita tomada del *Practicarum quaestionum liber unus* (1536) del jurista Fortún García de Ercilla Arteaga (1492/94-1534), (“Fortunius Garcia, a skilful lawyer”, p. 296). Otros jesuitas cuasi contemporáneos no españoles que Rutherford cita son Belarmino (17 citas o menciones, habitualmente al lado de Suárez), el austríaco Adam Tanner (1572-1632, dos citas y una mención), y el belga Martín Becanus (1563-1624, una mención)⁸³.

⁸² Según Coffey, p. 74.

⁸³ La presencia escolástica es por tanto abrumadora, y muy coherente con el currículum filosófico en las universidades escocesas e inglesas de la primera mitad del XVII. Cuando Rutherford ingresó en la universidad de St. Andrews en 1617 y hasta bien entrada la década de los sesenta, en que las doctrinas de Descartes, Gassendi y Hobbes comenzaron a abrirse paso, el currículum filosófico de las universidades escocesas estaba caracterizado todavía por una fuerte impronta escolástica, además de humanista y ramista (Coffey, pp. 62-70). Rutherford pertenece del todo esa tradición, hasta el punto de no mencionar una sola vez en todos según sus escritos a autores como Descartes, Gassendi, Bacon o Hobbes (Coffey, p. 76).

Entre los autores protestantes absolutistas contemporáneos cuyas doctrinas son traídas a colación para ser criticadas se encuentran Henning Arnisaeus (92 menciones y citas)⁸⁴, el obispo realista Henry Ferne (69 menciones y citas)⁸⁵, Hugo Grocio (46 menciones y citas), Edward Symmons (33 citas)⁸⁶, William Barclay (32 citas)⁸⁷ y Adam Blackwood (tres menciones)⁸⁸.

Para ilustrar sus tesis Rutherford combina argumentos iusnaturalistas tomados de la tradición escolástica antigua y contemporánea, de la tradición parlamentaria y monarcómaca calvinista, y, como ministro presbiteriano, de una gran cantidad de pasajes tanto del Antiguo como del Nuevo testamento⁸⁹.

Rutherford propone una doctrina parlamentaria dentro de la tradición presbiteriana (y, por tanto, escolástica) de la ley moral natural. De acuerdo con esta tradición, el poder político es limitado en virtud del pacto o alianza (“covenant” —el término más usado por Rutherford—, en otras ocasiones “pact”, “contract”, “paction”) entre el gobernante y la comunidad social perfecta (el “cuerpo político”, “body politic”), en el que reside la potestad política como en su sujeto por haberla recibido inmediatamente de Dios⁹⁰. Puesto que todos los hombres son libres y ninguno tiene naturalmente un poder político sobre otro, el poder político reside “originalmente” en la

⁸⁴ Henning Arnisaeus (1576/9-1636), médico del rey Christian IV de Dinamarca, y polígrafo, especialmente en cuestiones de teoría política, rechaza el derecho de resistencia en su *De auctoritate principum in populum semper inviolabili*, 1611 (cf. *The Cambridge History of Political Thought*, p. 659).

⁸⁵ Henry Ferne (1602-1662), obispo anglicano y capellán de Carlos I, publicó un tratado contra el derecho de resistencia: *The resolving of Conscience, Upon this Question, Whether upon such a Supposition or Case, as is now usually made (The King will not discharge his trust but is bent or seduced to subvert Religion, Laws, and Liberties) Subjects may take Arms and resist? and Whether that Case be now?*, York, 1642.

⁸⁶ Edward Symmons (1607-1649), ministro anglicano, autor de *A loyall subjects belief, expressed in a letter to Master Stephen Marshall, Ministerr of Finchfield in Essex, from Edward Symmons a neighbor minister, occasioned by a conference betwixt them, with the answer to his objections for resisting the kings personal will by force of arms*, Oxford, 1643, tratado al que Rutherford remite.

⁸⁷ Sobre Barclay, vid. *supra*.

⁸⁸ Adam Blackwood (1539-1613), escocés, en su *Adversus Georgii Buchananani dialogum de jure regni apud Scotos pro regibus apologia* (Poitiers, 1581), se enfrenta a los teóricos calvinistas partidarios de la resistencia activa, y a Buchanan en particular (cf. *The Cambridge History of Political Thought*, pp. 663, 726).

⁸⁹ De acuerdo con Coffey (p. 148), Rutherford sistematizaría los argumentos de otros tratados parlamentarios de la época, en especial los de Henry Parker (1604-1652, *Observations upon some of His Majesty's late Answers and expresses*, julio 1642), Philip Hunton (1604-82, *A Treatise of Monarchy*, mayo 1643), John Goodwin (1595-1665, *Os ossorianum, or a Bone for a Bishop to pick*, 1643) y W. Prynne (1603-1660, *Sovereigne Power of Parliaments*, 1643, cf. una breve exposición sobre cada uno de ellos en Allen, 1938, pp. 426 ss.). En realidad, Rutherford no se refiere por su nombre a ninguno de los cuatro, sí en cambio a otros clásicos del pensamiento monarcómaco, especialmente al *De iure regni apud Scotos* de Buchanan (veinte citas o menciones), y a las *Vindiciae contra tyrannos* (1579) (cinco menciones).

⁹⁰ “For the subject of royal power, we affirm, the first, and ultimate, and native subject of all power, is the community, as reasonable men naturally inclining to a society; but the ethical and political subject, or the legal and positive receptacle of this power, is various, according to the various constitutions of the policy” (Rutherford, q. 9, p. 58).

comunidad, en lo que puritanos y jesuitas coinciden, por mucho que difieran en otros puntos⁹¹.

La doctrina de Rutherford sobre el origen del poder político (que presenta sistemáticamente en las cuestiones 1 a 14), reproduce en efecto en esencia, y casi a la letra, la sistemática suareciana. En realidad Rutherford, como veremos, no hace sino evocar o traer a colación expresamente las doctrinas del *De legibus* y la *Defensio fidei* con los pasajes correspondientes.

De acuerdo con dicha doctrina, el poder político proviene de Dios y de la comunidad a un tiempo, aunque de modo diverso. Proviene “inmediatamente” de Dios, que lo transmite directamente a la comunidad o “cuerpo político” en cuanto autor de la naturaleza humana social, de la cual “fluye” (“flowing from nature”) espontáneamente (lo que Rutherford ilustra citando –levemente parafraseado–, un pasaje del *De legibus*)⁹². El poder real o aristocrático proviene del consenso de la comunidad que lo concede, y del que “originalmente” está investida por Dios, extremo en el que Covarrubias, Soto y Suárez coincidirían⁹³. Se trata de una potestad que es por tanto de derecho natural y divino al mismo tiempo, en la medida en que la naturaleza humana ha sido creada por Dios⁹⁴. Es siempre por tanto el pueblo el que “crea” al rey⁹⁵.

Rutherford, como Suárez, se opone en consecuencia a la doctrina patriarcalista que pretende legitimar el poder político haciéndolo derivar del poder parental sobre la prole: los padres tienen por naturaleza una potestad sobre su prole, pero no se trata propiamente de un poder

político, sino de un poder específicamente parental (“de acuerdo con Soto, Molina y Vitoria”)⁹⁶.

Se pregunta a continuación Rutherford si, en caso de un gobierno tiránico, y de acuerdo con los supuestos anteriores, el pueblo puede retomar el poder político que transfirió al gobernante y que retendría “in habitu” para este tipo de situaciones, a lo que, como Suárez, responde afirmativamente, puesto que se trataría de un caso particular del derecho a la defensa propia (de toda la comunidad en este caso)⁹⁷.

Rutherford distingue con la tradición entre el tirano por la ilegitimidad del título de gobierno (*tirano in titulo*), y el tirano por la forma de ejercer el poder (*tirano in regimine*). El tirano por falta de título (por haber adquirido el reino como consecuencia de una invasión, por ejemplo) puede ser ajusticiado por cualquier “hombre privado”⁹⁸. En el caso de un gobernante tiránico por su forma de gobernar, el pueblo puede rebelarse contra él, si bien no de forma indiscriminada, sino tras la decisión de los jueces o representantes del parlamento y como último recurso tras haber “sufrido mucho” sus injusticias⁹⁹.

A la cuestión del tiranicidio está dedicada la cuestión 41 en su integridad¹⁰⁰, en la que Rutherford defiende una versión moderada del derecho a la resistencia activa frente al tirano. De nuevo en este caso la sistemática suareciana sirve de matriz teórica.

Rutherford sostiene, remitiendo a Suárez, que la doctrina del tiranicidio no es original de los jesuitas, de quien la habrían tomado en préstamo los puritanos, sino muy anterior¹⁰¹. De nuevo con Suárez, afirma que el derecho de rebelarse contra el tirano no es ilimitado, sino que está confinado a casos especialmente graves, como el peligro de destrucción de la comunidad¹⁰². Por último, contra la ines-

⁹¹ “The Jesuit teacheth that power of government is in the community originally. The puritan teacheth, that power of government is in the community originally; therefore, the puritan is a Jesuit. Ergo The Puritan is a Jesuit, because he and the Jesuit teacheth, that there is one God and three persons; And if the Prelate [Maxwell] like this reasoning we shall make himself and the Prelates, and Court-Divines, Jesuits upon surer grounds” (ibid., q. 41, p. 413, cursivas el original).

⁹² “and Suarez saith, That a power of making laws is given by God as a property flowing from nature, *Qui dat formam, dat consequentiam ad formam*” (Rutherford, q. 2, p. 2), y remite a pie de página a “Suarez, tom. 1, de legib. lib. 3, c. 3”, capítulo en cuya sección 5 se encuentra efectivamente el pasaje citado “hanc potestatem [política] dari a Deo per modum proprietatis consequentis naturam, eo modo *quo dando formam dat consequentiam ad formam*” (*De legibus*, III, 3, 5, cursivas nuestras).

⁹³ “Therefore I see not but Govarrubias [sic], Soto, and Suarez, have rightly said, that power of government is immediately from God, and this or that definite power is mediately from God, proceeding from God by the mediation of the consent of a community, which resigneth their power to one or more rulers” (Rutherford, q. 2, p. 5). Los pasajes que cita de los autores mencionados son los siguientes: Soto, Lib. 4 del *De iustitia et iure*, q. 4, a. 1, Diego de Covarrubias, *Practicarum quaestionum liber 1* Quaest., 1, n. 2, 3, 4, y de Suárez, “de Reg.” [por *De legibus*], lib. 3, cap. 4, nn. 1-2. La cita de Suárez es pertinente; Suárez en efecto, en las secciones 1 y 2 del cap. 4 del Libro III del *De legibus* sostiene esa doctrina: “licet haec potestas [la potestad política] absolute sit de iure naturae, determinatio eius ad certum modum potestatis et regiminis est ex arbitrio humano” (*De legibus*, III, 4, 1); “quia haec potestas ex natura rei est immediate in communitate. Ergo ut iuste incipiat esse in aliqua persona tanquam in supremo principe, necesse est ut ex consensu communitatis illi tribuatur” (ibid., III, 4, 2).

⁹⁴ “God and nature intendeth the policy and peace of mankind, then must God and nature have given to mankind a power to compass this end; and this must be a power of government” (Rutherford, q. 1, p. 2).

⁹⁵ “The power of creating a man a king is from the people” (ibid., q. 4, p. 10).

⁹⁶ “Because by nature’s law family-government hath its warrant; and Adam, though there had never been any positive law, had a power of governing his own family, and punishing malefactors; but as Tannerus saith well, [...], this was not properly a royal or monarchical power; and I judge by the reasoning of Sotus, Molina, and Victoria” (Rutherford, q. 2, p. 5).

⁹⁷ “But the question now is, if all power of governing [...] be so in the people that they retain power to guard themselves against tyranny? And if they retain some of it, *habitu*, in habit, and in their power? ... To this adde, If for nature to defend it selfe be lawfull, no Communitie, without sin, hath power to alienate and give away this power” (ibid., q. 9, p. 59, como en las citas anteriores, y en lo sucesivo, conservamos siempre la ortografía del original).

⁹⁸ “We teach that any private man may kill a Tyrant, void of all title” (q. 9, p. 58).

⁹⁹ “The people are to suffer much before they resume their power” (Rutherford, q. 9, p. 63), “Every act of injustice doth not *un-King* a prince before God” (ibid., p. 64).

¹⁰⁰ “Whether doth the P. Prelate [el “Prelado papista” es Maxwell] with reason ascribe to us doctrine of Jesuits in the question of lawful defence” (ibid., pp. 410 ss.).

¹⁰¹ “The P. Prelate saith, Jesuits are not the fathers of this opinion. How then can the liar say, that the puritan conspireth with the Jesuit? Suarez, the Jesuit, (*de primat. sum. pontifi. l. 3, c. 2, n. 10.*) *Non est novum, aut a Cardinali Bellarmino inventum*” (Rutherford, q. 41, p. 413). En efecto, en *Defensio fidei*, III, 2, 10, después de reafirmar la doctrina expuesta sobre el origen mediato del poder real, añade Suárez que se trata de un “egregio axioma de la teología”, y añade a continuación el pasaje citado por Rutherford: “Non este novum aut a cardinali Bellarmino inventum, ut praedictus rex illi attribueret videtur” (*Defensio fidei*, III, 2, 10, p. 23).

¹⁰² “But Bellarmine (*l. 3, q. de laic.*) holdeth the people cannot dethrone the king, but, *in certis casibus*, in some cases, that is, (as Suarez saith,)

tabilidad política que según Maxwell provocaría la tesis del origen popular del poder político, en la medida en que el pueblo estaría legitimado para transformar las monarquías en aristocracias o democracias, o bien las aristocracias en monarquías, Rutherford replica que esa no es la opinión de todos los jesuitas, pues Suárez (como Belarmino) afirma en la *Defensio fidei* que, una vez entregado el poder al monarca por parte del pueblo, éste no puede recuperarlo “ni en todo ni en parte”¹⁰³. La cita corresponde efectivamente al pasaje mentado de la *Defensio fidei*, en el que Suárez, tras rechazar en las secciones previas que el pueblo pueda insurgir contra el rey de forma arbitraria, especifica que la comunidad solo puede limitar el poder real tanto como lo permita el pacto original firmado con el monarca¹⁰⁴.

Para concluir, Rutherford menciona a Suárez un total de catorce ocasiones a lo largo del tratado; es el autor jesuita más citado, sólo superado por Belarmino, (con diecisiete citas o menciones), y a mucha distancia de los demás. Las menciones o citas de Suárez aparecen en la cuestión 2 (una cita literal del *De legibus* más una referencia a un pasaje del mismo libro), 5 (una mención sin cita), 13 (una mención), 26 (una mención sobre el poder espiritual del papa), y 41 (seis menciones y tres citas literales tomadas de los capítulos 2 y 3 del Libro III de la *Defensio fidei*, cuyo título Rutherford transcribe con liberalidad)¹⁰⁵. Las diversas menciones y citas son traídas a colación al hilo del enfrentamiento con las doctrinas de Maxwell a propósito del origen legítimo del poder parental sobre los hijos y del político sobre el “cuerpo político”, así como sobre el derecho a una resistencia “activa” frente al gobernante tiránico. En todos los pasajes, como hemos podido comprobar, Rutherford se adhiere en lo esencial a las tesis suarecianas, e incluso a la letra en ocasiones.

Cabe decir por último que Rutherford, como presbiteriano ortodoxo, a diferencia de la tradición católica, postula a lo largo del tratado un doble contrato entre el monarca y el pueblo: un primer contrato con fines sobrenaturales, y uno segundo con fines meramente políticos. Por la primera alianza entre el rey y el pueblo, ambos se comprometerían a obedecer los mandatos de Dios, por la segunda, el pue-

blo se compromete a obedecer al monarca siempre que éste busque el bien común de la comunidad¹⁰⁶.

5. Conclusión

Si, como sugería Chignola, es necesario volver a encontrar una justificación “filosófica” (¿universal?) de la teoría y prácticas políticas, es probablemente necesario en ese caso volver a la tradición de la ley moral natural, la tradición tomista en particular, en su modulación española de la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII quizás. En realidad, parece ser precisamente la tradición jesuita la que proporcionó el sesgo democrático específico a las doctrinas parlamentarias inglesas, sesgo que habrían desconocido hasta entonces¹⁰⁷.

Sería concebible pensar, para responder a la tesis planteada por Chignola sobre la “ruptura” que supone Hobbes con la tradición de la teoría política clásica, y en conexión con la afirmación de Figgis sobre la mediación que la religión hace posible entre conceptos políticos y su realización efectiva, que dicha ruptura (a pesar, por lo demás, de las más que evidentes continuidades, que no podemos señalar en este momento), podría deberse en buena medida a la ruptura del marco institucional y práctico medieval en el seno del cual surgió la doctrina del contrato social (el “mundo de la vida moral” cristiano surgido de su *humus* moral igualitario, diríamos), en el que la práctica del acuerdo y del gobierno por pactos y consensos era la norma en las interacciones sociales y, por extensión, también políticas¹⁰⁸.

si Rex sua potestate in manifestam, (Civitatis seu Regni) perniciem abutatur” (Rutherford, q. 41, p. 414). Rutherford proporciona en el margen de la página la fuente de su cita: “L. 3. *defens. fid. Orth.*, c. 3, n. 2, 3”. Suárez responde efectivamente en las secciones mencionadas del cap. 3 del Libro III a las objeciones de Jacobo I contra la doctrina del origen popular del poder, y en concreto al rationale que prestaría al tiranicidio. Suárez niega semejante peligro, pues el hecho de que la comunidad perfecta retenga “in habitu” el poder político y pueda hacer uso de él en determinadas ocasiones, tiene vigencia solo “in certis casibus”: “vel iuxta conditiones prioris contractus, vel iuxta exigentiam naturalis iustitiae”, y en este último caso, es una exigencia de la justicia natural luchar contra la tiranía: “si rex iustam suam potestatem in tyrannidem verteret, illa in manifestam civitatis perniciem abutendo” (*Defensio fidei*, III, 3, 3, p. 35, cursivas nuestras).

¹⁰³ “The P. Prelate knoweth not all things—the two Jesuits, Bellarmine and Suarez are produced only, as if they were all Jesuits; and Suarez saith, (*De prim. po. l. 3, n. 4.*) “*Donationem absolutam semel valide factam revocari non posse, neque in totum, neque ex parte* [sic, por *ex parte*], *maxime quando onerosa fuit,*” (Rutherford, q. 41, p. 416).

¹⁰⁴ “non licet populo semel subiecto potestatem regis magis restringere, quam in prima translatione seu conventione restricta fuit, [...], et donationem absolutam semel valide factam revocari non posse, neque in totum neque ex parte, et maxime quando onerosa fuit” (*Defensio fidei*, III, 3, 4, pp. 35-6).

¹⁰⁵ “*De primat. Sup. Pontifici*”, “*De prim. Pol.*”, “*Cont. Sect. Angl*”.

¹⁰⁶ La “teología de la alianza” del pueblo y el gobernante con Dios, presente a lo largo de todo el tratado, formó parte la tradición presbiteriana al menos desde las *Vindiciae contra tyrannos*: “there was a twofold covenant at the inaugurations of kings: the first between the king and the people to the effect that the people should be the people of God; the second between king and people that while he commanded well he would be obeyed well” (Stephanus Junius Brutus *Vindiciae Contra Tyrannos*. ed. G. Gaernet Cambridge, 1994, p. 21, en Coffey, p. 165).

¹⁰⁷ “the Huguenots never went beyond a liberal interpretation of Constitutional Monarchy. [...], it is impossible to find any thinker who may be described as consistently democratic. [...]. The authors of the *Vindiciae* [...], have little confidence in the people, whom, [...], they describe as a raging beast” (G.P. Gooch, *English democratic ideas in the Seventeenth century*, 2nd. edition by H. J. Laski, Cambridge, 1954, p. 17); “There was little enough of democracy in theory or in practice among the Huguenots, and it is among the Jesuits and the Ligue that we must seek for thoroughgoing Jacobinism” (J. N. Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Cambridge, At the University Press, 1931, p. 137); R. Tuck suscribe la misma opinión: los constitucionalistas del XVII añadieron poco a sus predecesores del siglo XVI (según Coffey, p. 158, que lo toma de R. Tuck, *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge, 1993, p. xii).

¹⁰⁸ Como ha señalado perspicazmente B. Tierney: “When we look at these realities of medieval life, the growth of a formal theory of government by consent may seem natural enough. Medieval society was indeed saturated with consensual practices. Feudal contracts were based on mutual consent. Innumerable corporate groups chose their leaders by consent. Kings summoned assemblies to consent to taxation. Church government was a structure of elective offices. Canon lawyers had inherited from Pope Leo I the principle that “He who rules over all is to be chosen by all”, [...]. In actual practice, in the thirteenth century, popes and emperors were chosen by election, and the elections were often bitterly contested affairs [...]. Such [...] practices, could provide persuasive grounds for an argument that licit

Referencias bibliográficas

- ALLEN, J. W. *English Political Thought 1603-1660, vol. I, 1603-1644*. London, Methuen & Co. Ltd., 1938.
- BELARMINO, Roberto, *Quinta Controversia Generalis. De membris Ecclesiae. Liber III, De laicis sive saecularibus*. En Ven. Cardinalis Roberti Bellarmini Politiani, S.J. *Opera Omnia*. ex editione Veneta, Justinus Fèvre, Paris, 1870, vol. III.
- BURNS, J.H. (ed.), with the assistance of Mark Goldie. *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge University Press, 1991.
- COFFEY, John. *Politics, religion and the British revolutions: the mind of Samuel Rutherford*. Cambridge University Press, 1997.
- CHIGNOLA, Sandro. "Entre Heidelberg y Cambridge: el léxico en situación". En S. Chignola y G. Duso, (eds.). *Historia de los conceptos y filosofía política*, pp.79-113.
- CHIGNOLA, Sandro. "Historia de las disciplinas e historia de la filosofía: más allá de Koselleck, Pocock y Skinner". En *Historia de los conceptos y filosofía política*, pp. 303-21.
- CHIGNOLA, S. y DUSO, G. (eds.). *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.
- ELORDUY, E. S.J., "La soberanía popular según Francisco Suárez". Introducción a F. Suárez, *Defensio Fidei III I Principatus Politicus o la soberanía popular*. Introducción y edición crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña, Madrid, CSIC, 1965, pp. xv-cci.
- FIGGIS, John N. *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414-1625. Seven Studies*. New York, Harper & Brothers, 1960.
- GOOCH, G.P. *English democratic ideas in the Seventeenth century*, 2nd. edition by H. J. Laski, Cambridge, 1954.
- GORDON, A. "Maxwell, John (1590?-1647)". En *Dictionary of National Biography*. Ed. Sidney Lee, New York, Macmillan and Co., London, Smith, Elder & Co., vol. 37, 1894, pp. 128-30.
- GOUGH, John W. *The social contract: a critical study of its development*. Oxford University Press, 1957.
- HÖPFL, H. *Jesuit political thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*. Cambridge University Press, 2004.
- JAMES VI and I, King. *The Political Works of James I*. Ed. C. H. McIlwain, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1918.
- "The Judgment and Decree of the University of Oxford, Passed in Their Convocation, July 21, 1683, against Certain Pernicious Books and Damnable Doctrines (1683)". En D. Wootton, (ed.). *Divine right and democracy. An anthology of political writing in Stuart England*. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2013, pp.120-6.
- KOSSELLECK, R. *Futuro pasado*. Barcelona, Paidós, 1993 [1988].
- LOCKE, John. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Edición e introducción de Joaquín Abellán, traducción de Francisco Giménez Gracia. Madrid, Espasa Calpe, 1.991.
- MACAULAY TREVELYAN, G. *England under the Stuarts*. Ch. Oman (Gen. ed.). *A History of England in seven volumes*. Vol. 5, New York, G.P. Putnam's Sons, London, Methuen & Co. Ltd., 1922.
- MAXWELL, John. *Sacro-sancta regum majestas, or, The sacred and royal prerogative of Christian kings*. London, Printed for Tho. Dring, over against the Inner-Temple-Gate in Fleet-street, 1680 (texto disponible en: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A50351.0001.001/1:5?rgn=div1;view=fulltext>).
- MC DOUGALL, J. Murdoch, *Covenants and Covenanters in Scotland 1638-1679*. University of Glasgow, Ph.D. thesis, en https://www.academia.edu/44587550/Covenants_and_Covenanters_in_Scotland_1638_1679?email_work_card=title).
- RUTHERFORD, Samuel. *Lex Rex, the Law and the Prince: A Dispute for the just prerogative of king and people*. London, printed for John Field, 1644 (texto disponible en: <https://archive.org/details/lexrexlawandpri00maxwgoog/page/n20/mode/2up>).
- THE SCOTTISH HISTORY SOCIETY, "The National Covenant", en <https://scottishhistorysociety.com/the-national-covenant-1637-60/#:~:text=The%20Glasgow%20Assembly%20represented%20a,the%20Kirk%20without%20Royal%20approval.>
- SALMON, J. H. M. "Catholic resistance theory, Ultramontaniam, and the royalist response, 1580-1620". En Burns, J. H. (ed.). *The Cambridge History of Political Thought*, pp. 219-253.
- SCORRAILLE, R. de. *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*. Traducción del francés por el P. Pablo Hernández, S.I. Barcelona, Subirana, 1.917, 2 vols.
- SKINNER, Q. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge University Press, 2000, 2 vols.
- SMART, J.M. "The political Ideas of the Scottish Covenanters 1638-1688". *History of Political thought*, 1980, I, pp. 167-95.
- SPROTT, G. W. "Rutherford, Samuel (1660?-1661)". En *Dictionary of National Biography*. Ed. by Sidney Lee, London, Smith, Elder & Company, vol. 50, 1897, pp. 7-9.
- SOMMERVILLE, J.P. "Absolutism and royalism". En Burns, J. H. (ed.) *The Cambridge History of Political Thought*, pp. 347-373.
- SOMMERVILLE, J.P. *Royalists and Patriots. Politics and Ideology in England 1603-1640*. London and New York, Longman, 1999.
- STEWART, Laura. *Rethinking the Scottish Revolution: Covenanted Scotland, 1637-1651*. Oxford, Oxford University Press, 2016.
- SUÁREZ, Francisco. *De legibus (III I-16). De civili potestate*. Estudio preliminar y ed. crítica bilingüe por L. Pereña y V. Abril. Madrid, CSIC, 1975.
- SUÁREZ, Francisco. *Defensio Fidei III I Principatus Politicus o la soberanía popular*. Introducción y edición crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña, Madrid, CSIC, 1965.
- TIERNEY, B. *Religion, law and the growth of constitutional thought 1.150-1.650*. Cambridge University Press, 1.982.
- TUCK, R. "Grotius and Selden". En Burns, J.H. (ed.). *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. pp. 499-529.
- TUTINO, Stefania. *Law and Conscience. Catholicism in Early Modern England, 1570-1625*. Cornwall, Ashgate, 2007.

government could be based only on the consent of the governed" (B. Tierney, *Religion, law and the growth of constitutional thought 1.150-1.650*, Cambridge University Press, 1.982, pp. 40-1).