



Francisco Suárez y los orígenes del pensamiento político moderno

Eduardo Nazareno Sánchez¹

Recibido: 17 de mayo de 2016 / Aceptado: 5 de diciembre de 2016

Resumen. La obra de algunos pensadores de la Universidad de Salamanca fue crucial en el pasaje del pensamiento político medieval, dominado por Santo Tomás de Aquino, al moderno, cuyo principal referente es Hobbes. En esta dirección, en el trabajo de Francisco Suárez, teólogo de dicha casa de estudios, podemos apreciar esta transición porque tomó como fundamento de su propuesta los lineamientos escolásticos que recuperaban la concepción aristotélica de la naturaleza política, pero, al mismo tiempo, a través del concepto de comunidad, empezó a darle consistencia a la acción de los hombres como el elemento determinante de su vida en conjunto.

Palabras clave: soberanía, política, moderna, rey, comunidad.

[en] Francisco Suarez and the origins of modern political thought

Abstract. The work of several thinkers of the Salamanca University was crucial in the passage of medieval political thought, dominated by St. Thomas Aquinas, to modern political thought, the main referent of which is Hobbes. In this direction, in the works of Francisco Suarez, a theologian of this University, we can see this transition insofar as he rooted his proposal in the Scholastics' lineaments, which recovered the Aristotelian conception of political nature, while at the same time, through the concept of community, he began to give consistency to the action of men as the decisive element of their life together.

Keywords: sovereignty, modern, politics, king, community.

Sumario. 1. Introducción. 2. Suárez y la Contrarreforma. 3. La independencia de los Países Bajos. 4. Altusio y su política. 5. El universo desconocido. 6. Conclusión.

Cómo citar: Sánchez, E. N. (2016) Francisco Suárez y los orígenes del pensamiento político moderno, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 10, 179-194.

1. Introducción

El pensamiento neoescolástico, que tuvo como epicentro a la Universidad de Salamanca en Castilla durante los siglos XVI y XVII, ocupa un lugar central en la

¹ E-mail: eduardo.n.sanchez.1988@gmail.com

historia del pensamiento político de Occidente ya que fue determinante en el tránsito del universo político bajo medieval, dominado por Santo Tomás de Aquino, al moderno, tomando como referencia de éste último a Hobbes y los principios contractualistas que lo orientan, porque en el trabajo de Francisco Suárez, uno de los principales referentes de la casa de estudios mencionada, se percibe la ruptura de los fundamentos escolásticos, desde su propia lógica, que abrió el horizonte para una política basada en la acción de los hombres. Simultáneamente, ese quiebre se produjo en torno a uno de los problemas más determinantes, sino el más importante, que rige la política hasta nuestros días: la diferencia y la relación entre el sujeto y el ejercicio de la soberanía.

En este sentido, el escrito aquí presente analiza una breve selección de la obra del autor jesuita *Defensa de la fe*, publicada en 1613, en la cual se exponen algunos principios del pensamiento político moderno que operaron en la base de las grandes revoluciones políticas de Occidente y marcaron la lógica de su funcionamiento. El estudio de la obra se realizará tomando cuatro variables: la Contrarreforma católica; la independencia de los Países Bajos; una exigua comparación con Altusio; y un mínimo repaso sobre las características del campo filosófico durante el período, pertinentes para el entendimiento del autor.

2. Suárez y la Contrarreforma

Desde la apertura del Concilio de Trento el trece de octubre de 1545, en la ciudad homónima del norte de Italia, hasta la Paz de Westfalia de 1648, que puso fin a la Guerra de los Treinta años, se desarrolló la Contrarreforma católica como respuesta a la iglesia reformada impulsada en sus inicios por Lutero. La ortodoxia católica tuvo como objetivo el *aggiornamento* de su iglesia para frenar el derrotero que sufría frente a la protestante en plena expansión europea, con epicentro en los territorios germánicos. Las reformas católicas en cuestión fueron de dos tipos: primero, las disciplinares con la intención de modificar el comportamiento errante del clero regular poniendo fin al absentismo de los obispos, mejorando el conocimiento del clero con seminarios constantes, el cumplimiento del celibato, la prohibición de acumular cargos episcopales, la utilización de la lengua vernácula en sermones, etc.; las segundas fueron de carácter doctrinal rechazando uno por uno los principios manifestados en la Reforma protestante que habían puesto en cuestionamiento los fundamentos básicos del catolicismo como la transubstanciación, la existencia del purgatorio, las indulgencias, la necesidad de la decodificación de la Biblia a través de un intérprete adecuado, es decir, del Papa para la difusión de la palabra cristiana, entre otras.² Las reformas mencionadas fueron complementadas por la creciente evangelización para penetrar en las regiones de dominio protestante como también en los territorios inexplorados del continente americano;³ una de las órdenes volcada a dicha labor fue la Compañía de Jesús creada en 1540 tras la aprobación del Papa Paulo III, compañía a la cual perteneció el autor que vamos a estudiar.

² A. PROSPERI, *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2008, 56-80.

³ R. PO-CHIA-HSIA, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid, Akal, 2010, 85-106.

La obra de Suárez, encargada por el Cardenal Belarmino –también jesuita– en su discusión con el rey de Inglaterra Jacobo I, quien desde la iglesia anglicana defendió la libre interpretación de las sagradas escrituras, se inscribió en este contexto. El teólogo castellano criticó las afirmaciones del rey inglés porque si era posible la libre interpretación de las escrituras, valga la redundancia, no se explicaba porque la iglesia tenía pastores y doctores y, además, limitaba el alcance de la fe ya que no todos podían participar porque necesitaban un conocimiento previo indispensable: el acceso a la lectura. El problema para el teólogo jesuita se encontraba en que la base de la fe, según Jacobo I, era personal, «[...] así no sólo el evangelio de Dios se convertirá en el evangelio del hombre, sino que además habrá tantos evangelios y tantas Escrituras como cabezas».⁴ En definitiva, para Suárez, la fe debía ser pública y no privada, por lo tanto, común a todos los hombres y dirigida por el espíritu santo que enseñaba a todos por igual, de forma ordenada y a través de intermediarios como los mártires, los concilios o el vicario de Cristo. Desde este punto, el pensador jesuita explicaba el nacimiento de los cismas y las herejías derivados del siguiente razonamiento: si cada uno es la medida de su fe es imposible resolver los litigios, en consecuencia, la fe se divide y no habría herejes porque nadie estaría en condiciones de juzgar a otro ya que no existe una fe común a todos porque «[...] si el espíritu propio es la norma de la fe, no hay ninguno que, diciendo que él cree en Cristo, en el Evangelio y en la Escritura, discrepe de la norma de la fe, pues no hay ninguno que discrepe de su juicio y de su espíritu propio, como es evidente».⁵ De esta manera, Suárez inhabilitó las exposiciones de Jacobo I ya que si la medida de la fe es individual no puede condenar a nadie como hereje, cayendo así en una contradicción inherente.⁶ De esta forma, se vuelve indispensable un mediador y regente de la religión pública, éste es el Papa, guiado por el espíritu santo, cuyo poder se legitimaba –y lo sigue haciendo en la actualidad– al ser impuesto inmediatamente por Dios y porque fue depositado en su vicario y no en la comunidad, a diferencia del resto de los monarcas.⁷

El breve esbozo sobre la Contrarreforma católica es pertinente por lo siguiente: la obra de Suárez se produjo en pleno desarrollo y avance de ésta sobre Europa a través de la cual la iglesia católica recuperó dominios que habían caído en la órbita protestante; sobre todo en los territorios germánicos, donde tras el ascenso de Fernando II, rey católico de Bohemia, como máximo regente del Sacro Imperio se precipitaron los acontecimientos que dieron lugar a la Guerra de los Treinta años en 1618, alterando el débil equilibrio entre los principados y el resto del continente. No es casualidad, entonces, que en los tratados católicos la crítica y la condena a los principios protestantes hayan sido la norma porque acompañaban las reformulaciones políticas en la disputa de los príncipes católicos con los protestantes sobre la legitimación del poder; en esta dirección, la Contrarreforma se propuso romper con la relación directa entre Dios y el hombre, en todos los ámbitos, que había establecido la Reforma, haciendo necesaria la mediación, en este caso, la iglesia (particularmente a través del Papa) entre la fe y los hombres; en el plano político, como veremos, la mediación será otra.

⁴ F. SUÁREZ, *Defensa de la fe*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 1970, 5.

⁵ SUÁREZ, *Defensa de la fe*, 10.

⁶ SUÁREZ, *Defensa de la fe*, 11.

⁷ SUÁREZ, *Defensa de la fe*, 31.

3. La independencia de los Países Bajos

En 1556 Carlos I de Castilla o Carlos V de Alemania abdicó y dividió los territorios bajo su dominio dejando la corona del Imperio a su hermano Fernando I y Castilla y los Países Bajos a su hijo Felipe II; dicha abdicación es considerada como el punto de partida de la independencia de los Países Bajos de la corona de los Habsburgo que culminó en 1648. Generalmente, es denominada como la Guerra de los Ochenta años desde su inicio, hacia la década de 1560, cuando las provincias flamencas, las más importantes Holanda y Zelanda, desobedecieron la autoridad del soberano español. Durante dicho período, acompañando los acontecimientos políticos, se elaboraron y difundieron argumentaciones, teorías, tratados, sobre la composición del gobierno, su organización, la justificación o no de la rebelión, entre otros problemas, que fueron discutidos y sometidos a cuestionamiento bajo la lupa de la rebelión de los Países Bajos. Es importante mencionar que la Universidad de Salamanca, de la cual Suárez fue uno de sus exponentes más relevantes, gozaba de autoridad plena en Europa en relación con los temas políticos, por lo tanto, sus conceptualizaciones e ideas fueron, en gran parte, las que se polemizaron a la luz de los acontecimientos.

En términos historiográficos, podemos tomar como referencia la interpretación de Tenenti respecto del origen de la revuelta, la cual descansa sobre dos argumentos relacionados entre sí: las limitaciones a la autonomía de gobierno de los Países Bajos impuestas por Felipe II condicionaron la libertad política y religiosa que los caracterizaba. Gracias a la tradición de autonomía política y tolerancia religiosa, en un mapa europeo convulsionado por las purgas y las persecuciones guiadas por el dogma y la fe, se produjo una simbiosis entre ambas; la libertad de culto sólo era posible con la consecución de la autonomía política. De esta manera, «[e]n la vida cotidiana de los Países Bajos la protesta contra la autoridad del rey de España era prácticamente inseparable de la simpatía por la causa protestante, y el deseo de conseguir la libertad religiosa constituía la renovada expresión de un deseo de libertad».⁸ A esto se sumaron otros factores. En primer lugar, la autonomía de la cual gozaron los territorios flamencos fue posible porque su incorporación no se dio a través del sometimiento resultado de una conquista, sino por una anexión que mantuvo la libertad de gobierno. Los dominios en cuestión se asociaron al Sacro Imperio en 1477 cuando el futuro emperador germano Maximiliano I se casó con la duquesa María de Borgoña que había heredado dichos territorios.

En segundo lugar, dicha autonomía sólo fue posible porque las provincias flamencas mantuvieron instituciones de gobierno favorables a ésta, dichas instituciones fueron los Estados Generales, organizados en las diferentes provincias; de esta manera, las decisiones de gobierno, como el control sobre el tráfico comercial, estaban en manos de las jurisdicciones.⁹ La organización del gobierno a través de éstos favoreció la descentralización del mismo y su desarrollo es un punto importante, respecto del contexto del viejo continente, debido a que los Países Bajos progresaron en sentido inverso que el resto de los reinos europeos

⁸ A. TENENTI, *De las revueltas a las revoluciones*, Barcelona, Crítica, 1999, 44-45.

⁹ C. TILLY, *Las revoluciones europeas. 1492-1992*, Barcelona, Crítica, 2000, 81.

donde se consolidaban monarquías absolutistas;¹⁰ es más, los Estados Generales habían asumido la soberanía del territorio tras la muerte de su soberano Carlos *el temerario*. En fin, «Dutch liberty was protected by an ancient constitution consisting of a set of fundamental laws and charters, ancient Rights, freedoms and old customs, and a well-ordered framework of political institutions, featuring the States-General, the provincial States and the town councils».¹¹ Por otro lado, los integrantes de los Estados Generales fueron, entre otros, los ciudadanos de los burgos más dinámicos que se movilizaron para luchar por la defensa de la autonomía y de las libertades obtenidas, quienes gozaban de un importante poder económico por la posición que ocupaban en los circuitos comerciales internacionales y dentro del viejo continente. Al lado de los beneficios económicos, aparecían las distinciones que legitimaban la participación política, habiendo dotado de igual o mayor peso y decisión a esta oligarquía comercial o incipiente burguesía, de acuerdo cómo se interprete, que a la nobleza.

En tercer lugar, la figura del estatúder aportó la organización militar necesaria. En una forma de gobierno en la cual la descentralización fue la norma en la administración, eran indispensables la cohesión y la organización centralizadas para defender la integridad del territorio porque, siguiendo con la autonomía de las ciudades y las provincias, la defensa frente a un agresor extranjero dependía de los recursos con los que contaba cada una. Con el estatúder fue posible la organización militar del conjunto del territorio bajo un único referente; al mismo tiempo que los Estados Generales tomaron medidas para evitar la concentración del poder en dicha figura como la prohibición de que el título sea hereditario, aunque en 1675 tomó dicha naturaleza definitiva, o que el estatúder debiera compartir el poder con el abogado o representante de los Estados Generales. Sin embargo, Mauricio de Nassau como estatúder consumó el golpe de Estado contra el abogado de los Estados Generales holandeses Johan Van Oldenbarnevelt en 1618 con motivo de las disputas por el reinicio de las hostilidades, tras la Tregua de los Doce Años, con España.¹²

En cuarto lugar, desde el Renacimiento, los dominios neerlandeses fueron uno de los centros de producción y difusión de tratados y reflexiones políticas más activos de Europa, desde ya acrecentada con la sucesión de los hechos políticos. El florecimiento renacentista tuvo como epicentro las ciudades de la Toscana italiana; pero rápidamente se expandió hacia otras latitudes, especialmente el norte europeo, donde escribió Erasmo de Rotterdam, mientras que en Inglaterra el pensador más agudo del período fue Tomás Moro.

¹⁰ T. MANTECÓN, «La afirmación del parlamentarismo británico y los avatares del republicanismo neerlandés», en Alfredo Floristán (coord.), *Historia Moderna Universal*, Barcelona, Akal, 2011, 463.

¹¹ M. VAN GELDEREN, «Aristotelians, Monarchomachs and Republicans: Sovereignty and respublica mixta in Dutch and German Political Thought, 1580-1650», en Martin Van Gelderen and Q. Skinner (eds.), *Republicanism in Early Modern Europe, Vol. 1. Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 200. «La libertad holandesa estaba protegida por una antigua constitución que consistía en un conjunto de leyes fundamentales y cartas, los antiguos derechos, libertades y costumbres antiguas, y un marco bien ordenado de instituciones políticas, con los Estados Generales, los Estados provinciales y los ayuntamientos».

¹² X. GIL PUJOL, «Las Provincias Unidas (1581-1659). Las Islas Británicas (1603-1660)», en A. Floristán (coord.), *Historia Moderna Universal*, Barcelona, Akal, 2011, 329.

Con la irrupción de Maquiavelo hizo su aparición la denominada *Razón de Estado* en la política, cuyo objetivo radica en elaborar herramientas e instrumentos para el mantenimiento del Estado por encima de cualquier principio universal de gobierno; además, las demandas suscitadas en dicha tarea pueden ir en contra de la razón que orienta la vida de los hombres.¹³ Fue así que desde el humanismo del norte se puso en cuestionamiento esa *Razón de Estado* ya que el príncipe, monarca o autoridad siempre debía gobernar bajo principios universales, especialmente el de justicia, para mantener la *respublica* y no sólo con la intención de preservar el Estado a cualquier costo. La crítica más relevante al pensamiento mediterráneo fue la que estuvo dirigida a la justificación de la guerra porque, partiendo de la concepción estoica de que todos los hombres son hermanos, toda guerra es consecuentemente un fratricidio; entonces, no existe ninguna guerra que valga ni tampoco una causa para la misma. Asimismo, dicho rechazo, fue escoltado por el repudio al ideal del ciudadano armado, de clara impronta aristotélica, y a la profesión de armas como una carrera y cargo honorables. Como bien demostró Moro, «[I]a guerra o la batalla es una cosa en extremo brutal, y aunque ningún género de bestias esté más acostumbrado a hacerla que el hombre, los utopianos la aborrecen y detestan. Al revés de lo que se opina en casi todas las demás naciones, juzgan que no hay nada menos glorioso que la gloria alcanzada en la guerra».¹⁴ Por otra parte, la guerra expresaba las características y las acciones más deleznable del hombre como la avaricia y la traición. En conclusión, la crítica del humanismo del norte tuvo como argumento que los humanistas de las Ciudades-Estado italianas no reconocían la implicancia que podían alcanzar sus escritos.¹⁵

En quinto lugar, el éxito comercial y económico de los Países Bajos fue indispensable para el triunfo en la guerra porque constituyó la fuente de recursos para hacer frente al constante esfuerzo bélico, su contracara fue la bancarrota española durante el gobierno de Felipe IV y el Conde Duque de Olivares como ministro en 1627-1628. La clave del triunfo económico fue la creación y el desempeño de la Compañía Unida de las Indias Orientales a partir de 1602, que fortaleció la posición económica holandesa debido al rol de intermediario que cumplía en el comercio de los productos que, desde Asia y África, llegaban a Europa.¹⁶ Si bien la actividad comercial fue la más lucrativa, también hubo otros rubros de la economía que fueron relevantes como una agricultura altamente tecnificada debido a la necesidad de tierras que sólo podían obtenerse avanzando sobre marismas, pantanos, tierras bajas en general, de hecho, la agricultura holandesa será pionera en los cambios hacia el capitalismo agrario.¹⁷ También los Países Bajos fueron uno de los centros europeos más dinámicos de fabricación de textiles, centrado en Flandes,

¹³ M. VIROLI, *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, Madrid, Akal, 2009, 36.

¹⁴ T. MORO, *Utopía*, Buenos Aires, Sol 90, 105.

¹⁵ Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno I. El Renacimiento*, México, FCE, 1993, 290.

¹⁶ J. ISRAEL, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall. 1477-1806*, Oxford, Clarendon Press, 1995, 307-311.

¹⁷ Sobre el desarrollo del capitalismo agrario en Europa y la implicancia de los conocimientos provenientes de los Países Bajos, véase F. A. CAMPAGNE, *Feudalismo tardío y revolución. Campesinado y transformaciones agrarias en Francia e Inglaterra (siglos XVI-XVIII)*, Buenos Aires, Prometeo, 2005, 191-203.

que durante la temprana modernidad se mantuvo más allá de la competencia con la producción de otras regiones como Castilla y el sur de Inglaterra.

En conclusión, no fue sólo la simbiosis entre la libertad religiosa y la autonomía política la que explica la revuelta de los Países Bajos, si bien es innegable que es una parte relevante, sino que existieron otros factores de diversa naturaleza, tanto políticos, ideológicos, sociales, religiosos y económicos, algunos coyunturales, otros de duración más prolongada, todos los cuales confluyeron en el inicio, desarrollo y resolución del conflicto que culminó con su independencia definitiva. Lo que debemos tener presente es que en los Países Bajos existían condiciones efectivas, concretas que pusieron a prueba los fundamentos del pensamiento dominante en la política europea; no era cualquier escenario ya que los procesos desatados en los territorios flamencos no eran una simple rebelión, sino un cambio más profundo porque éstos se demostraron capaces de existir por fuera de la autoridad y la estructura política que los contemplaba, o sea, eran autosuficientes respecto de la Corona castellana.

Ahora bien, la revolución en el norte europeo puso en discusión la problemática sobre la soberanía, en primer lugar, ¿Dónde reside? ¿En los Estados Generales, en el monarca, en los burgos?; en segundo lugar, ¿Quién la detenta? ¿Quién ejerce el poder? ¿Los Estados Generales, el estatúder, las asambleas?

La obra de Suárez se incluyó en este contexto europeo de discusión sobre la soberanía. Es menester mencionar que el teólogo escribió desde los dominios castellanos en plena decadencia y disgregación territorial, por lo tanto, no fue ajeno al problema en su discusión con Jacobo I, quien defendió la doctrina sobre que el poder real es instituido directamente por Dios al rey porque si provenía del pueblo, argumentaba Jacobo, el rey siempre estaba limitado por éste, justificando los levantamientos contra el soberano.¹⁸

En la refutación de Suárez el poder que detenta el monarca proviene de Dios, pero queda a resguardo de la comunidad que lo instituye al rey a través de un pacto. Dicho poder es necesario para la convivencia del reino, que tiene como requisito fundamental la justicia. De esta manera, la soberanía política es una consecuencia de los hombres unidos en comunidad perfecta, lo cual sólo es posible por la naturaleza asociativa del hombre,¹⁹ argumento de claro sesgo aristotélico, en el cual profundizaremos en la última sección. Por lo tanto, según pensador jesuita, la soberanía reside en la comunidad en su conjunto y no en una parte, entonces, la aristocracia, por ejemplo, atenta contra la voluntad porque es un poder que no se ejerce desde la totalidad de la comunidad, sino desde un grupo minoritario. En consecuencia, es la democracia la forma de gobierno que se desprende del hombre como tal; idea que estuvo presente en pensadores escolásticos como Santo Tomás de Aquino,²⁰ que comparte los principios aristotélicos con Suárez. Pero en la democracia están latentes tres peligros, lo que hace de ésta la forma de gobierno menos perfecta: el primero consiste en que es una desviación de una forma de gobierno perfecta, más precisamente de la *politeia* aristotélica que combina el número de la democracia con la virtud propia de la aristocracia. En el segundo

¹⁸ SUÁREZ, *Defensa de la fe*, 24-25.

¹⁹ SUÁREZ, *Defensa de la fe*, 17-18.

²⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La Monarquía*, Barcelona, Altaya, 1997, 6.

peligro, su propia desviación, o sea, la demagogia. Y en el tercer peligro, la corrupción de la democracia abre las puertas a otro desvío como es la tiranía.²¹

Recopilando, la soberanía reside en los hombres unidos en comunidad por su naturaleza asociativa, pero la misma lleva a una forma de gobierno imperfecta como es la democracia, ¿Cuál es la solución para Suárez? El establecimiento de una institución de gobierno positiva a través de la delegación de la soberanía, del poder que posee la comunidad a un príncipe, que ahora pasa a ser soberano a través de la elaboración de un pacto de gobierno que

[...] debe entenderse que se estableció a manera de un pacto por el cual el pueblo transfirió al príncipe el poder con la carga y la obligación de cuidar el Estado y gobernarlo, y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición: por ese pacto quedó firme y estable la ley real, o sea, la ley acerca del poder real. Por consiguiente, los reyes reciben este poder no inmediatamente de Dios sino del pueblo.²²

Pacto cuya naturaleza se basa en la obediencia del soberano a la administración de la república que le es confiada. En consecuencia, la monarquía, al igual que cualquier otra forma de autoridad, es una institución humana.²³ Por lo tanto, el rey de Inglaterra se equivocó porque el poder del monarca es ascendente, es decir, que proviene del pueblo tras la elaboración del pacto. Comunidad, que una vez que relegó el poder no lo retuvo, entonces, no puede levantarse contra el monarca porque no tiene ningún fundamento, sólo si se rompe el pacto de gobierno, en circunstancias excepcionales, la comunidad puede sublevarse; y no puede limitar el accionar del rey en la elaboración de las leyes que considere necesarias para lograr el bien común. El punto ciego de la argumentación de Suárez estriba en la ambigüedad que mantuvo entre una comunidad que no puede limitar el accionar del monarca, pero que sí tiene la capacidad de levantarse contra éste cuando no cumpla con su función. La comunidad, tras la consumación del pacto, habría retenido un poder mínimo y suficiente para rechazar al monarca, pero no como para obstaculizar su accionar; el teólogo jesuita nunca aclaró la línea divisoria que los separa y los define.

A modo de cierre de este apartado, Suárez respondió a las preguntas planteadas al principio sobre la residencia y el ejercicio de la soberanía a través de la comunidad, lugar de residencia por su condición natural, y el soberano, ejercicio tras la consumación del pacto, donde uno no se instituye plenamente sin el otro porque «[...] el poder no existía, disperso, antes del pacto; surge en el momento del pacto como atributo necesario de la sociedad que el pacto crea, como parte natural de ella, sin la cual no habría en rigor sociedad política».²⁴ Los cambios políticos que marcaron la revuelta de los Países Bajos pusieron en discusión determinados parámetros políticos, especialmente la figura y el fundamento de la autoridad del rey (que compartían tanto Castilla como los Países Bajos), frente a la cual Suárez justi-

²¹ Para profundizar sobre este tópico véase el libro cuarto de la *Política* de Aristóteles.

²² SUÁREZ, *Defensa de la fe*, 19-20.

²³ SUÁREZ, *Defensa de la fe*, 18.

²⁴ T. HALPERIN DONGHI, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, 55.

ficó el lugar del soberano y, al mismo tiempo, se encargó de resaltar el accionar con el que contaban los integrantes del reino por su condición política. De esta manera, el monarca era una pieza indispensable en cualquier ordenamiento político porque permitía reducir la pluralidad del reino a una figura única; sin embargo, su existencia se justificaba por el accionar de la comunidad, en consecuencia, Suárez contemplaba la posibilidad de que la política excedería al mismo soberano, en términos similares a otros pensadores, como apreciaremos a continuación.

4. Altusio y *su* política

Publicada por primera vez en 1617 es un modelo omnicompreensivo de la sociedad que encuentra su explicación en la naturaleza política del hombre, desde las asociaciones más básicas, como la familia, hasta el mismo reino en su conjunto.

El problema en el cual reparó Altusio, al igual que Suárez, fue el de la soberanía, pero desde un lugar diferente, desde el centro de los acontecimientos. El pensador mencionado expuso un modelo basado en Dios-comunidad/pacto-soberano, aunque Altusio entendía a la comunidad como el conjunto de las provincias que componen el reino y no a los sujetos, similar al del pensador jesuita, pero agregó un nuevo componente: los *éforos*, éstos eran elegidos por el pueblo *ergo*, representantes; estaban sometidos a la ley; eran indispensables para el funcionamiento de la república, especialmente para advertir sobre la posible corrupción del magistrado supremo; y en su función

Usan[ban] la potestad y derecho de aquella [la comunidad] para constituir el magistrado supremo, ayudándole con su acción y consejo en los asuntos del cuerpo asociado, reprimiéndole y obstruyéndole en su arbitrariedad en las causas inocuas y perniciosas para la república, manteniendo al mismo dentro de los límites de su oficio, y por último, procurando por todos los modos que la república no reciba detrimento por ambiciones particulares, odios, hechos, comisión o dejación del supremo magistrado.²⁵

En la teoría en cuestión, nos encontramos, por un lado, con los *éforos* y, por el otro lado, tenemos al supremo magistrado, siempre sometido y obligado por el pacto que lo instituyó y cuyo poder era resultado de la acción de la comunidad. A su función le correspondía la defensa y la administración de los asuntos y bienes del reino y sus súbditos, sólo posible con prudencia y a través de la justicia para evitar el faccionalismo resultado de los odios privados. Cuando el supremo magistrado era destituido, el poder era devuelto a la comunidad.

Tanto Suárez como Altusio comparten como punto de partida el potencial político inherente al hombre y sus diferencias con el pensador francés Jean Bodin quien, a mediados del siglo XVI, sostuvo que el poder que detentaba el soberano no estaba sometido a ningún tipo de contrato u obligación con la comunidad, sí a las leyes de la naturaleza y a las de Dios. Por otra parte, el pensador francés rechazó rotundamente la posibilidad de que el soberano, en su sometimiento a la

²⁵ J. ALTUSIO, *La política. Metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1990, 204.

ley, debiera prestar consejo a las asambleas, en cambio, para Altusio la acción de éstas era indispensable.

Para ambos pensadores, Suárez y Altusio, la soberanía reside en la comunidad la cual la relega, a través del pacto, a la forma de gobierno que se instituye como soberana y pasa a ejercer el poder con el fin público y el bien común del reino. Cuando el pacto en cuestión se rompe, la soberanía vuelve a la comunidad y se encuentra en condiciones de elaborar un nuevo pacto de gobierno. Para Suárez, la relegación del poder es absoluta como quedó demostrado en su respuesta a Jacobo I, por lo tanto, una vez que la comunidad ha transferido el poder no puede justificar su rebelión al rey de turno, aunque sí puede levantarse contra éste en circunstancias excepcionales, nuevamente se presenta el problema de establecer la naturaleza del poder que mantiene la comunidad. Por el contrario, para Altusio, el pueblo nunca relega en su totalidad la soberanía debido a que la sigue manteniendo en ejercicio con los *éforos* que conviven con el magistrado supremo y son imprescindibles

Porque el cuerpo de la república siempre retiene este derecho de los *éforos*, incluso elegido el rey con suprema potestad [...] Pues el derecho este de soberanía (*majestas*) ha sido constituido por todos y cada uno de los miembros del reino, de ellos comenzó y sin ellos no puede tener consistencia ni conservarse. Pero de ningún modo nace con el rey, quien, aun teniendo plenísima potestad, no puede quitar a los miembros del reino la potestad y voluntad de resistir al que actúa inicualemente.²⁶

En definitiva, para ambos pensadores, la comunidad y el soberano se instauran al mismo tiempo. Aun así, la diferencia más importante entre Suárez y Altusio es la siguiente: para el pensador alemán la comunidad es más diligente porque mantiene, a través de los *éforos*, el ejercicio de la soberanía. De este punto se desprende otra problemática: la soberanía ¿es indivisible o no? En cuanto a su residencia, es evidente que no porque sólo radica en la comunidad perfecta. En relación al ejercicio de gobierno, podemos recurrir nuevamente a Bodin. El pensador francés dijo:

Precisamente, la grandeza y majestad de un auténtico príncipe soberano se ponen de manifiesto cuando reunidos en asamblea, los estados de todo el pueblo dirigen humildemente demandas y peticiones a su príncipe, sin poder de mando y decisión, ni voz deliberante aceptan por ley, edicto u ordenanza todo lo que el rey se sirve consentir o rechazar, mandar o prohibir [...] si el príncipe soberano estuviera sometido a los estados, no sería ni príncipe ni soberano, sino pura aristocracia de varios señores con poder igual [...].²⁷

Desde esta interpretación, es impensable una soberanía fragmentada. Empero, como se demostró precedentemente, si retomamos a Altusio, el pensador alemán demostró que la soberanía del pueblo se instituyó no sólo en el soberano, sino también en los *éforos*; mientras que para el teólogo jesuita sólo se implementó con el monarca.

²⁶ ALTUSIO, *La política...*, 606.

²⁷ J. BODIN, *Los seis libros de la república*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1989, 85.

En conclusión, en Suárez, así también en Altusio, se plasmó una de las problemáticas más recurrentes y álgidas del pensamiento político moderno y de la política en general: ¿Dónde reside y quién ejerce la soberanía? La respuesta a la pregunta fue variando a lo largo de las diferentes revoluciones. En el caso de los Países Bajos quedó claro. En la Inglaterra del siglo XVII entrarán en escena el Parlamento Largo de 1640 como también la *gentry* y el mito del invencible *yeoman*,²⁸ en el medio de las teorizaciones de Hobbes. Hacia el siglo XVIII la Francia revolucionaria será testigo de los intentos de implementación de la *volonté générale* ruossiana a través del predominio jacobino en la Convención con Robespierre, desde enero de 1793 hasta su ejecución en la guillotina en junio de 1794. Y en el mundo hispánico, el vacío de poder, tras la abdicación de Fernando VII en 1808, dará vía libre a la retroversión de la soberanía en los pueblos, doctrina embebida en el pensamiento neoescolástico, reclamada por las juntas revolucionarias ya que el pacto de gobierno se había roto con la destitución del soberano legítimo a manos de Napoleón; juntas insurgentes que demandaron la soberanía en nombre del rey depuesto para determinar un nuevo pacto de gobierno.²⁹

5. El universo desconocido

La filosofía bajo medieval estuvo dominada por la escolástica de cuño aristotélico. Dicha escuela encontró en la naturaleza las causas de los fenómenos reales, por ejemplo, en la física aristotélica los objetos no se movían por la inferencia de la inercia o la fuerza de gravedad, sino porque buscaban su lugar natural determinado por sus características intrínsecas; de esta forma, las piedras caían al suelo porque buscaban su lugar natural, la tierra de la cual estaban hechas. Este mismo razonamiento se hizo presente en la política porque ésta era el resultado del potencial político natural e inherente del hombre, en palabras de Aristóteles: «Por lo tanto, está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico».³⁰ La naturaleza como causa permitió la conciliación con la doctrina cristiana porque Dios era el primer agente de la misma que había establecido y dado, de una vez y para siempre, las características del mundo; entonces, sólo hacía falta conocer lo que ya se había creado con anterioridad.

Estas características dieron forma a un tipo de conocimiento en particular: acumulativo y basado en las diferentes formas de semejanza como la analogía,

Por medio de ella, pueden relacionarse todas las figuras del mundo. Sin embargo, existe en este campo surcado en todas direcciones, un punto privilegiado: está

²⁸ En el caso de la Revolución inglesa, todas esas ficciones fueron determinantes en el desarrollo de dicho proceso revolucionario e incidieron en la independencia de los Estados Unidos. Al respecto, véase, E. S. MORGAN, *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

²⁹ Sobre el papel que desempeñó el pensamiento neoescolástico en las revoluciones hispánicas, véase, N. GOLDMAN y N. SOUTO, «De los usos del concepto de 'nación' y la formación del espacio político en el Río de la Plata (1810-1827)», *Secuencia, nueva época*, 37 (1997), 35-56. E. DE GORI, *La república patriota: travesías de los imaginarios y de los lenguajes políticos en el pensamiento de Mariano Moreno*, Buenos Aires, EUDEBA, 2013. E. J. PALTÍ, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

³⁰ ARISTÓTELES, *Política*, 1253^a.

saturado de analogías (cada una puede encontrar allí su punto de apoyo) y, pasando por él, las relaciones se invierten sin alterarse. Este punto es el hombre; está en proporción con el cielo, y también con los animales y las plantas, lo mismo que con la tierra, los metales, las estalactitas o las tormentas [...] El cuerpo del hombre es siempre la mitad posible del atlas universal.³¹

De esta manera, la relación entre el macro y microcosmos se convirtió en la garantía de saber en un mundo de semejanzas duplicadas y de conocimiento a través de la irradiación. Por ejemplo, para Santo Tomás de Aquino, uno de los principales pensadores medievales, la naturaleza asociativa del hombre que hace posible su vida en comunidad, siguiendo a Aristóteles, es la misma que lo orienta a la necesidad de una autoridad única para evitar la dispersión del pueblo resultado de las preocupaciones individuales.³² En este sentido, en el hombre se reflejan los rasgos de la naturaleza que lo determinan y, al mismo tiempo, las reglas que rigen el mundo en el que se encuentra y se desenvuelve, en este caso, en relación a la política.

Hacia el siglo XIV este universo estático y revelado fue alterado. A partir de Guillermo de Ockham *pensar*, es decir, el pensamiento es una locución de un discurso que envuelve al hombre, a diferencia de Aristóteles para quien el habla era una indicación de las cosas, específicamente del hombre que gracias al *logos* era capaz de la llevar adelante su vida en comunidad, por lo tanto, el discurso contenía la realidad; mientras que para Ockham el discurso es una creación. Además, para el franciscano inglés, el mundo estaba compuesto por individuos, no así para el pensamiento aristotélico donde el cosmos siempre es anterior a los individuos.³³ El pensamiento nominalista abrió las puertas al escepticismo para conocer un mundo del cual nada era previsible y bajo ningún parámetro estaba determinado como sí lo era para el escolasticismo, por lo tanto, no existe la universalidad y toda ciencia, o conocimiento específico, pasa a tener una finalidad intrínseca. En fin, en términos de Blumenberg, «[e]l nominalismo es un sistema donde se da un desasosiego extremo del hombre frente al mundo, claro que con el propósito de hacerle buscar su salvación no justo en el mundo, empujándolo hacia un estado de desesperación ante las posibilidades que tiene acá abajo [...]».³⁴ De esta manera, hombre pasa a centrarse en sus acciones, en su desenvolvimiento en el mundo y no en la simple consumación de un final determinado de antemano determinado por la búsqueda de la salvación.

Antes, el universo era dado de una vez y para siempre regido por la naturaleza, ahora es impredecible y sólo en la aventura del mismo el individuo puede conocerlo, negando toda posibilidad preestablecida. Entonces, el problema que se plantea es el siguiente: ¿Cómo desenvolverse en un mundo donde nada está determinado y nada es lo que parece?

Suárez, como miembro de la escuela de Salamanca, fue representante de la neoescolástica que recuperó los principios aristotélicos para conocer el mundo, como se expuso más arriba, al igual que Altusio. Entre estos principios: la

³¹ M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta, 1985, 30-31.

³² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía*, 7.

³³ G. DE OCKHAM, *Exposición de los ocho libros sobre la física (Prólogo)*. *Los Sucesivos*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1985, 16-39.

³⁴ H. BLUMENBERG, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008, 150.

naturaleza política del hombre y Dios como primer fundamento fueron los más importantes.³⁵ Principios que ya no eran utilizados en la comprensión de la revelación del mundo, sino que trataban de darle coherencia a la indefinición plena del mismo; problema que resulta evidente en la obra del teólogo jesuita cuando reconoce la ambigüedad de las palabras;³⁶ la necesidad de interpretación;³⁷ que la ruptura del pacto que instituye el gobierno es indefinida pero siempre posible, por lo tanto, la autoridad está sometida al cambio y no determinada para siempre,³⁸ entre otras problemáticas. Fueron estos los conceptos que funcionaron como punto de partida para abordar el conocimiento del mundo, pero desde su impredecibilidad y no desde su total aceptación.

Esta estructura de pensamiento se denomina barroca, donde en un mundo en el cual nada es lo que parece es necesaria la mediación para el conocimiento, posible gracias al lenguaje que cobra una entidad que antes no tenía porque ahora es él el que permite representar la realidad, por lo tanto, conocer es interpretar. La verdad se enuncia y manifiesta a la vez. Por ejemplo, en Hamlet cuando el protagonista realiza una obra de teatro para recrear el asesinato de su padre y revelar la presunta culpabilidad de su tío Claudio, sólo la representación, en este caso la obra de teatro, que al mismo tiempo es una mediación, permite llegar a la verdad.

Yo [Hamlet] haré que estos actores representen delante de mi tío algún pasaje que tenga semejanza con la muerte de mi padre. Yo le heriré en lo más vivo del corazón, observaré sus miradas; si muda de color, si se estremece, ya sé lo que me toca hacer. La aparición que vi pudiera ser un espíritu del infierno. Al demonio no le es difícil presentarse bajo la más agradable forma; sí, y acaso como él es tan poderoso sobre una imaginación perturbada, valiéndose de mi propia debilidad y melancolía, me engaña para perderme. Yo voy a adquirir pruebas más sólidas, y esta representación ha de ser el lazo en que se enrede la conciencia del rey.³⁹

Al igual que en la empresa del príncipe danés para conocer al asesino de su padre, en la obra de Suárez la mediación se convierte en un elemento central para estructurar su concepción política. La bisagra entre la fuente del poder y su ejercicio se da a través del pacto de gobierno llevado adelante por la comunidad; así, se repite dicha estructura de dualismos e intermediarios. Tanto en la política, como también en la religión, se reproduce la estructura trinitaria. En conclusión, la mediación es la que permite interpretar y de esta forma conocer el mundo; en el plano político, la comunidad y el pacto son los intermediarios entre el origen (Dios) del poder y su ejercicio (monarca), sólo dicha convención hace posible el funcionamiento del sistema. Por eso mismo, tratando de destacar la autoridad real, el pensador jesuita terminó justificando una instancia que la excedía como tal: la comunidad, sin la cual no hay forma de articular ambos extremos, en consecuencia,

³⁵ SUÁREZ, *Defensa de la fe*, 14-18.

³⁶ SUÁREZ, *Defensa de la fe*, 4.

³⁷ SUÁREZ, *Defensa de la fe*, 6-8.

³⁸ SUÁREZ, *Defensa de la fe*, 25.

³⁹ W. SHAKESPEARE, *Hamlet*, Madrid, EDAF, 1977, 97.

la consumación de su empresa intelectual terminó por abrir un nuevo panorama que iba más allá del rey.

6. Conclusión

La primera conclusión es de carácter temático. En la obra de Suárez se expresó la estructura propia de la política moderna basada, en primer lugar, en conceptos irrealizables por su naturaleza apóretica.⁴⁰ Por ejemplo, la comunidad es el cuerpo en el cual reside la soberanía, pero no puede realizarse a sí misma porque rompería con el ideal de unidad al interior de la misma ya que algunos pasarían a gobernar a otros, razón por la cual, sólo se constituye definitivamente a través del pacto que hace posible la delegación del poder. Lo mismo sucede con el soberano, por un lado, siempre está atado a la ley y la obediencia jurada en la consumación del pacto, pero, por otro lado, su plena realización es limitada por las condiciones del mismo. En segundo lugar, dichos conceptos, al no poder realizarse plenamente, son *nociones límite*, es decir, establecen el marco en el cual habrá de desarrollarse el campo de la política. Por ejemplo, se da por hecho la existencia de la comunidad por la naturaleza política del hombre, es ésta la que permite la vida política de la sociedad; de esta forma, aparece un horizonte, que nunca será alcanzado por ende hace factible la articulación de la política. En cierta medida, constituye la parte que no es parte del sistema porque está fuera del mismo, pero que es indispensable y necesaria para su funcionamiento. En el siglo XX, el horizonte que permitirá la articulación política será el poder como un lugar vacío y la imposibilidad de apropiación de los derechos universales del hombre, siempre bajo la amenaza del fantasma totalitario.⁴¹ En este caso, residencia-ejercicio de la soberanía, un juego constante de referencia y oposición que sólo puede ser mediado por otros conceptos como son la comunidad y el pacto. En el siglo XX, el dualismo y la mediación se trasladarán al intento de conciliar a los individuos, en quienes reside la soberanía, con el pleno ejercicio de la misma. La precondition constitutiva de la política es que nadie puede abarcar la totalidad, sólo lo logra la comunidad por eso puede instituir la autoridad. En el siglo XX será la absoluta politicidad de los sujetos, pero no en comunidad, sino como individuos autónomos. La imposibilidad de abarcar la totalidad ya no se resolverá por la comunidad, sino que será reconocida plenamente, entonces, aparecerá la necesidad de encontrar una forma de gobierno que concilie residencia con ejercicio del poder, ésta será la democracia con sus aporías irrealizables. En resumidas cuentas, la política, como la conocemos, es una inflexión histórica del siglo XVII en la cual resultó determinante el trabajo de los pensadores neoescolásticos, particularmente algunos preceptos del escrito de Suárez con el que trabajamos.

La segunda conclusión es metodológica. Las ideas o conceptos que explican el funcionamiento del mundo no se constituyeron de una vez y para siempre. Las ideas de libertad, justicia, igualdad, entre otras, no son perennes e inmutables. En el caso de Suárez, pensar su obra como el primer antecedente a la teoría contractualista, luego complementada por otros pensadores hasta llegar a nuestra

⁴⁰ P. ROSANVALLON, *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2003, 43.

⁴¹ C. LEFORT, *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 24-25, 190.

contemporaneidad es un error porque se está negando toda historicidad a la misma. Al contrario, hay que estudiar las condiciones lingüísticas y extralingüísticas en las cuales surgen dichos conceptos, no lo que describió, lo que dijo o agregó un autor a una teoría determinada, sino por qué dijo lo que dijo para, de esta manera, situar históricamente las obras a estudiar. «La razón principal es que, si deseamos entender algún texto de este tipo, debemos ser capaces de dar una explicación no sólo del significado de lo que se dice, sino también de lo que el autor en cuestión quiso decir al decir lo que dijo».⁴² Desde ya, la interpretación de Skinner descansa sobre dos supuestos: primero, es posible, en un contexto postmoderno que ha dado muerte a toda metanarrativa, recuperar la intención del autor ya que, para el historiador británico los textos son actos de comunicación, por lo tanto, son intencionales porque el autor está comprometido con el acto comunicacional; la importancia de la intención radica en que permite demostrar qué estaba haciendo y pensando el autor al momento en el que escribió. El segundo supuesto es que el texto es autosuficiente, es decir, que desde éste se puede reconstruir la situación histórica del autor, planteando un esquema de tres círculos concéntricos: el primero al interior es el texto, el segundo el contexto lingüístico y el último el contexto social. Por lo tanto, Skinner tiene una visión pragmática del discurso porque expresa una realidad tangible. Desde el trabajo realizado en el presente escrito se adoptó esta perspectiva; la obra de Suárez permite la reconstrucción de su contexto político y social (la independencia de los Países Bajos, todavía bajo la corona de los Habsburgo, y las discusiones sobre las formas de gobierno y soberanía), las problemáticas religiosas y sus derivaciones políticas (la Contrarreforma católica) y el basamento filosófico (la escolástica tras la irrupción nominalista); al mismo tiempo, la intención del autor resulta evidente: justificar el poder real. En un contexto de conflicto político, los conceptos y lenguajes se resignifican; en el caso de Suárez, recuperó la naturaleza política del hombre y Dios como primer agente de la naturaleza para reformular aquellos conceptos, comunidad, pacto, etc., que formaron parte de la elaboración de un discurso en la disputa sobre la legitimación del poder con los príncipes reformados; justificación que terminó por contemplar una entidad política, la comunidad, que excedía al rey. Enmarcar a las ideas en su contexto histórico permite comprenderlas como productos de una situación específica y no como si su irrupción fuera *ex nihilo* de una vez y para siempre. Además, posibilita encontrar el límite histórico de los autores, eliminando lo que Skinner denominó como *mitología de la coherencia*.⁴³ En conclusión,

El conocimiento de la historia de esas ideas puede servir entonces para mostrar hasta qué punto las características de nuestros dispositivos que tal vez estemos dispuestos a aceptar como verdades tradicionales e incluso “intemporales” pueden ser en realidad las meras contingencias de nuestra historia y estructura social singulares. Descubrir gracias a la historia del pensamiento que de hecho no hay conceptos “intemporales” sino únicamente los variados y diferentes

⁴² Q. SKINNER, *Lenguaje, política e historia*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2007, 148. Asimismo, el enfoque de Skinner toma como referencia, principalmente, los aportes de Austin y sus teorías de los *actos de habla*. Al respecto, véase, J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1990.

⁴³ SKINNER, *Lenguaje, política e historia*, 131-136.

conceptos que acompañaron a diversas y diferentes sociedades, es descubrir una verdad general que no sólo refiere al pasado sino también a nosotros mismos.⁴⁴

Particularmente, el escrito de Suárez marca la irrupción de la temporalidad en el pensamiento político porque se perciben continuidades, pero también se avizora la ruptura. Suárez, si bien reconoció la potencialidad política en la naturaleza del hombre, abandonó la realización del poder como algo natural establecido por Dios, «No puede ser derecho natural: lo primero, porque el poder mismo no es natural, como ya se ha probado, y lo segundo, porque inmediatamente por derecho natural ningún poder para mandar o gobernar a los otros se da en una persona particular sino en la comunidad».⁴⁵ En definitiva, la política empieza a dejar atrás su realización natural para dar lugar a la razón y la voluntad de los hombres en la construcción del poder; en el teólogo jesuita convive esta tensión. Por un lado, empezaba a negar el carácter natural de la política, pero, por el otro lado, permanecía el recuerdo de que Dios es el único agente de la naturaleza y, en consecuencia, de las condiciones que impulsan a los hombres a la política.⁴⁶ Dicha separación encontró en Hobbes su punto más álgido y elaborado con la contraposición absoluta entre el estado de naturaleza y la vida política y social, sólo posibles por la consumación del poder en el *Leviatán*, en palabras del pensador inglés:

El único modo de erigir un poder común capaz de defenderlos de la invasión extranjera y las injurias de unos a otros [...] es conferir todo su poder y fuerza a un hombre, o una asamblea de hombres, que puede reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces, a una voluntad. Lo cual equivale a elegir un hombre, o asamblea de hombres, que represente su persona [...] *autorizo y abandono el derecho de gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante.* Hecho esto, la multitud así unida en una persona se llama REPÚBLICA, en latín CIVITAS. Esto es la generación de ese gran LEVIATÁN o más bien (por hablar con mayor reverencia) de ese *Dios Mortal* a quien debemos, bajo el *Dios Inmortal*, nuestra paz y defensa.⁴⁷

A partir de Hobbes, se perciben dos modificaciones respecto de la obra del jesuita. En primer lugar, la autoridad soberana es determinada por la participación de hombres individuales, ya no a manos del conjunto por medio de la comunidad. En segundo lugar, una vez consumada la autoridad, los hombres ya no pueden levantarse contra el soberano instituido porque estarían fallando en la tarea encomendada para salvar a la república y, en última instancia, la vida misma de la sociedad, entonces, no hay posibilidades de existencia política y social por fuera del *Leviatán*. En definitiva, aquellas tensiones esbozadas en Suárez encontraron quiebre en Hobbes, pero, nuevamente, no debe entenderse en el marco de la continuidad de una idea, sino a partir de los autores, sus escritos, sus circunstancias históricas, sus influencias filosóficas, etc.

⁴⁴ SKINNER, *Lenguaje, política e historia*, 163-164.

⁴⁵ SUÁREZ, *Defensa de la fe*, 31-32.

⁴⁶ HALPERIN DONGHI, *Tradición política española...*, 57.

⁴⁷ T. HOBBS, *Leviatán*, Buenos Aires, Losada, 2011, 166-167.