

Sombras y luces del ejercicio de la ciudadanía en Francisco Suárez. Bien común, libertad y responsabilidad¹ y ²

Óscar Barroso Fernández*

Recepción: 17-5-2022 / Aceptación: 8-6-2022

Resumen. En este trabajo se sostiene que la filosofía política de Francisco Suárez puede ayudarnos a pensar el sentido del ejercicio responsable de la ciudadanía. No se trata de encontrar en el Doctor Eximius a un demócrata convencido, cosa imposible habida cuenta de su defensa del absolutismo, sino de apoyarnos en él para pensar en cómo mejorar hoy la vida democrática. Partiendo del supuesto de que la crisis actual de la democracia es una crisis de ciudadanía, se mostrará que para Suárez la virtud ciudadana se sostiene en el centro de una relación triangular de bien común, libertad y responsabilidad: la libertad está indefectiblemente unida a la autoridad; pero una autoridad que ya transita desde la heteronomía a la autonomía, gracias a una concepción de la ley “como fuerza responsable y creadora en el corazón del hombre” bajo la guía del bien común.

Palabras clave: Francisco Suárez; Filosofía política; Bien común; Libertad; Responsabilidad; Ciudadanía.

[en] Shadows and Lights of the Exercise of Citizenship in Francisco Suárez. Common Good, Freedom and Responsibility

Abstract. In this paper it is argued that the political philosophy of Francisco Suárez can help us to think about the meaning of the responsible exercise of citizenship. It does not imply that the Doctor Eximius was a committed democrat, in fact he defended absolutism, but we can build on his philosophy to think about how to improve democratic life today. Starting from the assumption that the current crisis of democracy is a crisis of citizenship, it is shown that for Suárez the citizenship virtue is based on a triangular relationship of common good, freedom and responsibility. Freedom is inextricably connected to authority, but to a sense of authority which moves from heteronomy to autonomy, thanks to a conception of law “as responsible and creative force in the heart of man” under the guidance of the common good.

Keywords: Francisco Suárez; Political philosophy; Common good; Freedom; Responsibility; Citizenship.

Sumario. I. Introducción. II. Del fundamento trascendente del Medioevo al trascendente del Barroco. III. Del poder de la comunidad a la monarquía absoluta. IV. El bien común como finalidad de la comunidad. V. La síntesis de libertad y responsabilidad. VI. Conclusión. Bibliografía.

Cómo citar: Barroso Fernández, O. (2023). Sombras y luces del ejercicio de la ciudadanía en Francisco Suárez. Bien común, libertad y responsabilidad. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas, número especial*, 65-75.

I. Introducción

El estudio de la filosofía política en el Barroco resulta una empresa hartamente compleja. Estamos ante un pensamiento ambiguo por excelencia que nos arroja a cuestiones de apariencia dilemática: ¿Permite hacerse cargo de lo político de forma autónoma o continuamos dentro

del estricto sometimiento al orden trascendente y divino? ¿Constituye un retorno a las coordenadas medievales del vasallaje o el inicio de la reflexión en torno a la ciudadanía moderna? ¿Hace residir el poder político en el soberano o en el pueblo?

La tendencia a las respuestas unilaterales no se hace esperar: desde los que quieren ver en el Barroco la pro-

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto I+D+I “Herencia y reactualización del Barroco como ethos inclusivo” (2020-2022), PID2019-108248GB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

² Las referencias a la obra de Francisco Suárez aparecerán en el cuerpo del texto. Utilizaré las siglas L y DF para referirme respectivamente a *De Legibus* y *Defensio Fidei*. Justo después de las siglas, aparecerá el volumen en números romanos y el capítulo y el párrafo en números arábigos. Citaré según las siguientes ediciones críticas y bilingües: F. Suárez, *De Legibus*, Madrid, CSIC, 1971-2012; *Defensa de la fe*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

* Universidad de Granada
obarroso@ugr.es

puesta de una forma de pensar auténticamente democrática –si bien desde un punto de vista más sustancial que formal–, a los que lo consideran una reacción involucionista y arcaizante respecto a los movimientos revolucionarios del Renacimiento.

A mi juicio, una mirada adecuada al Barroco exige superar las tendencias maniqueas que o bien ocultan sus miserias o bien lo reducen a ellas. Además, atendiendo de forma simultánea a sus sombras y luces³, podremos no sólo dar cumplimiento adecuado a las expectativas historiográficas, sino también extraer alguna enseñanza del Barroco que nos permita, sin caer en recetas simplistas, arrojar luz sobre la crisis presente de lo político. Entre las múltiples facetas de esta crisis se encuentra la peligrosa tensión producida entre dos tendencias de la vida democrática: por un lado, su deriva neoliberal, que, en ausencia de fines y desde una interpretación socio-darwinista, reduce la democracia a una instancia regulativa de la competencia entre individuos egoístas; por otro, y en gran parte como respuesta irracional a la reducción neoliberal, el crecimiento de un populismo ciego que mina las bases deliberativas esenciales en el ejercicio de la democracia. Tanto en un caso como en otro, la ciudadanía languidece en favor, respectivamente, del individualismo salvaje y la masa acrítica.

En este contexto, voy a referirme al pensamiento político y jurídico de Francisco Suárez para repensar, con él y más allá de él, el sentido de la ciudadanía responsable; mostrando cómo ésta sólo puede ser el resultado de una triada virtuosa que reúne el *bien común*, la *libertad* y la *responsabilidad*. Para Suárez, y para el Barroco en general⁴, la libertad, clave de comprensión de la realidad humana, está indefectiblemente unida a la autoridad; pero una autoridad que ya transita desde la heteronomía a la autonomía, gracias a una concepción de la ley “como fuerza responsable y creadora en el corazón del hombre”⁵ bajo la guía del bien común. Ello permite dar con una noción de la libertad no sólo *de iure* sino también *de facto*, y apuntar a la posibilidad de frenar la tendencia al vaciamiento del término “libertad” en el tardocapitalismo. Como observó Zygmunt Bauman, es precisamente el ejercicio responsable de la ciudadanía lo

que permite que los seres humanos se constituyan como sujetos verdaderamente libres⁶.

Por supuesto, no se trata de hacer una apología de Suárez, presentándolo como un demócrata pleno y auténtico⁷. Lo cierto es que, como veremos y de acuerdo a su circunstancia histórica, Suárez llega a legitimar la monarquía absoluta. De hecho, sin salir del espíritu escolástico, comparando a Suárez, por ejemplo, con Francisco de Vitoria, se puede constatar un retroceso respecto del entusiasmo democrático del Renacimiento. Mi tesis es que las virtudes del pensamiento político de Suárez sólo constituirán un faro orientador para nuestro presente si somos capaces de navegar hacia él sin perder de vista sus escollos, y, sin duda, uno de los más importantes es su defensa del absolutismo.

II. Del fundamento trascendente del Medioevo al trascendental del Barroco

Antonio Negri y Michael Hardt han propuesto una interpretación ontológico-política del Barroco que sólo ve en él sus escollos, singularizados en una forma de pensar arcaizante y dogmática, la ideología de la Contrarreforma, que ponía muros de contención a las esperanzas liberadoras del Renacimiento:

En la constitución de la modernidad europea identificamos tres momentos que articulan la figura inicial del concepto de soberanía: el primero es el descubrimiento revolucionario del plano de la inmanencia; el segundo, la reacción contra las fuerzas immanentes y la crisis, representada por la autoridad; y el tercero, la resolución parcial y temporal de esta crisis mediante la formación del Estado moderno como asiento de la soberanía que trasciende el plano de las fuerzas immanentes y media entre ellas⁸.

La modernidad aparece como una realidad tensional. Por un lado, el Renacimiento, que, desde una ontología de la inmanencia, impulsa una concepción revolucionaria del poder, rompiendo con los esquemas mentales del medioevo: “Los seres humanos se declaran amos de sus propias vidas, productores de ciudades y de historia e inventores de cielos”⁹. Los “poderes de creación”, pasan del cielo a la tierra. Con ello, el plano de inmanencia, desde el punto de vista ontológico, tiene su reflejo en el orden político de la democracia, en tanto que “el poder de la república y el poder de sus leyes deriva, no de principios superiores, sino de la reunión de ciudadanos”¹⁰.

³ Cf. M. Fernández Álvarez, *Sombras y luces en la España imperial*, Madrid, Espasa Calpe, 2004. El título del presente artículo constituye un pequeño homenaje al libro que le sirvió de inspiración.

⁴ La interpretación barroca de la filosofía política de Suárez ha sido una constante. Desde una caracterización negativa del Barroco, ha servido en ocasiones para desprestigiar la obra del filósofo granadino. Un ejemplo paradigmático de ello lo encontramos en la acusación de eclecticismo por parte de M. Villey, “La promotion de la loi et du droit subjectif dans la Seconde Scolastique”, en P. Grossi (ed.), *La seconda Scolastica nella formazione del Diritto privato moderno*, Milán, Giuffrè, 1973, pp. 53-71. El hecho de que en las últimas décadas se haya asistido a una lectura más enriquecedora del Barroco, en gran parte gracias a *Le Pli* (París, Les Éditions de Minuit, 1988) de Deleuze, ha permitido revalorizar la obra de Suárez. Este es el caso de la lectura de Juan Antonio Gómez, que transforma el supuesto eclecticismo suareciano en un sincretismo dialéctico muy atento a la circunstancia histórica. Cf. J.A. Gómez, “La noción suareciana de ley como expresión de una filosofía jurídica barroca”, *Comprender* 20, 2018, pp. 27-44.

⁵ L. Martínez Gómez, “Suárez y las raíces espirituales del barroco español”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 16, 1989, p. 144.

⁶ Z. Bauman, *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 46.

⁷ Cf. L. Perea, “Génesis suareciana de la democracia”, en F. Suárez, *De Legibus*, op. cit., vol. 5, pp. XVII-LXXVIII. Más recientemente, Eriki Akerlund ha interpretado, a mi juicio, en forma excesivamente democrática el pensamiento político de Suárez, exagerando el papel del individuo en el “contrato” político y las posibilidades reales de la comunidad de modificar la forma de gobierno; llega incluso a sostener que la comprensión suareciana de la monarquía está en línea con las monarquías parlamentarias actuales. Cf. E. Akerlund, “Suárez and the Metaphysics of Democracy”, *Quaestio* 18, 2018, pp. 365-379.

⁸ M. Hardt y T. Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 77-78.

⁹ *Ibidem*, p. 78.

¹⁰ *Ibidem*, p. 80.

Frente a este nuevo espíritu —que a través de una apuesta revolucionaria por la inmanencia, posibilita la democracia radical de la *multitud*—, Hardt y Negri sitúan el Barroco *contrarrevolucionario*:

una iniciativa cultural, filosófica, social y política que, al no poder retornar al pasado ni destruir las nuevas fuerzas, procuró dominar y expropiar la fuerza de los movimientos y la dinámica emergentes. (...) El segundo modo de la modernidad propone un poder trascendente constituido contra un poder inmanente constitutivo, el orden contra el deseo¹¹.

Por supuesto, Hardt y Negri son conscientes de que no se trata de un retorno, por lo demás imposible, a la situación anterior, sino de un intento netamente moderno de contención de las fuerzas liberadoras del Renacimiento. Es precisamente la tensión entre estos dos momentos de la modernidad lo que permite caracterizarla como *crisis*: “una crisis nacida del conflicto ininterrumpido entre las fuerzas inmanentes, constructivas, creativas y el poder trascendente que apuntaba a restaurar el orden”¹².

El maniqueísmo de este planteamiento se apoya en una interpretación simplificadora y anacrónica del pasado. Por un lado, interpretar el Barroco como una especie de retorno al medioevo o como un movimiento contrarrevolucionario y antitético del Renacimiento, no es, como intentaré mostrar, justo. Por otro lado, ni Marsilio de Padua ni Pico de la Mirándola —humanistas que Hardt y Negri toman como referentes del Renacimiento— sostienen una ontología inmanentista; ambos se mueven en la órbita de un planteamiento cristiano y, por lo tanto, abierto a la trascendencia. Además, ninguno de los dos puede ser considerado un demócrata radical. De hecho, Marsilio de Padua fue un firme defensor de la monarquía.

Me situaré en la perspectiva que ve el Barroco como el intento de lograr una síntesis entre el humanismo renacentista y la tradición medieval¹³, y que, reconociendo la libertad del ser humano, busca canalizarla a través de un nuevo orden de corte trascendente.

Con ello no desaparece el fundamento trascendente del mundo, pero lo cierto es que una vez establecido se retira de la escena, en la que queda, como actor principal, el orden natural trascendentalmente considerado. En este sentido, podemos hacer referencia a una “clave teológica”, más o menos oculta, en el mundo barroco¹⁴. Obviamente, en Suárez lo teológico no aparece como una clave oculta; más bien al contrario, su presencia es tan abrumadora que puede llegar a ocultar la capacidad

del orden natural para sustentarse así mismo. Pero si observamos atentamente el fervor del espíritu contrarrevolucionario suareciano, descubrimos que, lejos de impedir el advenimiento del nuevo orden trascendente, lo hace posible¹⁵.

En referencia a la filosofía política, y en el prólogo al volumen II de *De legibus*, Suárez escribe que “la ley natural es el instrumento fundamental de aplicación y manifestación en nosotros de la ley eterna”. Pero lo cierto es que, una vez subrayado su origen divino, la ley natural es definida como “aquella que radica en la mente humana en orden a distinguir lo bueno de lo malo” (L I,3,9)¹⁶. El orden trascendente asegura la autonomía del trascendente: el “dictamen natural de la recta razón” tiene “fuerza de ley”, y “el hombre que se guía por él, es ley para sí mismo. Porque tiene dentro de sí una ley escrita mediante el dictamen de la razón natural” (L I,5,10)¹⁷.

¹⁵ Cf. C. Esposito, “Ritorno a Suárez. Le *Disputationes metaphysicae* nell critica contemporanea”, en A. Lamacchia (ed.), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Milán, Levante Editores, 1995, pp. 465-573; pp. 475-476. Costantino Esposito observa que el propósito que guía la metafísica suareciana no es otro que el de “representar” la gloria de Dios en el orden del ser. Se trata de plasmar el ideal de Ignacio de Loyola, haciendo coincidir la revelación divina, extensivamente, con el puro dato natural. Frente a Lutero, la visibilidad divina en el mundo debe pasar a un primer plano. Pero tal interpretación de la metafísica cristiana como metafísica natural tiene un precio a pagar: la catolicidad de la metafísica va retrocediendo hasta llegar a dar en una concepción neutral o indiferente del ser mismo en la que el ser revelado no se distingue en nada del ser natural. Desde esta perspectiva, la usual comprensión del surgir del pensamiento moderno como una reacción contra la fe parece perder todo sentido de ser. Al contrario, la independencia moderna de la filosofía sólo se logra a partir de la sistematización barroca de la propia fe. La reacción es propia del Renacimiento, pero los verdaderos orígenes de la filosofía moderna no han de ser buscados en él, sino en el Barroco. El Dios *causa sui* de los filósofos, como sustituto del Dios personal de la Biblia, debe más al Barroco que al Renacimiento.

¹⁶ Subrayando la dimensión barroca de esta comprensión del fundamento teológico de la razón y la ley natural, Esposito afirma que en la “teología política” de Suárez “podemos observar una de las canonizaciones más significativas del vínculo estructural entre la legislación divina (positiva), la legislación puramente natural y la legislación humana (positiva), que pronto será reinterpretada por el pensamiento político moderno, tanto en la perspectiva de un derecho natural universal como en la perspectiva de una legitimación consensual/contractual de la soberanía estatal. Aquí vemos cómo se produce esta transición, por así decirlo en contacto directo, captando los focos en los que una visión teológica nacida y sostenida por la revelación histórica y la tradición católica tiende a tomar forma en una perspectiva naturalizada, ciertamente no para renunciar a sí misma sino, por el contrario, para reafirmarse en una nueva perspectiva universal. La tendencia a la naturalización de la norma jurídica es quizá precisamente el gesto extremo de los teólogos del Barroco para reafirmar el pleno significado de la idea católica de la verdad y el bien público”. C. Esposito, “Premessa. La teologia politica di Francisco Suárez”, *Quaestio* 18, 2018, pp. 355-364; p. 358. Por su parte, Jean-François Courtine, ha sostenido que la tendencia a la naturalización de la ley jurídica es mayor en Suárez que en Vitoria. En general, en el contexto escolástico, la independencia racional de lo jurídico respecto de la teología dogmática es mayor en el Barroco que en el Renacimiento. Cf. J.-F. Courtine, “Droit naturel et droit des nations de Thomas d’Aquin à Suárez”, *Quaestio*, 18, 2018, pp. 381-403.

¹⁷ Cintia Faraco ha analizado las bases antropológicas de la obligación implicada en la ley natural a partir del concurso de la voluntad y el intelecto. Ello permite distinguir de forma tajante la ley natural específicamente humana y la inscrita en el resto de la creación, de tal forma que sólo la primera es una obligación que nace de la libertad. Cf. C. Faraco, “Francisco Suárez: una posible reconstrucción de la temática de la obligación política y la libertad”, en De Carvalho, M.

¹¹ *Ibidem*, p. 81.

¹² *Ibidem*, p. 82.

¹³ Cf. S. Álvarez, “Pensamiento barroco, proyecto intelectual ambiguo con atención especial al pensamiento práctico”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* 16, 1989, pp. 201-240; L. Peña, “Armonía y continuidad en el pensamiento de Leibniz: una ontología barroca”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XVI, 1993, pp. 19-55. La filosofía barroca trata de conjugar los ideales humanos con los sistemas lógicos, ensayando así una *tertia via* alternativa al enfrentamiento que vivió el Renacimiento.

¹⁴ Cf. P. Cerezo, “Sabiduría conversable”, *Conceptos. Revista de Investigación Graciana* 3, 2006, pp. 11-31.

A causa de su espíritu conciliador, Suárez tuvo que hilar fino para que su crítica al nominalismo voluntarista –propio de los reformadores protestantes y que hacía depender totalmente la razón natural de la voluntad divina–, no anulara el arbitrio divino como fundamento de la ley natural. Esta anulación, y la consecuente secularización de la ley natural, tendrá lugar finalmente con la hipótesis del *etiamsi daremus* de Grocio. Obviamente, Suárez no podía llegar a un extremo tal, incompatible con la doctrina de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Por ello insistirá en la conexión de la ley natural con la ley divina, llegando incluso a considerar que la primera es sólo una promulgación de la segunda. Pero esto no puede hacernos olvidar que Suárez se planteó la hipótesis del *etiamsi daremus*. Así, en *De bonitate et malitia actuum humanorum* (I, II qq. 18-21), sostendrá que, aunque no existiera Dios, “querer dar al prójimo lo suyo sería justo”¹⁸. No caben dudas a la hora de sostener que Suárez intentó una sincera conciliación de la voluntad imperativa divina y la razón deliberativa humana¹⁹ y que defendía que el orden humano pende del divino; pero parece obvio que, a efectos prácticos, la ley natural funcionaba con total independencia de la divina. De hecho, como ha observado Leopoldo Prieto, el mismo “Dios no puede dejar de prohibir lo que es malo y, por lo mismo, contrario a la razón natural”²⁰.

III. Del poder de la comunidad a la monarquía absoluta

Como indicaba más arriba, no han faltado los suaristas que han visto en Suárez a un defensor de la democracia. El argumento fundamental en apoyo de esta tesis lo encontramos en el libro III de *De Legibus*, sobre todo en el capítulo segundo, en el que Suárez se pregunta “¿En qué hombres existe directa y naturalmente el poder de dar leyes humanas?”. Para responder a esta pregunta, afirma que “cada uno de los hombres no es superior a los demás ni por naturaleza poseen unos más que otros ese poder” (L III,2,1); la razón de ello está en que “los hombres nacen naturalmente libres”, por lo que “ninguno de ellos tiene jurisdicción política –como tampoco dominio– sobre el otro” (L III,2,3). Desde aquí, Suárez concluye que, si tenemos sólo en cuenta el derecho natural, el poder legislativo radica “en toda la colectividad de hombres” (L III,2,3).

En este asunto es fundamental la distinción establecida entre *dominio* y *jurisdicción*. La diferencia entre la familia y la sociedad civil puede ayudarnos a comprenderla. Suárez define la familia como *comunidad imperfecta*, prepolítica y, en tanto que tal, dependiente sólo de la ley natural. Dice de ella que se basa en el dominio: “La preside el padre y no se une a ella cada una de las

personas, como miembros principales, para formar un solo cuerpo político, sino que allí existen únicamente miembros inferiores destinados al servicio de su amo” (L I,4,20). Por ello se trata de una comunidad incapaz de proporcionar la felicidad humana y “los miembros de tal comunidad no se prestan mutuamente la suficiente ayuda y el mutuo apoyo, que precisa la sociedad humana para alcanzar su fin o su conservación” (L I,4,22).

Frente a la familia, la sociedad civil aparece como una *comunidad perfecta*, que va más allá de la ley natural, al darse leyes civiles, y que se basa en el poder de jurisdicción en vez del de dominio, lo que le permite proporcionar la felicidad propia de las relaciones recíprocas. A esto se podría añadir, por inversión de lo que Suárez dice respecto de la familia, que todos los miembros de la sociedad civil son principales, es decir, que son *ciudadanos* y no vasallos o siervos, y que en base a ello colaboran con el fin de alcanzar la felicidad: mientras que la familia somete a los miembros, la comunidad política los dispone al fin de que alcancen su *perfectio*. ¿Tiene entonces la sociedad el objetivo de hacer felices a sus miembros de forma individual? Como veremos más adelante, la felicidad que promueve la sociedad está relacionada con el bien común y no con los fines individuales.

Pero si bien encontramos en la obra política de Suárez argumentos de peso a favor del *talante* proto-democrático, no faltan los que reman en sentido contrario. En primer lugar, Suárez reproduce la tipología aristotélica de las formas de gobierno –monarquía, aristocracia y democracia– e, igual que él, considera que la monarquía es la más adecuada (L III,4,1; DF III,2,7).

En segundo lugar y aclarando los motivos de su predilección por la monarquía, Suárez considera que la sujeción política, el señorío de unos hombres sobre otros, no es contraria a la libertad humana. Aunque tal sujeción no está inscrita en la ley natural, tampoco es incompatible con ella, sino que, al contrario, se puede entender que está en consonancia con ella: “es indispensable para el buen gobierno de la comunidad humana” (L III,1,2); y sin un buen gobierno, tampoco podría ejercerse la libertad.

Insistiremos más adelante en esto último, pero profundicemos ahora un poco más en los motivos por los que la sujeción es necesaria. La tesis puede confirmarse tanto por la experiencia –las comunidades sin unidad de gobierno han caído en la ruina– como por analogía con los organismos²¹, cuya conservación es imposible sin un principio rector. Desde el punto de vista de la comunidad política, este principio rector asegura la búsqueda del bien común frente a los particulares, que responden prioritariamente a su propio interés, aun cuando este pueda ir contra el bien común. En conclusión, en función de lo que “mejor convenga al bien común” (L III,3,8), y, por lo tanto, desde el punto de vista de la recta

S., Lázaro, M. y S. Guidi (eds.), *Francisco Suárez. Metaphysics, Politics and Ethics*, Universidade de Coimbra, 2020, pp. 335-352.

¹⁸ Citado por P. Suñer, “Teocentrismo en la ley natural”, en F. Suárez, *De Legibus*, *op. cit.*, vol. III, p. XLIII.

¹⁹ Cf. V. Abril, “Perspectivas del iusnaturalismo suareciano”, en F. Suárez, *De Legibus*, *op. cit.*, vol. III, pp. LVI-LXXXVI.

²⁰ L.J. Prieto, “La noción de ley en Suárez y Locke”, *Daimon* 71, 2017, p. 152.

²¹ Suárez también se refiere a la idea del organismo en *Defensio Fidei*: “una comunidad humana es como un organismo, el cual no puede subsistir sin distintos ministros y series de personas que sean a manera de muchos miembros. Por lo que mucho menos podrá conservarse sin un gobernante y príncipe que tenga por misión procurar el bien común de todo el organismo” (DF III,1,5).

razón y la prudencia, no es ni natural ni conveniente que el poder permanezca en la comunidad²².

En tercer lugar, Suárez suscribe una antropología diferenciada en la que se atribuyen diversos grados de dignidad a los humanos y, con ello, *privilegios*. Esto hace prácticamente imposible entender que la ciudadanía se extienda a la totalidad del pueblo. Por supuesto quedan fuera las mujeres, sometidas naturalmente a los varones, pero también todo el pueblo llano. Cuando Suárez afirma que el poder está en la comunidad, piensa fundamentalmente en la aristocracia (L I,6-7). Considera además que la ley no es igual para todos: “puede dictarse una ley para el pueblo llano que no obligue a los nobles por no estar de acuerdo con su dignidad” (L III,25,2). Así será también, y con mayor razón, en el caso del soberano.

Desde aquí Suárez puede justificar el absolutismo en referencia a la fuerza con la que la ley obliga al monarca. Esta puede ser directiva o coercitiva, pero sólo la primera, la obligación de conciencia, afecta al rey: “Al quebrantarla [la ley], comete un pecado de idéntica especie que los súbditos que pequen contra ella” (L III,25,8). En cambio, no hay obligación coercitiva en su caso: “la pena (...) implica de suyo un factor de violencia” (L III,25,17) y el soberano no puede quedar sometido a tal obligación; no sólo por su especial dignidad —“sería indigno aplicar penas corporales a un soberano o legislador” (L III,25,18)—, sino porque en tanto que soberano no se podría hacer efectiva; no hay nadie por encima de él que pueda castigarle.

Llegados aquí, surge una duda que es preciso aclarar: aun cuando, como hemos visto, se justifique la monarquía por su utilidad para la consecución de los fines de la comunidad política, ¿cómo es posible que Suárez afirme que el poder está originariamente en el pueblo y al mismo tiempo defienda la monarquía absoluta sin que ello implique injusticia?

En las adiciones al libro segundo de *De Legibus*, Suárez advierte de que el poder político no reside en los miembros de la comunidad, sino en su conjunto. Suárez no es un contractualista: no concibe el poder político como una cesión del poder individual; el poder político no es sumativo, sino propio de la comunidad como tal. Así que, en todas las formas de gobierno, y no sólo en la monarquía, el poder político está por encima de los individuos. En conclusión, no hay enajenación del poder político individual porque tal poder no existe.

De esta forma, el problema queda situado en cómo puede pasar el poder de la comunidad en su conjunto al monarca. Estamos ante la teoría de la *translatio* o enajenación del poder: “la transmisión de ese poder por el pueblo al soberano no es delegación sino cuasi enajenación o entrega ilimitada de todo el poder que había en la comunidad” (L III,4,11). Aunque por derecho natural

el poder está de forma inmediata en la comunidad, Dios no prescribe que permanezca en ella, “sino únicamente mientras la misma comunidad no determine otra cosa, o también mientras otro que tenga poder para hacerlo no introduzca mudanza legítimamente” (DF III,2,9)²³. En consecuencia, “no se da en ella de manera inmutable, sino que se puede privar a la comunidad del poder —por su propio consentimiento o por cualquier otro procedimiento justo— y transferirlo a otro titular” (L III,3,7).

Suárez justifica esta doble posibilidad por analogía con una forma de sometimiento muy presente en su época: la servidumbre extrema, a la que se puede llegar tanto por libre consentimiento como de forma impuesta.

Así que, en primer lugar, el pueblo puede transferir su poder por “libre consentimiento” (DF III,2,19). En el caso de la monarquía, se elige un rey al que transfiere el poder y después se transmite por simple sucesión, de tal forma que “los reyes reciben el poder inmediatamente del pueblo, no por un nuevo consentimiento sino en fuerza del antiguo” (DF III,2,19). Pero en el texto citado anteriormente, Suárez, además de justificar la enajenación del poder por libre consentimiento, se refiere también a *cualquier otro procedimiento justo*. Se trata, de nuevo, de la servidumbre extrema o esclavitud, pero no como abdicación voluntaria de la libertad sino como imposición “justa”. Para que la pérdida de la libertad sea justa, es necesario que sea el resultado de la culpa²⁴:

Puede suceder a veces que un Estado, que no estaba antes sometido a un rey quede luego sometido por causa de una guerra justa. Pero esto ocurre siempre como incidentalmente por castigo de un crimen. Y entonces el pueblo está obligado a obedecer y a consentir en esa sumisión (L III,4,4).

Suárez se está refiriendo a un tópico de legitimación del sometimiento de los pueblos en el pensamiento escolástico; el de la guerra justa: “suelen a veces las regiones o pueblos libres ser sometidos involuntariamente a reyes por medio de la guerra; y acontece que esto se hace a veces de forma justa, otras injustamente” (L III,2,20). Cuando se hace justamente, el sometido está obligado a consentir ya que el “justo castigo” implica un “cuasi-contrato”. Pero lo cierto es que estos casos son excepcionales: “con más frecuencia acontece que un reino es ocupado por medio de una guerra injusta y este puede decirse que fue el medio por el que se engrandecieron los imperios más famosos del orbe” (L III,2,20).

²² Pablo Font se ha centrado en este argumento para intentar demostrar que la predilección suareciana por la monarquía respecto a la democracia es puramente fáctica, de tal forma que ésta podría desaparecer si cambian las circunstancias. El problema de esta lectura es que no tiene en cuenta otros motivos no fácticos, como los mencionados en este trabajo, para la predilección por la monarquía. Cf. P. Font, “La articulación operativa del poder político en Suárez: sentido y límites de su entrega al rey por parte del pueblo”, en *Francisco Suárez. Metaphysics...*, op. cit., pp. 383-400.

²³ En realidad, la libertad natural no es un impedimento para el sometimiento: “el hombre ha sido creado libre, pero no sin capacidad y aptitud para que, por una causa justa y razonable, pueda someterse a otro hombre” (DF III,1,8). No hace falta recurrir a la ley civil para demostrarlo: hay, de hecho, sujeciones naturales, como la del hijo, la esposa y el siervo. Nada impide entonces la sujeción en el orden civil: “Pues de la misma manera, una vez constituida la sociedad civil, la sumisión de las personas particulares al poder público o autoridad política es natural como conforme a la recta razón natural y como necesaria para la conveniente conservación de la naturaleza humana” (DF III,1,8).

²⁴ Es precisamente esta culpa la que explica el dominio que el hombre ejerce sobre la mujer en el matrimonio: “es después de cometido el pecado cuando se le dice a Eva: *Estarás sometida a la potestad del marido*, indudablemente en cuanto a la fuerza coercitiva, como señaló San Agustín” (L III,1,12).

En todo caso, está lejos de la intención de un pensador del orden como Suárez restar legitimidad a las formas históricas de sometimiento por conquista: si bien

al principio no se adquiere el reino ni verdadero poder, a falta de un título de justicia, pero con el transcurso del tiempo acontece que el pueblo consiente libremente, o que el mando de los sucesores prescribe de buena fe: entonces cesará la tiranía y comenzará el verdadero dominio y poder real (L III,2,20).

Con ello, parece que, finalmente, para Suárez toda forma de enajenación del poder termina siendo legítima: “Y así, siempre el poder se obtiene con algún título humano o por medio de la voluntad humana inmediatamente” (L III,2,20). El resultado es una defensa casi sin matices de la enajenación total del poder: el pueblo transmite el poder al rey “absolutamente y sin condiciones” (L III,19,6). El rey deviene cuasi-dios: “una vez transferido ese poder al rey, éste hace ya las veces de Dios y el derecho natural obliga a obedecerle” (L III,4,6). Transferido el poder “el rey se hace superior incluso al propio reino que se le otorgó, ya que al dársele se sometió y abdicó de su libertad anterior” (L III,4,6).

Suárez subraya que no se trata de una mera delegación del poder, sino de una “cuasi enajenación o entrega ilimitada de todo el poder que había en la comunidad” (L III,4,11), y que permite al soberano ejercerlo como verdadero dueño.

Como conclusión, desde este punto de vista es imposible sostener un presunto talante democrático en Suárez. No se trata de un juicio anacrónico, ya que, además, podemos decir que en Suárez se observa un retroceso en este punto respecto a los planteamientos de la escolástica española renacentista; tradición en la que se inscribe obviamente, a modo de colofón, su obra.

Sin duda, la polémica con Jacobo I en *Defensio Fidei* fue fundamental para esta defensa final de la enajenación respecto a la *delegación*. Suárez pretendía enfocar la cuestión en el asunto que consideraba central: el juramento de fidelidad religiosa que exigía el monarca a los súbditos. Y desde esta perspectiva, consideró que la disputa en torno al poder terrenal y la legitimidad de la monarquía absoluta podía desviar la atención.

Jacobo I ya estaba sobre aviso en este punto. Había rechazado la teoría de Belarmino, compartida por Suárez, de que el poder procede en último término del pueblo. Suárez recoge el argumento del monarca:

es base de sediciones ávidamente aprovechables para facciosos y rebeldes, porque si el príncipe recibiese su poder del pueblo, podría el pueblo levantarse contra el príncipe y reclamar su libertad siempre que a él le pareciese, apoyándose en el mismo derecho y poder que transfirió al rey. Sobre todo diciendo como dice Belarmino que el pueblo nunca trasfiere su poder al rey sin conservarlo en hábito, para poder recuperar también su ejercicio en determinados casos (DF III,3,1).

Suárez negará la mayor: “una vez que el pueblo ha transferido su poder al rey, no puede justamente, apoyado en ese mismo poder, reclamar la libertad a su arbitrio

siempre que quiera” (DF III,3,2). Aunque el rey haya obtenido el poder por “donación o contrato, no por eso le será lícito al pueblo quitar al rey ese dominio y usurpar de nuevo su libertad” (DF III,3,2). De nuevo, Suárez acude a la analogía con el esclavo:

Tampoco una persona particular que renunció a la libertad y se vendió o dio como esclavo, puede después librarse de la esclavitud a su arbitrio. Pues esto mismo sucede con la persona moral o comunidad después que se ha sometido plenamente a un príncipe (DF III,3,2).

Además, cuando el pueblo entregó el poder al rey, “quedó ya sin él”, por lo que no puede levantarse justamente contra él.

Pero también en esta polémica surge una limitación que ha de ser fundamental para los propósitos de nuestro trabajo. Líneas más arriba, en cita de Suárez, hemos visto cómo en *De Legibus* se refería no a enajenación sin más, sino a *cuasi* enajenación. En *Defensio fidei* defienda a Bernardino diciendo que

el pueblo nunca trasfiere al príncipe su poder sin conservarlo en hábito para poder hacer uso de él en determinados casos. (...) Esos casos hay que entenderlos o según las condiciones del anterior contrato, o según lo que exija la justicia natural, pues los pactos y convenios justos hay que cumplirlos (DF III,3,3)²⁵.

Y en caso de tiranía, el pueblo puede hacer uso de su “poder natural” en propia defensa (DF III,3,3)²⁶. El *quid* de la cuestión está entonces en determinar los límites de la enajenación, ya que es precisamente aquí donde vamos a encontrar elementos de la teoría del poder suareciano de utilidad para la democracia.

IV. El bien común como finalidad de la comunidad

Partamos de la diferencia que hemos establecido más arriba entre poder de dominio y de jurisdicción. A propósito de ella, Suárez dice algo fundamental para nuestro propósito: mientras que el primero puede ir en beneficio del que lo ostenta, el segundo no (L I,8,15). A partir de ello, se pueden establecer varias características de la concepción suareciana de la comunidad política.

En primer lugar, no consiste en una reunión meramente pragmática cuya finalidad sea regular las relaciones entre los individuos. Bien al contrario, la comunidad política tiene un fin propio: el *bien común*.

El planteamiento, de raíz aristotélico-tomista, está en las antípodas del individualismo triunfante en la modernidad. El ser humano es un “animal sociable”,

²⁵ Como ha observado Leopoldo Prieto, en este punto es fundamental la distinción entre “la transferencia del ejercicio del poder” y la “titularidad del mismo”. Siguiendo en esto a Belarmino y, antes que él, a Martín de Azpilcueta, Suárez considera que el poder se conserva *in habitu*, lo que permite la reversión del mismo a la comunidad en los casos de más graves. L. J. Prieto, “El derecho de resistencia en Francisco Suárez”, *Daimon* 80, 2020, p. 205.

²⁶ Para un análisis exhaustivo de las formas legítimas de resistencia, cf. P. Font, *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez*, Granada, Comares, 2018 (especialmente el capítulo tercero).

lo que significa que “exige por su propia naturaleza una vida social y de relación con otros hombres” (L I,3,19).

En relación con ello, surge la necesidad de la ley civil. Por un lado, aunque la existencia social es una exigencia natural, la naturaleza no dota al ser humano de los preceptos suficientes para que la sociedad se desarrolle más allá del modelo de la comunidad prepolítica o imperfecta. Por eso, escribe Suárez, “fue necesario que la razón humana, en aquello que la razón natural por sí sola no podía precisar, fijase más en particular algunos puntos” (L I,3,18). Pero, además, la ley natural parece estar referida sólo a la rectitud de la vida individual. Al fin y al cabo, en la comunidad imperfecta, el padre de familia –todo lo rectamente que se quiera y en tanto que mujer, hijos y siervos son de su propiedad– mira sólo por sí mismo. Por eso la comunidad perfecta exige un nuevo poder y una nueva ley:

es necesario que cada uno mire no sólo por sí mismo, sino también por los demás, respetando la paz y la justicia, meta imposible de alcanzar sin una adecuada legislación. Asimismo es fundamental cuidar de modo especial y velar por la observancia de todo lo referente al bien común de los hombres o de la comunidad. Pues los hombres, individualmente considerados, difícilmente conocen las exigencias del bien común, y rara vez lo buscan por sí mismos (L I,3,19).

Tenemos que evitar la identificación de aquello que Suárez llama “felicidad individual” con la felicidad, en sentido kantiano, ajena a la vida moral. La felicidad en Suárez responde a la idea de *perfectio* medieval y, por lo tanto, es un elemento fundamental de la vida moral. Se trata, simplemente, de distinguir entre los ámbitos privado y público de la moral.

En estricta consonancia con ello, Suárez va a establecer, a su vez, una diferencia fundamental entre el poder civil y el eclesiástico. Por un lado: “El poder y el derecho civil no se orientan de suyo a la felicidad eterna y sobrenatural de la vida futura como a su fin propio, inmediato o último” (L III,11,4). Por otro, tampoco depende de él la felicidad espiritual de los hombres en esta vida. Sencillamente, la ley civil no puede legislar en materia espiritual: “la ley civil tiene como punto de mira la moralidad y utilidad temporal de la convivencia humana y, en cambio, la ley canónica atiende primordialmente a la salvación del alma y a que se eviten pecados” (L III,11,6). Ello se debe a que la felicidad espiritual de esta vida está ordenada a la sobrenatural.

Desde estas dos afirmaciones queda perfectamente definido el fin de poder legislativo:

Su fin es la felicidad natural de la comunidad humana perfecta o autónoma que él gobierna y de cada uno de los hombres en cuanto que son miembros de esa comunidad. Esto es, mira a que vivan políticamente en paz y justicia, con la abundancia de bienes suficientes para el mantenimiento y el bienestar de su vida material y con la normal rectitud de costumbres que es necesaria para la paz social,

la prosperidad pública y la adecuada conservación de la naturaleza humana (L III,11,7)²⁷.

En contraposición: “todo aquello que atañe a la felicidad privada, pero sin que redunde en el bien de la comunidad, nada tiene que ver con el poder o la ley civil” (L III,11,7).

Tenemos que tener especial cuidado en evitar el error de pensar, en línea con la modernidad ilustrada, que Suárez está ya distinguiendo entre la esfera de la moralidad y la de la eticidad, y situando al Estado de forma exclusiva en la segunda de ellas. Bien al contrario, defiende que el fomento de las virtudes morales es fundamental para el fortalecimiento del Estado y la consecución del bien común. Esto es obvio respecto a la justicia –necesaria para el correcto funcionamiento de las relaciones sociales–; pero, en realidad, tal funcionamiento sólo será correcto a condición de “guardar todas las virtudes morales” (L III,12,8). ¿Cómo evitar la degradación de la naturaleza humana sin fomentar la templanza? ¿Cómo asegurar la integridad territorial del Estado sin el fomento de la fortaleza? ¿O cómo dar con relaciones sociales productivas sin contar con la fidelidad y la caridad? El Estado no es, por lo tanto, indiferente a la moralidad, aunque observamos que su preocupación al respecto se refiere siempre al fin de la comunidad y no al del individuo; de la misma forma, sólo se han de prohibir aquellos vicios que repercuten dañinamente en la comunidad.

En segundo lugar, la incompatibilidad entre el poder de jurisdicción y la búsqueda del beneficio propio da lugar a una limitación fundamental en la acción posible del soberano: esta debe producirse siempre en favor del bien común²⁸. Es algo que se sigue con evidencia de todo lo que llevamos visto.

En todo caso, es preciso distinguir la acción legítima del soberano con vistas al bien común de la acción justificada por la doctrina de la *razón de Estado*, con vistas “a su conservación y a su engrandecimiento” (L III,12,2), y tan propia, escribe Suárez, “de los políticos de hoy” (L III,12,2). Contra Maquiavelo, Suárez sostiene que, en ningún caso, la acción política puede ser ajena a la moral; la ley no puede situarse por encima de la moral, llegando a “disimular incluso situaciones de injusticia que pueden ser útiles al Estado” (L III,12,2)²⁹. La respuesta de Suárez a los defensores de la razón de Estado es rotunda: “No puede ser verdadero rey ni asegurarse en el trono quien no se atiene a las leyes de la virtud y se someten plenamente a ellas” (L III,12,2). Sería absurdo que la ley civil fuera en con-

²⁷ Ángel Poncela ha reconstruido las bases antropológicas que explican la constitución de la comunidad perfecta y la búsqueda del bien común en Suárez. Cf. Á. Poncela, “Origen y fin del poder en Suárez. Elementos antropológicos de la teoría de la comunidad política perfecta”, en *Francisco Suárez. Metaphysics...*, *op. cit.*, pp. 319-334.

²⁸ Esta es una limitación intrínseca a todo poder legislativo, pero además pueden constar otras. Al fin y al cabo, “se trata de una especie de pacto entre la comunidad y el gobernante. Por eso el poder recibido no puede exceder los términos de la donación o del pacto” (L III,9,4).

²⁹ No discuto aquí si la interpretación suareciana de Maquiavelo es adecuada. Al respecto, hay estudios que han intentado demostrar que también para Maquiavelo la ley del Príncipe ha de ser en todo caso justa y recta. Cf. F. Todescan, “Francisco Suárez y la razón de Estado en el contexto de la literatura española del siglo XVII”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51, 2017, pp. 49-65.

tra de las leyes divina y natural. Pero no se trata sólo de una cuestión de principios sino también de criterios pragmáticos: es falso que un Estado no pueda subsistir si se atiene en todo momento a las reglas de la moral; bien al contrario, el respeto de la moral natural “es imprescindible para la paz y el bienestar social de la comunidad humana” (L III,12,5).

En tercer y último lugar, el bien común actúa como límite a la enajenación del poder. Resumidamente, si el soberano legisla en contra del bien común, actúa como un tirano³⁰ y pierde su legitimidad; el pueblo podrá entonces levantarse contra él. Suárez tiene, en todo caso, mucho cuidado en subrayar que el soberano es tirano cuando sus acciones implican efectivamente un perjuicio grave al bien común. En ningún caso se trata de un juicio moral. Cabe incluso la posibilidad de que el soberano, buscando su propio beneficio, no afecte negativamente al bien común, y en tal caso no se le puede considerar tirano. La tiranía es una cuestión de actos y no de intenciones; y no está en manos del pueblo juzgar moralmente al soberano. Suárez da un argumento pragmático:

Si el poder político dependiera de la fe personal o de las buenas costumbres del propio soberano, se seguirían inconvenientes mucho mayores para el bien común. No existiría en el Estado ni paz ni obediencia sino que cualquier súbdito querría juzgar a su superior y, por consiguiente, negarle obediencia (L II,9,10).

V. La síntesis de libertad y responsabilidad

Independientemente de las razones concretas que puedan justificar o no la rebeldía contra el poder político, lo cierto es que obliga al súbdito a una deliberación continua en torno a los efectos del poder, poniendo las bases de lo que la modernidad entenderá como el ejercicio de ciudadanía³¹. El efecto del “cuasi” en referencia a la en-

ajenación del poder resulta determinante: aun cuando el poder sea transferido al monarca, el ciudadano responsable ha de estar vigilante; ejercer un control que asegure que el poder promueve el bien común. El pueblo transfirió el poder al monarca para una mejor consecución del bien común, pero eso no eliminó la responsabilidad del primero: si el monarca no cumple con su deber, la desobediencia no es sólo legítima, sino que puede llegar a ser un auténtico deber moral.

Todo ello, independientemente del modelo de Estado, obliga a dejar atrás el sometimiento civil concebido en término de servidumbre, para pensarlo desde la ciudadanía: la libertad del súbdito se convierte en un presupuesto del buen gobierno, siempre necesitado de ciertos controles. Y si queremos seguir hablando de servidumbre, no podemos olvidar que el propio monarca tiene un deber de servicio hacia el pueblo; pueblo al que en ningún caso tiene, al modo del *pater familias*, como su patrimonio. El ejercicio de la libertad es impensable sin las obligaciones y los servicios mutuos en los que, en gran parte, consiste. Ciertamente, no hay límites democráticos a la acción del soberano tal como los entendemos hoy —fundamentalmente a través de la separación de poderes—, pero sí que los hay desde el punto de vista de los fines del ejercicio del poder. Como vio Vidal Abril:

Los límites al poder soberano del monarca no vienen tanto, según Suárez de contrapesos comunitarios (más o menos organizados y más o menos extrínsecos al mismo) como de los propios fines (bien común) y leyes institucionales intrínsecas de la monarquía y de la comunidad a la que ella “sirve”³².

Suárez era consciente de los rasgos singulares que adquiriría el derecho desde este enfoque respecto a lo que era la tendencia general de su época; rasgos que ligaba a una perspectiva teológica. Así, en el prólogo de *De Legibus* distingue entre la manera de enfocar el problema del derecho por parte de filósofos y legisladores, preocupados más por “la dirección y el gobierno de la conducta cívica de los ciudadanos”, y los teólogos, que atienden a las normas desde el punto de vista de “las obligaciones de conciencia que de ellas dimanar”. La teología se caracteriza no sólo por tratar la conexión entre la ley humana y la divina, sino también la que hay entre ley y conciencia.

Cuando uno se refiere a la conexión de ley y conciencia, suele estar pensando habitualmente en la ley natural. Por ello, mientras que “el derecho humano puede cumplirse mediante un acto malo sin que se quebrante bajo ningún aspecto” (L II,9,13), en el caso de la ley natural no es suficiente con hacer lo que manda, “sino que es preciso además hacerlo libre y humanamente” (L II,10,2); de una forma claramente proto-kantiana, escribe Suárez “es transgresor de la ley quien hace de forma involuntaria lo que la ley manda, aunque parezca que la cumple” (L II,10,4). Pero esto no significa que la ley civil sea ajena a la obligación de conciencia. Obviamente, esta ley no puede legislar sobre los actos humanos

³⁰ Reina tiranamente, “sea trayéndolo todo a su propia conveniencia prescindiendo del bien común, sea afligiendo injustamente a los súbditos, y esto despojando, matando, pervirtiendo o perpetrando otras injusticias parecidas pública y frecuentemente” (DF III,4,1). Suárez se cuida mucho de subrayar que un súbdito no puede cometer justamente tiranicidio, siendo éste, en todo caso, potestad de la comunidad: “el poder de vengar o castigar los delitos no lo tienen las personas particulares, sino el superior o toda la comunidad perfecta” (DF III,4,4). De lo contrario, “se seguiría una infinita confusión y perturbación del Estado, y se daría ocasión a sediciones y homicidios. (...) Finalmente, en otro caso, los reyes y príncipes no podrían tener ninguna seguridad, pues los vasallos fácilmente se quejan de que les tratan injustamente” (DF III,4,4). La única excepción a esta regla es que el súbdito mate al tirano en defensa propia y siempre que el crimen no constituya un grave perjuicio para el bien común. También es lícito que el súbdito particular cometa tiranicidio si se trata de defender la supervivencia del mismo Estado y no se encuentra otra manera de defenderlo: “el Estado entonces tiene entre manos una guerra defensiva justa en contra de un injusto invasor aunque éste sea su propio rey: luego cualquier ciudadano, como miembro del Estado y movido por él expresa o tácitamente, puede en ese conflicto defender al Estado de la manera que pueda” (DF III,4,6). En cambio, si el daño al Estado no es tan grave como para afectar a su supervivencia, “no cabe defensa por la violencia” (DF III,4,6).

³¹ Cf. V. Abril, “La obligación política en Francisco Suárez. II. Ensayo de interpretación”, en F. Suárez, *De Legibus*, vol. VI, *op. cit.*, pp. XL-

VII-LXIX.

³² *Ibidem*, LXVII.

puramente internos³³, sino sólo sobre los externos; pero, observa Suárez, todo acto externo del cuerpo tiene también un componente interno en la voluntad, y, entonces, “la ley civil puede mandar o prohibir un acto interno si está en íntima conexión con el acto externo mandado o prohibido” (L III,13,9).

A nosotros nos interesa sobre todo la razón que Suárez da para esta tesis: como el acto externo debe ser “humano y libre (...) se precisa que mande el acto interno al menos de manera indirecta y por vía de consecuencia” (L III,13,9). La ley no solo manda hacer algo, sino también querer hacerlo, es decir, que se haga voluntariamente. De lo contrario el súbdito actuaría por mera coacción y la ley sería una forma de puro dominio³⁴.

VI. Conclusión

En el plano del pensamiento político, la síntesis suareciana se expresa en una recreación, y no en mera repetición escolástica, del derecho civil: síntesis del medioevo y del Renacimiento, y que, en el *Doctor Eximius*, tenía que ser necesariamente minuciosa y atenta –que no nos despiste el estilo escolástico– a los problemas de una época configurada políticamente por monarquías absolutas. Hemos observado que la posición de Suárez tenía sus luces y sus sombras respecto a ellas –juicio con un obvio componente de intencionada anacronía–: Suárez legitimó las monarquías absolutas, pero también estableció elementos fundamentales para limitarlas³⁵ y para pasar de una concepción del súbdito en términos de servidumbre a una clara defensa del ciudadano; apoyado en la tradición del humanismo escolástico del Renacimiento español, ofrecía una alternativa a un absolutismo sin matices.

La contraposición estudiada en este punto por Prieto entre Francisco de Vitoria y Jean Bodin³⁶ puede ayudarnos a comprender el valor de la postura suareciana.

Tenemos por un lado el texto excesivamente escueto de Vitoria, *De potestate civile*, que da comienzo con una “primera conclusión” de mal augurio: “Todo poder público o privado por el que se administra la república secular no sólo es justo y legítimo sino que tiene a Dios por autor, de tal suerte que no puede ser abrogada ni suprimida ni siquiera por consenso de todo el mundo” (I, 1)³⁷. Ciertamente, esto es matizado más adelante en un sentido muy próximo al que hemos visto en Suárez: de la misma forma que la comunidad política no es una mera invención de los hombres, tampoco sus poderes pueden ser pensados como arbitrarios, sino que tienen un origen natural (I, 5). Pero entonces la consecuencia está servida: “Pues, si hemos demostrado que el poder público se constituye por derecho natural, y el derecho natural reconoce por autor sólo a Dios, queda claro que el poder público tiene su origen en Dios” (I, 6)³⁸. Este poder reside de forma natural en la república (I, 7), que lo encomienda a los reyes, a los que transfiere su propia autoridad (I, 8). Y a la pregunta de si el rey está sometido a la ley –duda con sentido, ya que “nadie puede ser obligado si no es por un superior”– responde que sí; de lo contrario, “haría injuria a la república y a los demás ciudadanos si él, siendo parte de la república, no llevase parte del peso de la misma; de acuerdo, sin embargo, con su persona, con su categoría y con la dignidad de su persona” (I, 21)³⁹.

La posición desarrollada por Bodin en *Los seis libros de la República* (especialmente I, 8), y que defiende sin matices el poder absoluto del monarca, repele cualquier pretensión de limitación humanista del poder, eliminando la referencia a su origen popular y rechazando la obligación moral del rey respecto de la ley. En este sentido, escribe Prieto:

El Estado (...) dispone de una potestad suprema y perpetua para su gobierno. En efecto, “la república es el recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder perpetuo y supremo”. (...) El carácter absoluto del poder consiste en ser otorgado simplemente, sin condiciones ni límites para su ejercicio, fuera de los que impone la ley de Dios y la ley natural. A su vez, la perpetuidad de dicho poder implica que, una vez otorgado, se ejerce en nombre propio “en el modo y por el tiempo que le [al soberano] plazca (...)”. De las propiedades de absoluto y perpetuo se sigue que el soberano puede dictar y derogar leyes con completa libertad. En tal sentido, dice Bodin, es habitual incluir en la conclusión de las leyes y decretos la fórmula *car tel est notre bon plaisir*. Por otro lado, aunque las leyes no deben chocar con razones morales, “no dependen más que de la sola y pura voluntad del soberano”. La soberanía, pues, se expresa, ante todo, en la potestad de promulgar leyes, de cuya obediencia, según Bodin, el propio príncipe está absuelto⁴⁰.

Regresando a Suárez, podemos considerar que desarrolla la teoría escueta de Vitoria dando, al mismo

³³ Esto por dos razones: en primer lugar, porque quedan fuera del conocimiento de la comunidad, es decir, el poder no tiene forma de llegar a ellos; en segundo lugar, porque “el poder legislativo de los hombres se ordena únicamente a la paz social y moral cívica de la comunidad humana”, y “para estos fines no hacen al caso los actos que quedan en la mente únicamente” (L III,13,3).

³⁴ Suárez también da razones pragmáticas: la obligación de conciencia de la ley civil es “necesaria para que el poder civil pueda alcanzar de modo eficaz su fin mediante sus propias leyes”. Dado que los hombres “se rigen en su conducta inmediatamente por la conciencia” (L III,21,12), si la ley no obliga en conciencia, no se podrá mantener la paz. Esto afecta también a las penas: “Si el que ha quebrantado el estatuto no se ve obligado en conciencia a soportar la pena, el superior no podrá tener derecho a castigarlo” (L III,22,9). Por su parte, Espósito ha mostrado que para Suárez la libertad política del ciudadano sólo puede ser comprendida en tanto que ligada a la obligación que emana de la propia razón natural. Cf. C. Espósito, “Una volontà senza libertà? Sulla natura della potestas divina e della potestas humana in Francisco Suárez”, *Quaestio* 18, 2018, pp. 405-430.

³⁵ Leonor Durão ha argumentado con mayor extensión y precisión a favor de esta tesis. Cf. L. Durão, “A refutação do absolutismo no pensamento político de Francisco Suárez”, en *Francisco Suárez. Metaphysics...*, *op. cit.*, pp. 401-428.

³⁶ L. J. Prieto, “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili* de Vitoria”, *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho* 40, 2017, pp. 223-247.

³⁷ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 7.

³⁸ *Ibidem*, p. 14.

³⁹ *Ibidem*, p. 50.

⁴⁰ L. J. Prieto, *op. cit.*, p. 246.

tiempo, respuesta a Bodin. Por un lado, la transmisión de poder es más que delegación, pero menos que enajenación total; se trata, como hemos visto, de una *cuasi* enajenación que tiene como límite el bien común y la tiranía. Por otro lado, asume el sometimiento moral del monarca a la ley defendido por Vitoria, pero reconoce que no puede ser sometido coercitivamente; aunque, como hemos visto, el rey puede ser depuesto cuando actúa tiránicamente.

Por supuesto, esto no anula las sombras de la filosofía política de Suárez. Mientras la tiranía no sea evidente, el monarca puede gobernar de forma absoluta. Además, en esta obra, la idea de bien común es tratada de una forma acrítica; parece imposible la deliberación en torno a ella, en tanto que viene fijada por la *auctoritas* que dimana de los textos bíblicos y los escritos no discutibles de teólogos y filósofos.

En todo caso, creo que con lo que hemos visto en este trabajo es difícil sostener, como hacen Hardt y Negri, la idea de que el Barroco es un mero intento reactivo de sometimiento de la libertad del Renacimiento. Al menos en Suárez, la autoridad no es algo que mina la libertad, sino que, bien al contrario, la hace posible: libertad y autoridad se complementan en el quicio de la responsabilidad. Y aunque ello no significa dar la razón a los intérpretes de Suárez que lo consideran un demócrata, no deja de ser cierto que en su obra política encontramos

ideas interesantes para revitalizar nuestras democracias, reducidas a una defensa formal de la libertad y el derecho de voto. Al respecto, no podemos olvidar que sin el cultivo de una ciudadanía responsable la democracia degenera, como vieron Platón y Aristóteles, en demagogia. El auge de la posverdad, tan manifiesto a través del crecimiento del populismo neofascista y el peso que los bulos tienen en su impulso, es una clara muestra de ello.

La democracia no es sólo una forma de gobierno, sino una forma de ejercer la ciudadanía. Si el ciudadano, el pueblo, no puede renunciar al gobierno justo, es decir, si es su obligación asegurarse de que este lo sea, se exige un alto grado de conciencia y responsabilidad y un conocimiento adecuado de los derechos y de los deberes.

¿Ejercemos hoy de forma adecuada la ciudadanía? ¿Es esta fomentada por nuestros gobiernos democráticos? ¿Gobiernan mirando al horizonte del bien común o son, en el mejor de los casos, sólo árbitros de la libre competencia que todo lo devora? Y si resultara que la ciudadanía y el bien común se hubieran retirado del escenario político, ¿no sería la democracia demagógicamente degenerada, y contra el criterio de los dos grandes filósofos griegos, la forma más terrible de tiranía? Tiranía global exterminadora no sólo de su propio pueblo, ahora ya ampliado a la especie humana en su totalidad, sino también de un planeta que, en su empeño por dominar, dejó de habitar.

Bibliografía

- Abril, A., "La obligación política en Francisco Suárez. II. Ensayo de interpretación", en F. Suárez, *De Legibus*, vol. 6, Madrid, CSIC, 1971-2012, pp. XLVII-LXIX.
- Akerlund, E., "Suárez and the Metaphysics of Democracy", *Quaestio*, 18, 2018, pp. 365-379. <10.1484/j.quaestio.5.118126>
- Álvarez, S., "Pensamiento barroco, proyecto intelectual ambiguo con atención especial al pensamiento práctico", *Cuadernos salmantinos de filosofía* 16, 1989, pp. 201-240.
- Bauman, Z., *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Cerezo, P., "Sabiduría conversable", *Conceptos. Revista de Investigación Graciana* 3, 2006, pp. 11-31.
- Courtine, J.-F., "Droit naturel et droit des nations de Thomas d'Aquin à Suárez", *Quaestio*, 18, 2018, pp. 381-403. <10.1484/j.quaestio.5.118127>
- De Vitoria, F., *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2007.
- Deleuze, G., *Le Pli*, París, Les Éditions de Minuit, 1988.
- Durão, L., "A refutação do absolutismo no pensamento político de Francisco Suárez", en M. S. de Carvalho, M. Lázaro y S. Guidi (eds.), *Francisco Suárez. Metaphysics, Politics and Ethics*, Universidade de Coimbra, 2020, pp. 401-428.
- Esposito, C., "Premessa. La teología política di Francisco Suárez", *Quaestio* 18, 2018, pp. 355-364. <10.1484/j.quaestio.5.118125>
- , "Ritorno a Suárez. Le Disputationes metaphysicae nell critica contemporanea", en A. Lamacchia (ed.), *La filosofía nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Milán, Levante Editores, 1995, pp. 465-573.
- , "Una volontà senza libertà? Sulla natura della potestas divina e della potestas humana in Francisco Suárez", *Quaestio*, 18, 2018, pp. 405-430. <10.1484/j.quaestio.118128>
- Faraco, C., "Francisco Suárez: una posible reconstrucción de la temática de la obligación política y la libertad", en De Carvalho, M. S., Lázaro, M. y S. Guidi (eds.), *Francisco Suárez. Metaphysics, Politics and Ethics*, Universidade de Coimbra, 2020, pp. 335-352.
- Fernández Álvarez, M., *Sombras y luces en la España imperial*, Madrid, Espasa Calpe, 2004.
- Font, P., "La articulación operativa del poder político en Suárez: sentido y límites de su entrega al rey por parte del pueblo", en M. S. De Carvalho, M. Lázaro y S. Guidi (eds.), *Francisco Suárez. Metaphysics, Politics and Ethics*, Universidade de Coimbra, 2020.
- , *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez*, Granada, Comares, 2018.
- Gómez, J.A., "La noción suareciana de ley como expresión de una filosofía jurídica barroca", *Comprender* 20, 2018, pp. 27-44. <https://raco.cat/index.php/Comprender/article/view/337712>
- Hardt, M. y Negri, T., *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Martínez Gómez, L., "Suárez y las raíces espirituales del barroco español", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 16, 1989.
- Peña, L., "Armonía y continuidad en el pensamiento de Leibniz: una ontología barroca", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XVI, 1993, pp. 19-55.
- Pereña, L., "Génesis suareciana de la democracia", en F. Suárez, *De Legibus*, vol. 5, Madrid, CSIC, 1971-2012.

- Poncela, A., “Origen y fin del poder en Suárez. Elementos antropológicos de la teoría de la comunidad política perfecta”, en M. S. De Carvalho, M. Lázaro y S. Guidi (eds.), *Francisco Suárez. Metaphysics, Politics and Ethics*, Universidade de Coimbra, 2020, pp. 319-334.
- Prieto, J.L., “La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De potestate civili* de Vitoria”, *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho* 40, 2017, pp. 223-247.
<DOI: <https://doi.org/10.14198/DOXA2017.40.09>>
<https://doxa.ua.es/article/view/2017-n40-la-soberania-en-vitoria-en-el-contexto-del-nacimiento-del-estado-modern>
- , “El derecho de resistencia en Francisco Suárez”, *Daimon* 80, 2020.
<<https://doi.org/10.6018/daimon.383671>>
<https://revistas.um.es/daimon/article/view/383671>
- , “La noción de ley en Suárez y Locke”, *Daimon* 71, 2017.
<<https://doi.org/10.6018/daimon/237711>>
<https://revistas.um.es/daimon/article/view/237711>
- Suárez, F., *De Legibus*, Madrid, CSIC, 1971-2012.
- , *Defensa de la fe*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Suñer, P., “Teocentrismo en la ley natural”, en F. Suárez, *De Legibus*, vol. III, Madrid, CSIC, 1971-2012.
- Todescan, F., “Francisco Suárez y la razón de Estado en el contexto de la literatura española del siglo XVII”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51, 2017, pp. 49-65.
<<https://doi.org/10.30827/acfs.v51i0.6246>>
<https://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/6246>
- Villey, M., “La promotion de la loi et du droit subjectif dans la Seconde Scolastique”, en P. Grossi (ed.), *La seconda Scolastica nella formazione del Diritto privato moderno*, Milán, Giuffrè, 1973, pp. 53-71.