

## ORIGEN CONVENCIONAL DE LA NORMATIVIDAD

Al enfrentar la cuestión sobre el origen del poder político, la necesidad de cohonestar la tradición escolástica sobre el problema y su propia solución lleva a Suárez a una posición de compromiso.<sup>91</sup>

Puede sostenerse que Suárez desarrolla la línea de Tomás de Aquino, en un análisis minucioso que subraya el origen convencional del orden social. Mientras en Tomás de Aquino es la doctrina de la “resistencia frente al tirano” la que implica, para justificarse, la preexistencia de cierta convención violada, en Suárez se parte expresamente de la tesis voluntarista. Esto no quiere decir que se olvide la argumentación sobre los impulsos naturales, tan caros al jusnaturalismo escolástico y que sustentan su invocación teocéntrica fundamental. Suárez se vio obligado a sostener el carácter convencional del orden social precisamente en contra de las tesis marcadamente teocéntricas de Jacobo I de Inglaterra. La polémica lo llevó a subrayar ese carácter convencional frente al acusado naturalismo del monarca.<sup>92</sup>

*Defensio Fidei Catholicae adversus anglicanae sectae errores* nace, no como parte del programa académico de Suárez, sino como una pieza polémica que, como tal, responde a la coyuntura del momento. En realidad constituye una “obra de encargo” encomendada a Suárez por Paulo V, lo que no la convierte en un mero panfleto de propaganda eclesiástica.<sup>93</sup>

En 1610, Bellarmino puso fin a una larga polémica con Jacobo I. Desde 1600, el cardenal estaba empeñado en la restauración católica de Inglaterra, abrigando esperanzas en la figura de Jacobo I, entonces

<sup>91</sup> Posición calificada por algunos de voluntarista (Barbedette, De la Bigne, Delos), mientras que otros consideran que permanece en la argumentación escolástica tradicional. Cfr., Lanseros, Mateo: *op. cit.*, *supra*, nota 1, p. 158. Rommen opina que la tesis ortodoxa es frente al tirano, detentador del poder del Estado, que actúa contra el bien común en materia grave, el pueblo tiene derecho no sólo a una resistencia pasiva, sino también activa. Pero este derecho no le viene al pueblo de un contrato ficticio, ni de una revocación de la cesión de derechos individuales hecha anteriormente por los individuos en favor del poseedor del Estado, sino de la legitimidad de la defensa propia. Porque el tirano estorba la consecución del fin del Estado que es el bien común, por eso tienen los ciudadanos que se reunieron en un Estado para conseguir este fin, el derecho de legítima defensa contra aquél que trata de impedir la consecución del fin natural de la comunidad estatal. Cfr., Rommen, Heinrich: *op. cit.*, *supra*, nota 1, pp. 163-164.

<sup>92</sup> Suárez desarrolla su tesis, tanto en *Defensio Fidei*, como en *De Legibus*, libro III, especialmente.

<sup>93</sup> Cfr., Copleston, F.: *Historia de la filosofía*, Madrid, 1974, t. III, p. 332.

Jacobo VI de Escocia. Los acontecimientos conocidos como “la conjuración de la pólvora” en 1605 pusieron al rey en guardia frente a los católicos, especialmente los jesuitas, cuyo provincial, Garnet, fue ejecutado por voluntad regia. La respuesta del monarca no había de parar en ese castigo ejemplar. Para 1606 se votan las leyes persecutorias apoyadas en un “juramento de fidelidad”, similar al impuesto por Enrique VIII a las personas eclesiásticas.<sup>94</sup> La respuesta papal fue terminante: en un *breve*, Paulo V declara la ilicitud del juramento. El rey responde con el tratado *Apologia pro Juramento Fidelitatis*, refutado por la primera *Responsio* de Bellarmino, a la que sigue una reimpresión, ordenada por el rey, de la *Apologia* precedida por un *Prefatio Monitoria*. Bellarmino entonces quiere declarar clausurada la polémica con una segunda *Responsio*.

Suárez había tomado conocimiento de la posición papal en este asunto desde 1609, año de intercambio epistolar entre él y Roma. El 5 de enero de 1610, el cardenal Borghese gestiona frente al nuncio en Madrid, Caraffa, la intervención de Suárez. Éste, sin embargo, procedió cautamente: sólo intervendrá, advierte a Caraffa, mediante un *breve* papal que garantice su posición doctrinal. Además, la táctica habría de ser distinta de la utilizada por Bellarmino: abandonar la forma polémica o de refutación y plantear la cuestión como asunto de interés científico.

El 13 de junio de 1613 se publica *Defensio Fidei*, cuya lectura es prohibida en Inglaterra de inmediato, siendo entendida como la apología del tiranicidio. En realidad expresa una de las tendencias político-religiosas del catolicismo. Frente a la tesis imperial y medievalista de Carlos V, Vitoria y los jesuitas “se dieron cuenta de que el orden político de la cristiandad medieval tocaba a su fin, y que era menester un reajuste en torno al Pontificado, una exaltación de su supremacía, tanto más necesaria cuanto que pronto había de faltar la protección del “brazo Imperial”.<sup>95</sup>

*Defensio Fidei* señala una ratificación del concepto suareciano del derecho natural aplicado al derecho político<sup>96</sup> enfrentado a la “teoría” política de Jacobo I, cuya concepción ha de entenderse a partir de un fenómeno peculiar: “en Escocia no tuvo vigencia el principio político religioso *cuius regio, eius est religio* de los otros países reformados, sino que la reforma —tal como la entendió el rey— brotó ‘milagrosamente’ de una situación caótica. El derecho político-religioso que en aquellos países iba anejo al suelo o al feudalismo, nació en Escocia unido a la realeza”.

<sup>94</sup> *Vid.*, Elorduy Eleuterio, *op. cit.*, *supra*, nota 24.

<sup>95</sup> Aranguren, José Luis: *Catolicismo y protestantismo*, Madrid, 1963, p. 143.

<sup>96</sup> Elorduy, Eleuterio: *op. cit.*, *supra*, nota 24, p. cx.

El edicto de Worms de 1521 obligó a los príncipes alemanes a determinar la situación jurídica de sus súbditos. Lutero al principio —señala Lortz—<sup>97</sup> sostuvo que el cristiano debe seguir obedeciendo a la autoridad, incluso cuando lo ataque por la fe. La legítima autoridad está puesta por Dios.

Esta concepción era la dominante en la corte luterana del electorado de Sajonia. Ella explica porqué la formación política del principio confesional-protestante fue impulsada allí durante tanto tiempo. Muy distinto era Felipe de Hessen. Participaba del espíritu zuingliano para el que la predicación de la palabra y su difusión por la política y la espada son esencialmente solidarias. Él fue el elemento popular de la estructuración del principio político confesional-protestante.

Dicho principio triunfante fue formulado en la Dieta Imperial de Espira de 1526. Para Lortz este principio no es en el fondo nada más que la traducción del lema central de la Reforma: “nada humano”, a la cuestión del poder político. Ninguna decisión mayoritaria puede vincular o desvincular la conciencia moral. Es sorprendente que la evolución protestante haya llevado la tesis a su inversión total en el *cuius regio, illius religio*.

“La dignidad real en Escocia es a la vez civil y eclesiástica. De ahí que Jacobo I pudiera ostentar el título de la primacía espiritual como algo anejo a la corona real.”<sup>98</sup> En el *Basilikón doron* el rey escribe:

Para resumir conforme a la Escritura Sagrada, en dos o tres sentencias toda nuestra doctrina sobre los deberes de los súbditos para con el rey y sobre su fidelidad, los súbditos deben obedecer al rey como a vicario de Dios en la tierra; cumplir los mandatos del rey como del ministro de Dios, reverenciar al rey como a su juez puesto por Dios y sometido solamente a Dios respecto a sus juicios. Finalmente, deben temerle como a vengador, amarle como a padre, rogar por él como por su defensor, si es bueno para que perdure, si es malo para que entre en razón; ejecutar con prontitud sus mandatos cuando son justos, cuando son injustos huir de su furor sin rebelarse y contradecir solamente con el llanto y con gemidos, invocando el auxilio de Dios...<sup>99</sup>

Jacobo sostiene que los hombres no están unidos por vinculación alguna mientras no sean inscritos, voluntaria o involuntariamente a

<sup>97</sup> Cfr., Lortz, Joseph: *Historia de la reforma*, Madrid, 1963, t. II, pp. 29-60.

<sup>98</sup> Elorduy, Eleuterio: *op. cit.*, *supra*, nota 24, p. cxvi.

<sup>99</sup> En Elorduy, Eleuterio: *op. cit.*

la estructura política encabezada por el rey. A partir de este momento, pero solamente así, pueden ser considerados seres sociales y políticos, cuya vida humana es posible por su sumisión al monarca. Los hombres han sido puestos por Dios bajo la custodia del rey, como los hijos lo están respecto del padre. De aquí se sigue la identificación del orden social con el régimen familiar y la negación consecuente de todo convenio bilateral entre reyes y súbditos, ya que se trata de un derecho impuesto por la naturaleza. Así, la estructura política del Estado, siendo sólo la expresión del fenómeno biológico es permanente e insoluble.

Elorduy<sup>100</sup> ha querido determinar la influencia de Wykleff en las argumentaciones de Jacobo I. Ambos coinciden en justificar la independencia y soberanía nacionales frente a las pretensiones pontificias, fundiendo al efecto la Iglesia con el Estado y negando la existencia de una iglesia universal autónoma. La intervención de Suárez se explica, entonces, como la refutación en última instancia, de esta pretensión nacionalista a favor del papado. Hay que recordar que, por otros motivos, los puritanos impugnaron también la tesis absolutista de Jacobo I.<sup>101</sup>

En la controversia del rey y el pontífice se jugaba la suerte de los bienes eclesiásticos: sostener exenciones a favor de los clérigos significaba arrebatar al rey un tercio de “sus” posesiones; renunciar a los fueros representaba un golpe a las pretensiones romanas.

La solución la encontraba Jacobo en la institución del “juramento de fidelidad” a efectuar por los católicos ingleses. Dicho juramento fue motivo no sólo de polémica sino de malestar sobre todo entre los irlandeses, de tal suerte que el Parlamento hubo de abolirlo en 1778, cuando la guerra con Francia, para asegurarse precisamente la fidelidad de los católicos.

El juramento de fidelidad suscita —al decir de Elorduy— un haz triple de problemas: respecto de la conciencia individual; en lo tocante a las relaciones entre el Estado y la Iglesia y por lo que ve a las relaciones entre el poder estatal y el pueblo. La discusión, habida cuenta de las circunstancias en que se produce el juramento, giró alrededor de los dos últimos asuntos.

Sobre el problema de las relaciones Estado-Iglesia, Suárez, en el capítulo v del libro III de *Defensio Fidei* se pregunta: “¿Los reyes cristianos en lo político o temporal tienen el poder de soberanía y con qué derecho?”

Advierte que la expresión soberanía significa la *negación* de una potestad más alta a la cual esté obligado a obedecer aquel de quien se dice que tiene la potestad soberana.<sup>102</sup> Suárez distingue una doble

<sup>100</sup> *Idem*.

<sup>101</sup> Llinares, José A.: *Pacto y Estado*, Madrid, 1963, p. 26.

<sup>102</sup> Suárez, Francisco: *Defensio Fidei*, lib. III, cap. v, núm. 1.

negación. “Primero: puede negar absolutamente toda sumisión a un hombre superior, tanto en materia espiritual como en materia política. Segundo: puede negar la sumisión sólo en la materia temporal y política.”<sup>103</sup> De esta primera distinción proviene la de la sumisión directa o indirecta.

Aunque el príncipe temporal y su poder no dependen en sus actos directamente de ningún otro poder del mismo orden y con el mismo fin, puede presentarse la necesidad de que sean en su propia materia designados, apoyados y *corregidos* por otro poder más alto que rige a los hombres al fin más excelente y eterno. Pues bien, esta dependencia se llama indirecta porque aquel poder superior no se ocupa de lo temporal por sí mismo o a causa de sí mismo, sino cuasi indirectamente y a causa de otra cosa.<sup>104</sup>

La distinción reproduce la tesis de la duplicidad de los órdenes, afirmando que el poder político está dirigido sólo al bienestar y a la felicidad terrenal del Estado “para el tiempo de esta vida”.

Así, es posible distinguir en la negación de la sumisión en lo temporal, la negación de la directa o de la indirecta. La negación de la indirecta significa negar la potestad espiritual. La negación de la directa es admisible para los católicos. Suárez señala como teoría “de algunos católicos” la del gobierno monárquico de la Iglesia, “no sólo el gobierno espiritual, sino también el temporal, y que, por tanto, en toda la Iglesia sólo habría un supremo príncipe temporal, al que de suyo y directamente corresponde la soberanía política sobre toda la Iglesia y que éste es el Sumo Pontífice por institución de Cristo”.<sup>105</sup> Esto llevaría a postular que ningún Estado tiene poder de soberanía en lo temporal. Un matiz en esta posición predica del pontífice la soberanía política *in habitu*, el que la administra por concesión expresa o tácita por medio de los reyes.<sup>106</sup>

Suárez afirma tajantemente que los reyes cristianos tienen el poder político supremo en su orden y que directamente no reconocen a ningún superior dentro del mismo orden temporal o político. No se da un único

<sup>103</sup> Suárez, Francisco: *loc. cit.*

<sup>104</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. v, núm. 2.

<sup>105</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. v, núm. 3.

<sup>106</sup> Suárez cita en esta dirección a Inocencio IV (In quinque libros Decretalium. Ed. 1578); Enrique de Segusio (Summa Aurea. E. 1576); Nicolás Tudeschis (Primaie partis in secundum Decretalium), entre los intérpretes del derecho canónico. Entre los tratadistas de derecho civil: Bartolo de Sassoferrato (Consilia, quaestiones et tractatus. Ed. 1550); Paulo de Castro (In primam partem Codicis praelectiones. Ed. 1544). Entre los teólogos: Tomás de Vio (Cayetano); Francisco de Vitoria (Relectio de potestate Ecclesiae); Domingo de Soto (De iustitia et iure); Roberto Bellarmino (De Summo Pontífice. Ed. 1586). Para éstos la Iglesia no tiene otra “espada” que la espiritual.

gobernante sobre todos los reinos cristianos; existen tantos soberanos cuantos son los reinos o repúblicas independientes. El papa no tiene ni puede tener el poder directo de jurisdicción sobre todos los reinos de la cristiandad. Su título sería de derecho divino positivo o de derecho humano y no de derecho natural. Suárez ha demostrado antes que en virtud del derecho natural inmediato “sólo la comunidad perfecta y política de los hombres asociados orgánicamente en un Estado tiene la suprema jurisdicción temporal sobre sí misma”.<sup>107</sup>

Si el título fuera de derecho humano sólo caben cinco hipótesis: la donación, la elección, el consentimiento de los pueblos (y éste no tiene lugar en este caso) o el título de guerra justa (inadmisibles en un príncipe eclesiástico) o el título de sucesión legítima. En este último aspecto es interesante la argumentación de Suárez sobre la *validez* de tal título. La sucesión legítima supone en el predecesor título y dominio legítimos. “De manera que subiendo en rama ascendente necesariamente hay que detenerse en alguno que por otro título anterior haya obtenido el dominio sin sucesión. Y este título no puede ser otro que el *consentimiento* de los pueblos o la *guerra*.”<sup>108</sup>

Sobre la donación, Suárez afirma que “nadie puede donar lo que no tiene . . . Ningún príncipe temporal tuvo suprema jurisdicción temporal directa sobre todas las provincias y reinos cristianos . . . Por consiguiente, no existe alguno que haya podido hacer tal donación a la Iglesia o al Pontífice”.

Suárez pretende demostrar con la Escritura que al pontífice tampoco le viene el poder directo de jurisdicción sobre todos los reinos de la cristiandad por derecho divino positivo. Sobre la tesis del poder *in habitu* se pregunta: ¿Qué importa que el papa tenga esta potestad *in habitu* si necesariamente tuvo que concederla a otros por medio de los cuales la ejercita, y después de darla ya no puede actuar como superior en aquel orden?

Para Suárez “esto es demasiado odioso y además . . . no tiene utilidad ni fundamento”. Lo odioso del asunto es que contribuye —al decir de Suárez— a aumentar la envidia porque los príncipes temporales ya no

<sup>107</sup> La comunidad perfecta en el pensamiento escolástico, se construye como superación de la doméstica: si ésta es insuficiente para llenar los fines de la vida del hombre, aquélla encierra cuanto es necesario para el desarrollo humano. Suárez tiende característicamente a involucrar en esta consideración la perfección ética y la jurídica. La sociedad perfecta ha de poseer el conveniente y necesario poder de jurisdicción. Vitoria define en la *Relectio de Indis* a la república perfecta como “aquella que es por sí misma todo, o sea que no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, consejos propios, magistrados propios. Cfr., Lanseros, Mateo: *op. cit.*, *supra*, nota 1; Urdanoz, Teófilo: *op. cit.*, *supra*, nota 19.

<sup>108</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. v, núm. 12.

serían reyes soberanos.<sup>109</sup> Lo que interesa es “que quede claro que ningún príncipe cristiano tiene derecho a acusar a la Iglesia o a la doctrina católica de que le quita a capricho la autoridad que se le debe”.<sup>110</sup> Pero la tesis del poder espiritual del papado es irrenunciable para Suárez.

Siendo la Iglesia “reino espiritual” ha de ser gobernada por un poder espiritual, porque un reino no puede subsistir sin un poder directivo apropiado.<sup>111</sup>

Aunque la Iglesia es un reino espiritual en cuanto al fin y sus medios específicos, sin embargo por las personas de que consta también es terrestre; y las acciones por las que debe regirse, dirigirse y enmendarse también son terrestres, esto es, externas y sensibles, mediante las cuales debe mantenerse la paz, la unidad, la religión y todas las demás cosas que son necesarias para el buen gobierno de este organismo.<sup>112</sup>

### El poder espiritual:

es totalmente distinto del poder temporal. Primero y principalmente por el fin. Pues el poder temporal se ordena al mantenimiento de la paz del Estado y a la dignidad moral. En cambio, el poder eclesiástico se ordena a la consecución de la salvación eterna. Otra diferencia consiste en el origen. El poder temporal tiene su origen en Dios como autor de la naturaleza y mediante la razón natural; y, por tanto, *considerado en sí mismo, es de derecho natural; y en cuanto reside en un rey o senado es de derecho humano*. En cambio, el poder eclesiástico es de derecho divino positivo por concesión y promesa especial de Cristo, y como el fin al que se ordena este poder y los actos y medios que le corresponden, están por encima de la naturaleza y de las fuerzas humanas, así también es necesario que el mismo poder tenga su origen por encima del derecho natural o humano.<sup>113</sup>

La doctrina anglicana sobre la conexión entre el poder espiritual y el temporal (“No creo que en ningún aspecto soy inferior al Papa”, sostenía Jacobo I) ocupa largamente a Suárez. “Antes de que hubiera en la Iglesia reyes temporales, había en ella pastores con verdadera jurisdicción espiritual para regir la Iglesia... Por consiguiente, este poder no depende del poder regio, ni por naturaleza está unido a él”.<sup>114</sup>

<sup>109</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. v, núm. 20.

<sup>110</sup> Suárez, Francisco: *ob. cit.*, lib. III, cap. vi, núm. 1.

<sup>111</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. vi, núm. 8.

<sup>112</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. vi, núm. 10.

<sup>113</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. vi, núm. 17.

<sup>114</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. vii, núm. 3.



Suárez invoca el argumento ya utilizado sobre el origen del poder, cuestión que ha tratado ampliamente: “el poder político, tal como se encuentra en el rey o en otra persona similar, procede directamente o por sucesión u otro título humano de la colectividad del pueblo”.<sup>115</sup> Este origen no se encuentra en la Iglesia: aquí, el poder espiritual es independiente de la voluntad del pueblo. Esto conduce a Suárez al siguiente argumento: si el poder espiritual no proviene del consentimiento y si el príncipe ejerce el poder en virtud de una convención, no puede admitirse que sea él autoridad en lo espiritual. El poder espiritual depende *sólo* de la voluntad divina: excede la naturaleza y por lo mismo, según la tesis de Tomás de Aquino, no puede deducirse racionalmente. Su institución procede de un decreto de la voluntad divina, cognoscible sólo por medio de la revelación.

Revisando la Escritura, Suárez no encuentra pasaje alguno en el que el poder espiritual sea anejo al poder temporal. De la patrística rescata la tesis: “no es función de los reyes dar leyes a la Iglesia”. Con Ambrosio afirma: “el buen emperador está dentro de la Iglesia, no sobre la Iglesia”.

“No es posible hallarse en ningún hombre autoridad para gobernar sin un título justo; por este principio hemos probado antes que no existe en el Papa poder supremo temporal y directo; y por él mismo se demuestra que en el rey temporal no puede existir poder para el gobierno espiritual.”<sup>116</sup> Encontrar el fundamento de la validez del poder espiritual de los reyes significa para Suárez encontrar el “título justo”. Éste ha de ser de derecho natural o de derecho positivo, divino o humano.

No puede ser de derecho natural porque en virtud del derecho natural no existe inmediatamente en una persona particular ningún poder para mandar o regir a otros, sino que existe en la comunidad. Ahora bien, este poder espiritual no reside en la comunidad humana como emanación natural de ella: ni este poder en cuanto está en una persona particular, puede encontrar su fundamento próximo en la voluntad de esta comunidad, como concediendo o transmitiendo este poder a otro, porque es de orden mucho más alto.<sup>117</sup>

Suárez argumenta que el título justo tampoco es de derecho positivo humano “porque si el mismo derecho natural no prueba este poder, mucho menos los otros derechos inferiores que se fundan en él”.<sup>118</sup>

<sup>115</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. VII, núm. 4.

<sup>116</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. VIII, núm. 1.

<sup>117</sup> Suárez, Francisco: *loc. cit.*

<sup>118</sup> *Idem.*



Si se admite que la Iglesia es *un* ordenamiento de la conducta de los hombres, ha de encontrarse el fundamento último de esta ordenación. Si estuviera el poder espiritual en los reyes temporales habría tantos soberanos espirituales en la Iglesia cuantos son los soberanos temporales. Si se insiste en que aunque el rey temporal sea también soberano en lo espiritual al compararlo con cualquier otra persona particular de su reino, la asamblea de todos los reyes cristianos detentara el poder espiritual superior, la cuestión se complica. “Porque, ante todo, si antes de convocar la asamblea ningún rey tiene superior en lo espiritual, ¿quién tiene autoridad para convocarla?”<sup>119</sup> Suárez entiende que fundar la jurisdicción espiritual en el rey significa excluir al pontífice; “y si el gobernador político de una ciudad tiene también allí el gobierno espiritual (por delegación regia) el obispo deberá lógicamente ser excluido de la dirección espiritual, *pues no es posible que haya dos jefes del mismo orden o jurisdicción*; y proporcionalmente, o con mayor razón quedan excluidos todos los demás prefectos o gobernadores eclesiásticos”.<sup>120</sup>

Sostener que la preocupación de Suárez respecto de las relaciones Estado-Iglesia pertenece a una problemática “medieval” no explica la urgencia de la solución suareciana. En realidad evade la consideración de las circunstancias políticas concretas en que se produce, especialmente, y en lo que toca a Inglaterra, en ocasión del proceso de consolidación de un Estado “moderno”. Por otra parte, nada autoriza a afirmar que la solución favorable a la supremacía eclesiástica aparece en la Escolástica delineada nítidamente; las diferencias de la argumentación pueden conducir a los momentos de ese proceso. Esta última consideración ha de utilizarse para situar la doctrina de dichas relaciones en Suárez, siendo esta vía la que parece adecuada para el manejo de las tesis “escolásticas”, que en ese momento libran un combate oportuno para los intereses del pontificado en la estructuración europea de los Estados nacionales.

En la época anterior al triunfo de la *Política* Aristotélica en el sistema de Tomás de Aquino, el ideal para regular las relaciones entre el poder eclesiástico y el secular era la *Ciudad de Dios*. (Ahí) ambos poderes desarrollan su actividad para conservar la paz y realizar la justicia. Aquí se acentúa siempre que lo decisivo y superior es el *sacerdotium*. Aun cuando en el terreno de la política práctica sucede con frecuencia lo contrario, por ejemplo, en tiempo de Carlomagno, continuamente se insiste en afirmar la superioridad del sacerdocio, que llega a ser impuesta políticamente por León I y Gregorio I. La consecuencia de esta ideología es que el poder

119 Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. VIII, núm. 7.

120 Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. VIII, núm. 14.

del *sacerdotium* va en auge. Mientras ambos poderes viviesen en el seno de la misma entidad social, mientras la *Ecclesia Universalis* y el *imperium*, el *orbis cristianus* y el *mundus* se identificasen, una vez reconocida la superioridad del poder eclesiástico era inevitable que el *sacerdotium* fuera extendiendo su poder.<sup>121</sup>

Algunos teóricos de la supremacía del sacerdocio invocaron la tesis de que el papa no hacía sino “prestar” la “espada” temporal al emperador para la defensa de la Iglesia. Suárez, según consignamos arriba, rechaza la idea como “odiosa”. En realidad, en el momento de *Defensio Fidei* el “préstamo” era una “explicación” inútil cuando el pontífice no pudiera —como no podía— reclamar la “espada prestada”. Además Suárez no admite que la función del poder temporal sea exclusivamente defender los intereses de la Iglesia. Otra tesis sostenida por los defensores de la supremacía eclesiástica fue atribuir el poder del Emperador a la concesión del pontífice.

Cuando el partido imperial acentúa la igualdad de ambos órdenes, Bonifacio VIII contesta que la Iglesia sólo tiene una cabeza. Poco a poco, el dualismo de la equiparación y yuxtaposición se va convirtiendo en el unitarismo del papa —rey, que, como sucesor de Pedro cree haber recibido, junto con el supremo poder sacerdotal, también el poder temporal (Inocencio IV). Pero este unitarismo llevaba en sí el germen de su destrucción. Porque al quitar al emperador su independencia última y su *legitimación divina* frente a los príncipes territoriales, perdió él mismo la influencia política, que se apropiaron los príncipes territoriales, engrandecidos a costa de la humillación del poder imperial, los cuales fueron convirtiéndose en señores cada vez más independientes pudiendo así, al mismo tiempo que se disolvió el imperio, realizar *per occasionem* la estructuración galicana de las iglesias nacionales.<sup>122</sup>

Si en momentos anteriores los defensores de la supremacía eclesiástica atribuyeron la fuente del poder imperial a la voluntad del pontífice, Suárez argumenta, respecto de los príncipes territoriales negando el origen divino de su jurisdicción, pero rechazando también la idea, ya insostenible, de la dependencia del poder temporal respecto del espiritual. Sólo el poder eclesiástico encuentra su fuente en el “derecho divino positivo”; el poder temporal se justifica por el “derecho natural”. El primero no es deducible racionalmente del orden natural y ha de quedar por encima de toda controversia. Sobre el origen del poder temporal

<sup>121</sup> Rommen, Heinrich: *op. cit.*, *supra*, nota 1, pp. 391-392.

<sup>122</sup> Rommen, Heinrich: *op. cit.*, pp. 393-394.

no puede ya sostenerse la intervención del pontificado. Pero Suárez advierte que el origen convencional del poder legitima la intervención del pontífice cuando los súbditos, de los que dimana esa potestad, son puestos en peligro respecto de su “fin trascendental”, cuyo cuidado compete, por voluntad divina, al vicario de Cristo. Si es la conducta de los hombres la que hace eficaz el poder temporal, éste puede ser impugnado cuando pretende que los hombres se conduzcan contrariando sus “fines últimos”. En este caso la desobediencia queda legitimada por una instancia suprema, que es avalada por el poder espiritual depositado en el pontífice, quien en contraste no puede ser puesto a discusión, so pena de contravenir un decreto divino. De ahí que a Jacobo I le interesara colocar el origen de su potestad en esta esfera, lo que nulificaría la influencia del pontífice y que a Suárez le preocupara subrayar el origen convencional del poder temporal y justificara, la intervención, indirecta pero legítima, del pontífice frente a los súbditos de los “Estados nacionales” cuando peligraran espiritualmente.

La tesis de Suárez desarrolla la declaración de 1568 de Roberto Bellarmino, que reivindicaba, en el reajuste europeo, una jurisdicción temporal indirecta del pontífice respecto de los príncipes cristianos.

Una generación conocedora de la conclusión de Bodino, de que la libertad frente a la interferencia externa era un atributo esencial de la soberanía, no era posible que mostrase mucho entusiasmo por los principios enunciados en 1302 por Bonifacio VIII, por los cuales el papado reivindicaba el poder supremo en el plano temporal como en el espiritual y se arrogaba el derecho de hacer y deshacer reyes<sup>123</sup> Sixto V denunció la tímida doctrina (de Bellarmino) y ordenó que el primer volumen de sus *Controversias* fuese incluido en el *Índice*.<sup>124</sup>

Para 1613, la posición pontificia ha variado. Paulo V mediante un *breve*, de 10 de septiembre, avala la doctrina suareciana sobre las relaciones Estado-Iglesia, doctrina que desarrolla la tesis de Bellarmino. En unas cuantas décadas, la situación europea obliga al pontificado a esta rectificación para justificar su viraje político.

Rommen resume la teoría suareciana afirmando que:

la idea agustiniano gregoriana de la *Ecclesia Universalis*, que se identifica con el *Imperium*, encarnando así la figura medieval de la *Civitas Dei*, está para Suárez, en oposición a muchos juristas, definitivamente superada.

<sup>123</sup> La intención de Bodino “era sin duda” constituir al Estado en instancia suprema e inapelable en las guerras religiosas del tiempo de los hugonotes. Cfr., Dempf, Alois: *La filosofía cristiana del Estado en España*, Madrid, 1961, pp. 140-143.

<sup>124</sup> Elliot, J. H.: *La Europa dividida, 1559-1598*, Madrid, 1973, p. 349.

Aquella idea estaba condicionada históricamente y tenía que desaparecer al surgir los Estados nacionales, al descubrirse nuevos mundos, cuya existencia se oponía no a la idea de la *Ecclesia Universalis*, pero sí a la del *Imperium*. Por otra parte, también se oponía a ella la idea aristotélicotomista del Estado basado en el derecho natural, idea que llevaba implícita la conclusión de que (el universalismo medieval) estaba realmente condicionado por las circunstancias históricas y por consiguiente, no era una forma absoluta de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.<sup>125</sup>

El reconocimiento pontificio de la “soberanía” de los Estados nacionales forma parte de la estrategia de la contra reforma. Trevor-Roper sostiene que la Iglesia romana triunfa sobre la Reforma sobre su propio terreno.

*en allant encore plus loin et en s'alliant de façon plus étroite avec l'Etat seculier gouverne' par un prince. La Contre Reforme représente sur le plan sociologique un énorme renforcement de la structure “bureaucratique” de al société Comme l'Eglise avait besoin, pour se defendre, du pouvoir des princes, la bureaucratie princiere, en revanche, et ait soutenue par la bureaucratie clericale. La vielle bureaucratie princiere tendait deja a opprimer la vie commerciale des sociétés urbaines, il etait plus probable encore que la même chose se produise a pris que les bureaucraties princieres aient été renforcies et, de façon inextricable, par des bureaucraties ecclesiastiques, tout aussi couteuses, tout aussi indifferentes a une vie economique qui n'était pas necessaire a leurs besoins.*<sup>126</sup>

Se entabla entonces una negociación entre Roma y los nacientes Estados que requieren de esa burocracia clerical. El pontificado estará interesado en determinar que las “personas eclesiásticas” han de gozar de fuero el que implica la intervención del pontífice en algunos negocios nacionales internos. Además, una intervención de esta naturaleza era utilizable para inclinar la política europea a favor de las pretensiones territoriales del pontificado en la península italiana.

El hecho de que Suárez tuviera que tener ya en cuenta el sistema de Estados europeos, de los Estados nacionales en lucha junto con su diversidad de confesiones, determina ciertas particularidades de su concepción del poder papal. (Su teoría) se realiza en vistas al compromiso establecido. Precisamente por esta posición media, sus soluciones al problema del Estado (son) especialmente interesantes.<sup>127</sup>

<sup>125</sup> Rommen, Heinrich: *op. cit.*, *supra*, nota 1, p. 445.

<sup>126</sup> Trevor-Roper, H. R.: *De la Reforme aux Lumieres*, Paris, 1972, p. 77.

<sup>127</sup> Dempf, Alois: *op. cit.*, *supra*, nota 123, p. 168; Mesnard, Pierre: *El desarrollo de la*

La tesis suareciana del origen convencional de la autoridad política ha sido tratada como un desarrollo de la teoría escolástica del “pacto”. Preocupados por leer a Suárez como representante de la llamada *philosophia perennis*, algunos se esfuerzan por diluir las diferencias con Tomás de Aquino. Tal lectura lleva a ignorar las condiciones del siglo XIII, el siglo de la *Summa* y las del momento en que Suárez produce *De Legibus* y *Defensio Fidei*. No obstante esos esfuerzos, se llega a admitir un “desplazamiento peculiar de toda su construcción de la teoría del Estado con respecto a Tomás de Aquino; su doctrina *característica* es que la forma de gobierno *natural* es la democracia, y la monarquía y la aristocracia sólo formas derivadas”.<sup>128</sup>

La forma organizada y centralizada de la coacción es condición necesaria de la convivencia. “No puede conservarse la comunidad de los hombres sin la justicia y sin la paz; y tampoco puede mantenerse la justicia y la paz sin un gobernante que tenga poder para mandar y castigar. En las distintas provincias del Estado puede haber varios gobernantes con poder delegado. Y es necesario que todos estén sometidos a uno solo, en el que resida el poder supremo. Porque si hubiera varios y no existiera jerarquía entre ellos ni estuvieran subordinados a ningún otro, sería totalmente imposible mantener la unidad y la obediencia y esto hay que entenderlo de un príncipe único no en cuanto a la propia persona, sino en cuanto al poder. Por eso cuando hablamos de un solo soberano entendemos un tribunal o poder único, ya resida en una sola cabeza, en una persona física, ya en un consejo o reunión de varios, como en una persona moral.”<sup>129</sup>

La pregunta sobre el origen convencional del poder se formula en *Defensio Fidei* en oposición a la tesis legitimista de Jacobo I, la que según Suárez “parece inventada para exagerar el poder temporal y debilitar el espiritual”. Lo que tendría que demostrar Jacobo es que Dios

*filosofía política en el siglo XVI*: “su teoría del poder indirecto, dejando a la autoridad civil el pleno goce de su derecho... venía a cerrar un largo debate por abrieron las contradicciones luteranas, la doble negación anabaptista, las pretensiones teocráticas y las confusiones regalistas”, p. 620.

<sup>128</sup> Dempf, Alois: *op. cit.*, *supra*, nota 123, p. 168.

<sup>129</sup> Suárez, Francisco *Defensio Fidei*, lib. III, cap. I, núms. 4 y 5; *Cfr.*, Hart. H. L. A.: *El concepto de derecho*, especialmente lo relativo a la “regla de reconocimiento”. Sobre la traducción “persona moral” hay que advertir que algunos prefieren hablar de “persona ficta”. Mesnard opina que el epíteto ficta no impide que los atributos morales de la personalidad sean extensibles a la realidad retenida de ese modo. El Estado será considerado como el autor responsable de sus actos y su culpabilidad puede entrañar sanciones colectivas como es el caso de la guerra; *Cfr.*, Mesnard, Pierre: *op. cit.*, *supra*, nota 127, p. 585. Rommen señala que en lo referente a Tomás de Aquino, los estudiosos discuten sobre si entendió o no al Estado como persona jurídica con derechos y deberes en el sentido de una personalidad “colectiva”; *Cfr.*, Rommen, Heinrich: *op. cit.*, *supra*, nota 1, pp. 178 y 182.

es la “causa inmediata y el autor de su poder”. Es necesario señalar el sujeto al que se dice que confiere inmediatamente Dios este poder y para que fin o clase de gobierno se piensa que lo confiere.

Puede considerarse este poder en cuanto reside o puede estar *en todo el cuerpo político del Estado o comunidad humana, o en cuanto reside o puede existir en estos o aquellos miembros de esta comunidad*. Además puede considerarse este poder *puramente y en abstracto*, o en cuanto *determinado* en una forma del gobierno político.<sup>130</sup>

Suárez pretende demostrar que “el supremo poder público, considerado en abstracto fue conferido directamente por Dios a los hombres unidos en comunidad política perfecta (Estado)”.<sup>131</sup> No debe entenderse esta concesión como un acto de otorgamiento especial accesorio a la “naturaleza del Estado”. En *Defensio Fidei* insiste en que se sigue necesariamente del acto de fundación del Estado. Suárez argumenta que “en virtud de esta *manera de otorgamiento* no reside el poder político en una sola persona o en un grupo determinado, sino en la totalidad del pueblo o cuerpo de la comunidad”.<sup>132</sup>

En virtud de la razón natural no puede hallarse motivo por el cual el poder haya de corresponder a una persona o a un determinado grupo de personas más que a otro dentro de toda la comunidad del Estado. “Luego, en virtud de la concesión natural sólo reside inmediatamente en la comunidad”.<sup>133</sup> En *De Legibus* afirmará: “esta potestad no es por institución sino por naturaleza.”<sup>134</sup>

No existe razón alguna para sostener la necesidad natural de una forma monárquica o aristocrática de gobierno. Suárez invoca la *historia*, trámite que muestra que los hombres se han conducido según las normas propuestas a ellos por un rey, o por una asamblea. Estas distintas formas de gobierno “elegidas” por los hombres no serían en contra de la razón natural ni, lo que es importante en la argumentación suareciana, en contra de alguna disposición de Dios. “Esto demuestra que el poder político no ha sido conferido por Dios a una sola persona, príncipe, rey o emperador, ni a un único o particular senado o a una asamblea concreta de unos pocos príncipes”.<sup>135</sup> La objeción a este punto de vista

<sup>130</sup> Suárez, Francisco: *Defensio Fidei*, lib. III, cap. II, núm. 4. En este lugar admite como “doctrina común a los filósofos” la de las tres posibles formas puras de gobierno y las formas mixtas de ellas resultantes.

<sup>131</sup> Sobre la pretendida concepción organicista del Estado en Suárez; *Cfr.*, Rommen, Heinrich: *op. cit.*, *supra*, nota 1, pp. 174-176.

<sup>132</sup> Suárez, Francisco: *Defensio Fidei*, lib. III, cap. II, núm. 4.

<sup>133</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. II, núm. 7.

<sup>134</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. III, núm. 6.

<sup>135</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. II, núm. 7.

conduce a afirmar que si la razón natural no señala como necesaria la monarquía o la aristocracia, así tampoco a la democracia.<sup>136</sup> Por otra parte, si aquellas dos formas de gobierno no son de institución divina, podría sostenerse que si lo fuera la democracia, llevaría a negar su mutabilidad por obra de la voluntad humana.

Suárez responde: “del hecho de que este poder no haya sido conferido por Dios con la institución de la monarquía o de la aristocracia, más bien se concluye por necesidad que fue conferida a toda la comunidad, ya que no queda otro sujeto humano, por así decir, al que pueda dársele.”<sup>137</sup> La institución de la monarquía o de la aristocracia resulta de la voluntad humana (ya que Suárez ha excluido a la voluntad divina) “porque la sola razón natural, en abstracto, no determina como necesaria una de esas formas.”<sup>138</sup>

El razonamiento conduce entonces a afirmar que la democracia puede existir sin una institución positiva, como “resultancia natural”. “La razón natural dice que el poder político supremo es una propiedad natural de la comunidad política, pertenece a la totalidad de la comunidad, a no ser que sea transferido a otro mediante una nueva institución.”<sup>139</sup> Si se apela a la razón natural no puede descubrirse otra determinación política que no sea la democracia.

Si se puede admitir que “por derecho natural” de la comunidad procede el poder político, la voluntad humana hace posible los distintos modos de reconocer la validez del orden al que su conducta ha de conformarse. Suárez explica así la diversidad de dichos modos, y cuando se trata del poder regio advierte que:

no es igual en todos los reyes, ni tiene las mismas propiedades en lo que se refiere a su duración, continuidad o sucesión (en el trono) y otras parecidas. Unos tienen poder monárquico absoluto; en otros va mezclado con una aristocracia o con la dependencia de algún senado que incluso puede tener derecho a una votación decisiva a algunos reyes les ha sido conferido el poder no sólo para su persona, sino también para sus descendientes. A otros en cambio, sólo se les concede el poder personalmente y no para la dinastía, de suerte que, al morir el rey, es elegido otro, como sucede en Polonia y en el mismo imperio romano. Incluso podría elegirse un rey para un tiempo determinado si así se hubiera instituido en alguna parte desde el principio. Por consiguiente, es una clara prueba de que la monarquía es de inmediata institución humana y por eso puede admitir toda

<sup>136</sup> Que es la “más imperfecta” forma de gobierno, como afirmaban los comentaristas de Aristóteles, tesis que Suárez aquí recuerda.

<sup>137</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. II, núm. 8.

<sup>138</sup> Suárez, Francisco: *loc cit.*

<sup>139</sup> *Idem.*



aquella variedad de formas que sean razonables y dependan del arbitrio de los hombres.

El derecho natural no prescribe que el poder supremo sea siempere ejercido inmediatamente por la comunidad:

sino únicamente mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa o hasta que no haya sido realizado legítimamente el cambio por el que tiene potestad para ello. Se sigue finalmente de esta tesis, que ningún rey o monarca recibe o ha recibido (de ley ordinaria) el poder político directamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad y la constitución humana.<sup>140</sup>

Suárez invoca a Agustín en las *Confesiones*: “Pacto general de la sociedad humana es obedecer a sus reyes.” Y comenta: “Con estas palabras significa que el poder de los reyes y la obediencia que se les debe, tiene su fundamento en un pacto de la sociedad humana, y, por consiguiente, que no tiene su origen en la inmediata institución divina, pues el pacto humano se contrae por voluntad de los hombres.”<sup>141</sup> Mediante el pacto, el pueblo trasladó al príncipe el poder con la carga y obligación de gobernar al pueblo y administrar justicia; “y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición”.<sup>142</sup>

Suárez ha intentado, frente a Jacobo I, asegurar la institución divina del pontificado, rechazando este origen respecto del poder regio. Ha ido más lejos al señalar que la monarquía no es instituida en la esfera del derecho natural, comprometiendo por otro lado a la democracia como forma de organización natural. Así, el pueblo invoca el derecho natural frente a las pretensiones monárquicas, puesto que la voluntad de la que procede no prevalece frente al derecho natural. Esta invocación no prospera en la estructura de la Iglesia, cuya constitución es producto de la voluntad divina, instancia inapelable. De esta forma Suárez proporciona la base teórica del reajuste europeo al que atiende la Contrarreforma. Muestra así, por otra parte, la multivalente utilización ideológica del “derecho natural”, a la que se han referido algunos.<sup>143</sup>

<sup>140</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. II, núms. 9 y 10. Advierte que “el axioma no es nuevo o inventado por Bellarmino. Lo enseñó Tomás de Vio, Alfonso de Castro, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina”. Sostiene además que lo “insinúa” Tomás de Aquino.

<sup>141</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. II, núm. 11.

<sup>142</sup> Suárez, Francisco: *op. cit.*, lib. III, cap. II, núm. 12.

<sup>143</sup> Kelsen y Bobbio, entre ellos.