

CAPÍTULO IV

La política católica en el siglo XVI.

MORAL Y POLÍTICA ESCOLÁSTICA.—Suárez. Su tratado *De legibus*; su teoría de la ley en general; de la ley natural; su política. Del fundamento de la autoridad. De la soberanía. De la institución del gobierno. De la aceptación de las leyes. La ley obligatoria por sí misma. Excepción de este principio. ¿Está el legislador sometido á sus propias leyes? De lo espiritual y de lo temporal.—Belarmino. Su teoría de la monarquía mixta. Su opinión sobre las relaciones entre el poder espiritual y el temporal.—Política de la Liga.—Boucher. *De justa Henrici III abdicatione*. Del derecho de deponer á los reyes. Unión del espíritu sacerdotal y el democrático. Doctrina del tiranicidio.—Mariana. *De rege*. Su teoría del gobierno. Doctrina sobre el regicidio.

Después de haber seguido el desenvolvimiento del espíritu protestante desde su origen hasta el fin del siglo XVI, debemos interrogar ahora el opuesto bando y ver á dónde han venido á parar entre los doctores de la Iglesia católica las doctrinas de la misma en la Edad Media. Pero hay que distinguir dos cosas en la política católica del siglo XVI: la escuela y los partidos. De una parte una política sabia, especulativa, escolástica, apoyándose sobre teorías morales y en general fiel á los principios sentados por Santo Tomás, y de otra, una política violenta, apasionada, mezclada con las luchas y los furores del siglo; la política de la Escuela y la política de la Liga.

Mientras la reforma quebrantaba las bases de la antigua teología ¿en qué vino á convertirse la antigua escolástica, la filosofía de las universidades católicas, la grande y respetable filosofía de Santo Tomás de Aquino? Esta filosofía había tenido que experimentar grandes trastornos interiores. Los Duns Scotto, Gerson, Ockam habían introducido buen número de opiniones nuevas y descompuesto el majestuoso equilibrio de la filosofía tomista. Sin embargo, Santo Tomás de Aquino continuó siendo la mayor autoridad de las escuelas: era el centro común en torno del cual venían á agruparse y á ser corregidas las opiniones de todos los demás escolásticos de menos autoridad. Así vino á formarse una especie de eclecticismo que resumió todos los trabajos de la Edad Media y continuó la tradición sagrada sin tomar nada de la inspiración revolucionaria del siglo xvi.

El escritor de este tiempo que más puramente representa el trabajo conservador y conciliador, y en el cual se puede estudiar mejor el movimiento interior de la escolástica desde el siglo xiii, el nombre de más autoridad en la escuela, lo mismo en teología que en filosofía, derecho natural y política es el jesuíta Suárez. Su método, sus autoridades, sus opiniones, todo nos prueba que él se propuso seguir la tradición más bien que innovar, y que su pensamiento se ha nutrido más de los escritores del pasado que de los de su tiempo. En él no se ve ni rastro de renovación de espíritu y de método que caracterice al escritor de su siglo. El silogismo y la autoridad constituyen sus decisivos argumentos; sólo se nota que la autoridad de Aristóteles ha pasado á segundo término, siendo allí el primer lugar de los escolásticos; y Platón es citado muchas veces, lo cual es un signo de los tiempos.

Es Suárez el escritor más considerable de la orden de los jesuitas. Sus principios son elevados é intensos, y no parece que utilice la ciencia como un instrumento de dominación. Es un hombre de escuela y no de partido; representa la gran tradición de la Edad Media. Une á la rectitud la sin-

ceridad, la pasión lógica; es dignísimo discípulo de Santo Tomás de Aquino y último escolástico.

El libro más relevante de Suárez, por la ciencia, la multitud de cuestiones tratadas y el acierto de las soluciones, aunque muy poco original por el pensamiento y el método, es su tratado *de Legibus* (1), calcado sobre la obra del mismo título, de Santo Tomás, del cual reproduce exactamente las doctrinas, salvo las inevitables modificaciones que naturalmente imponía el tiempo. Es dicho libro un tratado de derecho natural según los principios de la filosofía de la Edad Media. En todas las sumas escolásticas hay un tratado de *Justicia et jure* ó uno de *Legibus*. Suárez ha desagregado este tratado (2) y hecho de él un libro importante, en el que se hallan las opiniones de todos los doctores recopiladas, resumidas, comparadas y refundidas en conjunto, de tal forma que quien haya leído el *de Legibus* de Suárez conoce á fondo toda la moral, todo el derecho natural y hasta la política de la Edad Media.

Hay dos especies de leyes: la natural y la positiva. Hallar el fundamento legítimo de la primera es lo que constituye el problema capital de la moral, y averiguar cuál sea el fundamento de la segunda, es el problema supremo de la política. De un lado el principio de la obligación moral, de otro el de la soberanía. Tales son los dos asuntos fundamentales del derecho natural y el político respectivamente. Veamos lo que nos dice el sabio Suárez sobre estas dos cuestiones.

¿Qué es la ley natural? Según la opinión autorizadísima

(1) *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore*. Lugd. 1619. El privilegio lleva la fecha de 1613. El libro es, pues, de los comienzos del siglo XVII. Nosotros, sin embargo, hemos creído razonable ponerlo entre las producciones del siglo XVI, porque su autor es uno de los escritores distinguidos de este tiempo.

(2) Debemos recordar aquí el nombre de Domingo Soto, fraile dominico español, anterior á Suárez, que había escrito un tratado especial: *De justitia et jure*. (Amberes, 1568).

del teólogo Vázquez (el cual es para Suárez el único en pensar así), el fundamento de la ley natural y de la honestidad de las acciones es la naturaleza racional misma, en tanto que es tal (1). Los actos que á esta naturaleza convienen son buenos, los que le repugnan, malos. Hay acciones buenas y malas en sí mismas (*intrinsecus*), abstracción hecha de toda voluntad y toda prohibición externa. La honestidad ó la maldad no consisten, pues, en la relación de las acciones con el juicio que de ellas forma la razón, sino en su conveniencia ú oposición con la naturaleza del sér racional: que no son las acciones malas porque de malas se las juzgue, sino que se las juzga malas porque lo son en sí. No es, pues, el juicio el que nos da la medida del bien y del mal y, por consiguiente la ley. Tal ley se halla en la naturaleza misma de la acción, que es en sí misma buena ó mala. Si queremos asignar una ley ó una medida á los movimientos que convienen ó repugnan á los objetos de la naturaleza, no hallamos otra que la naturaleza misma de tales objetos; pues lo mismo sucede respecto á los seres racionales.

Suárez aprueba en esta opinión el principio de la honestidad intrínseca de las acciones; no obstante, condena la doctrina en sí misma (2). Desde luego, dice, tal doctrina es contraria á la de todos los teólogos; en segundo lugar, la naturaleza racional, considerada precisamente desde este punto de vista, no experimenta ninguno de los efectos de la ley: ella no preceptúa nada, no descubre nada, no dirige, no enseña á discernir el bien del mal; en tercer lugar, no se puede con razón decir que el fundamento de la honestidad sea la ley; por ejemplo, que el fundamento de la limosna es la necesidad del pobre y las facultades del rico; y nadie dirá que la miseria del pobre sea la ley de la limosna.

Pero aún se puede combatir esta tesis por sus consecuencias: pues se seguiría de ella que Dios mismo tendría

(1) *Idem*, 1, 2, 3, 4.

(2) *Idem*, *id.* 5, 6, 7, 8.

su ley natural que le obligaría, como á los hombres la suya. En efecto, la naturaleza de Dios repugna la mentira, y es la regla de la honestidad; la naturaleza de Dios es, pues, la ley para Dios mismo, así como la naturaleza del hombre lo es para el hombre. Seguiríase de aquéllo que la ley no es divina ni viene de Dios.

Efectivamente, sosteniendo tal tesis hay que admitir que los preceptos de la ley no derivan de Dios su carácter de honestidad. Véase si no: la mentira repugna á la naturaleza racional; pues tal repugnancia no depende de la voluntad divina, y hasta lógicamente la maldad de la mentira es anterior al juicio de Dios: pues no considera que la mentira sea mala sino porque lo es en sí misma, porque ya lo era.

A esta opinión de Vázquez tan combatida por Suárez, opone éste otra que, en verdad, no parece muy diferente (1). Se pueden distinguir dos cosas en la naturaleza racional: 1.º, la naturaleza misma, que es el fundamento de la conveniencia ó discordancia de los actos humanos con ella; 2.º, la luz de la razón, por la cual ella misma distingue las acciones que le convienen y las que le repugnan. En el primer sentido la naturaleza racional es el fundamento de la honestidad de los actos; en el segundo, ella misma es la ley. Tal es, dice Suárez, la opinión de todos los teólogos.

Esta opinión es también la de Suárez. La ley natural, dice, consiste en un juicio actual del espíritu y lo mismo se la puede considerar en el espíritu del legislador que en el del súbdito. Pues bien: considerada en el legislador, que es Dios, se ve que la ley natural no es otra que la ley eterna. Vista en los súbditos no es sino la luz que en cierto modo lleva consigo esta ley á nuestras almas. La tal ley se distingue de la conciencia, porque la ley es una regla general y la conciencia un *dictamen* (2) práctico; es la aplicación de la

(1) *Idem*, 9 y siguientes.

(2) M. Paul Janet usa esta voz española y la de *erronea*, que aparece poco más abajo, tal como están impresas aquí.—(N. de los T).

ley á los casos particulares. La conciencia tiene un dominio más extenso que la ley natural, porque no aplica solamente esta ley, sino que también la divina y humana. La conciencia puede equivocarse (*erronea*), la ley no. La ley, en fin, no juzga sino las acciones venideras, la conciencia las acciones pasadas.

Suárez aún señaló otras dificultades relativas al conocimiento de la ley natural. Se pregunta: ¿Es una ley *preceptiva*? (1) Para comprender bien esta cuestión hay que tener presente que los escolásticos distinguían dos clases de leyes: la ley indicativa, que es la que se conforma con mostrar lo que es bien y lo que es mal, lo que se ha de hacer y lo que se ha de omitir; la preceptiva, que es la que ordena hacer ó no hacer cosa determinada.

Pues según los autores Gabriel Biel y Almain, escolásticos de la última época, la ley natural no es una ley que tenga el primer carácter y no el segundo (2): es una ley indicativa y no preceptiva nuestra, lo que es bien ó mal en sí, con independenciam de toda voluntad. No es, pues, divina, propiamente hablando, porque aunque proviene de Dios considerado como causa de todas las cosas y como causa de todas las esencias, no viene de Dios, considerado como legislador. Algunos han llegado hasta sostener que aunque Dios no existiera, ó estuviese privado de razón, ó careciese de todo juicio sobre la naturaleza de las cosas, sería siempre un mal, mentir, y mostrándolo así la razón humana, siempre habrá la misma ley que ahora. La ley natural no es, pues, una verdadera ley preceptiva, puesto que no reposa sobre ningún orden.

En oposición á esta teoría se halla la opinión de Ockam y sus discípulos. Según Ockam la ley natural reposa únicamente sobre la voluntad de Dios (3). No hay acto que no

(1) L. II, c. VI, 1.

(2) *Idem, id.*, 3.

(3) *Idem, id.*, 4.

sea malo, si está prohibido por Dios, y que no sea bueno, si Dios lo permite. La ley natural no consiste sino en los preceptos divinos, preceptos que Dios puede destruir y cambiar. Gersón parece inclinarse á esta opinión y Pedro de Ailly la sostiene, puede así decirse, cuando afirma que la primera ley es la voluntad divina y que Dios ha podido crear al hombre sin ley alguna. En fin, no es porque las cosas sean buenas ó malas por lo que Dios las manda ó las prohíbe, sino porque ordena ó prohíbe respectivamente lo que es bueno y lo que es malo.

Esta segunda opinión no tuvo su origen en la Edad Media: la hallamos ya en la antigüedad y la combate Sócrates en *El Eutyphron* (1).

Suárez, según su método ordinario, adopta entre estas dos opiniones extremas una opinión intermedia, que es, dice, la de Santo Tomás y de la mayor parte de los teólogos (2). La ley natural es á la vez una ley indicativa y una ley preceptiva, porque indica lo que es bien y lo que es mal, y á la par contiene los preceptos y las prohibiciones. Y desde el principio la ley natural es una ley verdadera, conózcase ó no, porque no ha de llamarse ley al simple conocimiento de una cosa. Aunque el juicio deba preceder á todo mandato de hacer ó no hacer, el juicio por sí mismo no importa ni precepto ni prohibición, es, pues, insuficiente para constituir la ley. De otro modo: si se hubiera de entender la ley en el sentido de la primera opinión, Dios mismo estaría sometido á la ley natural, puesto que su naturaleza le muestra, como á nosotros, lo que nos es propio, la honestidad y la justicia de las acciones. En fin, el juicio puramente *indicativo* no es el acto de un superior precisamente: puede ser de un igual ó de un inferior: no tiene, pues, fuerza de obligar; sino que supone por sí mismo la obligación: nos muestra su existencia, no la funda.

(1) Véase t. I l. I, c. II

(2) *Idem, id.*, 5.

Pero, de otra parte, la voluntad de Dios, el precepto ó la prohibición, no es el solo principio de la bondad ó la maldad de las acciones (1). La voluntad de Dios supone ya un bien ó un mal en sí á que no añade ella sino la obligación. El efecto no puede ser la razón de su causa. Pues si la prohibición supone previamente que lo prohibido es malo en sí mismo, ella no es sino el efecto de la tal maldad. Tal es la opinión de San Agustín, Santo Tomás, Cayetano, Soto, los más grandes escolásticos. En consecuencia, la ley natural es una verdadera ley, y una ley divina, de la cual Dios es el autor y el legislador: porque ella reposa á la vez en la naturaleza de las cosas y en la voluntad de Dios.

Tal es la conclusión de Suárez. Se puede ver por esta discusión que hubo en la Edad Media dos grandes corrientes de opinión relativas al principio de la moral. Según la una, la moral reposa en la naturaleza misma de las cosas; según la otra, reposa en la autoridad de Dios. Unos colocaban la esencia de la ley en la inteligencia, á la cual corresponde percibir y reconocer la naturaleza de las cosas; los otros la colocaban en la voluntad divina. Una y otra opinión podían conducir á consecuencias igualmente dañosas: la primera á establecer que la moral es independiente de Dios y que, aunque Dios no existiese, la distinción entre lo justo y lo injusto existiría; la segunda á sentar que la moral es arbitraria en sí, que nada es por sí mismo bueno ni malo, y que sólo la orden de un superior es la que establece la diferencia entre bien y mal. Es verdad que este superior es Dios; pero el poder infinito ¿puede añadir nada á la justicia de lo que no fuera justo por sí mismo?

Suárez procura encontrar un término medio entre estas dos opiniones. Para ello hace consistir la ley á la vez en el entendimiento y en la voluntad, y sostiene que la ley natural es al mismo tiempo indicativa y preceptiva. Esta opinión intermedia bien puede provocar ciertas objeciones;

(1) *Idem, id.*, 11.

porque si la esencia de la ley se compone á la vez de dos elementos se podría preguntar cuál de los dos es más importante, cuál es el primero en orden de prelación y qué relación hay entre ellos. Si es la voluntad de Dios la que funda la obligación, Él puede entonces dispensar de la ejecución de una acción buena en sí misma, y permitir en cambio la realización de una mala, lo cual es admitir, con Ockam, que la moral es arbitraria. Si, por el contrario, la voluntad divina no hace sino consagrar la obligación, ésta preexistiría y procedería de la naturaleza misma, lo cual es caer en la opinión de Vázquez. Creo muy difícil al eclecticismo de Suárez escapar á una ú otra de estas dos consecuencias.

El tratado *de Legibus*, á que venimos refiriéndonos, no es sólo un tratado de derecho natural, sino que lo es también de derecho político. Allí se trata del poder de hacer la ley, de las condiciones de su legitimidad, de su aceptación, etcétera, y respecto á todos estos puntos son muy curiosas las soluciones dadas, y dignas de ser conocidas.

He aquí la primera cuestión tratada: ¿Tienen los hombres poder para hacer las leyes? En otros términos: ¿La magistratura, el poder civil, es de derecho natural? Se sostiene que no, porque el hombre es libre por naturaleza y el gobierno del hombre por el hombre es contra su naturaleza y, por tanto, tiránico en sí. Suárez responde: 1.º, el hombre es un animal sociable y no puede vivir sino en una comunidad perfecta; 2.º, toda comunidad supone un poder que la gobierna. Se reconoce fácilmente el origen aristotélico de estos argumentos, llegados á Suárez por la intermediación de Santo Tomás, y que aún nos hallamos en pleno escolasticismo. Respecto á las razones alegadas en favor de la opinión contraria, Suárez responde: 1.º, en derecho natural el hombre no nace sometido á la autoridad de un jefe, pero sí con la virtualidad de someterse; 2.º, es verdad que los gobiernos han sido con suma frecuencia fundados por la fuerza y la tiranía; pero en esto no consiste su esencia; 3.º, San Agustín dice que la dominación fué provocada por el peca-

do, pero se refiere solo á la condición de dueño y á la de esclavo, y no á la de rey ni á la de súbdito (1).

Pero ¿á quién pertenece el poder de hacer la ley, ó sea la soberanía? Aquí el pensamiento de Suárez se hace más preciso y penetra atrevidamente hasta los principios del derecho político. Dos opiniones aparecen, una frente á otra: el principio de derecho divino y el de la soberanía del pueblo. ¡Cosa rara! El principio del derecho divino que se tiene hoy por una doctrina peculiar de la Edad Media y singularmente acogida por los jesuitas, es apenas estudiado por Suárez. La cita como opinión de unos canonistas, cuyo nombre no dice: «Según algunos canonistas, escribe Suárez, este poder soberano reside en algún príncipe supremo, al cual Dios se lo ha conferido, y se transmite por la sucesión». Esta opinión se apoya en el pasaje de los comentaristas del Decreto; pero cuando la glosa dice: «Que el emperador no ha recibido su poder sino de Dios», se ha de entender solamente que no lo ha recibido del papa, pero no que no lo haya recibido del pueblo. De modo que la doctrina del derecho divino, tan considerable en los tiempos modernos, sólo era para Suárez una opinión sostenida por cualquier desconocido decretista, sostenida en algún texto de comentaristas y apenas digna de ser tomada en consideración por la ciencia.

Según Suárez, la soberanía no existe en ningún hombre en particular, sino en el conjunto de todos los hombres; es decir, en la sociedad toda ó en el pueblo. ¿Es nueva esta opinión extraordinaria y revolucionaria? No: Suárez cita las autoridades (2) en que la funda; y es curioso ver de dónde procede la doctrina de la soberanía del pueblo. No nació de las turbulencias civiles, de las insurrecciones populares;

(1) L. III, c. I.

(2) Tomás (c. 90, art. III, al 2, c. 97, art. III, al 3). Castro lib. I *de leg. pœnali*, c. I, y postquam). Soto (lib I *de justit. et jure*, c. 1, art. 3, et art. IV, dub. 10), etc., etc.

apenas si aparece reflejo de ella en las asambleas políticas de la Edad Media: nació en las escuelas, en las discusiones de los doctores, de los juristas, de los canonistas; se ocultó bajo la teoría del poder absoluto, sostenida por los imperialistas medioevales; ella es sobre todo invocada por los partidarios del poder eclesiástico. Se podrá encontrar la huella de este principio en el origen mismo de la Edad Media, en esta definición de la ley, tomada de los Institutos de Justiniano y puesta en circulación por Isidoro de Sevilla (1): «*Lex est constitutio populi, qua majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt*», máxime cuando ésta definición no es sino un débil eco, y como letra muerta, del espíritu republicano de la antigua Roma.

Suárez prueba, pues, que la soberanía no puede residir particularmente en algún individuo. En efecto, los hombres nacen libres y ninguno tiene jurisdicción política sobre los otros, por naturaleza. Se podrá sostener que este poder ha sido originariamente concedido al primer hombre y se ha transmitido luego hereditariamente; singular opinión adoptada más tarde por Filmer, en el siglo xvii y desenvuelta en su *Patriarca*. Pero Suárez refuta muy bien tal opinión. Adán no pudo recibir sino el poder económico ó doméstico, pero no el político: el poder patriarcal es esencialmente distinto del poder político. El Estado no puede nacer sino del consentimiento mutuo de muchas familias. El jefe de familia no es esencialmente jefe del Estado, y no se puede sostener que la generación da, por la naturaleza misma de las cosas, un derecho real sobre toda una posteridad. Para mantener esta doctrina sería necesario hallar en la Escritura algún vestigio de ella, y allá no se ve por parte alguna que Dios haya instituido á Adán rey de la creación: le ordenó mandar á los animales, pero no á los hombres. Resulta que la soberanía no puede pertenecer en principio á cada individuo particularmente.

(1) Sid., *Origenes*, l. V, c. x.

Pero si la soberanía política es legítima, es porque no puede pertenecer á ningún particular, es de necesidad que pertenezca á todos los hombres. He aquí una demostración negativa. Véase una que prueba directamente: Se puede considerar, dice Suárez, la multitud de dos maneras: como un simple agregado, sin orden, sin relación física y moral; y desde este punto de vista no es un cuerpo político y no tiene ninguna necesidad de gobierno; ó como nacida de la voluntad de los hombres, que por un consentimiento común se reunieron en sociedad política y formaron así un cuerpo *místico* que puede ser llamado un *moralement* (1) Es imposible que tal cuerpo se forme sin tener un gobierno, porque precisamente lo que constituye ese cuerpo es la subordinación de todas las voluntades á una sola voluntad común; y sería contradictorio admitir la existencia de un cuerpo político sin admitir á la vez la creación de un poder común. La formación de un cuerpo político y la creación de un gobierno son, pues, un solo y mismo acto; y como no se puede negar que la formación de cuerpos políticos resulta del consentimiento de todos, es en el consentimiento donde hay que buscar el origen del poder. La soberanía existe, pues, en la universalidad de los hombres. No es de necesidad la indivisibilidad de la misma así extendida entre todos los hombres, pues que éstos pueden hallarse divididos en varios cuerpos políticos; pudieron dividirse y se dividieron allá en su origen en cierto número de repúblicas, y la soberanía quedó asimismo dividida (2).

Ahora bien, este poder soberano ¿viene de los hombres mismos ó ha sido dado por Dios inmediatamente á la sociedad política? Parece que proviene de los hombres: porque, como ya hemos dicho, su principio es idéntico al de la sociedad política, y la sociedad política nació de la volun-

(1) Usamos este vocablo tal como aparece en la obra por no hallarle traducción exacta.—(N. de los T).

(2) *De leg.*, l. III, c. II.

tad de los hombres, luego el poder político nació de esta misma voluntad. Pero se responde que semejante poder, antes de la institución de la sociedad política, no existía sino en los individuos; además, en la sociedad política no existe sino de una manera confusa en la multitud ó en el simple agregado del género humano. Luego el poder político no procede de los hombres. Y no procediendo de los hombres, es necesario que proceda de Dios. En efecto, la Escritura dice: *Non est potestas, nisi, à Deo*. Encima de esto, el poder político encierra muchos actos que traspasan los límites de los derechos de la naturaleza humana: 1.º, la punición de los malhechores, que llega hasta el derecho de imponerles pena de muerte; 2.º, el poder de obligar por la fuerza; 3.º, el derecho de vengar las injurias de los particulares. Tales derechos deben venir de Dios y solo de Él, y el hombre no podría establecerlos sin cometer usurpación.

Según Suárez, esta última opinión es la cierta, pero tiene necesidad de explicación. Dios es el único autor del poder civil, pero ¿cómo lo es? He aquí la cuestión. Dios no ha creado dicho poder por una acción especial, por una especie de concesión distinta de la creación. Lo ha creado como una propiedad que resulta de la naturaleza misma y por una ley de la razón natural que establece que Dios no ha podido querer que la sociedad carezca del poder necesario á su conservación. La soberanía no es anterior á la formación del cuerpo político. Pero en el punto que éste fué formado, el poder nació por la sola fuerza de la razón, y como una propiedad resultante necesariamente de la naturaleza de aquel cuerpo (1).

Este análisis del principio de la soberanía es sin duda el más acertado y más profundo que hemos hallado hasta ahora en la historia de la ciencia. Va todavía más lejos que la teoría del contrato expuesta por H. Languet. Éste se con-

(1) *De leg.*, c. II.

forma con explicar las relaciones entre el príncipe y el pueblo, sin examinar cómo se forma la idea de pueblo y cómo ha podido nacer el principio de la soberanía que el pueblo trasmite al rey. Suárez muestra, con profundidad, que este principio resulta de la institución misma del cuerpo político, y que éste nace del consentimiento de los ciudadanos.

Hasta aquí Suárez no ha establecido sino una cosa: que ningún hombre tiene, por obra del derecho natural, el de dominar á otro hombre, y que no lo tiene tampoco por efecto del derecho divino. La soberanía no reside sino en la universalidad de los hombres. Pero sobre este fundamento de la soberanía primordial del pueblo se pueden sostener dos teorías; la una favorable al despotismo y la otra favorable á la libertad. Se puede sostener que la tal soberanía es inalienable ó que no lo es. Si lo primero, el pueblo puede eximirse del ejercicio del derecho de soberanía, de un modo provisional, delegarle en otros ó en uno sólo; simplemente ó bajo condiciones; pero permanece siempre dueño de rescatarla cuando le convenga, es perpetuamente el soberano por título legítimo, aun cuando se avenga bien con el título de súbdito. Si se ve traicionado tiene derecho de exigir garantías, de recuperar lo que ha cedido, de establecer otro gobierno de mejores condiciones: es libre en derecho, no lo es de hecho. Pero si la soberanía puede enajenarse, si es una propiedad que puede donarse, venderse, cambiarse, el pueblo que la ha cedido no la posee ya; de superior, se ha convertido en inferior. Él no tendrá más libertades que las que se haya reservado en los contratos; y si no se ha reservado ninguna, no tendrá derecho á reclamarla: es un esclavo. Se ve, pues, cómo el mismo principio puede conducir á doctrinas diametralmente opuestas. De estas doctrinas, una es la misma de Hobbes, la otra es la de J. J. Rousseau. Anticipamos estas afirmaciones para hacer más patente la distinción de doctrinas que separa á Suárez de los escritores demócratas del siglo xvi.

En principio, el pueblo es superior al príncipe; mas ¿cuál

es la relación de estos dos términos según el contrato que los enlaza el uno al otro y de qué naturaleza es tal contrato? Según Suárez, este contrato es de *alienation*, no de *délégation*. El pueblo no da el poder al príncipe bajo condición, sino de una manera absoluta (*simpliciter*), para que le use como tenga por conveniente (1). Es una donación perfecta de la soberanía (2). Por tal contrato el príncipe se hace superior al pueblo; la obediencia es entonces para el pueblo, de derecho divino: pues que él se ha privado á sí mismo de la libertad, y por la misma razón el príncipe no puede ser desposeído del poder que tiene á título de propiedad (*dominium*) á menos, sin embargo, que no degenerare en tiranía, en cuyo caso el reino le puede hacer la guerra (3): excepción bien difícil de conciliar con el principio.

A los que sostengan que la soberanía es inalienable y que existe inmutable en la comunidad, se le pueden oponer estos dos ejemplos: 1.º, la libertad es de derecho natural, y sin embargo el hombre puede por su propia voluntad privarse de ella y reducirse á la esclavitud ó ser reducido á ella por una justa causa; pues lo mismo una sociedad política, aunque libre por naturaleza, puede privarse ó ser privada de la libertad por una causa cualquiera; 2.º, el soberano pontífice, no obstante haber recibido su poder de Dios, puede renunciarlo (*illam renuntiare*) (4); pues de igual manera la república, sin embargo de haber recibido de Dios el poder legislativo, se puede privar de él si quiere y transferirle á otra persona ó á otra comunidad.

Vemos que Suárez, después de haber establecido en los términos más precisos el principio de la soberanía del pue-

(1) *Eo modo quo illi magis videbitur expedire.*

(2) *Perfecta largitio totius potestatis.*

(3) L. III, c. iv.

(4) El derecho de renunciación del papa (*De renuntiatione papae*) es una de las cuestiones más debatidas en la política eclesiástica de la Edad Media.

blo, atenta contra él gravemente admitiendo que el pueblo puede enajenar en absoluto su soberanía y desposeerse voluntariamente de ella en favor de un solo hombre. Es verdad que no sostiene que sea esta la única forma legítima de gobierno. Porque aunque la monarquía sea la forma mejor, las demás pueden ser igualmente útiles y buenas, y no hay nada en el derecho natural que fuerce á los pueblos á adoptar una forma dada, con preferencia á las otras. Sin embargo, es demasiado conceder al poder absoluto reconocerle á la sociedad el derecho de desposeerse, sin reservas y á perpetuidad, de su independencia y soberanía. Es verdad que hace Suárez una excepción: el de la resistencia armada contra el rey que haga que su poder degenera en tiranía. Pero esta excepción está en contradicción con el principio: pues ella supone que el pueblo se ha reservado el derecho de juzgar al gobierno, y el gobierno, en tal caso, no será una enajenación sino una delegación.

A la fundamental cuestión de la transmisión del poder al príncipe, se refieren dos cuestiones de la mayor importancia: 1.^a Para que la ley sea legítima ¿hay necesidad de que la acepte el pueblo? 2.^a ¿Queda el legislador sujeto á sus propias leyes?

Sobre el primer punto hay dos opiniones diferentes establecidas por los canonistas: 1.^a, la ley no obtiene su fuerza de obligar sino de la aceptación del pueblo; 2.^a, la ley suficientemente promulgada es obligatoria por sí misma y necesariamente aceptada.

La primera opinión es la de un gran número de doctores, parece, dice Suárez, la opinión común de los juristas (1).

He aquí ahora las razones que se han hecho valer en favor de esta opinión: 1.^a El magistrado no tiene el poder para imponer la ley sin el consentimiento del pueblo, porque ha recibido su poder del pueblo mismo. El pueblo ha podido no cederle tal poder sino á condición de aprobar las leyes,

(1) *Idem*, 2, 3.

y es verosímil que solo á tal condición lo haya cedido. Además, el poder no se ha dado al príncipe sino para que disponga de él en bien del interés común; pues no hay signo mejor de tal interés que el consentimiento del pueblo. Luego la aceptación es necesaria para el cumplimiento de la ley. 2.^a No es de suponer que el príncipe quiera obligar al pueblo sin su consentimiento: pues en tanto que esta condición no se ha cumplido, la ley no es obligatoria. Lo primero es evidente, porque no se puede admitir que el príncipe quiera gobernar á una sociedad á pesar de ella misma.

Suárez no admite esta doctrina. Según él, la ley suficientemente promulgada impone por sí misma la obligación y, por tanto, la aceptación. La aceptación no es requisito para la formación de la ley, pero se sigue de la naturaleza misma de la ley (1). Es cierto que hay reinos en los cuales el consentimiento de los pueblos es necesario para hacer la ley; pero entonces no es el rey el legislador, sino el reino con el rey (*regnum cum rege*). Aun en este caso no existe la aceptación del pueblo, porque desde que el legislador promulga la ley, es obligatoria sin ninguna aceptación ulterior. Cualquiera que sea la fuerza del gobierno monárquico, aristocrático, democrático, mixto, aquél que tiene el soberano poder debe poder exigir obediencia y, por consiguiente, imponer la obligación y la aceptación de la ley. De otro modo la autoridad sería casi vana é ineficaz (2).

Esta argumentación de Suárez contra el principio de la aceptación de la ley es en parte verdadera, en parte falsa. Sin duda, cuando está el poder constituido se le debe suponer representante de la voluntad del pueblo, y por tanto no está obligado á proponer todas las leyes á la voluntad de los ciudadanos. Pero la cuestión está precisamente en saber, si no es necesario para que el soberano tenga tal poder, que el pueblo intervenga, mediante sus representantes, en

(1) *Idem*, 3.

(2) *Idem*, 6, 7.

el ejercicio del poder legislativo y si cuando los cuerpos del Estado que representan al pueblo intervienen en la confección de la ley, se supone que el pueblo, por lo mismo, ha consentido en ella y no hay necesidad de someterla á su aceptación. Hasta para evitar esta complicada operación se han establecido los intermediarios entre el rey y el pueblo, para representar á éste cerca de aquél. Pero ¿es lo mismo cuando el gobierno es personal? Aquí el príncipe tiene en derecho el poder ¿y se le debe suponer de hecho la voluntad de gobernar al pueblo sin su consentimiento? Sí, en el caso de que el pueblo haya podido enajenar completamente su soberanía; no, si la soberanía es inalienable. En principio, el consentimiento del pueblo es necesario para la aceptación de la ley; y no puede ser sino por excepción y transitoriamente, como el pueblo se desprenda de su derecho. Pues Suárez concede aquí también la mejor parte al poder absoluto, suponiendo que basta un primer consentimiento y que por el acto de cesión en que transfiere el gobierno el pueblo al rey, queda éste investido del derecho de gobernar siempre á los súbditos sin su consentimiento.

Es verdad que admite Suárez algunas excepciones á este principio de la obligación absoluta de la ley, sin previa aceptación, á saber: 1.^a, si la ley es injusta; porque una ley injusta no es una ley, y no solamente no obliga á la aceptación, sino que aun aceptada, no obliga; 2.^a, si la ley es excesivamente dura: porque se puede presumir con razón, entonces, que el príncipe no ha dado la ley con la intención absoluta de obligar, sino más bien por hacer un ensayo de ella. Pues en tal supuesto *se puede siempre comenzar por no observarla*; 3.^a, si de hecho la mayoría del pueblo ha cesado de observarla, al punto la minoría queda exenta del deber de observarla, porque no está obligada á observar lo que la mayoría ha abandonado; y no se puede suponer que el príncipe tenga el propósito de obligar á tal ó cual de sus súbditos, cuando la comunidad ha cesado en la obediencia.

Estas tres excepciones son muy sutiles, y de todo

punto inconciliables con los principios de Suárez. Si el pueblo carece de todo derecho para aceptar ó rechazar la ley, no se comprende cómo podría tener derecho para desobedecer una ley injusta. La declaración de la injusticia de una ley implica el derecho de examen, por consiguiente el derecho de admitir ó rechazar, es decir, el de aceptación. Además es introducir en la sociedad un principio interno de destrucción el de autorizar la desobediencia para las leyes injustas. Toda ley se supone justa, sin esto sería el arbitrio quien reinaría y no la ley. Precisamente para evitar las leyes injustas es para lo que se necesita el consentimiento de los súbditos en la formación de la ley. La segunda excepción es inadmisibile, y la encuentro influída por el espíritu que se le impone á la Compañía de Jesús, y que raramente se halla en las obras de Suárez, alma recta y sincera generalmente. Pretender que se pueda desobedecer á una ley muy dura, suponiendo que el príncipe no la ha establecido sino por vía de ensayo, es permitir que se eludan todas las leyes: porque toda ley es dura para alguien, y no hay medida fija de la dureza de la ley. Esto, aparte que tal suposición es una ficción nada más. Todo príncipe que hace una ley es de suponer que *à priori* quiere su ejecución; imaginar que no quiere sino someterla á prueba, es una invención gratuita. Sin duda por una consideración de esta naturaleza se evade alguna vez la observancia de la ley, cuando el príncipe sea débil para hacerla observar; pero esto no prueba que el origen de la desobediencia sea razonable, y no creo que ningún Estado pueda resistir á tan poderosa causa de disolución.

En principio todo pueblo debe obedecer á las leyes justas ó injustas, duras ó dulces; de otra manera el orden social quedaría destruído; pero precisamente porque es absoluto el principio de la obediencia, el de la aceptación de la ley por el pueblo es necesario, y entiendo por tal aceptación el de su intervención en el ejercicio del poder legislativo; que tal obediencia no es posible sino cuando el pue-

blo consiente la ley. Una cosa es, además, la desobediencia á una ley injusta ó dura, y otra la resistencia á un gobierno tiránico. Sin duda el pueblo puede, en un momento dado y á su cuenta y riesgo, usar de su derecho de soberano y negar su obediencia á un gobierno que le repugne; pero esto no es más que una crisis que traspasa los límites de lo ordinario y no puede servir de regla para las relaciones regulares entre el pueblo y los magistrados. En tanto que un gobierno es aceptado y consentido por el pueblo, todas sus leyes deben ser rigurosamente ejecutadas; esto es el principio mismo del orden civil; lo contrario es anarquía. Pero Suárez, habiendo abandonado el principio del consentimiento de la ley, ha querido corregir luego las consecuencias peligrosas de tal abandono, estableciendo ciertas excepciones, las cuales no son sino condiciones á las que sus principios no pueden resistir y que además introducen la anarquía en el Estado.

Una segunda cuestión, no menos importante que la de la aceptación de la ley, es la de saber si el príncipe, ó el legislador, está obligado á la observancia de sus propias leyes. Se puede sostener la negativa, por varias razones, á saber: 1.^a, se dice que el príncipe está libre de toda ley; 2.^a, el príncipe no puede obligarse á sí mismo (*nullus potest sibi ipsi præcipere*), ni ser obligado por otro, porque no tiene superior alguno (1).

No obstante, la doctrina corriente de la escuela, es que el legislador está sujeto á sus propias leyes cuando versan sobre una materia común y obligan á la universalidad del pueblo (2); solo hace la escuela una distinción entre el poder *directivo* y el poder *coactivo* (*vis directiva et vis coactiva*) (3).

(1) L. III, c. xxxv.

(2) *Idem*, 4.

(3) *Idem*, 2. Aun se añade el poder anulativo, *vis irritans*, el cual es aquél que anula el contrato cuando las formalidades no se han llenado. Suárez cree que el príncipe no está sujeto á la *vis irritans*, porque se le supone dispensándose á sí mismo de ella.

El poder *directivo* es el que corresponde á la ley de dirigir las acciones de aquéllos á quienes rige. El poder *coactivo* es el poder de constreñir que se añade á la obligación de la ley. El príncipe, pues, se halla sujeto al cumplimiento de sus leyes, pero, no puede ser forzado á cumplirlas.

Se establece tal obligación mediante una especie de pacto que habrá de existir entre el rey y su reino. El legislador, se dice, está obligado á su ley por la voluntad de la república toda y por un pacto virtual que le ha impuesto la condición de someterse por sí mismo á sus leyes. Suárez considera probable tal explicación; pero no le satisface por completo, porque, 1.º, la obligación, según él, subsistiría aunque no se admitiese la hipótesis de pacto semejante; 2.º, dicha explicación no es aplicable al legislador eclesiástico, que sin embargo se halla sometido á sus propias leyes (1). Esta obligación, según Suárez, proviene de Dios, que siendo el principal autor del poder, no lo confía á los hombres sino bajo aquella condición. Siendo el rey el ministro de Dios, la voluntad del príncipe al hacer la ley debe conformarse con la intención del legislador verdadero que le ha dado el poder (2).

Pero si la ley obliga por el poder directivo, no obliga por el coactivo. La coacción ó virtud de constreñir supone la acción de una fuerza exterior. El príncipe no puede constreñirse á sí mismo; no puede serlo tampoco por sus súbditos, porque el inferior no puede poner la mano sobre su superior; ni puede serlo por alguno igual á él, porque sobre él no tiene jurisdicción; ni por un superior, porque suponemos un príncipe que no tiene superior (3).

Se objeta que hay que distinguir el derecho y el hecho; en efecto, el príncipe no está sometido á ser constreñido al cumplimiento de la ley; pero no resulta que de derecho se

(1) *Idem, id.*, 10.

(2) *Idem, id.*, 11.

(3) *Idem*, 15.

halle libre de todo poder coactivo. De modo que de que él no se aplique á sí mismo pena alguna ¿es necesario deducir que se halle fuera del alcance de todo castigo y que la ley quede respecto á él sin sanción? (1).

Sin duda que no; pero la cuestión está en saber si el príncipe incurre en cierta pena no ejecutando la ley ó en la pena misma señalada por la ley. Sin duda es siempre responsable ante Dios y puede serlo asimismo ante un juicio eclesiástico; pero en uno y otro caso el castigo procederá de una autoridad superior á la suya. En tanto que el soberano legislador no puede castigarse á sí mismo ni serlo por ministerio de su propia ley, como ministro de Dios es responsable ante él ó ante sus representantes (2).

Llegamos ya al punto de las relaciones entre lo espiritual y lo temporal. El autor discute aquí las dos opiniones extremas y opuestas de los canonistas y los juristas de la Edad Media: la teoría de la monarquía universal de los soberanos pontífices y de la monarquía universal de los emperadores. Suárez asiente á que el soberano pontífice no es de derecho el soberano del mundo, y que sólo en sus propios Estados tiene soberanía temporal, y esto como príncipe particular; que cuando ha intervenido en asuntos temporales, ha sido *indirectamente y por relación de los mismos con el orden espiritual (ordine ad spiritualia)*; que este poder indirecto puede alguna vez llegar hasta abrogar las leyes civiles; pero no á modificarlas directamente, en fin, que no ha recibido tal poder de Cristo, sino que tiene sus Estados por donación de los emperadores (3).

De esta separación de lo espiritual y lo temporal, deduce Suárez, según la doctrina establecida por Santo Tomás, que el poder civil no se apoya ni en la fe ni aun en las costumbres del príncipe. El gobierno se deriva del derecho na-

(1) *Idem, id.*

(2) *Idem, 17.*

(3) L. III, c. VI.

tural, y hubiera existido hasta si no hubiese procedido de un orden de gracia, y existía bajo los gentiles, antes de la aparición de la fe (1). Pero hay que hacer distinción entre infieles y herejes. Respecto á los primeros, la Iglesia no tiene el derecho de despojarlos del poder. Solamente si hay cristianos entre los súbditos á quienes opriman, la Iglesia puede declararles la guerra justamente. A los herejes puede la Iglesia desposeerlos de su reino, en razón de su infidelidad; solamente que no son desposeídos *ipso facto*, y hasta después de haber sido juzgados retienen su poder (2). Los príncipes injustos pueden, no obstante, poseer su soberanía, y la Escritura no dice que puedan ser desposeídos *ipso facto*. Otra cosa produciría un gran desorden en los imperios, y los súbditos se sublevarían muy fácilmente. Que si se les dan leyes injustas ya hemos visto que pueden no prestarles obediencia, porque tales leyes no son verdaderas leyes. En fin, si el príncipe se ha apoderado del poder de una manera injusta y tiránica, se le puede negar la obediencia, porque tal rey no es un rey, sino su tirano (3).

Tales son las doctrinas de la escuela en el siglo XVI, doctrinas incoherentes, donde se unen, como ya hemos visto, las doctrinas democráticas y las absolutistas, sin que prevea el autor á donde le conducen las unas ó las otras. Suárez adopta en todo su vigor la teoría de la soberanía del pueblo y excluye la del derecho divino y la patriarcal, y hace reposar, no solamente al gobierno, sino á la sociedad misma, en el mutuo consentimiento. Pero estos principios no le sirven sino para establecer en seguida el de la enajenación total y absoluta de la soberanía popular en manos de un solo individuo. Niega la necesidad del consentimiento del pueblo en la confección de la ley; no encuentra como garantía frente á una ley injusta, sino una desobediencia á la vez sediciosa.

(1) L. III, c. vi.

(2) *Idem*, *id.* 6.

(3) *Idem*, *id.* 7.

é ilegal. Por último, pone al príncipe fuera de la acción de las leyes, y no considera por encima de él más que el juicio de la Iglesia. Pero á través de todas estas contradicciones la ciencia adelanta paso á paso y va poniendo en limpio los principios racionales del derecho político.

Entre los políticos de escuela y los de partido, se debe citar á un escritor que, sin renunciar al método de la escuela y tratando las cuestiones con apariencias de imparcialidad científica, ha tenido una gran influencia y ha discutido las cuestiones más debatidas de su tiempo; tal escritor es el célebre controversista Bellarmino. Permaneció fiel al método escolástico: sienta la tesis, propone las autoridades, hace la demostración mediante racionios en forma, luego alega las autoridades contrarias y las refuta por distinciones; establece silogismos opuestos entre sí, que rebate por nuevos silogismos, y hasta que una tesis no está demostrada no pasa á ocuparse en otra. Tal es el método de la suma teológica, en todo su rigor.

De Summo pontifice de Bellarmino es un tratado de controversia contra los protestantes. La autoridad del papa está discutida allí desde todos los puntos de vista. Dos cuestiones solamente nos interesan de esta obra: la de la mejor forma de gobierno en general, y la de las relaciones entre el gobierno temporal y el espiritual. Sobre el primer punto, la opinión del autor está contenida en las tres proposiciones siguientes: 1.^a, la monarquía simple es mejor que la aristocracia simple y que la democracia simple (1).

2.^a La monarquía mezclada de aristocracia y democracia es mejor que la monarquía simple (2).

3.^a En sí y absolutamente, la monarquía pura es el mejor de todos los gobiernos (3).

(1) Bellarmino, *de Summo pontifice*, l. I, 2.

(2) *Idem, id.*, 3.

(3) *Idem, id.*, 4.

Bellarmino demuestra la superioridad de la monarquía por una serie de autoridades escogidas de entre la antigüedad y de entre los cristianos. Homero y San Justino, Herodoto y Santo Tomás, San Cipriano y Sócrates, son traídos juntamente á deponer en pro del poder de uno sólo. También cita la autoridad de Aristóteles, que en su *Moral* declara que el gobierno de uno solo es el mejor, aunque en su política se muestre en general favorable al gobierno de muchos. A tales razones de autoridad, Bellarmino añade otras deducidas de la naturaleza de las cosas. Tales son, dice, la necesidad de la sociedad que hace indispensable la existencia de un gobierno: el orden, la unión, la fuerza, y he aquí las condiciones de una buena sociedad, y la monarquía la garantiza mejor que todo gobierno. El orden es la dependencia jerárquica de las clases, la subordinación de los inferiores á los superiores; en una palabra, el respeto á las autoridades y la afable obediencia. Todos estos principios están más asegurados allí donde siendo general la obediencia, un jefe único mantiene las prerrogativas de cada uno y la dependencia de todos. La unión se debe á la unidad, y la fuerza á la unión. Respecto á la integridad, el gobierno menos dividido es el que lleva en sí menos gérmenes de disolución; la unidad es, pues, el efecto de la consistencia y de la fuerza como el principio de la concordia y el orden.

Pero si bien la monarquía pura es en sí el mejor de los gobiernos, es sin embargo, en las actuales condiciones de la naturaleza humana, la monarquía mixta la que más conviene. Pero no hay que hacerse ilusiones respecto á lo que Bellarmino entiende por monarquía mixta. Consiste en un monarca que manda á todos y no obedece á nadie; en que los próceres del reino obedecen al monarca y á su vez mandan, como el monarca mismo, al resto del pueblo, y en un pueblo que no influye nada respecto á su gobierno; pero del cual debe tomar el monarca los personajes á quienes transfiere en las provincias el poder absoluto; esta es

la monarquía mixta de Bellarmino. He aquí las garantías que imagina para templar el poder de uno solo. Pero ¿es por deficiencias del poder absoluto por lo que Bellarmino quiere repartir el poder? ¿Es porque siendo hombre el príncipe y débil tiene necesidad de consejo que esclarezca su razón ó de censores que le vigilen? Nada de eso: sino que el príncipe, siendo un solo hombre, no puede hacer todas las cosas por sí mismo; necesita representantes que le obedezcan ciegamente, y á los cuales transmita su autoridad; he aquí la participación en el gobierno de la aristocracia. Pero tales representantes pueden ser elegidos por el monarca de entre el pueblo mismo, elevando así á los hombres distinguidos de las clases inferiores, hasta la nobleza, y esta es la participación correspondiente á la democracia en la monarquía mixta de Bellarmino.

Pero ¿cómo es posible llamar monarquía mixta á un sistema en que el monarca lo es todo y lo puede todo! ¡No basta para darle tal nombre la frívola razón de que el monarca no puede hallarse presente en todas partes, y sea, por esto, reemplazado por vicarios! ¡Como si pudiese haber monarquía posible sin tales representantes! ¡Como si hubiese algún gobierno en que el monarca estuviera dotado de la ubiquidad y de la omnisciencia! Es abusar de los vocablos llamar gobierno mixto á un gobierno que no es sino puro despotismo, pues que, según la opinión de todos los grandes publicistas, la ausencia de una nobleza independiente ó de poderes medios consagrados por leyes fundamentales, constituye el signo más patente del gobierno despótico en una monarquía. Tal gobierno mixto es precisamente el que nosotros tenemos por absoluto.

Bellarmino, para presentarnos un ejemplo y dar una imagen de lo que él llama monarquía pura, se ve obligado á invocar el gobierno de Dios sobre el mundo; monarquía singularísima, por cierto, que los políticos no habían contado aún entre las diferentes formas de gobierno. Así, aparentando conceder algo á los partidarios del gobierno

absoluto, no les sacrifica sino una monarquía imposible, y la sola templanza que pone á la autoridad de uno solo es no confundir este poder con la omnipotencia de Dios.

Parece también, á primera vista, que no es Bellarmino sino un partidario muy moderado y circunspecto de la autoridad pontificia (1). Rechaza la opinión de los que conceden al soberano pontífice una monarquía absoluta sobre todos los reyes de la tierra y reconoce la independencia de los príncipes infieles y la legitimidad de sus gobiernos. «El imperio, dice, no ha sido fundado sobre la gracia ó sobre la fe, sino sobre el libre arbitrio ó sobre la razón; no emana, pues, del derecho divino, sino del derecho de las naciones, (*non ex jure Divino, sed ex jure gentium*)». Toma de Dante, de Ockam, de todos los defensores del derecho imperial en la Edad Media, sus argumentos contra el poder temporal de la Iglesia. Prueba luego que los textos de la Escritura que se han citado en favor de tal poder no han tenido jamás sino un sentido espiritual; que la Iglesia no recibió nunca las llaves de la tierra; que el papa no es el vicario de Cristo-Dios, sino de Cristo-hombre; que Cristo, como hombre, no tuvo poder temporal, que no lo tuvo ni por sucesión, ni por elección, ni por conquista, ni por un don especial de Dios; que su misión, por el contrario, tuvo por objeto enseñar el desprecio del mundo y de la dominación de los hombres; que la Iglesia, lejos de heredar un poder temporal que Jesucristo no tuvo, no ha recibido de él ni todo aquel poder de que estuvo revestido: pues que él tuvo el don de instituir sacramentos, de hacer milagros, de perdonar los pecados sin confesión de los mismos. Llega en esta cuestión, el autor que nos ocupa, hasta quebrantar las autoridades en que se apoyan los que sostienen el principio del poder universal pontificio; fué el primero que discutió la autenticidad de *De Regimine principum*, atribuído á Santo

(1) *De Romanopontífice*, l. V.

Tomás. Tras una discusión tan honda y decisiva, ¿no hay razón para tener á Bellarmino, ya no como un partidario moderado de la autoridad del pontificado, sino como uno de sus adversarios?

Una sola distinción le bastaría para abrazar la tesis del poder temporal de la Iglesia y rebatir todo lo que acaba de sostener. Combate el poder *directo* de los pontífices, pero defiende su poder *indirecto*. En otros términos: la autoridad que rehusa á los papas es la inmediata, efectiva y universal sobre los súbditos de los príncipes cristianos, autoridad evidentemente imposible y que aun los papas más ambiciosos no habían reivindicado; pero les reconoce el derecho de intervenir, indirectamente, es verdad, mas cuando les plazca, en los asuntos temporales, si el interés espiritual lo exige ¿Y este derecho de intervención no es efectivamente todo lo que habían reclamado para sí los pontífices durante la Edad Media? ¿Y no basta este derecho por sí solo para justificar toda intromisión y toda usurpación? Como en todo caso, bajo el nombre de monarquía mixta, opone la verdadera monarquía absoluta á una monarquía fantástica é imposible ¿no parece que Bellarmino, combatiendo el poder directo de los papas se acoge á una quimera imaginada á placer para introducir, bajo el nombre de poder indirecto, la soberanía más perfecta á que jamás pudo aspirar el pontificado? Así es que el papa no tiene sobre los reyes, según este autor, la misma autoridad que sobre los obispos, y no puede cambiarlos ni deponerlos á su voluntad; pero si fuere necesario á la salud de las almas, entonces sí tiene tal poder y está en el derecho de destituir á un príncipe infiel ó hereje, de su realeza y dar ésta á otra persona. El papa no hace las leyes civiles en los diferentes Estados, y sin embargo; si cree que es necesario para el bien de las almas alguna ley, puede hacerla, así como puede abrogar cualquiera otra que considere dañosa para los espíritus y peligrosa para la religión. En fin, el papa no tiene jurisdicción directa sobre los súbditos de los príncipes cristianos; pero si la

salud moral del pueblo está en litigio, el pontífice puede llamar á sí la cuestión y resolver en último recurso.

¿Y qué mayor poder querrían recabar para sí Gregorio VII é Inocencio III, que el de tener autoridad para deponer á los príncipes, hacer las leyes, juzgar las causas, no en todo caso, lo cual sería inútil é imposible, sino cuando el interés de la Iglesia lo reclame, pretexto suficiente para todo abuso de autoridad?

No permaneció la política de la Iglesia católica durante todo el siglo XVI en las serias y frías esferas de la pura especulación. Aparece mezclada con el tumulto y el torrente de los acontecimientos; y mientras los graves doctores procuran mantenerla en la pauta sobre que había venido desenvolviéndose, ella se precipita por la fuerza misma de los hechos en un camino que no es el suyo. Tomo argumentos de sus mismos adversarios (1) ó, llevando á sus últimas consecuencias algunos de los principios de la política sacerdotal de la Edad Media, tremola la bandera de la democracia y de la insurrección y proclama audazmente la doctrina del regicidio. De modo que mientras en el fondo de un claustro español el prudente Suárez pesa y balancea todas las opiniones de los doctores y sobre el fundamento de la soberanía popular establece la teoría del poder absoluto, una coalición demagógica y sacerdotal, dirigida por los monjes y los curas de París, surge del seno de las barricadas y tiene

(1) Montaigne ha señalado este escándalo de pasar, en el uso de la doctrina, de un partido á otro, según las veleidades de la fortuna, y dice: «Ved la horrible impudicia de que cubrimos las razones divinas, y cuán irreligiosamente nosotros las traemos y llevamos, según que la fortuna nos haya hecho mudar ó no de lugar en estos públicos temporales. De la tan solemne proposición, *si es permitido al súbdito rebelarse contra su príncipe por defender la religión*, que recordaréis solo haber oído en algunos labios en tiempos pasados, la afirmativa constituye ahora el arbotante que sirve de sostén á un partido; la negativa es arbotante de otro, y aun habéis de estar atentos á ver de que fracción vienen las voces directivas de uno y de otro».

en jaque durante diez años á la antigua constitución de la monarquía francesa.

Las doctrinas de la Liga no tienen originalidad; no son otra cosa que las doctrinas protestantes de la segunda mitad del siglo XVI, puestas al servicio de las pasiones católicas. «Del libro de Francisco Hotmann, dice M. Agustín Thierry, las ideas de monarquía y de soberanía nacional pasaron al partido de la Liga; partido que, según su origen municipal y plebeyo, debía naturalmente atenerse á otras tradiciones, y para el cual estas doctrinas prestadas no pueden ser sino un recurso extremo y pasajero» (1). Al libro de Hotmann añadid el *Vindiciae contra tyrannos* y los escritos teocráticos de la Edad Media, y tendréis todas las fuentes de donde sacan sus autoridades los defensores de la Liga.

El libro que mejor representa la singular transformación de la política católica en el siglo XVI, es *De Justa abdicatione Henrici III*, escrito durante las luchas de París por Boucher, uno de los curas de la capital y uno de los instigadores de aquella sangrienta tragedia. No hay que buscar en este libro ni la fuerza del genio, ni la novedad de los hechos, ni la originalidad de los argumentos. Es un panfleto hecho sin talento alguno y que no merecería vivir en la memoria de los hombres si no testimoniase de una época y no diese la medida de las pasiones violentas y confusas de los partidos en la misma (2).

La liga católica fué mucho más lejos que la insurrección protestante; había arrojado al rey, le había depuesto, y el libro de Boucher está consagrado á justificar tal acción. Es, pues, una defensa del derecho de deposición en general y de

(1) Agust. Thierry, *Constit. sobre la hist. de Francia*, c. I. Véase Bayle, *Dic. art. Hotmann*.

(2) *De Justa Henrici III abdicatione e Francorum regno*, libri quatuor, Lugduni, apud Johannem, Pillelloth *Unionis galicanæ bibliopolam*, 1591. *Ex praecepto superiorum*, sin nombre de autor. La obra apareció después del asesinato de Enrique III. El autor se cree en la necesidad de advertirnos que la obra estaba escrita des-

aquella aplicación particular que del mismo se había hecho. De aquí que la obra en cuestión consta de estas cuatro partes: I Del derecho de deponer á los reyes. II De las justas causas de la deposición de Enrique en relación al derecho de la Iglesia. III Justas causas de la deposición de Enrique en relación á la república. IV De la forma de proceder en la deposición.

De esta discusión, sólo dos puntos interesan á la ciencia política general: el primero y el último. Los otros dos libros no tratan más que de la cuestión histórica de los méritos ó deméritos de Enrique III.

En la discusión del primer punto se puede reconocer la mezcla de dos ó tres corrientes de ideas que concurrieron en la formación de la liga: 1.^a, el espíritu teocrático de la Edad Media; 2.^a, el espíritu bíblico tomado del de los protestantes; 3.^a, el filosófico y el histórico tomado de los protestantes. El autor establecía primeramente el derecho de la Iglesia á deponer á los reyes, y luego el mismo derecho respecto al pueblo.

Boucher admite en toda su extensión las pretensiones del poder eclesiástico durante la Edad Media respecto al derecho de la Iglesia, «no es que el soberano pontífice, como objetamos á los herejes, tenga el derecho de deponer á los reyes, de cambiar las leyes de los reinos según su gusto y su capricho, sino que le corresponde velar por la salud de la Iglesia y de los pueblos, y si no triunfa por las súplicas, las legaciones, las reprimendas, tiene el derecho de desligar á los súbditos del juramento de fidelidad y de colocar el rebaño en manos más seguras». Estos mismos son los prin-

de mucho antes de aparecer y bajo el peso de aquel triste acontecimiento. «Además, añade, hay todavía otro Enrique, y el libro es de oportunidad». Casi al mismo tiempo que el libro de Boucher apareció escrito, bajo los mismos principios, la obra atribuida á Rose, obispo de Senlis, titulada: *de Justa reipublicæ christiana in reges potestate* (1590). No hemos visto esta obra. Se hallará un análisis de ella en Hallam (*Hist. de Europa*, t. II, c. IV).

cipios de Gregorio VII (1). Boucher no rejuvenece estas doctrinas mediante ningún argumento nuevo.

Respecto al segundo punto, Boucher establece los principios siguientes, axiomas de la política democrática (2): Los reyes han sido establecidos por los pueblos (3). Un pueblo puede pasar sin rey, pero un rey no puede pasar sin pueblo (4). Todos los hombres son naturalmente libres (5). El poder de los reyes no viene á ellos de Dios, sino por la intermediación del pueblo (6). Nadie nace rey (7). Hasta ahora los principios de Boucher no difieren esencialmente de los de Suárez, pero he aquí como ya se aparta de aquél y se ampara de las doctrinas de *Vindiciæ contra tyrannos*: la república conserva su poder sobre los reyes que ella misma establece, y no es cierto que el pueblo, eligiendo un rey, se desprenda de su soberanía. Hay un contrato pactado entre Dios, el rey y el pueblo; y el poder que el rey tiene sobre el pueblo para forzarle á honrar á Dios, lo tiene asimismo el pueblo sobre el rey (8). La ley civil y la feudal dan al pueblo una acción contra el rey: la acción contra el tutor prevaricador y contra el señor felón (9). Ninguna guerra civil es más justa que la que se emprende en defensa del altar y los hogares. La rebelión justa no es rebe-

(1) El punto de contacto de las doctrinas de Gregorio VII, y las de la Liga, es muy perceptible por la cita que hace Boucher del pasaje siguiente, tomado literalmente del landgrave de Turingia á Waltrán de Naunburgo (Véase, t. I. pág. 362 de esta obra): «Potestas, inquit, á Deo est. Sed sit ordinata... Potestatem ergo da ordinatam, non resistimus, imo debemus illico manus». C. xxv.

(2) L. I, c. v, VI, VII y X.

(3) C. XI.

(4) C. XII.

(5) C. XIII.

(6) C. XVII.

(7) C. XVIII.

(8) C. XIX.

(9) C. XXIX.

lión (1). En apoyo de todas estas proposiciones, Boucher presenta ejemplos históricos, tomados unos de la Historia Sagrada y otros de la historia de Francia. Aquí la imitación de la obra *Franco-Gallia*, es evidente, y la teoría histórica de F. Hotmann es invocada con frecuencia.

Una cuestión apenas tratada en *Vindicia contrà tyrannos*, y de la que se ocupa explícitamente *de Justa abdicatione*, es la del tiranicidio. Por todo esto, las doctrinas de la Liga reproducen las de la democracia sacerdotal de la Edad Media. Ya hemos visto renacer esta triste teoría del tiranicidio en el siglo xi en los escritos de Juan de Salisbury; Santo Tomás la sostuvo, aunque no muy explícitamente. En el siglo xv es públicamente profesada por el bordonero Jean Petit, condenada por la Sorbona, y fué aprobada por el concilio de Costanza, no obstante los esfuerzos que hizo por evitarlo Gersón. En el siglo xvi la doctrina del tiranicidio se hallaba muy extendida: aparece en *Vindiciæ contrà tyrannos*, en *de Jure regni*, de Buchanán; se la ve hasta en los escritos del realista Bodín. El jesuíta padre Mariana tuvo el triste honor de unir su nombre y el de su orden á esta propaganda. Pero donde fué ya francamente tratada y profesada es en la obra referida de Boucher.

Éste, no solo expone la teoría del tiranicidio, sino que la discute hasta con precisión poco acostumbrada en él. «Los teólogos, dice, hacen tres distinciones, á saber: 1.^a, el tirano que usurpa injustamente el poder y el que abusa de un poder legítimo; 2.^a, las injurias contra los particulares y las injurias contra el poder público; 3.^a, el derecho del poder

(1) Estos principios han sido tomados de los protestantes y Boucher los vuelve, naturalmente, contra ellos. «Hæretici, qui incendiis, cæde, rapina omnia, perdidierunt, qui malis Carol. IX occidere tentaverunt, qui turpissimis e Germania ventribus Galliam toties prostituerunt; vere perduelles omni jure divino humanoque esse.. At si quis belluam aris et focus imminentem... ejecerit, tam absit perduellionis nomen, quam c. 29». ¡Siempre el mismo sofisma! Ustedes llevan razón y nosotros estamos equivocados, pues...

público y el derecho del individuo. Después de tales distinciones establece las siguientes consecuencias: 1.^a, el tirano usurpador puede ser muerto ya por el poder público, ya por la mano de un particular; 2.^a, el tirano poseedor legítimo de un poder, aunque abuse de los particulares no puede ser muerto á manos de ellos, sino por la acción del poder público; 3.^a, el soberano que abusa del poder con detrimento del interés común, debe de ser juzgado por la autoridad pública; pero entonces puede ser matado ya por esta autoridad, ya por los particulares.

La primera conclusión es evidente, porque el empleo de la fuerza es legítimo contra el invasor de otro, y con más razón contra el invasor de la cosa pública. En apoyo de este principio, Boucher cita el asesinato de Coligny, este famoso tirano fué muerto por orden de Carlos IX. La segunda conclusión descansa sobre la distinción de injurias públicas é injurias privadas. Nadie tiene el derecho de vengar sus injurias, porque el apóstol ha dicho: Obedeced á vuestros señores hasta cuando sean impertinentes; y si se admitiera el derecho de vengarse del tirano, entonces no habría razón para que las mujeres no matasen á sus maridos, los hijos á sus padres y los servidores á sus dueños, etc. Pero cuando la república ha declarado al tirano enemigo público, habrá que hallarse completamente privados de sentido común é ignorar todas las cosas humanas para negar que, no solamente el poder público, sino hasta la mano de un particular, puede dar muerte al tirano como á una bestia feroz.

Tales son, según Boucher, los principios de los teólogos sobre esta cuestión. Cita en testimonio las autoridades invocadas de ordinario; el célebre pasaje de Cicerón, el de Juan de Salisbury, y se apoya hábilmente en un texto de Gersón (1). Mas en el pasaje allí citado, Gersón dice que

(1) J. Gersón, in decem consideration: *Ne fatuis adulatorum decipiantur erroribus*, cons. 7. Error est, dicere terrenum principem in nullo suis subditis, dominio durante, obligari, quia secundum

sólo es permitido repeler la fuerza con la fuerza, lo cual es favorable al derecho de resistencia, pero no al de asesinato. Vienen á continuación todos los ejemplos de tiranicidio, así sagrados como profanos, y por último, Boucher refuta las objeciones. No las reproduciremos todas, sino solamente ésta: se objeta que ni Juan Bautista, ni Cristo, ni los apóstoles, han enseñado tal derecho. ¿Y qué? Responde nuestro autor, ¿debe de ser la misma la conducta de la Iglesia antes que después de su establecimiento? ¿No se debé plantar y regar la viña antes de podarla? El poder de los impíos era lo bastante grande para que se le tuviera que permitir tal acción. No habían profesado el cristianismo, y por tanto, el suplicio no les forzó á jurar en nombre de Cristo. Tal derecho no puede ser dado sino cuando fué cumplida la profesía: *Erunt reges nutriti tui, et vultu in terra demisso adorabunt te, et pulverem pedum tuorum lingent.* Pero cuando estos tiempos vinieron, la república cristiana ya pudo y debió usar de su derecho. Tales son los increíbles sofismas que inspiraron el fanatismo religioso y el político á un cristiano, á un sacerdote, sofismas que no merecerían sino el olvido y desprecio de la historia, si no hubiesen armado tanto brazo y hecho correr tanta sangre durante siglos de odios y asesinatos.

El estudio de la doctrina del tiranicidio nos lleva lógicamente á conocer de un libro que es el más célebre alegato en pro de aquél. Nos referimos á *De rege*, del P. Mariana. Aunque por las citas precedentes se ve que en esta obra no se ha hecho sino reunir las ideas referentes al caso comunes á todos los partidos, es sin embargo una

jus divinum naturalem æquitatem et verum domini finem, quemadmodum subditi debent fidem, subsidium et servitium domino, sic etiam dominus subditis suis fidem debet et protectionem. Et si eos manifeste et cum obstinatione in injuria et de facto persequatur princeps, tunc, regula hæc naturalis *vim vi repellere licet* locum habet.

de las obras más interesantes del siglo xvi (1), ya que no por el fondo, muy poco original, por la forma, que es elegante y sabia. El prólogo semeja el comienzo de un diálogo platónico. El autor describe, con imaginación propiamente española, una montaña próxima á Toledo en la que, bajo grandes árboles entre cuyas copas se filtran los rayos de la luna, él ha venido á reposar al atardecer con un teólogo amigo suyo, de los trabajos del día. Allí rinden homenaje á Dios cantando alternativamente sagrados cantos, ó bien distraen su vagar conversando sobre puntos interesantes de literatura y filosofía. De una de estas conversaciones salió *De Rege*. ¡Quién creería que en el silencio religioso de la noche, en el seno de todas las magnificencias de la naturaleza y en los intervalos de los cantos consagrados al Señor, podría nacer apología tan tenebrosa del regicidio!

Mariana, como Bellarmino, es partidario del gobierno de uno sólo; pero también lo es de la libertad. Demuestra, con los mismos argumentos que Bellarmino, la superioridad de la monarquía; pero desenvuelve en todo su rigor las razones contrarias, de modo que hace dudar de su preferencia. Además, subordina la monarquía al poder del pueblo, y cuando él se pregunta cuál de los dos poderes es superior, el del Estado ó el del príncipe, adopta los principios de Boucher. Lo repito: el espíritu democrático inspira la mayor parte de los escritos del siglo xvi. Protestantes y católicos se unen para quebrantar el poder de los reyes. Aun allí donde tal poder es admitido ó respetado, como en la obra del P. Mariana, recibe grandes disminuciones respecto á sus límites y amenazas enérgicas contra sus extralimitaciones. Así se ve á Mariana sostener que el príncipe es inferior al Estado; en otros términos: que el poder monár-

(1) *De Rege*, es de los primeros años del siglo xvii (1603), pero se atiene de tal modo á las ideas de el siglo xvi, que nos hemos creído en el deber de estudiarle entre las obras de este siglo.

quico tiene por encima de él al pueblo, á la nación, á la sociedad; que hay un soberano por encima del soberano, que la autoridad de los reyes, en fin, es advenida é independiente. Ella debe primeramente su origen al pueblo y no es legítimamente ejercida sin el consentimiento de éste. No puede ser absoluta. ¿Sería verosímil que todos los hombres se hubieran despojado voluntariamente de todo poder y confiado á otro el derecho de hacerlo todo, sin reservas, sin excepción, sin garantías? El hijo sería superior al padre, el arroyo al manantial. En muchos países (Lacedemonia, Roma, Aragón), el pueblo ha instituído defensores de su derecho que han encerrado al poder real en bien estrechos límites.

Se objeta que tal es el Estado popular; que el príncipe debe de ser absoluto en el Estado, como el padre en la familia, y que nada impide que el pueblo deje de abandonar en las manos de un jefe el poder absoluto y soberano. Es verdad, pero tal régimen sólo corresponde á los pueblos bárbaros de que Aristóteles habla, en que la fuerza del cuerpo y la falta de inteligencia parecen destinar al hombre á la servidumbre; pero no conviene á los hombres, y es para los hombres para quienes buscamos la mejor forma de gobierno. Hay que hacer distinción entre el gobierno de la familia y el del Estado. El primero es despótico, el segundo, liberal. El jefe de la familia manda á esclavos, y el del Estado á hombres libres. Por otra parte, ¿se puede llamar gobierno popular á un Estado en que el príncipe no pueda hacerlo todo; pero en el cual, sin embargo, es absoluto sobre las materias que la ley fundamental del país ha dejado á su libre decisión? Solamente para los intereses esenciales del Estado: los impuestos, la abrogación de las leyes, el cambio en el orden de sucesión en la corona, la voluntad del pueblo es superior á la del príncipe. He aquí ahora la última y más grave razón. La república debe siempre tener el derecho de contener y castigar al príncipe malo. Pero si el pueblo se hubiera por completo depojado de su poder, ¿qué

recurso le queda para abatir á un tirano que le deshonre con sus vicios?

Es necesario un castigo para los príncipes perversos, un código que les contenga contra sus prevaricaciones. Este castigo, esta amenaza es el tiranicidio (1). El tirano es una bestia feroz que todo lo lleva á hierro y fuego. Si vuestra madre y vuestra esposa están en peligro, no las socorrerá. El tirano desgarrará vuestra patria, á la que debe amarse más aún que á los padres, y no la podréis salvar ni al precio de la vida, la fortuna y reputación. El tirano es el enemigo público y se le ha de tratar como á enemigo implacable. Si este modo de proceder fuera criminal, el género humano miraría con horror á los que con peligro de su propia vida han salvado de sus opresores á su respectiva patria; cuando, por el contrario, los nombres de Trasíbulo, Harmodius y Aristogitón y los dos Brutos son tenidos por honorables. A estos nombres añade uno de más reciente fama el P. Mariana, el del monje asesino de Enrique III de Francia: Santiago Clemente, «joven de un espíritu sencillo y de cuerpo débil, pero cuya energía y cuyo corazón estaban sostenidos por un valeroso entusiasmo».

A voz de todos los teólogos y los filósofos, el derecho de matar ó asesinar al tirano solo existe cuando éste se ha apoderado del imperio por la violencia. Entonces cualquier particular puede poner en práctica tal derecho sin previa deliberación de los ciudadanos. Pero si el trono está ocupado por un príncipe por derecho de herencia ó por elección, es menester más prudencia y se debe temer siempre proceder en el uso de aquel derecho de un modo temerario. Se deberá primero hacer advertencias prudentes al príncipe malvado y procurar corregirlo; pero si resiste á toda demostración, el pueblo tiene el derecho de quitarle el poder, de proclamarlo enemigo público, declararle la guerra y condenarlo á muerte; y una vez declarada la guerra, el derecho

(1) *De Reg.*, l. I, c. VI.

de ejecutar la mortal sentencia contra el tirano, corresponde á cualquiera hombre privado que no tema á riesgo de su vida salvar la república. A falta de la reunión legal de asambleas, el pueblo puede y debe sublevarse contra el tirano, y siempre le pertenece sobre el mismo el derecho de vida y muerte. Lo que no pertenece á un simple particular es decidir por sí sólo si el príncipe es ó no tirano, sino que para formar juicio sobre la cuestión, conviene oír la opinión de los hombres graves y sabios, á menos que no se pronuncie ya en uno, ya en otro sentido, la voz pública. El derecho, pues, de matar al tirano, es absoluto. El autor en cuestión, no sólo autoriza la condenación capital pronunciada por la opinión pública, sino hasta el asesinato, no solamente del usurpador, sino que también del príncipe legítimo; no solamente del príncipe que la autoridad legal ha declarado tirano y enemigo público, sino aun de aquél á quien la voz confusa del pueblo ha declarado tal. Es imposible ir más lejos.

Un solo escrúpulo, sin embargo, contiene á este autor. Es necesario señalarlo bien, porque por extraño que parezca, prueba más todavía que la teoría misma, hasta qué grado de corrupción había venido en tales tiempos la imaginación de los hombres. El P. Mariana, que no vacila en aquilatar todos los derechos de asesinar al tirano, se pregunta con inquietud si es permitido envenenarle (1). «Esta es una cuestión, dice ingenuamente, que me propuso en Sicilia un príncipe cuando yo allí enseñaba teología». Nunca se admirará uno bastante de ver qué cuestiones tan singulares trata la teología en estos tiempos. Y más singular todavía que las cuestiones propuestas son las contestaciones dadas á las mismas. Yo sé, dice nuestro canonista, que más de una vez se ha usado de este medio, pero nosotros, que tratamos de averiguar, no como es el hombre, sino cómo debe

(1) *De Reg.*, l. I. c. VII.

de ser en conformidad con las leyes de la naturaleza, tenemos que examinar la cuestión. Según Mariana, las leyes de la naturaleza permiten matar mediante el hierro, pero no mediante el veneno. ¿Qué diferencia, se objetará, existe entre el hierro y el veneno para el fin de matar? El uno, sin duda, ofrece más facilidad que el otro y más desde que en la corte de los príncipes se ha introducido la costumbre de hacer que sean probados los platos antes de ser puestos á la mesa; pero en fin, si se presenta ocasión favorable, ¿por qué rechazar un medio que tan sencillo es de deshacerse de un enemigo? «Niego, dice nuestro autor, que no tengan una gran fuerza estos argumentos». Se ve, pues, que es á regañadiente como resiste; pero la voz de la conciencia se le impone, y él declara que sería demasiado cruel forzar á un hombre á darse á sí mismo la muerte haciéndole beberse el veneno preparado al efecto, cuando las leyes de la naturaleza prohíben á todo sér viviente atentar contra su vida. ¡Qué extraño contrasentido! Este autor, que no vacila en justificar el asesinato, retrocede ante el delito imaginario de que un hombre impulse á otro á la comisión de un involuntario suicidio. ¿Qué importa, dice, que aquel hombre á quien hagáis tomar el veneno, desconozca que lo toma? Lo sabéis vosotros, y por esto sois responsables, no de la muerte, sino del suicidio. Esto es tan cierto, que si alguno se decide á administrar por sí mismo el veneno aplicándolo al exterior sin que la víctima tenga en el acto ninguna participación, el crimen, siempre monstruoso y contra naturaleza, no tiene más importancia que un asesinato ordinario, y la teología de nuestro autor no se resiste á permitir esta clase de delitos. Así es que el secreto está en impregnar del veneno las ropas de la víctima elegida, en vez de mezclarlo á los alimentos que haya de tomar (1). Ha-

(1) *De Reg.*, l. I, c. VII. Nimirum cum tanta vis et veneni, ut sella aut veste delibuta vim interficiendi habeat.

bría que desistir, en honor de la razón, de citar tales extravagancias á la par que grandes puerilidades, si no fuera útil aprender por ejemplos así que el hombre puede pensarlo todo. Por asombrosas que sean máximas semejantes, más asombroso es aún hallarlas en una obra generalmente razonable y reflejo de un cultivado espíritu. Es una de las características del siglo xvi, mezclar lo absurdo y lo profundo, y unir la elegancia á la grosería del bárbaro.
