

PROYECCIONES SISTEMÁTICAS E HISTÓRICAS
DE LA TEORÍA SUARECIANA DE LA LEY

M^a IDOYA ZORROZA (ED.)

**PROYECCIONES SISTEMÁTICAS
E HISTÓRICAS DE LA TEORÍA SUA-
RECIANA DE LA LEY**

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

Juan Cruz Cruz

DIRECTOR

M^a Idoya Zorroza

SECRETARIA

ISSN: 1696-0637

Depósito Legal: 1543/2009

Pamplona

Nº 36: M^a Idoya Zorroza (ed.), *Proyecciones sistemáticas
e históricas de la teoría suareciana de la ley*
2009

© M^a Idoya Zorroza

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ZIUR Industria Gráfica. Pol. Ind. Mutilva Baja, C/ O, nº 34, Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

Introducción, <i>M^a Idoya Zorroza</i>	7
Dialéctica ontológica del poder político, <i>Juan Cruz Cruz</i>	13
Guerra y comunidad internacional: Vitoria y Suárez, <i>Bárbara Díaz</i>	35
<i>Ius gentium</i> ¿derecho natural o positivo?, <i>Daniel Alejandro Herrera</i>	45
La interpretación maritainiana del iusnaturalismo suareciano, <i>María Elton Bulnes</i>	59
Suárez y Hooker, intérpretes de la noción tomista de “ley”, <i>Sandra Brandi</i>	71
Los elementos del pacto en Suárez y Hobbes: una comparación, <i>Hugo Luis Dalbosco</i>	83
La universalidad del <i>ius gentium</i> y su distinción del <i>ius naturale</i> , <i>Débora Ranieri de Cechini</i>	93
La influencia del pensamiento de Suárez en los actores de la revolución de mayo de 1810. Aspectos historiográficos, <i>Martha Donicelli</i>	99
Suárez, la revolución de mayo y la incorporación de las Indias a la Corona de Castilla, <i>Patricio J. López Díaz-Valentín</i>	107
Tradición en acción: la teoría clásica del Derecho Español y su influencia en la Junta de Gobierno de Montevideo de 1808, <i>Álvaro Caso Bello</i>	115
La significación histórica de la filosofía de Suárez en el pensamiento argentino, <i>Dulce María Santiago</i>	125

INTRODUCCIÓN*

M^a Idoya Zorroza

Entre el 2 y el 4 de junio de 2008 un grupo de investigadores se congregaron en la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina en torno a las *III Jornadas De iustitia et iure en el Siglo de Oro*, jornadas organizadas por esta Facultad y la Línea Especial de Pensamiento clásico español del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra.

Estas jornadas, que comenzaron su andadura en el año 2006 en el marco de la misma Facultad, tienen como pretensión el estudio de los distintos tratados *De iustitia et iure* y *De legibus* que los autores del rico Siglo de Oro español habían dado a la historia del pensamiento. Reconocidos nombres como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Francisco Suárez, Domingo Báñez, Luis de Molina o fray Luis de León, expresan en esos textos el fruto de su docencia académica en las distintas Universidades que fueron focos de reflexión y renovación intelectual: Salamanca, Alcalá, Coimbra...; pero sobre todo transmiten una reflexión que recoge los frutos metafísicos, antropológicos y éticos del pensamiento medieval y la exigencia de dar con ellos una respuesta actualizada a los reclamos de su situación histórica, marcada por el descubrimiento de América, la internacionalización y globalización del panorama político y jurídico, el cambio en las estructuras sociales, mercantiles y comerciales, por señalar tan sólo unas pocas notas.

Por ello, como expresaba el Prof. Juan Cruz Cruz presentando la primera edición de estas *Jornadas De iustitia et iure* “La importancia que tiene la reflexión de los autores de la Escuela de Salamanca –reconocida ya por múltiples estudios que manifiestan, por un lado, el indiscutible papel de *continuadores* del pensamiento medieval y, por otro lado, anticipadores de los desarrollos modernos– ha motivado que un grupo de investigadores, de carácter interdisciplinar e

* El presente trabajo se enmarca en la investigación dirigida por el Prof. Dr. Juan Cruz Cruz, el Proyecto I+D financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación: *Justicia e interpretación de la ley en el Siglo de Oro* (FFI2008-02803/FISO).

internacional, se agrupara para estudiar el legado del Siglo de Oro en torno al tema *de la justicia y el derecho*¹.

Los trabajos que aquí se reúnen fueron debatidos en la tercera edición de las jornadas dedicadas a *Ley, guerra y paz en Francisco Suárez*. Los estudios presentados en este encuentro internacional giraron, preferentemente, en torno a dos grandes bloques temáticos. Por un lado, aquellos temas que trataban directamente las implicaciones morales de la ley; por otro lado, las proyecciones y significación posterior de las tesis suaristas en temas éticos, jurídicos y políticos.

Debido al gran número de aportaciones que tuvieron esas jornadas, se vio conveniente preparar dos publicaciones complementarias. La primera lleva el título *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*² y acoge los estudios que muestran los distintos elementos implicados en la consideración suareciana de la ley en cuanto ésta es fundamento normativo del obrar humano. Son un total de trece trabajos, precedidos por una “Presentación” del editor en los que se abordan, por ejemplo, temas tales como el fundamento de la costumbre para el derecho de gentes, la conexión de ley y libertad y el papel de la voluntad, la racionalidad y la obligatoriedad de la ley natural, la posibilidad de interpretación y equidad o epiqueya en las distintas leyes, la legitimidad del poder con jurisdicción para el gobierno de una comunidad política, la igualdad exigida para legislar con justicia como parte esencial de la ley, y en particular, en materia tributaria. En segundo lugar, en este mismo libro se presenta una contextualización histórica de la obra de Francisco Suárez y su recepción, especialmente en lo que hace relación a su pensamiento político, y en particular centrados los estudios en su *Defensio fidei* (1613).

En este libro que ahora se presenta, quedan incluidos once estudios que han considerado algunas de las proyecciones sistemáticas e históricas de la obra y pensamiento del jesuita granadino.

Uno de los temas que más atractivo ha tenido para autores posteriores a Suárez, tanto los que continuaron su pensamiento en los siglos XVII y XVIII como en las lecturas realizadas desde presupuestos propiamente modernos, ha sido el de la naturaleza y origen del poder político. Ciertamente en torno a este tema hay autores que han reactualizado el pensamiento de Francisco Suárez encon-

¹ J. Cruz Cruz, “Introducción” a *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*, Eunsa, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2007, p. 9. Las primeras Jornadas fueron dedicadas a Domingo de Soto; las segundas a Francisco de Vitoria (una selección de trabajos presentados allí fueron publicados bajo la edición de J. Cruz Cruz en el libro *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Eunsa, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2008).

² J. Cruz Cruz, *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*, Eunsa, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2009.

trando en él el precedente de unas tesis presentes en otros contextos intelectuales e históricos.

Francisco Suárez, como estudia el Prof. Juan Cruz Cruz en su artículo *Dialéctica ontológica del poder político*, plantea cómo la autoridad se encuentra –según Suárez– en la comunidad organizada (pues la naturaleza humana es naturalmente social, la socialidad no es ni extraña ni contraria a la persona), y en la persona pública que la representa; pero esta tesis del jesuita granadino ya estaba presente en una tradición intelectual bien asentada (Tomás de Aquino, Durando, Gerson, Almain) y en los pensadores del Siglo de Oro (Vitoria, Soto, Azpilcueta, Covarrubias, Medina). En ella lo que se discute es el modo y la forma en que esa autoridad pasa de la comunidad a una persona, y la forma en que ésta la detenta (como concesión o transferencia), clarificando cómo median las costumbres, las instituciones humanas en la conformación de esa unidad política (con sus normas, leyes y figura propia) por institución humana positiva. La autoridad política recae directa o inmediatamente en la comunidad política, señalando Suárez que la democracia es la forma primaria y radical, mas no por derecho natural positivo o preceptivo sino negativo o concesivo, pero no recae en sus miembros individualmente; punto éste que diferencia a Suárez de otras posiciones modernas.

La preocupación por el poder y autoridad del estado, destacando en Suárez la soberanía estatal, modifica en el jesuita la intención que Francisco de Vitoria había iniciado en sus tesis sobre la comunidad universal –*comunitas orbis*–. A ello se dedica el trabajo *Guerra y comunidad internacional: Vitoria y Suárez* presentado por la Dra. Bárbara Díaz. La mencionada diferencia entre Suárez y Vitoria, que a su vez también corresponde a un distinto marco histórico y político, se expresa en la consideración por parte de ambos autores sobre cuál sea el derecho de guerra. Para Vitoria era una potestad del príncipe, como autoridad delegada de todo el orbe, cuando el bien común está en juego; mas para Suárez es un derecho de la nación y su príncipe ante otro, no habiendo recurso a un poder superior o incluso tampoco pudiendo esgrimir el argumento de defensa de un orden mundial.

Este tema, el de la guerra, exige una elucidación del concepto de *ius gentium* o derecho de gentes y la pregunta por su realidad y su esencia: si es parte del derecho natural o está del lado del derecho positivo, o incluso si forma una figura intermedia entre ambos. Asunto que es considerado por el Dr. Daniel Alejandro Herrera en su trabajo *Ius gentium ¿derecho natural o positivo?* Suárez tiene una posición bien definida respecto al *ius gentium* y claramente diferenciada de los autores que son cita obligada para este tema: Ulpiano, Gayo, San Isidoro, Graciano y Tomás de Aquino. Esta noción será precisada especialmente en *De legibus*, donde también se distancia de Domingo de Soto al no atribuirle a los preceptos del derecho de gentes una intrínseca necesidad, ya que han sido intro-

ducidos por el hombre. Son, pues, preceptos dependientes de la libre voluntad y la conveniencia moral, mas no apoyados en leyes escritas sino en costumbres *inter gentes*.

Francisco Suárez realiza una interpretación de la tesis tomista de ley que según Maritain lo inclina hacia el voluntarismo. Las críticas del filósofo francés a las posiciones del jesuita granadino son estudiadas por la Dra. María Elton Bulnes en *La interpretación maritainiana del iusnaturalismo suareciano*. Para Maritain, Suárez descuida varios aspectos de la filosofía moral del Aquinate, llevando la concepción de ley de Tomás a una consideración abstracta y extrínseca de la ley natural. Ese defecto de comprensión se supera –dirá Maritain en *La loi naturelle ou loi non écrite*– en el conocimiento por inclinación. Junto a la posición de Maritain, la exposición moral de Suárez será criticada igualmente por los filósofos Finnis y Bastit.

La interpretación de Francisco Suárez de la noción tomista de ley en comparación con la interpretación que de ella hace el teólogo británico del siglo XVI Richard Hooker es considerada por la Dra. Sandra Brandi en su trabajo *Suárez y Hooker, intérpretes de la noción tomista de “ley”*. En ambos autores, si bien en Hooker de manera menos explícita, se sigue la tradición filosófica de Tomás de Aquino sobre la noción de *lex*, viendo qué es esencialmente, quién la dicta y promulga, cuándo tiene carácter obligatorio, desde una consideración de la ley vinculada con la de justicia.

También se realiza una comparación de Francisco Suárez, pero con el filósofo inglés Thomas Hobbes, en el desarrollo de la teoría del pacto social, pacto en una comunidad política, en el capítulo *Los elementos del pacto en Suárez y Hobbes: una comparación* del Dr. Hugo Luis Dalbosco. Suárez y Hobbes difieren claramente en su concepción de naturaleza: para Suárez no es ajena a la dimensión social y política de la persona, mas para Hobbes es una construcción racional; la vinculación entre ley natural y positiva, que desaparece en Hobbes, le lleva a éste hacia un positivismo jurídico. Además, para Suárez, es la comunidad ya formada la que se somete (pacto de sujeción), mientras que para el inglés no se da este paso, lo cual también afecta a las condiciones para la limitación del uso de la autoridad.

La valoración contemporánea de la responsabilidad de los estados en la protección de la persona supone la proyección de las tesis del derecho de gentes de Suárez, tal como señala Débora Ranieri de Cechini en su trabajo *La universalidad del ‘ius gentium’ y su distinción del ‘ius naturale’*. Allí se advierte la valoración de las tesis del Doctor Eximio en los últimos cincuenta años en la defensa del iusnaturalismo internacional, apoyándose en la relación del derecho natural y de gentes, y su posible carácter universal.

Por otro lado, la discutida presencia de Suárez en la revolución argentina de mayo de 1810 ocupa los trabajos de Martha Donicelli y Patricio J. López Díaz-

Valentín. En *La influencia del pensamiento de Suárez en los actores de la revolución de mayo de 1810. Aspectos historiográficos*, la Dra. Martha Donicelli realiza una lectura historiográfica de los cambios en la interpretación y valoración de la influencia de Suárez en dicho momento histórico, distinguiendo tres grandes fases. Por su parte Patricio J. López Díaz-Valentín, en *Suárez, la revolución de mayo y la incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, atiende a la justificación de la legitimidad del dominio y del poder político en Suárez como clave interpretativa (necesariamente matizada) para comprender los sucesos de mayo de 1810; punto de partida de la etapa revolucionaria y el cuestionamiento de la incorporación de las Indias a la corona de Castilla.

En el mismo marco temporal, la reflexión y cuestionamiento sobre la autoridad del gobernador es el desencadenante de los sucesos de Montevideo en 1808 (y en particular, la formación de la Junta de Gobierno de ese mismo año). Tras estas circunstancias se aventuran los ecos de las tesis suarecianas, transmitidas escolarmente y por distintos medios a los protagonistas de esa Junta. Esta proyección del pensamiento suareciano se encuentra en el trabajo *Tradición en acción: la teoría clásica del Derecho Español y su influencia en la Junta de Gobierno de Montevideo de 1808* de Álvaro Caso Bello.

El libro se cierra con un trabajo que revisa la presencia e influencia de Suárez en el pensamiento argentino a raíz de los trabajos realizados por los estudiosos de la filosofía y la historia en los últimos años. En ese breve texto: *La significación histórica de la filosofía de Suárez en el pensamiento argentino*, según expresa la Dra. Dulce María Santiago, se ve cómo el estudio del pensamiento suareciano y, sobre todo, la delimitación de su influencia, marcó una época importante para los estudios argentinos pero sobre todo para la consideración de los elementos que configuraron su propia identidad como nación, entre los que se encuentra la influencia de las tesis del jesuita español.

Junto al interés intrínseco del pensamiento de Francisco Suárez en su metafísica, su cosmología, su psicología o su filosofía moral y jurídica, la reflexión del “sintetizador y compendio de la filosofía escolástica” –en expresión de Xavier Zubiri– ha tenido un innegable valor en la configuración de una mentalidad que la docencia jesuítica permitió extender por Europa y América. Los trabajos contenidos en este volumen se han detenido principalmente en la proyección de las tesis del jesuita granadino, proyecciones tanto sistemáticas como históricas, que señalan con tan sólo unas leves pinceladas las distintas direcciones de interés que todavía hoy en día, a casi cuatrocientos años de su fallecimiento, la obra de Francisco Suárez sigue abriendo.

Dra. M^a Idoya Zorroza
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
izorroza@unav.es

DIALÉCTICA ONTOLÓGICA DEL PODER POLÍTICO*

Juan Cruz Cruz

1. Origen y economía del poder político

1. Es preciso tener presente el ardor polémico con que, en su tiempo, se quiso rebatir el *absolutismo monárquico* de Jacobo I, para comprender la teoría suareciana de poder civil. Según este monarca, no había diferencia entre el poder espiritual del soberano Pontífice y el poder temporal de los reyes: ambos poderes vendrían *inmediatamente* de Dios a la persona que ejercía el poder¹. Él, además, entendía por autoridad legítima sencillamente la establecida bajo una concepción dinástica y territorial.

A Suárez no le interesaron en realidad las cuestiones de hecho, le preocupaban más bien las cuestiones de derecho con sus implicaciones morales: ¿cómo puede constituirse un estado, tomando como punto de partida la naturaleza del hombre y de su fin social? Si Suárez se enfrentó a aquella postura legitimadora de índole absolutista, lo hizo desde la concepción clásica, según la cual la autoridad tiene siempre como misión general la consecución del *fin* del estado, el *bien común* y el *orden público*: en el cumplimiento de esta misión se basa su legitimidad. En esa misión es decisiva la voluntad del pueblo, el cual no debía ser concebido como mera multitud inorgánica. ¿Qué decía esa tradición clásica acerca de la legitimidad de obedecer a un soberano?

2. Santo Tomás preguntaba en su *Summa*² si los cristianos pueden obedecer a príncipes infieles y estarles sujetos. Y responde afirmativamente: “Sobre este punto es preciso notar inicialmente que toda forma de dominio y toda forma de

* El presente trabajo es resultado de la investigación enmarcada en el Proyecto I+D financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación: *Justicia e interpretación de la ley en el Siglo de Oro* (FFI2008-02803/FISO).

¹ R. de Scorraile, “El libro *Defensio fidei* y refutación de los errores de la secta anglicana”, en *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús*, vol II, Barcelona, 1917, pp. 155-206. E. Elorduy, “La soberanía popular según Francisco Suárez”, *Introducción a la traducción del Principatus Politicus* (tratado I de la *Defensio fidei*, III), C.S.I.C., Madrid, 1965, xv-cci.

² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q10, a10.

soberanía han sido introducidas por el *derecho humano*. En cambio, la distinción de fieles e infieles resulta del derecho divino. Pero el derecho divino, que es oriundo del orden de la gracia, *no suprime el derecho humano, el cual proviene de la razón humana natural*. Por eso, la distinción entre fieles e infieles no suprime el dominio y la soberanía de los príncipes infieles sobre los fieles”.

Sobre la relación estructural que individuos y familias tienen con la sociedad civil, afirma el Aquinate que al igual que el hombre es parte de la casa doméstica, “también la casa doméstica es parte de la ciudad, pero la ciudad es la *comunidad perfecta*. Y por eso, así como el bien de un hombre no es el último fin, sino que se ordena al bien común, también el bien de una casa doméstica se ordena al bien de una ciudad, que es la comunidad perfecta. Consiguientemente, quien gobierna una familia puede en verdad confeccionar algunos preceptos o estatutos, que no por ello tienen razón de ley”³. La *ciudad*, en ese contexto, significa el *estado* o, al menos, la *ciudad-estado*, en cuanto distinta de una mera congregación de familias.

Así, el dominio y la soberanía –aquí referidos– son los que existen en una sociedad perfecta, *perfecta* no en el sentido de que esté culminada en todas sus virtualidades de progreso, sino en que tiene sus elementos esenciales, especialmente el de la autoridad, que la hace autosuficiente, por no depender de otra. Es *autosuficiente* frente al complejo de individuos y familias: desde un punto de vista material, está provista de bienes económicos, culturales, intelectuales y militares; desde un punto de vista formal, posee una autoridad propia que la dirige hacia un fin último, de modo que no está sometida a otra que la gobierne. No es propiamente una multitud dispersa y abigarrada de individuos y familias, sino una comunidad organizada en el orden de la justicia legal.

La pregunta por la relación de la familia a la sociedad saca a la luz la originalidad ontológica de la sociedad *perfecta* –indicada por Santo Tomás–, una auténtica persona moral. Mediante la aceptación de la *sujeción política* de las familias, el padre o patriarca *puede* pasar a ser el portador del poder civil. De la *potestas oeconomica* puede surgir una *potestas politica*, pero siempre distinta de aquélla. El Aquinate no dice que el estado nazca por “evolución natural” de las familias; pues éstas, de un lado, sólo están unidas por vínculos de amor y piedad, y de otro lado, por lazos de *justicia conmutativa* de carácter privado. En realidad, entre lo privado y lo público habría de insertarse un acto constituyente político, hecho por la totalidad o por la mayoría de personas que integran el grupo inicial. El estado entonces habría de caracterizarse por el orden jurídico de la *justicia legal*.

De aquí se desprende que todo gobierno concreto es, por una parte, *natural* y, por otra parte, *consentido*, aunque sea tácitamente. Toda forma de gobierno,

³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q90, a3, ad3.

por ejemplo la monarquía, es necesariamente *adoptada*, en el sentido de que no existen monarquías de puro derecho divino: porque el derecho humano es la fuente inmediata de la soberanía y del dominio. Por eso afirmó Santo Tomás que “la autoridad que obliga al cumplimiento de las leyes no reside sino en la multitud o en la persona pública que la representa; y sólo a ella pertenece el derecho de infligir penas y de hacer leyes o de exigir su observancia”⁴. Esto se interpretó posteriormente en el sentido de que la autoridad reside en la multitud *inmediatamente*, y *mediatamente* en el gobernante concreto.

3. Esta doctrina estuvo presente, desde el siglo XIII, en la Universidad de París, con Durando⁵, Gerson⁶ y Almain⁷; luego se prolongó durante el Siglo de Oro en las Universidades de Salamanca y de Coimbra. Que los maestros de estas escuelas, en su doctrina política, se remitieran o no a la autoridad del Angélico es cuestión secundaria. Lo cierto es que aquel cuerpo doctrinal se vio ampliado enseguida con la teoría de la *transferencia* del poder.

Dice Almain en un texto muy esclarecedor: “Durando afirma que el poder temporal o laico [*potestas temporalis sive laica*] viene de Dios en cuanto a su deber ser [*quantum ad debitum*], pero no en cuanto a la manera en que es adquirido o poseído. Se prueba: conforme al dictamen recto es un deber que exista ese poder; pues los hombres juzgan naturalmente que es preciso estar sometidos a alguien que les administre los juicios y el derecho o la justicia. Luego conforme al juicio recto es naturalmente un deber interno el que exista tal potestad regia o secular. Así pues, por un ordenamiento divino nos es interno ese juicio natural de que vivamos conforme a esa potestad. Y esto viene de Dios, o sea, Dios nos incrusta naturalmente la luz de su rostro, es decir, un juicio por el que naturalmente juzgamos que todos los que viven interactivos en una comunidad política [*omnes politice ad invicem viventes*] deben estar sujetos a uno o a varios, a quienes incumbe por su oficio hacer justicia para todos [*mutua iustitia*]. Luego en cuanto al deber, esa potestad secular o laica viene de un ordenamiento divino. Pero no viene de Dios regularmente en el sentido de que Dios comunicara a alguien esta jurisdicción laica [*istam jurisdictionem laicam*], porque regularmente nunca comunicó inmediatamente este poder a nadie. Y por tanto, en tal sentido no viene de Dios. Y así surge la primera diferencia entre estos dos poderes: porque el poder eclesiástico es instituido inmediatamente por Cristo; pero el

⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q90, a3, ad2.

⁵ Durando de San Porciano, *Tractatus de iurisdictione ecclesiastica et legibus. De origine iuris*, París, 1506.

⁶ Joannes Gerson, *De vita spirituali animae sive sex lectiones*, Argentinae, 1494, parte III, lect4; también en *Opera omnia*, Antuerpiae, 1706, t. III, col. 36-40.

⁷ Jacques Almain, *De potestate ecclesiastica*, Paris, 1518.

poder laico [*laica potestas*], aunque en cuanto a lo que debe ser venga de un ordenamiento divino, nunca fue instituido regularmente por Dios [...]. La potestad laica o secular [*laica sive seculares*] es un poder regularmente conferido a alguien por el pueblo, bien por sucesión hereditaria o bien por elección de alguien hecha regularmente para provecho de la comunidad [*ad aedificationem communitatis*] [...]. No hay una democracia moral [*politia*] puramente civil, ni ninguna monarquía que no pueda cambiar de forma, por ejemplo, en mera democracia o en aristocracia [*democratiam vel aristocratiam*], puesto que todos estos poderes no son instituidos sino por el derecho positivo”⁸.

4. Lo que las Escuelas de Salamanca y de Coimbra reciben de los anteriores maestros es que el poder civil viene de Dios, aunque no sea conferido a un hombre particular *inmediatamente* por Dios, sino *mediatamente* por el consentimiento de la sociedad civil. Por lo tanto, este poder no está inmediatamente en una persona particular, sino en toda la comunidad humana. Así fue enseñado ininterrumpidamente por Azpilcueta⁹, Vitoria¹⁰, Soto¹¹, Covarrubias¹², Molina¹³ y Suárez¹⁴.

Por ejemplo, Martín de Azpilcueta establece una diferencia entre *conceder* el poder y *transferirlo*: pues el poder permanece siempre *radicalmente* en el pueblo, aunque *en acto* sea ejercido por un soberano: “No obsta que muchos pueblos carezcan *aparentemente* de toda jurisdicción, porque en rigor no carecen de ella, sino de su ejercicio. La conservan por lo menos *in habitu*, aunque no la posean *in actu*. Y por eso cuando llegue el caso de que no se provea debidamente al gobierno de los pueblos por aquellos a quienes mediante elección, herencia, o de otro modo, se haya concedido el ejercicio de la jurisdicción, podrán usarla”. Y en otro texto: “La sociedad civil, aunque concedió a emperadores y reyes el uso y ejercicio de la jurisdicción, que a ella naturalmente pertene-

⁸ Jacques Almain, *De potestate ecclesiastica*, q. 1, c. 1.

⁹ Martín de Azpilcueta, *Relectio c. Novit de Iudiciis* [1548], en *Martini Azpilcuetae Navarri, Opera omnia in sex tomos distincta*. T. IV, Venetus, apud Iuntas, 1602.

¹⁰ Francisco de Vitoria, *Relectiones Theologicae XII in duos tomos divisae*, Lugduni, 1557; *De potestate civili*, n. 7.

¹¹ Domingo de Soto, *De iustitia et iure libri decem*, Andreas a Portonariis, Salmanticae, 1553, q. 1, a. 3.

¹² Diego de Covarrubias y Leyva, *Didaci Covarrubias a Leyva, Toletani, episcopi segobiensis, Philippi Secundi, Hispaniarum regis, summo praefecti praetorio Opera Omnia*, Lugduni, 1574, t. II: *Practicarum Quaestionum*, libro I, p. 416, col. 1.

¹³ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, II, disp. 20, col. 94.

¹⁴ Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore, in decem libros distributus*, Conimbricae, 1612, III, c. 4, n. 2.

cía, retuvo el hábito y la raíz de la misma, pudiendo por lo tanto volver las cosas, aun en cuanto al uso de la jurisdicción, al estado primitivo [...]. Los reinos no sólo son anteriores a los reyes, sino también superiores a ellos, en aquellos casos en que los monarcas abusen de la potestad que se les concedió empleándola en la destrucción de sus propios estados o dirigiéndola a fin contrario de aquel para el que los pueblos se la concedieron o debieron concedérsela”¹⁵.

En la misma línea se expresó luego Luis de Molina con notable claridad: “La república misma tiene el poder sobre cada una de sus partes, y puede la república entera *transferir* [*transferre*] esa potestad suya a un sujeto o a varios que la ejerzan lícitamente. Este mismo origen tuvieron los legítimos poderes, grandes o pequeños, de los reyes, en cuanto fueron instituidos en los asuntos públicos con una amplitud plena o semiplena. También nacieron así otras legítimas potestades de otros gobernantes en aquellos asuntos públicos dirigidos no por reyes, sino por senadores, o de cualquier otro modo, en conformidad con su institución”¹⁶. Y también: “Creado un rey, no por eso se ha de negar que subsisten dos potestades, una en el rey, otra cuasi-habitual en la república, impedida en su ejercicio [*impeditam in actu*] mientras dura aquella otra potestad, pero sólo impedida en cuanto a las precisas facultades que la república obrando independientemente encomendó al monarca. Abolido el poder real, puede la república usar íntegramente de su potestad. Más aún, permaneciendo aquél podrá resistirle si comete alguna injusticia contra la misma o rebasa las atribuciones políticas que le fueron concedidas. Puede también la república ejercer inmediatamente por sí todas las facultades cuyo uso se haya reservado”¹⁷. Por tanto, “si un rey quiere asumir facultades que no le han sido concedidas, podrá la república resistirle como a *tirano* en cuanto a esa parte usurpada de su poder, del mismo modo que podría oponerse a un extraño que intentase causarle *injuria*”¹⁸.

Como síntesis de esa tradición concluye Suárez que “ninguna potestad política procede inmediatamente de Dios [*nullus principatus politicus est immediate a Deo*]; y que, por tanto, según el orden natural de las cosas, ningún rey o monarca tiene ni ha tenido inmediatamente de Dios el principado político, sino mediante la voluntad y la institución humanas [*sed mediante humana voluntate et institutione*”¹⁹. Lo que Suárez hace en sus obras *De legibus* y *Defensio fidei* es fundamentar esta doctrina de una manera orgánica y precisa, como se verá.

¹⁵ Martín de Azpilcueta, *Relectio c. Novit de Iudiciis*, pp. 592-595.

¹⁶ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, Cuenca, 1593, II, disp. 20, col. 94.

¹⁷ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, I, col. 189.

¹⁸ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, I, col. 176-178.

¹⁹ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 4, n. 2.

2. Socialidad y politicidad

1. A juicio de Suárez, la actividad del hombre puede ser comprendida en tres esferas primordiales: la del individuo, la del miembro de familia y la del integrante de la comunidad política. En cuanto a esta última, hablar de comunidad política equivale a indicar la razón de que algunos hombres dominen a otros, obligándolos con leyes²⁰. Porque si el hombre nace libre y sujeto únicamente a su creador, ¿no indica eso que la autoridad humana implica cierta tiranía y se despliega contra el orden natural?²¹. Los grandes maestros de las Escuelas de Salamanca y de Coimbra defendieron que el poder civil es legítimo y justo; y así dice Suárez: “La autoridad civil con poder temporal para gobernar a los hombres es justa y conforme con la naturaleza humana”²². Esta afirmación se basa en dos premisas: “*Primera*, el hombre es un animal sociable, inclinado por naturaleza a vivir en comunidad [...]. *Segunda*, toda sociedad *perfecta* necesita una autoridad, a la cual pertenece su dirección y gobierno”²³. La perfectibilidad de todas las facultades humanas, especialmente las psíquicas, exige esa autoridad y dirección. Y no es suficiente la sociedad doméstica: se precisa la sociedad perfecta, la comunidad civil que, como había dicho Aristóteles²⁴, es el término de la sociedad doméstica. La característica de la sociedad *perfecta* es precisamente el tener un poder público, una *autoridad*²⁵. Así lo había determinado también Santo Tomás.

²⁰ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1 n. 1; *Defensio fidei catholicae et apostolicae aduersus anglicanae sectae errores*, Conimbricae, 1613, III, c. 1, n. 2.

²¹ Cuestión planteada y defendida afirmativamente en el siglo XVI por el trinitario Alonso de Castrillo en su polémico libro *Tractado de república con otras hystorias y antigüedades*, Alonso de Melgar, Burgos, 1521. Dice este autor: “Como quiera que la natura a todos juntamente no hubo criado iguales y libres, no ay cosa de que tanto se agravia la natura como de la obediencia, la cual fue introducida más por fuerza y por ley positiva que no por natural justicia”; c. 6.

²² F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 2.

²³ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, nn. 3-4.

²⁴ Tomás de Aquino, *In Politicam*, I, lect2, nn. 1-4.

²⁵ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 13. Sobre esta cuestión, cfr.: J. Peña, “Droit naturel et idée du politique: Spinoza face à Suárez”, en Y. Ch. Zarka (ed.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, PUF, Paris, 1999, pp. 191-209; “Souveraineté de Dieu et pouvoir du prince chez Suárez”, en G. Canziani et al. (eds.), *Potentia Dei. L’omnipotentia divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, F. Angeli, Milano, 2000, pp. 195-213. J. F. Courtine, “Théologie morale et conception du politique chez Suárez”, en L. Girard et al. (ed.), *Les jésuites à l’âge baroque (1540-1640)*, Millon, Grenoble, 1996; P. Merêa, “Suárez, jurista. O problema da origem do poder civil”, en *Sobre a origem do poder civil. Estudos sobre o pensamento político e jurídico dos séculos XVI e XVII*, Tenacitas, Coimbra, 2003.

Por lo tanto, cabe distinguir dos aspectos constitutivos en la sociedad perfecta. Primero, el aspecto de *comunidad social*, integrada por todos los hombres que coinciden en tener una naturaleza racional y aspirar a un mismo bien común. Segundo, el aspecto de *comunidad política*, formada por una especial congregación moral –el estado– establecida por derecho humano, aunque en conformidad con la naturaleza racional²⁶. En la perspectiva de este segundo aspecto estamos ante una agrupación de hombres que, unidos por un cierto acuerdo, se ordenan a un mismo fin bajo la dirección de una *autoridad*²⁷, con un *vínculo moral*, por el que no viven entre sí como personas privadas, sino como partes de un todo comunitario estatal.

La primera sociedad que tiene su origen inmediato en la sociabilidad es la *familia*, la más básica y también perfecta respecto a los asuntos domésticos, pero *imperfecta* respecto al gobierno político, pues no procura la perfección de que es capaz el hombre en orden a su progreso –oficios, artes, economía, ciencias, poder judicial, defensa externa²⁸– y al logro de su fin. Incluso la mera multiplicación y proximidad de familias daría lugar a un agregado accidental, pero no a una sociedad política²⁹. Para llegar a este punto se precisa que la multiplicidad física reciba una *unión moral*, la cual no se hace sin un libre acuerdo, expreso o tácito, de ayudarse mutuamente y una subordinación de todas las personas y familias a un jefe supremo de la comunidad³⁰.

Por lo tanto, el poder civil no surge a consecuencia del pecado –como algunos creyeron–; y es tan conforme con la naturaleza que, como indicó Santo To-

²⁶ Acerca del carácter *natural* y no voluntario del poder civil y su necesidad para la sociedad, comenta Molina, apoyándose en Vitoria: “Por eso Vitoria defiende que la *potestad civil* no nace porque los hombres quieren someterse a ella, erigiéndola por su arbitrio sobre sí mismos y para bien común de todos, sino que la autoridad civil *procede de la naturaleza misma de las cosas*, y por lo tanto, viene de Dios, como autor de la naturaleza, y no de los hombres que se juntaron para formar la sociedad política. A lo más, esa junta o unión es una condición previa para que exista la república y la potestad misma”; Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tract. II, disp. XII.

²⁷ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 7, n. 18.

²⁸ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 3.

²⁹ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 3; I, c. 7, nn. 20-22.

³⁰ “Quae non fit sine aliquo pacto expreso vel tacito iuvandi se invicem, nec sine aliqua subordinatione singularum familiarum et personarum ad aliquem superiorem vel rectorem communitatis, sine quo talis communitas constare non potest”; *Partis secundae summae theologiae, tomus alter complectens tractatum De opere sex dierum, ac De anima*, Lugduni, 1621, V, c. 7, n. 3.

más, incluso existiría en el estado de inocencia³¹ con una autoridad que, claro está, no sería coercitiva, sino solamente directiva³².

La congregación política perfecta expresa, en realidad, la *unidad moral* humana que consiste en tener un solo jefe, una misma ley, un mismo fin y unos mismos medios. La *autosuficiencia* de la sociedad política –que es la sociedad *perfecta*– se resume en la de jurisdicción, autoridad propia y suprema: por ella la sociedad civil es capaz de recibir leyes y gobernarse políticamente³³. Mas, por su autosuficiencia, esa autoridad pública ha de tener *plenitudo potestatis*, soberanía, poder supremo, “el cual no está sujeto en su orden a ningún otro”³⁴: puede realizar sus funciones sin que otra fuerza mayor se lo impida. A la sociedad que posee esta soberanía se le llama estado.

En tanto que la sociedad civil es una “multitud *moralmente* unida” puede ser también llamada, según Suárez, un “cuerpo místico” [*corpus mysticum*]³⁵. Lo que unifica esa conjunción moral no tiene la índole de las leyes físicas del organismo biológico, sino el carácter del vínculo moral que une a los miembros libres en una estructura de orden superior: no se puede confundir la cooperación de las voluntades y la libre adhesión con la necesidad de un acto mecánico o simplemente biológico, compuesto de células inconscientes. Pero el individuo libre no existe desvinculado de la solidaridad del plexo social: está sometido a una jurisdicción. A su vez, tampoco la legitimidad del poder se opone a la libertad natural del hombre, ni el poder político ha sido instituido contra el derecho natural.

³¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q96, a4: “Homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent”.

³² F. Suárez, *De opere sex dierum*, V, c. 7, nn. 6-8.

³³ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 7, n. 20.

³⁴ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 5, n. 1. Sobre la cuestión de la soberanía en Suárez, cfr. E. Bullón, *El concepto de soberanía en la Escuela jurídica española del siglo XVI*, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1936; L. Izaga, “La soberanía civil, según Suárez”, *Razón y fe* (Madrid), 1941 (124), pp. 191-205, 314-326; P. Calafate, “A ideia de soberania em Francisco Suárez”, en A. Cardoso *et al.* (ed.), *Francisco Suárez (1548-1617), tradição e modernidade*, Edições Colibri - Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1999, pp. 251-264; R. Campa, “Il principio politico di Francisco Suárez”, en *I trattatisti spagnoli del diritto delle genti*, Union Printing Editori, Madrid-Roma, 1992, pp. 96-209.

³⁵ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 11, n. 7: “Este poder natural de establecer leyes no se halla en cada uno de los hombres considerados individualmente, ni en la multitud congregada sólo accidentalmente, sino en la comunidad en cuanto moralmente unida y ordenada a formar un cuerpo místico, del cual resulta como una propiedad”.

2. Así pues, hay una natural socialización de seres libres que culmina en el surgimiento del poder *político*. El hombre no es por naturaleza ni *extraño* (como aseguraría Rousseau) ni *contrario* (como indicaría Hobbes) a la sociedad civil; ni el estado es una obra artificiosa, fundada en la determinación libre de los individuos: en él convergen la naturaleza y la libertad. La inclinación del hombre a la sociedad se ha de concretar, por libre elección y consentimiento, en un determinado orden del bien común. Así es como el agregado accidental de las distintas familias o sociedades domésticas se constituye en comunidad civil o estado mediante ese consentimiento o libre decisión –voluntad explícita o tácita de cooperar al bien común– que es lo que otorga unidad y sentido moral de *corpus mysticum*³⁶. Pero la comunidad civil no surge por *evolución natural* de la comunidad patriarcal, ni la propagación de la descendencia alcanza las proporciones de nación, sin necesidad del requisito de la libertad para darle existencia³⁷: una libre decisión –un acuerdo– es la causa eficiente y próxima de la sociedad civil en que el hombre vive. Este consentimiento está fundado en la misma naturaleza social del hombre, la cual tiene en Dios su causa última³⁸.

La comunidad civil, exigida por la naturaleza y realizada por el acuerdo de las voluntades, ha de conservar ese acuerdo con una fuerza unificadora –una autoridad– que dirija las distintas actividades de los asociados a un fin ordenado. La unidad intrínseca del estado depende de la sujeción de los miembros a una autoridad. Es absurda una sociedad política sin autoridad o potestad, la cual es el principio intrínseco de la sociedad misma³⁹.

3. Que la autoridad proviene inmediatamente de Dios sólo significa que la voluntad divina es la causa próxima y primaria que la otorga: el *poder* en este caso está necesariamente unido con una *naturaleza* creada por Dios, a la manera en que las *facultades* están necesariamente unidas a la *sustancia* humana y son así *concreadas*. La autoridad es una propiedad necesaria al despliegue de la naturaleza social del hombre. “Un modo en que Dios confiere inmediatamente el poder es cuando de suyo [*ex natura rei*] este poder está esencialmente conec-

³⁶ F. Suárez, *De opere sex dierum*, V, c. 7, n. 3; *De legibus*, III, c. II, n. 4.

³⁷ La teoría de la “evolución natural” –desde la comunidad familiar a la sociedad política– fue defendida por ilustres tratadistas del derecho natural en el siglo XIX y enseña que el estado se forma como una culminación natural de la evolución de la descendencia familiar. Así L. Taparelli (*Saggio teoretico di diritto naturale*, La Civiltà Cattolica, Napoli, 1949, vol. I, dist. 2, c. 8, 9 y 10), M. Liberatore (*Institutiones Ethicae et Iuris naturalis*, Francisci Giannini, Neapoli, 1899, part. II, c. 2, a. 5), T. M. Zigliara (*Ius naturale*, Roma, 1926, lib. I, c. 2, a. 3), y V. Cathrein (*Philosophia moralis*, Herder, Friburgi Brisgoviae, 1905, part. II, lib. II, c. 3, tesis 81).

³⁸ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 3, n. 1.

³⁹ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 3, n. 2.

tado con la naturaleza de una cosa [*necessario connexam cum aliqua natura rei*] que Él ha creado”⁴⁰. De manera que el supremo poder público, considerado en general, “fue conferido directamente por Dios a los hombres unidos en estado o comunidad política perfecta; y no precisamente en virtud de una institución o acto de otorgamiento especial y como positivo, completamente distinto de la creación de la naturaleza del estado, sino que *se sigue necesariamente* del primer acto de su fundación. Por eso 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”⁴¹. En este sentido es como el poder viene inmediatamente al hombre en sociedad, creado por Dios⁴².

La dimensión *natural* de la comunidad estatal podría compararse con el aspecto *natural* del *matrimonio*: éste, en cuanto a su nacimiento, depende de la voluntad subjetiva del varón y de la mujer, o sea, se basa jurídicamente en un contrato libre por parte de los contrayentes; mas tiene un *fin objetivo* que se sigue de su misma esencia, de modo que el matrimonio no depende de la voluntad de los individuos en cuanto a su sustancia, sino que es indisoluble⁴³. De parecida manera, el estado es una entidad ontológicamente independiente del consentimiento de los individuos: de la naturaleza social humana nace el estado por una necesidad teleológica, sin que por esto se niegue en su nacimiento la intervención de la voluntad de los individuos, como causa parcial. Por tanto, el estado tiene su propio *fin objetivo*: por eso decía Suárez que es un *corpus politicum mysticum*, una entidad social necesaria, ordenada a la consecución del último fin del hombre.

Cabe entonces llamar *natural* a este poder político, pues por la sola razón natural se conoce que este poder es absolutamente necesario para conservar y moderar el estado. Eso prueba de que existe en esta comunidad estatal “a manera de *propiedad derivada de la naturaleza* o creación y de su natural constitución. Ya que si fuera además necesario un otorgamiento *especial* de Dios y una concesión que no estuviera ligada a la naturaleza, el poder no podría ser conocido por sola la razón natural, sino que debería constar a los hombres por medio de la revelación”⁴⁴.

⁴⁰ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 3. Este primer modo de otorgamiento se distingue del caso en que “Dios confiere directamente por sí mismo, por así decir, y mediante un acto especial de donación un poder que *no está necesariamente vinculado a la creación de un ser*, sino que Dios lo confiere libre y adicionalmente a una naturaleza o persona”. Tal sería el poder de hacer milagros o el poder de jurisdicción sobre la Iglesia conferido a Pedro (c. 2, n. 3).

⁴¹ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 5.

⁴² F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, nn. 16-17.

⁴³ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 3, n. 2.

⁴⁴ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 5.

Dicho de otro modo, por el mismo hecho de congregarse los hombres en un cuerpo político o estado, el poder aparece en esta comunidad sin intervención de ninguna voluntad humana. “Por tanto, es prueba de que procede directamente de Dios, con la intervención solamente del resultado natural o *por consecuencia de la naturaleza* y por dictamen de la razón natural, que demuestra más que manifiesta esta clase de poder”⁴⁵.

Por lo dicho queda claro que la autoridad política no reside en los individuos atomizados, sino en el todo comunitario. Ni Dios comunica directamente la autoridad a un hombre determinado, por ejemplo al monarca, como había defendido Jacobo I en su teoría del derecho divino de los reyes. Porque “el poder político no es por naturaleza prerrogativa de ningún individuo en particular, sino de toda la comunidad”⁴⁶.

4. El hombre nace naturalmente con la virtualidad de someterse a una autoridad política, por lo que la sujeción política no va contra el derecho natural: la naturalidad del poder civil se basa en la natural exigencia racional de que en la sociedad humana haya un jefe a quien se preste obediencia [*Imo est consentaneum rationi naturali, ut humana respublica habeat aliquem cui subiiciatur*]⁴⁷. El hombre es creado libre, pero también con la capacidad de someterse a la autoridad, de modo que la autoridad civil no sólo no repugna a la condición natural del hombre, sino que su cualidad esencial no depende del querer de los hombres asociados: sería contradictorio querer vivir en comunidad y, a la vez, querer no estar sujetos a una autoridad⁴⁸.

De modo que el “pacto político”⁴⁹ surge en el seno de una sociedad que, constituyendo un todo, está encaminada a conseguir el bien común y es capaz de recibir la autoridad como principio rector. Conforme a un orden natural –y no meramente temporal– es preciso que exista ontológicamente una comunidad orgánica para que la autoridad pueda residir en ella [*prius esse debet subiectum*

⁴⁵ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 6.

⁴⁶ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 2, n. 3.

⁴⁷ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 11.

⁴⁸ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 1, n. 4.

⁴⁹ Sobre las cuestiones del “consentimiento” y del “pacto”, cfr. M. Pécharman, “Les fondements de la notion d’unité du peuple chez Suárez”, en *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Y. Ch. Zarka (ed.), Presses universitaires de France, París, 1999, pp. 104-126; D. Schwartz Porzecanski, “Francisco Suárez y la tradición del Contrato Social”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* (Universidad de Málaga), 2005 (10), pp. 119-138. M. Delgado, “Die Zustimmung des Volkes in der politischen Theorie von Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas und Francisco Suarez”, en F. Grunert / K. Seelmann (eds.), *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*, Niemeyer, Tübingen, 2001, pp. 157-183.

potestatis, quam potestas ipsa, saltem ordine naturae]. Lo cual no quita que el origen de la sociedad civil y el origen del poder público sean simultáneos [*statim ex vi rationis naturalis*]⁵⁰. Pero la autoridad política, en su constitución ontológica, no es un invento humano, pues es dada inmediatamente por Dios, que es el autor de la naturaleza⁵¹: dando la forma a la naturaleza humana, confiere también todo lo inherente a ella. Por eso la autoridad no se opone a la dignidad humana.

3. Fuerza y debilidad del cuerpo político

1. Porque todos los hombres son naturalmente iguales y libres, nadie tiene un derecho originario a ejercer una autoridad política sobre sus iguales; y cualquier forma de servidumbre legal ha sido creada por el hombre, no por Dios. La autoridad política reside en el mismo cuerpo político, el cual tiene inicialmente la posibilidad de autogobernarse directamente: en esto estriba la *democracia originaria*⁵². Como los individuos no pueden dar lo que no tienen, el sujeto natural del poder político es así el *cuerpo social* como un todo comunitario y no como mera suma de individuos⁵³. Si no hay unión social, tampoco sería necesaria la autoridad, pues el grupo estaría atomizado. Y si hay unión en orden a un fin, los individuos forman un todo moral, un *corpus mysticum*, en el que está inmediatamente el poder. Si la soberanía reside en el “todo social”, la forma originaria del régimen político es la *democracia directa*, gobierno del pueblo por el pueblo.

Una observación: ¿negaba Santo Tomás la posibilidad de que existiera una sociedad que originariamente fuese libre y pudiera por sí misma establecer leyes de modo previo a la actuación de un gobernante concreto? En el siguiente texto parece admitir esa posibilidad: “Cuando se trata de una comunidad libre, capacitada para darse leyes, el consenso de todo el pueblo expresado en la costumbre vale más para observar una norma que la autoridad del príncipe, cuyo poder para crear leyes radica únicamente en que asume la representación del pueblo.

⁵⁰ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 3, n. 6.

⁵¹ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 3, n. 2.

⁵² Sobre la cuestión de la democracia en Suárez, cfr. M. Walther, “Potestas multitudinis bei Suarez und potentia multitudinis bei Spinoza. Zur Transformation der Demokratietheorie zu Beginn der Neuzeit”, en F. Grunert / K. Seelmann (eds.), *Die Ordnung der Praxis*, pp. 281-298; C. G. Noreña, “Francisco Suárez on Democracy and International Law”, en *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Catholic University of America Press, Washington, 1997, pp. 257-271.

⁵³ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 2, n. 1.

Por eso, aunque las personas particulares no pueden crear leyes, sí puede hacerlo todo el pueblo⁵⁴. El poder bien podría permanecer en el seno de una sociedad civil que puede gobernarse por sí misma. Pero, desde el punto de vista hermenéutico, hay aquí un límite que no permite afirmar que el Aquinate sostuvo *explícitamente* la tesis de que, como la sociedad tiene por derecho natural ese poder, podría regirse a sí misma de forma democrática y podría *transferir* dicho poder a otro sujeto.

Suárez quiere indicar, pues, acerca del poder político, tomado en general, tres cosas. Primera, que el poder “procede del autor de la naturaleza como por una *consecuencia natural*”. Segunda, que “no reside en una sola persona, ni en un grupo particular de aristócratas o de ciudadanos del pueblo: este poder se encuentra naturalmente sólo en la comunidad en cuanto es necesario para conservarla⁵⁵; la razón natural sólo dice que “el poder público está necesariamente en toda la comunidad, y no en una persona o senado⁵⁶. Tercera, que la *democracia* podría existir como *resultancia natural*, “pues la razón natural dice que el poder político supremo es una propiedad natural de la comunidad política y que precisamente por este motivo pertenece a la totalidad de la comunidad, a no ser que sea *transferida* a otro mediante una nueva institución⁵⁷”.

Por tanto, en el orden civil, la *transferencia* del poder a un sujeto concreto que lo ejerce es, considerada en su naturaleza próxima, un acto de la persona colectiva de la nación, y no puede ser identificada con la mera *designación* de aquel sujeto del poder que, por ejemplo, en el orden eclesiástico es el Papa. De modo que el poder civil supremo es inmediatamente concedido –concreado– por Dios a los hombres reunidos en comunidad política perfecta⁵⁸. Con una sola intervención otorga Dios la *naturaleza* humana y sus *propiedades* necesarias, en este caso la *autoridad*, medio directivo indispensable en la consecución del bien común: la autoridad civil es un poder político natural, necesario para conservar el estado.

2. Por su parte, Suárez tiene presente la clasificación que Aristóteles había hecho de las fundamentales formas de gobierno: *monarquía* o gobierno de una

⁵⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q97, a3, ad3: “*Si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quem consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi in quantum gerit personam multitudinis. Unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus legem condere potest*”.

⁵⁵ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 7.

⁵⁶ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 7.

⁵⁷ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 8.

⁵⁸ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 5.

sola persona; *aristocracia* o gobierno de un solo consejo de nobles; y *democracia* o gobierno de muchos. La democracia –tanto para Aristóteles y Santo Tomás, como para Suárez– era un tipo imperfectísimo de gobierno, propicio para fomentar las ambiciones de los más osados.

En cualquier caso, todos los regímenes tienen su origen en el pueblo. La razón humana no determina de suyo como necesaria ninguna de esas formas; luego sólo por institución positiva humana pueden ser introducidas la monarquía y la aristocracia, mientras que *la democracia puede existir sin institución positiva humana, por la sola dimanación natural del poder*: la suprema autoridad civil se genera en la sociedad perfecta y a ella pertenece instantáneamente⁵⁹. Con esto no quiere decir Suárez que la democracia *directa* sea el único régimen conforme con el derecho natural. Suárez sólo dice que “el poder, por razón de su origen, pertenece a la sociedad, la cual puede ejercerlo por sí *inmediatamente*, mientras que las otras formas de gobierno, la monarquía y la aristocracia, deben ser introducidas *mediante* una institución positiva”⁶⁰. Cabe anotar que lo que hoy se entiende por “democracia” sería para Suárez realmente una “democracia originada” o resultante, un gobierno de *multos per paucos*, una forma de la *aristocracia difusa*, un gobierno que en principio sería el de “numerosos mejores”, como pretenden expresar las “amplias listas” de candidatos preparadas por los partidos políticos.

¿Qué es lo que dicta, en este caso, el derecho natural? Contesta Suárez que la nueva institución que surge por transferencia del poder –dado inmediatamente a la comunidad– “es de *derecho natural negativo*, no positivo, o mejor, de derecho natural *concesivo* y no simplemente preceptivo. Porque, indudablemente, el derecho natural otorga de suyo inmediatamente este poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente que este poder permanezca siempre en ella, ni que sea ejercido inmediatamente por ella, 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 [...]. La comunidad política perfecta es libre por derecho natural y no está sujeta a ningún hombre fuera

⁵⁹ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 8. “Hinc sequi, *democratiam* esse ex divina institutione, respondemus [...]: si vero intelligatur de institutione *quasi naturali*, sine ullo inconvenienti admitti posse et debere”.

⁶⁰ M. Lanseros, *La autoridad civil en Francisco Suárez*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949, p. 179. En realidad, el poder del estado –que tiene su justificación en el fin específico de la sociedad política, que es el bien común– tiene un carácter que trasciende lo privado y no puede corresponder por título propio a ninguna persona individual o colectiva distintas de la comunidad misma, del todo social. El gobernante recibe su autoridad de Dios, pero *mediatamente*; el pueblo la recibe *inmediatamente* de Dios, causa primera y universal, y la traslada por conveniencia al gobernante: depende del consentimiento de la multitud asociada constituir gobernantes e incluso cambiar por motivos justos las formas de gobierno.

de ella, sino que ella misma en su totalidad tiene el poder político que es democrático mientras no se cambie”⁶¹.

De lo cual se infieren tres puntos importantes. *Primero*, que la conjunción de poderes es prerrogativa de la sociedad entera desde el momento de su constitución. *Segundo*, que la democracia es la forma primaria y necesaria de toda organización política. *Tercero*, que esta forma democrática es radical no por derecho natural positivo o preceptivo, sino negativo o concesivo, pues *el derecho natural no prescribe que la autoridad permanezca en el cuerpo político ni sea ejercida por la comunidad directamente*, “sino mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa”. La forma democrática *aparece* necesariamente, pero no se *impone* como necesaria; y cuando surge electivamente vendría a ser una aristocracia difusa.

3. De todo esto se desprende que la autoridad política, si bien es una propiedad natural de la comunidad perfecta, no es *inmutable*: puede ser mudada, *transferida* a otro, quedando el pueblo despojado de ella. Esto ocurre porque la sociedad civil no es un organismo físico o biológico, sino libre. “Pues las propiedades físicas que emanan de la naturaleza suelen ser inmutables; pero no sucede lo mismo con las morales, las cuales se asemejan a la condición de los dominios y derechos y, por consiguiente, aun teniendo su fundamento en la naturaleza, pueden ser mudadas por una voluntad contraria [...]. Este poder no sólo es mudable, sino muy mudable”⁶². Y por esa mutabilidad *puede y debe* ser transferido a otro por voluntad de la comunidad.

En realidad la multitud, cuerpo político que es sujeto o titular primario del poder civil, es incapaz de ejercer el poder debidamente por sufragio universal: no puede dar leyes sin tardanza, ni dirimir pleitos sin confusión, ni castigar a los infractores sin equívocos. Si la ley natural obligase al ejercicio democrático permanente de la soberanía en la nación, si todas las leyes se hiciesen por el constante sufragio de todos, “se originaría confusión y lentitud infinita [...]. Ni puede presumirse que existan nunca en la masa de la nación las condiciones adecuadas que exige el ejercicio de la soberanía”⁶³. En consecuencia puede transferir la autoridad suprema a una persona, individual o colectiva, en la

⁶¹ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 9.

⁶² F. Suárez, *De legibus*, III, c. 3, nn. 7-8.

⁶³ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 4, n. 1; c. 9, n. 4.

forma y condiciones que juzgue más conveniente: ha de encomendar la gestión del poder a uno o a varios⁶⁴.

No hay en Suárez un exceso de optimismo por la *democracia originaria*. El sufragio directo rebota ante una frágil humanidad. Es moralmente imposible la retención absoluta de la autoridad y su ejercicio directo por la sociedad. Por eso, el derecho natural no obliga a que toda la comunidad ejerza inmediatamente el poder o que en ella quede por siempre, debido a la dificultad inmensa de ejercerlo. “De ahí que prontamente [*statim*] concretan los hombres la autoridad en una de las especies de gobierno reseñadas”⁶⁵. Por esa transferencia consentida –ya que el poder civil dimana directamente del pueblo– adquiere legitimidad el poder en quien lo administra⁶⁶. En consecuencia, ningún gobernante, como el rey (Jacobo I), tiene ordinariamente el poder político inmediatamente de Dios, sino mediante la voluntad e institución humana [*sed mediante humana voluntate, et institutione*].

La transmisión de la autoridad se hace por una especie de pacto [*contractu vel quasi contractu*], expreso o tácito, entre el cuerpo político y la persona física o moral a quien se confiere⁶⁷.

4. La correspondiente participación del pueblo en la “transferencia del poder” *consentida* es necesaria incluso en los casos de esclavitud voluntaria⁶⁸ y de sucesión hereditaria⁶⁹; así como en los casos de guerra justa⁷⁰ o de guerra in-

⁶⁴ Así lo habían enseñado enérgicamente los antecesores de Suárez: Francisco de Vitoria, *De potestate civili*, n. 8; Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q4, a1; Diego de Covarrubias, *Practicarum quaestionum liber unus*, c. 1, n. 2; Roberto Belarmino, *De laicis*, c. 6.

⁶⁵ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 10.

⁶⁶ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 4, n. 2.

⁶⁷ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 20. L. Recaséns Siches, *Filosofía del derecho en Francisco Suárez*, Victoriano Suárez, Madrid, 1927, pp. 67-68.

⁶⁸ Existía desde antiguo el caso en que uno se *vendía a otro como esclavo*; entonces el poder que el señor recibía directamente del siervo era, naturalmente, de derecho humano; fue conferido al señor directamente por el siervo en virtud del poder y libertad naturales que éste había recibido del autor de la naturaleza. Pues bien, según F. Suárez, *lo mismo ocurre con el sometimiento de toda una comunidad civil al príncipe*. “El poder regio no procede de una institución divina positiva, sino que tiene su origen en la razón natural mediante la intervención de la libre voluntad humana. Por consiguiente, tiene que ser directamente conferido por el hombre”; *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 17. De aquí se concluye que el poder es conferido a toda la comunidad, como una propiedad natural, directamente por Dios, autor de la naturaleza, en el mismo momento en que un número determinado de hombres se unen en un estado por una libre decisión de su voluntad.

⁶⁹ En cuanto al *derecho de herencia*, piénsese que cuando existe transferencia de poder es porque el primero o los primeros la tenían propiamente; y si al buscar un primer poseedor se quiere

justa⁷¹, entre otros. De todos estos casos resaltan dos puntos importantes. *Primero*, la legitimidad de la posesión del poder civil por un individuo se basa exclusivamente en el *consentimiento* de la comunidad política, pero eso sólo ocurre al *comienzo* de dicha posesión: la adquisición original [*primaeva institutio*] del poder civil tiene que poder reducirse siempre a un auténtico consentimiento. *Segundo*, es legítima la adquisición del poder por un príncipe a consecuencia de una guerra justa contra una nación: pues el *efecto* es el mismo que cuando se adquiere por una especie de *consenso* o *cuasi contrato*, aunque no se trate de un auténtico *contrato* o *consenso*.

4. Extensión y límites del poder

1. El sujeto jurídico y natural del poder civil es el pueblo que está configurado en estado. De ahí que cuando el pueblo mismo no es el portador efectivo de dicho poder es que lo ha recibido por transferencia: lo tiene por derecho humano y no lo ha recibido directamente de Dios. Así se expresa el Eximio: “El

evitar un proceso al infinito, es preciso admitir que los diferentes títulos que legitiman la posesión del poder (desde la sucesión hereditaria a la guerra justa) han de reducirse a una *primitiva traslación* del poder por parte de la comunidad política. En el caso de la sucesión hereditaria, el primer regente tuvo que recibir el poder directamente del pueblo constituido en nación: de modo que la *primera* posesión del poder civil por un individuo sólo se verificaría por la *transferencia* –transmisión directa por parte de la comunidad–, y por eso puede ser legítima también la monarquía hereditaria.

⁷⁰ En lo referente a la posesión del poder por *guerra justa* escribe Suárez que *la nación vencida está obligada a obedecer y someterse*, y, así, también este título adquisitivo incluye en cierto modo el *consentimiento* de la nación, aunque tal consentimiento nazca de un *deber* y sea exigido en virtud de un *derecho*. “Pero, si bien se mira, cuando tiene lugar este sometimiento a un soberano a consecuencia de una guerra justa, ya se supone que en dicho soberano hay una potestad regia en virtud de la cual *pudo* declarar la guerra, y aquel sometimiento es sólo como una legítima *ampliación* de su reino. Por consiguiente, dicha potestad regia tiene que ser retrotraída siempre a una persona que no la adquirió por guerra, sino por justa elección o consentimiento del pueblo (*non per bellum, sed per iustam electionem vel populi consensionem illam comparaverit*). Luego dicho poder pasó de la nación al soberano”; *De legibus*, III, c. 4. n. 20.

⁷¹ Muchas veces el poder civil es poseído de hecho a consecuencia de una guerra injusta y sin el consentimiento del estado sometido. Pero aun cuando ocurre esta usurpación, puede acontecer que, pasado el tiempo, el pueblo dominado preste su conformidad y reconozca el poder. En tal caso, el poder se basa jurídicamente en el otorgamiento hecho por el pueblo; pero nunca puede hablarse de un *derecho subjetivo* del usurpador; ni eso justifica la adquisición del poder, sino su *desempeño*. Es más, la posesión misma sólo se justifica por el consentimiento del pueblo, que de este modo confiere el poder jurídica y legítimamente.

poder civil, siempre que se encuentra en un individuo o príncipe en virtud de un derecho legítimo y ordinario, *procede del pueblo* y de la comunidad de manera próxima o remota, y no puede, si su posesión ha de ser justa, adquirirse de otro modo. La razón es que este poder, por su misma naturaleza, radica inmediatamente en la comunidad; por consiguiente, para que alguna persona pueda empezar a ejercerlo como príncipe soberano, es necesario que el poder le sea transferido por el consentimiento de la comunidad”⁷².

2. El derecho de soberanía que reside inmediatamente en toda *comunidad perfecta* no brota de un derecho inherente a cada individuo o a cada familia en particular, sino de un derecho esencial a la comunidad misma, en tanto que comunidad. De aquí se sigue que, por una parte, el estado se pueda gobernar a sí mismo y, por otra parte, los ciudadanos que lo componen sean al mismo tiempo órganos del poder del estado.

Suárez no disocia pueblo y gobernantes –que no son *dos* sujetos de derechos y dos contratantes–, pues los gobernantes son órganos o ministros del cuerpo político y del bien común⁷³. Por eso entre ambos no hay un contrato estricto, sino un *cuasi-contrato*, donde convergen la voluntad del pueblo y la del príncipe o soberano. El sujeto jurídico-natural del poder político no es el pueblo *en oposición* al soberano dentro de la nación, sino la nación misma como persona colectiva. Por tanto, la transferencia del poder no es hecha en realidad por individuos que formen una multitud dispersa, sino por “la persona moral colectiva de la nación, siendo su órgano el pueblo que la compone, en cuanto que es el conjunto de los ciudadanos. Por consiguiente, al hacerse la transferencia del poder, existe ya el orden de la *justicia legal*, que no espera a ser creado por la transferencia”⁷⁴; el estado es un organismo moral, y no un conjunto atomizado: es una entidad social necesaria que, basada en la naturaleza social del hombre, tiene un fin propio, el bien común, el cual se diferencia esencialmente de la suma de los bienes privados de los individuos. El estado no es una asociación libre, que podría haberse fundado o no, y que no tendría un fin autónomo, o que su fin habría de ser la libertad del individuo: en tal caso el estado sería meramente una suma de los derechos privados cedidos por los individuos. Más bien, para Suárez el orden jurídico del estado es el de la *justicia legal* –orientada al

⁷² F. Suárez, *De legibus*, III, c. 4. n. 2. Cfr. H. Rommen, *La teoría del estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, Facultad de derecho y ciencias sociales, Instituto de derecho internacional, Buenos Aires-Madrid, 1951, pp. 298-370.

⁷³ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 7, n. 5: “Evidentissimum est [potestatem] non esse propter principis utilitatem, sed propter commune bonum eorum qui illam contulerunt, et ideo reges ministri reipublicae appellantur”.

⁷⁴ H. Rommen, *La teoría del estado y de la comunidad internacional*, p. 302.

bien común— que se diferencia específicamente del orden de la *justicia conmutativa* que se refiere a los individuos en cuanto tales.

3. Para que nazca el orden de la *justicia legal* tampoco es necesario que *todos* den su consentimiento. Tan pronto como una comunidad estatal ha sido fundada, aunque sólo sea por el consentimiento de la mayoría, *están obligados* a cumplir los deberes de la justicia legal *todos* los que por largo tiempo habitan en el territorio del estado, ya sea voluntariamente, ya por necesidad: “Porque todos aquellos que permanecen largo tiempo en el territorio de un estado disfrutan como los demás del bienestar público del estado efectivamente existente, aunque tal vez su fundación o su determinada forma de gobierno no les satisfaga. Y este efectivo goce de las ventajas de un estado ordenado les obliga a soportar las cargas y molestias que toda organización estatal impone. Porque está en contradicción con la naturaleza racional y social del hombre querer disfrutar de las ventajas del bienestar público y negarse a soportar las cargas que lo hacen posible”⁷⁵.

4. No hay regímenes mejores o peores; su bondad se mide exclusivamente por el hecho de que, en condiciones políticas concretas, realicen y garanticen el fin del estado, el bien común. Los diversos regímenes, si llevan al bien común, tienen una cierta equivalencia jurídico-moral.

En la totalidad del pueblo no hay ningún deber que *obligue* a conferir su poder a un individuo determinado. Incluso la conveniencia que Suárez ve en la monarquía, no constituye una necesidad ontológica basada en la naturaleza del estado, ni un deber moral riguroso: es una conveniencia que roza lo *accidental* en la constitución del poder dentro del estado. Al estado corresponde el poder político en sí; su portador concreto es, por la misma naturaleza de lo social, la totalidad del pueblo por cuya causa existe el estado y en cuyo provecho exclusivo ha de ejercerse el poder, de acuerdo con su esencia. Pero que haya de conservarse o no el régimen monárquico o aristocrático es ya una cuestión de conveniencia política.

5. El soberano no depende del pueblo en el ejercicio de su poder, aunque “puede depender del pueblo en lo tocante al proceso de conseguir [*in fieri*] el poder; pero, una vez que lo ha recibido de una manera absoluta, es independiente en su conservación [*in conservari*]. Por tanto, una vez que el soberano ha sido constituido legítimamente, tiene el poder supremo *en todas aquellas cosas*

⁷⁵ P. Tischleder, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und seiner Schule*, Volksverein-Verlag, M. Gladbach, Münster, 1923, p. 210.

para las cuales lo ha recibido”⁷⁶. El uso del poder sólo es *relativo* a las condiciones que pueden figurar en la transferencia del poder.

6. El pueblo no puede a su antojo hacer *revoluciones* o destronar reyes y cercenarles su derecho. Si el pueblo trasladó su poder a un rey y éste lo aceptó, ya no puede el pueblo, apelando a dicho poder, reclamar su libertad a capricho. “Porque ha dado su poder al rey, y éste lo ha aceptado, con lo cual el rey ha adquirido el dominio. Por consiguiente, aunque el rey haya recibido del pueblo este dominio mediante *donación* o *contrato* [*donationem vel contractum*], el pueblo no puede ya quitar al rey este derecho ni “usurpar” su propia libertad [...]. Por consiguiente, el pueblo ya no puede, invocando un poder que ha dejado de pertenecerle, levantarse legítimamente contra el rey; esto sería usurpación [*usurpatio*”⁷⁷.

7. Con Belarmino reconoce Suárez el mérito de Azpilcueta y Molina al haber defendido que el pueblo conserva el poder en hábito [*in habitu*], pudiendo recuperarlo también en acto [*in actu*]⁷⁸. Por ese motivo, en ciertos casos el pueblo tiene derecho a sublevarse. ¿En qué casos? “Dichos casos tienen que derivarse de las condiciones del primer contrato o de las exigencias de la justicia natural, ya que los pactos y convenios justos han de ser guardados. Por tanto, si el pueblo, al transmitir el poder al rey, se ha *reservado* este poder para algunos casos más graves, entonces puede hacer lícitamente uso de este derecho y conservarlo para sí. Con todo, será necesario que este derecho conste por antiguos y seguros documentos o por costumbre inmemorial. Asimismo puede el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia *defensa*, si el rey emplea tiránicamente su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta del estado; porque a este derecho nunca ha renunciado el pueblo”⁷⁹.

8. Hay en el movimiento del poder una dimensión *trascendental* o vertical, de arriba abajo: todo poder viene de Dios a los hombres; y otra dimensión

⁷⁶ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 4, n. 4.

⁷⁷ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 4, n. 6.

⁷⁸ “Lo que dijo Belarmino, tomándolo de Martín de Azpilcueta, que el pueblo nunca transmite su poder al príncipe sin conservarlo *in habitu*, de manera que no puede hacer uso de él en determinados casos, no va contra nuestra tesis ni da justificación a los pueblos para reclamar, a capricho, su libertad. No dijo simplemente el cardenal Belarmino que el pueblo conserva el poder *in habitu* para cualquier clase de actos a capricho y cuantas veces se le antoje repetirlos, sino que con muchas limitaciones y reservas dijo en limitados casos”; *Defensio fidei*, III, c. 4, n. 3.

⁷⁹ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 4, n. 3.

categorial u horizontal, por cuya virtud el poder queda transferido a un soberano único, o a un grupo reducido de mandatarios que ejerce el poder único. La dirección del poder es *trascendentalmente* vertical, de arriba abajo; pero *categorialmente* es horizontal, pues va del pueblo al gobernante.

El pueblo, que no es una multitud dispersa y que sólo tiene razón de sujeto en cuanto está unido y formando un todo, posee *radicalmente* el poder supremo; de tal suerte que cualquiera que en una sociedad así regida ejerce el gobierno, no lo hace con independencia del pueblo, que sigue siendo potencial y radicalmente el único poder supremo, aunque no puede revocar a sus mandatarios arbitrariamente, sino sólo cuando estos han perdido, por la tiranía, el sentido y la esencia misma del poder que les quedó conferido. Por eso, todo depositario formal del poder puede ser revocado cuando dilapida ese poder.

9. Dejando aparte la cuestión de si Suárez interpreta con exactitud la doctrina política de Santo Tomás, puede afirmarse que sería erróneo incluirlo en la doctrina más moderna de aquella soberanía del pueblo donde el estado sería mero producto de un contrato libre y formal, y su duración tendría que basarse en contratos renovados; el poder del estado nunca podría ser en tal caso nada más que la *suma* de los derechos cedidos por los individuos. Este error sobre Suárez ha sido retornante en los tiempos modernos⁸⁰.

El *pacto* político de Suárez no tiene realmente el sentido *contractual* de los modernos; ni se asemeja a la tesis voluntarista y subjetivista que después enseñara Rousseau, quien hace de la voluntad humana la causa eficiente del poder civil; ni la legitimidad de la autoridad tiene su base en la convención. Pues para Suárez en el nacimiento del estado se conjuntan la tendencia natural y la adhesión libre; *no está la voluntad de los individuos fuera de la exigencia de la naturaleza*. Y por eso, el poder no procede inmediatamente de los hombres⁸¹. No obstante, para la *formación* de una sociedad perfecta se requiere la voluntad humana; mas la *esencia ontológica* de esa autoridad, como principio rector, no se debe al consentimiento humano, pues surge como emanación natural del organismo social.

Dr. Juan Cruz Cruz
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
jcruz@unav.es

⁸⁰ Por ejemplo, en O. F. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, M. & H. Marcus Verlag, Breslau, 1880, pp. 97-98; W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Erstdruck, Tübingen, 1912, pp. 358-359.

⁸¹ “Nunquam potest haec potestas provenire immediate ab ipsis hominibus”; F. Suárez, *De legibus*, III, c. 3, n. 1.

GUERRA Y COMUNIDAD INTERNACIONAL: VITORIA Y SUÁREZ

Bárbara Díaz

1. El contexto histórico

Los mayores exponentes de la Escuela de Salamanca desarrollan sus ideas entre la primera mitad del siglo XVI y los comienzos del siglo XVII. En términos absolutos, no pasan muchos años entre el magisterio vitoriano en Salamanca y el del Doctor Eximio en Coimbra. Sin embargo, la situación histórico-política, así como el ambiente cultural son bastante diferentes en 1539 –año en que se pronunció la relección *De iure belli*– y 1584, en que Suárez escribe el tratado *De bello*.

Los años del magisterio vitoriano transcurren durante el reinado de Carlos V. Carlos pretende ser el Emperador universal, con una clara misión de unidad en Europa, y con posesiones en todo el mundo conocido hasta entonces. El ambiente cultural de esta época está dominado por el humanismo, fundamentalmente erasmista. Las aspiraciones a la *pax fidei* –la paz entre los estados cristianos–, tal como la había formulado Erasmo en su *Querela Pacis* –ampliamente conocida en los círculos políticos cercanos a Carlos–, la confianza en obtenerla, y la seguridad de que Carlos sería el constructor de esa paz, eran ideas dominantes. La Reforma estaba en sus primeros estadios y se creía que sería posible la reconciliación. El ambiente cultural humanista impregnaba los círculos intelectuales, e influyó sobre el mismo Vitoria. Algunos rasgos interesantes son el optimismo antropológico y la prédica de la paz universal. No podemos olvidar en esta breve caracterización, la trascendental influencia del descubrimiento de América, como paso de la historia local a la historia universal, acontecimiento a partir del cual Vitoria hará sus principales contribuciones.

En este ambiente, dominado por la problemática de la relación con los nuevos pueblos descubiertos, enseña Vitoria. Ese encuentro con los pueblos del Nuevo Mundo es tan fuerte, que pasa por encima de algunas tendencias del pensamiento político de su época –tendiente a centrarse, cada vez más, en el estado– para elevar su mirada a la comunidad universal. No es que la problemática europea esté ausente de sus preocupaciones: en algunas relecciones hay referencias a la conflictiva relación con Francia, en otros casos se refiere al peligro

turco, y una de ellas está dirigida al problema matrimonial entre Enrique VIII y Catalina de Aragón. Sin embargo, su contribución esencial, y el motivo por el cual su pensamiento sigue teniendo actualidad, es el que se deriva de su reflexión sobre la problemática indiana, y el que parte de su idea de que el orbe es, en cierto modo, una república¹.

En este sentido, es notable la diferencia con otro pensador contemporáneo suyo, Maquiavelo, quien, pocos años antes, en *El príncipe*, había desarrollado una teoría política enteramente basada en las conveniencias estatales, sin referencia alguna a la existencia de un derecho por encima de la voluntad del príncipe.

¿Qué ocurre en la época en que Suárez escribe su tratado *De triplice virtute theologica*, dentro del cual se inserta la cuestión *De bello*? Estamos ahora en 1584. Gobierna Felipe II. La monarquía, cuyo carácter universal defendía Carlos V, se ha convertido en la *monarquía española*: “este título –comenta Elliott– que apenas sugería la extensión y la diversidad de los territorios que lo componían, al menos daba a conocer el motivo central del poder de Felipe II: su firme base española”². De la mano del Rey prudente, el estado español se había consolidado.

El rey se afirma como autoridad suprema, y ello tiene sus repercusiones también en el aspecto ceremonial. Por ejemplo, Elliott hace notar que el título “Majestad”, que había sido reservado tradicionalmente para el Emperador, fue adoptado por Enrique II de Francia y Felipe II de España³. Ello significaba un desconocimiento del poder universal del Emperador –herencia de la Edad Media– y una voluntad de hacer del poder real un poder soberano.

En este momento, se van afirmando cada vez más los estados y la autoridad real busca destacarse entre otros poderes que pueden hacerle sombra. Los poderes feudales, el de la Iglesia, los intentos de las distintas regiones de mantener sus privilegios antiguos, todo conspira contra el intento del rey por consolidar su poder. El temor a la anarquía interna está totalmente fundado, más aún en un momento en que recrudece notablemente la lucha religiosa, y en el que no se concibe un estado con múltiples religiones. La afirmación del poder del rey se acompaña de una activa y belicosa política exterior, que se traduce en la guerra permanente. El pensamiento político acompaña esta evolución. Uno de los grandes representantes del siglo, Jean Bodin, explicará, en *De republica libri sex* (1576), la noción de soberanía, que define como el poder absoluto y perpetuo de una república.

¹ F. de Vitoria, *De potestate civili*, n. 21.

² J. H. Elliott, *Europa en la época de Felipe II*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 28.

³ Cfr. J. H. Elliott, *Europa en la época de Felipe II*, p. 74.

En esta circunstancia histórica escribe Francisco Suárez. Han pasado sólo unos 50 años desde las reelecciones vitorianas sobre los indios, pero el cambio en el contexto es notable. La relación entre españoles e indios ya está encauzada, después de las largas polémicas que jalonaron la primera mitad del siglo XVI, y América ya tiene una organización institucional. En cambio, Europa vive momentos angustiosos, derivados de las constantes guerras de religión que la asolan, y de las aventuras de los príncipes, siempre deseosos de nuevas tierras y de más poder. Felipe II es, sin duda, el amo de Europa, pero su poder está continuamente amenazado, tanto por soberanos extranjeros –en especial por Francia– como por súbditos rebeldes –caso de los Países Bajos–.

Así se entiende que la preocupación central de Suárez no sea la relación con los indios sino la investigación acerca del carácter del estado, la naturaleza del poder real y, en el caso que nos ocupa, la licitud de la guerra. De alguna manera, el pensamiento europeo, después de asomarse a la historia universal, de la mano de Vitoria, en el temprano siglo XVI, vuelve a replegarse en la historia local, encerrándose nuevamente en Europa.

2. Soberanía estatal y comunidad universal

Vitoria definió la república perfecta en su reelección *De iure belli*: “Se denomina propiamente república a una comunidad perfecta. [...] Perfecto es lo mismo que completo. [...] Comunidad perfecta es aquella república que es un todo completo por sí misma, esto es, la que no es parte de otra república, sino que tiene sus propias leyes, su propio consejo y magistrados propios”⁴.

No hay en Vitoria un concepto preciso de soberanía sino simplemente la definición de potestad pública como “facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil”⁵.

En Suárez ya se nota una mayor preocupación por definir el carácter de esta facultad. Así, en *Defensio fidei*, dirá que un poder puede considerarse supremo cuando no reconoce superior. Afirma claramente que los reyes cristianos poseen el poder supremo en la esfera civil o temporal⁶.

En cuanto a la idea de comunidad universal, Vitoria se refiere a ella en su reelección *De potestate civili* cuando afirma que el orbe entero “en cierto modo es

⁴ F. de Vitoria, *De iure belli*, n. 7.

⁵ F. de Vitoria, *De potestate civili*, n. 10.

⁶ F. Suárez, *Defensio fidei*, V, 1-6.

una república”⁷. Su argumentación en la relección sobre los indios y, singularmente, su explicación del derecho de sociedad y comunicación natural, tienen su base en esa definición. Asimismo, vuelve una y otra vez a la “autoridad de todo el orbe” cuando aborda las cuestiones relativas a la guerra.

Suárez también reconoce la existencia de una comunidad universal, y se refiere a ella explícitamente en *De legibus*:

“La razón de ser de este derecho consiste en que el género humano, aunque de hecho está dividido en pueblos y reinos, mantiene, sin embargo, en todo momento una cierta unidad, no ya sólo la específica sino cuasi política y moral como lo indica el precepto natural de la solidaridad y ayuda que se extiende a todos, incluso extranjeros y de cualquier nación. [...] Por lo cual, aunque un estado [...] sea naturalmente comunidad autárquica y esté dotada de sus propios elementos constitutivos, sin embargo [...] es también, en algún sentido y en relación con el género humano, un miembro de esta comunidad universal”⁸.

Sin embargo, como veremos, la postura de Suárez inclinará más la balanza del lado de la soberanía estatal, opacando así la noción de comunidad universal.

Lo dicho anteriormente nos conduce a indagar cuál es la idea de derecho de gentes que manejan ambos autores. Si bien no es éste el objeto principal de nuestro estudio, consideramos imprescindible al menos establecer las líneas generales de este concepto en el pensamiento de ambos.

Para Vitoria, el derecho de gentes es “el que la razón natural ha establecido entre todas las gentes”⁹. Y en la relección *De potestate civili* afirma que el orbe “tiene potestad de dar leyes justas y convenientes a todos, como son las del derecho de gentes”¹⁰.

Por tanto, para este autor, el derecho de gentes es en parte natural y en parte positivo. Si bien tanto en su creación como en su aplicación las diferentes repúblicas tienen un papel importante, no hay que disminuir la importancia de los sujetos individuales. En este sentido afirma Mesnard que la humanidad es para Vitoria una comunidad homogénea, que está en la naturaleza de las cosas y conquista, por ese hecho, una fuerza normativa¹¹. La *communitas orbis* no es sólo una agrupación de repúblicas perfectas, sino una comunidad de seres humanos, con derechos y obligaciones frente a todos los demás.

⁷ F. de Vitoria, *De potestate civili*, n. 21.

⁸ F. Suárez, *De legibus*, II, c. 19, n. 9.

⁹ F. de Vitoria, *De indis*, 2ª. parte, n. 4.

¹⁰ F. de Vitoria, *De potestate civili*, n. 21.

¹¹ P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Vrin, Paris, 1951, p. 469.

En Suárez, el derecho de gentes ya aparece como más claramente interestatal, internacional. La voluntad de la república soberana en su creación y aplicación es clara. En *De legibus* afirma que el derecho de gentes “es un derecho que todos los pueblos y las distintas naciones deben respetar en sus mutuas relaciones”¹². Teóricamente sería posible una mutación en el derecho de gentes si todas las naciones estuvieran de acuerdo. Más aún, existe la posibilidad de que “una comunidad ordene que en su territorio y entre sus propios súbditos deje de cumplirse una ley de derecho de gentes”¹³. Así pues, se va consolidando en la doctrina suareciana, una concepción de derecho de gentes que es plenamente moderna al suponer la soberanía estatal, es decir, la afirmación de que el príncipe no tiene superior en lo temporal. Con esa premisa, sólo cabe un derecho internacional que brote de la misma voluntad de los estados soberanos y que sea igualmente revocable por ellos.

3. El derecho de guerra

El primer punto a considerar es el de la necesidad de la guerra, y quién tiene derecho a iniciarla.

Según Vitoria, el príncipe, a pesar de tener la autoridad para hacer la guerra, “no debe buscar ocasiones y pretextos para hacerla, sino que debe vivir en paz con todos los hombres siempre que sea posible”. A la guerra debe llegarse “por obligación sólo en caso de necesidad y contra la propia voluntad”¹⁴.

De ahí que pueda afirmarse que la guerra es, en el pensamiento vitoriano, un “fallo en la comunicación”, que de hecho se da en el mundo a causa del pecado, pero que no es, en sí misma, deseable. En estos puntos aparece clara la influencia del humanismo erasmista que defendía el deber del rey de mantener la justicia en el interior del reino y la paz con las demás naciones. Alonso de Valdés llegó a decir que “más vale desigual paz que muy justa guerra”¹⁵.

Vitoria coloca entre los motivos que pueden hacer necesaria la guerra, “el fin y bien de todo el orbe. Pues así no podría en absoluto estar en estado de felicidad, más aún la condición de todas las cosas sería pésima si los tiranos, los ladrones y los depredadores pudieran ofender y oprimir impunemente a los

¹² F. Suárez, *De legibus*, II, c. 19, n. 8.

¹³ F. Suárez, *De legibus*, II, c. 20, n. 8.

¹⁴ F. de Vitoria, *De iure belli*, n. 60.

¹⁵ J. L. Abellán, *El erasmismo español*, Espasa Calpe, Madrid, 1976, p. 122.

buenos y a los inocentes, y no fuese lícito a estos, a su vez, escarmentar a los culpables”¹⁶.

Con respecto a la autoridad del príncipe para iniciar la guerra, dice Vitoria: “Los príncipes tienen autoridad no sólo sobre sus súbditos sino también sobre los extraños para obligarlos a abstenerse de ofensas, y esto por el derecho de gentes y en virtud de la autoridad de todo el orbe”.

Y más adelante afirma que esto es de derecho natural, pues todo lo necesario para la conservación del mundo es de derecho natural. Por tanto, si en virtud del derecho natural, la república puede castigar a sus propios ciudadanos, “no hay duda de que el orbe puede hacerlo también con cualquier hombre pernicioso y malvado, y esto no puede hacerlo si no es por medio de los príncipes”¹⁷.

Es claro, pues, para Vitoria, que la república y su príncipe pueden hacer la guerra en virtud de una autoridad delegada de todo el orbe. Es el bien común universal el que está en juego cuando se hace una injuria a otra república, el desorden imperaría en el orbe si no se reparan las injusticias.

Suárez afirma que “la lucha exterior, que se opone a la paz exterior, en sentido propio se llama guerra cuando se entabla entre dos Soberanos o entre dos estados”¹⁸. Es el poder que tiene el estado o la monarquía para imponer castigos o sanciones y exigir reparaciones por injurias que le ha inferido otro estado”¹⁹. Aparece pues, muy claramente, en este autor, el carácter inter-estatal de la guerra.

La guerra aparece como un derecho de la república y, especialmente, de su príncipe: “la guerra muchas veces es necesaria al estado para evitar los actos de injusticia y para reprimir a sus enemigos; que sin esto no podrían los estados conservarse en paz”²⁰.

Sostiene que la guerra, “aunque sea agresiva, no es en sí mala, sino que puede ser honesta y necesaria”. Y añade: “La razón de nuestra conclusión consiste en que la guerra muchas veces es necesaria al estado para evitar los actos de injusticia y para reprimir a sus enemigos; que sin esto no podrían los estados conservarse en paz”²¹.

En otra parte del escrito que estamos analizando hace una referencia al bien común universal, al decir que la guerra está permitida porque la injuria inferida

¹⁶ F. de Vitoria, *De iure belli*, n. 1.

¹⁷ F. de Vitoria, *De iure belli*, n. 19.

¹⁸ F. Suárez, *De bello*, “Introducción”.

¹⁹ F. Suárez, *De legibus*, II, c. 19, n. 8.

²⁰ F. Suárez, *De bello*, I, 5. El original latino conserva el vocablo clásico “republica”.

²¹ F. Suárez, *De bello*, I, 5.

“va contra el bien del género humano a causa de los asesinatos y daños materiales”²².

Quien tiene poder para declarar la guerra es “el soberano que no tiene superior en lo temporal”²³. Considera que el poder de declarar la guerra es:

“poder de jurisdicción, cuyo ejercicio pertenece a la justicia vindicativa, que es tan necesaria al estado para reprimir a los malhechores: en conclusión, así como el soberano puede castigar a sus propios súbditos cuando dañan a otros, así puede vengarse de otro soberano o estado que le está sujeto por razón de un delito; ya que esta venganza no puede reclamarse ante otro juez, porque el príncipe de que hablamos no tiene superior en lo temporal; luego si el que ofende no está dispuesto a dar una satisfacción, puede ser obligado por la guerra”²⁴.

Si nos fijamos con atención podremos observar las diferencias profundas entre el planteamiento de Vitoria y el de Suárez. En el caso de Vitoria, el príncipe, al declarar la guerra, actúa por delegación del orbe, para reparar una injusticia que no sólo afecta a su propia república, sino a la *communitas orbis*. En el caso de Suárez, el príncipe actúa para vengar una injuria cometida a su propio estado. Es interesante, asimismo, notar que se considera al ofensor “súbdito” del estado ofendido a causa del delito cometido, por tanto, el Príncipe ejerce sobre él un poder jurisdiccional análogo al que ejerce respecto de sus propios súbditos. En cambio, Vitoria considera que, al hacer la guerra justa, el príncipe actúa por delegación de la *communitas orbis*, para restaurar el orden universal, quebrado por la injuria. El príncipe, en este caso, también es juez, pero por delegación de la *communitas orbis*.

¿En qué casos podría hablarse de guerra justa? Vitoria afirma que “la única causa justa para hacer la guerra es la injuria recibida”²⁵. Además, aclara que no es causa justa de guerra “la propia gloria del príncipe ni otro provecho particular del mismo”²⁶, ni tampoco “una injuria cualquiera y de cualquier gravedad”, pues la gravedad del castigo debe estar de acuerdo con el delito cometido, y la guerra es un castigo cruel²⁷.

Suárez es más específico al mencionar las causas de la guerra justa: apoderarse de las propiedades de otro estado; negar los derechos comunes de gentes

²² F. Suárez, *De bello*, I, 5.

²³ F. Suárez, *De bello*, I, 5. La palabra soberano, en esta versión es traducción de “supremus Princeps”.

²⁴ F. Suárez, *De bello*, I, 5.

²⁵ F. de Vitoria, *De iure belli*, n. 13.

²⁶ F. de Vitoria, *De iure belli*, n. 12.

²⁷ F. de Vitoria, *De iure belli*, n. 14.

como el tránsito por las vías públicas, comercio común, etc.; una grave injuria en la reputación o el honor. En este punto vuelve a manifestarse la importancia del soberano, que es la encarnación del estado, según la doctrina suareciana que, en esto, no se aparta de la teoría política corriente en su época: un ataque al honor del soberano podría ser causa de guerra justa.

En la visión de Suárez, como afirma Pereña, “el bien del estado se contrae al bien del soberano o de la dinastía”²⁸. De aquí se sigue una diferencia importante con Vitoria. Éste afirmaba que, si había varias repúblicas perfectas gobernadas por un mismo príncipe, cada una mantenía su derecho a la guerra. Suárez niega explícitamente esto, afirmando que esos estados no son repúblicas perfectas. Estamos aquí frente a dos concepciones diferentes de “república perfecta”: para Vitoria, lo son aquéllas que tienen “sus propias leyes, su propio consejo y magistrados propios, como lo son el reino de Castilla y el de Aragón, y el principado de Venecia, y otras semejantes. Y no hay inconveniente en que haya varios principados y repúblicas perfectas bajo la autoridad de un solo príncipe”²⁹.

Para Suárez, es incluso legítimo que un rey haga la guerra por causa de uno de sus reinos “en detrimento de otro”, porque aunque los reinos sean distintos, sin embargo, como están sujetos a una misma cabeza, pueden y deben ayudarse mutuamente, [...] además de que en sí es sumamente ventajoso a cada uno de los reinos tener un príncipe más poderoso”³⁰. El aumento del poder del soberano aparece pues, indirectamente, como corolario de la actividad bélica.

Otro punto interesante a estudiar en ambos autores, es su posición frente a lo que hoy llamamos intervención humanitaria: el deber de ayuda a quien es víctima de una injuria.

Vitoria había afirmado: “Es lícito defender al inocente aunque él no lo pida; y aún más aunque se resista, máxime cuando padece una injusticia en la cual él no puede ceder su derecho [a la vida] como sucede en el caso presente”. En este caso, la intervención debería ser la necesaria “para suprimir la injusticia y alcanzar la seguridad”³¹.

Es decir, se plantea un deber moral de los príncipes de acudir a vengar las injurias inferidas a otros. En este caso concreto, se trataba del deber de auxiliar a los inocentes víctimas de los ritos de sacrificios humanos, que se daban en América. Este auxilio no era sólo cuestión de caridad sino, principalmente, de justicia.

²⁸ L. Pereña, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, CSIC, Madrid, 1954, t. I, p. 153.

²⁹ F. de Vitoria, *De iure belli*, n. 7.

³⁰ F. Suárez, *De bello*, IV, 9.

³¹ F. de Vitoria, *De temperantia*, fragmento, 5ª conclusión.

Vitoria se basa para esto, en su idea de la *communitas orbis*, que plantea derechos y deberes que van más allá de las fronteras de los estados. A falta de una autoridad universal, para Vitoria son los príncipes quienes tienen ese poder, dado por todo el orbe, para restablecer la justicia. Ya hemos explicado en otra parte, cuáles son las debilidades de tal solución, así como también la imposibilidad que existía para Vitoria de avizorar alguna otra, dado el contexto histórico en el que se movía³².

¿Cuál es la postura de Suárez al respecto?

“La injuria hecha a otro no me da a mí derecho a vengarla, sino cuando el otro puede justamente tomar venganza y actualmente propone hacerlo: en estas condiciones mi ayuda es un acto de cooperación bueno y justo; pero si no existe esta intención en el ofendido, ningún otro puede intervenir, porque el que cometió la injuria no se hizo súbdito de cualquiera, sino solamente del que ha sido ofendido. Por consiguiente, lo que algunos autores dicen que los reyes supremos tienen el poder de vengar las injurias de todo el orbe es completamente falso y confunden las distintas clases de jurisdicción, pues tal poder ni ha sido concedido por Dios, ni su existencia se deduce por raciocinio”³³.

Pereña explica estas divergencias afirmando que Vitoria parte del principio del “bien común como función formal de la guerra”, mientras que Suárez toma “el principio de jurisdicción, atributo esencial del soberano. El principio técnico de soberanía ha atribuido el derecho a declarar la guerra sólo al que detenta ese poder”³⁴.

En Suárez hay un oscurecimiento de la idea de bien común universal, en beneficio del bien particular del estado, representado en su soberano. Es evidente que Suárez se mueve plenamente dentro de la lógica estatal, en la que lo esencial es establecer con claridad la función jurisdiccional del soberano. Así, el derecho a declarar la guerra, junto con el de imponer tributos, son esenciales a la soberanía, como bien lo destaca Pereña³⁵. En esa lógica, la postura vitoriana aparece como generadora de caos, pues cualquier estado podría invocar una injuria cometida a otro como motivo suficiente para ir a la guerra. El estado no tiene superior en lo temporal, por lo tanto nunca es lícito a otro intervenir en él, salvo, justamente, el caso de guerra justa, en el que se entiende que, por razón

³² Cfr. B. Díaz, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, p. 66.

³³ F. Suárez, *De bello*, IV, 3.

³⁴ L. Pereña, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, p. 205.

³⁵ L. Pereña, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, p. 207.

de la ofensa, el ofensor se convierte en súbdito del ofendido. Los estados se cierran sobre sí mismos, para imponer un cierto orden interno que excluye por principio que otro se inmiscuya en sus asuntos. La no intervención es pues, corolario necesario de este concepto de soberanía.

4. Conclusión

En esta breve incursión por las ideas de Vitoria y Suárez acerca del derecho de la guerra, quedan de manifiesto grandes diferencias entre ambos pensadores. En uno, la primacía de la *communitas orbis*, en el otro la del *princeps supremus*.

Cada uno es tributario de los problemas más acuciantes de su época: Vitoria, del encuentro entre indios y españoles en el Nuevo Mundo; Suárez, de la caótica situación político-religiosa europea. Vitoria encuentra en su idea de la comunidad universal, una forma justa de relación entre los hombres de diversas culturas; Suárez consigue, por su parte, proporcionar un adecuado andamiaje teórico a los príncipes que luchaban por afirmar su soberanía dentro del estado y su independencia frente a los poderes extraños. En él, como afirma Pereña, “la conciliación entre soberanía y comunidad de estados autónomos se ha hecho posible en la creación de un derecho internacional por el consentimiento y voluntad de los propios estados”³⁶.

Dra. Bárbara Díaz
Sistema Nacional de Investigadores de Uruguay
Universidad de Montevideo
bdiaz@um.edu.uy

³⁶ L. Pereña, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, p. 198.

IUS GENTIUM ¿DERECHO NATURAL O POSITIVO?

Daniel Alejandro Herrera

1. Planteamiento de la cuestión

La cuestión sobre la naturaleza del derecho de gentes es quizás una de las cuestiones más controvertidas que existan. De hecho apareció varias veces en las jornadas anteriores, tanto en las de Domingo de Soto, como en las de Francisco de Vitoria. Ha llegado el momento de que aborde directamente el problema, para abrir el debate y tratar entre todos de poner algo de luz sobre la cuestión. En definitiva, ¿el derecho de gentes es un derecho principal y por ende natural, o es un derecho convencional y por tanto positivo, o no es ninguna de las dos cosas, sino más bien un derecho intermedio entre ambos?

Ahora bien, antes de abordar la cuestión de fondo, tenemos que delimitar el alcance del derecho de gentes, que tipo de relaciones regula, en definitiva, saber de qué estamos hablando. Al respecto, tenemos que distinguir entre la noción original romana de *ius gentium* que distinguiéndose del *ius civile* (propio de los ciudadanos romanos), como razón natural o común regulaba las relaciones entre los ciudadanos romanos y los extranjeros o peregrinos, constituyendo un derecho privado entre hombres libres [*ius inter hominis*] y la moderna que sin negar la anterior como un derecho universal de la humanidad a la manera romana, agrega un derecho que constituye la *ratio iuris* en las relaciones recíprocas entre los pueblos o estados soberanos en tanto forman parte de la comunidad de naciones o familia de pueblos que constituyen la comunidad internacional [*ius inter gentes*]¹.

Hecha esta distinción entre los dos tipos de derecho de gentes, podemos abordar ahora nuestra cuestión central: el *ius gentium ¿es natural?, ¿es positivo?, ¿es un derecho mixto e intermedio?* Para hacerlo, nos referiremos en primer lugar al estado de la cuestión haciendo un breve planteamiento histórico de su tratamiento, luego abordaremos el tema en el autor que motiva las presentes jornadas: Francisco Suárez, comparándolo con Tomás de Aquino, para finalmente realizar algunas consideraciones críticas.

¹ A. Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del estado*, t. II, Revista de Occidente, Madrid, 1975, p. 55.

2. El estado de la cuestión

El Estagirita llama *to dykayon* (lo justo) a lo que luego los juristas romanos llamarán *iustum* (lo justo), conforme lo señalara Santo Tomás en el comentario a la *Ethica*². El *to dykayon* se identifica con lo legal y con lo igual en tanto constituyen aspectos de lo justo político, pues el derecho o lo justo sólo se da en forma perfecta en la sociedad perfecta, o sea en la Polis. En cuanto a su origen o fuente, dice Aristóteles: “Mas lo justo político, parte es natural y parte es legal. Natural porque en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de que se piense de ésta o de otra manera. Legal porque en un principio es indiferente que se proceda de ésta o de aquella manera, pero una vez establecido deja de ser indiferente”³.

Como se ve en Aristóteles la división del derecho es bipartita (derecho natural y positivo). No se refiere a una tercera categoría como luego harán los romanos con el *ius gentium* o derecho de gentes. Lo que para los romanos es *ius gentium* en tanto conclusiones de los principios propios del derecho natural, para Aristóteles es claramente derecho natural, pues las conclusiones son del mismo tipo que las premisas de las que se extraen y si éstas son principios de derecho natural, las conclusiones del razonamiento que parte de dichos principios, también serán de derecho natural⁴. En consecuencia, para Aristóteles lo que llamamos derecho de gentes es derecho natural.

Como ya dijimos va a ser en Roma donde se va a acuñar la voz *ius gentium* para referirse a las relaciones entre romanos y extranjeros que tienen como fundamento la común naturaleza humana. Así Ulpiano va a realizar una división tripartita del *ius*: *naturale*, *gentium* y *civile*: “El *ius naturale* es aquél que la naturaleza enseñó a todos los animales, p. ej., la unión de sexos y la procreación; el *ius gentium*, como aquel que usan todos los pueblos humanos y el *ius civile* como el propio de cada *civitas*”⁵.

Ahora bien, esta división tripartita no es la única que realizan los juristas romanos, ni tampoco la primera. Al respecto podemos mencionar a Gayo: “En efecto, el derecho que cada pueblo se ha dado a sí mismo le es propio y se llama derecho civil [*ius civile*], es decir el derecho propio de la ciudad [*civitas*], mientras que aquel derecho que la razón natural [*naturalis ratio*] establece entre todos los hombres y es observado igual por todos los pueblos es llamado derecho

² Tomás de Aquino, *In Ethicam*, V, lect. 12.

³ Tomás de Aquino, *In Ethicam*, V, lect. 12.

⁴ Tomás de Aquino, *In Ethicam*, V, lect. 12, n1023.

⁵ Ulpiano, *Digesto*, 1.1.3 ss.; citado por A. Di Pietro, *Derecho Privado Romano*, Depalma, Buenos Aires, 1996, p. 42.

de gentes [*ius gentium*], es decir el derecho usado por todas las naciones [*omnes gentes*]⁶.

En consecuencia, en cuanto a la fuente romana tenemos que distinguir entre las dos divisiones del *ius*: la original bipartita de Gayo y de los juristas hasta el siglo III d.C que identifica el *ius naturale* y el *ius gentium* y la posterior tripartita que tiene su origen en Ulpiano que distingue entre el *ius naturale* (común a los animales y al hombre) y el *ius gentium* (específicamente humano).

En su famosa obra *Etymologiae*, Isidoro adopta la división tripartita del *ius* de Ulpiano: *natural, civil* y de *gentes*⁷. Así distingue entre el *derecho natural* que “es lo que es común a todos los pueblos, y existe en todas partes por el simple instinto de la naturaleza”⁸ y el derecho de gentes se llama así porque “casi todos los pueblos se guían por él”⁹. Así la nota distintiva entre uno y otro es que mientras que el derecho natural es el que surge del instinto natural, el de gentes surgiría del uso común y por lo tanto sería positivo. Ésta es justamente la interpretación de Suárez cuando afirma que para Isidoro el derecho de gentes “es un derecho común a todas las naciones y establecido no por inclinación de la sola naturaleza sino por el uso de las naciones”¹⁰.

También es importante destacar, que al haber desaparecido el Imperio Romano de Occidente en cuyo seno se vinculaban los distintos pueblos, Isidoro abandona la perspectiva privatista del *ius gentium* y adquiere por primera vez una dimensión *inter gentes* o internacional al ser el ordenamiento de interrelación observado por los distintos reinos o pueblos. Por eso, más allá de su reconocimiento casi universal y de la razonabilidad de sus disposiciones, para Isidoro, el *ius gentium* no sería derecho natural, sino más bien, derecho positivo internacional, lo que ocasiona más de un problema de interpretación como veremos más adelante¹¹. Asimismo, Isidoro va a ser una de las fuentes en las que inspira el *Decreto* de Graciano que identifica el derecho natural con la ley (moral) y con el evangelio¹², por lo cual el derecho de gentes y el derecho civil serían derecho positivo¹³.

Atento a que Tomás de Aquino es clave para resolver esta cuestión me voy a detener más que en los casos anteriores. Por eso, para entender correctamente el

⁶ Cfr. Gayo, *Institutas*, 1.1.

⁷ Cfr. Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, V, c. 4.

⁸ Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, V, c. 4.

⁹ Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, V, c. 6.

¹⁰ F. Suárez, *De legibus*, II, c. 19, n. 6.

¹¹ Cfr. J. García-Huidobro, *Razón práctica y derecho natural*, Edeval, Valparaíso, 1993, p. 201.

¹² Graciano, *Decretum* (1140), 1.1.

¹³ Cfr. J. García-Huidobro, *Razón práctica y derecho natural*, p. 201.

pensamiento del Aquinate respecto del *ius gentium* hay que tener presente la distinción que hace en la famosa cuestión 57, entre el *ius* (derecho) propiamente dicho al que identifica con el objeto de la justicia, con la *ipsa res iusta* (la misma cosa justa) y la *lex* que no sería el *ius* propiamente hablando sino más bien cierta *ratio iuris* (razón del *ius*), por la que puedo llamarla *ius* por extensión del lenguaje, en sentido amplio o analógico¹⁴. En suma, cuando habla de *lex* como cierta *ratio iuris* en el tratado de la justicia se refiere a la ley de la que trata en el tratado del mismo nombre, donde también la ley tiene una dimensión analógica, pues abarca tanto a la ley humana, como a la ley divino positiva, a la ley natural, y a la misma ley eterna.

Por lo tanto, Santo Tomás va a tratar el *ius gentium* en los dos tratados, en cada uno desde su propia perspectiva. En primer lugar en el tratado de la justicia, más específicamente en la cuestión acerca del derecho [*ius*] señala que lo justo natural es aquello que por su naturaleza es adecuado o ajustado a otro. A su vez agrega que esto puede darse de dos maneras: 1) considerando la cosa absolutamente y en sí misma (p. ej., la unión heterosexual) y 2) considerando la cosa no absolutamente, sino en relación a sus consecuencias (p. ej., la propiedad privada). En el primer caso, se trataría del derecho natural primario que es común al hombre y a los animales, mientras que en el segundo la relación de una cosa con sus consecuencias es propia de la razón, pues se realiza mediante un razonamiento por el que llego a ciertas conclusiones a partir de principios evidentes sería derecho natural secundario y citando a Gayo a esto se le llama derecho de gentes¹⁵, no requiriendo una especial institución positiva, sino que vale porque la misma razón natural lo instituye¹⁶. En consecuencia, en este sentido el *ius gentium* sería derecho natural, pero no en el primer sentido, sino más bien, en el segundo, en tanto la razón natural considera las consecuencias que se siguen de estas cosas y así las instituye.

Por su parte, si pasamos a la perspectiva propia del tratado de la ley, donde el *ius gentium* no es utilizado en el sentido propio que vimos en el párrafo anterior, sino más bien en el sentido de *lex gentium*, como ley de los pueblos o regla común que sería la *ratio iuris* del *ius gentium* propiamente dicho. En este caso ubica a la *lex gentium* como ley humana (que la divide en ley civil y ley de los pueblos) y no como ley natural, lo que de alguna manera parecería que se inclinaría por la positividad de la *lex gentium*. Ahora bien, en este sentido afirma que es propio de la ley humana el derivarse de la ley natural ya sea por vía de conclusión o por vía de determinación. A su vez distingue que mientras que en el caso de la ley civil se trataría de una derivación *via determinationis*,

¹⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q57, a1.

¹⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q57, a3.

¹⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q57, a3, ad3.

que tiene su fuerza de la sola ley positiva, en la ley de los pueblos se refiere a la derivación *via conclusionis* cuya fuerza no le viene solamente de la ley humana que la recepta, sino fundamentalmente de la ley natural de la que se deduce. Al respecto manifiesta que la ley de los pueblos es de algún modo natural al hombre en cuanto es racional por derivarse a modo de conclusión cercana a los principios y por tanto los hombres fácilmente la aceptan, pero al mismo tiempo se distingue de aquella parte de la ley natural que es común a los hombres y los animales y que se refiere no a las conclusiones de los principios, sino a los principios mismos¹⁷. Asimismo distingue entre los primeros principios evidentes y sus conclusiones en cuanto a su conocimiento y rectitud. Respecto a los primeros principios la ley natural es universalmente una, en cuanto a su rectitud y conocimiento. En cambio, en cuanto a sus conclusiones es universalmente una, pero al aplicarla a materia contingente y mudable admite excepciones, ya sea respecto a su rectitud como a su conocimiento, como sucede en el conocido ejemplo del depósito de un arma.

En suma, si interpretamos en forma conjunta ambos textos, tanto desde la perspectiva de la justicia y de su objeto, el *ius*, como desde la perspectiva de la ley como *ratio iuris*, podemos apreciar una absoluta armonía. Pues para Santo Tomás por un lado el *ius gentium* es derecho natural, pero no tomadas las cosas justas en modo absoluto y en sí mismas, sino en sus consecuencias a las que llega a través de un razonamiento (por vía de conclusión) y por otro lado la *lex gentium* es también natural en tanto que como conclusiones cercanas que se siguen de los principios participa de la naturaleza de estos, pero al mismo tiempo se distingue de la ley natural propiamente dicha que como tal se circunscribe a los principios mismos. En consecuencia, la *lex gentium* entendida en este sentido es la *ratio iuris* del *ius gentium*, entendidas las cosas justas entre las gentes en sus consecuencias a las que conocemos a través de las conclusiones a las que arribamos por medio de la *lex gentium*.

Como ya señalé al referirme a Vitoria¹⁸, varios acontecimientos cambiaron el mundo conocido entre la época de Santo Tomás y la que le toca vivir a los teólogos, filósofos y juristas españoles de la segunda escolástica: 1) La *reforma protestante* que produjo una ruptura, no sólo de la fe, sino también en el plano político; 2) El *descubrimiento de América* que expandió el mundo más allá de los confines de Europa¹⁹; 3) El *renacimiento humanista*, tanto en su vertiente

¹⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q95, a4.

¹⁸ D. A. Herrera, “¿Qué nos puede decir Vitoria hoy?”, en J. Cruz Cruz (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Eunsa, Pamplona, 2008, pp. 277-288.

¹⁹ Hasta aquí cfr. J. Ratzinger, “Las bases premorales del estado Liberal”, en diálogo con Jürgen Habermas, Academia de Baviera, enero de 2004, *Consonancias*, UCA, septiembre de 2005 (I, 13), pp. 44-45.

pagana, intermedia y cristiana que da origen a una nueva concepción del hombre y del mundo centrado en la noción del *uomo universale*²⁰; 4) El nacimiento de la ciencia moderna que paradójicamente da origen a una extraordinaria expansión del conocimiento empírico-fenoménico junto con una concepción reductiva de la razón a la mera verificación empírica.

Los dos primeros problemas (la Reforma protestante y el descubrimiento y posterior conquista y evangelización de América), hizo necesaria una respuesta que conciliara el nuevo espíritu humanista de la época con la siempre vigente tradición clásica y cristiana. A propósito del problema de los justos títulos de la conquista y evangelización de América, vimos que Vitoria va a reemplazar el concepto de *cristiandad medieval* [*universitas christianorum*] por el de *Totus Orbis*, concebido como una comunidad o familia de pueblos fundado en la naturaleza social del hombre sin perjuicio de reconocer a Dios Creador como fundamento último de todo orden²¹.

Ahora bien, el carácter natural del derecho de gentes no surge tan claramente de los textos vitorianos, pues, mientras que en algunos establece su origen en “el común consentimiento de todas las gentes y naciones”²², lo que lo identificaría con el derecho positivo, en otros señala que “es de derecho natural o se deriva del derecho natural”²³. En consecuencia, el derecho de gentes en su origen sería parte del derecho natural, sin perjuicio de la existencia de un derecho de gentes positivo a modo de concreción histórica de aquellas exigencias derivadas de la propia naturaleza humana.

Por su parte respecto a Soto dice Truyol y Serra: “Soto divide el derecho humano en *ius gentium* y *ius civile*, configurando el *ius gentium* como el que contiene los preceptos derivados de los primeros principios de la ley natural *per modum conclusionis*, mientras el *ius civile* procede de dichos principios *per modum determinationis generis per speciem*. La proximidad existente entre las conclusiones y los principios naturales les otorga de suyo validez general, pero ésta puede, sin embargo, fallar, por causa de impedimentos particulares. De ahí que únicamente sean universales los principios de la ley natural, sin que por ello dejen de pertenecer al derecho natural las conclusiones”²⁴.

Hasta aquí el estado de la cuestión al momento de la intervención de Suárez. Sin duda faltan fuentes y autores. Teólogos como Melchor Cano, Fray Luis de

²⁰ Cfr. A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del estado*, t. II, p. 4.

²¹ Cfr. M. Fazio Fernández, *Francisco de Vitoria, cristianismo y modernidad*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998, p. 82.

²² F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, V. Beltrán de Heredia (ed.), Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1952; II-II, q57, a3, n2.

²³ F. de Vitoria, *De indis*, I, p. 706.

²⁴ A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del estado*, t. II, p. 64.

León, Bartolomé de Medina y Domingo Báñez entre otros, o juristas como Diego de Covarrubias, Vázquez de Menchaca, etc. La falta de tiempo impide hacer un desarrollo más exhaustivo de la cuestión. Simplemente he querido marcar lo que considero los momentos más importantes a fin de entender el pensamiento del autor que hoy nos convoca (Suárez) y más allá de lo que dice, sobre todo entender el fondo del problema que nos ocupa.

3. El *ius gentium* según Suárez

A diferencia de la ambivalencia de los autores hasta aquí expuestos, que oscilan en sus textos respecto al *ius gentium*, entre el derecho natural y el derecho positivo, Francisco Suárez va a defender vehementemente la tesis de la positividad del derecho de gentes propiamente dicho, sin perjuicio de su fundamentación en el derecho natural al que a veces impropriadamente se lo denomina derecho de gentes. Como señala Luciano Pereña va a tratar el tema en muchas de sus obras como *De iustitia et iure* (1585), *De iustitia Dei* (1598), *De inmunitate* (1607), entre otras, pero va a ser en el *De legibus* (1601) donde va a precisar el concepto de *ius gentium*²⁵. A fin de sintetizar la exposición, me voy a limitar a esta obra donde se encuentra su conclusión personal sobre el tema en cuestión. El mismo lo trata principalmente en el libro II, capítulos 17 a 20.

En el capítulo 17 se plantea directamente la cuestión de si se distingue el derecho natural del derecho de gentes. Comienza su respuesta analizando la ambigüedad propia de la palabra *derecho* y así como Santo Tomás distingue fundamentalmente dos acepciones: “En efecto, derecho significa a veces la facultad moral para alguna cosa [*ad rem*] o sobre alguna cosa [*in re*], bien se trate de un verdadero dominio o de una modalidad suya. Esta constituye el auténtico objeto de la justicia, como sabemos por Santo Tomás. Otras veces, derecho equivale a ley. Es entonces norma del recto comportamiento. En este sentido establece una cierta equidad en las cosas y es el fundamento del derecho mismo entendido en el primer sentido, como dice Santo Tomás. Como él afirma este fundamento es la ley misma, y así derecho es sinónimo de ley”²⁶.

Ahora bien, como vimos el Aquinate distinguía entre la *ipsa res iusta* como objeto de la justicia y por tanto *ius* propiamente hablando y la *lex* como cierta *ratio iuris*, que puede llamarse *ius* impropriadamente hablando y por analogía. Aquí Suárez se basa en esta distinción entre el *ius* como objeto de la justicia y el

²⁵ Cfr. L. Pereña, “La génesis suareciana del *ius gentium*”, estudio preliminar al *De legibus*, II, 13-20, CSIC, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1973, p. 36.

²⁶ F. Suárez, *De legibus*, II, c. 17, n. 2.

ius como ley, en tanto que ésta es el fundamento mismo del derecho y por eso se identifica con el derecho mismo. Sin embargo, cuando aborda el primer sentido, sin previo aviso, Suárez hace un desplazamiento del *ius*, desde *lo justo* como término objetivo u objeto terminativo del acto de justicia hacia la *facultad moral* que el sujeto tiene para alguna cosa [*ius ad rem*] o sobre alguna cosa [*ius in re*], o sea, desde el derecho objetivo hacia el derecho subjetivo. Asimismo, respecto al segundo sentido, conforme surge del conjunto de su obra, también realiza otro desplazamiento desde la noción tomista del ley como regla y medida en tanto ordenación de la razón hacia la noción moderna de precepto de la voluntad como acto propio de la ley, sin perjuicio de reconocer un acto intelectual previo del legislador, lo que según afirma Truyol y Serra puede calificarse como un voluntarismo complementario²⁷. Atento a que éste no es propiamente el tema que nos ocupa para mayor abundamiento respecto al primer desplazamiento se puede consultar a Carlos Massini en su trabajo *Sobre la definición del derecho en Francisco Suárez*, incluido como apéndice en su libro *La desintegración del pensar jurídico en la Edad Moderna*²⁸, mientras que sobre el segundo podemos citar la excelente obra de Michel Bastit *El nacimiento de la ley moderna*, donde analiza el pensamiento de la ley desde Santo Tomás a Suárez²⁹.

Sin perjuicio de referirse brevemente a la división del derecho en natural, de gentes y civil, entendido el término derecho en el primer sentido en tanto la facultad moral constituye el objeto de la justicia, en seguida manifiesta que “no obstante, aquí y ahora no nos referiremos al derecho de gentes en ese sentido, sino en cuanto es una forma de ley”³⁰, por lo que es sumamente importante la influencia que la modificación en la noción de ley va a tener respecto al derecho de gentes, en cuanto que a diferencia del derecho natural, para Suárez, los preceptos del derecho de gentes no son mandados porque son justos con necesidad natural, sino que son justos porque son mandados con libre voluntad.

En primer lugar, no le parece apropiado el criterio de distinción entre derecho natural y derecho de gentes propuesto por los juristas siguiendo a Ulpiano, en cuanto el derecho natural sea común al hombre y a los animales, mientras que el derecho de gentes sea específicamente humano, pues respecto al primer caso si bien puede haber una materia común en cuanto se refiere a la dimensión biológica y sensitiva, no hay una común formalidad, pues sólo en el hombre lo

²⁷ A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del estado*, II, p. 128.

²⁸ C. Massini, “Sobre la definición del derecho en Francisco Suárez”, en *La desintegración del pensar jurídico en la Edad Moderna*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1980, p. 92.

²⁹ M. Bastit, *El nacimiento de la ley moderna*, Educa, Buenos Aires, 2005, pp. 351ss.

³⁰ F. Suárez, *De legibus*, II, c. 17, n. 2.

biológico y sensitivo alcanza el rango de *ius* “en virtud de la nota diferencial de la racionalidad”³¹.

En segundo lugar no está de acuerdo con algunos teólogos como Soto que están convencidos de que el derecho de gentes supone necesidad intrínseca en sus propios preceptos y que sólo se diferencia del derecho natural en que se deduce a través de no pocas y harto complicadas deducciones³². Tampoco le satisface esta tesis porque en primer lugar hay muchas instituciones del derecho de gentes que no implican necesidad (p. ej., la propiedad privada y la esclavitud) y en segundo lugar porque tanto los principios como las conclusiones que necesariamente se siguen de ellos son de derecho natural y no de derecho de gentes cuyos preceptos han sido introducidos por los hombres libremente, siendo por lo tanto de derecho humano positivo y no derecho natural.

Por consiguiente concluye la cuestión de la distinción entre el derecho natural y de gentes diciendo: “si el proceso deductivo discurre con toda evidencia a través de principios evidentes, esa conclusión pertenece al derecho natural y no al derecho de gentes. Por tanto, para distinguir el derecho de gentes del derecho natural, es preciso que –incluso dando por supuesta una materia determinada– sus preceptos se deduzcan no como evidente consecuencia, sino más bien por deducciones menos ciertas; de manera que dependan de la libre voluntad y de la conveniencia moral más bien que de la necesidad. En mi opinión la conclusión es la siguiente: el derecho de gentes no manda nada que sea por sí mismo necesario para la rectitud de la conducta, ni prohíbe nada que sea esencial e intrínsecamente malo, ni de modo absoluto ni suponiendo determinadas situaciones y circunstancias objetivas; todo esto pertenece al derecho natural. Por consiguiente, en este sentido el derecho de gentes no forma parte del derecho natural ni tampoco se distingue de él por ser un derecho específico de los hombres. Esta característica también es propia de la mayor parte del derecho natural o incluso de todo él, si es que hablamos de derecho y de ley en sentido estricto”³³.

Por otra parte, en el capítulo 19 se plantea la cuestión de si el derecho de gentes es un simple derecho humano positivo y para eso apela a la dimensión internacional del derecho de gentes, común a toda la escuela española que lo había convertido en un derecho *inter gentes*. Al respecto señala: “Para resolver esta cuestión –dice Suárez– yo brindo la siguiente solución. Los preceptos del derecho de gentes se diferencian de los preceptos del derecho civil en que no están formados por leyes escritas sino por costumbres, no de éste o aquel estado o país, sino de todas o casi todas las naciones [...] ése, creo que es el derecho de

³¹ F. Suárez, *De legibus*, II, c. 17, n. 6.

³² F. Suárez, *De legibus*, II, c. 17, n. 8.

³³ F. Suárez, *De legibus*, II, c. 17, n. 9.

gentes propiamente dicho. Se diferencia del natural en que se basa en las costumbres más que en la naturaleza; y se distingue del civil, por su origen, fundamento y universalidad, de la forma que hemos explicado”³⁴.

En suma, para Suárez el *ius gentium* en sentido estricto, es derecho humano, positivo y consuetudinario internacional. Es obligatorio y anterior al consentimiento explícito de los pueblos que origina posteriormente un derecho de gentes o internacional positivo, escrito y convencional. Por tanto surge de las prácticas y tradiciones introducidas por los pueblos en la comunidad internacional que como tal tiene su fundamento en la naturaleza social del hombre y por ende en la unidad del género humano. “Porque –dice Suárez– de la misma manera que en un estado o país la costumbre es fuente del derecho, así también en la comunidad del género humano fue posible establecer leyes internacionales por medio de las costumbres. Sobre todo si se tiene en cuenta que son pocas las materias objeto del derecho de gentes y están muy próximas al derecho natural y se pueden deducir muy fácilmente de él; y son tan útiles y convenientes a la misma naturaleza de los hombres, que sin llegar a ser conclusiones evidentes – absolutas y necesarias para la rectitud moral–, están, sin embargo, en plena armonía con la naturaleza y pueden ser fácilmente aceptadas por todos”³⁵.

4. Algunas consideraciones críticas

1. Tiene razón Suárez cuando dice que el *ius* es privativo de los hombres en virtud de la nota diferencial de la racionalidad. Incluso cuando se trata de aquella dimensión compartida con los animales, que solamente están sometidos a las leyes físicas y biológicas, pero no a la ley natural (moral), cuyo sujeto necesariamente es el hombre. Así lo afirma también Santo Tomás cuando define a la ley natural como la “participación de la ley eterna en la criatura racional”³⁶, mientras que si bien los animales también participan de la ley eterna, no lo hacen de manera racional, sino instintivamente y por tanto no puede llamarse ley con toda propiedad al ser la ley una ordenación de la razón, sino más bien sólo puede llamarse así por analogía³⁷. De la misma manera, sucede en el caso del *ius*, cuando se dice que el derecho natural es común a los hombres y animales, lo es sólo materialmente en cuanto a la naturaleza de la inclinación, pero no lo es formalmente en el principio racional, pues sólo en el hombre por encima del

³⁴ F. Suárez, *De legibus*, II, c. 19, n. 6.

³⁵ F. Suárez, *De legibus*, II, c. 19, n. 9.

³⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2.

³⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2, ad3.

instinto se da la razón formal necesaria para la constitución del *ius*, mientras que en los irracionales dicha inclinación responde solamente al instinto.

2. Tiene razón Aristóteles cuando dice que las conclusiones son del mismo tipo que las premisas de las que parten y por tanto, si las premisas las constituyen principios de la ley natural, las conclusiones también serán de ley natural. Así también tiene razón Santo Tomás, justamente en el texto donde ubica a la *lex gentium* como parte de la ley humana junto con la ley civil, pues afirma que toda ley humana se deriva de la ley natural y que puede hacerlo de dos maneras: 1) por vía de conclusión a partir de principios generales; 2) por vía de determinación a partir de algunos principios comunes. Ahora bien, “el derecho de los pueblos [*ius gentium*] es de algún modo natural al hombre, en cuanto es racional, por derivarse de la ley natural a modo de conclusión cercana a los primeros principios. Por lo mismo los hombres fácilmente lo aceptan. Pero de algún modo se distingue de la ley natural, máxime de la que se refiere a todos los animales en común”³⁸. Como vimos, esto coincide con la distinción del *ius naturale*, entre derecho natural primario y secundario³⁹. “Mas lo que se deriva de la ley natural a modo de determinaciones pertenece al derecho civil, según el cual una ciudad determina lo que es útil y conveniente”⁴⁰. En suma, el *ius gentium* es derecho natural no absolutamente y en sí mismo (primario), sino en relación a sus consecuencias (secundario), derivándose de la ley natural por *via conclusionis*. Mientras que el derecho civil es positivo derivándose de la ley natural por *via determinationis*, en cuanto prudencialmente determina lo que es útil y conveniente.

3. Nada impide que juntamente al *ius gentium* natural exista un *ius gentium* positivo, que a través de las distintas fuentes positivas del derecho (costumbres, convenciones, leyes, etc.) recepte por un lado lo que es de derecho de gentes natural positivizándolo o agregue cosas al derecho de gentes natural por determinación prudencial al considerarlas útiles y convenientes⁴¹. Ahora bien, en el primer caso, la positivación de algo que es de derecho natural, no cambia su intrínseca naturaleza y por tanto no se transforma, por eso, en derecho positivo *per se*, sino que sigue siendo derecho natural *per se* y solamente es derecho positivo *per accidens*. En cambio, en el segundo caso, la positivación de aquellas cosas que no estando determinadas por el derecho natural, son agregadas por determinación prudencial al considerarlas justas y convenientes, son derecho positivo *per se*. Esto es así, porque tanto el derecho natural como el derecho positivo no son dos ordenes acabados y cerrados en sí mismos, sino más bien dos partes de un mismo derecho que se completan y complementan. En este

³⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q95, a4, ad1.

³⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q57, a3.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q95, a4.

⁴¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a5.

sentido, el derecho natural y el positivo más que ordenamientos o sistemas jurídicos separados, serían fuentes (naturales o positivas) de un único ordenamiento o sistema jurídico, que en parte es natural (en cuanto a su origen y fundamento) y en parte es positivo (en cuanto a su concreción histórica). Y esto es así, tanto en el derecho interno de cada estado, como en el derecho internacional o de gentes.

4. Con todo respeto, considero que no tiene razón Suárez cuando sostiene que el derecho de gentes propiamente hablando es positivo consuetudinario, en cuanto sus preceptos se deducen del derecho natural pero no por evidencia necesaria, sino por deducciones menos ciertas que dependen de la libre voluntad y de la conveniencia moral más bien que de la necesidad⁴². Digo esto, porque si son deducciones de la ley natural participan de la misma naturaleza de los principios de las que parten, como ya vimos. Como afirma García Huidobro es imposible que las leyes positivas se deriven por vía de conclusión, por tanto solamente se derivan por vía de determinación (prudencial)⁴³. En consecuencia, si se trata de deducciones o conclusiones de la ley natural, aunque sean menos ciertas por no tener necesidad absoluta al poder variar en algunos casos particulares (p. ej., en el famoso caso del depósito), igualmente son de derecho natural, no primariamente pero si secundariamente o por derivación. Por tanto, si como dice Suárez el *ius gentium* en sentido estricto es consuetudinario y por ende positivo, su derivación del derecho natural no puede ser por vía de conclusión, aunque no tenga absoluta necesidad, sino que necesariamente sería por vía de determinación⁴⁴. Creo que esta interpretación de Suárez es una consecuencia de la primacía del elemento voluntario en su noción de ley, por lo que en materia de derecho de gentes nada es mandado porque es justo por necesidad intrínseca de las cosas ya sea en forma absoluta o considerada en sus consecuencias, sino que más bien es justo porque es mandado en virtud de un acto de libre voluntad del legislador positivo.

5. Sin perjuicio de lo dicho, tiene razón Suárez en que hay instituciones del derecho de gentes que son de derecho positivo, como por ejemplo la costumbre de admitir embajadores o el derecho de guerra en cuanto impone castigos o sanciones y exige reparaciones entre estados en virtud de injurias conferidas, donde la sanción siempre es positiva por determinación, aunque la obligación de reparar la injuria sea natural y por conclusión. Ya hemos dicho que nada impide que exista un derecho de gentes positivo junto al derecho de gentes originario y natural.

⁴² Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 17, n. 9.

⁴³ Cfr. J. García-Huidobro, *Razón práctica y derecho natural*, p. 191.

⁴⁴ Cfr. J. García-Huidobro, *Razón práctica y derecho natural*, pp. 190-191.

6. Ahora bien, los casos más emblemáticos son los de la propiedad privada y la esclavitud de los prisioneros de guerra. En el primer caso, en realidad no se trataría de una institución propiamente de derecho positivo, aunque sea regulada por éste, sino más bien de derecho natural, pero no considerada la propiedad privada en forma absoluta y en sí misma, sino en virtud a la conveniencia de sus consecuencias, como señala Tomás de Aquino⁴⁵ y en el mismo sentido la doctrina social de la Iglesia que en este punto se inspira en el pensamiento del Aquinate. En cambio, el segundo caso es sin duda el de más difícil interpretación, pues la esclavitud atenta contra la dignidad de la persona humana y por tanto no podría ser de derecho natural, sino que en caso de existir, necesariamente tendría que ser de derecho positivo. Santo Tomás lo refiere al caso de la servidumbre (tan propio de la Edad Media), que no es exactamente igual a la esclavitud (es de algún modo una superación) y al respecto señala que no puede ser considerada de derecho natural absolutamente y en sí misma, sino más bien en sus consecuencias, en cuanto en algunos casos es conveniente que algún individuo sea dirigido por otro más sabio. “Luego la servidumbre, que pertenece al derecho de gentes, es natural en el segundo sentido, no en el primero”⁴⁶.

En este punto, me vuelvo a remitir a García Huidobro, quien considera que la institución de la esclavitud como contenido del derecho de gentes es una conclusión errónea (sin perjuicio que en el caso de los prisioneros de guerra, era un cierto “avance” esclavizarlos en lugar de matarlos), debido a la falibilidad de su conocimiento y por tanto a una cierta mutabilidad, dado que no goza de la misma necesidad que tienen los principios de derecho natural, aunque se derive de un principio verdadero como es el que establece la dirección de un individuo por otro que sea más sabio⁴⁷. En realidad, al tratarse de una conclusión errónea, su fundamento ya no es el principio natural que invoca (que en sí mismo sigue siendo válido), dado que en algún paso del silogismo hay un error de ilación y por tanto su único fundamento queda limitado a la mera ley positiva o costumbre que la instituye y que por ser contraria a la ley natural, más que ley sería corrupción de la ley⁴⁸. O como señala Cruz Cruz en cuanto a que estas instituciones se fundan en una afectación de la ilación respecto de los principios, producida por lo que Tomás de Aquino llamaba ley del *fomes* que “Para los hombres, en cambio, no es ley en este sentido, puesto que más bien entraña una desviación de la ley de la razón”⁴⁹. En consecuencia, sería una deducción que se hace bajo la hipótesis de la fragilidad humana como consecuencia del pecado (derecho natural *relative hipotético* y positivo por la función originaria que la

⁴⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q57, a3.

⁴⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q57, a3, ad2.

⁴⁷ Cfr. J. García-Huidobro, *Razón práctica y derecho natural*, p. 189.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q95, a2.

⁴⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a6.

razón humana tiene en su institución). En realidad, como señala San Pablo la verdadera superación del status de esclavo no se da por la ley sino fundamentalmente por el amor por el cual se convierte al esclavo en hermano, como lo demuestra en su carta a Filemón cuando aboga a favor de Onesimo⁵⁰.

Dr. Daniel Alejandro Herrera
Facultad de Derecho
Pontificia Universidad Católica Argentina
daniel_herrera@uca.edu.ar

⁵⁰ Cfr. *Filemón*, 8, 20.

LA INTERPRETACIÓN MARITAINIANA DEL IUSNATURALISMO SUARECIANO

María Elton Bulnes

Según Maritain, la opinión de Santo Tomás es que la ley natural depende de la razón, no de la voluntad¹. Sin embargo, con la aparición de tendencias voluntaristas inmediatamente posteriores al santo, se generalizó la idea de que la ley natural depende más de la voluntad de Dios que de la razón, cuyos principales exponentes son Duns Escoto y Guillermo de Ockham. Según el parecer ockhamiano, los preceptos de la moralidad dependen de la voluntad pura y simple de Dios. No hay un orden moral inmutable, sino que la ley depende enteramente de los decretos divinos arbitrarios². De allí se derivó una línea de pensamiento voluntarista que destruyó en gran parte la síntesis tomista³. Como reacción surgieron tendencias racionalistas, entre las que destacan las doctrinas de Vázquez y Suárez, que intentan volver a Tomás, pero dejan de lado algunas nociones fundamentales de la filosofía moral de su maestro⁴.

Suárez intenta conciliar elementos de la tradición tomista con la aportación del pensamiento voluntarista, por afán sintético, sacrificando el pensamiento de Tomás a un sincretismo imposible⁵. En concreto deja de lado la noción tomista del conocimiento por inclinación, lo que influirá grandemente en la filosofía moral moderna. Dicha pérdida tiene su fundamento en una nueva concepción del rol que cumple la naturaleza en el conocimiento de la ley natural, la cual ya no es concebida como un canal por el cual se conocen las regulaciones de la razón divina, sino más bien como un objeto que conoce la razón humana⁶. La cuestión acerca del conocimiento del orden moral se vuelve entonces problemática. Se abre el camino a una secularización radical de esa ordenación: el hom-

¹ Cfr. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, Éditions Universitaires, Fribourg, 1986, p. 105.

² Cfr. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, pp. 108-109.

³ Cfr. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, pp. 108-109.

⁴ Cfr. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, pp. 109-110.

⁵ Cfr. M. Bastit, *Naissance de la loi moderne: la pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*, P.U.F., Paris, 1990, p. 307.

⁶ Cfr. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, p. 110.

bre ya no conoce naturalmente un orden establecido originalmente, sino más bien él mismo lo concibe y establece, a partir de ciertos principios psicológicos naturales o de una mera lógica de la razón.

Explicaré en este artículo por qué Suárez deja abierto el camino a la secularización de la ley natural, y cuáles son los aspectos de la filosofía moral de Tomás de Aquino que descuida. *Primero* haré un breve análisis de algunos pasajes centrales de *De legibus* (II) para identificar la pretensión de Suárez de combinar algunos elementos de la tradición aristotélico-tomista de la ley natural con otros de la tradición voluntarista. En *segundo* lugar explicaré por qué la ley natural así concebida se manifiesta como una racionalidad abstracta y una prescripción extrínseca. En *tercer* lugar haré ver cómo esos defectos se solucionan a partir de la interpretación que hace Maritain de la ley natural como ley no escrita en Tomás de Aquino.

I

En *De legibus* (II, 10) Suárez, basándose en Tomás, explica el dictamen de la ley natural en términos aparentemente iguales a los de su maestro. Dice que el hombre tiene dentro de sí una ley escrita mediante el dictamen de la razón natural. Vincula esta afirmación con el mismo salmo citado por Tomás: “¿Quién nos dice lo que es bueno? La luz de tu rostro, Señor, está grabada en nosotros”⁷. Asevera que ese pasaje dice que el hombre, a través de la luz de la razón natural, participa de la ley eterna que dicta lo que ha de hacerse o evitarse. La luz de la razón es el origen de la constitución de la ley natural. Ésta es una cierta participación de la razón en la ley eterna⁸. Sin embargo la razón natural –en este contexto– aunque es capaz, por ser luz, de conocer la ley eterna, no es práctica, es decir no impera la acción moral. Anteriormente nuestro autor había dicho que los dictámenes de la ley natural que se encuentran dentro del entendimiento divino, como por ejemplo, *No hay que mentir*, *Hay que cumplir las promesas*, *Las obras malas deben ser castigadas*, y otros por el estilo, si se consideran en relación con los seres humanos creados a quienes determinan a hacer o evitar ciertas acciones, no son mandatos, ni mueven a la acción, mientras no se les incorpore la voluntad divina ordenándolos. Son sólo una especie de conocimiento especulativo de tales objetos⁹.

⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, BAC, Madrid, 1988-1994, I-II, q91, a2.

⁸ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, CSIC, Madrid, 1974, vol. 3, II, c. 10.

⁹ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 3, n. 5.

Aunque la ley natural es ley en sentido propio, afirma Suárez, el solo conocimiento o presentación de los objetos buenos o malos en la mente, es decir el conocimiento por la razón natural de acciones buenas o malas en sí no es ley¹⁰. El conocimiento racional por sí solo no legisla. Por ejemplo, si hago un juicio sobre una mentira objetiva que puedo decir ahora, ese juicio no me manda no decirla, sino que únicamente pone de manifiesto la malicia de la mentira. Es decir el juicio se refiere a un objeto que es de por sí malo, detecta una realidad que es, además, un hecho posible, pero no prohíbe ese acto de mentir, porque el juicio mismo no es ley¹¹. Esto es así porque el juicio que manifiesta la moralidad de la acción no es un acto de un superior. Puede ser hecho por un hombre igual a mí e incluso inferior. La ley, en cambio, es un mandato [*imperium*] capaz de imponer obligación¹², y esa obligación es impuesta por la voluntad divina.

Entre las muchas explicaciones suarecianas para reafirmar y hacer más nítidas estas aseveraciones, hay una que parece especialmente esclarecedora de la separación que hace entre la razón –incapaz de legislar–, y la voluntad divina –como la única capaz de establecer leyes morales para los hombres, ordenando que estos actúen de acuerdo a lo que su razón ha afirmado especulativamente–. Todo acto humano tiene, de acuerdo con Suárez, un tipo de bondad o malicia objetiva, que es aprehendida por la recta razón. De acuerdo con ellas, el acto humano puede calificarse de bueno, o de malo –en este último caso de pecaminoso y culpable–. Pero el acto humano posee otro tipo de bondad o malicia respecto a Dios, en la medida en que le sobreviene una ley divina que lo prohíbe o lo preceptúa, en virtud de la cual la acción recibe, si es malo, especialmente el nombre de pecado o culpa. No es la razón la que lo prohíbe, sino la voluntad divina, porque si se admitiera la hipótesis de que no es necesario que Dios prohíba un acto malo aprehendido por la razón, sino que basta que ésta impida su ejecución, no se daría en esa acción realizada el desprecio de Dios que encierra toda trasgresión a la ley natural¹³.

Suárez hace esta afirmación en un capítulo en que discute con quienes establecieron la doctrina del *etiamsi daremus* –Gregorio de Rimini y otros–, según la cual aunque Dios no existiera o aunque no hiciera uso de su razón o aunque Él no juzgara de las cosas correctamente, el solo dictamen de la razón del hombre para sí mismo, estableciendo, por ejemplo, que es malo mentir, tendría carácter de ley. Esta ley, dice Suárez, no sería preceptiva porque no sería expresión de la voluntad de un superior, sino sólo indicativa de lo que ha de hacerse o evitarse, de lo que por propia naturaleza es bueno y necesario o intrínsecamente

¹⁰ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 6, n. 6.

¹¹ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 6, n. 6.

¹² Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 6, n. 6.

¹³ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 6, n. 17.

malo¹⁴. Gabriel Vázquez habría tomado de esta tesis que “existen determinadas acciones tan intrínsecamente malas por su propia naturaleza, que su malicia no depende en modo alguno de una prohibición extrínseca, ni del juicio ni de la voluntad de Dios. Del mismo modo, hay actos tan intrínsecamente buenos y honestos que su bondad tampoco depende de una causa extrínseca”¹⁵. Suárez está de acuerdo con Vázquez en la primera parte de la argumentación, que las acciones son en sí buenas o malas, pero no en la segunda, porque Vázquez habría dejado irresuelto el origen de la obligación moral a realizar las acciones buenas y evitar las malas, que según Suárez se encuentra en la voluntad divina.

Estas afirmaciones y muchas otras que abundan sobre lo mismo en *De legibus* (II), imposible de citar en el corto espacio de este escrito, seguramente son las que permitieron a Maritain afirmar que la solución que Suárez aporta a la oposición entre realismo y voluntarismo moral es conectar extrínsecamente dos realidades que considera separadas: por una parte la naturaleza como objeto conocido por la razón, y por otra la voluntad de Dios. La voluntad de Dios es la que se erige en norma suprema, sustituyendo, según Maritain, a lo que era la razón divina en el pensamiento de Tomás¹⁶. Es decir, si Suárez ha afirmado que la obligación de actuar de acuerdo con la ley natural conocida por la razón surge de la voluntad divina, Tomás habría afirmado que esa obligación nace de la razón divina en cuanto participada por la razón natural del hombre. Antes de explicar esa contraposición, conviene considerar ciertas consecuencias que surgen de quitar la fuerza obligatoria de la ley natural a la razón y ponerla en la voluntad divina.

II

Hablando de la conciencia, Suárez dice que ella es obra de la razón y pone de manifiesto la acción de la ley escrita en los corazones de los hombres¹⁷. Siguiendo una terminología paulina cuyo significado en definitiva desmiente, afirma que la ley escrita en los corazones es un dictamen de la recta razón que, sin embargo, no tiene la fuerza obligativa de una ley si no se le agrega el mandato de la voluntad de Dios. La ley no surge de un impulso del corazón sino de una prescripción divina extrínseca y, nos preguntamos, ¿cómo puede ser acatada por los paganos que son ley para sí mismos, según San Pablo?

¹⁴ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 6, n. 3.

¹⁵ F. Suárez, *De legibus*, II, c. 2.

¹⁶ Cfr. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, p. 111.

¹⁷ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 10.

La ley natural suareciana es una prescripción extrínseca porque es sólo una definición formal, a la cual se le tiene que añadir la voluntad de un superior para que tenga fuerza de ley¹⁸. Considera que la tesis de Vázquez, según la cual “los actos morales poseen su propia naturaleza intrínseca y esencia inmutable que no depende de una causa o voluntad extrínseca más de lo que pueden depender las demás esencias de las cosas que no implican en sí mismas contradicción”¹⁹, es cierta sólo en cuanto al fundamento de la bondad o malicia de los actos morales²⁰, pero la verdad esencial acerca de la bondad o maldad de esas acciones no manda ni produce el efecto de una ley²¹.

En ese esquema la bondad moral de una acción depende de la verdad de una definición, no de la verdad de un bien entendido como un fin a alcanzar por el hombre entero que se siente atraído hacia él. La naturaleza humana no es, en ese contexto, algo dinámico, que tiende a ciertos fines que son bienes humanos, sino algo esencial, definible, estático, aprehensible por medio de un conocimiento moral sólo especulativo que, para hacerse práctico, tiene que ser mandado por la voluntad divina. Por eso la ley natural suareciana es una racionalidad abstracta – no una racionalidad práctica de fines– que se transforma, por medio de la voluntad divina, en una prescripción extrínseca.

Según Bastit, Suárez aplica a su concepción de la ley natural la separación entre intelecto y voluntad heredada de Escoto²². Por una parte, se aleja explícitamente del voluntarismo de Ockham, cuando asevera que el odio a Dios no puede ser prescrito por ninguna voluntad porque tiene una malicia intrínseca, anterior a la prohibición²³. La voluntad de Dios –prohibitiva o preceptiva– no es la razón total, dice Suárez, de la bondad y malicia que hay en la observancia o trasgresión de la ley natural. La razón primera de la prohibición de ciertos actos no está en la misma prohibición²⁴. Por otra parte, sin embargo, considera que estos actos, considerados malos en sí por la razón, requieren la adición de la prohibición de Dios como legislador para que seamos obligados a no cometerlos²⁵, de acuerdo a lo que afirma Duns Escoto, entre otros²⁶.

¹⁸ Cfr. M. Bastit, *Naissance de la loi moderne*, pp. 340-341.

¹⁹ F. Suárez, *De legibus*, II, c. 2.

²⁰ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 5.

²¹ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 5.

²² Cfr. M. Bastit, *Naissance de la loi moderne*, p. 341.

²³ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 6, n. 11.

²⁴ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 6, n. 11.

²⁵ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 6, n. 10.

²⁶ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 6, n. 11.

Bastit ha señalado que esta manera de entender la obligación de la ley natural lleva consigo una separación de lo ontológico y de lo ético, del ser y del deber ser. Constatar una esencia moral no implica que ella se convierta en fin. El juicio sobre el bien de una acción se hace separadamente de la voluntad, sin ninguna influencia sobre ella, sin preceptuar la acción buena como fin. El bien no ejerce de por sí un atractivo, una causalidad final, sino que es necesario mandarlo, lo que es propio de la ley natural entendida como prescripción de la voluntad divina²⁷. Suárez no es capaz –como tampoco Vázquez– de pensar conjunta y distintamente, en su orden, ser y deber ser, fin y ley, razón y voluntad²⁸.

La explicación de la obligación moral suareciana ha sido criticada por Finnis, quien denuncia una orientación errónea de los conceptos principales que la constituyen, por basarse en una reducción de la lógica de la razón práctica a una especie de mecanismo en el cual una fuerza mueve a otra. En efecto, la razón que conoce la ley natural no es práctica, sino sólo especulativa, y la motivación de la acción moral tiene que ser hecha por la voluntad divina sobre la voluntad humana, obligándola a seguir esa orientación teórica. ¿Por qué entonces tengo que obedecer a la voluntad de Dios? ¿Cómo puede surgir la obligación de lo que después de todo no parece ser más que un hecho más? Estas cuestiones no pueden ser coherentemente respondidas en la tradición suareciana, que tiene seguidores hasta nuestros días²⁹.

Las consecuencias del callejón sin salida en que nos ha puesto Suárez, dice Finnis, son enormes, porque han culminado en el desmantelamiento que ha hecho Hume de la filosofía moral de varios siglos³⁰. En efecto, la imposibilidad de pasar del ser al deber ser en Hume se debería a que siguiendo a Vázquez y Suárez, Samuel Clarke pretendió que el origen de la obligación moral se encuentra en la razón especulativa, y Hume le discutió que la razón sólo conoce la verdad y la falsedad teóricas, pero no motiva ninguna acción moral, porque no es práctica. Los motivos de los actos humanos son por tanto las pasiones³¹.

III

La salida a ese callejón se encuentra en la interpretación maritainiana del conocimiento de la ley natural, basada en Santo Tomás. Maritain afirma que se

²⁷ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 6.

²⁸ Cfr. M. Bastit, *Naissance de la loi moderne*, p. 339.

²⁹ Cfr. J. Finnis, *Natural law and natural rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 342.

³⁰ Cfr. J. Finnis, *Natural law and natural rights*, p. 342.

³¹ Cfr. J. Finnis, *Natural law and natural rights*, pp. 36-48.

trata de un conocimiento por inclinación, propio de la razón práctica, que funciona de manera distinta a la razón especulativa, lo que le permite ser prescriptiva y motivadora. No se hace necesario entonces recurrir a la voluntad divina como una instancia externa que me obligue a obedecer a la ley natural.

La obediencia a la voluntad divina tiene –en el contexto suareciano– un cierto carácter mecánico, en cuanto significa el acatamiento de algo que se impone a la voluntad considerada sólo como tendencia y separada de la razón. Ciertamente ese algo –la ley natural– ha sido comprendido por la razón, pero por la razón teórica, que no informa a la voluntad, ni menos a las pasiones, porque no presenta el bien como fin, es decir como algo a realizar. Como ha dicho Bastit, Suárez propone un “positivismo del precepto”, en el cual la relación de la ley con la persona se realiza por medio del carácter obligatorio de la ley, desligando a la voluntad de un bien aprehendido por el intelecto, hacia el cual la voluntad se incline³². Se trata de una imposición extrínseca. Pues bien, podemos muy bien oponer a ese positivismo del precepto la concepción maritainiana de la ley natural como ley no escrita, porque el conocimiento que nosotros tenemos de la ley natural no es obra de una conceptualización libre, sino el resultado de juicios *ligados* a las inclinaciones esenciales del ser, o de la naturaleza viviente, o de la razón, que obran en nosotros de manera proporcional al grado de experiencia moral, o de reflexión personal, o de la experiencia social de la cual el hombre es capaz en las diversas épocas de su historia³³.

Maritain afirma que, según Tomás, la razón humana no descubre las regulaciones de la ley natural de manera abstracta y teórica, como una serie de problemas de geometría. Más todavía, no las descubre en primera instancia por el ejercicio conceptual de la inteligencia, o por la vía del conocimiento racional, aunque luego siga este camino en la reflexión. Piensa que la enseñanza de Santo Tomás debe ser entendida de una manera mucho más profunda de lo que se hace ordinariamente. En *Summa Theologiae* (I-II, q94, a2), Tomás dice que conocemos esas ordenaciones de la ley natural por la conducta de las *inclinaciones* de la naturaleza humana, lo que significa que la razón humana conoce la ley natural por medio de lo que se llama *conocimiento por inclinación*³⁴.

Es cierto que Suárez hace referencia a ese pasaje cuando introduce la discusión acerca de la naturaleza de la ley natural en *De legibus* (II, c. 5). Allí afirma que Santo Tomás “analizó, primero, las diferentes inclinaciones inherentes a la naturaleza humana y cómo conforme a ellas la razón dictamina lo que es bueno o malo para dicha naturaleza. De ahí deduce los preceptos de la ley natural”³⁵.

³² Cfr. M. Bastit, *Naissance de la loi moderne*, p. 339.

³³ Cfr. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, p. 34.

³⁴ Cfr. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, p. 28.

³⁵ F. Suárez, *De legibus*, II, c. 1.

Según esta tesis, el juicio de la razón es connatural a la naturaleza humana y posee carácter de ley³⁶. Suárez parece estar de acuerdo con ella³⁷. Sin embargo, en el capítulo siguiente propone la tesis que ya hemos explicado, para la cual el conocimiento por connaturalidad con las inclinaciones de la naturaleza humana le es enteramente ajeno. Una deducción de los preceptos de la ley natural a partir de las inclinaciones indicadas por Tomás (I-II, q94, a2) se puede hacer extrínsecamente, y no sería raro que Suárez lo haya pensado así, desde el momento en que piensa que la razón que conoce la ley es sólo especulativa.

Según Maritain, en cambio, si no se admite el *conocimiento por inclinación*, la doctrina sobre la ley natural pierde toda coherencia. Destaca la siguiente frase: “todas las cosas a las cuales el hombre tiene una inclinación natural, la razón las aprehende naturalmente como buenas”³⁸. Agrega que *naturalmente* quiere decir por inclinación, no por medio de conceptos, y en consecuencia esa aprehensión es de algo a realizar, destacando así la centralidad de la razón práctica al preceptuar las reglas de la ley natural. La importancia de este conocimiento ha quedado completamente oscurecido por la comparación entre razón especulativa y razón práctica que hace Tomás en la misma cuestión, confrontando el dinamismo de la última en el conocimiento de la ley natural con el de la primera en el conocimiento del ser. Así habla de principios específicos de la ley natural como *quasi* conclusiones a partir de los principios comunes, como si fueran principios deducidos de los comunes, cuando en realidad no está haciendo nada más que una comparación o semejanza con el proceso lógico del orden especulativo. Esto se complica aun más porque en realidad nosotros tenemos un conocimiento reflejo –o de segundo orden– de la ley natural, donde podemos aplicar el proceder lógico propio de la razón especulativa³⁹.

Tomás establece una comparación entre los principios de la razón especulativa y los de la razón práctica, pero no dice que sean conocidos del mismo modo. Señala una diferencia entre ambos cuando los compara: “los preceptos de la ley natural son, en relación a la razón práctica, como los principios primeros de la demostración a la razón especulativa: los unos y los otros son conocidos por sí mismos”⁴⁰. Los primeros son conocidos por inclinación y los segundos conceptualmente⁴¹, según la siguiente afirmación tomasiana: “así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la opera-

³⁶ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 1.

³⁷ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, II, c. 9-15.

³⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2.

³⁹ Cfr. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, pp. 29-30.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2.

⁴¹ Cfr. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, p. 133.

ción”⁴². El bien tiene razón de fin, y la razón humana aprehende como bienes cosas a las que el hombre se siente naturalmente inclinado, dignas por tanto de realizarse. Ahora bien, las inclinaciones esenciales del hombre son un elemento ontológico que tiene valor moral en cuanto están enraizadas en la razón humana, ya que pasan por el lago del intelecto y son transferidas a esa esfera. De este modo la razón conoce una ordenación divina⁴³. En este sentido Santo Tomás define la ley natural como “participación de la ley eterna en la criatura racional”⁴⁴. Por eso Maritain afirma que la ley natural depende de la razón, no de la voluntad⁴⁵.

En este contexto la razón nos motiva a actuar de acuerdo a la ley natural, porque aprehende los fines de nuestras inclinaciones naturales hacia los cuales nos sentimos atraídos. ¿Por qué me siento obligado entonces a obedecer a la ley natural? Porque la razón, al aprehender la bondad de los fines de mis tendencias esenciales, me mueve, no en un sentido impulsor o enérgico, a realizar la acción de acuerdo a la ley natural, sino como una respuesta personal, en que la razón tiene la parte principal, al representar intelectualmente los bienes a que tiende la naturaleza humana. La voluntad tiene un papel importante en esa respuesta personal en cuanto al ejercicio de la acción, pero no respecto al establecimiento de la obligación moral, como dice Suárez. Por otra parte, si realizamos ese bien al que nos sentimos atraídos estamos obedeciendo a la ley eterna de modo natural.

Para hacer un análisis de cómo la razón obliga moralmente, hay que referirse al acto de la prudencia, por medio del cual ella impera el acto que está de acuerdo con la ley natural. En el acto de la prudencia, como explica Maritain, es necesaria la rectitud de la voluntad para el imperio de la razón⁴⁶. Finnis ha desarrollado una discusión de gran interés entre Suárez y Tomás de Aquino en relación a este acto. En esa argumentación se resuelve el famoso *impasse* en que nos ha puesto Suárez al afirmar que la obligación moral es establecida por la voluntad divina.

Aquino y Suárez están de acuerdo –según Finnis– en que la *decisión* –es decir la *electio* de Tomás– es de la voluntad. La elección es del acto que la persona realizará aquí y ahora de acuerdo con la ley natural. Sin embargo Tomás hace una distinción entre la decisión o elección, por medio de la cual uno establece para uno mismo lo que va a hacer, y la actividad física o psicosomática por la

⁴² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2.

⁴³ Cfr. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, p. 140.

⁴⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2.

⁴⁵ Cfr. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, p. 105.

⁴⁶ Cfr. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, pp. 65-78.

cual se ejecuta la decisión. Hay un componente que Tomás denomina *imperio*, el cual es atribuido por el mismo Tomás a la razón, diciendo que lo que mueve, estrictamente hablando, no es la decisión o elección, sino el imperio⁴⁷.

Finnis toma esta distinción de un texto de Tomás⁴⁸, el cual dice que imperar es un acto de la razón que presupone un acto de la voluntad. Los actos de la razón y de la voluntad pueden referirse entre sí, ya que la razón reflexiona sobre el querer y la voluntad quiere reflexionar. Así la virtud del primer acto permanece en el acto siguiente. A veces hay un acto de la voluntad en el que permanece virtualmente algo del acto de la razón, como sucede en la elección. Ese acto de la razón que intima a hacer algo, es un imperio, que es posible gracias al ejercicio de la voluntad⁴⁹. Ahora bien, es evidente que el imperio proviene del conocimiento que la razón tiene de algún fin o bien al que el hombre se siente naturalmente inclinado, imperio que es posible siempre que la voluntad sea recta y quiera ejecutar la acción razonable.

Pues bien, Suárez considera que el *imperio* de Tomás de Aquino es innecesario, imposible y nada más que una ficción⁵⁰. Finnis en cambio dice que el *imperio* de Tomás de Aquino es un acto de la inteligencia por el cual se establece el curso de la acción que se va a realizar. Ese acto de la mente es necesario para guiar, configurar y dirigir la actividad física o psicosomática por la cual se va a realizar el propio propósito. Evidentemente que no se puede decir que ese plan de la razón mueva como una fuerza motora, como piensa Suárez. En efecto, éste último afirma que la primera característica de la ley –que se encuentra en la voluntad, no en la razón–, es mover y aplicar al hombre a realizar la acción⁵¹. Tomás de Aquino, por otra parte, considera que el movimiento humano no es el efecto de un empujón –ya sea interno o externo– sino más bien la respuesta personal a la atracción de algo considerado intelectualmente como un bien⁵².

El imperio supone el ejercicio de un acto de la voluntad recta, el deseo del fin particular, la preferencia por ciertas acciones o medios para realizarlo. Pero ese acto de la voluntad necesita el *imperio* de la razón, que formula la propia intención, que es lo que directamente mueve a actuar. Siendo el imperio un acto de la inteligencia puede hacer brillar el atractivo del fin o de los valores que están en juego, por su capacidad de representarlos, y por la capacidad de mos-

⁴⁷ Cfr. J. Finnis, *Natural law and natural rights*, p. 338.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q17, a1.

⁴⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q17, a1.

⁵⁰ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, I, c. 5, n. 6.

⁵¹ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, I, c. 5, n. 4.

⁵² Cfr. J. Finnis, *Natural law and natural rights*, p. 339.

trar inteligiblemente la conveniencia de los medios elegidos. Esto es lo que explica en definitiva que realicemos la acción⁵³.

El problema de Suárez es, según Finnis, haber separado lo “que mueve y obliga” de lo “bueno y necesario”. “Si se considera en la ley –dice Suárez– su fuerza impulsiva, y llamamos ley a lo que está en el soberano, que mueve y obliga a obrar, en ese sentido la ley es acto de la voluntad. Si por el contrario, consideramos especialmente en la ley su fuerza directiva hacia lo bueno y necesario, desde este punto de vista la ley pertenece al entendimiento y parece consistir en un juicio práctico que, en la forma en que se da en el soberano, no precede a la voluntad, sino que la sigue, pero no en forma de un acto que empuja a obrar y que no es un juicio, sino a manera de un juicio práctico con el que el soberano, mientras su orden subsista, juzga que los súbditos la han de cumplir, razón por la cual se les debe intimar tal orden”⁵⁴.

De ese modo, la valoración intelectual de lo bueno que ha de hacerse según la razón queda de alguna manera separada del mero hecho del mandato de la voluntad del soberano. Para Tomás de Aquino, en cambio, aunque la decisión o elección es indudablemente condición de la realización de la acción, ella no es decisiva si no está informada por la representación intelectual de un curso de acción que incluye la valoración moral de los fines y de las acciones para los fines⁵⁵. Esa valoración intelectual y moral no impulsa en el sentido de obligar a la voluntad humana a realizar una determinada acción, sino que atrae a la voluntad a realizar el bien, que es la acción buena, a la cual la voluntad se encuentra inclinada si es recta o virtuosa.

“Mover y obligar a obrar” es una expresión, empleada por Suárez para indicar la función de la ley impuesta por la voluntad, que sugiere una acción extrínseca al que actúa, que impulsa en el sentido de empujar. Sentirse atraído a realizar una acción buena sugiere, en cambio, una interiorización intelectual y volitiva a la vez de la bondad de la acción que se va a realizar, porque es término de inclinaciones naturales y virtuosas del hombre. Esto es posible según la psicología moral tomasiana, como explica Maritain, por la tendencia natural de la voluntad al bien que, sin embargo no basta; y por la rectitud libre de la voluntad, que se consigue por las virtudes adquiridas o por el ejercicio mismo de la libertad en el momento de la elección⁵⁶. Ahora bien, lo importante para nuestro tema es que en el momento en que se está haciendo esa elección libre e informada por la razón natural, se están conociendo los fines a los que se encuentra

⁵³ Cfr. J. Finnis, *Natural law and natural rights*, p. 340.

⁵⁴ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, I, c. 21.

⁵⁵ Cfr. J. Finnis, *Natural law and natural rights*, pp. 340-341.

⁵⁶ Cfr. J. Finnis, *Natural law and natural rights*, pp. 72-73.

inclinada la naturaleza humana y, por tanto la ley natural, pero no como algo impuesto extrínsecamente.

Con el análisis de estos elementos podemos contestar a la pregunta que le hacíamos a Suárez al comienzo de esta sección: ¿porque debo obedecer a la ley natural que me obliga bajo mandato de la voluntad divina? Porque entiendo con mi razón práctica que la acción que voy a realizar está de acuerdo con los fines de mi naturaleza, y lo entiendo de una manera intelectual y práctica, sencilla, sin necesidad de hacer grandes especulaciones previas, porque la razón natural es luz⁵⁷.

Dra. María Elton Bulnes
Instituto de Filosofía
Universidad de los Andes
melton@uandes.cl

⁵⁷ Cfr. nota 7.

**SUÁREZ Y HOOKER,
INTÉRPRETES DE LA NOCIÓN TOMISTA DE “LEY”**

Sandra Brandi

Es mi intención presentar dos interpretaciones de la noción de ley de Tomás de Aquino ya que fue fuente obligada de todo esfuerzo filosófico hasta fines del siglo XVI. Richard Hooker y Francisco Suárez no escaparon a esta circunstancia. Tanto es así que Suárez analiza la definición de la ley según Santo Tomás, “ordenación de la razón para el bien común promulgada por aquel que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad”¹, de la cual parte y parece aceptarla. Sin embargo, manifiesta declararla no exenta de críticas, por permitir no diferenciarla de otros preceptos, ruegos y consejos, por no tomar en cuenta algunas de sus propiedades que considera esenciales, o bien por la ausencia del carácter obligatorio y preceptivo de la ley. Y así, llegar a su propio concepto de ley, el cual analizaremos más abajo.

Asimismo Richard Hooker si bien sigue un método que podría denominarse descriptivo, presenta una clara influencia tomasiana –como Suárez– pero sólo lo cita una vez, remitiéndose a la cuestión 90 en su conjunto².

El tema específico de la ley³ Tomás de Aquino lo trata dentro del estudio de los actos humanos en general. Esta inclusión es correctísima pues la ley es evidentemente uno de los ingredientes principales de todos los actos humanos. Estos reciben su carácter moral de la ley pues ésta impera el orden, aquí y ahora, al fin que se pretende alcanzar. Todos los actos humanos están sometidos a la ley, tanto sean estos medios en orden a fines intermedios, como los que sean en orden al Bien último y definitivo. La ley, como explica el Aquinate, es principio exterior de la bondad de los actos (junto con la gracia)⁴. La ley está inelu-

¹ “Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q90, a4, co.

² R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, G. Edelen (ed.), en *The Folger Library Edition of The Works of Richard Hooker*, W. Speed Hill (ed.), vol. I, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge / Massachusetts / London / England, 1977.

³ Se ha tomado como fuente la *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, F. Barbado Viejo (coord.), t. VI, *Tratado de la ley en general*, Fr. C. Soria (ed. y trad.), BAC, Madrid, 1956.

⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q114; I-II, q9, a4, a5, a6; q10, a4; q80-q83.

diblemente vinculada a la vida virtuosa, y su observancia ineludible llevará al hombre al fin último temporal de la vida social y también al fin último de la vida personal (tanto mundanal como sobrenatural). La ley es herramienta concreta y necesaria para alcanzar la perfección y vivir conforme a la naturaleza racional.

Tanto la interpretación de Suárez como la de Hooker parecen incompletas frente a la de Tomás, aunque Hooker sería quien más se acerca a ella en su elemento esencial.

Richard Hooker (1554-1600) fue un destacado teólogo y pensador isabelino. Es mejor conocido como el autor de *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* obra que dio sólidas bases teóricas a la nueva iglesia de Inglaterra, por ello es considerado como co-fundador del anglicanismo junto con Thomas Cranmer. Fue ordenado en agosto de 1579 y pocos años después ya era conocido por su capacidad intelectual, espíritu conciliador y adhesión a la naciente iglesia anglicana. La reina Isabel I tomó conocimiento de las cualidades de Richard Hooker y lo designó rector del influyente Temple Church de Londres. Allí trabó una disputa teológica pública con Walter Travers, lector del templo y líder de los puritanos⁵ de apasionado carácter y paradójicamente vinculado por parentesco político con Hooker⁶.

En cuanto a su aportación al pensamiento jurídico en su obra *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* se ocupa en el libro I del tema de la ley. Más que dar una definición esencial de ley lo que hace es dar una noción descriptiva. Parte de la tesis según la cual todo lo que existe obra en orden a un fin, y aquello que asigna a cada cosa su fin y modo, lo que modera la fuerza y el poder, lo que asigna la forma y medida del actuar, es aquello que llamamos “ley”. Y toda ley tiene un autor, que, en último término es Dios.

Richard Hooker sigue la tradición filosófica de Tomás de Aquino continuada casi al mismo tiempo por Bellarmino y más adelante, desde su peculiar cosmovisión, por Suárez. Pero Hooker desarrolla su pensamiento en una situación

⁵ El término “puritano” en este contexto designa a los presbiterianos de la época isabelina (fines del siglo XVI), es decir, aquellos grupos reformistas protestantes más ortodoxamente calvinistas. Llamarlos “puritanos” [*puritans*] se hizo popular ya que insistían en que su único objetivo era “purificar” a la Iglesia de Inglaterra de toda tendencia y práctica católica. Se debe tener presente que los calvinistas fueron “monarcómacos, regicidas o destructores de reyes”. Sobre este último tema cfr. F. Hubeñak, *Historia integral de Occidente desde una perspectiva cristiana*, EDUCA, Buenos Aires, 2006.

⁶ A raíz de su disputa con los puritanos Hooker escribió su obra más importante, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*; comenzó a escribirlo en 1592 y los primeros cuatro libros fueron publicados en 1594, el quinto en 1597, mientras que los demás fueron publicados póstumamente.

política excepcional diversa a la de los otros dos. Él no sólo debe lidiar con la teoría de la ley sino también con las prácticas de una organización política vigorosa y avasallante: el estado concebido por la dinastía Tudor. Y esta coyuntura histórica no podía ser desestimada por Hooker⁷.

Richard Hooker en su tratado *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, en el libro I, trata el tema de la ley en general, siguiendo el método escolástico en cuanto busca los fundamentos mismos de las normas. Por ello primero define la ley, y luego se ocupa de su clasificación⁸. Asimismo, en cuanto a los puntos de partida de su argumentación, utiliza las concepciones tomistas vinculadas al fin del hombre, su naturaleza y perfección y el modo de alcanzarla⁹.

Tanto es así que, para Hooker, la ley es “cierta clase de regla o canon a la cual las acciones deben ajustarse”, “regla de conducta o acción que una autoridad superior impone”¹⁰.

En su concepción de la ley, la misma es casi totalmente “directiva” (en cuanto que la ley se dirige a la operación) y hace muy poca referencia a la coacción. En el orden divino del universo, Dios ha creado una ley para sí y, siendo el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, la esencia de la vida humana es vivir conforme a la ley si quiere conservar esa imagen¹¹.

Hooker sigue el método tomasiano en cuanto analiza, pormenorizadamente, la ley, pero no a través de sus elementos constitutivos causales. En efecto, parte de la premisa por la cual se afirma que todo lo que existe debe moverse con-

⁷ Sus ideas no están vigentes hoy día en su pureza y significado original, pero se volvieron parte de la tradición del pensamiento político inglés.

⁸ Sigue categorías similares a las de Tomás de Aquino.

⁹ “La ley es una especie de regla y medida de los actos, por cuya virtud es uno inducido a obrar o apartado de la operación. Ley, en efecto, procede de *ligar*, puesto que *obliga a obrar*. Ahora bien, la regla y medida de los actos humanos es la razón, la cual, como se deduce de lo ya dicho, constituye el primer principio de esos mismos actos, porque a ella compete ordenar las cosas a su fin, que es *principio primero de operación*, según el Filósofo. Pero, en todo género de cosas, lo que es primer principio es también regla y medida, como la unidad entre los números y el movimiento primero entre los movimientos. De lo que se deduce que la ley es algo propio de la razón”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q90, a1, co (la cursiva es nuestra).

¹⁰ “Any kind of rule or canon whereby actions are framed [...] rule of working which superior authority imposeth”, R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, I, 3.1, pp. 12-14.

¹¹ Sigue a Tomás de Aquino pues éste en la arquitectura de la *Summa* ubica al *Tratado de la ley* dentro de los *Medios adecuados para conseguir este fin*, refiriéndose a Dios como fin supremo y último de las criaturas racionales, y, por ello, en el prólogo a la I-II dice que “la moral teológica trata del hombre como imagen operativa de Dios, en cuanto es principio y señor de sus actos por su libre albedrío”.

forme lo requiere su fin natural¹², esto es, obrar conforme a su naturaleza en busca de su fin, según lo expresa Aristóteles¹³. Ese obrar no es una acción violenta ni casual¹⁴, se realiza en obediencia a un poder que dirige a cada ser y le asigna su función, fuerza, forma, medida y propósito. Quien cumple esta tarea de indicar el modo de obrar es lo que Hooker define como ley. Todas las cosas existen por un fin y, para alcanzarlo, deben realizar actos regulados por cierto canon o regla¹⁵. Si así no fuera, la propia existencia de las cosas sería sin sentido y caprichosa.

Por otra parte, basado en fuentes clásicas¹⁶ afirma que es bien sabido que todo lo que existe lo es por una cierta causa primera, que no sólo es causa y origen de todo sino que también ha determinado cómo deben actuar estableciendo un orden o regla determinada, esto es una ley¹⁷.

En síntesis: todo lo que existe esta sujeto a la ley y toda ley implica un autor: Dios como legislador del universo y el gobernante como legislador de su reino.

Ahora bien, en cuanto a determinar de qué facultad proviene la creación de la ley, si de la voluntad o de la razón, Hooker no lo trata específicamente pero se apoya, como ya dijéramos, en el pensamiento clásico.

En efecto, según los autores que utiliza como argumento de autoridad, todo tiene su origen, fin y modo de alcanzarlo en una causa primera que proviene de la actividad de la razón¹⁸. Asimismo, insiste en que descubrir lo que ocupa la mente divina no es comprensible para el débil entendimiento humano. En efecto, “no somos capaces de discernir la motivación de cada acto externo de Dios y, por tanto, no podemos dar la razón cierta y apropiada de sus creaciones”; “sería peligroso para el débil cerebro del hombre profundizar en los actos del Más Alto”; “Nuestra más segura elocuencia en lo que a Él se refiere es nuestro silencio”; “Él está en lo alto y nosotros sobre la tierra por lo tanto nuestras

¹² “Neither doth any thing ever begin to exercise the same without some foreconceaved ende for which it worketh. And the ende which it worketh for is not obtained, unless the worke be also fit to obtaine it by”; R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, I, 2.1, pp. 23-26.

¹³ Aristóteles, *Physica*, 200 a 22; *Ethica Nicomachea*, 1151 a 16. En materia práctica el fin es el principio.

¹⁴ “All things that are have some operation not violent or casual”; R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, I, 2.1, p. 22.

¹⁵ R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, I, 2.1, pp. 25ss.

¹⁶ Cita a Homero, Mercurio Trismegisto, Anaxágoras, Platón y los estoicos; R. Hooker, *Of the laws of ecclesiastical polity*, I, 2.3, notas b, c, d, e.

¹⁷ R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, I, 2.3, pp. 34-14.

¹⁸ “The maker of the world [is] an Intellectual worker”; R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, I, 2.3, pp. 8-9.

palabras han de ser cuidadosas y pocas”¹⁹. Más adelante insiste en que caen en el error los que afirman que la ley procede de la voluntad de Dios y no de su razón²⁰. Insiste en que muchas veces no conocemos la causa de Sus actos pero tampoco hay razón para que pueda juzgarlas; no puede el hombre siquiera imaginarla o saber si lo hace conforme a Su Voluntad o por el consejo²¹ de su propia voluntad²²; “no importa qué haga [Dios según su] consejo o sabia decisión, tiene necesidad cierta de razón por la cual debe ser realizada”, aunque el hombre no pueda conocerla o la alcance haciendo un gran esfuerzo para descubrirla²³.

De lo expuesto, podríamos sintetizar el concepto de ley según lo elaborado por el “juicioso”²⁴ Hooker. Así podríamos definirla como “aquel acto del entendimiento del legislador que asigna a cada cosa su fin y modo, que modera la fuerza y el poder, le asigna la forma y medida del actuar a todas las cosas y si no siguieran lo establecido en ella no alcanzarían su fin”.

Por su parte, Francisco Suárez en su *Tratado de las leyes y de Dios legislador*²⁵ sigue, en este tema, el método trazado por Tomás de Aquino: parte de la noción de ley y no de la de derecho. En efecto, no fue intención del Doctor Eximio realizar una enciclopedia de derecho o filosofía del derecho sino algo mucho más vasto.

Se ocupa no sólo de temas vinculados directamente a lo jurídico como la ley civil y la ley canónica, sino también análisis teológicos de la ley, incluida en las Sagradas Escrituras, cuestiones metafísicas y morales, etc. Esto es así pues parte de lo teológico y luego desarrolla y analiza los problemas dentro de los límites de la filosofía en la mayor parte del tratado. El lector notará inmediatamente lo enciclopédico de la obra, su extensión y estructura, con sólo recorrer el índice de la misma.

¹⁹ R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, I, 2.2, pp. 12-20; I, 2.4, pp. 12-14.

²⁰ “They erre therefore who tinte that of the Hill of God to do this or that, ttere is no reason resides his will”; R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, I, 2.5, pp. 19-19.

²¹ Sobre el consejo y el acto e imperio en particular cfr. mi trabajo “El acto de imperio (análisis de la q17 de la I-II)”, *Aproximaciones a la moral y el derecho*, Chilavert, Buenos Aires, 2007.

²² R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, I, 2.5, pp. 19-23.

²³ R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, I, 2.5, pp. 23ss.

²⁴ Richard Hooker tuvo decisiva influencia en el pensamiento de John Locke quien lo cita como argumento de autoridad tanto en el Primero como en el Segundo *Tratado del gobierno civil* calificándolo de “juicioso”, cualidad que se predica de Hooker desde entonces.

²⁵ Se ha tomado como fuente *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, t. I (“De la ley en general y de su naturaleza, causas y efectos”) J. Torrubiano Ripoll (trad.), Facultad de Teología, Hijos de Reus Editores, Madrid, 1918.

Como Hooker, dedica el primer libro a la ley en general buscando y justificando conceptos muy generales siguiendo una estructura hoy olvidada: la unidad, que es el objetivo incoercible del conocimiento humano. A diferencia de Hooker no toma en consideración el sentido físico de la ley (aunque lo hace en forma esporádica) y Tomás de Aquino, en este tema, ni siquiera lo toma en cuenta. Suárez, como el Aquinate, pone de relieve permanentemente la íntima vinculación de lo jurídico con lo moral y lo metafísico. Si bien Hooker sigue esta línea de pensamiento, marcada por Tomás, no tiene éste la profundidad del Doctor Eximio.

Los conceptos comunes que Francisco Suárez indica son aplicables a todas las leyes de contenido jurídico y válidos para toda la ciencia jurídica. Como se verá más adelante, en cuanto a la metodología y fuentes abreva en la obra de Tomás de Aquino, y, al igual que Hooker, también hace su aportación a la ciencia jurídica.

En la búsqueda de la definición esencial de ley, el Doctor Eximio toma en cuenta diversas nociones mostrando un amplio conocimiento de las fuentes disponibles. En efecto, muchas son las definiciones que ha tomado en cuenta Suárez, pero hace caso omiso de ellas por entender –en su juicio– que en realidad no constituyen definiciones de “ley”, sino elogios a la misma, o bien definiciones de alguna clase de ley en particular, antes que de *ley en general*. Así, enuncia definiciones de Cicerón, San Clemente Alejandrino, la de Aristóteles misma, Gabriel Biel y Castro, entre otras; destacando la de Santo Tomás de Aquino como aquella más aceptada y de la cual parte su análisis: “Ley es la ordenación de la razón para el bien común promulgada por aquél que tiene el cuidado de la comunidad”²⁶.

Suárez, al igual que Tomás, define la ley por sus caracteres, pero critica la concepción del Aquinate en cuanto podría confundirse la ley con el consejo moral y el ruego, y faltaría –asimismo– la propiedad de estabilidad y la determinación del momento en el cual la misma se torna obligatoria²⁷.

Según Suárez, a manera de género, se pone “ordenación de la razón”, la que debe tomarse en sentido activo [entiéndase volitivo] porque los súbditos son ordenados por medio de la ley. La ordenación activa procede del legislador [entiéndase de su voluntad] y el acto con el cual ordena se llama “orientación activa” [el cual saldría de la razón, según Suárez, de ahí la expresión). En Tomás de Aquino la “orientación activa” incluye a la voluntad y Suárez no entendería, entonces, la practicidad de la razón.

²⁶ “Legis nihil est aliud quam quaedam rationis ordinario ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q90, a4, co.

²⁷ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 12, n. 1 y n. 2.

Por su lado, la palabra “razón” por sí no se limita al *acto del entendimiento o de la voluntad*, puesto que la ordenación puede residir en ambos, y la de la voluntad puede llamarse “de la razón” o, porque la misma voluntad es una potencia racional, o, al menos, porque debe ser dirigida por la razón recta (máxime en el caso del dictado de la ley). La palabra “razón” puede aplicarse también tanto al acto interno como al acto externo²⁸.

Y, por último, señala Suárez que las restantes palabras se agregan a manera de diferencia y que, en ellas, van virtualmente incluidas todas las propiedades de la ley, de acuerdo al método inicialmente destacado.

Pareciera que estarían incluidos el consejo²⁹ y el ruego o petición dentro de tal concepto de ley según Suárez y, afirma, el concepto de Tomás de Aquino referiría más bien al consejo y al ruego o petición, si bien reconoce que tienen en común que por medio de todos ellos (precepto-consejo-petición) uno es diri-

²⁸ Suárez trata el tema de “Los actos que se requieren por parte del legislador para dar una ley” en *De legibus*, I, c. 4 y c. 5. En primer término al preguntar sobre la ley responde que la misma es un acto intelectual por estar dirigida a seres racionales. A continuación se pregunta sobre la clase de acto que será la ley. A fin de dar respuesta a este tema clasifica a los actos en interiores y exteriores. Para Suárez son actos interiores, en relación con la ley, cuando la voluntad está en la mente del legislador. Los actos serían exteriores cuando la ley está escrita o expresada verbalmente. En quien debe obedecerla, la ley reside sólo en un acto de la mente del súbdito que toma contacto con ella. Serían, según Suárez, actos tanto del entendimiento como de la voluntad (entendiendo aquí la voluntad de mandar). Aquí se llega al nudo del problema, esto es, si es que la ley es acto del entendimiento (de la razón) o acto de la voluntad. Suárez hace un recuento de las principales posturas en este tema así como de los diversos argumentos en favor de una y otra.

Es acto del entendimiento para Santo Tomás de Aquino, Domingo de Soto, Alejandro de Ales, Guillermo de París, Antonio de Córdoba. (Cicerón afirmaba: “Ley es la recta razón mandando y prohibiendo”). En esta postura hay dos matices: para unos es “un juicio de la razón que antecede a la voluntad” y para otros “es un acto del entendimiento que se llama *imperio* y es posterior a la voluntad”. También explicita Suárez que la ley es acto de la voluntad para Gabriel Biel, Juan Mair, Guillermo de Ockham y San Buenaventura. Según Suárez es más adecuado sostener que la ley es acto de la voluntad pues contiene caracteres propios de la ley, así moviliza a quien debe obedecerla a ejercer la obra mandada, puede obligar al súbdito y es acto de jurisdicción que surge de un poder superior (I, c. 5). Finalmente se inclina a afirmar que es acto de la voluntad pero reconoce que los actos de la razón y de la voluntad deben complementarse (sin dejar por esto de afirmar que la ley es acto de la voluntad del legislador) y afirma “en estas cosas morales no hay que buscar una unidad perfecta y simple, sino una cosa que sea moralmente una, puede constar de muchas que sean físicamente distintas y que mutuamente se ayuden.... así, pues, la ley requiere de dos elementos, moción y dirección, bondad –llamémosla así– y verdad, es decir, juicio recto acerca de lo que se debe hacer y voluntad eficaz de mover a ello; por eso puede constar de los actos de la voluntad y del entendimiento”; F. Suárez, *De legibus*, I, c. 5, n. 20.

²⁹ Cfr. mi ensayo sobre el acto de imperio, nota 21.

gido a obrar por la razón de otro. Sin embargo Suárez los excluye a ambos por las siguientes diferencias.

El consejo es pedido y dado entre iguales aunque alguno dé consejo –o le sea pedido– por su superioridad en saber y conocimiento. En cambio la ley proviene de un superior que tiene poder sobre aquellos que han de obedecerla. Asimismo agrega que una ordenación tiene que poder mover a obedecer y debe poder forzar a la acción eficazmente ya que “promulgar” en Aristóteles alude a ordenar a fin de imponer una obligación. Obviamente un consejo no es objeto de promulgación.

En cuanto al ruego o petición, estos se dirigen entre iguales o de un inferior a un superior, pero muy ocasionalmente provienen de un superior pero no como superior, pues al pedir o rogar se rebaja convirtiéndose a sí mismo en inferior.

Suárez critica también la definición tomasiana de la ley en cuanto que un superior, para mandar a sus súbditos de acuerdo a la recta razón, podría proponer su voluntad a la comunidad de una manera suficiente y sin embargo no ser ley. Esto es así pues su manifestación de voluntad, en cuanto ordena una conducta, no necesariamente trae consigo un precepto perpetuo y estable. Que el precepto sea perpetuo y estable son propiedades que Suárez considera esenciales a la ley.

Entiende que Tomás considera ley cualquier precepto aunque su vigencia se limite a un día. Por ello afirma que o debemos interpretar que la ley como “ordenación de la razón” –como la define Tomás de Aquino– es ley estable y duradera o que Aquino define la ley en sentido amplio incluyendo todos los preceptos.

A esta altura es conveniente seguir al Doctor Eximio cuando analiza los elementos esenciales de la ley, a saber: la ley es un precepto que proviene de un acto intelectual del legislador ya que ordena la conducta de seres racionales. En cuanto a esta característica vinculada a la racionalidad se encuentran incluidas las leyes físicas ya que son instituidas y creadas por la Mente Divina. En cuanto a la ley humana la ley no sólo supone el acto intelectual sino también el voluntario imperando sobre quienes la misma está dirigida. Tanto la inteligencia como la voluntad son imprescindibles a los efectos de la creación de la norma jurídica, mas para Suárez, lo que hace que la ley sea propiamente ley es el acto de la voluntad de quien la crea³⁰. No se nos escapa la capital importancia que tiene este tema en nuestros días, más allá de las controversias escolásticas entre intelectualistas y voluntaristas. Prescindiendo del camino que siguió a lo largo de la historia este tópico, hoy día este tema es aún más importante que en el

³⁰ “Cuáles actos sean necesarios en la mente del legislador para dar la ley” y “La ley es acto de entendimiento o de la voluntad, y cual sea él”; F. Suárez, *De legibus*, I, c. 4 y I, c. 5, n. 13.

momento en que esta controversia tuviera. Ha vuelto al primer plano con el positivismo jurídico. Tomamos sólo con referencia al padre del mismo, Hans Kelsen, quien pretende quitar el acto intelectual de la tarea legislativa definiendo a la norma positiva como un juicio hipotético-práctico que surge de la voluntad del legislador y así niega el acto racional de imperio en la elaboración de la ley³¹. Como breve refutación me remito a un solo texto del Doctor de las Escuelas: “La razón puede, ciertamente, ser movida por la voluntad pues, por lo mismo que la voluntad apetece el fin, la razón impera acerca de los medios que a él conducen. Sin embargo, para que la voluntad, al apetecer esos medios, tenga fuerza de ley, es necesario que ella misma sea regulada por la razón. *Y así ha de entenderse el que la voluntad del príncipe se constituya en ley. De otro modo no sería ley, sino iniquidad*”³².

La ley se dicta para una comunidad³³. Luego de analizar diversas opiniones sobre el tema se pronuncia afirmativamente. Lo hace de diversos modos: por inducción llega a la conclusión que todas las leyes van dirigidas a la comunidad; por la estabilidad, propiedad de la ley, pues la comunidad toda deberá obedecerla mientras no sea revocada por el legislador; porque la ley es manifestación de lo que es justo y honesto y esto es aplicable a todos; porque la ley, si bien pueden parecer dirigida a alguien determinado, lo hace de modo general a quienes se encuentren bajo sus previsiones y como parte de la comunidad, cuya existencia está implícita³⁴.

La ley se dirige al bien común ya que el fin de las leyes humanas es colaborar en lo necesario para que el hombre alcance su perfección, pues toda ley se establece para el bien de quien debe obedecerla³⁵.

La ley proviene de una autoridad con potestad suficiente para elaborarla a la cual se halle sometido quien debe obedecerla y que es miembro de la comunidad perfecta³⁶.

La ley debe ser justa tanto por su contenido moral como por la facultad que tiene para imponerla la autoridad. Siguiendo a Aristóteles y a Tomás de Aquino,

³¹ Cfr. las conclusiones finales de mi ensayo sobre el acto de imperio, ya mencionado en n. 21.

³² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q90, a1, ad3 (la cursiva es nuestra).

³³ “Si es de esencia de la ley que se dé a una comunidad”; F. Suárez, *De legibus*, I, c. 6.

³⁴ En este punto aclara que las leyes humanas sólo deben darse a la comunidad perfecta, a saber, el estado y la Iglesia. Analiza la diversidad de comunidades (universal –formada por todos los hombres en base a su naturaleza racional y por ello se aplica a todos la ley natural– y también las concretas, entre las cuales están las comunidades perfectas y las imperfectas –que son tales por estar sometidas a una sociedad perfecta–).

³⁵ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 7, “Si es de esencia de la ley, que se dé por el Bien común”.

³⁶ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 8, “Si es de esencia de la ley que sea dada por la potestad pública”.

la ley debe ser expresión de la justicia legal (procurar el Bien Común) y de la particular, tanto de la justicia conmutativa –que se mande solamente aquello que puede ser imperado– y de la justicia distributiva –que se repartan las cargas y honores en forma proporcional–. Por último, aclara Suárez, debe ser de posible cumplimiento, tanto en sentido absoluto como relativo, es decir, que se pueda cumplir sin necesidad de realizar actos heroicos, los que sólo pueden ser aconsejados pero no imperados³⁷

La ley ha de ser suficientemente estable no en sentido de perennidad para todas las normas en general, sino que se refiere a que, para derogarla, se requiere un acto expreso o tácito de la autoridad competente. Asimismo “estabilidad” implica generalidad en el sujeto pasivo, esto es, obliga a todos los que abarquen sus previsiones ahora y en el futuro³⁸. Como vemos, sigue concepciones ya establecidas por Tomás de Aquino, en cuanto el Aquinate dice: “Se modifica rectamente la ley sólo cuando mediante su mutación se contribuye al bien común. Pero el mero cambio de una ley es ya en sí mismo un perjuicio para el bien común, porque la costumbre ayuda mucho al cumplimiento de las leyes [...]. De ahí que no deba modificarse la ley humana sino cuando se favorezca el bien común por una parte lo que por otra se le perjudica. Esto acontece siempre que del nuevo decreto se saca un provecho muy grande y notorio o en caso de extrema necesidad, cuando la ley vigente por largo tiempo entraña una injusticia manifiesta y su cumplimiento es sumamente nocivo”³⁹. De todos modos se debe aclarar que Tomás no incluye la estabilidad como elemento esencial de la ley.

La ley ha de ser promulgada, esto es, que pueda ser conocida directa o indirectamente por quienes deben observar la conducta que ella impera⁴⁰.

Basándose en estos elementos esenciales y con la influencia de Tomás de Aquino da Suárez su definición de ley: “precepto común, justo, estable, suficientemente promulgado”⁴¹.

Como hemos tratado de poner de manifiesto en este trabajo, tanto la interpretación de Suárez como la de Hooker parecen incompletas frente a la de Tomás, aunque Hooker sería quien más se acerca a ella en su elemento esencial. Suárez,

³⁷ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 9, n. 12.

³⁸ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 10, n. 11.

³⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q97, a2.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q97, a2.

⁴¹ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 12, n. 1. Esto en el caso de la ley humana, en cuanto a la ley natural, ésta es conocida por el sujeto gracias a su racionalidad –característica que señala especialmente Hooker al referirse a la “ley de la razón”–. Está exenta de promulgación la Ley Eterna; I, c. 11.

seguramente sin estar en su intención, nos pone frente al peligro de la voluntad arbitraria de un déspota (sea éste uno sólo o un grupo). En efecto, cuando Suárez afirma que la ley nace de la voluntad del legislador sacando de su lugar central al acto racional de imperio, deja lugar, no sólo a la larga discusión entre voluntaristas e intelectualistas, sino que abre la ventana al relativismo moral y al positivismo jurídico, concepciones que corroen hoy en día al hombre individual como a la sociedad humana en su conjunto. En efecto, este “acto de la voluntad” del que habla Suárez en el acto de legislar termina en el escepticismo moral y jurídico, que nos hace tener que batallar no sólo contra el capricho del príncipe sino también con aquellos que nos privan de las verdades absolutas y, con ellas, del destino de perfección que nos ha sido dado por el creador, verdadero legislador.

Dra. Sandra Brandi
Facultad de Derecho
Universidad Católica Argentina
sabranti@hotmail.com

LOS ELEMENTOS DEL PACTO EN SUÁREZ Y HOBBS: UNA COMPARACIÓN

Hugo Luis Dalbosco

1. El pacto en Suárez

La tesis de Suárez sobre el origen del poder se sintetiza en la expresión: “omnis potestas a Deo per populum libere consentientem”¹. Ignacio Gómez Robledo distingue en ella los siguientes pasos:

- “1) A ninguna persona, física o moral, le viene inmediatamente de Dios la potestad civil, por naturaleza o por concesión graciosa;
- 2) sino que al gobernante le viene la autoridad mediante el pueblo;
- 3) quien la concede por su libre consentimiento, derivándose de ahí los títulos legítimos de gobierno; y
- 4) al hacer esa donación o traspaso, hay limitaciones en el poder, así por parte del gobernante que la recibe, y no puede usar de ella a su antojo, como por parte del pueblo que la confiere, y no puede reasumirla a su capricho”².

Analicemos detenidamente estos elementos.

La potestad civil no se le concede al gobernante en forma directa: el primer paso de la argumentación supone la reafirmación del principio negador del absolutismo formulado por el Cardenal Belarmino. El hombre naturalmente es un ser social y el poder político, necesario para conducir y conservar el estado, es también de orden natural³. Dios, como creador de la naturaleza, concede a los hombres reunidos en comunidad dicha potestad civil sin intermediario alguno⁴. Tal poder no lo otorga Dios a un hombre en particular, ni a un grupo determinado de hombres sino a quienes se constituyen en “comunidad perfecta” en el

¹ I. Gómez Robledo, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Jus, México, 1948, p. 143.

² I. Gómez Robledo, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, p. 143.

³ F. Suárez, *Selección de Defensio fidei y otras obras*, Depalma, Buenos Aires, 1966; cfr. p. 26.

⁴ F. Suárez, *Selección de Defensio fidei*, p. 33.

sentido aristotélico⁵. Nadie puede reclamarlo individualmente como un derecho natural propio; ni siquiera el monarca legítimo, puesto que toda potestad es de derecho humano. Dios concede el poder al pueblo y éste, si no decide conservarlo, lo delega en alguna magistratura, resultando así explicables la indeterminación de las formas de gobierno y la multiplicidad de las que resultan legítimas.

La potestad civil le corresponde al pueblo: Suárez admite la clasificación aristotélica de formas de gobierno, pero al ligarlas a la teoría del origen del poder, fundamenta la prioridad natural de la democracia sobre las otras, por más que el autor sostiene la superioridad temporal de la monarquía. Sólo cuando el poder reside en la comunidad se justifica por sí mismo y, cuando reside en un monarca o en un grupo, se justifica por una concesión o traslación efectuada a estos por la comunidad. Pero, para ello, la comunidad debe haber consentido la cesión, pudiendo no haberlo hecho y conservar el poder y autodeterminarse. Para Suárez, esta posibilidad es admisible si el poder concedido a la comunidad no resulta de una institución positiva, sino natural, que, a su vez, no es seguida por la delegación a un monarca o a una élite aristocrática⁶. La sentencia de Suárez es clara: “dondequiera que el régimen no es democrático, el pueblo ha transferido al príncipe la suprema potestad”⁷.

Es el consentimiento del pueblo el que funda la legitimidad. El poder de los gobernantes es de derecho humano y se origina en la delegación que el pueblo hace por la vía del consentimiento. Éste se expresa en el pacto de sujeción. Todos los títulos legítimos en los cuales un gobernante puede fundar su poder se remiten directa o indirectamente al consentimiento. En efecto, descartada la investidura directa por parte de Dios, los gobernantes sólo acceden al poder por “la elección y el consentimiento de los pueblos [...] o el título de la guerra justa [...] o el de la legítima sucesión [...] o finalmente este título es el de alguna donación hecha por el hombre”⁸. Pero estos tres últimos casos deben remitir a alguna forma, cercana o remota, de consentimiento para ser válidos.

El poder civil reconoce limitaciones en los gobernantes. En la idea de Suárez existen dos pactos sucesivos: uno por el cual los ciudadanos acuerdan constituir una sociedad perfecta, lo cual les permite ser depositarios del poder soberano [*pactum societatis*] y otro consecuente –pero eventual– que hacen los ciudadanos con el gobernante para someterse a su autoridad [*pactum subiectionis*].

⁵ F. Suárez, *Selección de Defensio fidei*, p. 161.

⁶ F. Suárez, *Selección de Defensio fidei*, pp. 34-35.

⁷ Citado por I. Gómez Robledo, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, p. 160.

⁸ F. Suárez, *Selección de Defensio fidei*, pp. 42-43.

Los ciudadanos están unidos por un vínculo moral, que es el *pactum societatis*. Éste puede ser expreso o tácito⁹ pero, aunque inevitable en el origen ideal del estado, deja a salvo la libertad del hombre para constituir el *corpus politicum mysticum* o la *communitas*¹⁰.

El *pactum subiectionis* tiene lugar por una traslación de la autoridad del pueblo al gobernante. Puesto que se trata en un pacto entre los súbditos y los gobernantes, la potestad de estos aparece limitada por las condiciones pactadas, siendo constitutivamente diferente en el caso de la monarquía –en la que se traslada en forma total–, de la democracia, en la que la comunidad retiene parte de la potestad, puesto que sigue siendo titular de la soberanía. A su vez, la comunidad también queda obligada por la convención, de tal manera que no puede recuperar lo que ha trasladado, salvo en casos extremos, en los cuales se trata de legítima defensa. Es decir, los gobernantes tienen limitaciones que se desprenden de las condiciones convencionales, pero la comunidad también las tiene. Según Suárez, al trasladar el pueblo la potestad al rey, aquél no puede recuperarla; parece ser una traslación irrevocable, imposibilitada de reservarse de forma permanente intervención alguna respecto de las decisiones del monarca.

Sin embargo, aunque transfiere en forma plena la autoridad, el pueblo no pierde sus derechos naturales en términos generales, ni aquellos que se haya reservado para sí en el contrato histórico particular. De este modo el pueblo retiene siempre el poder supremo, aun después del consentimiento. Puede usar de esta potestad para defenderse si el poder del rey sobreviene en tiranía, usando la fuerza, negándose a obedecer e, incluso, deponiendo al tirano¹¹. La limitación al uso de esta potestad por parte del pueblo tiene igual extensión que la obligación del gobernante de buscar el bien común. La revocabilidad alcanza sólo al *pactum subiectionis*; el *pactum societatis*, por naturaleza no puede ser revocado.

El pensamiento filosófico político de Suárez presenta dos líneas de desarrollo: la teoría del origen natural del estado fundado en la naturaleza racional del ser humano y, por lo tanto, en último término, en Dios, y la teoría del pacto social. Hay una secuencia lógica entre una y otra: Dios es la causa primera y mediata y el hombre la causa segunda e inmediata del estado y éste presupone un vínculo moral. Sólo es posible hallar en su origen un acto humano, precisamente, el pacto. El hombre no queda como causa absolutamente necesaria, pero tampoco como causa absolutamente libre del estado.

⁹ F. Suárez, *Selección de Defensio fidei*, p. 24.

¹⁰ H. Rommen, *La teoría del estado y la comunidad internacional en Francisco Suárez*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires, Instituto Francisco de Vitoria de Madrid, Buenos Aires / Madrid, 1951, p. 193.

¹¹ F. Suárez, *Selección de Defensio fidei*, p. 47.

La traslación puede implicar o no un contrato, a la manera moderna, según que el depositario del poder esté o no fuera del estado. En la concepción orgánica del estado de Suárez, el soberano no podía estar fuera del estado. El monarca o el gobernante son órganos del estado. Nada se opone a que este órgano pueda ser también la totalidad del pueblo que se constituye en estado.

2. El pacto en Hobbes

Como en el caso de Suárez, la filosofía política de Hobbes se desprende con rigor lógico de su antropología¹². El núcleo deriva de una visión mecanicista que procede de una concepción epistemológica asentada en la geometría euclidiana.

Esta primera aproximación nos pone frente a una diferencia fundamental con la tradición filosófico-política antigua y medieval: el estado es una construcción artificial, no deriva de la naturaleza del hombre, quien no es originariamente un ser social sino que se vuelve tal como resultado de un cálculo de conveniencia.

El motivo de esta asociación son la inseguridad y el miedo que se desprende de ella. Ambos sentimientos son determinantes en el estado de naturaleza, donde predominan las pasiones del hombre¹³, la incertidumbre vital y la desconfianza respecto de los otros. Para superar la constante posibilidad de la guerra mutua, los hombres recurren a un acuerdo de voluntades, es decir, a un artificio, y dan origen al estado. Para ello, no se han constituido en un cuerpo diferente de sus propias personas, sino que forman cuanto más un “todo aditivo”, una sumatoria de personas que individualmente transfieren su derecho de autogobierno a un tercero soberano e indivisible. En esto consiste el pacto.

La célebre expresión de Hobbes en el *Leviatán*: “autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante”¹⁴ constituye el núcleo que diferencia al pacto de Hobbes de los que la teoría política manejaba hasta ese entonces. En estos parecía inevitable la reducción a la pasividad del cuerpo político contratante o, al menos, a una actividad de última instancia. De acuerdo con la teoría de la autorización, la relación deja de ser entre sujeto pasivo y sujeto activo y pasa a

¹² M. L. Lukac de Stier, “‘Status naturae’ y ‘ordo naturalis’. Hobbes y Tomás de Aquino”, *Philosophica*, Valparaíso, 1995 (17).

¹³ L. Berns, “Thomas Hobbes”, en L. Strauss / J. Cropsey (comps.), *Historia de la Filosofía Política*, FCE, México, 1993.

¹⁴ T. Hobbes, *Leviatán*, C. Moya / A. Escotado (eds.), Editora Nacional, Madrid, 1979, p. 267.

ser una relación de autor/actor. La multitud es la parte autora, en cuyo nombre actúa el soberano, de tal manera que los actos del actor son expresión de la voluntad de los súbditos, tal cual dice el propio Hobbes cuando afirma que el estado así nacido “es una persona cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud, por pactos mutuos de unos con otros, a los fines de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos, según considere oportuno, para su paz y defensa común”¹⁵.

La tensión autor/actor experimenta una inversión una vez constituido el soberano. Para comprenderla, es necesario detenerse en la noción de persona que propone Hobbes¹⁶: “persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan, verdaderamente o por ficción”¹⁷.

Hobbes diferencia entre persona natural y artificial. De esta última, la civil es una subespecie. La persona natural se representa a sí misma, es a la vez actor y representado, mientras que en la artificial ambos se diferencian, siendo el autor el representado y el actor el representante. La noción de representación resulta el punto clave de la relación autor/actor, pero sólo puede ser posible una vez superado el estado de naturaleza y constituido el estado civil. Esto se produce por el consentimiento de cada uno de los componentes de la multitud y no de la multitud como un todo, que en el acto de contratar individualmente constituye una única persona “pues es la unidad del mandatario, no la unidad de los representados, lo que hace que la persona sea una”¹⁸.

El soberano se constituye como una única persona jurídica civil diferenciada de la multiplicidad de individuos físicos que representa. De esta forma Hobbes consigue reducir la multiplicidad a la unidad¹⁹. Esa persona artificial se constituye por una traslación de derechos que se hace mediante la autorización: el actor actúa de pleno derecho como el autor y en tanto que soberano manifiesta una voluntad única que simultáneamente es la voluntad de todos, de modo que si bien aquél ejerce el derecho de los súbditos sin que estos puedan reclamárselo, ello sucede de tal forma que los súbditos no lo pierden al compartirlo.

Pero es la persona ficticia la que sirve para comprender a la natural, y no al contrario. Al autorizar queda algo de autoridad en quien autoriza; sin embargo, esa autoridad sólo existe para autorizar. La autoridad no es el objeto mismo sino

¹⁵ T. Hobbes, *Leviatán*, p. 267.

¹⁶ M. L. Lukac de Stier, “‘Status naturae’ y ‘ordo naturalis’”, pp. 243ss.

¹⁷ T. Hobbes, *Leviatán*, p. 255.

¹⁸ T. Hobbes, *Leviatán*, p. 258.

¹⁹ M. L. Lukac de Stier, “‘Status naturae’ y ‘ordo naturalis’”, pp. 247ss.

que sólo existe porque nos deshacemos de él. En consecuencia, el contrato ya no pasa de un autor a un actor sino de un autor a otro, para designar cada vez al mismo actor. Al ceder el derecho a gobernarse a sí mismo conjuntamente con su semejante, aunque lo sigue conservando, la restricción implica que no puede usarlo para objetar aquello que el actor hace en su representación.

Nada limita, pues, el poder del soberano que resulta la inversa de la autorización conferida por el autor. El soberano es el único tercero, encargado de garantizar la unidad de la persona artificial que él mismo constituye, mientras que el autor queda sometido sin ningún límite al poder del actor o representante, salvo en la esfera privada.

Se produce una inversión y el actor constituido mediante el pacto por el autor pasa a ser autor una vez que se desempeña como soberano. La teoría de la autorización disuelve el dilema que se presenta cuando se considera al pacto como una mera transferencia de derecho por la cual la adquisición de derecho por parte del soberano implica desposeer a los súbditos de todo derecho sobre sí mismos. La autorización del autor al actor deja subsistente el derecho de aquél confiriendo a éste un derecho subalterno, de tal manera que las acciones del actor se atribuyen al autor. Así el derecho civil no suprime el natural, pero simultáneamente lo limita para que no resulte contradictorio mediante la obligación irrestricta de obedecer los mandatos del soberano transformados en leyes civiles. Así, la supervivencia de los derechos naturales no configura un límite para el soberano. Para ello es preciso que la autorización constituya un mandato ilimitado que al tiempo que constituye la persona civil fundamenta su propia validez; es decir, un mandato irrecusable. El pacto hobbesiano posee esa característica: el autor no puede recusar el acto del actor convertido en soberano, incluso, el actor/soberano se convierte en juez supremo de las acciones de los autores/súbditos, puesto que las palabras y las acciones de aquél vuelven a estos en forma de obligaciones. Ahora es el soberano quien autoriza y quien se hace representar y es la condición de validez de toda representación.

Por último, la composición del pacto hobbesiano fundamenta cada uno de los tres caracteres de la soberanía: irrevocabilidad, absolutez e indivisibilidad.

3. Conclusión

Podemos ordenar las conclusiones en cuatro perspectivas.

1. *Orden natural y estado de naturaleza*: la concepción de la naturaleza en general es diametralmente opuesta. En Suárez, el fondo está constituido por la existencia del orden natural que no sólo no se opone sino que es coronado por el

orden político. En éste impera la ley natural que es la fuente de la moralidad, y su respeto la garantía de la concordia política²⁰. No existe en Suárez una concepción explícita y definida de un “estado” de naturaleza, pero sí de una suerte de estado prepolítico que comprende el tiempo transicional que precede al momento en que un conjunto humano se convierte en cuerpo político. Aunque allí no está despojado del vínculo social, éste es insuficiente para solventar la vida en común. La sociabilidad del hombre es un dato esencial que se mantiene aunque varíe la complejidad de los agregados en los que interactúa hasta que arriba a uno que resulta autosuficiente y, entonces, se plantea la cuestión del origen del poder de la sociedad política.

Los peligros del estado de naturaleza hobbesiano son de otra categoría. Para Hobbes, en el estado presocial, el infierno es el otro, o, al menos, la incertidumbre que genera el otro y que hace que todas las precauciones del hombre resulten insuficientes. No existe una inclinación natural a la sociedad política, sino que su construcción es una *ultima ratio*, una invención destinada a facilitar la vida.

2. *Ley natural y derecho natural*: Suárez no diferencia entre ley natural y derecho natural a la manera que lo hace Hobbes. Según la idea escolástica, la ley natural es el fundamento de la ley positiva y ésta, pese a que no es mero producto de la razón, sino que expresa también una voluntad, al menos no puede oponerse sin perjuicio a la primera. La ley positiva, aunque sea la voluntad del soberano, encuentra límites objetivos en la ley natural. Hobbes considera a las leyes naturales explicitaciones del derecho natural básico que es el principio de autoconservación, *in extremis*, el núcleo intimísimo que el hombre retiene más allá del pacto de sujeción. Pero el único intérprete de las leyes naturales es el soberano, lo cual en la práctica introduce una suerte de positivismo: nadie está por encima de él ni puede juzgarlo, por lo tanto, la medida de lo justo o lo injusto es la ley civil que emana del soberano, es decir, no hay otros límites objetivos que la razón de estado.

3. *Pacto y consentimiento*: para Suárez el pacto es un consentimiento que da el pueblo, algo que se desprende del origen natural del estado y de la doctrina de la traslación. Supone la persona moral de la comunidad. Para Hobbes es un contrato entre individuos que se basa en la doctrina de la autorización, mediante la cual en el mismo acto que trasladan el poder en favor de un tercero no contratante, éste se constituye en persona moral. El pacto suareciano supone la existencia de un cuerpo anterior, constituido, a su vez, por un pacto previo que es consecuencia de la agregación política –el pacto de unión–, el cual sigue vigente una vez celebrado el pacto de sujeción, y, resulta, en última instancia la fuente remota de la legitimidad política. En la idea hobbesiana no hay tal pacto previo;

²⁰ M. L. Lukac de Stier, “‘Status naturae’ y ‘ordo naturalis’”.

los hombres en el estado precontractual no conforman un cuerpo político y, luego del pacto, el cuerpo político es, en realidad, el soberano, que pasa a ser, en los hechos, más importante que sus mandantes.

Para Suárez el *pactum subiectionis* no es necesario, pero el *pactum societatis* no es plenamente libre. En Hobbes el único pacto es necesario para asegurar la vida. Pero mientras Suárez acepta un mandato por encima del soberano, porque supone un cuerpo político constituido antes por el pacto de unión, la lógica de Hobbes lo lleva a negar la posibilidad de mandato alguno sobre el soberano. La huida desesperada del estado de guerra permanente sólo les permite a los hombres llevarse consigo aquello que a duras penas han podido resguardar hasta el momento de contratar: el derecho a su propia conservación. Los contratantes de Suárez se llevan algo más: una suerte de tuición de última instancia sobre el soberano que han consagrado y que se dispara cuando la opresión se hace más odiosa que la obediencia. Aunque en una circunstancia como ésta Hobbes también considera hipotéticamente disuelto el pacto, su diseño se presenta más estable, porque el soberano/estado es una construcción que realiza la voluntad de cada uno y no puede contradecirse. Por lo tanto, es una hipótesis imposible.

4. *Limitación del poder*: Suárez piensa la relación entre las personas en términos de derecho de propiedad²¹, de ahí que una vez que se entabla el pacto de sujeción, termina por así decirlo la libertad del pueblo frente al rey y sólo subsiste en el derecho de resistencia a la opresión. Con la doctrina de la representación y de la autorización de Hobbes no es así, ya que los actos del soberano son actos propios del súbdito.

Por último, la posición de ambos abre ciertas cuestiones a la posterior evolución de las ideas. Aunque Suárez sostiene el principio monárquico de forma irreversible, sin embargo, si el pueblo no decidiera trasladar su poder al monarca y permanecer en la democracia elemental del pacto de unión, ninguna otra persona pública sería propietaria de los derechos trasladados y el cuerpo político podría desenvolverse en plena libertad, ya que ésta no sería conculcada por dominio alguno. Desde el momento que se acepta la propiedad del monarca, sólo queda una respuesta de *ultima ratio* para el hipotético –pero no irreal– caso del tirano injusto. ¿Cuánta distancia conceptual habría de recorrer el pensamiento político para reconocerle al pueblo también la facultad de limitar no ya en última instancia sino de modo ordinario la voluntad del soberano?

Por su parte, la solución de Hobbes consiste en sacar al soberano del pacto para que su poder no quede sujeto a ningún mandato sino que, al contrario, expida mandatos. De esta manera, también los hombres conservan su derecho natural. Pero al ser el soberano el único intérprete de las leyes naturales, éstas se igualan a las civiles. En el fondo, la persona artificial puede cometer idénticos

²¹ F. Suárez, *Selección de Defensio fidei*, p. 46.

excesos que los tiranos prehobbesianos. ¿Cuánto tardará el pensamiento político en elaborar una doctrina que subordine a un único derecho la voluntad de todos los actores políticos, incluido el soberano?

Tal vez cuadraría en este punto considerar a ambos autores preocupados por las antítesis distintas con las que Bobbio esquematiza la totalidad del pensamiento político: Suárez en la que expresa la tensión entre libertad y opresión y Hobbes en la que manifiesta la dialéctica anarquía-unidad.

Hugo Luis Dalbosco
Facultad de Derecho y Ciencias Políticas
Pontificia Universidad Católica Argentina
hugodalbosco@uca.edu.ar

LA UNIVERSALIDAD DEL *IUS GENTIUM* Y SU DISTINCIÓN DEL *IUS NATURALE*

Débora Ranieri de Cechini

1. Planteamiento de la cuestión

En un encuentro con los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas en estados Unidos –el 18 de abril de 2008–, el Papa Benedicto XVI, al referirse a la urgente necesidad de reafirmar la responsabilidad que tienen los estados respecto a la protección de los derechos propios de la naturaleza humana, mencionó expresamente la importancia del rol cumplido en la historia del pensamiento por los teólogos de la Escolástica española respecto a la concepción del *ius gentium* valorando que “en tiempos en que se estaba desarrollando el concepto de estados nacionales soberanos, el fraile dominico Francisco de Vitoria, calificado con razón como precursor de la idea de las Naciones Unidas, describió dicha responsabilidad como un aspecto de la *razón natural compartida por todas las naciones*, y como el resultado de un orden internacional cuya tarea era regular las relaciones entre los pueblos”¹.

Conforme a la tradición de los siglos XVI y XVII, Francisco Suárez, al igual que Vitoria, también dedicó una especial atención a la concepción del *ius gentium*, principalmente a su ubicación en la clasificación del *ius* respecto a su relación, por un lado, con el derecho natural no positivo y, por otro, con el derecho civil puesto por los nuevos estados nacionales.

Este tratamiento realizado por Suárez, en su obra *De legibus*² ha sido glosado, comentado y discutido por la doctrina especialmente en los últimos cincuenta años, dividiéndose las posturas entre una valoración del pensamiento suareciano como precursor del voluntarismo jurídico de Grocio –por ejemplo en las obras de André-Vincent y Barcia Trelles³–, hasta aquellos que ubicaron su

¹ Benedicto XVI, *Discurso en Encuentro con los Miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas*, Nueva York, 18 de abril de 2008, en http://www.vatican.va/holy_father/.

² F. Suárez, *De legibus (II, 13-20)*, CSIC, Madrid, 1973.

³ I. André-Vincent, “La notion moderne de droit et le voluntarisme (de Vitoria et Suárez à Rousseau)”, *Archives de Philosophie du Droit*, 1963 (7); C. Barcia Trelles, *Estudios de política internacional y derecho de gentes*, CSIC, Madrid, 1948.

pensamiento en concordancia con la tradición tomista, considerándolo como el instaurador de un verdadero “iusnaturalismo internacional” –principalmente en la obra del jesuita Luis Olaso⁴ y en la introducción al *De legibus* realizada por Luciano Pereña⁵–.

A su vez, y entre medio de estas apreciaciones opuestas, el profesor de historia contemporánea de la Universidad de París, Jean Francois Courtine⁶, considerando la complejidad de las circunstancias históricas del tiempo de Suárez, revalorizó la distinción entre *ius gentium* y el derecho civil en *De legibus*, precisamente relativizando la soberanía de los estados la cual debe encontrarse limitada por aquellos principios que la tradición y la costumbre habían establecido como inderogables.

Más allá de estas distinciones que exceden el objetivo de nuestro análisis, merece destacarse que hay una idea que no deja de repetirse en estos escritos: la constatación del crucial momento histórico al que asistió Suárez y su intento de reformular de un modo nuevo las principales ideas de la tradición romano-cristiana del medioevo.

Nuestro objetivo consistirá en dilucidar si la distinción realizada por Suárez entre *ius gentium* y *naturale*, y –al mismo tiempo–, la fundamentación del primero en las costumbres de los pueblos, constituiría una contradicción con la nota de “universalidad” del derecho de gentes atribuida por el mismo pensador. Para tal fin nos detendremos en dos conceptos medulares desarrollados en *De legibus*.

2. *Ius gentium*: relación con el *ius naturale* y fundamento en la costumbre

1. *Distinción entre ‘ius gentium’ e ‘ius naturale’*. En primer lugar, una de las distinciones que destaca entre *ius gentium* e *ius naturale* es que “el derecho de gentes no es sólo indicativo de lo que es malo, sino constitutivo del mal. Así que no prohíbe un acto por ser malo, sino que al prohibirlo hace que sea malo⁷”.

⁴ L. M. Olaso Junyent, *Derecho de gentes y comunidad internacional en Francisco Suárez S.J. (1584-1617)*, Universidad de Los Andes, Mérida, 1961.

⁵ L. Pereña, “La génesis suareciana del *ius gentium*”, en F. Suárez, *De legibus (II, 13-20)*, pp. XIX-LXXII.

⁶ J. F. Courtine, *Nature et empire de la loi. Etudes Suáreziennes*, Vrin, Paris, 1999, p. 156.

⁷ F. Suárez, *De legibus*, II, c. 19, n. 2.

Esta distinción introduce una aseveración que difiere de la concepción de Santo Tomás⁸ ya que si la ley natural moral no fuera en su totalidad la fuente directa del derecho de gentes, la bondad o maldad de las acciones humanas podrían determinarse por voluntad de los pueblos y no respetando la realidad objetiva. La prohibición de un acto deriva de su intrínseca maldad y no por construcción del *ius gentium*.

Más adelante Francisco Suárez afirmó que “las leyes del derecho de gentes no son propiamente naturales, y por consiguiente, no son en rigor ley divina; luego necesariamente tienen que ser positivas y humanas [...] la ley natural es la que tuvo su origen no en la opinión de los hombres, sino en la evidencia natural, como dijo Cicerón. Toda ley, pues, que no se origina de ese modo, es positiva y humana. Y el derecho de gentes es de esa clase por haber surgido no en virtud de una evidencia natural, sino por conclusiones probables y común estimación de los hombres”⁹.

Aquí es donde el fundamento del derecho se traslada de la ley natural y su correlato con la ley divina, hacia un derecho fundamentado en los usos y costumbres conforme a la tradición aquilatada por los siglos. Aquí es donde la doctrina no ha sido unánime en la valoración de esa fundamentación del *ius gentium*.

2. *Principales críticas de la doctrina.* Para el iusfilósofo Verdross, uno de los merecimientos de Suárez consistió precisamente en que “si el *ius gentium* no es impuesto por un voluntad supraestatal, sino que se crea progresivamente con el asentimiento de los pueblos, se encuentra por esta razón tan próximo al derecho natural, que en la realidad, resulta ser una creación impulsada por la naturaleza [*instigante natura*]”¹⁰.

En cambio, según Barcia Trelles, parecería que predomina en Suárez el criterio voluntarista en lo que se refiere al Derecho de gentes y a la comunidad internacional “porque si el derecho de gentes es hijo de la costumbre y producto de la voluntad humana, ¿cómo justificar su aplicación a aquellas partes del mundo que no han participado de la formación de una costumbre, ni extendida

⁸ Tomás de Aquino, al preguntar si el derecho de gentes se identifica con el derecho natural afirmó, citando al jurisconsulto Gayo, “lo que la razón natural constituyó entre todos los hombres es observado entre todos los pueblos, y se llama derecho de gentes”; *Summa Theologiae*, II-II, q57, a3, c; cfr. el valioso estudio de J. M. Aubert, *Le droit Romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*, Vrin, Paris, 1955.

⁹ F. Suárez, *De legibus*, II, c. 19, n. 3.

¹⁰ J. B. Vallet de Goytisolo, *Metodología de la determinación del derecho*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 1994, p. 465.

ésta en su esfera de acción la han aceptado?”¹¹. En el mismo sentido André-Vincent destacó que mientras “para Vitoria el derecho de gentes era un derecho intermedio (un derecho natural secundario). En adelante no será más que un derecho positivo. Ha perdido su verdadero lugar entre el derecho positivo y el derecho natural, porque ha perdido su verdadera naturaleza. No es más que positivo, es decir, voluntario. Reposa sobre la voluntad de los estados”¹².

Según Jean-François Courtine parece claro que “la problemática del derecho de gentes representa el terreno privilegiado sobre el cual se puede exactamente medir la diferencia que separa la reflexión de los teólogos juristas tardo-escolásticos de frágil equilibrio tomista construido sobre el esquema de la derivación: ley eterna, ley natural, derecho natural, derecho de gentes, derecho civil”¹³.

3. Notas conclusivas

Según la *ordinatio tomasiana* –capaz de integrar en un mismo movimiento unificador ascensional la totalidad de lo real, según la medida última de la ley divina¹⁴– el concepto de *inclinatio* y el de *apetito natural* dirigido hacia el bien constituían los principios rectores de una común participación de todos los vivientes en una ordenación divina y providencial a través de la cual el orden de la naturaleza estaba dirigido en una verdadera solución de continuidad al de la gracia. Así, por su determinación propia y positiva, la ley humana, reglada sobre la justicia, o por lo justo dado en la naturaleza de las cosas, contribuye eminentemente, y sin arbitrariedad, a la determinación de la ley natural. Ley natural y derecho natural eran el punto de referencia claramente asignado para decidir sobre la legalidad misma de la ley positiva.

¹¹ C. Barcia Trelles, *Estudios de política internacional y derecho de gentes*, p. 41. Señala, en p. 43 que según O’Rahilly, la transformación del *ius gentium* en un derecho internacional desgajado de la ley natural y divina, “constituye una pérdida evidente para la filosofía católica”.

¹² I. André-Vincent, “La notion moderne de droit et le volontarisme”.

¹³ J. F. Courtine, *Nature et empire de la loi*, p. 160.

¹⁴ No podemos dejar de mencionar la sistematización realizada por Santo Tomás en el *Tratado de la ley*, especialmente en las cuestiones dedicadas a explicar el porqué de la necesidad de las cuatro clases de leyes; generalmente se cita su análisis sobre la ley natural, olvidándose o descuidándose la importancia a la ley evangélica o divino-positiva, cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q95, ss. Ahí el Aquinate fundamentó la insuficiencia de la ley natural para la ordenación de la vida humana. Por otro lado, esto ha sido puesto de manifiesto en la encíclica *Veritatis Splendor* en su afirmación de la necesaria fundamentación de la ley moral en el Evangelio, cfr. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, Roma, 1993.

En cambio, la perspectiva de un *status* de naturaleza pura, desconectada de toda consideración de la economía de la salvación, hace que la ley y los derechos naturales representen en adelante tal conjunto de principios que la *ratio naturalis* aprehende en su propio orden, con cierta autonomía respecto al orden sobrenatural¹⁵.

Por otro lado, puede leerse en su afirmación de los usos y costumbres como fundamento del derecho de gentes, un rescate de aquella tradición arraigada a lo largo de la cristiandad y sin duda puesta en tela de juicio por el protestantismo, tradición que había sido sin duda aquilatada por siglos de pensamiento teológico, filosófico y especialmente testimonial en la vida de los santos, monjes y mártires, tradición que había fijado el fin misional como ínsito en la misma naturaleza de la Iglesia.

Pero con el correr de los siglos, esos usos y costumbres han llegado al punto no sólo de negar toda vocación sobrenatural al hombre, sino a refutar los principios inscriptos en nuestra naturaleza. La conciencia que para San Pablo servía a los gentiles como testimonio e inexcusabilidad de la ley natural, hoy más que nunca está tergiversada, muchas veces por las mismas legislaciones de los estados nacionales que paulatinamente y vertiginosamente en las últimas décadas del siglo pasado han mancillado aquellos valores que hacen a la dignidad del ser humano que no han hecho otra cosa que debilitar aún más a las comunidades poniéndolas en una permanente guerra social. Ya Tomás de Aquino había previsto la posibilidad que la ley natural podría ser borrada en sus preceptos secundarios de los corazones de los hombres, al final del tratado de la ley natural, por las costumbres pervertidas¹⁶.

De ahí que, volviendo al planteamiento del comienzo, la universalidad del *ius gentium* atribuida por Francisco Suárez al derecho de gentes se torna difícil de justificar si su fundamento son las costumbres o usos de los pueblos, ni siquiera en la época de Suárez en la que la universalidad del catolicismo había sido quebrantada por el protestantismo y mucho menos en los tiempos que

¹⁵ Courtine ha señalado que “la expresión *ratio naturalis* ha decididamente sustituido a la de ley natura”, J. F. Courtine, *Nature et empire de la loi*, p. 161.

¹⁶ “En lo que toca a los preceptos secundarios, la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres o por malas persuasiones, a la manera en que también ocurren errores en las conclusiones necesarias del orden especulativo, o por costumbres depravadas y hábitos corrompidos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado al robo (cfr. a4) ni siquiera los vicios contra la naturaleza”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a6.

corren, en los que a la “universalidad” de una ética común sólo se la intenta basar en el consenso de las mayorías. Quitado el fundamento de la verdad objetiva de la ley eterna y natural, el derecho de gentes se diluiría en la voluntad de los estados nacionales o de las organizaciones internacionales.

Débora Ranieri de Cechini
Facultad de Derecho
Pontificia Universidad Católica Argentina
dcechini@hotmail.com

**LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DE SUÁREZ
EN LOS ACTORES DE LA REVOLUCIÓN DE MAYO DE 1810
ASPECTOS HISTORIOGRÁFICOS**

Martha Donicelli

I

Las presentes jornadas nos dan la posibilidad de investigar acerca de la aportación del pensamiento de Francisco Suárez en los orígenes de nuestra organización nacional, más concretamente reflexionar acerca de la influencia de este pensamiento en los hombres de mayo de 1810.

El objeto de este breve trabajo es dar luz sobre los motivos que han llevado a que, en la puertas del bicentenario de la revolución de mayo, aún pensemos, al tratar este tema, en términos de un debate polarizado entre dos frentes: los escolásticos y los ilustrados, los tradicionales y los modernos, o bien los católicos y los liberales. El debate se instaló al tratar de dar una orientación ideológica determinada a los autores de la revolución de mayo. Así nos encontramos con los que privilegian la influencia directa de la ilustración francesa, y los que reivindican el arraigo en una tradición neoescolástica puramente hispánica.

Es nuestro deseo mostrar un enfoque superador de ese debate bipolar, que nos permita ahondar en los aspectos positivos de las diferentes corrientes o líneas de pensamiento que contribuyeron a formar las opiniones que dieron origen a nuestra vida nacional. Nuestra idea es tratar de acercarnos al modelo de organización nacional que se encontraba en la mente de los hombres de mayo.

Nuestra finalidad no es entrar en valoraciones sobre los conceptos vertidos por los seguidores de una u otra corriente de pensamiento, sino mostrar la orientación de los investigadores que han trabajado en estos temas a lo largo del siglo XX, analizando brevemente la documentación consultada, la orientación metodológica seguida y valorando, en lo posible, los distintos factores que, a nuestro entender, influyeron en la sustentación de la tesis que se presenta en cada uno de esos momentos del siglo pasado.

Es decir, nos ubicamos dentro del amplio tema de la historiografía argentina del siglo XX. En este campo, nos ha resultado de mucha utilidad el trabajo realizado por Roberto Di Stefano *De la Teología a la historia: un siglo de lecturas*

retrospectivas del catolicismo argentino donde el autor, al analizar los estudios de historia de la Iglesia argentina en ese siglo, realiza una periodización en la que señala tres fases: primera: la historiografía de matriz católica del período 1901-1930; segunda: la vertiente nacionalista de la historiografía de 1930 a 1970 y tercera: el viraje, tras esta fecha, de algunos historiadores católicos hacia visiones menos apologéticas, y el desarrollo de una corriente, aún incipiente, de estudios en el ámbito universitario que denomina “laico”¹.

II

Tomamos el período comprendido entre la década de 1910, que corresponde al primer centenario de la gesta emancipadora, y la de 1960, donde ubicamos las últimas ediciones de las obras consultadas. Este tiempo se caracteriza por ser una etapa, en la cual la historiografía, en este tema, se pone al servicio de intereses ideológicos. En concreto, los autores de pensamiento católico buscan reivindicar la postura de la Iglesia, devolver al clero y a la Iglesia católica en general, el lugar de privilegio perdido durante la centuria anterior. Esta intención, junto con una marcada corriente hispana, quita, en parte, objetividad a los estudios de la época. Nuestros orígenes católicos e hispanos son exaltados al punto de llegar a considerar la gesta de mayo como un “conflicto de familia”, entre criollos y españoles².

De esta manera se quiso iniciar una etapa nueva, ya que durante el siglo XIX no sólo se había silenciado el papel del clero en el movimiento revolucionario, sino que se había juzgado la revolución en términos por demás críticos, a causa de la influencia rousseauiana que era considerada como un rasgo deplorable del movimiento de mayo³.

Siguiendo el trabajo de Di Stefano, abrimos este período con una obra de Mons. Agustín Piaggio, *Influencia del clero en la Independencia Argentina (1810-1820)*, editada y distribuida gratuitamente por la Asociación Católica. Así

¹ Cfr. R. Di Stefano, “De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino”, *Prohistoria*, 2002 (6), pp. 173-201.

² En esta línea situamos la obra de O. C. Stotzer, *El pensamiento político en la América española durante el período de la emancipación (1789-1825): las bases hispánicas y las corrientes europeas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966; cfr. también, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.

³ Cfr. F. Frías, “El cristianismo católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispano-americanas”, *El Mercurio de Valparaíso*, Imprenta del Mercurio, Valparaíso, 1844, pp. 69-70; cfr. R. Di Stefano, “De la teología a la historia”, p. 179.

se expresaba el jurado de la Academia que premiaba esta obra: “el monumento proyectado al clero patricio, que debiera perpetuar en el mármol y en el bronce su gloriosa y decisiva actuación en la empresa de la Independencia Argentina, rindiéndole ese homenaje de estricta justicia y pagando una deuda sagrada de gratitud nacional”⁴. Es clara la voluntad apologética de la obra.

Cinco años más tarde, en 1915, Rómulo Carbia publica en *Anales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, de la Universidad de la Plata, una extensa investigación en forma de artículo o monografía que, en 1945, se convertiría en uno de los clásicos del tema, al ser publicada como *La revolución de mayo y la Iglesia*⁵.

En 1934 había aparecido la segunda edición de la obra de Piaggio, en medio de un clima festivo para el catolicismo argentino con motivo del Congreso Eucarístico Internacional.

Estas obras afianzan, en el imaginario colectivo, la idea de una nación católica en sus orígenes, netamente en consonancia con la tradición hispana. Esta fuerte voluntad, como no podía ser de otra manera, suscita reacciones adversas⁶.

A partir de 1943, estimulada por un clima político propicio, la historiografía católica reverdeció con más ímpetu aún en el tratamiento del tema de la revolución de mayo. Un paso decisivo lo constituyó la publicación de un clásico de Guillermo Furlong: *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*⁷. En esta obra, el padre jesuita vincula a las ideas teológicas de Francisco Suárez, no sólo la revolución de mayo, sino en general la hispanoamericana.

La obra de Furlong constituyó un eslabón principalísimo en la construcción de lo que denomina “historia oficial”. Reproduzco palabras suyas con las que expresa la necesidad de trabajar en la difusión de la idea del origen suareciano de la revolución de mayo: hablando acerca de los estudiosos que han expresado, a partir de 1910, que fue Francisco Suárez el filósofo de la Revolución argentina, dice haciendo referencia a la obra del gran *ius* historiador Ricardo Levene, *Historia filosófica de la revolución de mayo*: “unas acertadísimas aseveraciones de éste último son bien conocidas de parte de nuestros hombres de estudio, pero no han llegado aún a hacer mella en la masa de la población. Ni los textos escolares, ni aun los de mayor fuste, se hacen eco de esas aseveraciones. Ellas,

⁴ A. Piaggio, *Influencia del clero en la Independencia Argentina (1810-1820)*, Luis Gili, Barcelona, 1912, pp. 7-8, veredicto del jurado de la Academia premiando la obra. Cfr. R. Di Stefano, “De la teología a la historia”, p. 177.

⁵ Cfr. R. Carbia, *La revolución de mayo y la Iglesia*, Huarpes, Buenos Aires, 1945.

⁶ Cfr. R. Di Stefano, “De la teología a la historia”, pp. 180-181.

⁷ Cfr. G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Publicaciones de la Fundación Vitoria y Suárez, Kraft, Buenos Aires, 1947.

sin embargo, son magníficas, son justísimas, son la expresión más cabal de la realidad”⁸.

La labor historiográfica quedaba ligada al debate ideológico y político.

Como cierre de este período destacamos la obra de Bruno, quien en su *Historia de la Iglesia en Argentina* remarca de modo claro el papel civilizador de España y el papel fundamental de la Iglesia en la revolución de la Independencia⁹.

¿De qué modo trabajaron los investigadores de esta época para plasmar estas ideas? Hemos tomado como referencia las obras de Guillermo Furlong y de Rómulo Carbia citadas. Como ya hemos mencionado, marcamos como característica principal de este período la ideologización de la investigación histórica, al supeditarla al sentimiento nacional, provocando “una colisión de intereses”, como afirma José Carlos Chiaramonte. Como segunda característica, el propósito de determinar los criterios políticos predominantes en el período, mediante el rastreo de las influencias de las principales figuras de la historia del pensamiento. Y en tercer lugar, una utilización demasiado rígida de los criterios periodizadores para cubrir con conceptos excesivamente amplios como los de ilustración y modernidad las características de la sociedad y de la cultura de una época. El uso del arcaísmo historiográfico¹⁰.

III

Con motivo de los 150 años de la revolución de mayo, y como homenaje por ese aniversario, el Instituto de Investigaciones en Historia del Derecho publicó, en su revista, un artículo del ilustre maestro Ricardo Zorraquín Becú sobre la doctrina jurídica de la revolución de mayo¹¹. El mismo fue objeto de observaciones por parte del historiador Roberto Marfany, para quien el pensamiento de mayo es de filiación escolástica y netamente ortodoxa. En respuesta a estas ob-

⁸ G. Furlong, “Francisco Suárez fue el filósofo de la Revolución Argentina de 1810”, en *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez: su influencia en la revolución de mayo*, A. dell’Oro Maíni, Kraft, Buenos Aires, 1959, p. 76.

⁹ Cfr. C. Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina*, Don Bosco, Buenos Aires, 1966-1981 (12 vols.).

¹⁰ Cfr. J. C. Chiaramonte, *Nación y estado en Iberoamérica*, Sudamericana, Buenos Aires, 2004, p. 29, y R. Di Stefano, “De la teología a la historia”, p. 183.

¹¹ R. Zorraquín Becú, “La doctrina jurídica de la revolución de mayo”, *Estudios de Historia del Derecho*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1992 (3).

servaciones, en la revista del mismo Instituto, dos años más tarde, o sea en 1962, se publica otro artículo del Dr. Zorraquín Becú, titulado *Algo más sobre la doctrina jurídica de la revolución de mayo*¹².

Zorraquín Becú nos brinda dos claves en el estudio del tema: la correcta elección de las fuentes y el uso de la metodología adecuada. Se apoya en el estudio de las fuentes más auténticas, de las fuentes históricas, en especial las contemporáneas, que sin duda reflejan con más precisión lo que los oradores quisieron decir, lo que permite a nuestro maestro acercarse con mayor precisión y objetividad al núcleo de la cuestión. Como él mismo afirma, “lo correcto es atenerse a las noticias que proporcionan los documentos más cercanos a los sucesos. Una elemental razón de crítica histórica así lo aconseja. Lo que ha venido a perturbar la consideración de este problema ha sido, por un lado, la pretensión de reconstruir el ambiente y los discursos que se pronunciaron en el cabildo abierto sobre bases que eran en buena parte imaginativas, y por otro la antojadiza teoría que López consiguió divulgar, y que todavía influye entre los historiadores de nuestro tiempo y en las opiniones corrientes acerca de un tema tan conocido pero poco precisado”¹³. Se está refiriendo al debate histórico entre Mitre y Vicente Fidel López. Mitre se fundaba en los documentos entonces conocidos, y López dedica muchas páginas a exponer el ambiente en el que se desarrolló el cabildo abierto y el contenido de los discursos.

En cuanto al núcleo de la cuestión, Zorraquín afirma que es el término *sobranía* la clave para profundizar. Y sale al paso de la dificultad obrada por la ideologización del tema: “el interés que el problema despierta, en cuanto que está vinculado con la ideología que promovió la revolución de mayo, obliga a reconstruir sintéticamente la historia de la doctrina expuesta por Castelli y por los otros en el Cabildo Abierto”¹⁴.

Es la defensa de una u otra ideología que lleva a enturbiar la verdad histórica.

Zorraquín habla de un *abstractum* desconocido o no suficientemente estudiado hasta entonces. La falta de estudio de ese *abstractum* ha llevado, según afirma este mismo autor, a que algunos historiadores hayan recurrido a las teorías que suponen más en boga en aquella época: Rousseau por un lado, Suárez por el otro, para explicar los fundamentos y los principios sobre los que se asentó Castelli, al desarrollar su tesis de la caducidad del gobierno legítimo de

¹² Cfr. R. Zorraquín Becú, “Algo más sobre la doctrina jurídica de la revolución de mayo”, *Estudios de Historia del Derecho* (3).

¹³ Cfr. R. Zorraquín Becú, “La doctrina jurídica de la revolución de mayo”, pp. 30-31.

¹⁴ Cfr. R. Zorraquín Becú, “Algo más sobre la doctrina jurídica de la revolución de mayo”, p. 37.

España, y de la reversión de los derechos de la soberanía al pueblo de Buenos Aires¹⁵.

¿Sobre qué otras premisas se apoya este autor? Sobre el ideal “transformador” que acompaña a todas las gestas revolucionarias. Con rigor metódico el maestro indaga en las leyes vigentes y en la doctrina de la época, y nos dice que esas ideas antiguas fueron tenidas en cuenta, porque estaban presentes en las leyes vigentes y eran difundidas en las aulas universitarias y en los libros de la época. Sin embargo, otros documentos absolutamente contemporáneos reflejan en su vocabulario un conocimiento directo de autores más modernos. Esto le permite afirmar que los hombres de mayo eran un grupo imbuido de ideas modernistas, entre las cuales se combinaban las teorías fisiocráticas y liberales en materia económica, las doctrinas del derecho natural racionalista, las novedades políticas precursoras de la revolución francesa, la filosofía del iluminismo, y una actitud esencialmente reformista, que por supuesto no se adecuaba a las ideas tradicionales ni a las situaciones existentes, porque aspiraba a modificar el sistema económico, la estructura social y la organización política. Este grupo revolucionario no podía, por tanto, atenerse a las fórmulas del siglo XVI¹⁶.

Para Zorraquín los antecedentes de la doctrina revolucionaria deben buscarse en una combinación de todas las influencias que podían gravitar entonces sobre el pensamiento rioplatense, con una acentuada “inclinación modernista fundada en el sistema jurídico racionalista”, y más adelante aclara: “la escuela de derecho natural y de gentes no era considerada, en ese época, íntegramente heterodoxa”. Salta a la vista el temor a ofender la conciencia católica. Y agrega: “Tal vez más adelante surjan otros documentos corroborantes”¹⁷.

Zorraquín acerca la teoría escolástica y el pensamiento del iusnaturalismo racionalista al afirmar que ambos dan lugar a un único pensamiento en materia del origen de la autoridad: el poder reside en el gobernante de modo mediato, por entrega que le hace el pueblo, que lo pierde al entregarlo, pero lo puede recuperar al faltar el gobernante. De todas maneras deja claro que, ambas teorías tienen importantes diferencias, en cuanto a los fundamentos y al vocabulario. Habla de un ideario tradicional secularizado y aclara que, al estar la teoría revolucionaria despojada de toda referencia al origen divino de la autoridad, los hombres de mayo admitían que la soberanía era de derecho natural, pero no de origen divino, por lo cual si los revolucionarios se inspiraron en Suárez, sólo

¹⁵ Cfr. R. Zorraquín Becú, “La doctrina jurídica de la revolución de mayo”, p. 31.

¹⁶ Cfr. R. Zorraquín Becú, “Algo más sobre la doctrina jurídica de la revolución de mayo”, pp. 72-73.

¹⁷ Cfr. R. Zorraquín Becú, “Algo más sobre la doctrina jurídica de la revolución de mayo”, p. 74.

admitieron parte de su doctrina y no la fundamental¹⁸. Este *abstractum* lo resume como un fondo doctrinario común¹⁹.

IV

A partir de 1970 encontramos estudios realizados por investigadores que han abordado el tema siguiendo la línea marcada por Zorraquín Becú. Aunque en la lectura de las obras de este período no he encontrado referencias al pensamiento del maestro, el análisis de los contenidos me permite afirmar lo dicho²⁰.

Estos estudios corren el foco de atención, de los autores, a las “creencias”, de la doctrina, al derecho natural y de gentes. Precisan los términos o conceptos que se estudian para evitar caer en los arcaísmos propios de quienes proyectan al pasado terminología y conceptos propios del presente. Ponen el acento en el derecho natural y de gentes y en las ideas surgidas no sólo de los grandes pensadores, sino de sus divulgadores.

Sabemos que en España, los intentos de conciliación del iusnaturalismo con los fundamentos de la monarquía y la Iglesia no fue exitosa. En Hispanoamérica, uno de los ámbitos claros de vigencia del iusnaturalismo es su relación con el derecho público en cuanto atañe al propósito de explicarnos los fundamentos políticos de los procesos de independencia: “así la ficción jurídica de la retroversión del poder, que implicaba la existencia de un acto contractual tácito entre los españoles americanos y su monarca, gracias a la general vigencia del derecho natural tuvo la fuerza necesaria como para poder fundar en ella la legitimidad de los nuevos gobiernos”²¹.

Siguiendo a Chiaramonte decimos que uno de los temas clásicos del derecho natural es el de las doctrinas contractualistas. Si bien la imagen estereotipada lo ha circunscrito frecuentemente a la discusión de sus posibles fuentes rousseauiana o suareciana, “existía una variedad de autores leídos por los hispanoame-

¹⁸ Cfr. R. Zorraquín Becú, “La doctrina jurídica de la revolución de mayo”, pp. 32-33.

¹⁹ Cfr. R. Zorraquín Becú, “La doctrina jurídica de la revolución de mayo”, p. 33.

²⁰ Hacemos referencia principalmente a las obras de los investigadores R. Di Stefano y J. C. Chiaramonte. Además de las ya citadas, cfr. J. C. Chiaramonte, *La Ilustración en el Río de la Plata*, Sudamericana, Buenos Aires, 2007; R. Di Stefano / L. Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina: desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo Mondadori, Buenos Aires, 2000; R. Di Stefano, *El púlpito y la plaza: clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Siglo XXI, Argentina, 2004.

²¹ J. C. Chiaramonte, *Nación y estado en Iberoamérica*, pp. 121-122.

ricanos que podría dar cuenta de la forma en que es tratado por lo que sus 'fuentes' suelen ser inciertas"²².

El derecho natural y de gentes es tratado como "creencia básica compartida", como fundamento de las relaciones entre las soberanías surgidas con la independencia.

Ahondar en el significado que se daba en la época al término "soberanía" nos ayudará a pensar, con los criterios de la época, en el tipo de nación que tenían en mente los hombres de mayo de 1810.

Dra. Martha Donicelli
Pontificia Universidad Católica Argentina
mdonicelli@hotmail.com

²² Cfr. J. C. Chiaramonte, *Nación y estado en Iberoamérica*, pp. 122-123.

SUÁREZ, LA REVOLUCIÓN DE MAYO Y LA INCORPORACIÓN DE LAS INDIAS A LA CORONA DE CASTILLA

Patricio J. López Díaz-Valentín

A casi doscientos años de la emancipación americana y concretamente de la revolución de mayo, es ineludible replantearnos algunas cuestiones relativas a este proceso emancipador. Hemos creído importante revisar la influencia que pudieron haber tenido las enseñanzas del padre Francisco Suárez en los hombres de mayo; limitándonos a una cuestión muy específica que es la de la legitimidad del dominio político en el pensamiento suareciano y su relación con la incorporación de las Indias a la Real Corona de Castilla. Asunto, este último, neurálgico en el proceso de justificación de la legitimidad de la Revolución.

1. Teoría de Suárez sobre la legitimidad del poder político

En la teoría política de Suárez, podemos distinguir dos pactos: uno, al que se le suele llamar *pactum societatis*, que se origina por la natural necesidad del hombre de vivir en comunidad¹, ya que ésta es indispensable para la conservación de la vida y por lo tanto tiene su fundamento en la ley natural. En este primer momento, el poder político o *potestas* es otorgado por Dios a la comunidad como algo natural a su existencia². “En primer lugar, la soberanía civil, mirada en sí misma, la dio Dios inmediatamente a los hombres reunidos en ciudad o comunidad política perfecta, no por una institución especial y –como quien dice– positiva, ni por una donación completamente distinta de la producción de tal naturaleza, sino por natural consecuencia en fuerza de su primera creación. Por consiguiente, en fuerza de tal donación, ese poder no reside en una persona

¹ Cfr. J. M. Gallegos Rocafull, *La Doctrina Política del P. Francisco Suárez*, Jus, México, 1948, p. 92.

² Sobre el sujeto primario del poder en Suárez cfr. J. F. Segovia, “El sujeto primario del poder y sus implicancias en el pensamiento político del jesuita Francisco Suárez”, *Prudentia Iuris*, 1983 (9), pp. 63-112.

ni en una determinada agrupación de muchas, sino en todo el pueblo perfecto o cuerpo de la comunidad”³.

El otro es el *pactum subiectionis* que surge cuando la comunidad organizada decide, por ser necesario alguien que gobierne para mantener la justicia y la paz⁴, transferir el poder político a un hombre o conjunto de hombres. En este pacto el gobernante encuentra su legitimidad como tal, ya que nadie “tiene o tuvo la autoridad política inmediatamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad e institución humana”⁵. Una vez que el pueblo trasladó el poder político al gobernante no lo puede reclamar “a su arbitrio”, porque ha dejado de pertenecer efectivamente al pueblo⁶. Sin embargo, en este mismo pacto se encontrarán las limitaciones a la potestad del o de los gobernantes⁷, los deberes y derechos de ambas partes que no se podrán cambiar en lo sucesivo, salvo nuevo pacto que se dará en ciertas situaciones. Porque “el pueblo nunca trasfiere al príncipe su poder sin conservarlo en hábito para poder hacer uso de él en determinados casos [...]. Esos casos hay que entenderlos o según las condiciones del anterior contrato, o según lo que exija la justicia natural, pues los pactos y convenios justos hay que cumplirlos [...]. Por la misma razón, si el rey a su legítimo poder lo convirtiera en tiranía abusando de él en manifiesta ruina del estado, el pueblo podría hacer uso de su poder natural de propia defensa, pues de éste nunca se privó”⁸. Para el Eximio el pueblo a través de un

³ “Primo enim suprema potestas ciuilibus, per se spectata immediatè quidem data est à Deo hominibus in ciuitaten, seu perfectam communitatem politicam congregatis, non quidem peculiari, & quasi positiuâ institutione, vel donatione omnino distincta à productione talis naturae, sed per naturalem consequentiam ex vi primae creationis eius; ideoque ex vi talis donationis non est haec potestas in vna persona, neque in peculiari congregatione multarum, sed in toto perfecto populo, seu corpore communitatis”; F. Suárez, *Defensio fidei; Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo*, vol. II, III, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, III, c. 2, n. 5, p. 218.

⁴ Cfr. F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 1, n. 4, p. 215.

⁵ “Ex quibus tandem concluditur nullum [...] habere, vel habuisse (secundum ordinariam legem) immediatè à Deo, vel ex diuina institutione politicum principatum, sed mediante humana voluntate, & institutione”; F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 10, p. 220.

⁶ Cfr. F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 3, n. 2, p. 224.

⁷ Cfr. F. Suárez, *De legibus ac Deo legislator; Tratado de las leyes y de Dios legislador*, vols. II, III y IV, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, III, c. 4, n. 5, p. 208 y III, c. 9, n. 4, p. 226.

⁸ “Populum, nunquam ita suam potestatem in Principem transferre, quin eam in habitu retineat, vt ea in certis casibus vti possit [...]. Qui casus intelligendi sunt, vel iuxta condiciones prioris contractus, vel iuxta exigentiam naturalis iustitiae, nam pacta, & conuenta iusta seruanda sunt [...]. Et eadem ratione si Rex iustam suam potestatem in tyrannidem verter et, illa in manifestam

pacto ha transferido al príncipe la potestad con la obligación de gobernar a la comunidad y administrar justicia, y el príncipe ha aceptado tanto el poder como la condición⁹.

Asimismo, puede darse el caso de que un gobernante adquiera el dominio político sin el libre consentimiento del pueblo, por medio de la guerra. Si ésta fue justa, la legitimidad para ejercer el poder estará dada por las consecuencias de la guerra justa y por lo tanto el pueblo debe aceptarlo. Pero puede ocurrir que no haya habido motivos justos para hacer la guerra por parte del vencedor, y si bien en un primer momento, este gobernante no sería legítimo, puede suceder que con el paso del tiempo el pueblo consienta libremente, o que sus sucesores prescriban de buena fe, con lo que finalizaría la tiranía y comenzaría el verdadero dominio y poder real. “Y así, siempre el poder se obtiene por algún título humano o por medio de la voluntad humana inmediatamente”¹⁰.

2. La incorporación de las Indias a la real corona de Castilla

No detallaré los argumentos jurídicos con que en un primer momento los Reyes Católicos, y luego sus sucesores justificaron su dominio sobre las Indias Occidentales, por lo que eludiré el tema de las bulas alejandrinas, sino que tendré en cuenta las normas y argumentos jurídico-políticos fundamentales que pueden relacionarse con la teoría de Suárez, arriba sintetizada.

En este sentido, son muy importantes las distintas reales cédulas y pragmáticas que los monarcas fueron dictando a petición de los habitantes de las diversas partes de las Indias occidentales. La primera que encontramos es la real cédula del 14 de septiembre de 1519 gestionada por el licenciado Antonio Serrano, en nombre y representación de la isla Española y sus “pobladores y conquistadores” con el objeto de que “agora y de aquí adelante en ningún tiempo del mundo la dicha isla Española ni parte alguna ni pueblo della no fuera enagenado, ni apartaremos de nuestra Corona Real nos ni nuestros herederos ni sucesores en la dicha corona de Castilla, sino que estara y la ternemos como agora incorporada en ella”¹¹. Del mismo tenor resalta la real pragmática del 9 de julio de

ciuitatis perniciem abutendo, posset populus naturali potestate ad se defendendum uti, hac enim nunquam se priuauit”; F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 3, n. 3, p. 225.

⁹ Cfr. F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 12, p. 221.

¹⁰ “Atque ita semper potestas haec aliquo humano titulo, seu per voluntatem humanam immediatè obtinetur”; F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 20, p. 224; cfr. también *De legibus*, III, c. 4, n. 4, p. 207.

¹¹ D. de Encinas, *Cedulario Indiano*, I, Cultura Hispánica, Madrid, 1945, p. 59.

1520, solicitada por el licenciado Serrano en nombre de los “pobladores y conquistadores” de las Indias, islas y tierra firme del Mar Océano, para que sean incorporados estos territorios, para mayor seguridad de ellos, a la real Corona de Castilla¹². Y finalmente destaco otra real pragmática del 18 de julio de 1563 por ser solicitada por “don Diego Maxizcatzin Gouernador de la ciudad y prouincia de Taxcala, en nombre de la dicha prouincia, concejos y pueblos della”¹³ con el mismo objetivo que las anteriores. La relevancia que tiene este documento es que son los mismos tlaxcaltecas quienes solicitan la incorporación de su región a la Corona castellana.

Todas estas reales cédulas y pragmáticas son –entre otras– los antecedentes de la ley 1º (del título 1º, libro III) de la Recopilación de 1680, que son resumidas de la siguiente manera: “Por donación de la Santa Sede Apostólica y otros justos y legítimos títulos, somos señores de las Indias Occidentales, Islas y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas, y por descubrir, y están incorporadas en nuestra Real Corona de Castilla”¹⁴. Finalmente la ley reafirma que las Indias no podían ser separadas ni enajenadas de la Corona en ningún tiempo; y que si se llevara a cabo alguna donación o enajenación de dichos territorios o poblaciones sería nula.

3. Los hombres de mayo y la incorporación de las Indias

En el proceso emancipador de las Provincias del Río de la Plata podemos encontrar sus primeras manifestaciones apenas comenzado el siglo XIX¹⁵, que se potenciaron con las invasiones inglesas de 1806 y 1807; sin embargo, la ocupación napoleónica de la península fue el detonante para que se cuestionara la legitimidad de las autoridades locales¹⁶, culminando este proceso con los sucesos de mayo de 1810, que a la vez fue el punto de partida de la etapa revolucionaria propiamente dicha.

En relación al tópico que estamos tratando podemos vislumbrar las ideas del padre Suárez en el memorial firmado por Castelli, Beruti, Vieytes, Rodríguez Peña y Belgrano dirigido a la infanta Carlota Joaquina, con fecha 20 de septiem-

¹² Cfr. D. de Encinas, *Cedulario Indiano*, I, p. 58.

¹³ D. de Encinas, *Cedulario Indiano*, I, p. 60.

¹⁴ *Recopilación de las Leyes de Indias* (1680), III, tit. I, ley 1.

¹⁵ Cfr. E. Williams Álzaga, *Dos revoluciones: 1º de enero 1809-25 de mayo de 1810*, Emecé, Buenos Aires, 1963, p. 35.

¹⁶ Cfr. J. Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, Ariel, Barcelona, 1989, p. 38.

bre de 1808, para que se hiciera cargo a título de regencia del gobierno de estas provincias y en el que se señala la vinculación de las Indias con la Corona real de Castilla. Los firmantes van a esgrimir el argumento jurídico-político según el cual el pacto –de sujeción en la teoría suareciana– había sido establecido con los reyes castellanos y no con la nación española. Para resaltar esto dirán que no hay parangón entre los derechos de un representante de la casa de Borbón y la Junta de Sevilla: “la duda del valor que cada uno quiera dar a el acto de corporación de Sevilla, especialmente quando la América incorporada a la corona de Castilla es inherente a ella por la constitución, y como no existe una obligación absoluta que cuando los separe del trono, los una a su igual por la dependencia, pueden muy bien constituirse a sólo la unidad de ideas y fidelidad, sin pactos de sumisión”¹⁷. Los futuros revolucionarios, evidencian que el pacto político de las Indias había sido entablado con los monarcas castellanos y no con la nación española¹⁸, es decir, entienden que el *pactum subiectionis* es de las Américas con un gobernante al que se considera legítimo y no con una nación a la que no se reconoce derecho de sucesión a la Corona de Castilla.

En las discusiones del Cabildo Abierto del 22 de mayo, si bien la argumentación de la incorporación de las Indias a la Corona no fue expuesto explícitamente en ellas, Castelli, no obstante, la introduce tangencialmente al aludir a “que desde que el Señor Infante Dn. Antonio había salido de Madrid había caducado el Gobierno Soberano de España”¹⁹. Luego Castelli ratifica la idea del párrafo anterior: no está establecida la autoridad legítima a la que se reconoce por el pacto de sujeción.

A partir de mayo de 1810 se repite constantemente la afirmación del vínculo con el monarca y que el pueblo ha reasumido el poder soberano debido a la cautividad de Fernando VII, razonamiento que encaja perfectamente en el pensamiento de Suárez y que va a ser expresado a través de la *Gazeta de Buenos Ayres*, en distintas oportunidades. Desde este medio de prensa, la Junta Provi-

¹⁷ “Memoria de Juan J. Castelli, Antonio L. Beruti, Hipólito Vieytes, Nicolás Rodríguez Peña y Manuel Belgrano a la infanta Carlota Joaquina, en que reconociendo sus legítimos derechos piden protección para estos reinos”, en *Mayo Documental*, t. III, Instituto de Historia Argentina Doctor Emilio Ravignani, Buenos Aires, 1962, p. 103.

¹⁸ Ideas similares expuso Castelli en su defensa a Diego Paroissien, en diciembre de 1809, en Museo Mitre, *Documentos del Archivo de Belgrano*, t. V, Imprenta de Coni Hermanos, Buenos Aires, 1915, pp. 194-219.

¹⁹ “Informe manuscrito de los ex ministros de la Real Audiencia Pretorial de Buenos Aires, referente a la revolución de mayo”, en C. Pueyrredón, *1810 la revolución de mayo: según amplia documentación de la época*, Peuser, Buenos Aires, 1953, p. 611.

sional expresará su postura y opiniones, especialmente por la pluma de Mariano Moreno quien estaba encargado de ella en 1810²⁰.

De estos artículos es de ineludible cita el del 6 de diciembre de 1810²¹: “La autoridad de los pueblos en la presente causa se deriva de la reasunción del poder supremo, que por el cautiverio del Rey ha retrovertido a el origen de que el Monarca lo derivaba, y el ejercicio de éste es susceptible de las nuevas formas, que libremente quieran darsele. [...] disueltos los vínculos que ligaban los pueblos con el Monarca, cada provincia, era dueña de sí misma, por quanto el pacto social no establecía relación entre ellos directamente, sino entre el Rey y los pueblos. [...] Las leyes de Indias declararon que la América era una parte o accesión de la corona de Castilla, de la que jamás pudiera dividirse”²².

Finalmente, Cornelio Saavedra cuenta en sus memorias que durante la reunión que sostuvieron los jefes militares con el virrey Cisneros, y en la que éste último quiso saber si contaba o no con el apoyo de las milicias ante la requisitoria del Cabildo de Buenos Aires a convocar a un cabildo abierto –que desembarcará en el del 22 de mayo–, entre las razones que expresó Saavedra para negarle su apoyo figuran los derechos de la Corona de Castilla y la incorporación de las Américas a ella²³.

Estos son sólo algunos de los numerosos ejemplos que se podrían citar para demostrar cómo la incorporación de las Indias a la Corona de Castilla y las teorías de Suárez, aunque no lo nombraran explícitamente, estaban presentes en los hombres de mayo para justificar la destitución del virrey Cisneros y el nombramiento de una Junta patria.

²⁰ Cfr., entre otros, “Nuevo Oficio de la Junta en contestación del anterior”, *Gazeta*, 14-6-1810, refiriéndose a la respuesta del Cabildo de Montevideo a la circular por la que la Junta de Buenos Aires le informaba lo sucedido durante los días de mayo; *Gaceta de Buenos Aires 1810*, Junta de Historia y Numismática Americana, Buenos Aires, 1910, pp. 53-56; “Reflexiones sobre una Proclama del Marqués de Casa Irujo publicada en la Corte de Brasil”, en las ediciones del 19 y 26 de julio y 2 de agosto de 1810, *Gaceta de Buenos Aires 1810*, pp. 183-190, 217-222 y 237-241 respectivamente; y finalmente el artículo publicado el 13 de noviembre de 1810, *Gaceta de Buenos Aires 1810*, pp. 599-608.

²¹ Pues en él se encuentran los tres argumentos principales a los que nos hemos referido en el presente trabajo, a saber: *a*) retroversión del poder al pueblo; *b*) la posibilidad de la comunidad política de darse nueva forma de gobierno ante la disolución del vínculo de sujeción; *c*) el de la incorporación de América a la Corona castellana.

²² *Gaceta de Buenos Aires 1810*, pp. 693-694.

²³ Cfr. C. Saavedra, “Memoria Autógrafa”, en *Biblioteca de Mayo*, Senado de la Nación, Buenos Aires, 1960, t. II, p. 1052; cfr. también p. 1056.

4. Conclusión

Si bien en los escritos o discursos de los hombres de mayo no surge de manera expresa el nombre de Francisco Suárez, sus ideas subyacen, aunque matizadas con un lenguaje más racionalista y moderno producto de otras lecturas e influencias intelectuales; en ellos sobrevuelan los argumentos suarecianos para justificar la revolución o al decir de Giménez Fernández “las doctrinas populistas en su versión suareciana”²⁴.

Para los revolucionarios el *pactum subiectonis* se habría establecido entre los pueblos hispano-americanos y la Corona de Castilla, lo que se podía fundar perfectamente en la tesis del Eximio no sólo en virtud de lo establecido por las distintas normas jurídicas expedidas a solicitud de los conquistadores y pobladores de las Indias Occidentales sino también y en última instancia por el consentimiento tácito del pueblo expresado por trescientos años de gobierno de los reyes castellanos.

Es en base a estos fundamentos que los hombres de mayo insistieron en la incorporación de América a la Real Corona de Castilla, pues la vinculación política no se había establecido entre las Indias y la nación española sino entre aquéllas y la persona del monarca. Por esta razón –antes, durante y después de mayo de 1810– los patriotas criollos reiteraron directa o indirectamente este argumento a fin de poder legitimar la revolución.

Patricio J. López Díaz-Valentín
Universidad Nacional de Cuyo
Becario del CONICET
lopezpatricio@yahoo.com.ar

²⁴ Cfr. M. Giménez Fernández, “Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América”, *Anuario de Estudios Americanos*, 1946 (3), pp. 517-665.

TRADICIÓN EN ACCIÓN:
LA TEORÍA CLÁSICA DEL DERECHO ESPAÑOL Y SU INFLUENCIA
EN LA JUNTA DE GOBIERNO DE MONTEVIDEO DE 1808

Álvaro Caso Bello

La invasión inglesa a la Plata había exaltado el espíritu de fidelidad, lealtad y unidad de la monarquía española en Montevideo y Buenos Aires. Tras la deposición del virrey marqués de Sobremonte, asumió la conducción del virreinato del Río de la Plata Santiago de Liniers y Brémond. Pero, tan pronto como se restituyó el orden, comenzaron las polémicas entre el gobernador de Montevideo, Francisco Javier Elío, y el décimo virrey del Plata. Aquél acusaba a la máxima autoridad virreinal de ser un *afrancesado* y conspirar en contra de los intereses de España. Liniers respondió destituyendo al coronel Elío y nombrando gobernador de Montevideo al capitán Juan Ángel de Michelena. En este contexto se da la convocatoria al Cabildo Abierto, el desconocimiento de la autoridad del gobernador designado y la formación de la Junta Montevideana de Gobierno, el 21 de septiembre de 1808. Paralelamente, en la península se estaba librando batalla en contra de la invasión francesa y a favor de los derechos de Fernando VII como rey legítimo.

Podemos ver estos episodios montevidianos bajo diferentes ópticas: como un episodio más de la lucha de puertos entre Montevideo y la capital virreinal; como el enfrentamiento entre las veleidades personales de Liniers y Elío; como la primera reivindicación de autogobierno exitosa bajo la monarquía borbónica; o como una reacción en contra de ideas importadas de gobierno y defensa de una tradición que se consideraba suficientemente amenazada.

Así, para tratar de explicar el *por qué* de la Junta, se ha recurrido también a diversas teorías, el historiador uruguayo Pivel Devoto, resume en un párrafo sintético los elementos que se conjugaron y coadyudaron a la formación de la Junta:

“La crisis de la dinastía española producida en 1808, el peligro de la expansión napoleónica, así como los temores inspirados por la política lusitana en

el Río de la Plata, se sumaron al antagonismo tradicional existente entre las dos ciudades y a las desinteligencias suscitadas entre Liniers y Elío”¹.

Tal como vemos, en los estudios historiográficos desarrollados hasta la fecha –de los cuales el propio Pivel se encarga de hacer un extenso *racconto*– sobre la Junta, se incluyen categorías diversas como son: economía, sociedad, reivindicaciones políticas y rivalidades; sin embargo, vemos a la tradición política e ideológica como un elemento ausente.

Por *tradición política* entendemos no sólo lo que podría ser denominado *tradición fundante*², en el sentido de un cierto *estilo de vida* en el que se encuentran inscritos los hombres y mujeres que constituyen una comunidad, sino una cierta *cultura política*³, es decir: “el conjunto de actitudes, normas y creencias, compartidas más o menos ampliamente por los miembros de una determinada unidad social y que tienen como objeto fenómenos políticos”⁴. Dentro de este conjunto de creencias y actitudes que tienen por objeto los fenómenos políticos podemos inscribir a las teorías jurídico-políticas que daban fundamento al poder de los monarcas, y estructura teórica al régimen indiano. Éstas se erigen sobre la rica tradición de la monarquía medieval hispana, y toman especial vida a lo largo del Siglo de Oro, teniendo como máximos representantes a los catedráticos de la Escuela de Salamanca. A su vez, este pensamiento se consolida como tradición por haber sido adoptado por la monarquía de los Austrias, y porque contemplando su signo se conformó la estructura política plural entre la Península y América, que se mantuvo hasta bien entrado el siglo XVIII; sus fundamentos fueron transmitidos, de generación en generación por catedráticos y alumnos de centros educativos peninsulares y americanos⁵.

¹ J. E. Pivel Devoto, *Raíces coloniales de la revolución oriental de 1811*, Monteverde, Montevideo, 1952, p. 184.

² J. Cruz Cruz, *Filosofía de la Historia*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 135.

³ Sobre este concepto elaborado por los cientistas políticos G. A. Almond y S. Verba se han escrito varias obras, incluyendo la propia revisión del concepto por sus propios autores, *The civic culture revisited*, Sage, Newbury Park, 1989.

⁴ N. Bobbio / N. Matteucci / G. Pasquino, *Diccionario de política*, Siglo XXI, México, 1982, p. 415.

⁵ Cfr. G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Kraft, Buenos Aires, 1952, pp. 218, 588; A. Caturelli, *Historia de la filosofía en la Argentina: 1600-2000*, Ciudad Argentina / Universidad del Salvador, Buenos Aires, 2001, pp. 213, 214; cfr. también Á. M. Rodríguez Cruz, *Salmantica docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1977; *La universidad en la América hispana*, Mapfre, Madrid, 1992. B. Siebzeiner, *La Universidad Americana y la Ilustración*, Mapfre, Madrid, 1992. A. C. Wolkmer, *El humanismo en la tradición de la cultura jurídica latino-americana* (en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/derecho/wolk1.rtf>).

Suárez fue un exponente privilegiado de esta tradición que sostuvo las siguientes premisas fundamentales: “Todo régimen político [...] no es de Derecho Divino revelado ni natural, sino de Derecho Humano, y por tanto, legítimamente elegible por el pueblo” además de que “por derecho natural la potestad soberana cuyo origen viene de Dios pertenece a la comunidad” y así “todos los modos legítimos de adquirir el poder civil, se reducen en definitiva a la conformidad, previa o posterior, expresa o tácita, de la comunidad del pueblo, único titular de la soberanía [...] la autoridad así conferida a los reyes, a más de no poder incurrir en tiranía”⁶. Esta doctrina denominada como *populista* por tener en la base del poder político al pueblo –más precisamente a la comunidad– también ha sido expresada por John Lynch en relación a América como la tradición de la *Constitución no escrita* entre gobernantes y gobernados⁷.

Suárez, de cuya biografía, obras, y colosal influencia filosófica en toda Europa no nos ocuparemos, expuso en su *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612) la esencia de esta doctrina jurídico-política –sustentada en siglos de tradición de *pactos, fueros, leyes, costumbres* y *usos*– de manera sistemática y con claridad meridiana. En el libro III sobre la potestad o ley civil, humana o positiva, manifiesta cuáles son –según él– los orígenes del poder, los fundamentos del principio de retroversión de la soberanía al pueblo, los modos legítimos de alcanzar el poder y las finalidades del poder político humano.

Así, el granadino sostuvo que el poder de dar las leyes “no radica en ningún hombre concreto sino en la colectividad de los hombres [...]. La razón es que todos los hombres nacen naturalmente libres. Por tanto ninguno de ellos tiene jurisdicción política –como tampoco dominio– sobre el otro”⁸. Esto se debe a que el “poder de soberanía radica en la comunidad de los hombres”⁹.

La forma de gobierno que adoptaba la comunidad debía ser dada “necesariamente por libre decisión de los hombres”¹⁰ y además “El poder político, siempre que legítima y constitucionalmente se da en un monarca o soberano, ha ema-

⁶ M. Giménez Fernández, “Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América”, CSIC, Escuela de estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla, 1947, pp. 14-15.

⁷ J. Lynch, “Spanish colonial institutions”, en T. Halperín Donghi / V. Bulmer-Thomas / L. Whitehead (eds.), “The colonial and post-colonial experience: five centuries of Spanish and Portuguese America”, *Journal of Latin American Studies*, vol. 24 [*Quincentenary supplement*], Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 73. J. Lynch, *Latinoamérica, entre colonia y nación*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 82.

⁸ F. Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, III, 1-16, *De civili potestate*, Edición crítica bilingüe con estudios preliminares de L. Pereña y A. Vidal, CSIC, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1975, III, c. 2, n. 3. En adelante citaremos como *De legibus*.

⁹ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 2, n. 4.

¹⁰ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 4, n. 1.

nado del pueblo o comunidad, próxima o remotamente, y no puede alcanzarse de otra manera para que sea justo”¹¹.

También agregó que “cuando el reino se posee únicamente por medios violentos e injustos, no hay en el rey verdadero poder legislativo”¹² y continúa después: “ese poder regio termina por reducirse siempre a la persona que lo ha adquirido no por vía de la guerra sino a través de elección justa o consentimiento del pueblo”¹³. Elección justa y libre consentimiento del pueblo, así se consideraba que habían adquirido su poder los reyes de España, y que continuaban ejerciéndolo de manera ordenada a los fines políticos para los que la comunidad los había conferido; esta elección libre se veía ratificada en la confirmación de los fueros y autonomías, al igual que en los diversos juramentos que prestaban los reyes de la monarquía Habsburgo al asumir el trono. Se consideraba que los gobernantes debían respetar las finalidades del poder conferido, es decir: “la felicidad de la comunidad natural de la comunidad perfecta o autónoma que él gobierna y de cada uno de los hombres en cuanto que son miembros de esa comunidad”¹⁴ para que “vivan políticamente en paz y justicia, con la abundancia de bienes suficientes para el mantenimiento y el bienestar de su vida material y con la normal rectitud de costumbres que es necesaria para la paz social, la prosperidad pública y la adecuada conservación de la naturaleza humana”¹⁵. De violentarse estas finalidades del poder político se estaría en condición de deponer al rey por haberse convertido en tirano, condición “por cuyo motivo puede el pueblo emprender contra él una guerra justa”¹⁶.

Por otra parte, en su *Defensio fidei catholicae et apostolicae aduersus anglicanae sectae errores* (1613), Suárez colocó el *corolario* a su doctrina de la soberanía popular incluyendo la idea del “pacto”, “contrato” o “cuasi contrato” –que incluso significaba la superación del *pactum subjectionis* formulado por Vitoria–. El pacto, formulado a modo de *Constitución no escrita* en *De legibus* quedaba ahora claramente delimitado por el Doctor Eximio, reafirmando el principio de soberanía popular¹⁷, y sumando el del contrato o casi contrato: “Potestatem regiam fundari in contractu vel quasi contractum”¹⁸.

¹¹ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 4, n. 2.

¹² F. Suárez, *De legibus*, III, c. 4, n. 4.

¹³ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 4, n. 4.

¹⁴ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 11, n. 7.

¹⁵ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 11, n. 7.

¹⁶ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 4, n. 6.

¹⁷ Cfr. F. Suárez, *Defensio fidei catholicae et apostolicae aduersus anglicanae sectae errores*, III, c. 2, n. 6. En A. Roca, *La doctrina suareciana en la independencia de América*, Universidad de la República, Montevideo, 1979, p. 23.

¹⁸ F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 20.

Esta doctrina jurídico-política que tan sumariamente hemos expuesto fue enseñada en América, bajo el signo de la monarquía de la casa de Austria, y luego bajo el dominio de la casa de Borbón incluso después de la expulsión de la Compañía de Jesús y de la proscripción de las doctrinas suarecianas¹⁹. En concreto, fueron las universidades de la Compañía aquellas que con particular celo se encargaron de difundirlas. Cabe notar cierta peculiaridad: la influencia de estas doctrinas en América austral estuvo distribuida en una suerte de eje Nueva Granada-Río de la Plata, que se manifiesta en los documentos y continuas revueltas que sacudieron estas partes de Hispanoamérica²⁰. Así, la Universidad Javeriana en Nueva Granada, la San Francisco Xavier en Chuquisaca, la de Córdoba del Tucumán y las cátedras de filosofía de la ciudad de Buenos Aires, fueron centro fundamental de difusión de las ideas suarecianas tanto filosóficas como políticas desde los primeros momentos del siglo XVII.

Esta tradición llegó a la joven ciudad de San Felipe y Santiago de Montevideo a través de aquellos hijos de los ricos comerciantes montevidianos que iban a estudiar a las aulas de las escuelas y universidades del interior del virreinato platense, donde aún después de la extinción de la Compañía de Jesús y la prohibición de la enseñanza de las doctrinas del Doctor Eximio²¹ seguía ardiendo la llama de sus escritos en profesores, bibliotecas y en aquellos que resistían a los embates del absolutismo y centralismo ajenos a la tradición hispánica propugnados por la casa de Borbón. Fueron estos jóvenes, justamente, los que dotaron de un *bagaje* teórico a la Junta, y quienes con mayor pasión y probidad la defendieron en largas epístolas y memoriales dirigidos hacia autoridades virreinales y peninsulares.

Así transitaron por las aulas suarecianas varios de los montevidianos presentes durante el Cabildo Abierto, y otros que luego formaron parte de la junta y luego tuvieron trascendencia en los ámbitos revolucionarios. Quizá el caso más célebre es el del Dr. Lucas J. Obes. De destacada actuación en la Junta, fue alumno del Real Colegio de San Carlos, donde enseñó el insigne profesor Ma-

¹⁹ Por Reales Cédulas del 1 de julio y 12 de agosto de 1768, 29 de julio y 2 de diciembre de 1789 que decidían la extinción de las cátedras donde se explicaba el Derecho natural según la doctrina de Suárez y otros jesuitas. “Las doctrinas suarecianas se hicieron carne en las mentes americanas, aún después de ser prescritas por el ‘liberalísimo’ Carlos III y aún después de ser condenados a las hogueras los libros que las sostenían”; G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, p. 598.

²⁰ Así es en las actas de la Constitución de Cundinamarca, en las oraciones de los estudiantes de Charcas como Moreno y Castelli, en la propia Junta del año 1808, en los catecismos y panfletos políticos difundidos en la época en la región platense y neogranadina es donde se ve con particular claridad la influencia del pensamiento clásico o tradicional. También cabe recordar que fue en estas zonas donde se desarrolló la más férrea resistencia al reformismo borbónico.

²¹ Cfr. nota al pie n° 19.

riano Medrano defensor de las teorías suarecianas después de su extirpación por parte de la monarquía borbónica. El Dr. Obes luego pasó a la Universidad de San Francisco Xavier en Chuquisaca donde estudió Derecho “a través de los clásicos autores de la doctrina española leyéndose en latín”. En la ciudad de los cuatro nombres también funcionaba la Academia Carolina, donde los jóvenes doctores perfeccionaban su pericia forense²². En la Academia Carolina se enseñaban las doctrinas de la escolástica, los grandes autores de la escolástica clásica y tardía²³, a pesar de las disposiciones tomadas por el gobierno peninsular y de las *nuevas ideas*. Estas obras, obras prohibidas como las de Suárez, eran consultadas por los estudiantes y circulaban con libertad, pues los oidores no hacían mucho por aplicar las interdicciones²⁴. Las teorías de Suárez, sin decir su nombre, eran enseñadas en la universidad aún cuando el granadino ya había sido proscrito²⁵. Incluso en el siglo XIX, de hecho, se continuaban haciendo referencias a su idea de la soberanía, a su concepción del rey sometido a las leyes justas, a la justa resistencia a la tiranía, y a la defensa de las libertades locales; temas destacados como centrales en la concepción monárquica tradicional no absolutista²⁶.

Hemos puesto el caso de Obes como emblemático, por su importancia en la Junta y por lo extensa de su formación suareciana, pero también sabemos que se formaron en las doctrinas suarecianas otros vecinos de Montevideo, participantes del Cabildo y algunos miembros de la Junta: Mateo Magariños, Pedro Pablo Vidal, Dámaso Antonio Larrañaga y José Manuel Pérez Castellano²⁷ son los nombres más destacados y los que la documentación acredita su paso por aulas porteñas, cordobesas y charqueñas. De estos, junto al Dr. Obes, el de más destacada influencia en los acontecimientos del año 1808 fue José Manuel Pérez.

La influencia del pensamiento tradicional en la Junta, está plasmada, por ejemplo, en su composición: se podría pensar que en una organización influida por el pensamiento *liberal* se daría importancia a la representación individual; sin embargo, la forma en la que está integrada la Junta, por corporaciones –pueblo, iglesia, marina, ejército, hacienda, comercio, hacendados, secretario y pre-

²² V. J. Cutolo, “El pensamiento en la cultura argentino-uruguaya”, *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, t. V, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Mendoza, 1969; disponible en versión digitalizada.

²³ C. Thibaud, “L’Academie Caroline de Charcas, une «École de cadres pour L’Indépendance»”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 1997 (26), pp. 87-111, p. 99 (traducción nuestra).

²⁴ C. Thibaud, “L’Academie Caroline de Charcas”, p. 99.

²⁵ C. Thibaud, “L’Academie Caroline de Charcas”, p. 99.

²⁶ C. Thibaud, “L’Academie Caroline de Charcas”, p. 99.

²⁷ V. J. Cutolo, “El pensamiento en la cultura argentino-uruguaya”.

sidente²⁸— denota la visión corporativa de la sociedad presente en Suárez y otros autores escolásticos.

La soberanía residía pues —como mencionamos— en la totalidad de la comunidad y no en los individuos particulares; ésta es una de las diferencias más marcadas entre el pensamiento hispano tradicional y las *nuevas ideas* derivadas de la Ilustración con un claro signo individualista. Por otra parte, cabe sostener que no hay oposición alguna entre derechos individuales y corporativos, pues aquellos se fundan en estos: “los derechos así logrados por la asociación tienen finalmente como efecto la libertad del individuo”²⁹. Los derechos defendidos por el *corporatismo* u *organicismo* político y social, son entonces la base de los derechos individuales.

Por otra parte, también está presente Suárez y su principio de retroversión de la soberanía al pueblo, cuando ante la deposición del gobernador de Montevideo por el virrey Liniers, y la ausencia —o más bien expulsión o rechazo— del gobernador designado por Buenos Aires, Juan Ángel Michelena³⁰, se convoca a Cabildo Abierto primero y a Junta Gubernativa después, eligiéndose representantes por parte de las diferentes corporaciones, y una vez vuelto el poder a la comunidad en la *persona* de la Junta, ésta elige a Elío como su presidente por considerarlo especialmente capaz para ejercer las tareas de conducción³¹; y lo más importante, a nuestro entender, fue electo mediante “el voto del Pueblo, á cuyas instancias se hán congregado en este día”³². Vuelven a nuestra mente las palabras de *De legibus* respecto de que el poder, siempre termina reduciéndose

²⁸ “Señores que componen la Junta de Gobierno / El Sôr Governador: Precidente / D.ⁿ Pasqual Parodi, Berro y el Sindico Procurador gral: por el pueblo = D.ⁿ N. Buenavía, y D.ⁿ Juaquin Ruiz Huydobro: por la Marina = El D.^{or} D.ⁿ Jose Manuel Perez, y el Guardian de S.ⁿ Fran.^{co}: por lo Eclesiastico = D.ⁿ Prudencio Murgiondo, y D.ⁿ Juan Balbin: por las Armas = D.ⁿ Jose Prego Oliver, y D.ⁿ Francisco Loaces: por la R.^l Hacienda = D.ⁿ Pedro Errasquin y D.ⁿ Mig.^l Antonio Vilardebò: por el Comercio = D.ⁿ Juaquin Chopitea y D.ⁿ Mateo Gallego: por los Hacendados = El D.^{or} Elias: Asesor del Gov.^{no} = El D.^{or} Obes: Asesor interino de Marina = Pedro Cavia: Secretario”. *La Junta Montevideana de Gobierno de 1808*; apartado de la *Revista Histórica*, 1963 (33, 97-99), Museo Histórico Nacional, Montevideo, 1963, p. 265 (cit. *La Junta Montevideana de Gobierno de 1808*).

²⁹ E. Wohlhaupter, “La importancia de España en la historia de los derechos fundamentales”, en *Conferencias dadas en el Centro de Intercambio Cultural Germano Español*, Bless, Madrid, 1930, p. 7; citado por M. Quijada, “Las «dos tradiciones». Soberanía popular e imaginarios compartidos en el mundo hispánico en la época de las grandes revoluciones atlánticas”, en O. Rodríguez / E. Jaime (coords.), *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*, Mapfre, Madrid, 2005, p. 70.

³⁰ *La Junta Montevideana de Gobierno de 1808*, p. 261.

³¹ Cfr. *La Junta Montevideana de Gobierno de 1808*, p. 262.

³² *La Junta Montevideana de Gobierno de 1808*, p. 262.

a la persona que lo ha adquirido “a través de elección justa o consentimiento del pueblo”.

Así se expresó también Obes en su defensa de la Junta ante el Oidor de la Real Audiencia Genaro Villota: “Arrostrar el peligro por dar muestras de los sentimientos de lealtad, no sólo no es malo, sino que es ejemplo muy honrado y recomendable. El Gobernador y Ayuntamiento representaron en 7 de septiembre manifestando los justos motivos que tenían para creer que no estaba bien puesto el mando en manos del Sr. Liniers [...]. Yo juzgo que el último vasallo de una Monarquía tiene derecho y aun obligación de dar paso semejante”³³. Obes se muestra igualmente ofuscado ante lo que considera como la omisión por parte de Liniers de la voluntad de la Corona al deponer a Elío e imponer a Michelena como gobernador de Montevideo:

“Depone al Gobernador Elío [...] pasando por alto el Gobierno que le estaba conferido por S.M. [...] dando comisión á Michelena para que entrase de noche en la plaza [...] para que se apoderase de la fuerza armada; para que violentase el Cabildo; y para que sorprendiese al Gobernador. [...] Se opuso el pueblo á una violencia tan manifiesta [...] ese pueblo que se opone hubiera sido viktima de la imprudencia del Virriey si Michelena de verdad hubiese conseguido tener de su parte la fuerza armada: ese Pueblo que se opone estaba bien persuadido por propios conocimientos de que está muy peligrosamente puesto en manos de un francés el gobierno de aquellas Provincias”³⁴.

El pueblo se opone a la violencia porque cuando el poder “se posee únicamente por medios violentos e injustos, no hay [...] verdadero poder legislativo” Y esta frase de Suárez puede tener tanto sentido nacional como fundamento para el juntismo peninsular, como sentido local para el caso montevideano.

Por otra parte, Obes manifiesta que es de justicia que en Montevideo se forme una Junta análoga a las de la península porque “Los pueblos de la América [...] son pueblos españoles”³⁵ y por ello “Montevideo ha formado una junta de Gobierno á imitación de la Metrópoli para asegurar sus dominios”³⁶. Mucho antes de la Constitución gaditana de 1812, vemos cómo la costumbre y la tradición habían hecho nación española a los españoles de ambas márgenes del Atlántico.

En sintonía con la doctrina suareciana Obes considera al pueblo como corrector de los excesos de los gobernantes: “Si en esa ciudad de Buenos Aires

³³ *La Junta Montevideana de Gobierno de 1808*, p. 465.

³⁴ *La Junta Montevideana de Gobierno de 1808*, pp. 465-466.

³⁵ *La Junta Montevideana de Gobierno de 1808*, p. 468.

³⁶ *La Junta Montevideana de Gobierno de 1808*, p. 466.

se hubiese formado desde luego una junta provincial, los notorios excesos del Virrey en todos los géneros que Vm. [Villota] no desconoce, se hallarían corregidos³⁷. No hay lugar para otra interpretación más que la tradicional, en caso de *mal gobierno*, es decir, de alteración de las finalidades de gobierno propuestas por Suárez, lo que degenera en tiranía, el pueblo puede deponer al gobernante como corrección y propensión al bien común: “Si la necesidad y la opresión de las autoridades obligó á la Metrópoli á abrazar el sistema de las juntas, la necesidad, el recelo, y la opresión que padece la ciudad de Montevideo por causa de un jefe francés, no dará a aquel pueblo un justo título para seguir las mismas huellas de seguridad que su madre le ha trazado?”³⁸.

Argumenta también, en sintonía con Suárez, que lo que lleva a la deposición del gobernante en favor de la Junta es la tiranía, pues aunque Michelena haya obtenido legítimamente el poder “se vuelve tirano si falta a las exigencias del bien común”³⁹. Había entonces, *razón suficiente* como para deponer a un gobernador e instituir a otro en pro del bien de la comunidad, tal como en España había *razón suficiente* para rechazar al que consideraban tirano –José I– e instaurar las Juntas y la Junta que gobernase en nombre de Fernando VII.

Cabe destacar, en sintonía con expresado sobre el bien común, la necesidad de la Junta de buscar un gobernante “no sospechoso, idóneo, español de nación, capaz [...] por su probidad y sentimientos acreditados de captarse la confianza de este pueblo, disipar los celos que agita la Corte de Portugal”. Los juntistas eligieron a Elío justamente por considerarlo con “notoria aptitud, actividad y valor de este jefe, de que tiene las más relevantes pruebas, igualmente que un acendrado vasallaje al mejor de los monarcas”⁴⁰.

Considerando esto, podemos concluir, que la Junta Montevideana de 1808 no solamente respondió a los intereses político-económicos de la ciudad, sino que atendió claramente a una tradición de pensamiento que incluso había sido tratada de extirpar a lo largo del siglo XVIII⁴¹, y a cuyo amparo resistieron los embates del absolutismo monárquico diversos movimientos en la región austral de América: como el de los Comuneros del Socorro en Nueva Granada, los Comuneros en Corrientes y Paraguay⁴², incluso Tupac Amaru quien “se basaba

³⁷ *La Junta Montevideana de Gobierno de 1808*, p. 467.

³⁸ *La Junta Montevideana de Gobierno de 1808*, p. 468.

³⁹ A. Roca, *La doctrina suareciana en la independencia de América*, p. 23.

⁴⁰ *La Junta Montevideana de Gobierno de 1808*, p. 262.

⁴¹ Cfr. nota al pie n° 19.

⁴² “Las doctrinas populistas de Suárez [...] constituyen el sedimento de toda la ideología y de todo el obrar de los Comuneros paraguayos y correntinos (1717-1735) al constituir y sostener, en forma tan tenaz, su doctrina y práctica del común”; G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, p. 596.

no tanto en la usurpación de su corona por los reyes españoles, como ante todo, en la tiranía de estos⁴³ para fundamentar su rebelión. El citado Obes recordaba que: “Ya la América es libre: no es éste el siglo de Felipe V [...]. Véanse los manifiestos y proclamas de la junta Gubernativa donde se concita a los pueblos para que usen sus derechos retrovertidos al pueblo por incapacidad del monarca⁴⁴. Los ecos que reivindicán la tradición continuarán y formarán parte fundamental del cimiento autonomista sobre el cual se forjará la voluntad separatista de América; así ya en los turbulentos años de 1810 se expresaba Jayme de Zudáñez –alumno de Chuquisaca, docto en las doctrinas suarecianas– diciendo que “El gobierno monárquico de un Rey que obedece a la ley y a la constitución es un yugo menos pesado⁴⁵ y si los reyes de la Casa de Borbón “destruyeron las Cortes, aniquilaron la antigua constitución y establecieron el despotismo sobre las ruinas de la libertad” será necesaria la formulación de un nuevo “pacto” entre españoles peninsulares y americanos, que contemple una forma de gobierno idónea para ambas márgenes del Atlántico manteniendo la unidad de la nación española, que estas ideas están inspiradas en la doctrina tradicional hispana nos parece evidente.

Álvaro Caso Bello
Universidad de Montevideo
acaso@um.edu.uy

⁴³ A. Roca, *La doctrina suareciana en la independencia de América*, p. 23.

⁴⁴ J. E. Pivel Devoto, “Advertencia” (Estudio Preliminar), en *La Junta Montevideana de Gobierno de 1808*, p. 15.

⁴⁵ J. Amor de la Patria (Jayme de Zudáñez), *Catecismo político cristiano*, Imprenta de los Niños Expósitos, Santiago de Chile, 1810.

LA SIGNIFICACIÓN HISTÓRICA DE LA FILOSOFÍA DE SUÁREZ EN EL PENSAMIENTO ARGENTINO

Dulce María Santiago

1. Surgimiento del hispanismo

Próximo a la celebración de nuestro centenario, cerca de 1910, surgió un renovado interés por nuestras raíces hispánicas, después de todo un siglo de profunda admiración por lo francés y por lo inglés.

En literatura predominó el *modernismo*, uno de cuyos mayores representantes fue el uruguayo José Enrique Rodó, autor de la obra *Ariel*. Ella dio origen a una corriente que, por derivación del nombre, se denominó el *arielismo*, que exaltaba los valores espirituales de la cultura *hispánica* y menospreciaba el materialismo y el pragmatismo de la cultura norteamericana. Así nuestros autores, todavía influidos por el movimiento positivista, comenzaron a valorar todos los aspectos de la cultura española, desde su raza, su contextura anímica, su lenguaje, su literatura, su arte y, también, su pensamiento. En 1909 aparece *La restauración nacionalista*, de Ricardo Rojas y, luego, *El solar de la raza*, de Manuel Gálvez.

La historiografía había perdido el esplendor que en los finales del siglo XIX había alcanzado con Bartolomé Mitre y Vicente Fidel López; sin embargo, se destacó la obra de Joaquín V. González, *El juicio del siglo*, publicada por el diario *La Nación* en el Homenaje al Centenario. En este contexto de crisis de la historiografía, surgió lo que su fundador, el historiador jesuita Guillermo Furlong Cardiff –maestro, entre otros de Félix Luna– llamó la *nueva escuela histórica argentina*.

2. El pensamiento político de Suárez

Junto con la revalorización de la cultura hispánica, gracias a la aportación de los estudios de esta escuela, se va transformando la visión sobre la época colonial y su pensamiento –la *filosofía escolástica*–, otrora considerada *decadente y atrasada*. Ahora se la denomina con los nombres de *tiempos hispánicos* o *período*

pre-independiente. Por otra parte, hacia 1940 había resurgido en Europa el interés por la filosofía de Francisco Suárez, tal como dan cuenta los estudios de los jesuitas Cansen y Guthrie.

Con el auspicio de la Fundación Vitoria y Suárez, el Padre Furlong publica en 1946 su obra *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*. En ella, el insigne historiador demuestra cómo la filosofía escolástica, que ciertamente había atravesado un período de decadencia, había cobrado un nuevo impulso a través de autores como Francisco Suárez: “Fue en la época en que España volcaba sobre América sus conquistadores y sus colonizadores, que la filosofía española adquiriría su más grande desarrollo y su más sorpresiva floración”³⁹⁶. Esta etapa comprende el siglo XVI y parte del XVII.

Cuando el pensador argentino Gregorio Weinberg comenta la obra de Furlong, señala: “En realidad, el libro pone el acento en negar la influencia del pensamiento francés del siglo XVIII, en especial el de Juan Jacobo Rousseau, sobre las ideas emancipadoras del Nuevo Mundo; afirmase, en cambio, la sobresaliente que habrían tenido las de Francisco Suárez”³⁹⁷. Y reconoce que la obra significa un “apreciable aportación documental” cuya “consulta se hace de ahora en adelante, imprescindible”³⁹⁸.

Ciertamente, en el capítulo de su obra titulado *Francisco Suárez en el Río de la Plata antes y después de 1767*, Furlong concluye: “Un estudio sereno y desapasionado nos hará ver cómo la doctrina de Suárez sobre el origen del poder, y sobre las condiciones de éste, constituyó el eje sobre el que giró toda la gran máquina filosófico-jurídica de la revolución de mayo, como expondremos en otro capítulo de esta obra”³⁹⁹.

Cuando se refiere a “La doctrina del ‘contrato’ y la independencia argentina”, Furlong sostiene que, a su juicio, “escasísima o nula fue la influencia de la Revolución Francesa, como hecho histórico, y nula y escasísima fue la influencia que en el Río de la Plata ejercieron las doctrinas que dieron origen a esa revolución. El que se suele señalar como decisivo es el *Contrato social* de Rousseau, pero si esta obra del ideólogo ginebrino influyó el movimiento en Francia, no influyó el acaecido en Buenos Aires”. Y añade: “El *Contrato social* de Rousseau publicóse en París, en marzo de 1762, aunque ya en 1790 se

³⁹⁶ G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Kraft, Buenos Aires, 1947, p. 38.

³⁹⁷ G. Weinberg, en *Imago Mundi*, Buenos Aires, 1953 (2).

³⁹⁸ G. Weinberg, *Imago Mundi*.

³⁹⁹ G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, p. 219.

hace alusión a esta obra, no consta que hubiese habido persona alguna que poseyera ejemplar de la misma, o que la hubiese leído”⁴⁰⁰.

Pero, además, analiza la doctrina del *pacto* en Suárez, con la soberanía transferible, y la del contrato social de Rousseau con su soberanía intransferible por ser pacto de los ciudadanos entre sí, y no como en Suárez pacto entre el pueblo y el soberano. Por eso reafirma su tesis diciendo: “Existiendo, así en Suárez como en Rousseau, la doctrina de un *pacto* social o político, pero siendo en el caso del filósofo español el pacto existente entre el pueblo y el soberano, y en el caso del filósofo ginebrino, el pacto de los ciudadanos entre sí, con expresa exclusión de todo pacto con gobernante alguno, y habiendo sido tan populares los escritos de aquél gran pensador, como escasamente conocidos, y sólo a fines del siglo XVIII o principios del XIX, los de Rousseau, creemos que, *a priori*, se puede dar por hecho histórico indubitable que fue el filósofo español, y con él la mayoría de los filósofos hispanos, de idéntico sentir, y no el filósofo francés, quien dio a los hombres de 1810 la llave de oro que había de abrirles las puertas de la libertad, sin tortuosos rodeos de politiqueros de barrio, sin malar ni anochechar al vulgo, sin abroquelarse a las armas, como única o principal fuerza, sin hacer coacción al derecho en vigor”⁴⁰¹.

En su obra *La revolución de mayo*, Furlong vuelve a insistir en su tesis sobre la influencia única de la *doctrina de la soberanía popular* de Francisco Suárez sobre las ideas que movilizaron la revolución de 1810.

Sin embargo, y a pesar del denodado énfasis del historiador jesuita, no todos los autores de las ideas filosóficas en la Argentina comparten el mismo criterio.

Francisco Leocata dice: “Cuando se plantea, por lo tanto, el *tema de la influencia filosófica en la revolución de mayo*, es demasiado simplista proponer el dilema: Francisco Suárez o Juan Jacobo Rousseau. Las doctrinas de Suárez, el famoso filósofo y teólogo jesuita del siglo XVI, habían dejado de ser enseñadas en las cátedras a partir de 1767, particularmente en cuestiones de ética y política, y sólo quedaban algunos resabios en las ontologías o en las categorías teológicas y jurídicas eclesiásticas. Por otra parte el contexto filosófico político europeo estaba fuertemente influido por el *iusnaturalismo*, sin excluir los autores alemanes como Puffendorf y Wolf, traducidos al francés o difundidos en los manuales latinos, y por el naciente utilitarismo de los *ideólogos* o del británico J. Bentham”⁴⁰².

Según el teólogo Carlos María Galli, quien realiza una meditación teológica sobre el sentido de *nación* en un artículo de la revista *Criterio* titulado *Quere-*

⁴⁰⁰ G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, p. 590.

⁴⁰¹ G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, p. 607.

⁴⁰² F. Leocata, *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, CESBA, Buenos Aires, 2004, p. 45.

mos ser nación o qué nación queremos ser: “El pensamiento de F. Suárez, un padre de la democracia moderna y un influyente escolástico en la emancipación de América española, goza de nueva actualidad. Entre tantos aportes dignos de ser repensados –sostiene Galli– está su doctrina sobre el *ius gentium*, una de las bases del moderno derecho internacional, tan necesario para la causa de la paz, como recuerda Juan Pablo II”. Y agrega: “También se destaca su teoría sobre el origen del estado, en la que combina lo natural y lo histórico, la inclinación de la naturaleza racional a la vida social y la decisión histórica de la libertad de aquellos que consienten en formar un pueblo por ‘pacto de asociación’ o un ‘acto especial de voluntad o común consentimiento’. Este consenso funda el poder político, cuyo primer sujeto es el pueblo, previo a la determinación del régimen de gobierno. Suárez guarda distancia tanto del voluntarismo rousseauiano como del iusnaturalismo ilustrado”, concluye Galli⁴⁰³.

También el teólogo jesuita Juan Carlos Scannone destaca que Suárez es un filósofo político *moderno* y su modernidad se muestra en la acentuación de la *libertad* “y, por eso, propicia la necesidad del *consenso* voluntario. Pero éste no presupone una antropología individualista de la libertad, que sólo posteriormente se hace social por medio de un pacto. Por el contrario, el hombre naturalmente libre es asimismo natural y necesariamente social y político, aunque forma parte de ésta o de otra comunidad política determinada en forma libre e histórica”⁴⁰⁴.

3. La metafísica de Suárez

La enseñanza de la filosofía escolástica en la Argentina tenía continuidad en las instituciones de la Iglesia Católica, especialmente en la Universidad de Córdoba donde se enseñaba la filosofía suarista por la influencia de los jesuitas.

En 1931 se inaugura el *Colegio Máximo de San José* de los jesuitas en San Miguel. En sus claustros también se enseña la metafísica de Suárez, así lo recuerda Ismael Quiles: “En el colegio Máximo de San José cursé 4 años de teología escolástica [...]. Mis preferencias, por formación primero y luego por convicción, fueron por la concepción suarista, que he considerado más realista y de mayor coherencia interior”⁴⁰⁵.

⁴⁰³ C. M. Galli, “¿Queremos ser nación o qué nación queremos ser?”, *Criterio*, 2004 (76, 2290).

⁴⁰⁴ J. C. Scannone, “Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la Filosofía Política de Suárez”, *Xipe Totek. Revista de Filosofía y Ciencias Sociales* (Guadalajara), 1998 (26).

⁴⁰⁵ I. Quiles, *Autorretrato filosófico*, Depalma, Buenos Aires, 1992, pp. 23-24.

Enrique Pita, maestro de Quiles y gran admirador de la metafísica de Suárez, pronunció un discurso de homenaje a Suárez en el cuarto centenario de su nacimiento celebrado en el I Congreso Nacional de Filosofía que tuvo lugar en Mendoza en 1949. En el mencionado discurso Pita señaló que: “Más que una doctrina determinada Suárez traerá a la filosofía perenne un *espíritu*”⁴⁰⁶. Y agrega: “La filosofía perenne adquiere en esta forma un modalidad nueva: se puede ser tomista y suareciano, sin defender las sentencias de Santo Tomás ni las de Suárez en las cuestiones que no tocan la esencia del sistema”⁴⁰⁷. Aunque reconoce que “Es verdad que hay ciertos temas que podrán prestarse a discusiones, sobre si son o no esenciales al sistema; pongo, por ejemplo, la célebre controversia de distinción real de la esencia y la existencia en los seres creados”⁴⁰⁸. Concluye afirmando: “en la construcción de la catedral de la filosofía cristiana *Aristóteles* ha aportado el material; *Santo Tomás* le ha dado el sentido de la filosofía *cristiana* por su eje central de la metafísica de la creación; y *Suárez* ha traído el *espíritu del dinamismo vital*, por el que el tomismo perennemente se incrementa y renueva”⁴⁰⁹.

Quiles, por su parte, dedica varias obras al pensamiento del Doctor Eximio, recopiladas en: *Francisco Suárez, su metafísica*, en la cual siempre insiste en que su pensamiento es continuación del de Santo Tomás, pero que su interpretación permite una mayor valoración de lo singular concreto y, por ello, de la experiencia. Según Quiles, “Suárez precisa, aclara y robustece el pensamiento de Santo Tomás acercando la teoría más y más a la esencia del ser, a lo real en sí mismo, a las propiedades esenciales del ser, y entre todas ellas a la *primera de las propiedades esenciales del ser, que es la unidad*”⁴¹⁰. Porque: “Según el principio fundamental de la unidad e identidad del ser consigo mismo [...] resulta que en los seres creados no puede haber distinción real entre la esencia y la existencia. En los seres compuestos sustancialmente (materia y forma físicas) cada una de las partes componentes identifica consigo mismo su esencia y su existencia [...]. Hay, por lo tanto, una distinción lógica, una composición lógica e todo ser creado”⁴¹¹. Por ello en su *Autorretrato* había dicho que “lo más valioso, como contenido metafísico y como metodología concreta, que retenemos de Suárez es su intuición de la primacía de la ‘unidad óptica’ como el núcleo

⁴⁰⁶ E. Pita, “Conmemoración de Francisco Suárez”, *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, t. I, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1949, pp. 567-574.

⁴⁰⁷ E. Pita, “Conmemoración de Francisco Suárez”, pp. 567-574.

⁴⁰⁸ E. Pita, “Conmemoración de Francisco Suárez”, pp. 567-574.

⁴⁰⁹ E. Pita, “Conmemoración de Francisco Suárez”, pp. 567-574.

⁴¹⁰ I. Quiles, *Francisco Suárez, S.J., su metafísica*, Depalma, Buenos Aires, 1989, p. 10.

⁴¹¹ I. Quiles, *Francisco Suárez, S.J., su metafísica*, p. 48.

primario constitutivo del ser en cuanto ser, y por tanto, su proyección iluminadora para toda la ontología y metodología filosófica del ser y del hombre”⁴¹².

En la Universidad de Córdoba, por esa época se distinguió el pensamiento de Alfredo Fraguero, quien “imprimió nuevo impulso a la antigua tradición suarista de la universidad, tanto en la filosofía especulativa cuanto en su aplicación a la conducta humana”⁴¹³. Formado en la generación de *la vuelta a Kant*, en su madurez se inclinó por el realismo filosófico tradicional. Para este cordobés, Kant se planteaba solamente el problema gnoseológico, mientras que las corrientes realistas tradicionales estudian los dos grandes problemas: el ontológico y el gnoseológico. Por eso se concentró en el pensamiento suareciano. Como profesor de la cátedra de Filosofía del Derecho, a fines de los años cuarenta escribió *De las causas del derecho. Ensayo metafísico*, donde –siguiendo la orientación de la filosofía suarista– proyecta la doctrina de las causas del ser al derecho. En su obra siguiente, *La analogía del derecho*, proyecta también la analogía del ser al derecho, de principios de la década del cincuenta.

Con estos autores llega a su fin la enseñanza de la metafísica suarista en nuestro suelo. Caturelli recuerda también al jesuita Héctor Luis Torti, profesor en la Universidad de Córdoba, del que afirma: “Torti poseía una aguda inteligencia especulativa. Le conocí bien. Falleció profundamente apenado por el rumbo secularizante y modernista que tomaba la Compañía”⁴¹⁴.

Dra. Dulce María Santiago
Instituto de Comunicación Social, Periodismo y Publicidad
Pontificia Universidad Católica Argentina
dulcemariasantiago@hotmail.com

⁴¹² I. Quiles, *Autorretrato filosófico*, p. 12.

⁴¹³ A. Caturelli, *Historia de la filosofía en la Argentina*, pp. 745-746.

⁴¹⁴ A. Caturelli, *Historia de la filosofía en la Argentina*, p. 763.