

LA TEORIA DEL ESTADO EN SUAREZ

por ELEUTERIO ELORDUY, S. J.

La REVISTA NACIONAL DE EDUCACION dedicó en el mes de marzo de 1943 un número extraordinario a la figura del Padre Francisco Suárez. Ahora, en el umbral del IV Centenario de su nacimiento, traemos a nuestras páginas un admirable trabajo debido al Padre Eleuterio Elorduy, S. J., una de las figuras más destacadas en el campo del Suárezismo español. Este trabajo sobre la teoría del Estado en Suárez es realmente el adelanto de una obra admirable que prepara el Padre Elorduy sobre la vida de Suárez, obra que verá la luz a fines de este año, coincidiendo con las conmemoraciones oficiales del IV Centenario del filósofo granadino.

RESUMEN: SUÁREZ Y JACOBO I.—OCASIÓN DE LA «DEFENSIO FIDEI» ESCÁNDALO DE UN TIRANO.—PLANTEAMIENTO VERDADERO DE LA DISPUTA.—POSICIÓN DE JACOBO I: NEGACIÓN DEL PUEBLO Y DE LA JUSTICIA; LA OBEDIENCIA, VIRTUD EXCLUSIVA.—POSICIÓN DE SUÁREZ: LA AUTORIDAD EN SÍ MISMA Y LA AUTORIDAD EN LA VIDA SOCIAL.—FALSA INTERPRETACIÓN DE SCHIFFINI.—LOS TRES ELEMENTOS DE LA COMUNIDAD.—FORMACIÓN Y EVOLUCIÓN DE LA COMUNIDAD.

Jacobo I de Inglaterra y VI de Escocia había heredado en 1603, a la muerte de la Reina Isabel, el trono inglés, no sin haber renunciado a su dignidad de hijo de María Estuardo en la actitud

indiferente y conformista que adoptó en el proceso, prisión y muerte de su madre, para conservar la amistad de la poderosa y cruel Reina de Inglaterra. El absolutismo parecía llevarlo en la sangre, como aparece ya por el *Basilikon Doron* (1599).

Ya antes de que Jacobo se declarara perseguidor del catolicismo se habían recibido en Roma informes nada tranquilizadores sobre el joven Rey. He aquí una silueta que le describe en la toma de posesión del reino :

Tenia aquel príncipe la manía de predicar con la Biblia en la mano. En el primer discurso que pronunció ante el Parlamento inglés, al subir, se expresó en estos términos respecto de los que todavía pudieran pensar en separar a Escocia de Inglaterra: "No separe el hombre lo que Dios juntó. Yo soy el marido, y esta isla entera, cuya unidad ha constituido Dios mismo cercándola de sus cuatro mares, es mi legítima y muy cara esposa..." Otro día... terminaba con decir "que bien podía haber entre los papistas hombres tan simples que eran todavía buenos ciudadanos, pero que ninguno de los que entendían y creían todas sus doctrinas y asertos escolásticos podía ser buen cristiano ni súbdito fiel" (1).

Falto de bizzarria y de valor, trató de compensar estos defectos con su astucia y con el descaro en acomodar a sus propios intereses los dogmas recibidos. Así incurrió en la pretensión de imponer el juramento de fidelidad (1605) como conforme a la doctrina evangélica. Grande fué su indignación cuando Belarmino refutó las cláusulas del juramento, primero, en una carta que corrió por Inglaterra (1607), y después, en su *Apología* (1609; la *Apología* que Jacobo I había escrito para refutar la carta de Belarmino.

El monarca inglés quiso propagar su *Apología* en las Cortes

(1) SCORRAILLE, IV, 4, 1; t. II, p. 166, n. 1.

europas con el vano fin de ganar a sus ideas político-religiosas a los demás reyes. Entonces fué cuando Suárez bajó a la arena política, requerido por la Santa Sede. El Doctor Eximio, en vez de polemizar con Jacobo I, hubiera querido atraerle al catolicismo, como se ve por el tono respetuoso y exhortatorio en que va enhebrando su argumentación erudita y aplastante.

El libro del Padre Suárez llegaba demasiado tarde para traer al buen camino al rey apóstata, como se puede comprobar por el más importante de los escritos políticos de Jacobo, que lleva por título *Déclaration du roi Jacques I.^{er} pour le droit des rois* (1615).

La fe de Inglaterra se había debilitado demasiado en tres reinados de persecución para que fuese posible una reacción religiosa. La deserción de gran parte del clero había hecho imposible la formación de núcleos compactos de resistencia capaces de sobrevivir a la prolongada y sañuda persecución. Esto no resta méritos científicos ni literarios a Suárez, cuya obra *Defensio fidei* es una exposición magnífica de los fundamentos de la fe y de los principios políticos inspirados en el Evangelio. Sin exageración ni lisonja, pudo el obispo de Coimbra, Castello Branco, exhortar al monarca inglés a que recibiera aquella obra como de un nuevo Agustín.

En el libro primero aborda Suárez el estudio histórico, de la doctrina eclesiástica, y pone en evidencia que los reyes ingleses rompen con la tradición de sus antepasados al separarse de la Iglesia Católica Romana, cuya fe es infalible, incommovible y universal. En el libro segundo defiende los dogmas principales en que yerra la Iglesia anglicana: tales son el dogma de la transustanciación, el misterio del sacrificio eucarístico, el culto de la Virgen y de los santos con sus reliquias, imágenes y ritos de la Iglesia Romana. El libro tercero, tal vez el más profundo y peor interpretado, versa acerca de la excelencia del poder pontificio sobre el poder temporal de los reyes. El libro cuarto estudia la difícil cuestión de la inmunidad eclesiástica. El quinto trata del Anticristo. Y, finalmente, en el sexto se desmenuzan los argumentos con que el rey quiere justificar el juramento de fidelidad.

Convencido de que, por imponerlas él, eran todas las cláusulas del juramento infalibles e invulnerables, había incorporado Jacobo la tercera cláusula, del tenor siguiente: «Además, juro que detesto de corazón y abjuro como impía y herética esta doctrina y proposición: Que los príncipes excomulgados y privados por el Papa pueden ser depuestos y muertos por sus súbditos o por cualquiera» (1).

Suárez rebatió con sólidos argumentos esta cláusula, defendiendo que el tirano *in titulo* puede ser castigado con la pena capital por la autoridad legítima. Esto fué bastante para que Jacobo I se creyese expuesto continuamente al asesinato. El hijo de María Estuardo, que había visto impasible el asesinato de su madre, se estremeció de espanto al ver esta doctrina en los últimos cuadernos de la obra de Suárez. Tal era la ansia con que Jacobo leía la *Defensio*, que su embajador Digby le enviaba directamente los cuadernos desde la imprenta, sin esperar a la publicación de toda la obra.

Los verdugos de los mártires católicos rasgaron las vestiduras, y el libro de Suárez se quemó públicamente en Londres en la Pauls Cross (Nov. 1613), juntamente con otro de igual asunto del filólogo Sciopeo. Las crónicas refieren que al mismo tiempo que se quemaban los libros católicos se declararon en la capital otros tres grandes incendios.

No contento con esto, logró Jacobo I que el libro de Suárez fuese condenado a la hoguera en el Parlamento de París, con gran turbación de los católicos franceses y no menor alegría de los protestantes de todos los países. Sarmiento, embajador de España y más tarde conde de Gondomar, decía, comentando el acuerdo del Parlamento francés:

Ha sido la mayor adulación y obligación que han podido hacer y poner a este Rey y a todos los herejes para unillos consigo y apartallos y obstinallos contra España, y para esto llaman doctrina

(1) *Defensio fidei*, VI, 4, 1; 24, 675.

*de España a lo que escribe el Padre Suárez...: Tór-
nome a afirmar en lo que algunas veces he escrito
a V. E., de que son terrible gente franceses (1).*

El Parlamento francés trataba de forzar con el apasionamiento y violencia de su diplomacia al Papa, obligándole a condenar la doctrina de Suárez. La Sede Apostólica reaccionó vigorosamente en contra, consiguiendo que el decreto del Parlamento francés quedara sin efecto. Como advierte Scorraille, el Estado llano francés que ahora condenaba la doctrina de Suárez contra los usurpadores, transformándose en Convención Nacional un siglo más tarde, llevaría al cadalso a los sucesores de sus reyes por el mero hecho de ser monarcas franceses.

Suárez no se dejó impresionar por aquella oleada de falsía e irreligión. Al recibir una carta en que se le notificaba la quema de su libro en Londres, dijo: «Plugüiera a Dios que la suerte de mi libro hubiera sido también la mía, y que me hubiera sido dado sellar con mi sangre y con mi vida la doctrina que hasta hoy ha defendido mi pluma» (2).

Más pudo impresionarle el revuelo que su libro suscitó dentro de la Compañía, ya que Aquaviva, de acuerdo con el Papa, había prohibido a sus súbditos el que tratasen del tiranicidio. Mas, por testimonio del mismo Aquaviva, se sabe que aquella decisión del General no se había enviado a la Península, donde los reyes de España tenían la seguridad de que sus súbditos no les miraban ni como tiranos ni como usurpadores. Suárez, por lo tanto, no pudo menos de censurar en todas sus cláusulas el juramento de fidelidad de Jacobo I, que buscaba en la conciencia ajena la tranquilidad que le faltaba en la propia.

Estos incidentes dieron actualidad a la obra de Suárez, que, sin pretenderlo, se veía elevado a la categoría de portavoz del pensamiento católico tradicional en materias políticas. Pero el mérito principal de la obra no está en la doctrina del tiranicidio, sino en

(1) SARMIENTO a FELIPE III, 14 de julio de 1614.—Simancas, estado 2.501, fs. 121-123.

(2) FREIRE, en VIVES, I, p. VIII.

el estudio enjundioso que hace de la naturaleza del poder civil y del eclesiástico en el libro tercero. Mas tampoco en este libro ha tenido Suárez la fortuna de verse interpretado con fidelidad. La falsificación de su pensamiento en esta doctrina ha tenido para el suarismo repercusión más honda que los aspavientos de Jacobo I. Por eso nos creemos obligados a detenernos un poco en la exposición del problema que se discutía entre ambos contendientes, para entender más justamente el pensamiento político suareziano.

Ante todo, precisemos algo más el pensamiento de Jacobo I copiando una página del P. Izaga :

El Rey Jacobo I, en su Basilikon Doron, libro dedicado a su hijo, le aconsejaba diciendo: «Habéis de amar a Dios. En primer lugar, porque Dios os ha hecho hombre, y después, porque os ha hecho un pequeño Dios, para que os sentéis en su trono y gobernéis a los hombres.» Y en otro lugar (The true Law of Tree Monarchies) completaba su pensamiento: «Los reyes justamente son llamados dioses, porque sus poderes son como el duplicado, la reproducción de la divina Omnipotencia.»

He aquí una fórmula del llamado derecho divino de los reyes: Dios, directa e inmediatamente, concede a los Reyes la autoridad suprema, sin que en ese otorgamiento intervengan para nada los hombres ni la sociedad. Y esa primera afirmación, convertida en axioma indiscutible, no puede menos de influir, con el despotismo inflexible de la lógica, en todo el sistema político que gira alrededor de la autoridad, haciendo sentir sus consecuencias en la naturaleza y fines de la misma, en sus atribuciones y en sus límites.

Lógicamente, Jacobo deducía que el Rey, por derecho inalienable e irrevocable, era señor de su pueblo; que ese poder existía antes e independien-

temente de cualquiera elección o voluntad popular; que son los Reyes los que hacen las leyes, y no las leyes las que hacen al Rey.

Por eso, de la misma manera que Dios, pueden los Reyes hacer y deshacer (make und unmake) sus súbditos, porque tienen poder para levantar y derribar, de vida y de muerte. Al Rey deben los súbditos cuerpos y fortunas para su defensa y sustentación. Y como es una blasfemia discutir lo que Dios puede hacer, es también presunción y desprecio sumo en los súbditos «discutir lo que un Rey puede hacer o decir lo que el Rey puede hacer; o decir: el Rey no puede hacer esto o lo otro...» (Pasaje clásico, en la Star Chamber Court.)

En consecuencia, toda resistencia al Monarca legítimo es contra la ley de Dios y contra la razón. Los súbditos en todo caso deben obedecerle y aceptar sus juicios, sin que ningún exceso del Monarca les libre de esa obligación. Porque un Rey malvado es una maldición al pueblo y un castigo por sus pecados... Contra esa maldición no queda otro recurso que el de la paciencia, las plegarias más fervientes al cielo y la enmienda de las vidas, para que Dios se mueva a librarnos de tamaña calamidad.

Aun en la esfera eclesiástica tiene el Rey sus poderes. En el Basilikon Doro exhorta a su hijo a estudiar las Sagradas Escrituras, no sólo para el conocimiento de su propia salvación, sino para que se habilite para contener a su Iglesia dentro de su misión como custos utriusque tabulae (1).

Tal vez no conociera directamente Suárez más escritos de Jacobo que su *Apología contra Belarmino* y su *Praefatio*, además del tex-

(1) L. IZAGA: *La soberanía civil según Suárez*, en «Razón y Fe», 124 (1941), páginas 197-198.

to del juramento; pero ello le bastaba para fijar la mentalidad del Rey-teólogo. Además, durante la composición de la *Defensio fidei* le ayudó, como intérprete y secretario, el joven jesuita inglés John Sweetmann, bien informado en los azares de su patria.

Doctrinalmente, Inglaterra llegaba a la cima de su historia en el reinado de Jacobo I. No discutiremos si aquel Rey fué un político de visión corta y escasa habilidad, como le pintan. Lo cierto es que el absolutismo nacional incondicionado, norma suprema de criterio y de conducta, cristalizó definitivamente con el juramento de fidelidad de 1605 y los escritos del Rey teólogo. Es verdad que Jacobo I pretendía inmediatamente un absolutismo regalista. Pero compenetró su política personal con los intereses materiales del Reino Unido en consorcio indisoluble. Y cuando él —«el marido», como se llamaba— hubo de renunciar a sus intereses regios, fué en beneficio de su «legítima esposa» —el Reino Unido—.

Merced a esta política, ideológicamente organizada por Jacobo I, el trono y el Parlamento inglés, unidos, llegaron a ser una institución de valor absoluto e incondicional para los ingleses. El Parlamento, como reflejo de los deseos nacionales, y el Rey, como símbolo viviente de la nación y del Imperio. Inglaterra, así personificada, comenzó a ser un centro de gravedad moral absoluta, único e indiscutible. El país clásico de las luchas civiles y parlamentarias desconoce la existencia de partidos nacionales que tiendan a fraccionar la unidad de Inglaterra. Todas sus agrupaciones políticas llevan un común denominador, que no hace falta pronunciar, porque todo el mundo lo da por supuesto. Son partidos políticos *ingleses*, cuyo fin primario es la prosperidad colectiva. Mejor dicho: no son partidos políticos, sino organizaciones sociales, económicas, administrativas, religiosas. Todo, menos facciones que discrepen en el fin esencial y común de Inglaterra.

Si ese absolutismo nacional se hubiera contenido dentro de los límites justos, los católicos hubieran alabado sin reservas la política de Jacobo I, comenzando por el Doctor Eximio. Para Suárez es dogma católico el que los príncipes puedan imponer juramento de

fidelidad civil a los súbditos (1). Pero eso no bastaba al Monarca y a los aristócratas ingleses enriquecidos con los despojos de la Iglesia. Jacobo I temió que la unidad multisecular de la Iglesia fuera un menoscabo de su honor de soberano inglés, e impuso, además del juramento civil, el juramento de fidelidad sagrada, que únicamente se puede prestar a la autoridad eclesiástica (2). Suárez compara la política de Jacobo a las violencias empleadas por los antiguos emperadores para oprimir el catolicismo. El Monarca inglés se presenta ante sus ojos como una réplica de Juliano el Apóstata, reprendido por el Nazianzeno (3), o como el hereje Constancio, justamente condenado por Hilario de Poitiers (4).

La semejanza entre el absolutismo inglés y el romano ofrece un paralelismo instructivo. Ambos son Estados divinizados. Es verdad que Jacobo I hubo de luchar con el Parlamento, y que los ingleses estaban encuadrados bajo jefes políticos como los Howard y Buckingham. También en Roma, y más tarde en Bizancio, pulularon los partidos desde tiempos inmemoriales. Pero eran facciones sin trascendencia nacional. Banderías particulares o intranacionales que, con los nombres de *populi*, *factiones*, *greges*, *catervae*, se organizaban, con fines sociales, religiosos y comerciales, disimulados frecuentemente en asociaciones deportivas, origen de los partidos políticos. Se apostaba por las divisas rojas o blancas, azules o verdes de caballos y cocheros que costaban cantidades inverosímiles. La pasión partidista deportiva dominaba hasta el punto de que Calígula pasaba días enteros en las caballerizas de la facción verde. Vitelio daba muerte a ciudadanos contrarios a los caballos azules, y Caracala pasaba por las armas a los espectadores que insultaban a su cochero favorito y asesinaba a los cocheros contrarios, vencedores en las carreras. La locura de las facciones llegó al punto culminante de su paroxismo en Bizancio, donde Belisario dió muerte a más de 30.000 ciudadanos contrarios a la divisa de Justiniano. Con estas banderías de origen circense se conocieron luchas intestinas que lle-

(1) *Defensio fidei*, VI, 1, 2: 24, 665.

(2) *L. c.*, § 1.

(3) *Defensio fidei*, VI, 11, 17.

(4) VI, 11, 17, 18: 24, 728.

nan de sangre los anales de Roma. Pero estos partidos, apasionados y frenéticos, respetaron la unidad imperial. Para un romano hubiera sido un monstruo el ciudadano amigo de una potencia rival de Roma.

Lo mismo ha ocurrido en Inglaterra, cuya cohesión interna —sean cuales fueren las causas de que procede— es una gloria nacional, que Suárez no combatió al atacar la inmoralidad del juramento de fidelidad cívicorreligiosa. La *Defensio fidei* es, por el contrario, la obra filosófica más genial en favor de las legítimas libertades del pueblo, compatibles con la Iglesia y el Estado.

La ilicitud de los procedimientos ingleses comenzaba desde el punto en que Jacobo I hacía incompatible la ciudadanía inglesa con la pertenencia a la Iglesia de Cristo y trataba de llevar doctrinas sediciosas, a título de bien común, a los demás reinos cristianos para arrebatarles la fe y hundirlos políticamente. Esa era la conducta inmoral, que Suárez combatió con todas las fuerzas de su potente genio.

El contraataque de Suárez tenía que dirigirse necesariamente al vicio fundamental del sistema de Jacobo I, que consistía en la negación de todo elemento jurídico y social que no estuviera contenido en la autoridad regia. Hubiera sido una torpeza el discutir con el Monarca sobre el carácter humano o divino de su autoridad, caso de que en esto no hubiera tenido errores graves.

Lo importante y manifiesto, que como una brecha enorme de la muralla contraria, veía Suárez era la negación de todo otro vínculo jurídicosocial que no sea el de la obediencia. Suárez, defensor acérrimo de las relaciones de justicia estricta, establecidas por Dios con los hombres, no podía admitir que las diversas clases de esta virtud quedaran absorbidas y anuladas por la obediencia, virtud única que cabía en el sistema de Jacobo I. Para Suárez, muy amante de la obediencia, hay otras muchas virtudes distintas de ella. La virtud de la obediencia no justifica el despotismo, como pretendía Jacobo I.

Recordemos a este efecto varias de las proposiciones que Suárez defiende, contra Vázquez, en su polémica sobre la justicia de Dios. El Doctor Eximio, como es sabido, enseña que Dios, por las promesas hechas al hombre por su bondad y misericordia infinitas,

está ligado a nosotros por vínculos de justicia conmutativa y de justicia distributiva para recompensar los méritos de las buenas acciones (1) y para la distribución de los premios (2). Respecto a la justicia legal, como ésta tiene lugar en las obligaciones del súbdito al superior, no se puede decir que Dios esté obligado por razón de esta justicia con los seres creados (3); pero la ausencia de esa justicia está compensada por la justicia providencial, que consiste en cierto modo de gobernar los seres creados que Dios debe regir conforme a su propia bondad y sabiduría, una vez que determina sacarlas de la nada. La cual virtud, que inclina a Dios a proceder de este modo, se puede, según Suárez, llamar justicia (4). He aquí el espejo infinitamente perfecto de todo gobierno, que no consiste sólo en mandar.

Es decir, que, según el Doctor Eximio, ni siquiera a Dios compete ese hacer y deshacer arbitraria y caprichosamente las cosas según antojos, que en Dios no caben, y que tampoco en los representantes de Dios puede haber sin incurrir en verdadera injusticia. Dios mismo está ligado con los hombres, con vínculos sociales establecidos por su bondad infinita libremente, porque libremente ha creado las cosas; y sólo con cierta necesidad hipotética, una vez que ha determinado crearlas. Pues si Dios, además del atributo de su dominio y autoridad inherente al Creador, tiene necesariamente este otro atributo de justicia como gobernador providente, sería monstruoso creer que sus vicarios van a estar exentos de las obligaciones de justicia con los súbditos, y que el único lazo que a éstos les une con sus superiores va a ser la obediencia.

Al mismo tiempo que la autoridad, el príncipe ejerce un doble dominio, que responde a la justicia conmutativa y a la distributiva con los súbditos, a quienes está unido con lazos, no sólo de autoridad, sino jurídicosociales. Oigamos la doctrina de Suárez respecto a estas relaciones de derecho, que en la doctrina de Jacobo I quedan completamente eliminadas:

(1) *De iustitia Dei*, II, 27; II, 537.

(2) *De iustitia Dei*, III, 22; II, 558.

(3) *De iustitia Dei*, IV, 8; II, 566.

(4) *De iustitia Dei*, IV, 9.

Para declarar esta justicia (general) suelo usar de una distinción corriente entre los juristas sobre el dominio universal o alto, y el dominio particular, inferior o bajo, como ellos dicen. Porque en la República, toda persona tiene dominio propio de sus cosas, y lo mismo ocurre con toda comunidad particular o toda ciudad, en cuanto que hace veces de persona, que tiene dominio especial o propiedad de algunas cosas. El mismo Rey, aunque es persona pública, tiene dominio particular de aquellas cosas de que es dueño especialmente. Y éste es el dominio sobre el que versa la justicia conmutativa, sea cual fuere la persona o comunidad en que se da... Pero, además de este derecho, la República o el Rey tiene, como persona pública, a la que la República ha trasladado sus derechos, un dominio alto, es decir, de orden superior, sobre los bienes de todos los ciudadanos y sobre todos los bienes privados... Y por razón de este derecho está obligado cada súbdito a no ocultarlos ni denegárselos a la República cuando para estos servicios fuesen necesarios. Más aún: no sólo tiene la República este dominio o derecho sobre los bienes externos, sino también sobre las mismas personas y sobre la misma vida, no para que la pueda quitar a su antojo, sino para que la pueda exponer a cualquier peligro, si fuere menester. Así, pues, la virtud que inclina a cada uno de los miembros de la República para que, en su medida y en cuanto le corresponda, dé a la República este su derecho o para defenderlo, es una justicia especial, distinta de la conmutativa o de la distributiva, porque implica una razón distinta de derecho y de deuda, como consta por lo dicho. Y dice también relación especial a otros, por de-

cir relación especial a la República, como un todo que tiene derecho de índole especial sobre los bienes de los miembros particulares, que no se halla en las otras clases de justicia. Y por eso se la llama justicia general, ya por el objeto general a que se ordena, ya también por el mismo derecho a que dice relación, pues por ser de un todo político, es como justicia general de todas las personas, que son partes del todo. Y también se dice general por su causalidad o eficacia, porque puede mandar, para el fin del bien común de la República, el ejercicio de las otras virtudes, no en la forma en que lo hace la caridad o la piedad, sino bajo la modalidad especial de dar a la República dicho derecho cuando para este fin sea necesario el ejercicio de todas las virtudes. Se llama también legal esta justicia, no porque su misión sea cumplir las leyes, que es objeto de obediencia, sino porque así como la ley, para ser justa, debe enderezarse al bien común como a objeto primario, así también es éste el objeto de esta justicia (1).

De este pasaje de Suárez se deducen dos consecuencias importantes para entender su concepto de sociedad y de Estado, lo mismo que para fijar bien los términos en que se planteó la controversia con Jacobo I. La primera de esas consecuencias es que las relaciones entre el Rey y los súbditos son, ante todo, relaciones de justicia, y que estas relaciones de justicia no subsisten fuera de la unión social que enlaza mutuamente al príncipe y a los súbditos. La otra consecuencia es que, además de esas relaciones de justicia, hay también otras relaciones de obediencia, que no suponen relaciones sociales. Esto último no lo dice expresamente aquí Suárez; lo que explícitamente dice es que, además de las obligaciones de justicia general, hay otras distintas y más generales de obediencia.

(1) *De iustitia Dei*, IV, 6-7; 11, 566.

Que la obediencia es una relación que prescinde de la sociedad, lo enseña en otro pasaje interesante, en el que defiende que el religioso hace la entrega de sí mismo a la orden o instituto, pero que el voto de obediencia lo hace a Dios, no a la congregación. Esta diferencia entre la tradición o entrega al cuerpo social —lo mismo da que se trate de una congregación religiosa o de la sociedad civil— y la obediencia al jefe, es sumamente instructiva y profunda. Suárez la afirma de este modo:

Porque el voto de obediencia se hace inmediatamente a Dios, como se ha declarado; mientras que la tradición se hace inmediatamente a la Religión, a la cual se entrega el religioso haciéndose miembro suyo. Lo cual es indicio de que ambas acciones y vínculos son distintos, aunque uno de ellos pueda informar al otro y perfeccionarlo, como diremos. Esto se puede explicar mediante la donación de un cáliz a una iglesia y el voto de regalarlo. Porque la donación se hace a la iglesia inmediatamente, mientras que el voto se hace a Dios; de tal modo que el voto no confiere a la iglesia ningún derecho (1).

No juzgamos necesario aportar las razones con que Suárez prueba su afirmación. Lo único que conviene advertir, como idea básica de la espiritualidad suareziana, inspirada en San Ignacio, es que la obediencia siempre se presta a Dios, nunca al hombre; y, por lo tanto, no hay diversas clases de esta virtud, que se puede ejercitar ya directamente, ya en forma social, combinándose con las especies de justicia, caridad y otras virtudes.

Tales son las ideas fundamentales que Suárez expone anteriormente a la discusión con Jacobo I sobre las relaciones entre el súbdito y el príncipe. En el capítulo I del libro tercero de la *Defensio fidei*, donde se agita esta cuestión, Suárez, sin discutir tampoco la

(1) *De relig.*, N. 5, 5: 15, 889.

naturaleza de la autoridad o de la obediencia en sí consideradas, aborda inmediatamente la cuestión del poder público, considerado en la sociedad, que lo exige para su conservación, llegando a la conclusión fundamental e indiscutible, aceptada también por Jacobo I, de que «el príncipe político recibe la potestad del mismo Dios» (1). Al hablar de este modo, Suárez se refiere a la acción de Dios como causa universal y primera, «porque de este modo se puede decir que Dios, en algún modo, hace o da cuanto de El depende como de primera causa, ya por razón de virtud próxima o como supósito que actúa inmediatamente» (2). Pero este modo de hablar, aunque verdadero y fundamental, nada sirve para dilucidar la cuestión agitada en la disputa con el Rey Jacobo.

Respecto de la autoridad en sí misma considerada, para Suárez ni para ningún cristiano puede haber duda de que proviene de Dios y sólo de Dios y es de derecho natural. No así la determinación del régimen en concreto :

Aun cuando esta potestad, considerada absolutamente, es de derecho natural, su determinación, a cierto modo de potestad y régimen, es de arbitrio humano (3).

Tan evidente se le hace el principio de que la autoridad procede de Dios, como derecho natural, que, una vez que Jacobo I lo acepta, juzga superfluo y aun frívolo plantear ese problema al discutir la cuestión más confusa del modo mediano e inmediato como se traslada la autoridad de un sujeto a otro. Esta coincidencia le permite hablar de un modo que no sería aconsejable si hubiera de discutir con juristas ateos. Si con ellos tratara, tendría que decir que Dios ejerce su autoridad inmediatamente de dos maneras: unas veces exclusivamente, sin colaboración de nadie. Otras veces con la colaboración de sus representantes. Para no complicar sin necesidad los términos, Suárez adopta este modo de hablar :

(1) *Defensio fidei*, III, 1, 2; 24, 206.

(2) *De leg.*, III, 4, 1; 5, 184.

(3) *Defensio fidei*, III, 2, 2; 24, 206.

Entonces se dice en absoluto que una potestad la da Dios inmediatamente cuando sólo Dios es causa próxima que por su voluntad (positiva) da tal potestad, y de este modo hablamos en la cuestión presente, pues de otro modo sería inútil y frívola la discusión (1).

Los representantes de Dios son meros enlaces que el Señor emplea para comunicar su voluntad. Suárez dice que la comunica inmediatamente cuando prescinde de enlaces y nos habla personalmente.

No se trata, por lo tanto, de mermar en nada el carácter sagrado que tiene toda autoridad ni la sumisión con que la deben acatar los súbditos viendo a Dios y obedeciéndolo a El en cualquier superior. Esa autoridad, considerada, por decirlo así, en su entidad, no puede comunicarse al pueblo, «porque las cosas que son propias de la omnipotencia de Dios, en cuanto que son de virtud infinita y se hallan por encima de todo el orden creado por su entidad, virtud, dominio y potestad, no se pueden comunicar a la creatura» (2).

Suárez se complace en consignar su coincidencia con Jacobo I en esta cuestión, que es indiscutible en el dogma cristiano (3). La disensión versa sobre materia que directamente no pertenece al dogma revelado (4), aunque puede ser causa de error en otros dogmas, y por lo tanto, debe ser discutido con el mayor cuidado.

Tampoco quiere tratar de la autoridad que Dios ejerce en individuos aislados o en una multitud no vinculada por lazos sociales. «Porque antes de reunirse los hombres en una corporación política, esta potestad no reside en los particulares ni total ni parcialmente. Ni siquiera reside en la reunión o aglomeración informe de los hombres, como se declaró en el capítulo anterior» (5).

Con esto excluye de la discusión, como indudables, las dos verdades únicas que Jacobo I conoce en este punto: tales son que el

(1) *L. c.*

(2) *De Incarn.*, disp. 31, s. 6, 14; 18, 113.

(3) *Defensio fidei*, III, 2, 1; 24, 206.

(4) *L. c.*, n. 2.

(5) *De leg.*, III, 3, 6; 5, 183. Cfr. n. 1.

hombre debe obedecer lo mismo cuando Dios le mande inmediatamente o por medio de vicarios o superiores subalternos; y, además, que el poder que éstos ejercen es de sólo Dios. Esto no lo podía discutir Suárez, por hallarse en la Escritura y por ser básico en la escuela ignaciana que la obediencia verdadera se presta siempre a Dios y nunca al hombre.

Lo que Suárez quería evitar era que Jacobo I exagerase la dignidad de la potestad temporal frente a la espiritual del Papa —así se lo declara expresamente (1)—. Para ello hace ver que la sociedad humana interviene con mucha frecuencia en la misma acción por la que Dios confiere la autoridad civil a sus vicarios temporales. Con esto introduce un elemento con el que Jacobo I no quiere contar para nada en su absolutismo radical y fatuo.

Suárez es el autor que con más vigor intelectual se pone frente a frente del regalismo creciente en su época, para decir a los reyes que no pueden o no deben ignorar la existencia del pueblo o de la comunidad como fuente indirecta, pero imprescindible del derecho. Para esto examina la autoridad en función del pueblo, pero distinguiendo, aun en este caso, diversas hipótesis, siempre con la intención de plantear la discusión en el terreno exacto en que se deben examinar las proposiciones de Jacobo I. Hubiera sido un desacierto y una indiscreción contestar a unos errores determinados del Monarca inglés con una lección sobre puntos que éste admitía. No se debe buscar, por lo tanto, en la *Defensio* una teoría general sobre el Estado y la autoridad, sino sólo un capítulo relativo a la acción de la comunidad para la limitación y traspaso de los poderes.

Aun dentro de una comunidad, Dios puede dar inmediatamente la autoridad de dos modos: uno de ellos es el modo cómo confiere al padre la autoridad sobre el hijo. En este caso, la autoridad «no es un don peculiar completamente distinto de la naturaleza, sino algo que se sigue a ella necesariamente, supuesto el fundamento de la generación» (2).

(1) *Defensio fidei*, III, 2, 2.

(2) *L. c.*, n. 3.

Es decir, que al concurrir Dios en el acto físico de la generación corpórea, como por cierto compromiso de fidelidad a sus propias leyes, comunica al nuevo organismo el alma, y a los padres la autoridad sobre la persona del hijo que comienza a existir. Se trata, por lo tanto, de una acción de Dios, que tiene un efecto único y múltiple a la vez. Único, porque todo él se reduce a la paternidad o filiación. Múltiple, porque en ese don único hay varios elementos que son cuerpo, alma y autoridad. Pero de parte de Dios la consideramos como acción que tiene un objeto único. Por eso diremos que, en este caso, Dios confiere inmediatamente la autoridad.

El otro modo de colación inmediata de la autoridad es el caso de la primacía de Pedro. Fundada la Iglesia por Cristo durante su vida terrenal, muy especialmente en la Pasión, antes de ascender al cielo se dirige inmediatamente a Pedro y le confiere la autoridad sobre la Iglesia previamente fundada. El primado de Pedro es, indudablemente, una colación inmediata de autoridad. Dentro de la discusión que se ventila entre Suárez y Jacobo I, no hay por qué distinguir otro modo de colación inmediata. Si Suárez hubiera de discutir con ateos jurídicos, se vería precisado a hablar de otro modo; mas con Jacobo I, no; porque sería «frívolo e inútil» entender de otro modo la inmediación de la acción divina (1). Por eso añade: «Por este motivo, cuando el Rey dice que Dios da inmediatamente el principado y potestad temporal, hay que ver si esa afirmación puede ser verdadera en alguno de estos modos» (2).

Suárez avanza con una escrupulosidad meticulosa, distinguiendo todavía tres sujetos de la autoridad: el primero de estos sujetos es la colectividad como tal (no la muchedumbre o masa informe de los hombres); a la autoridad así considerada la llama autoridad abstracta, porque prescinde de una ulterior determinación de los magistrados que han de ejercerla. Pero adviértase que se trata de una abstracción relativa, pues se trata siempre de la autoridad política, y hay otro modo mucho más general de considerar

(1) *L. c.*, n. 1.

(2) *L. c.*, n. 4.

la autoridad, que es prescindiendo de si es política, religiosa, familiar o de otras clases que convienen entre sí en que la autoridad siempre será representación de Dios, y la obediencia será a su vez sumisión a Dios y no al hombre. De esta precisión absoluta no se quiere ocupar Suárez para no discutir inútilmente. Además de la autoridad política, considerada en toda su generalidad y abstracción, hay autoridad política, concretada a diversas formas políticas simples, que son la monárquica, la aristocrática y la democrática y las formas compuestas que de ellas puedan derivar (1).

Con estos prenotandos pasa a demostrar que la potestad política, considerada abstractamente, es decir, la que compete a la colectividad como tal, prescindiendo de la forma de gobierno concreto, procede de Dios inmediatamente. No es preciso aducir las pruebas en que para ello se funda. Baste con decir que la autoridad así considerada es, como en el caso de la autoridad del padre sobre el hijo, una como propiedad que se sigue de la naturaleza o exigencias de las cosas, pues una comunidad no puede subsistir sin autoridad, así como tampoco un niño puede vivir ni educarse sin autoridad paterna. La misma razón natural nos dicta que en uno y otro caso, sin ninguna revelación de Dios, tenemos que reconocer en la sociedad un poder sobre los ciudadanos.

Esta proposición, aunque es tan evidente que parece inútil insistir en probarla, constituye el eje de la discusión, y por eso la refuerza Suárez con un raciocinio vigoroso y aun machacón. Jacobo I no admitía que Dios tuviera en cuenta para nada al pueblo en cuanto tal, ni que las exigencias de la comunidad pudieran ser motivo para que Dios otorgara a la comunidad el derecho de regirse.

Pero aún queda otro paso delicado. Concedido que la autoridad abstracta que el pueblo tiene, como tal, viene inmediatamente de Dios, surge la pregunta de cómo concede Dios la autoridad cuando no es la comunidad como tal la que ejerce el mando, sino los magistrados en alguna de las tres formas concretas. Suárez responde que Dios no interviene directamente en la elección de esos magistrados: la razón natural, por sí sola, sin ningún otro hecho

(1) *L. c.* n. 4.

positivo, no determina que la comunidad sea gobernada por un ciudadano determinado; por lo tanto, la monarquía no proviene inmediatamente de la fundación o constitución de la comunidad, y —según el modo de hablar prefijado para esta discusión— Suárez y Jacobo I no deben decir que Dios confiere inmediatamente la autoridad al Monarca, a no ser que intervenga una revelación y concesión inmediata, como en el caso del primado de Pedro. Otro tanto se dice de la aristocracia. Pero, a falta de monarquía y democracia, sin ningún acto positivo que no sea el de la constitución de la sociedad, todos los ciudadanos hábiles están llamados a intervenir en los asuntos públicos.

«Y la razón es manifiesta; porque en virtud de la ley natural no se puede excogitar ninguna razón para que esta potestad quede restringida a una persona o a un cierto número de personas dentro de toda la comunidad. Por lo tanto, en virtud de *concesión natural* se halla inmediatamente en la comunidad» (1).

Subrayamos las palabras *concesión natural*, en las que, como la cosa más obvia e indiscutible, presupone Suárez que la autoridad no nace de la naturaleza misma, sino que Dios se la concede a la comunidad por la índole de la misma. En este sentido, la autoridad siempre es de Dios y de nadie más.

¿Se puede inferir de lo dicho que la democracia es la forma más perfecta de gobierno? Deducir semejante consecuencia es no haber entendido nada de la teoría de Suárez. Una cosa es que la democracia sea la forma más natural y otra que sea la más perfecta. El Doctor Eximio, previendo esa dificultad, dice que la democracia es de derecho natural, negativo o concedente (2); es decir, que Dios permite que la comunidad quede en la forma más connatural de la democracia, aunque sea la más imperfecta de las formas. El gobierno más perfecto es el monárquico, hasta el punto de que de este principio deduce Suárez uno de los argumentos para el primado de Pedro (3).

La paradoja aparente que algunos autores han visto en este do-

(1) *L. c.*, n. 7

(2) *L. c.*, n. 8, 9.

(3) *De fide*, IX, 6, 2; 12, 262. Lo mismo se afirma en *De leg.*, III, 4, 1; 5, 184.

ble hecho de que la democracia sea la forma más connatural y la más imperfecta se explica fácilmente teniendo en cuenta la función que los hombres deben ejercitar para el perfeccionamiento del cuerpo moral a que pertenecen. Oigamos a Suárez :

En esta materia parece sentencia común que esta potestad es otorgada por Dios como autor de la naturaleza; de tal modo que los hombres como preparan la materia para hacer el sujeto capaz de la autoridad, y Dios como que da la forma al otorgar la potestad (1).

Las hondas raíces de la teoría de Suárez se alimentan de los grandes principios metafísicos de la causalidad, del acto y la potencia. Cuanto el sujeto sea más capaz y noble, más perfecta es la forma que recibe. Esto ocurre en las disposiciones del cuerpo, de las que depende extrínsecamente el alma y la perfección integral del hombre.

Cuanto mejor cooperemos a los auxilios divinos, y con ellos nos dispongamos más a la gracia, ésta descende sobre el alma en forma más eficaz y desbordante. Más aún : según un principio de argumentación frecuente en las obras de Suárez, nunca niega Dios una perfección natural o sobrenatural para la que debidamente esté preparada la creatura ; de tal modo, que en el orden inaccesible de la vida sobrenatural, siempre se puede argüir de la disposición para una gracia a la posesión de la misma. Esta ley general no sufre ninguna excepción en el gobierno divino de los pueblos. Cuanto mayor sea la colaboración humana a la intervención y dones de Dios, más perfecta será la forma que reciban del Creador y Gobernador supremo del universo. Y si la monarquía universal —añade Suárez— es un sueño utópico, como lo es, la culpa la tienen las pasiones y vicios de los hombres, que no son sujeto capaz para forma tan perfecta (2).

(1) *De leg.*, III, 3, 1; 5, 182.

(2) *De fide.*, IX, 6, 17; 12, 269

No basta, por lo tanto, que una forma sea más natural para que sea más perfecta. Ni es suficiente que proceda inmediatamente de Dios para que haya de quedar en ese estado para siempre. Es fácil que Dios pida nuestro concurso natural o sobrenatural para elevar la capacidad de esa forma y sustituirla por otra más noble.

Sólo un caso hay en el que la intervención inmediata de Dios coloca al ser en una perfección que el hombre no puede superar y, por lo tanto, tampoco debe modificar. Es el segundo caso de los aducidos antes, o sea cuando Dios, por sí mismo, quiere dar no sólo las perfecciones fundamentales del sujeto, sino también las propiedades accidentales de su estructura. Tal sucede con la Iglesia. No contento con fundarla, Dios la adorna de todas las perfecciones necesarias para actuar y completar la acción redentora de Cristo. Aquí estaba el error religioso de los monarcas ingleses, que se creyeron autorizados a modificar la estructura del Cuerpo de Cristo. Los hombres no pueden modificar en nada esencial la naturaleza de la Iglesia. La autoridad de Cristo sigue rigiéndola de tal modo, que los fieles no hacen más que designar la persona en la que ha de recaer el poder supremo de su Fundador divino, sin alterarla en lo más mínimo. La acción de Dios ha sido complementada por la del Hombre-Dios, en quien todas las puras creaturas están encabezadas. La intromisión de éstas en modificar la acción de su Jefe es tan absurda como impotente.

Teniendo presentes estas ideas y principios de Suárez, las objeciones que se han formulado contra su doctrina, tildándola de roussoniana, son tan fútiles que apenas merecen tomarse en consideración. Se ha querido ver también una oposición real entre Suárez y León XIII, que en la encíclica *Diuturnum illud* (29 junio 1881), condenando las ideas democráticas de Rousseau, dice expresamente que al elegir la multitud al príncipe, «en esa elección se designa el príncipe, sin que se le confieran los derechos del principado, ni se le da el mando, sino que se establece aquel que lo ha de ejercer».

Pero basta leer al mismo León XIII en su carta al episcopado francés *Au milieu des sollicitudes* (16 febrero de 1892) para conven-

cerse de que atribuye al pueblo todos aquellos poderes con los cuales modifica la autoridad, llegando incluso a enseñar la capacidad que tiene el pueblo de imponer nuevas formas de gobierno por prescripción. Es decir, que lo que Suárez entiende por *conferre* lo comprende León XIII en el vocablo *eligere* en el *designare* o en *statuere* (1).

Es decir, que la comunidad tiene una causalidad ministerial para que Dios, principal agente, confiera su propia e inalienable autoridad a los representantes, no para que éstos la tengan por propia, sino para que la administren en nombre de Dios y no del pueblo. Esta derivación popular del poder es la tesis democrática laica que el Doctor Eximio rechaza al negar que el pueblo, por aquella primera *ley regia*, abdicara o se desposeyera de su propia autoridad. Alguna que otra vez emplea también la palabra *transferre* o *traslación* de la autoridad, que tampoco tiene la significación democrática en que se la ha interpretado, ya que se trata sólo de un traspaso de título de autoridad, no de la misma autoridad (2).

Con esto basta para ver cuán distinto es el régimen democrático laico, según el cual el príncipe es un representante del pueblo, de la doctrina suareziana y católica, conforme a la cual los magistrados y superiores no son más que representantes de Dios.

Una última minucia se objeta todavía contra Suárez, como si enseñara cosas contradictorias al decir, por una parte, que la ley natural no determina ningún sujeto concreto de autoridad ni forma alguna política determinada, y, por otra parte, que en la de-

(1) Pero hay autores que interpretan a Suárez como si éste enseñara que la multitud confiere verdaderamente al príncipe los derechos. Oigamos a Schiffini:

«Prior contra consensus seu voluntas (multitudinis) est causa vere conferens auctoritatem, quam multitudo a se abdicat, ut in personam vel coetum determinatum eam transferat. Ita expresse Suárez.» SCHIFFINI, S.: *Philosophia moralis*, Torino (1891), p. 391.

Para juzgar de esta interpretación, hay que tener en cuenta que la frase que Schiffini atribuye a Suárez no se encuentra en el Doctor Eximio, quien niega explícitamente que la *multitudo* pueda ejercer ningún acto de traslación de potestad. El poder reside, según Suárez, en la *communitas*, en el *corpus politicum*, en el *corpus mysticum*, en esa *persona ficta* del Estado, que son los nombres que emplea para designar al sujeto conatural de la autoridad, contradistinguiéndolos de la *multitudo*. Además, Suárez, aunque supone que el pueblo puede transferir al príncipe el poder recibido de Dios, nunca dice que la comunidad abdique su poder propio por otorgárselo al príncipe. Mejor dicho, hay un texto en el que habla de esa abdicación; pero es para rechazarla, pues, hablando de la *ley regia* de Ulpiano dice que no fué aquella ley un precepto por el que el pueblo mandara obedecer a los príncipes (*Defens. fidei*, III, 2, 12; 24, 210), abdicación que a Suárez le parece imposible.

(2) La distinción entre autoridad y título de autoridad, que pudiera parecer una sutileza sin consecuencias reales, tienen en realidad una importancia extraordinaria, como puede verse en mi trabajo sobre *La idea de Imperio en el pensamiento español y de otros pueblos*, p. 418-419, Espasa-Calpe, Madrid, 1944 (agotado).

mocracia el sujeto de autoridad recibe de Dios inmediatamente el poder en virtud de la ley natural.

Suárez no se ocupa expreso de esa dificultad aparente, contentándose con responder que la democracia es de derecho natural negativo o concedente. Pero ya en estas palabras está la solución satisfactoria de aquella contradicción aparente. Suárez no enseña que en la naturaleza misma de la sociedad o comunidad esté formalmente incluido el poder, sino que mientras no haya un príncipe o senado que se haga cargo del poder, que Dios, necesariamente, da al sujeto designado para recibirlo y administrarlo, ese sujeto tiene que ser la misma comunidad, en cuyo caso la razón natural pone en vigor la forma democrática, pero como algo imperfecto que supone un defecto o falta; es decir, como una forma de gobierno que subsiste, a falta de otra cosa mejor, por defecto de cooperación social a la acción divina. Contra esta doctrina no se puede argüir que en la historia se han dado gobiernos democráticos más perfectos que innumerables monarquías. Así es. Pero no son éstos los gobiernos democráticos que Suárez tiene en cuenta, pues ordinariamente han procedido por reacciones contra monarquías degeneradas; es decir, por una acción positiva de los hombres, que podrá ser lícita o ilícita, pero no obedece a imperativos de la ley natural.

Cabría en absoluto una comunidad que se hallara durante un lapso corto de tiempo sin autoridad legítima, y sin que la misma comunidad tuviese posibilidad para asumir el poder. De la teoría de Suárez no se sigue necesariamente que la primera forma de gobierno que tenga una sociedad civil sea la democrática. En los grandes trastornos que se siguen al derrumbamiento de imperios poderosos como el Romano, el Visigótico y el Califato cordobés, Europa ha visto formarse automáticamente pequeños pueblos por el mero hecho de desaparecer el gran imperio a que estaban incorporados. Y sin que los ciudadanos de esos pueblos tuvieran tiempo para reaccionar y hacerse cargo de su situación, se han apoderado de ellos pequeños jefes o régulos, tal vez como jefes natos que surgen del pueblo por su talento y capacidad de mando, tal vez como

invasores que implantan una dinastía que prescribe en unas generaciones. Los pequeños reinos que nacieron con Teodomiro en Aurariola, con Pelayo en Asturias y con otros jefes anónimos en el resto de la cordillera cántabropirenaica, demuestran que esa distinción de Suárez entre pura comunidad y comunidad provista de poder, no es una fantasía utópica. Para confirmar esta distinción entre la pura comunidad social y la comunidad jurídicamente organizada, puede aducirse otro argumento, y es que, según Suárez, la comunidad civil que empieza a existir, lo mismo puede ser provista de un poder monárquico no natural como de la forma democrática, que brota sólo a falta de otro régimen mejor. La monarquía supone una organización jurídica, de que carecen la democracia espontánea y la familia patriarcal. En el paso del patriarcado a la monarquía, dice que la sumisión al patriarca «es consentimiento que se extiende a obedecerle como a rey cuando la comunidad llega a ser perfecta» (1).

Con esto tenemos los elementos necesarios para conocer el sentido en que se ha de interpretar la teoría de Suárez sobre el nacimiento o primera formación de la sociedad civil, pues la doctrina que da en esta materia es completamente paralela a la doctrina sobre el primer sujeto de autoridad del pueblo o de la República. Así como el modo ordinario o normal de la colación del título de la autoridad es la elección popular, el título o acción que la multitud pone para transformarse en cuerpo político o comunidad es el consentimiento.

Pero hay que advertir que esta palabra tiene en Suárez un sentido mucho más extenso que el que posee en el lenguaje corriente. Por eso, para evitar el que se le entienda en sentido demasiado restringido, suele acoplar al *consentimiento* otros términos, como *contrato* o *cuasicontrato* (2), *pacto expreso* o *tácito* de ayudarse mutuamente (3).

En caso de invasión violenta, «cuando falta un título de justicia, con el transcurso del tiempo ocurre (a veces), que el pueblo

(1) *Defens. fidei*, III, 2, 19; 24, 212.

(2) *Defens. fidei*, III, 2, 17; 24, 211

(3) *De opere sex dier.*, V, 7, 3.

consiente libremente o prescribe el reino en los sucesores por la buena fe, cesando la tiranía y comenzando el verdadero dominio y la potestad regia» (1).

Del patriarcado se puede pasar al poder real sin más actos positivos; pues «por el crecimiento del pueblo, aquella primera sujeción pudo continuarse y hacerse *extensivo el consentimiento a obedecer al patriarca como a rey» (2).*

Otros títulos secundarios de dominio pueden y deben reducirse al consentimiento, pues si se trata de una guerra justa de conquista, ésta supone en el rey vencedor un título legítimo previo que, en último término, será de elección o consentimiento popular; porque si es un rey que ha heredado el trono por sucesión, ésta tiene que descansar en un primer consentimiento o acto electivo (3). Al hablar de este consentimiento, Suárez identifica, además, el *consentimiento manifestado* con el *consentimiento debido* (4), pues una vez que el título de dominio o del hecho de formación de la sociedad se hayan formado en alguna manera, los individuos que habitan el territorio quedan atados por las mallas de la nueva estructura social que se ha formado, o por el nuevo gobierno, que ha adquirido jurisdicción sobre los súbditos, sean o no ciudadanos.

El consentimiento abarca desde la convención explícita y formal hasta la prescripción de la autoridad impuesta contra la voluntad constante de los súbditos, pasando por el intermedio de un consentimiento debido, aunque no manifestado. Es el acto fundamental que la multitud debe poner para que Dios una a sus componentes con los lazos de la sociedad civil y es también la colaboración que la comunidad, ya formada, debe prestar a Dios para señalar y determinar la amplitud y poderes del sujeto de la soberanía, para que ésta sea otorgada por Dios. En vez de dar esa elasticidad tan indefinida a la palabra consentimiento, tal vez hoy la llamaríamos sumisión, voluntaria o involuntaria, a esa misma

(1) *Defens. fidei*, III, 2, 20: 24, 212.

(2) *L. c.*, n. 19.

(3) *L. c.*

(4) *De leg.*, III, 4, 3: 5, 185.

realidad, que Suárez denomina consentimiento, siguiendo una terminología más clásica, pero no bastante clara en nuestro modo ordinario de hablar.

El capítulo de la *Defensio fidei* (III, 2), donde se contienen las principales ideas que estamos comentando, encierra una profunda teoría sobre la colaboración de las causas segundas con Dios, primera causa del mundo jurídico moral y de las instituciones sociales.

Para desarrollar su teoría establece Suárez el principio de que «no basta el que Dios otorgue el poder como primera causa universal» (1). Ese modo de hablar, en sí admisible, sería una confusión permanente al estudiar el concurso del hombre a la acción de Dios; concurso o colaboración que Dios pide en el mundo moral no menos que pide el concurso de las fuerzas naturales en el desarrollo del mundo físico. Y así como en el perfeccionamiento progresivo del mundo físico, el hombre y demás causas creadas tienen que obedecer a leyes fijas, lo mismo habrá de ocurrir en el perfeccionamiento del mundo moral. En otros tratados explica Suárez las leyes morales que tienen por fin el perfeccionamiento del individuo; aquí se ocupa de las leyes que presiden el perfeccionamiento de las instituciones, y muy especialmente del Estado y de la Iglesia.

Como fundamento de dichas leyes, apela en diversos pasajes al principio de que, en cada institución jurídico-social, Dios impone las leyes que han de regular su funcionamiento en el primer momento de su institución. Esta norma sirve lo mismo para las instituciones que proceden de sólo la voluntad positiva de Dios como de aquellas otras en las que también interviene la voluntad creada, ya sea en forma libre, ya en forma natural. Es decir, que una institución jurídico-social proviene de una especie de creación nueva. Y así como en la creación del mundo físico Dios impuso a éste sus leyes, así en la creación de las innumerables creaciones que Dios y las causas segundas pueden efectuar en las instituciones ju-

(1) *Defens. fidei*, III, 2, 2; 24, 206.

rídico-morales, impone también Dios las leyes peculiares a que dicha institución se debe someter.

De este principio general deduce Suárez las diversas leyes de sucesión que ha habido y hay en las sociedades humanas. Por la voluntad manifestada por Dios en la fundación del sacerdocio antiguo, se sucedían los Pontífices de la Ley Antigua por sucesión de primogenitura. Por la voluntad de Cristo, manifestada en la institución de la Iglesia, es ésta inalterable, pero de tal modo que la sucesión pontificia sea electiva. Ni en la Ley Antigua cabía el que los israelitas designasen arbitrariamente al Sumo Sacerdote, ni en la Ley Nueva puede modificarse el derecho y la obligación que la Iglesia tiene de designar sucesor para el Pontífice difunto.

En cambio, en la sociedad civil caben todas las variedades y combinaciones de formas de gobierno y de leyes de sucesión, que, sin contravenir a las normas fundamentales de la moral, pueden elegir los pueblos o sus representantes legítimos.

Y la razón es porque el poder se confiere siempre en virtud de la primera institución y de sólo la voluntad de Dios. La señal de ello es que el poder se confiere, íntegro e inmutable, en la forma instituida y porque la sucesión en el poder tiene su origen en la misma institución (1).

Otro capítulo importante de la *Defensio fidei* es el que dedica a la sumisión que los reyes cristianos deben al Papa, no sólo como hombres, sino como gobernantes. Suárez entiende que la potestad directiva que el Papa tiene sobre los reyes para orientar su gobierno temporal al fin espiritual de la Iglesia o al bien sobrenatural de los súbditos, no sólo incluye «el poder de aconsejar, exhortar y rogar, cosas que no son propias de un poder superior, sino aun la potestad de obligar y mover con aquella eficacia moral, que algunos llaman coactiva, aunque esta palabra significa más bien las penas» (2).

(1) *Defens. fidei*, III, 2, 16; 24, 211.

(2) *L. c.*, III, 22, 1; 24, 306.

El Doctor Eximio hace un estudio, que ha pasado a ser clásico, de los casos en que el Papa puede ejercer esa potestad indirecta sobre los príncipes cristianos, determinando las leyes generales a que obedece esa subordinación. Pero lo que más nos interesa anotar aquí es la razón última en que se basa ese poder indirecto de los Papas en la sociedad civil cristiana, que no es sino la mutua coordinación y subordinación que las instituciones humanas, como partes que son del imperio de Dios, deben guardar entre sí. Oigamos a Suárez :

Porque ambas potestades, la temporal y la espiritual, tal como existen en la Iglesia, debieron otorgarse y poseerse de tal manera que contribuyan al bien común y a la salud del pueblo cristiano. Por lo cual es preciso que estos poderes tengan entre sí alguna relación de orden, pues de lo contrario no podría conservarse la paz y unidad de la Iglesia (1).

La distribución de la autoridad, don celestial y dignidad de orden divino, se realiza, por lo tanto, entre los representantes de Dios, sin modificarse en su ser intrínseco, pero recibiendo, según los caracteres de los sujetos diversísimos en los que ha de residir, variedades y cambiantes multiformes, que constituyen la belleza y armonía del mundo moral. Suárez ha sabido analizar, tal vez como nadie, la multitud de esas formas incontables que adquiere la autoridad en su adaptación al bien común e individual de los seres creados, entroncando esa magnífica contemplación de la acción moral de Dios en su teoría general de la causalidad. El Estado y la Iglesia, juntamente con el mundo externo, constituyen el grandioso panorama donde, para bien de los hombres, se desarrolla, en forma inescrutablemente maravillosa, la acción conjunta de Dios y de los seres creados.

(1) *L. c.*, III, 22, 7; 24, 310