

## Los límites del poder del Estado en el pensamiento de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez

Roger Boada Queralt

<http://hdl.handle.net/10803/688749>

Data de defensa: 09-03-2023

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

**WARNING.** The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

## TESIS DOCTORAL

Título	Los límites del poder del Estado en el pensamiento de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez
Realizada por	Roger Boada Queralt
en el Centro	Escuela Superior de Administración y Dirección de Empresas Esade
y en el Departamento	de Derecho
Dirigida por	Dr. Josep Maria Castellà Andreu Dra. Elia Marzal Yetano

# ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i> .....	1
Introducción.....	3
1. Objeto de la tesis e hipótesis de trabajo.....	3
2. Estado de la cuestión. ....	8
3. Metodología.....	10
4. Estructura de la tesis. ....	13
5. Contexto histórico e intelectual. ....	17
6. Vitoria y Suárez en el marco de la Escuela de Salamanca. ....	21
Capítulo I: Origen del Estado, pacto social y pacto constituyente .....	33
1. La sociabilidad natural del hombre. La creación de comunidades y, en particular, de la comunidad política. ....	34
2. El fin de la comunidad política: el bien común. ....	41
3. Necesidad y origen del poder político. ....	43
4. Nacimiento y titularidad del poder político. ....	52
5. Transferencia del poder político. ....	58
6. Vitoria y Suárez ¿precursores del contrato social?.....	72
Capítulo II: La Iglesia como contrapeso del poder político .....	83
1. La Iglesia como sociedad perfecta. El poder espiritual o eclesiástico. Sus dimensiones directiva y coactiva. ....	83
2. La superior excelencia del poder eclesiástico o espiritual frente al poder político. 90	
3. La subordinación del Estado cristiano a la Iglesia. ....	91
4. El poder indirecto de la Iglesia en el orden temporal. ....	96
5. La intervención eclesiástica en el orden temporal: presupuesto habilitante y cauce institucional.....	106

6. Las relaciones entre la Iglesia y los Estados no cristianos. ....	114
7. La libertad de la Iglesia: no intervención del poder político en materia espiritual. El caso especial de las materias mixtas y el de las materias reservadas. ....	117
8. La teoría del poder indirecto en Suárez: ¿una teocracia velada?.....	121
Capítulo III: Los límites sustantivos del poder político .....	126
1. El marco general: el Derecho natural. ....	126
2. El bien común como fin y como límite. ....	135
3. La vida. ....	143
4. La libertad.....	147
5. La relativa tolerancia religiosa. ....	153
6. La propiedad privada y la potestad tributaria del Estado. ....	155
7. La familia.....	169
Capítulo IV: Límites institucionales del poder político y mecanismos de corrección de abusos .....	172
1. La cuestión de la forma de Estado y el sistema de pesos y contrapesos. ....	173
2. El sometimiento a la ley del poder político. ....	183
3. La corrección de abusos de poder a través de mecanismos no institucionales: la desobediencia legítima.....	189
4. La resolución de las crisis constitucionales: la deposición del tirano y la cuestión del tiranicidio. ....	191
Conclusiones.....	202
Bibliografía.....	216

## AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer, ante todo, a mis directores de tesis, el Dr. Josep Maria Castellà y la Dra. Elia Marzal, que accedieran a dirigir esta investigación doctoral, así como su disponibilidad permanente, aliento, paciencia, amabilidad y buen criterio a la hora de enfocar y perfilar el objeto de la tesis. Al Dr. Castellà le debo, además, que me animara a emprender la carrera académica ya cuando era estudiante de licenciatura y, nuevamente, cuando yo mismo le planteé tal posibilidad en 2017. También desearía manifestar mi sincera gratitud a la Facultad de Derecho de ESADE por haber confiado en mí como investigador y por las enormes facilidades que me ha brindado para la realización de esta tesis. Asimismo, estoy profundamente agradecido a la Fundación Ramón Areces por haberme apoyado con una generosa beca de investigación.

Dentro del ámbito universitario, no quisiera dejar sin reconocimiento al Dr. Xavier Gil, que tuvo la gentileza de ponerse en contacto conmigo y ofrecerme su ayuda en cuanto tuvo noticia de mi investigación doctoral. Además de ello, me facilitó una serie de trabajos suyos que me han resultado utilísimos para la contextualización histórica del presente trabajo. Asimismo, quisiera agradecer al Dr. Josep F. Mària, SJ que me pusiera en contacto con el Dr. Juan Antonio Senent y con el Dr. Pablo Font, de quienes recibí una invitación al Congreso Internacional Ética y Justicia Cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: Aportaciones del pensamiento y tradición jesuita, organizado por la Universidad Loyola, que resultó enormemente enriquecedor. A ellos también mi gratitud. A la Universidad de Georgetown agradezco que me abriera sus puertas para realizar una fructífera estancia de investigación el verano de 2019. Estoy en deuda también con el Prof. Gerard V. Bradley, gracias a cuyos esfuerzos se me ofreció idéntica oportunidad en 2020 en la Universidad de Notre Dame, proyecto que, lamentablemente, no fructificó a causa de la pandemia de la COVID-19. Asimismo, debo hacer constar mi agradecimiento al equipo de la Biblioteca de la Facultad de Derecho de ESADE, cuya eficacia y amabilidad han sido constantes. También lo han sido en el caso de Sara Pons, que me ha ayudado enormemente en todo lo relativo a los aspectos administrativos del doctorado y a quien manifiesto igualmente mi gratitud.

*Last but not least*, mi más profundo afecto y agradecimiento a mis padres, hermana, abuelas y, en definitiva, a toda mi familia. Sin su apoyo constante y su confianza

absoluta en mí habría sido imposible completar esta tesis. Y, naturalmente, agradezco a mis amigos, demasiado numerosos para mencionarlos individualmente, que me animaran y entretuvieran en momentos de crisis y compartieran conmigo los de alegría, así como su cariño y, a menudo, sus oraciones.

Aun tratándose de una obviedad, quiero dejar constancia de que las virtudes que pueda tener la presente tesis son en gran medida atribuibles a todas las personas que he mencionado, pero los defectos –acaso más numerosos– que pueda encontrar en ella el lector son exclusivamente responsabilidad mía.

## INTRODUCCIÓN

### *1. Objeto de la tesis e hipótesis de trabajo.*

La presente tesis está dedicada a los límites del poder del Estado en el pensamiento del dominico Francisco de Vitoria (¿1483?-1546) y del jesuita Francisco Suárez (1548-1617), dos teólogos enmarcados en la llamada Escuela de Salamanca que desarrollan una fructífera actividad intelectual a lo largo de la primera mitad del siglo XVI y desde finales de la misma centuria hasta principios del XVII, respectivamente. Se trata de autores cuyos planteamientos en no pocas cuestiones relevantes para la teoría constitucional son decididamente premodernos: desconocen el concepto racional-normativo o liberal-democrático de constitución; aceptan la posibilidad de que el poder político en una comunidad determinada resida en un único órgano representativo; identifican como límites normativos principales del poder político el Derecho natural y la ordenación de la actividad estatal al bien común; defienden la doctrina del poder indirecto del Papa en el orden temporal, y, en fin, para hacer frente a situaciones de abuso plantean recurrir a la desobediencia o a la deposición del gobernante, en lugar de proponer mecanismos institucionales, particularmente jurisdiccionales, a los mismos efectos. Ante semejante panorama, legítimamente cabe preguntarse qué interés puede ofrecer el estudio de estos autores para la teoría constitucional actual, más allá del puramente “arqueológico”.

Sin embargo, un examen detenido demuestra que el pensamiento jurídico-político de Vitoria y Suárez ofrece algo más que la satisfacción de una curiosidad histórica. Por de pronto, porque conecta con las raíces del constitucionalismo moderno en cuestiones significativas. Así, en un contexto político e intelectual proclive al absolutismo, los escolásticos españoles atribuyen la titularidad originaria del poder político al conjunto de miembros de la comunidad, que puede decidir libremente sobre la forma de organización del mismo, en un nítido contraste con la doctrina del derecho divino de los reyes entonces en boga. Y, en un sentido parecido, como ya se ha apuntado, contemplan mecanismos – ciertamente premodernos– para corregir las extralimitaciones en las que pueda incurrir el poder político.

Asimismo, el Derecho natural y el bien común, aunque ya no constituyen límites normativos independientes del poder político, como sí lo son para los escolásticos

españoles, están presentes en las constituciones de tipo racional-normativo hoy predominantes en Occidente a través de conceptos como, por ejemplo, la dignidad humana y el reconocimiento de unos derechos inalienables, o el interés general, que deben inspirar la interpretación de la norma fundamental y la actividad de los poderes públicos. Ello demuestra que estos conceptos, que ejercen un protagonismo indiscutible en el pensamiento de Suárez y Vitoria, no han perdido su relevancia para el constitucionalismo actual.

Además, más allá de la presencia de elementos que conectan con el bien común y la ley natural en textos constitucionales, existe un debate emergente, especialmente intenso en el mundo anglo-sajón<sup>1</sup>, sobre su centralidad en el Derecho actual. Autores como Robert P. George<sup>2</sup> o John Finnis<sup>3</sup>, por ejemplo, han sostenido a lo largo de sus dilatadas vidas académicas que la comunidad política y el Derecho emanado de ella tienen como fin proveer a determinados bienes humanos, susceptibles de ser identificados mediante la razón, y que esta dimensión teleológica no puede ser obviada por los operadores jurídicos a menos que deseen desnaturalizar el Derecho, convirtiéndolo en una realidad puramente formal y privada de una razón de ser específica. En una línea parecida, aunque no plenamente coincidente, a lo largo de los últimos años autores como Adrian Vermeule<sup>4</sup>, Conor Casey<sup>5</sup> o Michael Foran<sup>6</sup> vienen propugnando lo que han bautizado como *common good constitutionalism*, reivindicando la relevancia del bien común y de la ley natural en la interpretación del Derecho y, señaladamente, de la constitución. A su juicio, ello se pone de manifiesto, en primer lugar, en las frecuentes referencias en el Derecho positivo a conceptos estrechamente vinculados con ambos, como el interés general o la dignidad

---

<sup>1</sup> Aunque no exclusivamente. En la doctrina española ha explorado estas cuestiones recientemente, por ejemplo, SIMÓN YARZA, F. (2017). *Entre el deseo y la razón. Los derechos humanos en la encrucijada*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

<sup>2</sup> Vid., estrictamente a título de ejemplo reciente, ANDERSON, R. T. y GEORGE, R. P. (2019). The Baby and the Bathwater. *National Affairs*, núm. 41.

<sup>3</sup> Vid., estrictamente a título de ejemplos, FINNIS, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press; FINNIS, J. (1994). Liberalism and Natural Law. *Mercer Law Review*, vol. 45, núm. 2, pp. 687-704, y FINNIS, J. (2011). Limited Government. En *Human Rights and the Common Good. Collected Essays III*. Oxford: Oxford University Press.

<sup>4</sup> Vid. VERMEULE, A. (2022). *Common Good Constitutionalism*. Cambridge: Polity Press.

<sup>5</sup> Vid. CASEY, C. y VERMEULE, A. (2022). Argument by Slogan. *Harvard Journal of Law and Public Policy* [en línea]. Disponible en: <https://www.harvard-jlpp.com/argument-by-slogan-conor-casey-and-adrian-vermeule/>; CASEY, C. y VERMEULE, A. (2022). Myths of Common Good Constitutionalism. *Harvard Journal of Law and Public Policy*, vol. 45, núm. 1, pp. 103-146, y CASEY, C. (2021). Common-Good Constitutionalism and the New Battle over Constitutional Interpretation in the United States. *SSRN Electronic Journal* [en línea]. Disponible en: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=3725068](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3725068).

<sup>6</sup> FORAN, M. (2022). Rights, Common Good and the Separation of Powers. *The Modern Law Review* [en línea]. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1468-2230.12769>.



humana, ya apuntados anteriormente. En segundo lugar, en el hecho de que, para llevar a cabo su labor, los órganos jurisdiccionales se ven frecuentemente obligados a acudir a alguna noción sustantiva del bien común cuya concreción no se desprende de la letra de la ley. Desde esta perspectiva, pues, es el propio ordenamiento jurídico el que presupone dicha noción de bien común, sin la cual pierde su integridad. Para evitar una progresiva disolución del Derecho en una yuxtaposición incoherente de normas, proponen estos autores el redescubrimiento de la tradición jurídica clásica, forjada por el Derecho Romano, el *ius commune* y la ley natural, en tanto que capta “verdades perdurables sobre la naturaleza y las fuentes del Derecho”<sup>7</sup>. Significativamente, en dicha tradición incluyen a los teólogos de la Escuela de Salamanca, en quienes Vermeule ve unos intérpretes autorizados de la misma.

Esta tesis aspira a contribuir al debate que acabo de perfilar examinando precisamente las aportaciones a la teoría constitucional de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez. Concretamente, explorará de qué forma, a través principalmente del Derecho natural y el bien común, llegan a perfilar un marco que delimita el margen de actuación lícito del poder político –y, en particular, los parámetros de validez de las normas jurídicas– y ofrece mecanismos de corrección para los supuestos de extralimitación del mismo. Naturalmente, con ello no se pretende plantear la aplicación de una teoría constitucional de los siglos XVI y XVII a la realidad de la Europa del siglo XXI, tan distante en aspectos fundamentales como el mayor pluralismo social y político, la prevalencia de la democracia y la existencia de constituciones racional-normativas rígidas y de la justicia constitucional. Estos dos últimos puntos, en particular, obligan a aproximarse al Derecho natural y al bien común no tanto como límites independientes del poder político, sino como parámetros de interpretación de las normas fundamentales positivas, pero no por ello los convierte en una cuestión carente de interés en el contexto de la democracia constitucional, sino todo lo contrario.

La hipótesis de trabajo de la cual se parte para dar respuesta a estas preguntas es que, en efecto, ambos autores articulan un sistema de límites del poder del Estado que descansa sobre tres grandes pilares: el Derecho natural, el bien común y las leyes fundamentales que cada comunidad política pueda darse libremente a sí misma. Ello contrasta con las tesis absolutistas, que niegan o relativizan los límites normativos del poder político, pero

---

<sup>7</sup> GARCÉS, H. y TENA, R. (2023). Entrevista con Adrian Vermeule (y II). *Hay Derecho* [en línea]. Disponible en <https://www.hayderecho.com/2023/01/17/entrevista-con-adrian-vermeule-y-ii/>.

sin coincidir plenamente con un autor protoliberal como Locke y, en cierta medida, con el constitucionalismo liberal clásico, que entienden que el fin de la comunidad política es la protección de la vida, la propiedad y la libertad. Y, naturalmente, contrasta también con el constitucionalismo moderno de tradición liberal democrática, que atribuye un peso decisivo, para limitar el poder político, a su distribución entre una pluralidad de órganos que se controlen recíprocamente.

Desde esta perspectiva, la centralidad de una noción sustantiva y objetiva del bien humano y la discreta atención a cuestiones de diseño institucional que caracterizan la doctrina de los escolásticos españoles podrían sugerir que éstos no plantean auténticos límites normativos, sino más bien un conjunto de postulados relativos al buen gobierno de la cosa pública, enmarcados estrictamente en el ámbito de la filosofía política. Mi hipótesis, en cambio, es que, pese a las referidas diferencias con la tradición constitucionalista liberal, Vitoria y Suárez plantean un marco de límites normativos del poder político, dotado de parámetros de validez de los actos y normas que emanan de los órganos estatales y de mecanismos de corrección de abusos. Al mismo tiempo, fijan también los fundamentos teóricos que legitiman el ejercicio del poder político y el deber de obedecer sus mandatos por parte de quienes le están sometidos.

Como ya se ha señalado, el presente trabajo se ciñe a dos pensadores concretos: Francisco de Vitoria y de Francisco Suárez. Tal elección reclama una justificación, toda vez que, por una parte, se trata de autores con suficiente entidad como para merecer un estudio individualizado y, por la otra, la Escuela de Salamanca incluye otras figuras eminentes que abordan la cuestión de los límites del poder político, como, por ejemplo, Domingo de Soto, Juan de Mariana, Martín de Azpilcueta o Domingo Báñez. Las razones para ello son varias: en primer lugar, por la remarcable sintonía entre ambos autores (pese a la existencia inevitable de algunos puntos de discrepancia o de matices particulares), que permite situar sus ideas en el contexto más amplio de la Segunda Escolástica española. En segundo lugar, por la especial preeminencia de ambos autores en materia jurídico-política. Baste señalar en este sentido la influencia ejercida por las relecciones vitorianas sobre el estatus de los nativos americanos, o por los escritos de Suárez relativos al origen del poder político, la traslación del mismo, o la cuestión de la deposición y occisión del tirano. En tercer lugar, porque se trata de autores que, pese a su notable cercanía intelectual, elaboran su obra en contextos históricos significativamente distintos. Vitoria, a lo largo de la primera mitad del siglo XVI, esto es, en una época marcada por

el descubrimiento y la conquista de América, la Reforma protestante, el ascenso de las monarquías fuertes y centralizadas en Europa (íntimamente conectada, en Castilla, con la Guerra de las Comunidades). Suárez, a caballo de las últimas décadas del XVI y las dos primeras del XVII, vive en cambio en una Europa marcada por la consolidación tanto del protestantismo como del absolutismo regio. Así, Vitoria y Suárez, desde perspectivas muy cercanas, ponen el acento en cuestiones distintas, ofreciendo una panorámica más amplia de los límites del poder del Estado en la Escuela de Salamanca. Ello se percibe, por ejemplo, en la mayor atención otorgada por Vitoria a la cuestión de los derechos de los indígenas de las Américas o en la defensa de la legitimidad de la monarquía, en contraste con un Suárez más centrado en plantear mecanismos de corrección de los abusos de poder.

Podría resultar sorprendente, en una tesis dedicada al examen de los límites del poder del Estado en la Escuela de Salamanca, la exclusión del pensamiento de Juan de Mariana como objeto de estudio, tratándose seguramente del partidario más vehemente de restringir el poder de la Corona de entre los escolásticos españoles, llegando a reivindicar, por ejemplo, un mayor peso para las Cortes. Sin embargo, sus ideas sobre el origen de la comunidad política, que ve como un remedio convencional surgido a raíz del pecado original dirigido a ofrecer protección contra las agresiones inevitables en una humanidad caída, lo alejan radicalmente de los planteamientos aristotélico-tomistas característicos de la Escuela de Salamanca, que afirman, en cambio, que el hombre es un ser que tiende naturalmente a formar comunidades políticas, sin las cuales no puede florecer plenamente, de tal modo que éstas, lejos de constituir un mero remedio para prevenir un mal, constituyen un instrumento insoslayable para la vida buena, acorde con la razón. Esta divergencia de planteamientos, rica en consecuencias jurídico-políticas concretas, aleja a Mariana de la centralidad de la Escuela de Salamanca en una cuestión de relieve y, por ello, lo convierte en un autor poco apto para representarla fielmente.

Por razones obvias de coherencia temática, esta tesis se circunscribe a la teoría constitucional y no aborda otros aspectos interesantes del legado de la Escuela de Salamanca que han sido estudiados con detalle por otros autores, particularmente su valiosísima contribución a la configuración del Derecho Internacional Público<sup>8</sup>, o al

---

<sup>8</sup> Resulta imposible citar todos los autores que han abordado esta dimensión de la Escuela de Salamanca. Sirva como ejemplo de un corpus vastísimo de literatura la obra pionera de James Brown Scott: SCOTT, J. B. (1934). *The Catholic Conception of International Law*. Washington, DC: Georgetown University Press.

pensamiento económico, en el que no pocos autores ven a los escolásticos españoles como unos defensores *avant la lettre* del libre mercado y de la teoría monetaria<sup>9</sup>.

## 2. Estado de la cuestión.

El pensamiento jurídico-político de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez ha sido objeto de numerosos estudios a lo largo de los años, desde monografías que lo abordan con cierta vocación de completud, como las de Heinrich Rommen<sup>10</sup> o Reijo Wilenius<sup>11</sup> sobre Suárez, la de Emil Naszalyi<sup>12</sup> sobre Vitoria, o, más recientemente, al estudio introductorio de Jesús Cordero Pando<sup>13</sup> a su edición crítica de la relección *De potestate civili*. Otros trabajos se han centrado en cuestiones más concretas, como la del origen del poder político en Suárez (por ejemplo, el de Ignacio Gómez Robledo<sup>14</sup>), las relaciones entre el poder espiritual y el poder temporal (estudiadas con detalle en el caso de Vitoria por Maurice Barbier<sup>15</sup>, y por Antonio Molina Meliá<sup>16</sup> en el caso de Suárez), o la de la desobediencia y el tiranicidio (estudiada con meticolosa profundidad en el caso de Suárez por Pablo Font Oporto<sup>17</sup> en su tesis doctoral y en numerosos trabajos sucesivos, y por Simona Langella<sup>18</sup> en relación con Vitoria).

Además, existe un debate que se ha ido prolongando a lo largo de los años sobre el absolutismo o el constitucionalismo de los escolásticos españoles, especialmente intenso

---

<sup>9</sup> Vid. la obra pionera de Marjorie Grice Hutchinson GRICE-HUTCHINSON, M. (1952). *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory*. Oxford: Clarendon Press, o CHAFUEN, A. A. (2009). *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Madrid: El Buey Mudo.

<sup>10</sup> ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*. García Yebra, V. (trad.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

<sup>11</sup> WILENIUS, R. (1963). *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.

<sup>12</sup> NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria*. Menéndez Reigada, I. (trad.). Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

<sup>13</sup> VITORIA, F. DE (2008). *Relectio de Potestate Civili. Estudios sobre su Filosofía Política*. Cordero Pando, J. (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

<sup>14</sup> GÓMEZ ROBLEDI, I. (1986). *El Origen del Poder Político según Francisco Suárez*. San José: Universidad Autónoma de Centro América.

<sup>15</sup> BARBIER, M. (2004). Les rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel chez Vitoria. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 66, núm. 2, pp. 297-310.

<sup>16</sup> MOLINA MELIÁ, A. (1977). *Iglesia y Estado en el siglo de oro español: El pensamiento de Francisco Suárez*. Valencia: Universidad de Valencia.

<sup>17</sup> FONT OPORTO, P. (2014). Límites de la legitimidad del poder político y resistencia civil en Francisco Suárez. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, Departamento de Derecho Penal y Procesal.

<sup>18</sup> LANGELLA, S. (2015). *Francisco de Vitoria y la cuestión del tiranicidio*. Maguncia: Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz.

en el caso de Suárez. Algunos autores como Skinner<sup>19</sup>, Méchoulan<sup>20</sup> o Höpfl<sup>21</sup> ven al Doctor Eximio instalado en tesis absolutistas, posición rechazada, entre otros, por Abril Castelló<sup>22</sup> o por Sommerville<sup>23</sup>. En el caso de Vitoria, estudiosos como Prieto López<sup>24</sup> constatan, cuanto menos, ciertas intuiciones absolutistas. Otros, más numerosos (como los ya citados Naszalyi y Cordero Pando, así como Urdánoz<sup>25</sup> y Truyol Serra<sup>26</sup>), ven en el dominico un firme defensor de los límites del poder político. Existen también autores como Brito Vieira<sup>27</sup>, Tattay<sup>28</sup> o Durão Barroso<sup>29</sup> que rechazan los términos del debate y consideran anacrónico o poco útil situar a Suárez en una de las dos posiciones.

Estas reticencias a encuadrar a Vitoria y Suárez en el constitucionalismo parten, en buena medida, de la aceptación por parte de ambos autores de la posibilidad de que el poder político se concentre en manos de un único sujeto, esto es, el monarca. De esta forma, la distribución del poder entre varios órganos que se controlen y limiten recíprocamente sería, simplemente, una opción legítima entre otras. Ello dejaría reducida la dimensión (vagamente) constitucionalista del pensamiento de los escolásticos españoles a la legitimidad democrática de origen del poder político y a la posibilidad de desobedecer o incluso deponer al titular del poder cuando incurra en actos de tiranía, pese al carácter no institucional de estos mecanismos correctivos.

El presente trabajo aspira a colmar el vacío que deja esta perspectiva algo reduccionista. Así, pretende poner el foco en la dimensión constitucionalista del

---

<sup>19</sup> SKINNER, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought: Vol. II: The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>20</sup> MÉCHOULAN, H. (1980). Suárez confrontado con algunas preguntas morales y políticas de su tiempo. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 7, pp. 121-131.

<sup>21</sup> HÖPFL, H. (2004). *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>22</sup> Por ejemplo, en ABRIL CASTELLÓ, V. (1976). Derecho-Estado-Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez. *Revista de Estudios Políticos*, núm. 210.

<sup>23</sup> SOMMERVILLE, J. P. (1982). From Filmer to Suárez: A Reappraisal. *The Historical Journal*, vol. 25, núm. 3, pp. 525-540.

<sup>24</sup> PRIETO LÓPEZ, L. (2017). La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el *De Potestate Civili* de Vitoria. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 40, pp. 223-247.

<sup>25</sup> Vid. el estudio introductorio a la reelección *De potestate civili* en ITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Urdánoz, T. (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

<sup>26</sup> TRUYOL SERRA, A. (1946). *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

<sup>27</sup> BRITO VIEIRA, M. (2008). Francisco Suarez and the Principatus Politicus. *History of Political Thought*, vol. 29, núm. 2, pp. 273-294.

<sup>28</sup> TATTAY, S. (2019). Francisco Suárez: Absolutist or Constitutionalist? En MARKYS, R. A. y SENÉN DE FRUTOS, J. A. *Francisco Suárez (1548-1617) Jesuits and the Complexities of Modernity*. Leiden: Brill.

<sup>29</sup> DURÃO BARROSO, L. (2020). A refutação do absolutismo no pensamento político de Francisco Suárez. En DE CARVALHO, M. S., LÁZARO PULIDO, M. y GUIDI, S. *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics*. Coimbra: Coimbra University Press.

pensamiento de Vitoria y Suárez, mostrando cómo, a partir de un marco configurado a grandes rasgos por el Derecho natural y por el bien común como fin de toda la actividad estatal, los escolásticos españoles delimitan normativamente el margen de actuación legítimo del poder político, fijando parámetros discernibles de validez jurídica de los actos y normas que emanan del Estado y planteando vías para corregir los abusos que puedan producirse.

### 3. Metodología.

El estudio de la temática abordada ha requerido principalmente la lectura y análisis de las fuentes primarias, esto es, de los textos en los que Vitoria y Suárez presentan su pensamiento jurídico-político. Ello ha supuesto, especialmente en el caso del dominico, una labor de sistematización orientada a presentar de forma coherente y completa unas ideas que a menudo se encuentran dispersas en una amplia variedad de textos independientes.

Vitoria no dejó escrito ningún tratado que presentara de forma sistemática y completa su pensamiento jurídico-político. Además, los textos relevantes a nuestro alcance<sup>30</sup> tienen la particularidad de no haber sido publicados en vida suya. Éstos se dividen entre las relecciones y las lecturas. Las primeras consisten en las lecciones solemnes que impartían anualmente los catedráticos de la Universidad de Salamanca, y parece altamente probable que las que se han conservado hasta nuestros días se correspondan con notable fidelidad al texto redactado originalmente por Vitoria. Las segundas son las llamadas lecturas, que consisten en las notas tomadas por los alumnos que asistían a los cursos dictados por el fraile dominico. Su correspondencia con el contenido de las clases parece también estrecha, dado el recurso –frecuente en aquel entonces– al dictado.

De entre las relecciones, de entrada, es especialmente relevante en lo que se refiere a cuestiones jurídico-políticas la primera de ellas, *De potestate civili*, centrada en la defensa del carácter natural de la comunidad política y del poder que la rige, así como en la determinación de la forma de Estado. He tomado como referencia la reciente –y

---

<sup>30</sup> Sobre esta cuestión, *vid.* la excelente introducción de Urdánoz en VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Urdánoz, T. (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 74-102. *Vid.* también la de Cordero Pando en VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De Potestate Civili. Estudios sobre su Filosofía Política*. Cordero Pando, J. (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. XXII-XXVI.

excelente— edición crítica acompañada de su traducción al castellano a cargo de Jesús Cordero Pando. Ésta corrige algunas imperfecciones —escasas, pero de cierta importancia en algunos casos, como se verá en su momento— encontradas en la elaborada anteriormente por el P. Teófilo Urdánoz, que, no obstante, también he consultado detenidamente y —espero— con provecho. La versión consultada del fragmento *De regno Christi*, insertada en el cuerpo de la reelección, sí procede de la edición de Urdánoz.

Otras obras vitorianas que abordan temas de relevancia para la presente tesis son la primera y segunda reelecciones *De potestate Ecclesiae*, que analizan las relaciones entre Iglesia y Estado y, en particular, el poder indirecto del Papa en el orden temporal, prerrogativa que, como veremos, cobra una importancia considerable para garantizar la efectividad de los límites normativos del poder político. También ha resultado ineludible estudiar las que seguramente sean las dos obras más recordadas de Vitoria: sus dos reelecciones *De indis*, en las que defiende vigorosamente la dignidad humana de los nativos americanos y, por consiguiente, su derecho a la vida y a la libertad, de los que no pueden ser privados arbitrariamente por el poder político. Las demás reelecciones vitorianas que examinan cuestiones de interés jurídico-político lo hacen sólo de forma parcial. Entre éstas cabe destacar *De potestate Papae et Concilii*, *De matrimonio*, *De temperantia* y *De homicidio*. Todas ellas han sido consultadas en la edición crítica —acompañada de una traducción al castellano— del P. Urdánoz, ya mencionada.

Por otra parte, un estudio completo del pensamiento jurídico-político vitoriano no puede dejar de lado las lecturas, centradas en los comentarios del catedrático de Salamanca a la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino. Especialmente relevantes resultan los que dedica Vitoria a la parte I-II, de la cuestión 90 a la 108, relativas a la ley. La versión que he consultado es la traducción al castellano elaborada por Luis Frayle Delgado. También contienen pasajes significativos, a los efectos que nos interesan, los comentarios a la parte II-II, especialmente los que estudian las virtudes de la justicia y de la obediencia. Al no existir una edición completa en castellano de los mismos, he recurrido a los pasajes incluidos en la antología de textos políticos de Vitoria elaborada por Jesús Cordero Pando, ya mencionada.

A diferencia de Vitoria, el pensamiento jurídico-político de Suárez sí se encuentra recogido en tratados sistemáticos y con vocación de examinar exhaustivamente una materia relativamente amplia siguiendo el método escolástico. Se trata del célebre *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (en castellano, *Tratado de las leyes y de Dios*

legislador), más conocido como, simplemente, *De legibus*), y de la *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus anglicanae sectae errores* (en castellano, *Defensa de la Fe Católica y Apostólica contra los errores del anglicanismo*), comúnmente citada como *Defensio Fidei*. La primera de estas obras pretende estudiar de forma acabada el fenómeno de la ley en todas sus dimensiones. La segunda, en cambio, tiene una vocación nítidamente polémica, toda vez que aspira a rebatir las tesis anglicanas y absolutistas propugnadas por Jacobo I y VI, rey de Inglaterra y Escocia, pero examina los puntos de discrepancia siguiendo el mismo método escolástico y con idénticas pretensiones de exhaustividad. En ambos casos he consultado las ediciones, acompañadas de traducciones al castellano, a cargo del P. José Ramón Eguillor Muniozgoren. Más allá de los referidos tratados, únicamente ha sido preciso estudiar algunos pasajes de interés de otra obra suareciana, *De opere sex dierum*, traducidos al inglés por Matthew T. Gaetano.

Este estudio de las fuentes primarias, orientado a perfilar los contornos de las ideas de Vitoria y Suárez sobre los límites del poder del Estado y a sistematizarlas, ha venido acompañado de una labor de comparación con el pensamiento de autores coetáneos –o, por lo menos, cercanos en el tiempo– enmarcados en otras tradiciones intelectuales. Me he centrado fundamentalmente en autores absolutistas como Bodin (especialmente en su obra *Les six livres de la république*)<sup>31</sup>, Hobbes (especialmente en el *Leviatán*)<sup>32</sup> y Jacobo I (y en su *The Trew Law of Free Monarchies*)<sup>33</sup>, así como en el gran precursor de la tradición liberal, John Locke (señaladamente, en sus *Treatises of Government*<sup>34</sup> y la *Letter Concerning Toleration*<sup>35</sup>), pese a haber nacido quince años después del fallecimiento de Suárez. Con ello, no he pretendido convertir este trabajo en un estudio comparativo, sino más bien explorar –y poner de manifiesto– la singularidad del pensamiento de los escolásticos españoles, que no puede ser reducido a una mera –y tal vez imperfecta– anticipación del constitucionalismo liberal y todavía menos a una versión descafeinada del absolutismo que se consolida a lo largo de los siglos XVI y XVII. Asimismo, con el fin de identificar con mayor claridad las ideas originales de Vitoria y Suárez, así como

---

<sup>31</sup> BODIN, J. (1986). *Les six livres de la république*. París: Fayard.

<sup>32</sup> HOBBS, T. (2000). *Leviathan*. Tuck, R. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>33</sup> JACOBO I Y VI (1918). *The Trew Law of Free Monarchies* [en línea]. McIllwain, C. (ed.). Disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.03.0071%3Asection%3D4%3Asubsection%3D2>.

<sup>34</sup> LOCKE, J. (2000). *Two Treatises of Government*. Laslett, P. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>35</sup> LOCKE, J. (2010). *A Letter concerning Toleration*. Goldie, M. (Ed.). Indianápolis: Liberty Fund.



aquellas que reciben de la tradición aristotélico-tomista, he procurado señalar también los textos de Santo Tomás que abordan cuestiones estudiadas por los escolásticos españoles.

#### 4. Estructura de la tesis.

Este trabajo aborda en el primer capítulo la cuestión del origen del Estado. Vitoria y Suárez asumen la perspectiva teleológica de la realidad propia de la tradición aristotélico-tomista, según la cual el hombre es un animal social por naturaleza, que requiere de la colaboración y de la compañía de sus semejantes para su pleno desarrollo. Es por este motivo que forma comunidades como la familia y el Estado. Éste se diferencia de las demás por constituir una sociedad perfecta, esto es, que contiene en su seno todo lo que se precisa para la vida y florecimiento humanos. La comunidad política no es, pues, algo artificioso, sino parte integral del plan mediante el cual Dios, autor de la naturaleza, dirige toda la creación hacia su perfeccionamiento. Una comunidad política concreta no nace, sin embargo, de un *fiat* divino, sino que es fruto de la decisión libre de un conjunto de familias, que para ello manifiestan su consentimiento de forma expresa o tácita (*pactum communitatis*), idea desarrollada especialmente por Suárez y que encontrará un cierto eco, con importantes diferencias, en teorías del contrato social como las de Hobbes, Locke o Rousseau.

Lógicamente, toda comunidad política requiere de un poder que la conserve en la unidad y la dirija a su fin, esto es, el bien común. Siendo, pues, dicho poder indispensable, entienden Vitoria y Suárez que éste nace por designio divino al mismo tiempo que el Estado, sin necesidad de prestación de un consentimiento adicional. En otras palabras: el poder político procede de Dios, y no de la voluntad humana. Por ello, está sometido a los límites fijados por el Derecho natural y toda su actividad debe ordenarse al bien común. Ahora bien, en tanto que todos los hombres son iguales por naturaleza, el titular originario del poder político es el conjunto de miembros de la comunidad. La forma de Estado por defecto es, pues, la democracia directa, en la que todos participan igualmente en el ejercicio del poder político, sin que existan mecanismos electivos de representación. Sin embargo, los hombres son libres de sustituirla por cualquier otra que juzguen mejor, ya sea la monarquía, la aristocracia, la democracia no directa o algún sistema mixto. El pueblo puede entonces establecer los límites al poder que juzgue oportunos y reservarse para sí cualquier competencia que desee. No obstante, una vez establecida una forma de

Estado no democrática, el conjunto de miembros de la comunidad pierde no tan sólo el ejercicio, sino también la titularidad del poder en la medida en que lo haya entregado, y sus relaciones con las nuevas autoridades se rigen por el pacto vinculante que expresa o tácitamente se ha establecido entre ellos (*pactum subiectionis*). Mientras éste sea respetado por las autoridades, mantiene su vigencia y no puede ser alterado unilateralmente. No existe, por lo tanto, un poder constituyente permanente. Éste es uno de los puntos en los que las coincidencias entre Vitoria y Suárez y autores como Locke son más notables. Partiendo todos ellos del principio de soberanía popular, reconocen al pueblo el derecho a darse la forma de Estado que juzgue oportuna, pero, una vez fijada ésta, y siempre que se respeten los términos del pacto constitucional, no caben modificaciones del mismo por la vía revolucionaria.

En el segundo capítulo, se plantea la cuestión del principal límite externo del poder del Estado en el pensamiento de Vitoria y Suárez, esto es, la Iglesia. Si el Estado es la sociedad que tiene como fin el bien temporal, la Iglesia ha sido creada de forma directa e inmediata por Dios para procurar la salvación de las almas, y cuenta con el poder necesario –también coercitivo– para ello. Ello excluye completamente de la esfera propia del Estado cualquier cuestión de carácter espiritual. Aun siendo sociedades autónomas, con su propia organización jerárquica cerrada, la dignidad superior del orden espiritual sobre el temporal implica que el Estado esté subordinado a la Iglesia en aquellas materias que puedan incidir de algún modo en la felicidad sobrenatural de los hombres. Por ello, Vitoria y Suárez atribuyen a la Iglesia una potestad indirecta en el orden temporal. Esta posición contrasta con la de los curialistas medievales, que reivindicaban para el Papa todo el poder, tanto espiritual como temporal, y también con otras desarrolladas en épocas posteriores. Primero, con la del absolutismo, representada especialmente por Hobbes, que atribuye al Estado plenos poderes en el ámbito espiritual. Segundo, con la liberal, que propugna la neutralidad del Estado en cuestiones espirituales, reconoce el derecho individual a la libertad religiosa y permite la formación de asociaciones confesionales dotadas de una cierta autonomía, pero carentes de fuerza coercitiva alguna, y sujetas en mayor o menor medida a regulación estatal. El evidente contraste con esta última perspectiva, hoy imperante, no impide constatar, sin embargo, la lógica constitucionalista del pensamiento de Vitoria y Suárez, que reconoce la autonomía del Estado frente a la Iglesia (y viceversa) y, lejos de atribuir a ésta una plena discrecionalidad para intervenir

en el orden temporal, condiciona las intervenciones de esta naturaleza a una amenaza real al bien eterno de las almas.

En el tercer capítulo se examinan los límites sustantivos del poder político, esto es, aquéllos que excluyen determinadas esferas de la realidad de la acción del poder del Estado, o la someten a ciertas condiciones. Dichos límites se fundamentan por lo general en el Derecho natural y, por consiguiente, mantienen siempre y en todo caso su vigencia, con independencia de la forma de Estado. El primero de ellos es el bien común, que debe guiar toda la actividad estatal y, de forma muy particular, la legislativa. Si los absolutismos de cualquier signo reconocen en la voluntad del soberano la esencia de la norma jurídica, con independencia de su contenido concreto, para Vitoria y Suárez la ordenación al bien común determina no sólo la validez del Derecho positivo, sino también la legitimidad del poder establecido. El segundo límite lo constituyen lo que hoy llamaríamos derechos fundamentales que, aunque no figuran bajo esta denominación en la obra de nuestros autores, sí pueden ser identificados como tales, siquiera en estado embrionario. Ambos pensadores ofrecen una defensa clara del derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad, y ello con independencia de la confesión religiosa. La protección de la propiedad es una cuestión de interés particular para la Escuela de Salamanca, cuyos integrantes consideran que cualquier expropiación sólo puede fundarse en el bien común. En la misma línea, afirman que la imposición de nuevos tributos y el incremento de otros ya existentes deben ajustarse a parámetros de necesidad, proporcionalidad y no confiscatoriedad. Ahora bien, ni Vitoria ni Suárez conciben el derecho subjetivo como un haz de facultades orientado a dotar al individuo de autonomía en una materia concreta para que persiga los fines que juzgue convenientes, sino más bien como el poder o poderes que le permiten hacer efectivo lo que le corresponde por justicia, de acuerdo con los fines determinados objetivamente por el Derecho natural. Así, no están protegidas por el ordenamiento jurídico aquellas conductas que se desvíen del fin al que se ordena un determinado derecho subjetivo a luz del Derecho natural, incluso si no lesionan los derechos de otro.

En el cuarto capítulo, el presente trabajo estudia los límites institucionales y formales del poder del Estado, es decir, aquellos que circunscriben las facultades de los distintos órganos del Estado con el fin de evitar que uno de ellos acabe concentrando un poder excesivo susceptible de degenerar en tiranía. Para Suárez y Vitoria, igual que para la tradición aristotélico-tomista en su conjunto, la tiranía no consiste en la concentración del

poder en una única instancia, sino en el ejercicio torticero del mismo, dirigiéndolo al beneficio particular de quienes lo detentan o poniéndolo al servicio de fines inicuos. En buena lógica, pues, aceptan e incluso se muestran relativamente favorables a fórmulas mixtas en las que no sea un monarca quien concentre en su persona todo el poder político, pero no las consideran una exigencia del Derecho natural. En su opinión, el poder político tiene el mismo alcance con independencia de la forma de Estado y, por lo tanto, su prioridad es acotar materialmente sus facultades en todo caso. Ahora bien, en contraposición nítida y deliberada con los autores absolutistas, Vitoria y Suárez afirman que el titular del poder político está sometido a Derecho, no tan sólo al natural, sino también al positivo.

Finalmente, se analiza la respuesta planteada por Vitoria y Suárez a las crisis constitucionales. Como ya se ha señalado, ambos sostienen que existe un pacto vinculante entre pueblo y el titular del poder político en virtud del cual éste se compromete a ejercerlo en pro del bien común y con arreglo al Derecho natural y a los términos del *pactum subiectionis*. ¿Qué ocurre entonces en caso de quebrantamiento de estas condiciones? Los autores de la Escuela de Salamanca no contemplan la existencia de ningún tipo de órgano estatal de carácter jurisdiccional que pueda declarar la nulidad de actos o normas emanados de la autoridad establecida y contrarios a Derecho, lo que impide enderezar este tipo de abusos dentro del marco institucional ordinario. Más allá de eventuales intentos de ofrecer consejo o de manifestar disconformidad por parte de los súbditos, ante una deriva arbitraria sólo caben tres reacciones, todas ellas excepcionales. En primer lugar, la resistencia pasiva frente a normas y actos injustos, que son nulos. En segundo lugar, apelar al Papa, que puede dejar sin efecto una ley o una sentencia injusta. En tercer lugar, y sólo cuando la ruptura del orden constitucional es de una gravedad extrema, cabe la posibilidad de destituir al titular del poder, ya sea por parte del Papa o del conjunto de miembros de la comunidad política, representado tal vez por un consejo de notables reunido con este fin. Así, en materia de crisis constitucionales, Vitoria y Suárez se acercan a los postulados de figuras protoliberales como Locke, en contraposición a autores absolutistas como Bodin o Hobbes, que consideran que la persona del Príncipe es intangible y que en ningún caso puede ser enmendado o destituido por poder humano alguno.

## 5. Contexto histórico e intelectual.

Es casi banal señalar que la época en la que desarrollan su actividad Vitoria y Suárez<sup>36</sup> –y, en definitiva, toda la Escuela de Salamanca– está marcada por cambios de enorme calado: la consolidación del poder regio; el descubrimiento y conquista de las Américas, y la Reforma protestante. El interés en abordar los interrogantes e inquietudes suscitados por estas nuevas realidades desde una perspectiva tomista será precisamente, como ya se ha dicho, una de las características más destacadas de la escuela de pensamiento fundada por Vitoria, y será también en las respuestas formuladas donde residirán sus aportaciones más significativas y originales.

El Estado nacional soberano empieza a emerger en la Europa del siglo XIV, cuando la autoridad de los dos pilares del orbe cristiano –el Papado y el Imperio– se encuentra en declive y deja el camino abierto a que otros ocupen su lugar. A ello se muestran dispuestas algunas monarquías –señaladamente la francesa desde Felipe IV– que encuentran en el Derecho Romano los fundamentos teóricos para reivindicar la concentración de todo el poder político en la persona del rey, en detrimento –*ad intra*– de las ciudades, la nobleza o los parlamentos y –*ad extra*– del Imperio. Asimismo, el auge del aristotelismo –especialmente en su versión averroísta–, al subrayar el carácter natural del poder político, desvinculándolo de las cuestiones de orden sobrenatural, refuerza a la Corona frente a las pretensiones pontificias de supremacía incluso en el orden temporal.

En el ámbito peninsular, esta transformación resulta especialmente intensa en la Castilla del siglo XV, donde las villas y ciudades ven progresivamente erosionados sus tradicionales privilegios y libertades, tendencia que se viene perfilando ya desde el siglo XIII. Ello se concreta en el nombramiento de corregidores encargados por la Corona de tutelar el gobierno local o en las crecientes pretensiones por parte de los sucesivos monarcas de situarse por encima de las leyes vigentes también en virtud de principios procedentes del Derecho Romano. Al igual que en otros países europeos, se invoca,

---

<sup>36</sup> Para la redacción de este esbozo del contexto histórico e intelectual en el que se desenvuelven Vitoria y Suárez he consultado las siguientes obras: GIL PUJOL, X. (2008). Concepto y práctica de república en la España moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa. *Estudis: Revista de Historia Moderna*, núm. 34, pp. 111-148; GIL PUJOL, X. (2007). Spain and Portugal. En: LLOYD, H.A., BURGESS, G. y HODSON, S. *European Political Thought 1450-1700. Religion, Law and Philosophy*. New Haven: Yale University Press, pp. 416-457; la introducción ofrecida por Cordero Pando en VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili...*, *op. cit.*, pp. 255-286; PRIETO LÓPEZ, L. (2017). La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el De potestate civili de Vitoria. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 40, pp. 223-233, y FIORAVANTI, M. (2001). *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*. Martínez Neira, M. (trad.). Madrid: Trotta, pp. 72-77.

concretamente, una máxima procedente del Digesto e interpretada en un sentido expansivo y autocrático: “*princeps legibus solutus*”.

La llegada de Carlos I a España en 1517, acompañado de cortesanos flamencos que rápidamente toman las riendas del poder en Castilla (ejerciéndolo de forma no precisamente satisfactoria a ojos de muchos), precipita en 1520 el estallido de la Guerra de las Comunidades, en la que los comuneros reivindican los poderes de las Cortes y el sometimiento del monarca a la ley. Esta contienda se saldará con la victoria de la Corona en 1522, apenas un año antes del regreso de Vitoria a su país natal. Queda entonces expedido el camino para la consolidación del poder regio y el eclipse de las Cortes castellanas, que apenas conservan un papel relevante en materia fiscal. Este último resquicio de poder permite que las ciudades conserven un cierto peso político, pero no por ello se detiene el declive de la participación ciudadana en los asuntos municipales, erosionada, entre otros factores, por la generalización de la venta de cargos públicos y la presencia de corregidores.

Aun así, el debate en torno a la organización del poder desaparece de la Castilla del siglo XVI y principios del XVII. Desde luego, no faltan figuras dispuestas a defender una noción expansiva del poder de la Corona, pero también abundan otras –como el jesuita Juan de Mariana– que siguen abogando de forma nítida por fórmulas mixtas inspiradas en el modelo pactista de la Corona de Aragón, según las cuales el monarca requiere del consentimiento de las Cortes para aprobar nuevas leyes. La insatisfacción por la elevada presión fiscal suscita también un cierto interés por los sistemas republicanos establecidos en ciudades italianas como Venecia, vistos como menos susceptibles de incurrir en abusos que la autocrática monarquía castellana<sup>37</sup>. Por otra parte, incluso autores que se sienten más cómodos con la concentración del poder en manos de la Corona siguen reivindicando la legitimidad democrática de origen de la monarquía o los límites procedentes del Derecho natural y de la ordenación al bien común del poder político, posiciones en las cuales –como se verá– encontramos a los pensadores en los que se centra la presente tesis. La idea según la cual el bien común, en tanto que fin del poder político, constituye un límite del mismo no queda recluida en las aulas universitarias, sino que se hace muy presente en los debates sobre la cuestión tributaria en Castilla, siendo invocada por

---

<sup>37</sup> Esta fascinación por los sistemas republicanos italianos debía de existir ya en tiempos de Vitoria, en la primera mitad del siglo XVI, toda vez que, como veremos más adelante, en la relección *De potestate civili* el dominico se toma la molestia de atacar esta clase de tentaciones señalando que no hay diferencia alguna entre estar sujeto a un solo hombre o a muchos.

quienes creen que los elevados impuestos obedecen más a la voluntad de engrosar las arcas públicas que a la de procurar el bien común.

En la Corona de Aragón, acostumbrada al pactismo y a una participación ciudadana intensa en la vida política, la concentración de todo el poder en manos de la Corona encuentra mayores resistencias que en Castilla. De hecho, tanto en Cataluña como en Aragón existe una conciencia muy arraigada de la legitimidad democrática de origen de la monarquía<sup>38</sup> y, en coherencia con ello, de los límites del poder regio, que se concretan no tan sólo en el Derecho natural o en la exigencia de proveer al bien común, sino también en las leyes fundamentales, a las que el monarca debe someterse como condición *sine qua non* para acceder a la corona y conservarla. No resulta sorprendente, pues, que las inclinaciones autocráticas de la monarquía entren en tensión con el celo constitucionalista de estos territorios y deriven incluso en levantamientos armados como el de Aragón en 1591 o el de Cataluña y Portugal en 1640. En este último caso, merece subrayarse que las instituciones del Principado recurren a la doctrina de autores de la Escuela de Salamanca como Suárez para justificar su desafío a la Corona.

Esta consolidación del poder regio, que, como ya se ha dicho, constituye un fenómeno de alcance europeo, se ve impulsado todavía más por la Reforma protestante. Recuperando ideas ya planteadas por Marsilio de Padua en el siglo XIV, Lutero y sus continuadores niegan a los obispos y especialmente al Papa cualquier título que los habilite para regir la Iglesia, atribuyendo tal competencia a los gobernantes temporales. El resultado es la destrucción definitiva de una Europa unida bajo el ideal de la Cristiandad y el establecimiento de un mosaico de iglesias nacionales sujetas al Estado allí donde se impone la Reforma. La consolidación del poder en manos de los soberanos protestantes deviene así total, y anima incluso a otros que profesan la fe católica a rechazar cualquier pretensión eclesiástica de intervención en el ámbito temporal, fenómeno que resulta especialmente intenso en Francia y que encuentra su justificación teórica en la obra de juristas como el escocés William Barclay.

La Reforma protestante se traduce en la consolidación de la monarquía nacional y centralizada también en otro sentido: el horror de las guerras civiles motivadas por la religión, especialmente en Francia, genera en algunos observadores la convicción de que

---

<sup>38</sup> Con plena conciencia, además, de que ésta había sido establecida por razones estrictamente prudenciales, resultando perfectamente plausible que la misma comunidad política existiese, pero bajo un sistema diferente de organización del poder.

la dispersión del poder característica de la Europa medieval es la causa del desorden y de la violencia. Destaca en este sentido la figura del jurista francés Jean Bodin (1530-1596), que propugna la concentración de un poder soberano e indiviso en manos de un monarca *legibus solutus* al que no cabe deponer en ninguna circunstancia, aun en caso de tiranía. Esta tesis, acompañada de la doctrina del derecho divino de los reyes –que cobra especial fuerza en esta época, frente a las viejas teorías democratizantes de la Edad Media– es defendida también con especial vigor a principios del siglo XVII por un Jacobo I que, como hemos visto, se siente amenazado por quienes propugnan la licitud del tiranicidio. Será, sin embargo, un pensador posterior, Thomas Hobbes (1588-1679), quien, obsesionado también por el horror de la guerra civil, llevará al extremo los postulados absolutistas y propugnará un poder político indiviso e inatacable que asegure la paz y el orden.

El otro gran evento histórico que concentra la atención de los autores de la Escuela de Salamanca, particularmente durante el siglo XVI, es, como ya se ha señalado anteriormente, el descubrimiento de América. Ésta plantea, en primer lugar, numerosos interrogantes sobre la legitimidad de la conquista del Nuevo Mundo. Ahora bien, dado que quien dispone en 1493 el reparto de las tierras descubiertas entre España y Portugal es nada menos que el Papa Alejandro VI, en la península se acepta en un primer momento sin grandes dificultades.

Sin embargo, a lo largo de la segunda década del siglo XVI, algunos religiosos que regresan horrorizados del Nuevo Mundo empiezan a denunciar los abusos infligidos a los nativos americanos por sus nuevos señores españoles. Tal vez el más destacado de todos ellos es el fraile dominico Bartolomé de las Casas, que a partir de 1515 dedicará su larga vida a defender con gran energía a los indios americanos y a poner en cuestión la legitimidad de la conquista española de América. Estas mismas dudas surgirán en las mentes de muchos. Los argumentos teocráticos que atribuyen al Papa el dominio del mundo en tanto que Vicario de Cristo, que ni tan siquiera habían logrado una aceptación unánime en los tiempos de esplendor del Papado del Medievo, son puestos ahora en tela de juicio y hallados insatisfactorios por muchos. Se aventuran justificaciones alternativas, que suelen girar alrededor de las creencias idolátricas de los nativos o sus vicios antinaturales. En este debate, como veremos después, Vitoria y sus seguidores asumen un papel protagonista y, llevados por sus ideas aristotélico-tomistas, que subraya el carácter natural de la comunidad política y su desvinculación de la Gracia divina, defienden la



legitimidad de las comunidades políticas existentes en América antes de la llegada de los europeos y, por lo tanto, su independencia, de la que sólo podrían ser privadas en el contexto de una guerra justa.

En estrecha conexión con este debate se plantea el del estatus de los indígenas americanos. Zanjada en 1534 la cuestión de su humanidad con la bula *Sublimis Deus* del Papa Pablo III, que se la reconoce sin ambigüedades, queda abierto el interrogante sobre su libertad. Influenciados por la idea aristotélica de que ciertas personas son esclavas por naturaleza, algunos autores como el dominico escocés John Mair venían propugnando que tal sería la condición de los amerindios, lo que justificaría no tan sólo la conquista, sino también una desposesión más o menos extensiva de su libertad personal, sustituida por una especie de tutela permanente, no equivalente de forma exacta a la servidumbre. Por razones obvias, este debate deviene especialmente relevante en España, preocupando especialmente a un Carlos I que teme por la salvación de su alma y se muestra incluso abierto a renunciar a sus conquistas americanas. Vitoria, por su parte, partiendo de una perspectiva tomista, rechaza la tesis de la esclavitud natural. Esta posición irá imponiéndose, como lo acredita la promulgación de las Leyes de Indias de 1542, orientadas a la prevención de los abusos. Tras la muerte del dominico, sin embargo, la controversia aún sigue viva, quedando únicamente resuelta de forma definitiva tras la Junta de Valladolid de 1550-1551. En ésta se enfrentan Bartolomé de las Casas (en defensa de la libertad de los indígenas) y Juan Ginés de Sepúlveda (que sostiene la tesis de la esclavitud natural). Aunque, una vez concluida, ninguna de las dos posiciones parece haberse impuesto completamente, en lo sucesivo la política española en América se inclinará hacia una mayor protección de los derechos de los nativos.

#### 6. Vitoria y Suárez en el marco de la Escuela de Salamanca.

Los orígenes de la Escuela de Salamanca y sus características definitorias son inseparables de la trayectoria personal e intelectual de su fundador, el fraile dominico Francisco de Vitoria. La fecha y lugar de nacimiento de este hombre remarcable<sup>39</sup> quedan

---

<sup>39</sup> Los datos relativos a la vida de Francisco de Vitoria proceden de la introducción ofrecida por el P. Teófilo Urdánoz en su edición de las relecciones vitorianas. Vid. VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas, op. cit.*, pp. 1-66. También me ha sido muy útil la “autobiografía” que ofrece Jesús Cordero Pando en su edición de la relección *De potestate civili*. Vid. VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili...*, *op. cit.*, pp. XXVII-XLIV. Y, pese a la brevedad de sus retratos biográficos, he consultado también con provecho: BEUVE-MÉRY, H. (1928). *La théorie des pouvoirs publics d’après*

velados por una cierta incertidumbre. Según algunos estudiosos, habría nacido en la actual capital del País Vasco. Otros, en cambio, sostienen que su ciudad de origen sería Burgos. Tampoco existe consenso sobre el año en el que habría venido al mundo, que se situaría entre 1480 y 1493. Naturalmente, no corresponde a un trabajo jurídico como el presente examinar la plausibilidad de las distintas opciones planteadas, que, por lo demás, carecen de relevancia a los efectos que nos interesan. Lo que sí conviene saber es que, en algún momento anterior a 1506, siendo niño o tal vez adolescente, ingresa en la Orden de Predicadores –cuyos miembros son comúnmente conocidos como dominicos–, realizando su noviciado en el convento de San Pablo, en la ciudad de Burgos, donde destaca por su piedad y brillantez.

Gracias a sus excepcionales aptitudes intelectuales, es enviado por sus superiores a París en 1509 para proseguir sus estudios en la Sorbona, muy inclinada en aquel entonces hacia el nominalismo. Allí se convierte en discípulo del catedrático flamenco Peter Crockaert, ferviente tomista –pese a su formación nominalista– que había sustituido como libro de texto las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Suma de Teología* del Doctor Angélico. Una vez finalizados sus estudios, Vitoria inicia en 1516 su itinerario como profesor de Teología en la Universidad de París, permaneciendo en la capital francesa hasta 1523.

Este mismo año se instala en Valladolid, donde ejercerá la docencia durante tres años, ya que en 1526 obtiene la cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca, considerada la más prestigiosa de España. El hecho es notable, habida cuenta de su relativa juventud y la brevedad de su trayectoria académica en la península. Allí adopta rápidamente la *Suma* como libro de texto, en sustitución de las *Sentencias*, siguiendo así el ejemplo de Crockaert en París y prescindiendo de forma poco disimulada de lo dispuesto en los estatutos de la universidad, que imponían la lectura de la obra de Pedro Lombardo. En la ciudad del Tormes permanecerá hasta su muerte, acaecida en 1546. Como señala Belda Plans<sup>40</sup>, esta larga permanencia en una cátedra especialmente

---

*François de Vitoria et ses rapports avec le Droit contemporain*. París: Spes, pp. 7-14; NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria*. Menéndez Reigada, I. (trad.). Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, pp. 19-21, y TRUYOL SERRA, A. (1946). *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, pp. 13-21. Sobre el rol de Vitoria como fundador de la Escuela de Salamanca, *vid.* PENA GONZÁLEZ, M. A. (2018). Aproximación histórica al concepto «Escuela de Salamanca». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, vol. 7, núm. 8.

<sup>40</sup> BELDA PLANS, J. (1999). Hacia una noción crítica de la Escuela de Salamanca. *Scripta Theologica*, vol. 31, núm. 2, pp. 398-399.

influyente –unida al rigor intelectual y a la personalidad carismática del dominico– tendrá un peso decisivo en el pensamiento escolástico posterior en España.

En efecto, más allá del significativo cambio que supone sustituir las *Sentencias* por la *Suma*, Vitoria inicia allí un movimiento de renovación teológica de orientación tomista – aunque abierta también a las aportaciones de autores con perspectivas distintas a las del Doctor Angélico– y humanista<sup>41</sup>. Este movimiento crecerá y fructificará a través de la labor de Domingo de Soto y de discípulos como Melchor Cano o Mancio de Corpus Christi, que, a su vez, formarán nuevas generaciones de teólogos en continuidad con el espíritu vitoriano, entre los cuales figurará de forma destacada el jesuita Francisco Suárez. Así, este conjunto de pensadores que da continuidad al movimiento de renovación iniciado por Vitoria configura, junto con su maestro, la Escuela de Salamanca.

Nótese que ésta es una noción relativamente extensiva de la Escuela de Salamanca, toda vez que engloba a autores pertenecientes a una pluralidad de comunidades religiosas –por ejemplo, dominicos o jesuitas– y que no necesariamente desarrollan su actividad académica en la Universidad de Salamanca, sino también en otros centros a lo largo de la Monarquía Hispánica, como la Universidad de Coimbra. La cuestión de los contornos de la Escuela de Salamanca –e incluso la pertinencia de este nombre– no es en absoluto pacífica, existiendo autores –como, por ejemplo, Carpintero<sup>42</sup>– que propugnan criterios más restrictivos, como, por ejemplo, incluir en ella únicamente a pensadores que ejercen la docencia en la ciudad del Tormes, en contraposición a los jesuitas que hacen lo propio en Coimbra. Tal contraste se fundamentaría no tan sólo en la distancia geográfica y el espacio temporal relativamente amplio que separaría a los autores, sino también en razones de fondo, que se resumirían en un marcado alejamiento del tomismo por parte de

---

<sup>41</sup> BELDA PLANS, J. (2001). La Escuela de Salamanca y el compromiso por la justicia. *Communio*, núm. 1, p. 54. También BELDA PLANS, J. (2020). ¿Qué es la Escuela de Salamanca? Claves interpretativas histórico-conceptuales. Conferencia impartida en el seminario ¿Qué es la Escuela de Salamanca?, celebrado en la Universidad Salesiana de Roma el 19 de septiembre de 2020, p. 8. Disponible en: <https://juanbeldaplans.com/articulos-y-conferencias/>. Vid. asimismo BELDA PLANS, J. (1999). Hacia una noción crítica de la Escuela de Salamanca, *op. cit.*, p. 382.

<sup>42</sup> En este sentido, *vid.* CARPINTERO, F. (2003). Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, núm. XXV, pp. 343 y ss. Este autor matiza, sin embargo, su posición en la p. 346 del citado artículo, al señalar que tampoco los salamanticenses se adhieren a un tomismo puro. Coincide sustancialmente con esta perspectiva TORRENT, A. J. (2013). Segunda Escolástica Española y renovación de la ciencia del derecho en el siglo XVI: un capítulo de los fundamentos del derecho europeo. I. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto. *Teoría e storia del diritto privato*, núm. 6, pp. 12-16. En un sentido parecido, aunque no idéntico, *vid.* BELDA PLANS, J. (1999). Hacia una noción crítica de la Escuela de Salamanca, *op. cit.*, pp. 378-386. Como veremos a continuación, Belda Plans ha reconsiderado su posición al respecto, decantándose más recientemente hacia una noción más amplia de la Escuela de Salamanca.

los conimbricenses en favor de una mayor abstracción, que se traduce, por ejemplo, en una noción más acusadamente ahistórica y antirrelativa de la ley natural.

Otros autores, en cambio, propugnan una noción más abierta de la Escuela de Salamanca, que incluye no tan sólo a Vitoria y a sus discípulos que ejercen la docencia en la ciudad del Tormes hasta principios del siglo XVII, sino también otros autores que pueden remontar su linaje intelectual hasta el maestro dominico y que desarrollan su actividad académica en varias universidades de la Monarquía Hispánica –entre las cuales figuraría en una posición destacada Coimbra– a lo largo del siglo XVI y principios del XVII. Esta noción ha hecho fortuna de forma singular en el ámbito de la historia del pensamiento económico, en buena medida gracias a la influencia de Marjorie Grice-Hutchinson, que la utilizó desde su obra pionera *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory*<sup>43</sup>, y continuó reivindicando activamente su utilidad a lo largo de los años<sup>44</sup>. Más recientemente, desde el ámbito de la filosofía política, Alves y Moreira<sup>45</sup> también se han posicionado en defensa de la noción amplia de la Escuela de Salamanca, señalando que las coincidencias en el recurso al método escolástico, los temas estudiados, las perspectivas ofrecidas sobre los mismos y las fuentes de autoridad invocadas justifican sobradamente que se hable de una Escuela de Salamanca. En la doctrina española, varios de los estudiosos más eminentes del pensamiento escolástico en la España de los siglos XVI y XVII abogan igualmente por esta noción amplia de la Escuela de Salamanca. Cabría destacar entre ellos a Luciano Pereña<sup>46</sup> (que propone como sinónimo el término “Escuela Española de la Paz”) o Vidal Abril Castelló<sup>47</sup>. Este último se muestra particularmente crítico hacia las concepciones más restrictivas de la Escuela (como las que incluyen únicamente a personalidades vinculadas al Colegio de San Esteban de Salamanca o a quienes se adhieren a un tomismo puro) y rechaza terminologías alternativas como “Segunda Escolástica española” por sugerir que nos hallamos ante una mera prolongación de planteamientos medievales. Siguiendo al

---

<sup>43</sup> GRICE-HUTCHINSON, M. (1952). *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory*, op. cit.

<sup>44</sup> GRICE-HUTCHINSON, M. (1995). *Ensayos sobre el pensamiento económico en España*. Moss, L. S. y Ryan, C. (eds.); Rodríguez Braun, C. y Blanco González, M. (trads.). Madrid: Alianza Editorial, pp. 67-73.

<sup>45</sup> ALVES, A. A. y MOREIRA, J. M. (2010). *The Salamanca School*. Nueva York: Continuum Publishing, pp. 1-6.

<sup>46</sup> *Vid.*, a título de ejemplo, PEREÑA VICENTE, L. (1992). *La Idea de justicia en la conquista de América*. Madrid: Mapfre.

<sup>47</sup> ABRIL CASTELLÓ, V. (1998). Los teólogos juristas de la Escuela de Salamanca, Padres de los derechos humanos en el mundo moderno y contemporáneo (Planteamiento y proyección). *Religión y Cultura*, vol. XLIV, pp. 273-275.

internacionalista Miaja de la Muela, considera que cabe hablar de una Escuela de Salamanca que abarca a una pluralidad de autores escolásticos españoles del siglo XVI y principios del XVII, en atención a: 1) una “cosmovisión global común”, 2) la “novedad sustantiva de la aportación del conjunto”, y 3) la “continuidad y complementariedad recíproca dentro de un sistema referencial y doctrinal común para todos”<sup>48</sup>. En un sentido parecido, Belda Plans<sup>49</sup> ha reconsiderado su anterior posicionamiento favorable a una noción restrictiva de la Escuela de Salamanca y ahora sostiene que cabe incluir en ella a una pluralidad de autores, más allá de los confines de la ciudad del Tormes e incluso de España, que desarrollan su actividad a lo largo del siglo XVI y principios del XVII y cuyo linaje intelectual se remonta a Francisco de Vitoria. Desde esta perspectiva, también autores vinculados a la Universidad de Coimbra como Suárez podrían ser legítimamente enmarcados en la Escuela de Salamanca.

Este conjunto de autores comparte una serie de notas características, que son las que dotan de cierta unidad y coherencia a la Escuela de Salamanca. De entrada, la fidelidad al tomismo y la escolástica, pero asumiendo también las contribuciones positivas del humanismo, como el método histórico-crítico aplicado a los textos y autoridades relevantes, o la elegancia estilística<sup>50</sup>. Más significativamente, y en ruptura con la tendencia de cierta escolástica anterior a la especulación desconectada de la realidad práctica –y de interés teórico limitado o inexistente–, una voluntad constante de dar respuestas desde la teología a las cuestiones de actualidad candente, fruto, en parte, de la singularidad del momento histórico, marcado por el descubrimiento de América, la Reforma protestante y la consolidación del absolutismo monárquico. Estas circunstancias novedosas suscitan, como es lógico, numerosos interrogantes entre las gentes de la época y muy especialmente a quienes detentan posiciones de autoridad. Son muchas las figuras destacadas –entre las cuales se incluye ni más ni menos que Carlos V– que acuden a la Universidad de Salamanca para encontrar respuesta a los dilemas morales y jurídicos que plantean las nuevas realidades<sup>51</sup>. Ello impone a Vitoria y a sus sucesores la búsqueda de

---

<sup>48</sup> ABRIL CASTELLÓ, V. (1998). Los teólogos juristas de la Escuela de Salamanca, Padres de los derechos humanos..., *op. cit.*, pp. 274-275.

<sup>49</sup> Este cambio de posición es explicitado por el propio autor. *Vid.* BELDA PLANS, J. (2020). ¿Qué es la Escuela de Salamanca? Claves interpretativas histórico-conceptuales. Conferencia impartida en el seminario ¿Qué es la Escuela de Salamanca?, celebrado en la Universidad Salesiana de Roma el 19 de septiembre de 2020, pp. 2 y 9-13.

<sup>50</sup> BELDA PLANS, J. (2001). La Escuela de Salamanca y el compromiso por la justicia, *op. cit.*, p. 53.

<sup>51</sup> DUVE, T. (2018). *La Escuela de Salamanca: ¿un caso de producción global de conocimiento?* Maguncia: Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, p. 8.

respuestas creativas a los citados desafíos emergentes –ajenos en buena medida al mundo medieval de Santo Tomás– y les obliga a ir más allá de la mera reiteración o de la exégesis de los textos del Doctor Angélico.

Es principalmente en las reacciones donde se concreta la implicación de Vitoria en los debates de actualidad en su tiempo. Al ser el objeto de éstas de libre elección por parte del catedrático –a diferencia de las lecciones ordinarias, que se estructuran a partir de un libro de texto–, el dominico las aprovecha para examinar temas novedosos y con una relevancia práctica significativa. En coherencia con ello, asisten a las reacciones no tan sólo estudiantes de la universidad, sino también personas ajenas al ámbito académico y a menudo situadas en posiciones de influencia política.

De entre los problemas de actualidad abordados por Vitoria, destacan los suscitados por la conquista de América, que motivan sus dos célebres reacciones *De indis*, impartidas en 1539. En éstas defiende la dignidad humana de los nativos americanos – con los derechos que ello implica– y la legitimidad de las comunidades políticas existentes antes de la llegada de los europeos a su continente. En otras palabras, Vitoria se pronuncia por la igualdad natural de todos los seres humanos, creados del mismo modo a imagen y semejanza de Dios, así como del idéntico estatus jurídico de las comunidades políticas existentes, con independencia del credo que puedan profesar. Este segundo posicionamiento es significativo, toda vez que inspira de forma transversal las aportaciones vitorianas al Derecho Internacional Público. Así, a raíz de los interrogantes generados por la conquista de América, se interesa por el *ius ad bellum*, y examina las distintas causas que permitirían recurrir lícitamente al uso de la fuerza, rechazando categóricamente, de entre ellas, el hacer efectivo un reparto de tierras no cristianas por parte del Papa, la evangelización de los paganos, o los pecados cometidos por éstos. En estrecha conexión con estas cuestiones, estudia las normas del *ius in bello*, delimitando con notable precisión y detalle las conductas lícitas en el marco de un conflicto armado. Pero no tan sólo se preocupa por las relaciones internacionales de carácter conflictivo: también aboga por un orden internacional pacífico que trascienda el marco más reducido de la Cristiandad y que englobe a todos los pueblos del mundo: la *communitas orbis* o *totus orbis*. Partiendo de la sociabilidad natural del ser humano, sostiene Vitoria que las distintas comunidades políticas en las que se divide la Tierra configuran una gran

sociedad de naciones que debe estar presidida por la colaboración, el respeto mutuo y la libertad de intercambio y comunicación entre los pueblos<sup>52</sup>.

En respuesta a una petición de Carlos V, también reitera Vitoria la doctrina católica sobre el matrimonio en la relección *De matrimonio* de 1531, motivada por los intentos de Enrique VIII de divorciarse de su esposa Catalina de Aragón. Asimismo, y como veremos con cierto detalle en las páginas que siguen, en su temprana relección *De potestate civili* (1528) toma la defensa de la legitimidad de la monarquía frente a los que la condenan como intrínsecamente tiránica, pero afirmando al mismo tiempo que la titularidad originaria del poder político reside en el conjunto de la comunidad, frente a tentaciones absolutistas.

Los recurrentes problemas de salud que afligen al dominico desde finales de la década de los veinte del siglo XVI dificultan de forma cada vez más evidente su actividad académica, viéndose frecuentemente obligado a guardar descanso. En 1545 es invitado a tomar parte en el Concilio de Trento –señal inequívoca del prestigio que ha alcanzado–, pero su debilidad extrema le obliga a declinar la propuesta. En su lugar irá otra figura emblemática de la Escuela de Salamanca: Domingo de Soto, también catedrático en la ciudad del Tormes y estrecho colaborador de Vitoria. Postrado en su cama durante largos meses, el maestro dominico fallece finalmente el 12 de agosto de 1546.

La escuela fundada por Vitoria, sin embargo, sobrevive largamente a su maestro, fiel a su tomismo abierto, el método escolástico y la inquietud por los problemas del momento. Domingo de Soto, por ejemplo, publica en 1553 su extenso tratado *De iustitia et iure*, en el que aborda cuestiones de orden jurídico y moral, dedicando una atención considerable a las que se plantean en el ámbito de la economía: la propiedad, el precio justo, la usura o incluso el valor de la moneda<sup>53</sup>. Melchor Cano, por su parte, codifica el método teológico de la Escuela en el tratado *De logis theologicis*, en la que rinde tributo a la labor de Vitoria como maestro suyo y de toda una generación de académicos<sup>54</sup>. Asimismo, Cano y Soto serán maestros de figuras destacadas de la Escuela, de entre las

---

<sup>52</sup> Vid. la introducción de Urdáñez a la primera relección *De indis* en VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, op. cit., pp. 572-576. También ABRIL CASTELLÓ, V. (1998). Los teólogos juristas de la Escuela de Salamanca, Padres de los derechos humanos..., op. cit., pp. 279-280, y SPECHT, R. (1990). Derecho natural español. Clasicismo y modernidad. *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. VII, p. 345.

<sup>53</sup> GRICE-HUTCHINSON, M. (1952). *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory*, op. cit., pp. 43-45 y 54-56. Vid. también TORRENT, A. J. (2013). Segunda Escolástica Española y renovación de la ciencia del derecho en el siglo XVI..., op. cit., pp. 52-72.

<sup>54</sup> BELDA PLANS, J. (1999). Hacia una noción crítica de la Escuela de Salamanca, op. cit., pp. 400-403.

que sobresale Domingo Báñez<sup>55</sup>, partidario de un tomismo más estricto que el de las generaciones precedentes<sup>56</sup>.

Vitoria no llega a coincidir nunca –ni tan siquiera cronológicamente– con la que será tal vez la otra figura más destacada de la Escuela de Salamanca: el jesuita Francisco Suárez<sup>57</sup>, también conocido como el Doctor Eximio<sup>58</sup>. Éste nace en Granada en 1548, segundo hijo del abogado Gaspar Suárez de Toledo y de Antonia Vázquez de Utiel. Destinado desde muy joven por su padre a la carrera eclesiástica, recibe la tonsura a la edad de diez años e inicia su formación en la Universidad de Granada para, posteriormente, emprender el estudio del Derecho Canónico en Salamanca en 1561. Allí conoce al predicador jesuita Juan Ramírez, que le causa una honda impresión y le impulsa a solicitar el ingreso en la Compañía de Jesús. Éste sólo le será concedido tras un rechazo inicial motivado por su salud precaria e inteligencia mediocre. En un primer momento, su rendimiento académico se corresponde con las bajas expectativas iniciales, hasta el punto de que el propio Suárez contempla la posibilidad de renunciar al sacerdocio y permanecer en la Compañía como mero hermano coadjutor. Sin embargo, de forma abrupta y sorprendente, experimenta alguna forma de despertar intelectual y se convierte en uno de los estudiantes más brillantes de la universidad. De entre los profesores de esta época, destaca por el impacto que ejercerá en su propio pensamiento el dominico Mancio de Corpus Christi, discípulo de Vitoria.

Concluidos sus estudios filosóficos y teológicos, en 1571 es nombrado maestro de Filosofía en Segovia y en 1572 es ordenado sacerdote. Su carrera académica a partir de este punto resulta casi meteórica: tras haber ejercido como profesor de Teología en la

---

<sup>55</sup> GARCÍA CUADRADO, J. A. (1999). *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*. Pamplona: Publicaciones de la Universidad de Navarra, p. 28.

<sup>56</sup> PENA GONZÁLEZ, M. A. (2018). Aproximación histórica al concepto «Escuela de Salamanca», *op. cit.*, p. 17.

<sup>57</sup> Los datos relativos a la vida de Francisco Suárez proceden de FONT OPORTO, P. (2014). Límites de la legitimidad del poder político y resistencia civil en Francisco Suárez. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, Departamento de Derecho Penal y Procesal, pp. 20-31; ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*. García Yebra, V. (trad.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 18-20; BACIERO RUIZ, F. T. (2008). *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke (Un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 55-77, y WILENIUS, R. (1963). *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*. Helsinki: Societas Philosophica Fennica, pp. 18-23. Me han sido también muy útiles para presentar la disputa entre Jacobo I y Suárez PENA GONZÁLEZ, M. A. (2017). “Defensio Fidei” de Suárez y su conflicto con Jacobo I. *Revista Jurídica Digital UANDES*, vol. 2, núm. extra 1, pp. 42-58 y PRIETO LÓPEZ, L. (2020). La réplica de Suárez a la condena de la Defensio fidei por el Parlamento de París. Texto latino, traducción y anotación crítica. *Bajo Palabra*, núm. 24, pp. 107-134.

<sup>58</sup> Este elogioso título procede de un breve de 1607 del Papa Pablo V, en el cual el Pontífice se refiere a Suárez como “teólogo eximio y piadoso”.



referida ciudad castellana, pasará por Valladolid y Ávila para, finalmente, alcanzar la prestigiosa cátedra de Teología del Colegio Romano, en la que permanece hasta 1585<sup>59</sup>. De vuelta a la península, ejerce la docencia en Alcalá y Salamanca. Su trayectoria académica alcanza su punto culminante cuando Felipe II, titular ya de la Corona portuguesa, encomienda a Suárez la cátedra de Prima de la Universidad de Coimbra en 1597, que detentará hasta su jubilación, en 1616.

Conocido ya por sus obras de carácter estrictamente teológico, en esta etapa se verá implicado de forma muy intensa en controversias de orden jurídico-político. No es que haya eludido estas cuestiones a lo largo de su carrera. Todo lo contrario: en sus lecciones magistrales las aborda de lleno, subrayando –en continuidad con la tradición aristotélico-tomista de la Escuela de Salamanca– el carácter natural de la comunidad política y su ordenación al bien común. Es precisamente a partir de ellas que Suárez escribirá su gran tratado *De legibus*, publicado en 1612. Pero será a raíz de la controversia sobre el juramento de fidelidad impuesto por Jacobo I de Inglaterra a sus súbditos católicos que el Doctor Eximio asumirá un papel protagonista en los debates jurídico-políticos de la época. Si Vitoria adquiere una singular prominencia por sus ideas sobre la licitud de la conquista de América y el estatus de los indígenas, Suárez hará lo propio en defensa de la autoridad pontificia y en contra del absolutismo monárquico.

El juramento al cual me he referido viene motivado por el horror que suscita en el monarca británico la conjura conocida como *Gunpowder Plot* de 1605. Organizada por un grupo de católicos deseosos del regreso de Inglaterra al redil romano, pretenden alcanzar este fin mediante la detonación de una enorme cantidad de explosivos durante la ceremonia de apertura del Parlamento, a la cual está previsto que asista Jacobo I. Hombre cultivado, interesado en la filosofía política y la teología, además de celoso defensor del derecho divino de los reyes, concluye que la mayor amenaza a su continuidad en el trono y a la paz interna procede de la doctrina del poder indirecto del Papa, según la cual éste puede intervenir en cuestiones de orden temporal cuando lo requiera el bien espiritual de los cristianos, pudiendo llegar incluso –en casos extremos– a deponer a monarcas herejes. En consecuencia, decide imponer a sus súbditos católicos un juramento de fidelidad que niega al Papa cualquier poder que le permita deponer a un príncipe excomulgado. No

---

<sup>59</sup> Parece existir un cierto consenso entre los estudiosos en que la salud es la causa principal del regreso de Suárez a España, aunque Wilenius apunta a la posibilidad de que su estilo de docencia no fuera apreciado por sus alumnos en Roma. Vid. WILENIUS, R. (1963). *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, op. cit., p. 19.

contento con ello, redacta una *Apología* en defensa de dicho juramento, dirigida a los monarcas europeos, católicos inclusive: el texto está dedicado a Rodolfo II, emperador del Sacro Imperio. Jacobo I espera una recepción relativamente favorable entre sus homólogos continentales, toda vez que incluso entre los príncipes católicos –que no cuestionan la autoridad espiritual pontificia– la doctrina del poder indirecto del Papa en cuestiones temporales no suscita una adhesión sin fisuras, y todavía menos la tesis según la cual es lícito el recurso a la fuerza contra un soberano tiránico.

En cambio, y como resulta previsible, la Sede Apostólica recibe con sumo desagrado la particular cruzada emprendida por el monarca británico y se decide a combatirla, también en el terreno de las ideas. Así, en 1610, el Pontífice encarga a Suárez la redacción de una réplica a la *Apología*, lo que denota el prestigio alcanzado por el Doctor Eximio. Fiel a su vocación de jesuita, obedece el mandato papal y en 1613 publica la que será su última gran obra: la *Defensio Fidei*. En ella, además de defender el poder indirecto del Papa en el orden temporal y la integridad de la fe católica, propugna también el derecho del pueblo a resistir, deponer y, en determinados casos, quitar la vida al gobernante tiránico. Nada de ello es radicalmente novedoso, ni en el contexto de la obra de Suárez ni en el de la Escuela de Salamanca: el propio Doctor Eximio ya había rechazado categóricamente la doctrina del derecho divino de los reyes en *De legibus*, sosteniendo que la titularidad del poder político era una cuestión de Derecho humano. Por su parte, Vitoria –que tampoco es particularmente innovador en este sentido– ya aceptaba con perfecta tranquilidad la posibilidad de deponer al tirano. Pese a ello, sus postulados antiabsolutistas son condenados en Londres e incluso en la católica París, donde el Parlamento –todavía, tal vez, bajo la conmoción ocasionada por el asesinato de Enrique IV a manos de un extremista en 1610– ordena la quema pública de la obra. Esta última, procedente de un órgano judicial de un Estado católico, molesta al jesuita granadino, que escribe una breve defensa de sus tesis, mostrándose escéptico en cuanto a las razones que subyacen a la condena. Cree que, pese al escándalo levantado ostensiblemente por su defensa –muy limitada– del tiranicidio, se trata más bien de un pretexto que pretende ocultar las causas de fondo, esto es, la hostilidad de la Corona francesa hacia la doctrina del poder indirecto del Papa en el orden temporal<sup>60</sup>. A ello habría que añadir, como

---

<sup>60</sup> PRIETO LÓPEZ, L. (2020). La réplica de Suárez a la condena de la *Defensio fidei* por el Parlamento de París, *op. cit.*, pp. 116-117.

observa Prieto López, otra razón de fondo: la defensa de la legitimidad democrática de las instituciones políticas, que inevitablemente limita el poder regio.

Esta controversia –que gira alrededor de temas tan gratos a la Escuela de Salamanca como el carácter natural del poder político y la recta relación entre el orden temporal y el espiritual– supone en cierta medida la última gran intervención de Suárez, toda vez que poco tiempo después –en 1616– se jubila y, con una salud ya muy debilitada, se traslada a Lisboa, donde fallece cristianamente el 25 de septiembre de 1617. Pero, a diferencia de lo que ocurre cuando fallece Vitoria, de quien toman vigorosamente el relevo figuras de la talla de Soto, Cano o, eventualmente, el propio Suárez, la muerte del jesuita supone el fin también de la posición de liderazgo de la Escuela de Salamanca en el panorama intelectual, cuya labor es continuada por profesores de menor talla y que, carentes de la originalidad de sus predecesores del siglo XVI y principios del XVII, reinciden en algunos de los vicios característicos de la vieja escolástica como la tendencia a la especulación metafísica carente de interés y el desinterés por los problemas planteados por la realidad histórica concreta.

A partir de la muerte de Suárez, pues, la Escuela de Salamanca va desvaneciéndose como núcleo de actividad intelectual original y creativa, pero no por ello desaparece su influencia. Resulta imposible señalar aquí las numerosas ramificaciones de la obra de estos escolásticos españoles en el ámbito jurídico-político, pero algunas merecen ser destacadas, aun de forma escueta. En primer lugar, destaca la influencia decisiva ejercida por Vitoria y Suárez en la obra de Hugo Grocio, que en buena medida reformula las ideas de nuestros autores en términos ya marcadamente seculares<sup>61</sup>.

En segundo lugar, la amplia difusión de las obras de Suárez en la Europa del siglo XVII les asegura también una influencia considerable en el pensamiento jurídico-político subsiguiente. Baste con recordar que Sir Robert Filmer, el gran paladín inglés del derecho divino de los reyes y del absolutismo monárquico, dedica su obra *Patriarcha* en buena medida a criticar las ideas del Doctor Eximio relativas al origen del poder político. A su vez, en su primer *Treatise of Government*, Locke tratará de desacreditar las tesis de este autor, estableciéndose aquí, por lo menos, una cierta conexión con el jesuita granadino.

---

<sup>61</sup> En este sentido, Belda Plans afirma con contundencia que “el holandés Hugo Grocio y siguientes, no hacen sino copiar y desarrollar la doctrina jurídica vitoriana, al que citan numerosas veces, solo que privándola de su fundamento cristiano”. Vid. BELDA PLANS, J. (2001). La Escuela de Salamanca y el compromiso por la justicia, *op. cit.*, p. 44.

Y, aunque no existan pruebas definitivas de que el padre del liberalismo hubiera encontrado directamente en Suárez la inspiración de sus propias ideas<sup>62</sup>, sí se acerca a él en algunos puntos significativos (aunque, como veremos a lo largo de esta tesis, se aleja significativamente del Doctor Eximio en aspectos centrales de su pensamiento).

En tercer lugar, las ideas de la Escuela de Salamanca sobre el derecho del pueblo a deponer al monarca devenido tirano tendrán consecuencias políticas concretas y explícitas: cuando Cataluña se levanta contra Felipe IV en 1640, las tesis suarecianas son invocadas por los líderes de la insurrección en defensa de sus actos. También harán lo propio algunos caudillos independentistas latinoamericanos<sup>63</sup>. E incluso en las protestantes Trece Colonias británicas de América del Norte, cabe intuir un destello de la Escuela de Salamanca en la persona de Charles Carroll de Carrollton, único católico entre los firmantes de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, formado en colegios jesuitas donde las obras de Suárez figuran de forma destacada en el plan de estudios, inclusive las de carácter jurídico-político<sup>64</sup>.

La influencia de la Escuela de Salamanca, por lo tanto, en el pensamiento e incluso en el devenir político de su época es considerable. A lo largo de las páginas que siguen perfilaremos los contornos de la teoría constitucional de Vitoria y Suárez, lo que nos ayudará a comprender mejor el porqué de este impacto.

---

<sup>62</sup> BACIERO RUIZ, F. T. (2008). *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke...*, op. cit., pp. 479-487.

<sup>63</sup> Sobre esta cuestión, vid. PEREÑA, L. (1980). Francisco Suárez y la independencia de América. Un proyecto de investigación científica. *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, núm. 7, pp. 53-63. También PRIETO LÓPEZ, L. (2019). Francisco Suárez, el pactismo hispánico y la emancipación de la América española. En CASTILLA URBANO, F. *Civilización y dominio: la mirada sobre el otro*. Alcalá de Henares: Editorial Universidad de Alcalá.

<sup>64</sup> BIRZER, B. J. (2010). *American Cicero. The Life of Charles Carroll*. Wilmington: ISI Books, pp. 11-15 y 53-55.

## **CAPÍTULO I: ORIGEN DEL ESTADO, PACTO SOCIAL Y PACTO CONSTITUYENTE**

En este capítulo examinaremos las bases de la teoría constitucional de Vitoria y Suárez. Ambos autores, en continuidad con la tradición aristotélico-tomista, entienden que el hombre es un animal social que requiere de la cooperación con sus semejantes para alcanzar su pleno perfeccionamiento, esto es, la felicidad natural, que consiste en la vida acorde a la razón. Para ello, resulta indispensable la convivencia en el seno de una comunidad política, en el marco de la cual puedan ordenar y dirigir sus esfuerzos para alcanzar su bien común, que incluye elementos como la suficiencia de bienes y servicios o leyes justas. Ello constituye una verdad accesible a la razón, inscrita en la propia naturaleza de las cosas, motivo por el cual la autoría de la comunidad política en abstracto debe ser atribuida a Dios, si bien son los humanos los que libremente se unen para formar cada una de ellas. En la misma lógica, entienden los escolásticos españoles que, por idéntico designio divino, debe existir un poder que la dirija a su fin. Al ser los hombres libres e iguales por naturaleza, la titularidad del mismo corresponde por defecto al conjunto de miembros de la comunidad, si bien resulta indispensable o, cuanto menos, muy aconsejable transferirla a un grupo más reducido de sujetos o incluso a uno solo. La decisión concreta sobre la organización del poder es adoptada libremente por el pueblo, que puede fijar a las instituciones políticas los límites jurídicamente vinculantes que juzgue oportunos. Mientras observen dichos límites, así como el Derecho natural, y provean al bien común, las autoridades establecidas deberán ser obedecidas. En definitiva, la comunidad política y su poder no son un artificio creado de forma contingente por el ingenio humano, sino un elemento central del Derecho natural, al servicio de un bien sustantivo y objetivo, y delimitado por ambos.

Ello contrasta con las teorías del contrato social, que la conciben a grandes rasgos como un artificio surgido del ingenio humano orientado a frenar la violencia. Para la tradición liberal clásica, ello significa que tenga por objeto principal la protección de la vida, la libertad y la propiedad. Para Hobbes, en cambio, este planteamiento implica que pueda adoptar cualquier medida juzgada necesaria para evitar el mal supremo del caos. Por otra parte, la legitimidad popular de origen del poder acerca a los escolásticos españoles a la tradición constitucionalista liberal y los aleja de la doctrina absolutista del derecho divino de los reyes.

1. *La sociabilidad natural del hombre. La creación de comunidades y, en particular, de la comunidad política.*

El punto de partida de la teoría del Estado de Vitoria y Suárez es el de toda la tradición aristotélico-tomista: la sociabilidad natural del hombre. El hombre, de acuerdo con este postulado, es un animal social, que precisa de la compañía y colaboración con sus semejantes para sobrevivir. El individuo aislado es una aberración o, por lo menos, una rara anomalía. Francisco de Vitoria trata de demostrarlo siguiendo muy fielmente el razonamiento ofrecido por Santo Tomás en *De regno*<sup>65</sup>, enriqueciéndolo con una cierta exuberancia expresiva que contrasta con el tono sobrio del Doctor Angélico. Así, describe con especial viveza la miseria del hombre solitario, que, a diferencia de las demás criaturas<sup>66</sup>, es “frágil, débil, pobre, enfermo, desprovisto de cualquier otro auxilio. Desnudo e inerme, como un náufrago”. A todas estas calamidades se añade otra nada desdeñable: su completa ignorancia. Mientras que los animales brutos “pueden conocer por sí solos lo que necesitan”, sin que nadie se lo enseñe, al ser humano no le queda más remedio que aprenderlo todo de sus semejantes con mayor experiencia, lo que requiere comunicación, esto es, contacto con el prójimo. De hecho, el don de la palabra, que sólo ha sido concedido al hombre, responde a esta necesidad y carecería de sentido si lo propio en el ser humano fuera vivir en soledad<sup>67</sup>.

La sociabilidad natural del hombre, sin embargo, no obedece exclusivamente a la satisfacción de las necesidades materiales. El ser humano presenta, además, una dimensión espiritual que lo impulsa igualmente a establecer vínculos con sus semejantes: “el hombre también precisa de la sociedad en razón de su misma alma racional”<sup>68</sup>, esto es, porque la convivencia pacífica con otros seres humanos es algo bueno y deseable de por sí. Es por esta razón que, incluso si alguien fuera capaz de subsistir en la más estricta soledad, la suya sería una existencia radicalmente inhumana. Así, según Vitoria, “incluso si la vida humana se preservase y pudiera bastarse a sí misma, no obstante, en la soledad

---

<sup>65</sup> AQUINO, T. DE (1989). *La monarquía*. Robles, Laureano y Chueca, Ángel (trad.). Madrid: Tecnos, pp. 5-7. A su vez, el Doctor Angélico sigue muy de cerca a Aristóteles en *Política*, I, II. La edición consultada de esta obra es ARISTÓTELES (2015). *Política*. García Gual, C. (ed.). 2ª edición. Madrid: Alianza Editorial. La cita sigue el formato habitual en esta obra, indicando libro y capítulo.

<sup>66</sup> *De potestate civili*, 3. Todas las citas de esta obra, si no se indica lo contrario, proceden de la edición crítica de Cordero Pando. Vid. VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili...*, *op. cit.* La cifra indicada en las citas de esta reelección no se refieren al número de página, sino a sus distintos apartados, siguiendo la práctica habitual.

<sup>67</sup> *De potestate civili*, 4.

<sup>68</sup> *Id.*

no dejaría de ser molesta y desagradable. Pues nada en la naturaleza ama la soledad”<sup>69</sup>. Una existencia plenamente humana sólo es posible en sociedad. Únicamente en contacto con sus semejantes puede el hombre desarrollar plenamente sus capacidades morales y espirituales. A ello se refiere también Francisco Suárez cuando señala que “el hombre es un animal social que por su naturaleza exige vida civil y comunicación con los otros hombres; por eso es necesario que viva rectamente no sólo como persona particular, sino también como parte de la comunidad”<sup>70</sup>.

Es, pues, la propia naturaleza la que impulsa al hombre a asociarse con sus semejantes, formando así comunidades diversas. La primera de ellas es la familia: la “más natural y fundamental”, en palabras de Suárez, por su papel indispensable en la perpetuación del género humano. A su vez, la familia consiste en un conjunto de vínculos diversos entre quienes la integran. En primer lugar, la unión del hombre y la mujer en matrimonio, que se ordena a la procreación. En segundo lugar, la relación paternofamiliar, que asocia a progenitores e hijos y cuya razón de ser es el cuidado de éstos mientras no puedan valerse por sí mismos, así como su educación e instrucción. En tercer lugar, la relación de servicio o esclavitud, que brinda la ayuda requerida para satisfacer todas las necesidades domésticas<sup>71</sup>.

Esta comunidad, sin embargo, resulta manifiestamente insuficiente para el sostenimiento de la vida humana, y ello, por de pronto, por una razón material de peso: a un grupo de personas relativamente reducido como es la familia le resulta imposible alcanzar todos los conocimientos o producir todos los bienes y servicios que requieren no ya el florecimiento humano, sino la mera subsistencia. Por este motivo, tanto Vitoria<sup>72</sup> como Suárez<sup>73</sup>, siguiendo a Aristóteles y a Santo Tomás, califican la familia de comunidad imperfecta.

La familia, en efecto, requiere de la cooperación de sujetos ajenos a ella para su propia conservación. De esta necesidad surge la ciudad, la forma más básica de comunidad

---

<sup>69</sup> *Id.*

<sup>70</sup> *De legibus*, I, III, 19. Todas las citas de esta obra proceden, si no se indica lo contrario, de la edición de Eguillor Muniozguren. *Vid.* SUÁREZ, F. (1967-1968). *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Eguillor Muniozguren, J. R. (ed.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 6 vols. Las cifras indicadas indican el libro, capítulo y apartado correspondiente a la cita, siguiendo la práctica habitual.

<sup>71</sup> *De legibus*, III, I, 3.

<sup>72</sup> *Comentarios a la I-II*, q. 90, a. 3. Todas las citas de esta obra proceden, si no se indica lo contrario, de la edición de Frayle Delgado. *Vid.* VITORIA, F. DE (1995). *La ley*. Frayle Delgado, L. (ed.). Madrid: Tecnos. El formato de cita utilizado es el mismo que para la Suma de Teología: cuestión y artículo.

<sup>73</sup> *De legibus*, III, I, 3.

política, que consiste en la asociación de un conjunto de familias lo suficientemente extenso como para englobar todos los oficios, servicios y conocimientos que se precisan para el sostenimiento de la vida humana<sup>74</sup>, entendiéndose como tal no únicamente la mera subsistencia material, sino algo de mayor calado: el florecimiento humano. Como observa Coujou<sup>75</sup>, glosando a Suárez, la familia como única forma de vida en sociedad no permite que se desarrollen las artes, la economía o las ciencias, y la mera yuxtaposición de varias de ellas, al margen de cualquier forma estable y permanente de vida en comunidad, sólo podría dar lugar, a lo sumo, a una agregación accidental de los conocimientos adquiridos separadamente.

Ahora bien, más importante incluso que lo anterior es que tan sólo en el seno de una comunidad política, superando los estrechos límites del núcleo familiar, le resulta posible al hombre formarse en la virtud y perfeccionarse moralmente. Vitoria afirma que la vida en una comunidad política es necesaria para el hombre porque es el único ámbito en el que puede ejercitarse la justicia o cultivarse la amistad<sup>76</sup>. Para Suárez, ya el mero hecho de convivir de forma organizada y bajo el imperio de leyes justas constituye en sí mismo un logro valioso<sup>77</sup>. Por una parte, la existencia de estas normas brinda la estabilidad necesaria para que el hombre pueda desarrollarse moralmente<sup>78</sup>. Por la otra, contribuye decisivamente a dirigir la conducta individual en un sentido moralmente correcto, inculcando así virtud en sus destinatarios<sup>79</sup>. En definitiva, la vida en el seno de una comunidad política es un elemento central de “la felicidad humana en la medida en que dicha felicidad es humanamente alcanzable”<sup>80</sup> y, al mismo tiempo, un presupuesto indispensable para lograrla, permitiendo no tan sólo vivir, sino vivir *bien*.

Así, en contraste con la familia, comunidad imperfecta por excelencia, la ciudad destaca por su *autosuficiencia*, esto es, se basta a sí misma para satisfacer todas las necesidades del hombre, al reunir en su seno a una población lo bastante numerosa como para contar (en palabras de Suárez) con todos “los oficios y artes necesarios para la vida

---

<sup>74</sup> *De potestate civili*, 4 y *De legibus*, III, I, 3.

<sup>75</sup> COUJOU, J. P. (2014). Political Thought and Legal Theory in Suárez. En SALAS, V. y FASTIGGI, R. *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden: Brill, p. 47.

<sup>76</sup> *De potestate civili*, 4.

<sup>77</sup> *De legibus*, I, III, 19.

<sup>78</sup> COUJOU, J. P. (2014). Political Thought and Legal Theory in Suárez, *op. cit.*, p. 55.

<sup>79</sup> PINK, T. (2018). Suarez on Authority as Coercive Teacher. *Quaestio*, vol. 18, p. 462. En un sentido parecido, HAMILTON, B. (1963). *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*. Oxford: Clarendon Press, p. 28.

<sup>80</sup> *De legibus*, I, VI, 22. Esta felicidad natural e imperfecta a la que se ordena la comunidad política se contrapone a la felicidad sobrenatural consistente en la visión beatífica.



humana”<sup>81</sup>, que, así, es capaz de prestarse “mutuo auxilio”<sup>82</sup> en todo aquello que resulte necesario para el florecimiento humano. En esto, Vitoria y Suárez siguen a sus grandes precursores, Aristóteles<sup>83</sup> y Santo Tomás<sup>84</sup>, para quienes la autarquía es la característica principal de la comunidad perfecta.

Ahora bien, nuestros autores dan un paso más al considerar que la autosuficiencia es un requisito necesario, pero que por sí mismo no basta para que una comunidad pueda ser considerada perfecta. Existen numerosas ciudades y territorios que contienen en su seno todo lo necesario para el florecimiento humano y que, sin embargo, no merecerían tal calificativo. Es preciso que, además, no esté integrada en una otra de mayores dimensiones, es decir, que sea *independiente*, y que esté dotada de un poder supremo en el interior. Sólo en tales casos nos encontraremos ante una comunidad perfecta. Cuando, por el contrario, una ciudad conforma junto con otras lo que Suárez llama un reino o principado (*principatus*)<sup>85</sup>, será éste el que será reconocido como comunidad perfecta. Así lo expresa también Vitoria: “es, por consiguiente, república o comunidad perfecta aquella que es por sí misma todo, o sea, que no es parte de otra república”<sup>86</sup>. Éste es un matiz significativo, que sitúa a Vitoria y a Suárez plenamente en el marco teórico del Estado soberano moderno, aunque no utilicen esta terminología<sup>87</sup>. La ruptura con paradigmas premodernos queda plasmada todavía en otro elemento: el rechazo expreso a

---

<sup>81</sup> *De legibus*, I, III, 3.

<sup>82</sup> *De potestate civili*, 4.

<sup>83</sup> *Política*, I, II.

<sup>84</sup> *La monarquía*, pp. 6-7.

<sup>85</sup> *De legibus*, III, I, 3.

<sup>86</sup> *De iure belli*, 7. Todas las citas de esta obra, mientras no se indique lo contrario, proceden de VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, op. cit. El número indica el apartado de interés, no la página. El uso del término “república”, evidentemente, se entiende aquí como comunidad política, y no como forma de Estado (democrática o aristocrática) que se contrapone a la monarquía, pese a que esta segunda acepción no es desconocida en el siglo XVI. Vid. GIL PUJOL, X. (2008). Concepto y práctica de república en la España moderna..., op. cit., p. 113.

<sup>87</sup> Para Naszalyi, las bases del concepto de soberanía tal y como las formularía clásicamente Bodin ya están implícitas en el pensamiento vitoriano. Vid. NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria*, op. cit., p. 139. Comparte esta posición Prieto López. Vid. PRIETO LÓPEZ, L. (2017). La soberanía en Vitoria... op. cit., p. 243. También, con ciertas reservas, Maravall. Vid. MARAVALL, J. A. (1999). *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 167-168. Suárez, por su parte, se mueve en las mismas coordenadas por razones similares. Véase ONCLIN, W. (1948). La Souveraineté de l'État selon Suarez. En *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez*. Burgos: Aldecoa, pp. 283-294. Los caracteres que Vitoria y Suárez atribuyen a la comunidad política también se acercan sensiblemente a los que Matteucci identifica con el Estado absoluto: “la tendencia al monopolio del poder por una instancia superior que no reconoce otra autoridad ni en el plano internacional (*superiorem non recognoscens*), ni en el plano interno”. Vid. MATTEUCI, N. (1998). *Organización del poder y libertad: historia del constitucionalismo moderno*. Ansuátegui Roig, F. J. y Martínez Neira, M. (trads.). Madrid: Trotta, p. 29.

la supremacía del Imperio. Tanto para Vitoria<sup>88</sup> como para Suárez<sup>89</sup>, el Emperador es un monarca más, que no puede reivindicar superioridad alguna sobre los demás príncipes.

Es, pues, cuando concurren estas dos características de *autosuficiencia* e *independencia* que existe la comunidad política –en su forma moderna, el Estado. De todo ello se desprende que la perfección de una comunidad es “una noción jurídica, no moral”, como subraya Prieto López, y, por ello, también aquellas que no profesan la fe cristiana, como las existentes en la América precolombina, aun no habiendo “alcanzado la perfección ética”, deben ser consideradas como sociedades perfectas<sup>90</sup> y comunidades políticas de pleno derecho, en posición de igualdad con las cristianas. La existencia de la comunidad política y su estatus jurídico, en consecuencia, son completamente independientes del credo que pueda profesar.

Nótese que hablamos de una “asociación” o “sociedad”, lo que indica que existe un vínculo moral entre un grupo de quienes la integran. La creación de la ciudad significa, por lo tanto, el nacimiento de una nueva unidad, de un nuevo cuerpo social con entidad propia. No se trata de una multitud informe ni de la mera yuxtaposición de los variados vínculos particulares que puedan existir entre distintas familias<sup>91</sup>. Suárez, en particular, se esfuerza en subrayar la diferencia entre estos dos tipos de “multitudes humanas”. Por una parte, existe una informe, que no es más que “un conglomerado sin ningún orden ni unión física ni moral” en el que “los hombres no forman una unidad [...] y por esto tampoco son propiamente un cuerpo político”. Por la otra, aquella en la que un grupo de personas “por un deseo especial o consentimiento general, se reúnen en un cuerpo político con un vínculo de sociedad y para ayudarse mutuamente en orden a un fin político”<sup>92</sup>. El pacto en virtud del cual se constituye la ciudad como persona jurídica, recibe habitualmente en la terminología escolástica el nombre de pacto de unión (*pactum unionis*) o pacto de asociación (*pactum societatis*).

Así, la ciudad no es simplemente una familia que a lo largo de los siglos ha ido creciendo hasta devenir una masa humana de grandes dimensiones. Suárez observa en

---

<sup>88</sup> *De indis*, pp. 669-675. Todas las citas de esta obra, mientras no se indique lo contrario, proceden de VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, *op. cit.*

<sup>89</sup> *De legibus*, III, VIII.

<sup>90</sup> PRIETO LÓPEZ, L. (2017). La soberanía en Vitoria... *op. cit.*, p. 245.

<sup>91</sup> SCHROCK, T. S. (1997). Anachronism All Around: Quentin Skinner on Francisco Suarez. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 25, núm. 1, p. 113. En el mismo sentido, *vid.* GÓMEZ ROBLEDO, I. (1986). *El Origen del Poder Político según Francisco Suárez*. San José: Universidad Autónoma de Centro América, pp. 77-79.

<sup>92</sup> *De legibus*, III, II, 4.

este sentido que, aunque los hijos se hallan sometidos a su padre por Derecho natural, una vez contraen matrimonio abandonan la comunidad doméstica y quedan, por consiguiente, desligados del poder que la rige<sup>93</sup>. “Por naturaleza todos los hombres son libres y por eso ninguno tiene jurisdicción política sobre otro”<sup>94</sup>, y ello es válido también en relación con el paterfamilias.

De lo expuesto hasta aquí se deduce que, para Vitoria y Suárez, igual que para toda la tradición escolástica, la comunidad política no es una creación humana, una “mera convención”<sup>95</sup> artificial, que se contrapondría al individuo nacido libre o a sociedades naturales como la familia. Todo lo contrario: el hombre es un animal político precisamente por ser un animal social<sup>96</sup>. Como observa Naszalyi, “Esta sociedad [la comunidad política] no es fruto de otra inclinación sobreañadida a la anterior; es efecto de aquella misma por la que el hombre tiende en general a unirse en sociedad para pasar la vida. Tendencia que no se colma al hallar alguna unidad social humana, sino que prosigue hasta conseguir una unidad plena, perfecta y estable, de tal manera que le proporcione una plena suficiencia”<sup>97</sup>. La comunidad política es absolutamente necesaria para la subsistencia y florecimiento del hombre, y todo lo que responde a necesidades tan fundamentales halla sus raíces en “la propia naturaleza, que sugirió a los mortales esta solución para su defensa y conservación”<sup>98</sup>. Y, lógicamente, para Vitoria y Suárez la razón misma permite conocer que el artífice de la naturaleza y de las leyes que la gobiernan es Dios mismo, quien ha provisto a todas sus criaturas de todo lo que precisan para subsistir y florecer: “lo que es necesario para todos, sin duda alguna, proviene de Dios, autor de la naturaleza”<sup>99</sup>. En el caso del hombre, la comunidad política responde singularmente a esta necesidad, y es por esta razón que no es una creación contingente del ingenio humano, sino una forma de sociabilidad inscrita por Dios en el orden natural de las cosas.

Hemos visto anteriormente que Suárez considera que la comunidad política nace en el momento en el que quienes la van a integrar prestan su consentimiento. Éste no es un punto de vista original del Doctor Eximio: Vitoria, varias décadas antes, ya aboga por la

---

<sup>93</sup> *De legibus*, III, II, 3.

<sup>94</sup> *De legibus*, III, II, 3.

<sup>95</sup> *De potestate civili*, 5.

<sup>96</sup> *De legibus*, I, III, 19.

<sup>97</sup> NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria*, op. cit., p. 171.

<sup>98</sup> *De potestate civili*, 5.

<sup>99</sup> *De potestate civili*, 6.

misma posición<sup>100</sup>. A primera vista, ello podría parecer contradictorio con el origen divino de la comunidad política al que acabamos de aludir: o es Dios quien la crea o son los hombres. Sin embargo, la cuestión, a ojos de nuestros autores (y en especial de Suárez, que es quien la aborda con mayor detenimiento), es algo más compleja. Aunque son ciertamente los hombres quienes toman la decisión, expresa o tácitamente, de reunirse en una comunidad política concreta, es Dios quien los ha inclinado a agruparse en tales sociedades. Por lo tanto, aunque el Doctor Eximio tome como punto de partida de su teoría el hombre no integrado en comunidad política alguna, no por ello entiende que la perpetuación de tal situación de apoliticidad sea lo natural. Todo lo contrario. En palabras de Rommen, “se puede decir que el origen del Estado, su principio, es la naturaleza humana, que encuentra en el Estado la perfección en este mundo, mientras que el nacimiento histórico, encuadrado en el tiempo, de los diversos Estados y, por tanto, su fundación, se realiza a base de la deliberación y acuerdo de los hombres”<sup>101</sup>. No existe, por lo tanto, una contradicción insalvable entre el origen divino de la comunidad política y el hecho de que la fundación de la comunidad política concreta se atribuya al consentimiento humano. Antes bien, se trata de dos estadios lógicos de un mismo proceso: es el consentimiento libremente expresado de los hombres libres lo que permite hacer efectivo el plan divino para el hombre en la esfera política. Éste es para los escolásticos españoles el presupuesto ineludible, en ausencia del cual, como observa Coujou<sup>102</sup>, no se formaría comunidad alguna: la voluntad humana se inclina a ello precisamente porque está en su naturaleza<sup>103</sup>. Algo parecido ocurre con la familia: es por disposición divina que el hombre y la mujer se sienten inclinados a unirse en matrimonio, pero la actualización de dicha inclinación requiere del consentimiento de los interesados.

---

<sup>100</sup> Vid. *De indis*, p. 672. Vitoria, sin embargo, no distingue nítidamente entre el consentimiento que funda la comunidad política y el que transfiere la titularidad del poder político. Sobre este aspecto del pensamiento del dominico, vid. las observaciones de Urdánoz en VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, op. cit., p. 122. También las de Cordero Pando en VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, op. cit., pp. 412-415.

<sup>101</sup> ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, op. cit., p. 189.

<sup>102</sup> COUJOU, J. P. (2014). *Political Thought and Legal Theory in Suárez*, op. cit., pp. 47-48.

<sup>103</sup> Rommen expresa la misma idea con notable acierto: “En la naturaleza social del hombre se encuentra algo así como el germen del Estado; hay en ella esencialmente una tendencia a la forma específica de la vida en común estatal, tendencia predeterminada teleológicamente y que encuentra su satisfacción en el Estado real; pero, como se trata de un ser libre, requiérese aquí una causa libremente determinante, que es precisamente la decisión de la voluntad, la cual produce la realización de la tendencia”. Vid. ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, op. cit., p. 194.

## 2. *El fin de la comunidad política: el bien común.*

El fin de la comunidad política, al que se ordena en todos sus aspectos, es el bien común. Vitoria<sup>104</sup> y Suárez<sup>105</sup>, con toda la tradición aristotélico-tomista, lo conciben como aquél que redundaba en el beneficio del conjunto de miembros de la comunidad, no en tanto que individuos, sino precisamente en virtud de su pertenencia a la misma. Además, la participación en él por parte de uno no excluye ni limita su disfrute por parte de otro. Así, el bien común se caracteriza por su universalidad, de modo que, como observan atinadamente, entre otros, Rommen<sup>106</sup>, Coujou<sup>107</sup> o Naszalyi<sup>108</sup>, en el pensamiento de Vitoria y Suárez no cabe asimilar el bien común a la suma de bienes particulares<sup>109</sup>, y menos todavía al bien de la mayoría, especialmente si va en detrimento del de una minoría.

Pero ¿cuál es su contenido concreto? Vitoria, cuyos alumnos estaban sobradamente familiarizados con la noción de bien común<sup>110</sup>, no ofrece ningún análisis detallado de la cuestión, más allá de alusiones más bien genéricas como la que señala que el fin de la

---

<sup>104</sup> La posición de Vitoria en esta cuestión resulta algo ambigua, pues en sus Comentarios a la I-II se pronuncia expresamente en un sentido que, a primera vista, parece contrario, a saber: “el bien común se compone de los bienes particulares” (*vid. Comentarios a la I-II*, q. 92, a. 1). A la luz de ello, Cordero Pando acepta, con matices, este pasaje como ilustrativo de la perspectiva vitoriana sobre la cuestión (*vid. VITORIA, F. DE (2008). Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política, op. cit.*, pp. 353-354). En cambio, Naszalyi –a mi juicio, con buen criterio– insiste en el carácter supraindividual del bien común en el pensamiento de Vitoria y considera que el pasaje referido sólo puede llevar a otras conclusiones si se lee fuera de contexto. *Vid. NASZALYI, E. (1948). El Estado según Francisco de Vitoria, op. cit.*, p. 210, nota 112. De hecho, el dominico contrapone a continuación en el mismo comentario los bienes privados al bien común y, por lo demás, en otras páginas de su obra se refiere al bien común en términos nítidamente supraindividuales, como cuando lo compara al bien del cuerpo humano, en contraposición con el bien de cada una de sus partes (*id.*, p. 203).

<sup>105</sup> *De legibus*, III, XI, 7-8.

<sup>106</sup> ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez, op. cit.*, p. 206.

<sup>107</sup> COUJOU, J. P. (2014). Political Thought and Legal Theory in Suárez, *op. cit.*, p. 42.

<sup>108</sup> NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria, op. cit.*, p. 203 y ss.

<sup>109</sup> Aunque, como observan Tierney y Tattay, Suárez no concibe la relación entre el bien particular y el común como conflictiva, sino que entiende que ambos coexisten en armonía, entre otras razones, porque el bien común es algo de lo que participan plenamente los individuos en cuanto tales: un particular disfruta de la paz, la justicia o la rectitud de costumbres de forma directa y personal. *Vid. TIERNEY, B. (2002). L'Idea dei diritti naturali: diritti naturali, legge naturale e diritto canonico, 1150-1625. Ottonelli, V. (trad.).* Bolonia: Il Mulino, pp. 443-444. También TATTAY, S. (2019). Francisco Suárez: Absolutist or Constitutionalist? En: MARKYS, R. A. y SENÉN DE FRUTOS, J. A. *Francisco Suárez (1548–1617) Jesuits and the Complexities of Modernity*. Leiden: Brill, p. 316. En este sentido, Suárez incluso señala que el bien de un particular, cuando no redundaba en perjuicio de los demás, resulta ventajoso para el conjunto de la comunidad, al tratarse uno de sus miembros. Véase *De legibus*, I, VII, 7. A todo ello habría que añadir también que, finalmente, el bien común es el presupuesto ineludible para que abunden los bienes particulares.

<sup>110</sup> BEUVE-MERY, H. (1928). *La théorie des pouvoirs publics d'après François de Vitoria...*, *op. cit.*, p. 25. Valenzuela-Vermeiren hace la misma observación en VALENZUELA-VERMEIREN, L. (2013). The Origin and Nature of the State in Francisco de Vitoria. *Ideas y Valores*, vol. LXII, núm. 151, p. 92, n. 6.

comunidad política es “la felicidad humana y la paz en la república”<sup>111</sup>, o cuando parece identificarlo con “la honestidad de las costumbres”<sup>112</sup>. De forma similar, Suárez, por su parte, como observa Font Oporto, “da por supuesto su significado y no formula una definición clara y expresa del mismo, al considerar que su manejo por la tradición escolástica es suficiente para comprender su contenido”<sup>113</sup>. No obstante, el Doctor Eximio sí detalla los elementos centrales que lo configuran. Primero: el mantenimiento de la paz y de la justicia. Segundo: la “suficiencia de los bienes que sirven para la conservación y comodidad de la vida corporal”. Tercero: “la rectitud de costumbres que es necesaria para esa paz y felicidad externa del Estado y para la conveniente conservación de la naturaleza humana”<sup>114</sup>.

Se trata, en definitiva, del conjunto de condiciones que favorecen el florecimiento de quienes integran la comunidad y que sólo pueden alcanzarse en el seno de la misma. La vida en una comunidad política es necesaria para el hombre porque no existe ninguna otra forma de sociedad capaz de proveer al bien común de forma eficaz. Sólo desde la unidad que brinda la comunidad política se pueden aunar los esfuerzos de muchos para alcanzar algún fin de interés general y no meramente particular. Sólo la comunidad política puede organizar la provisión de bienes y servicios necesarios que los particulares, por sí mismos, no tienden a producir. Y, más importante todavía, sólo la comunidad política puede dar leyes que favorezcan la convivencia pacífica, promuevan la virtud cívica y, a través de ella, hagan a los hombres buenos<sup>115</sup>.

Como veremos con mayor detalle en el capítulo III, el bien común como fin de la comunidad política no es una cuestión secundaria para los escolásticos españoles, ni puede entenderse como una mera aspiración programática, carente de consecuencias jurídico-políticas concretas. Todo lo contrario: si la comunidad política se ordena al bien común, la validez de las normas que emita o de los actos que lleve a cabo quedará estrictamente condicionada a su adecuación a tal fin. Por esta razón, el bien común

---

<sup>111</sup> *De regno Christi*, p. 172. Todas las citas de esta obra, mientras no se indique lo contrario, proceden de VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas, op. cit.* En otros textos lo identifica, simplemente, con la felicidad. *Vid. Comentarios a la I-II*, q. 90, a. 2.

<sup>112</sup> *De potestate civili*, 19.

<sup>113</sup> FONT OPORTO, P. (2018). La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez. *Pensamiento*, vol. 74 (2018), núm. 279, p. 188.

<sup>114</sup> *De legibus*, III, XI, 7.

<sup>115</sup> Vitoria lo afirma en *Comentarios a la I-II*, q. 92, art. 1. Suárez, en *De legibus*, I, XIII, 3.

constituye uno de los límites materiales más importantes, si no el principal, al poder del Estado.

De la estrecha vinculación entre comunidad política y bien común se desprende otra consecuencia relevante, que examinaremos de forma más detenida posteriormente, pero que merece ser apuntada ya en este momento: la teoría por la que abogan nuestros autores sobre el origen de la comunidad política es esencialmente positiva. A diferencia de autores como Locke o Hobbes, que lo atribuyen más bien a la necesidad de evitar alguna clase de calamidad, los escolásticos españoles centran su explicación en la consecución de un bien sustantivo, difícil o imposible de alcanzar sin acudir a esta forma específica de vida en sociedad<sup>116</sup>.

### 3. Necesidad y origen del poder político.

Habiendo dejado sentado que la comunidad política existe de forma natural por responder a necesidades profundamente arraigadas en el ser humano y por contribuir de forma indispensable a su propia conservación y florecimiento, los escolásticos españoles abordan en sus respectivas obras la cuestión del poder en la comunidad política.

La primera pregunta que se plantea es, lógicamente, si es inherente a la comunidad política la existencia de un poder que la gobierne. Suárez lo afirma rotundamente: “la manera de ser natural del hombre ... consiste en ser un animal social y en reclamar naturalmente la vida en comunidad, *la cual necesariamente debe ser dirigida por un poder público*”<sup>117</sup>. En consecuencia, “por la misma naturaleza de la cosa [de la comunidad política] se da este poder, de tal manera que no está en manos de los hombres reunirse en esta forma e impedir este poder”<sup>118</sup>. Tampoco para Vitoria cabe duda alguna al respecto: tal poder es de Derecho natural<sup>119</sup> y responde a una “apremiante necesidad”<sup>120</sup>. Como ya había observado Santo Tomás de Aquino, en tanto que unidad organizada y estable, la comunidad política exige necesariamente una “fuerza común que lo dirigiera a buscar el

---

<sup>116</sup> En relación con Vitoria, Cordero Pando ofrece esta perspectiva optimista, sin contraponerla a la de pensadores posteriores. Vid. especialmente VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política, op. cit.*, pp. 337-342. En relación con Suárez, vid. GÓMEZ ROBLEDO, I. (1986). *El Origen del Poder Político según Francisco Suárez, op. cit.*, pp. 67-73. También SCHROCK, T. S. (1997). *Anachronism All Around...*, op. cit., pp. 97-98.

<sup>117</sup> *De legibus*, III, I, 12. La cursiva es mía.

<sup>118</sup> *De legibus*, III, II, 4.

<sup>119</sup> *De potestate civili*, 6.

<sup>120</sup> *De potestate civili*, 5.

bien común de todos sus miembros”, de la misma manera que el cuerpo humano requiere para su conservación de una inteligencia que lo gobierne<sup>121</sup>. La alternativa sería que cada cual actuara con arreglo a su propio criterio, pero en tal caso ya no se daría el principio ordenador que posibilita la unidad de la comunidad política y que la dota de coherencia y de capacidad de obrar como un solo cuerpo. En todo caso, podría existir una agregación de individuos libres, teóricamente vinculados los unos con los otros, pero sin mecanismo alguno que haga efectivo dicho vínculo. La comunidad se disolvería inevitablemente en una miríada de sujetos con intereses divergentes y contradictorios, “aunque obrasen todos rectamente”<sup>122</sup>, como subraya Vitoria. Suárez también considera que la ausencia de poder imposibilita la unidad que caracteriza la comunidad política: “si nos imaginamos que los hombres quisieran ambas cosas, a saber, reunirse en esa forma, pero con la condición de no quedar sujetos a este poder, esta actitud sería contradictoria y no conseguirían nada ... porque la unidad de este cuerpo en gran parte resulta de la sujeción a un mismo régimen o poder superior”<sup>123</sup>. Para los escolásticos españoles, la comunidad política no se mantiene de forma espontánea, sino que requiere una autoridad que de forma deliberada y consciente realice una obra de ordenación<sup>124</sup>.

Pero el poder político es necesario no tan sólo para la mera conservación de la unidad de la comunidad política, sino también porque es la única manera de proveer al bien común, que es, como hemos visto, el fin de aquélla. En este sentido, Vitoria señala cómo, a falta de una autoridad que se ocupe de ello, los individuos suelen mostrarse “muy solícito[s] de sus asuntos, mientras abandona[n] a los demás ciudadanos el cuidado del bien público”<sup>125</sup>. Suárez hace una observación parecida al constatar que “a veces hay muchas cosas que son necesarias para el bien común, las cuales no son tan necesarias para cada uno de los particulares”, lo que conlleva que no se produzcan, o sólo de forma insuficiente, a menos que exista “un poder público al cual le corresponda por oficio buscar y procurar el bien común”<sup>126</sup>. Esta despreocupación de los individuos por aquello de lo

---

<sup>121</sup> *La monarquía*, pp. 7-8. También Suárez establece una analogía con el cuerpo humano. Véase *De legibus*, III, II, 5.

<sup>122</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 280. Todas las citas de esta obra, mientras no se indique lo contrario, proceden de VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, *op. cit.*

<sup>123</sup> *De legibus*, III, II, 4.

<sup>124</sup> Coujou lo expresa acertadamente en estos términos: “the tendency to live as a community does not lead to a harmonious order that could be maintained by the free interplay of relations among individuals without requiring a principal political director”. *Vid.* COUJOU, J. P. (2014). *Political Thought and Legal Theory in Suárez*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>125</sup> *De potestate civili*, 5.

<sup>126</sup> *De legibus*, III, I, 5.



que no se benefician exclusivamente ellos mismos encuentra su reverso en aquellas situaciones en las que los intereses privados de uno o varios particulares resultan lesivos para el bien común, circunstancia que hace indispensable la presencia de un poder superior que regule la conducta de los miembros de la comunidad de tal manera que no lo menoscaben<sup>127</sup>.

El poder es, por lo tanto, inherente a la comunidad política. Si aquél no existe, ésta tampoco, por faltarle la fuerza ordenadora que hace efectiva su unidad y por quedar privada de cualquier clase de instrumento que le permita alcanzar su fin, esto es, el bien común. Siendo, pues, indispensable la existencia de un poder político que gobierne la comunidad para asegurar su conservación y proveer al bien común, se pone de manifiesto que, igual que la comunidad misma, también el poder que la rige halla su origen en la propia naturaleza. Suárez lo expresa así: “la naturaleza no falta en las cosas necesarias; luego, de la misma manera que la comunidad perfecta es conforme a la razón y al Derecho natural, así también lo es el poder para gobernarla”<sup>128</sup>. Éste es también el razonamiento de Vitoria: “si las repúblicas y ciudades han sido constituidas por Derecho natural o divino, también los poderes, sin los cuales las repúblicas de ningún modo pueden subsistir, están establecidas por idéntico derecho divino<sup>129</sup>”. Además, lleva este argumento a su conclusión lógica: “si hemos mostrado que el poder público viene establecido por el Derecho natural, y el Derecho natural tiene a Dios por autor, es evidente que el poder público procede de Dios, y no se basa ni en un pacto de los hombres ni en cualquier derecho positivo”<sup>130</sup>.

El origen divino del poder político no se ve afectado por el hecho de que éste nazca a partir del consentimiento de un grupo de hombres a unirse en una comunidad política. De forma análoga a lo que ya hemos visto en relación con el *pactum unionis*, el hecho de que el hombre nazca libre y no sujeto a autoridad humana alguna no implica que este estado sea lo natural en él, ni que el poder político sea una creación humana, máxime teniendo en cuenta que, mientras que la comunidad política surge mediante el consentimiento, el poder político nace al mismo tiempo sin que medie un acto de consentimiento adicional,

---

<sup>127</sup> *Id.*

<sup>128</sup> *De legibus*, III, I, 4.

<sup>129</sup> Vitoria utiliza aquí de forma algo imprecisa el término “Derecho divino”, que no hay que entender como aquél que ha sido objeto de una revelación sobrenatural por parte de Dios, en contraposición al Derecho natural, sino más bien en un sentido lato que engloba todo conjunto de normas procedente de Dios.

<sup>130</sup> *De potestate civili*, 6.

como un don directo e inmediato de Dios, como veremos con mayor detalle en el siguiente epígrafe.

A ello hay que añadir que, para conservar la comunidad y proveer al bien común, el poder político dispone de un conjunto de prerrogativas que ponen de manifiesto también su origen divino. Como observa Urdánoz<sup>131</sup>, tres de ellas reciben la atención tanto de Vitoria<sup>132</sup> como Suárez<sup>133</sup>. Primero, “el poder de ligar las conciencias, obligando con sus leyes a culpa”. Segundo, “el poder de castigar las injurias de unos hombres a otros, máxime imponiendo la pena de muerte”<sup>134</sup>. Tercero, el poder del legislador para establecer unos parámetros de justicia y virtud a través de la ley positiva. Ninguno de estos poderes reside en los hombres, ya sea individualmente o como multitud informe. Por sí mismos, carecen de autoridad alguna sobre la conciencia de los demás, no pueden castigar las actuaciones injustas de sus semejantes (aunque sí defenderse de las mismas), ni tampoco pueden fijar qué conductas deben ser consideradas justas y cuáles injustas. En consecuencia, cuando unos hombres deciden unirse en el seno de una comunidad política no pueden otorgarle por sí mismos –por la mera manifestación de su voluntad– estas prerrogativas, pues carecen de ellas y nadie puede dar aquello que no tiene.

El poder político, por lo tanto, es un instrumento que les ha confiado Dios para promover el bien común y, por ende, su pleno florecimiento. Su existencia se fundamenta en el Derecho natural y está en todo momento sometido a él. En otras palabras, el poder político no es una fuerza ciega, susceptible de servir a cualquier fin, sino que debe orientarse a la consecución del bien común, cuyo contenido, aunque abierto a los matices surgidos de realidades diversas, es identificable en sus contornos generales por la recta razón. En consecuencia, el alcance del poder político, las condiciones de su ejercicio y los fines que puede perseguir no son materias de libre disposición para la comunidad política. Lo contrario equivale a ignorar su razón de ser y a desfigurarlo. Por esta razón, para la tradición aristotélico-tomista en la que se inscriben Vitoria y Suárez, el Estado y su ordenamiento jurídico nunca se reducen meramente a lo técnico, formal o

---

<sup>131</sup> VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas, op. cit.*, p. 118.

<sup>132</sup> *De potestate civili*, 7, 16 y 17.

<sup>133</sup> *De legibus*, III, III, 3.

<sup>134</sup> Nótese que Locke adopta repetidamente una posición diametralmente opuesta en esta cuestión: en el estado de naturaleza los individuos tienen derecho a juzgar y a castigar los crímenes cometidos por sus semejantes, pudiendo incluso imponer la pena de muerte (*vid. The Second Treatise*, 7-8 o 87, entre otros). Todas las citas de los *Treatises* de Locke proceden, mientras no se indique lo contrario, de LOCKE, J. (2000). *Two Treatises of Government*. Laslett, P. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press. Las cifras indicadas se refieren a apartados de la obra, y no a páginas, de acuerdo con la práctica habitual.

procedimental, aunque estos aspectos sean relevantes, sino que, ante todo, se entienden como realidades sustantivas ordenadas a un fin concreto, el bien común, y que conservan su validez y legitimidad en la medida en que se ajusten a ello. Abordaremos este punto con mayor detenimiento en el capítulo III.

Para nuestros autores, el poder político se ejerce señaladamente en la actividad legislativa<sup>135</sup>, a través de la cual se establecen las normas que gobiernan la comunidad política. No en vano, gran parte de la filosofía política de Suárez está recogida en su *Tratado de las leyes y de Dios legislador (Tractatus de legibus ac Deo legislatore)*. Pues bien, en las normas de Derecho positivo identifican Suárez y Vitoria<sup>136</sup> dos dimensiones distintas. La primera es la llamada fuerza directiva<sup>137</sup>, por la que se manda, prohíbe o autoriza una actuación determinada. En la medida en que se ejerza al servicio del bien común por parte de quien detenta legítimamente el poder público, lo que se disponga en su virtud resulta vinculante moralmente para los integrantes de la comunidad política. La segunda es la llamada fuerza coactiva, por la que se puede forzar a la obediencia de la norma y, en su caso, castigar su inobservancia<sup>138</sup>.

De estas dos dimensiones, Suárez identifica la directiva como la más consustancial al poder político<sup>139</sup>, y la que justifica plenamente su existencia. Ello es una consecuencia lógica de la premisa fundamental de todo el pensamiento jurídico-político de la tradición aristotélico-tomista, que es la sociabilidad natural del hombre. La razón de ser de la comunidad política no es evitar un mal, sino alcanzar un bien: el ser humano tiende naturalmente a formar comunidades políticas, sin que nadie le fuerce a ello, no por temor a las amenazas que le acecharían fuera de ellas, sino porque sólo en su seno es posible una vida buena, plenamente humana. Así, la función del poder político es, fundamentalmente, dirigir y ordenar esta vida en sociedad a la que el hombre se muestra predispuesto. Es en la fuerza directiva del poder político donde se hace efectiva la unidad de la comunidad, y es a través de ella que se provee al bien común. La fuerza coactiva, desde esta perspectiva, no es más que un suplemento correctivo y excepcional,

---

<sup>135</sup> Vid., por ejemplo, *De legibus*, III, I, 6.

<sup>136</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 280.

<sup>137</sup> *De legibus*, I, XVII, 4-5.

<sup>138</sup> *De legibus*, I, XVII, 4 y 5.

<sup>139</sup> Esta centralidad de la fuerza directiva en la comunidad política conecta con su posición preeminente en el Derecho, a través del cual los hombres son dirigidos al bien común. Vid. HAMILTON, B. (1963). *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*, op. cit., p. 28.

subordinado a la fuerza directiva, que garantiza la eficacia de la actividad ordenadora del poder público frente a elementos subversivos.

La centralidad de la fuerza directiva del poder político en el funcionamiento de la comunidad, por consiguiente, no queda afectada por la mayor o menor rectitud moral de la población. Incluso si todos se comportaran de forma absolutamente irreprochable, su rol seguiría siendo indispensable, en contraste con la fuerza coactiva, que quedaría en letargo en tales circunstancias.

Para Vitoria<sup>140</sup> y, sobre todo, para Suárez<sup>141</sup>, este escenario no resulta en absoluto inverosímil. Ambos autores se interrogan sobre la existencia de un poder político en un mundo en el que no se hubiese producido la caída del hombre. Se trata de una cuestión que, aunque pueda parecer ociosa, acarrea consecuencias importantes para su concepción del poder político, y que queda muy estrechamente vinculada al origen divino del mismo. Su respuesta es clara: también en un mundo libre de pecado, en el que todos se comportaran honestamente, existiría un poder público.

La razón es sencilla y, en parte, ya se ha esbozado anteriormente. La comunidad política es fruto de la sociabilidad natural del hombre, no del pecado original<sup>142</sup>. La vida en sociedad no es producto del azar ni del curso de la historia, sino del Dios creador, que ha dispuesto que el ser humano sólo pueda florecer integrado en una amplia variedad de sociedades, señaladamente la comunidad política. La formación de dichas asociaciones es, por ello, un elemento central del plan divino, que ordena toda la creación hacia su perfección. Por esta razón, en una humanidad libre de pecado también se habrían formado una pluralidad de comunidades políticas que coexistirían en paz y armonía. En estas comunidades, por las razones apuntadas anteriormente, existiría necesariamente un poder que las gobernaría y ordenaría hacia el bien común, puesto que ello “no se funda en el pecado o en algún desorden, sino en la manera de ser natural del hombre, que consiste en ser un animal social y en reclamar naturalmente la vida en comunidad, la cual necesariamente debe ser dirigida por un poder público”<sup>143</sup>.

---

<sup>140</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 280.

<sup>141</sup> *De opere sex dierum*, V, VII. La versión consultada de esta obra es la traducción al inglés del capítulo VII del libro V preparada por Matthew T. Gaetano: GAETANO, M. T. (2012). What Kind of Corporeal or Political Life Men Would Have Professed in the State of Innocence. *Journal of Markets & Morality*, vol. 15, núm. 2, pp. 527-563.

<sup>142</sup> *De legibus*, III, II, 12.

<sup>143</sup> *De legibus*, III, II, 12. Suárez observa que en el estado de inocencia los hombres carecerían de necesidades materiales, al ser inmortales y vivir en la abundancia. Sin embargo, la comunidad política

El sometimiento a una autoridad superior no es visto por los escolásticos españoles ni por la tradición tomista en general como una renuncia a la libertad natural del hombre, sino como una canalización adecuada de la misma para alcanzar la felicidad natural, para lo que se precisa orden. La libertad entendida como no sujeción a norma o poder alguno resulta extraña a Vitoria y Suárez, que, por de pronto, parten de la premisa fundamental del sometimiento del hombre al Dios que lo ha creado. La independencia total del ser humano, lejos de ser lo natural en él, es, a lo sumo, un estadio transitorio previo a la materialización de su inclinación a convivir con sus semejantes en el seno de una comunidad política. Suárez incluso añade, en este sentido, que aun “entre los ángeles hay orden y soberanía”<sup>144</sup>. Como observa Brito Vieira, “the creation of sovereign power requires no such forefront alienation of individual liberty. It is rather an expression of that liberty, which willingly complies with man’s social nature and uses its capacities of invention for a higher realization of that natural sociability in a *societas perfecta*”<sup>145</sup>.

La diferencia fundamental entre el poder político antes y después de la caída del hombre, por consiguiente, no consistiría en que primero no existiría y luego sí, sino, precisamente, en que en el estado de inocencia no se daría fuerza coactiva alguna<sup>146</sup>. Bastaría con la directiva para que toda la comunidad obedeciera y facilitara así la consecución del bien común. Ésta sería la realidad que Dios hubiese deseado para el hombre. Así lo expresa Cordero Pando, glosando el pensamiento de Vitoria sobre la cuestión: la existencia de la fuerza coactiva no se “debe a que así haya sido dispuesto por Dios; es decir, que no es algo exigido por la propia naturaleza del poder [...] sólo es consecuencia del pecado, del mal, que consiste en desviarse de la voluntad divina y de la razón. En el proyecto creador de Dios, el poder de gobernar existiría siempre, también en ausencia del mal y del pecado”<sup>147</sup>. Suárez comparte este punto de vista: “la coacción supone algún desorden<sup>148</sup> y, por eso, por lo que toca a ella, se dice que este poder se introdujo con ocasión del pecado”<sup>149</sup>. Sólo la fuerza directiva, por lo tanto, es inherente

---

debería existir de todos modos para proporcionar conocimientos científicos y morales. *Vid. De opere sex dierum*, V, VII, 7. Vitoria se expresa en términos parecidos en *De potestate Ecclesiae prior*, p. 280.

<sup>144</sup> *De legibus*, III, II, 12.

<sup>145</sup> BRITO VIEIRA, M. (2008). Francisco Suarez and the Principatus Politicus. *History of Political Thought*, vol. 29, núm. 2, p. 285. En un sentido parecido, ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, *op. cit.*, pp. 248-249.

<sup>146</sup> En palabras de Vitoria: “no hubiera habido un dominio coercitivo ni poder de coacción”. *Vid. De potestate Ecclesiae prior*, p. 280.

<sup>147</sup> VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, *op. cit.*, p. 388.

<sup>148</sup> Esto es, una ruptura con el plan divino para el hombre.

<sup>149</sup> *De legibus*, III, II, 12.

al poder político y parte fundamental del plan divino para la humanidad. Con ello se pone de manifiesto que el poder político, aunque sea sólo en su aspecto directivo, halla su origen en el mismo Dios y, en consecuencia, el titular del poder político desempeña un cometido divino.

No obstante, ni Suárez ni Vitoria ignoran la realidad del pecado en el mundo posterior a la Caída y, en consecuencia, ambos se refieren también a la necesidad de un poder político que defienda a la comunidad de las agresiones procedentes del exterior y que persiga y castigue a los malhechores, es decir, que pueda hacer uso de la coerción. Suárez, por ejemplo, llega a expresarse al respecto en términos que incluso podrían hacer recordar a Locke o –en menor medida– Hobbes: “si todas las familias estuviesen divididas entre sí, apenas podría conservarse la paz entre los hombres, ni podrían rechazarse ni vengarse las injusticias de manera ordenada”<sup>150</sup>. También Vitoria parece tener un momento lockeano o hobbesiano cuando afirma que “una sola familia no se basta a sí misma, *en particular para repeler la violencia y las agresiones*”, añadiendo incluso que “ésta parece que fue la principal causa que adujeron Cam y Nemrod para convocar y reunir en ciudades a los primeros hombres”<sup>151</sup>. Schwartz Porzecanski<sup>152</sup> constata que el escenario que plantea Suárez en el pasaje citado se acerca a la noción de estado de guerra que desarrollaría posteriormente Hobbes, de tal forma que la razón de ser de la comunidad política no sería tanto el pleno florecimiento humano, sino más bien la evitación de una guerra de todos contra todos. Aunque este autor no llega a pronunciarse inequívocamente a favor de tal conclusión, sí constata una cierta tensión, por una parte, entre sostener la necesidad del poder político en el estado de inocencia, y, por la otra, identificar como una de sus causas principales la prevención de los conflictos y la reparación de los agravios.

Es preciso, no obstante, situar los pasajes referidos (y otros similares) en el contexto más amplio del pensamiento de ambos autores. Es indudable que, a su juicio, el pecado original ha introducido en el mundo toda clase de formas de injusticia y de violencia, y que estos factores constituyen un incentivo poderoso para que las familias, desprotegidas ante posibles agresiones, se unan en comunidades que ofrezcan protección, así como mecanismos para dirimir los conflictos de forma justa y ordenada. Sin embargo, tal estado

---

<sup>150</sup> *De legibus*, III, I, 3.

<sup>151</sup> *De potestate civili*, 4. Las cursivas son nuestras.

<sup>152</sup> SCHWARTZ PORZECANSKI, D. (2005). Francisco Suárez y la tradición del contrato social. *Contrastes*, vol. X, p. 123. El autor reitera su posición en términos prácticamente idénticos en SCHWARTZ PORZECANSKI, D. (2008). Francisco Suárez on Consent and Political Obligation, *Vivarium*, vol. 46, núm. 1, p. 63.

de las cosas es accidental: Adán y Eva podrían haber permanecido en la obediencia a Dios, en cuyo caso también sus descendientes habrían ido reuniéndose en comunidades políticas, porque su razón de ser central, no sujeta a las vicisitudes de la historia, es que sólo en su seno cabe alcanzar la felicidad natural. Así, aunque Vitoria y Suárez reconocen que existen justificaciones negativas para la creación de comunidades políticas en una humanidad caída, su fin principal sigue siendo esencialmente positivo. Lo decisivo es que las consideraciones referidas son secundarias, y su relevancia debe relativizarse ante el peso de los argumentos centrales de Vitoria y Suárez, que parten de una visión antropológica moderadamente optimista y que, por ello, ponen el acento en el orden y el bien común –y, por consiguiente, en la fuerza directiva del poder político–, y no en la coerción. Apenas unas líneas a continuación del pasaje citado del dominico ya nos volvemos a encontrar con un tono más coherente con la sustancia de su teoría: “Dios, que hizo todo con sabiduría y abarca con fortaleza de uno a otro confín, disponiendo con suavidad todas las cosas, y cuyas obras están todas ordenadas [...] dotó a los hombres de tal naturaleza y modo de ser que no puedan ni acierten a vivir sino en sociedad con otros hombres” y, en consecuencia, “bajo el gobierno de algún poder”<sup>153</sup>. Y, en la primera relección *De potestate Ecclesiae* reitera esta posición con perfecta nitidez: “aunque no hubiese magistrados ni príncipes para obligar a los hombres mediante el temor a los castigos, existiría no obstante un poder directivo y de gobierno”<sup>154</sup>.

La idea, en definitiva, es que Dios lo ha establecido con el propósito positivo de conducir la comunidad hacia la felicidad natural, y no sólo para prevenir el mal de la violencia. Así, si la posibilidad de recurrir a la coerción es fruto de una desviación del plan divino, la dimensión directiva del poder político, en cambio, constituye un elemento fundamental del mismo. Ello excluye cualquier intento de atribuir a dicho poder un origen meramente humano y convencional. Más significativamente a los efectos que nos interesan, le asigna un fin, un contenido y unos límites concretos, discernibles a través de la recta razón, que determinarán la validez jurídica de las normas y actos que de él emanen, e incluso la legitimidad de sus titulares, como veremos a lo largo del presente trabajo.

---

<sup>153</sup> *De potestate civili*, 6.

<sup>154</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 256.

#### 4. *Nacimiento y titularidad del poder político.*

En los epígrafes anteriores hemos visto cómo, para Vitoria y Suárez y para la tradición aristotélico-tomista, el poder político no es un artificio contingente creado por el hombre. Todo lo contrario: el hombre necesita vivir en una comunidad política para florecer plenamente, y ésta, a su vez, requiere de un poder que la gobierne porque no tiene otra manera de subsistir y de alcanzar su fin, que es el bien común. Y, como Dios siempre provee lo necesario para el perfeccionamiento de su creación, no cabe sino concluir que de él procede el poder político.

Sin embargo, la cuestión del nacimiento del poder político, y más significativamente todavía, la forma en que se nombra a su titular es compleja y, por ello, recibe una atención pormenorizada por parte de nuestros autores. El punto de partida fundamental es que el poder político nace con la comunidad política. No se trata de una prolongación de otras formas de potestad que pudieran existir en un estadio prepolítico, como podría ser la autoridad del cabeza de familia. El poder político es cualitativamente distinto de todos los demás porque sirve a un fin específico, que es el bien común. Es por esta razón que forman parte del poder político un conjunto de prerrogativas de las que no disponen los hombres aisladamente o como multitud desorganizada, como, por ejemplo, la facultad de castigar las injurias. Así, Vitoria constata que “alguna autoridad le compete a la república para dar muerte a un hombre, que no se le confiere a ningún particular”<sup>155</sup> y, aunque la conclusión que extrae de ello el dominico es, una vez más, el origen divino del poder político, se impone asimismo otra consecuencia lógica relevante: su novedad y su desvinculación absoluta de cualquier potestad privada. Ello conlleva que el poder político no puede nacer antes que la propia comunidad que rige, aunque sea en una forma primitiva. Por otra parte, resultaría igualmente insostenible especular en un sentido contrario, esto es, sobre la posibilidad de que el poder político surja con posterioridad a la comunidad política: como hemos visto anteriormente, no puede existir comunidad sin poder. Comunidad y poder político deben nacer, pues, al mismo tiempo. Aunque Vitoria no aborda directamente la cuestión del momento del nacimiento político, de toda su construcción teórica se desprende inevitablemente la conclusión de que comunidad y poder surgen al mismo tiempo.

---

<sup>155</sup> *De potestate civili*, 7.



Una vez sentado que el poder político nace al mismo tiempo que la comunidad sobre la que se ejerce, así como su singularidad en relación con otras formas de potestad privada, se plantea la cuestión de su titularidad, es decir, a quién entrega Dios el poder sobre la comunidad política. Aquí la coincidencia entre los escolásticos españoles es total: el poder queda en manos del conjunto de los integrantes de la comunidad. La titularidad no corresponde a nadie en particular por designio divino, sino que es al conjunto de los miembros de la comunidad a quienes Dios confía el poder político de forma directa e inmediata.

Lógicamente, el punto de partida de tal postulado es la igualdad natural entre los hombres, creados todos ellos por Dios de la misma manera. Así, Vitoria señala que no existe “mayor razón para que semejante poder se sitúe en uno con preferencia a otro”<sup>156</sup>, a menos que así lo disponga una norma de Derecho positivo que la comunidad se haya dado a sí misma. En efecto, “si antes de que los hombres se reuniesen en ciudades nadie era superior a los demás, no existe motivo alguno por el que en la asamblea y cónclave civil alguien reclame para sí el poder sobre los demás”<sup>157</sup>. Salvo en casos extraordinarios, Dios no designa a nadie de modo directo e inmediato para encabezar la comunidad política. Cualquier pretensión de control del poder político por parte de un individuo o de un grupo de individuos sin el consentimiento expreso o tácito del conjunto de miembros de la comunidad equivale a una situación de tiranía contraria a Derecho. Por ello, todos tienen derecho a repeler con la fuerza cualquier intento ilegítimo de apropiación del poder político: “por derecho natural, cada uno tiene el poder y el derecho de defenderse y protegerse a sí mismo, dado que nada hay más natural que hacer frente a la violencia con violencia”<sup>158</sup>. La igualdad natural entre los hombres conlleva que todos los hombres tengan un *status* político idéntico y que, en consecuencia, la titularidad del poder político corresponda a los miembros de la comunidad en su conjunto, a menos que libremente decidan lo contrario. El sistema político por defecto es, por lo tanto, la democracia directa.

Suárez, por su parte, se muestra incluso más insistente que Vitoria en desvincular el poder político de otras formas de potestad, como la del *paterfamilias*. Tomando como referencia el caso de Adán, se plantea si quienes detentan el poder político lo hacen en calidad de sucesores de Adán, que no tan sólo sería el primero de los hombres, sino

---

<sup>156</sup> *Id.*

<sup>157</sup> *Id.*

<sup>158</sup> *Id.*

también el primero de los reyes. La respuesta es negativa. En opinión de Suárez, de Adán sólo se sabe con certeza que fue el cabeza de su familia, pero ello no significa que, en tanto que patriarca, le correspondiese poder político alguno: con arreglo al Derecho natural, “al progenitor no se le debe que sea también el rey de su descendencia”<sup>159</sup>. Una vez emancipados sus hijos, éstos contaron con el mismo poder que Adán en el seno de sus familias respectivas.

Para Suárez no cabe confusión entre poder político y poder doméstico porque la comunidad política y familia son dos tipos de sociedad nítidamente diferenciadas, que responden a necesidades distintas y que, además, se forman de manera distinta y en momentos distintos: “el poder político no comenzó hasta que varias familias se reunieron en una comunidad perfecta”<sup>160</sup>. Incluso en el supuesto de que una comunidad política llegue a formarse a partir de una familia muy extensa, la transformación del paterfamilias en príncipe de la comunidad no se produce de forma automática, sino que requiere del consentimiento – presumiblemente tácito – de los miembros de misma<sup>161</sup>.

Ello es debido, como acabo de señalar, a la naturaleza radicalmente distinta de los poderes que rigen, respectivamente, el ámbito familiar (*potestas dominativa*) y la comunidad política. Así, a juicio de Suárez<sup>162</sup>, aquél presenta tres características fundamentales que lo separan nítidamente de éste. En primer lugar, se ejerce sobre personas particulares, en el marco de una relación singular y específica que las une al cabeza de familia. Así, la potestad del padre sobre el hijo en el marco de la relación paternofilial, que deriva directamente del Derecho natural; la autoridad del marido sobre su esposa, que procede del Derecho natural, pero por medio del pacto humano del matrimonio, o la del señor sobre su criado, surgida de un contrato de servicio<sup>163</sup>. Nótese que, a estos efectos, lo relevante es el carácter personal del vínculo en el marco del cual se ejerce el poder y no su origen, que, como puede observarse, varía en cada caso. En segundo lugar, el alcance muy limitado de la coacción que puede ejercer el cabeza de familia sobre quienes le están sometidos. Así, por ejemplo, no puede en ningún caso

---

<sup>159</sup> *De legibus*, III, II, 3.

<sup>160</sup> *De legibus*, III, II, 3.

<sup>161</sup> *Defensio Fidei*, III, II, 19. Todas las citas de esta obra proceden, si no se indica lo contrario, de la edición de Eguillor Muniozguoren. Vid. SUÁREZ, F. (1970-1971). *Defensa de la Fe Católica y Apostólica contra los errores del anglicanismo*. Eguillor Muniozguoren, J. R. (ed.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 4 vols. Las cifras indicadas indican el libro, capítulo y apartado correspondiente a la cita, siguiendo la práctica habitual.

<sup>162</sup> *De legibus*, I, VIII, 5.

<sup>163</sup> O del Derecho de Gentes, si el sirviente es un esclavo.

disponer sobre la vida y muerte de su esposa, hijos o sirvientes, incluso si desobedecen sus órdenes de forma grave y reiterada. Y, en tercer lugar, como regla general, el poder dominativo se ejerce en beneficio de su titular.

En cambio, al Estado corresponde el llamado poder de jurisdicción (*potestas iurisdictionis*) –esto es, el poder político–, que destaca por los siguientes rasgos. En primer lugar, se ejerce sobre los individuos que integran una comunidad perfecta en virtud de su pertenencia a la misma, y no con base en los vínculos personales que puedan existir entre cada uno de ellos y el titular del poder. En segundo lugar, incluye una capacidad de coacción especialmente intensa<sup>164</sup>, al ser mayor la que se precisa para mantener en orden una comunidad perfecta como el Estado que la que requiere otra imperfecta como la familia. En tercer lugar, el poder de jurisdicción se ejerce siempre en beneficio de la comunidad en su conjunto, y no únicamente en interés de quien lo detenta.

Es aquí donde se comprueba que Suárez no especula de forma gratuita cuando se plantea si Adán alcanzó la dignidad de rey, ni tampoco cuando desvincula completamente la autoridad patriarcal de la autoridad política. Aquélla es otorgada directamente por Dios al cabeza de familia sin que medie consentimiento humano alguno<sup>165</sup>: al contraer matrimonio, por designio del Derecho natural, cuyo autor es precisamente Dios, el hombre asume una posición de autoridad sobre su esposa. En el caso de los hijos, ni tan siquiera debe mediar negocio jurídico alguno: éstos quedan sujetos a su potestad por el mero hecho de nacer. En consecuencia, si se consiguiese fundamentar la titularidad del poder político en la autoridad patriarcal –si el rey lo fuera en tanto que patriarca– se confirmaría la doctrina del derecho divino de los reyes. Sin embargo, como hemos visto, Suárez pone en duda que Adán alcanzara la dignidad regia y niega que, incluso de haber sido así, lo hubiese hecho en tanto que *paterfamilias* originario en aplicación del Derecho natural. ¿Cabría, sin embargo, que Adán hubiese recibido el poder político mediante un acto singular de Dios y lo hubiese transmitido a sus herederos hasta llegar a los monarcas del presente? Tampoco: “no tenemos ninguna revelación ni ningún texto de la Sagrada Escritura acerca de esto”<sup>166</sup>.

Quedan, pues, cerradas las dos posibles vías que dotarían de legitimidad divina a los monarcas: tanto la que invoca –incorrectamente, en opinión del jesuita granadino– los

---

<sup>164</sup> Como es lógico, dicha coacción se enmarca ya en un mundo posterior a la caída del hombre.

<sup>165</sup> *De legibus*, III, III, 2.

<sup>166</sup> *De legibus*, III, II, 3.

principios del Derecho natural y asimila autoridad patriarcal con autoridad regia y la que alega una intervención extraordinaria de Dios en la historia elevando a Adán a la dignidad regia. La conclusión es ineludible: “el poder de dominar o regir políticamente a los hombres Dios no se lo dio inmediatamente a ningún hombre en particular”<sup>167</sup> y, por lo tanto, nadie puede invocar en su favor una cadena de sucesión en la jefatura de una comunidad política que se remonte a Adán o a cualquier otro monarca de designación divina directa. Suárez desarticula así la doctrina del derecho divino de los reyes, privando al absolutismo monárquico de uno de sus fundamentos teóricos. La monarquía, como veremos, es una institución de Derecho positivo y, por ello, con una autoridad mucho más limitada ante sus súbditos, y, por supuesto, ante la Iglesia.

Pero si para Suárez resulta insostenible defender que el poder político reside en algunas personas concretas por mandato del Derecho natural o por un designio divino extraordinario, tampoco cabe sostener lo contrario, esto es, que corresponda individual e íntegramente a todos y cada uno de los hombres. *A priori* no es un planteamiento inverosímil. Suárez observa que, si es el consentimiento de los individuos lo que da origen a la comunidad política, parece razonable asumir que el poder que la rige procede igualmente de los mismos individuos: “quien da el elemento determinante de la cosa, da también lo que de esa esencia se sigue”<sup>168</sup>. Sin embargo, dado que el poder político implica la facultad de ordenar, prohibir y autorizar determinadas conductas a otros hombres, ello conllevaría que todos fueran “superiores de los otros”<sup>169</sup>, lo cual es un absurdo. Además, como ya había observado Vitoria, varias de las funciones más destacadas del poder político no pueden en ningún caso corresponder a los particulares. En concreto, Suárez señala entre éstas, al igual que Vitoria, la imposición de la pena de muerte, determinar la justicia de determinadas conductas, la capacidad de obligar en conciencia y la facultad de “vengar las injusticias”<sup>170</sup>.

Pero tampoco es plausible que el poder resida en toda la humanidad en su conjunto. ¿De quién podría haberlo recibido, de ser así? No de los hombres individualmente, pues, como acabamos de ver, carecen de él y “no pueden dar lo que no tienen”<sup>171</sup>. Tampoco de Dios, toda vez que, si lo hubiese otorgado a la comunidad humana universal, hubiese

---

<sup>167</sup> *Id.*

<sup>168</sup> *De legibus*, III, III, 1.

<sup>169</sup> *Id.*

<sup>170</sup> *De legibus*, III, III, 3.

<sup>171</sup> *De legibus*, III, II, 1.

resultado ilegítimo dividirlo entre los distintos Estados en los que ésta se ha escindido, “de la misma manera que, una vez que Dios dio el poder espiritual a Pedro, perdura necesariamente en él o en sus sucesores, y los hombres no pueden cambiarlo”<sup>172</sup>. Además, en uno u otro caso, “las leyes que dimanasen de este poder serían comunes a todos los hombres”<sup>173</sup>, lo que manifiestamente no se corresponde con la realidad. La excepción, naturalmente, es el Derecho de gentes, pero, como observa Suárez, éste presupone la existencia de una pluralidad de comunidades políticas independientes, pues su finalidad es, precisamente, gobernar las relaciones entre ellas para que puedan “ayudarse mutuamente y conservarse en la justicia y en la paz”<sup>174</sup>.

Excluidas todas estas posibilidades, se hace evidente que cualquier intento de hallar los orígenes del poder político en derechos o potestades anteriores al nacimiento del Estado está condenado al fracaso. Como observa Recasens Siches, aunque la comunidad política se funde mediante el consentimiento humano, no existe vínculo alguno entre el poder que la gobierna y los individuos que la constituyen<sup>175</sup>. Los hombres no pueden impedir que surja este poder y tampoco pueden modificar libremente su alcance, pues es Dios quien lo ha creado y quien ha fijado su contenido y límites. La conclusión ineludible es que la creación de la comunidad y del poder político se producen al mismo tiempo: “antes de que haya entre los hombres este poder, viene la formación del cuerpo político, porque antes del poder mismo tiene que existir el sujeto de ese poder”, pero “una vez formado este cuerpo, enseguida, en fuerza de la razón natural, se da en él este poder”. Se trata, pues, de algo inherente a la comunidad política, “una propiedad que resulta de la constitución de ese cuerpo místico”. En consecuencia, su creación no requiere de una decisión humana adicional a la de crear la comunidad política: “se sigue por la naturaleza de la cosa y por la providencia del autor de la naturaleza: en este sentido con razón se dice que lo da Él inmediatamente”<sup>176</sup>. Brito Vieira lo explica de forma especialmente clara: “the social contract that individuals make with one another to form the body politic is not, therefore, constitutive of political power. It is rather the formal determination of a

---

<sup>172</sup> *Id.* Es decir, de la misma forma que no cabría, dentro de la Iglesia Católica, que se repartiera entre una pluralidad de instancias de poder libremente creadas el poder confiado por Dios al apóstol Pedro: éste debe permanecer íntegro en manos de sus sucesores, los Romanos Pontífices.

<sup>173</sup> *Id.*

<sup>174</sup> *De legibus*, III, II, 6.

<sup>175</sup> En palabras de Recasens Siches, “según Suárez, el poder político no se forma por la aportación que cada individuo hace de sus potencias, sino que es algo que aparece como propiedad del todo social sin derivarse del individuo”. *Vid.* RECASENS SICHES, L. (1941). Historia de las doctrinas del contrato social. *Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia*, núm. 12, p. 344.

<sup>176</sup> *De legibus*, III, III, 6.

necessity of nature: that each *societas perfecta* should have the powers it needs to pursue its ends ... In gathering together in the *civitas*, men automatically activate civil power as a property from nature”<sup>177</sup>.

El consentimiento humano, por lo tanto, sirve para constituir una comunidad concreta, pero una vez fundada ésta, es Dios quien le da el poder para gobernarse a sí misma para que pueda alcanzar el fin que le es propio. Ahora bien, el otorgamiento de este poder no consiste un acto especial y extraordinario de Dios. En tanto que autor de la naturaleza, es Él quien otorga de forma automática el poder político a la comunidad en el momento de su creación, de la misma manera que, como hemos visto, la autoridad paterna es conferida “inmediatamente por Dios mismo como autor de la naturaleza, no como un don especial completamente distinto de la naturaleza”<sup>178</sup>.

##### 5. *Transferencia del poder político.*

Vitoria, como hemos visto, sostiene que la titularidad del poder político reside por defecto en el conjunto de miembros de la comunidad. No obstante, ve impracticable que esta situación perdure a medio o largo plazo: “si bien la república, según queda probado, tiene poder por derecho divino sobre las partes de la misma, semejante poder no puede ser administrado por la propia república o por la multitud, pues ni podría establecer leyes, proponer edictos, dirimir los pleitos, castigar a los transgresores y, en resumen, declarar y garantizar a cada uno su derecho”<sup>179</sup>. Por ello fue necesario encomendar la administración y gobierno a algunos, que hicieran las veces de la república y gestionaran el cuidado del bien público”<sup>180</sup>. Nótese que Vitoria no está hablando aquí de probabilidad, sino, en primer lugar, de la *imposibilidad* de que el pueblo ejerza el poder político y, en segundo lugar, de la *necesidad* de que éste sea confiado a una o a varias personas. Como observa Lissarrague, “un poder que no se puede llevar a cabo cómodamente no puede ejercitarse ... es preciso que se encomiende la administración de la potestad a algunos”<sup>181</sup>. En la primera relección *De potestate Ecclesiae* se expresa Vitoria de forma todavía más

---

<sup>177</sup> BRITO VIEIRA, M. (2008). Francisco Suarez and the Principatus Politicus, *op. cit.*, p. 285.

<sup>178</sup> *Defensio Fidei*, III, II, 3.

<sup>179</sup> Nótese cómo Vitoria prefigura aquí con una exactitud casi perfecta la distinción entre el poder legislativo, ejecutivo y judicial.

<sup>180</sup> *De potestate civili*, 8.

<sup>181</sup> LISSARRAGUE, S. (1947). *La Teoría del Estado en Francisco de Vitoria*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, p. 66.

inequívoca: “es necesario en la república que las obras de los hombres vayan encaminadas a un fin humano y que haya quien mande y quien obedezca ... no se da sociedad o república perfecta sin magistrados y autoridad”<sup>182</sup>. Y, en la misma línea, afirma en sus *Comentarios a la II-II*: “aunque no esté preceptuado que la república tenga un príncipe, como la república implica de por sí unidad, dado que el hombre es un animal político y social ... es imprescindible que existan al menos algunos superiores y gestores de las ciudades, a quienes incumba atender al bien común”<sup>183</sup>.

A la luz de estas afirmaciones tan categóricas, resulta ineludible constatar que para Vitoria la naturaleza no tan sólo conduce a la creación de comunidades políticas y a que éstas cuenten con un poder que las gobierne, sino que, además, el Derecho natural exige también que el poder sea delegado o transferido a una persona o a varias. La delegación o transferencia del poder político –en definitiva, el establecimiento de una forma de Estado distinta de la democracia directa– no es fruto, por lo tanto, de una mera convención, sino algo inherente a toda comunidad política y, en consecuencia, indispensable<sup>184</sup>. Ello es así, desde el punto de vista de Vitoria, porque la incapacidad del pueblo para ejercer el poder político conlleva la parálisis de éste, amenazando la unidad de la comunidad e imposibilitando la consecución del bien común, que es su fin. De ello se desprende que la cuestión de la forma de Estado debe decidirse con especial urgencia. En consecuencia, el *pactum societatis*, por el que se crea la comunidad política, y el *pactum subiunctionis*, por el que se delega o transfiere el poder político, tienen lugar de forma simultánea o prácticamente simultánea<sup>185</sup>. Aunque ambos se distinguen claramente en un plano teórico, a efectos prácticos se confunden en el tiempo. Como veremos a continuación, éste es uno de los puntos de discontinuidad entre Vitoria y Suárez.

Por lo demás, la determinación de la forma política del Estado corresponde al pueblo, que puede decidir con total libertad. Vitoria defiende la legitimidad de cualquiera de ellas, siempre que respete el Derecho natural y procure el bien común. Dentro de estas

---

<sup>182</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 281.

<sup>183</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 47, a. 10, p. 129. Todas las citas de esta obra, mientras no se indique lo contrario, proceden de la selección incluida en VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, op. cit. Para mayor claridad, se indica la cuestión comentada junto con la página correspondiente de la antología.

<sup>184</sup> Así lo entiende, con buen criterio, Urdániz en VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, op. cit., p. 128. También Prieto en PRIETO LÓPEZ, L. (2017). *La soberanía en Vitoria...* op. cit., p. 240.

<sup>185</sup> Como observa también Urdániz en VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, op. cit., p.138.

condiciones, “nada importa que esta tarea se encomiende a unos pocos, como ocurre en el principado aristocrático, o a uno solo, como es el caso del reino o monarquía”<sup>186</sup>. Cualquiera de las opciones contempladas en la tradicional clasificación aristotélica<sup>187</sup> – salvo la democracia directa–, así como las fórmulas mixtas, resultan legítimas. Además, aunque Vitoria no oculta sus simpatías monárquicas, no ve inconveniente en que haya comunidades políticas que opten por formas subóptimas, como sería, en su opinión, el caso de las repúblicas veneciana o florentina: “[la república] puede asumir la forma política que quiera, aunque no sea la mejor, como ahora tienen la aristocrática, que no es la mejor”<sup>188</sup>.

Se trata, pues, de una cuestión prudencial, sometida únicamente a consideraciones (falibles) de oportunidad<sup>189</sup>. Desde este punto de vista, la cuestión de la titularidad del poder deviene secundaria. Sobre esta cuestión, Lissarrague observa, sin embargo, que, para la tradición escolástica, que analiza la realidad desde una perspectiva teleológica, no cabe desechar la preferencia de Vitoria por la monarquía como si de una mera preferencia personal se tratara. Su opción monárquica responde a la convicción de que dicha forma política permite que la comunidad política alcance su fin de forma más efectiva. Desde este punto de vista, por lo tanto, la forma de Estado no sería una cuestión completamente indiferente para el Derecho natural. Sin embargo, como el propio Vitoria subraya expresamente la legitimidad de la aristocracia o de la democracia indirecta, resulta difícil sacar consecuencias tangibles de esta observación. Así pues, pese al fervor monárquico de Vitoria, su teoría implica inevitablemente que lo decisivo no es quién ejerce el poder, sino cómo lo ejerce.

Además, no existe ninguna razón de Derecho natural ni, obviamente, de Derecho positivo, por la que el poder deba entregarse íntegramente a nadie. De hecho, es perfectamente posible que el pueblo decida confiar a las instituciones de las que se haya dotado –sea la Corona, una asamblea de notables, un parlamento, etc.– unos poderes estrictamente tasados, definiendo equilibrios institucionales tan complejos como se considere oportuno. Así lo afirma Vitoria en sus *Comentarios a la II-II*: “los magistrados

---

<sup>186</sup> *De potestate civili*, 8.

<sup>187</sup> A la que se refiere expresamente en *De potestate civili*, 11.

<sup>188</sup> *De potestate civili*, 14.

<sup>189</sup> LISSARRAGUE, S. (1941). Un texto de Francisco de Vitoria sobre la potestad política. *Revista de Estudios Políticos*, núm. 2, p. 319.



civiles y los gobernantes y príncipes no poseen mayor autoridad y poder que el que les haya otorgado la república”<sup>190</sup>.

En la teoría constitucional de Vitoria existe, por lo tanto, lo que Urdániz llama un “acto constituyente”<sup>191</sup>, en el que el titular de la soberanía –el pueblo– decide con total libertad qué régimen quiere darse a sí mismo, siempre, evidentemente, dentro de los límites del Derecho natural. Utilizando una terminología anacrónica, cabría decir que el pueblo ejerce su poder constituyente cuando decide la forma de Estado. Ahora bien, ello no significa que en la teoría vitoriana dicho poder sea omnipotente o susceptible de emerger en cualquier momento y alterar con total libertad lo decidido anteriormente. Éste es un planteamiento completamente ajeno a Vitoria y a los escolásticos españoles en su conjunto. Para ellos, el titular del poder político no está absolutamente subordinado al pueblo ni viceversa, sino que ambos están vinculados por un *pacto* que fija obligaciones recíprocas, a saber: por una parte, el titular del poder político debe respetar los límites establecidos y proveer al bien común; por otra parte, el pueblo debe obediencia a la autoridad. El concepto escolástico de *pactum subiunctionis* describe esta relación de reciprocidad con perfecta exactitud. Mientras se respeten sus términos, una vez superado el momento de celebración del *pactum subiunctionis*, el poder constituyente desaparece. No caben, pues, modificaciones unilaterales de la forma política del Estado o del titular del poder.

Ello es coherente con la perspectiva teleológica característica de la tradición aristotélico-tomista en la que se enmarca Vitoria. La razón de ser del poder político es el bien común, y la legitimidad del poder político más allá del momento constituyente se fundamenta en que se ejerza en coherencia con este fin y, por supuesto, dentro de los límites fijados al producirse la transferencia del poder. Ello contrasta, como observa Truyol Serra<sup>192</sup>, con los postulados democráticos radicales que vinculan dicha legitimidad a la libre voluntad del pueblo y no a la consecución de un fin específico. En última instancia, aunque el poder político haya sido entregado a su titular por el pueblo, los deberes que se desprenden de él han sido fijados por Dios y, en este sentido, el gobernante

---

<sup>190</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 105, a. 4, p. 129.

<sup>191</sup> VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, op. cit., p. 142. También Cordero Pando habla de un pacto constituyente. Vid. VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, op. cit., p. 414. Naszalyi, por su parte, también parece aludir al ejercicio del poder constituyente, aun sin utilizar esta terminología. Vid. NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria*, op. cit., p. 237.

<sup>192</sup> TRUYOL SERRA, A. (1946). *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*, op. cit., p. 40.

es un ministro de Dios y no del conjunto de miembros de la comunidad. Es por esta razón que, como acabamos de ver, mientras la actividad del poder político se dirija a proveer al bien común (y, evidentemente, se respeten los términos del *pactum subiectionis*) no existe derecho alguno a modificar la forma de Estado o a cambiar el titular del poder.

En cualquier caso, la transferencia del poder político a una o varias personas no requiere, a juicio de Vitoria, de una mayoría cualificada: “si la república puede encomendar su poder a un único individuo, y esto en razón de que es útil a la república, es indudable que no obsta el parecer opuesto de uno o unos pocos para que los demás puedan proveer al bien público”<sup>193</sup>. Siendo ello así, mucho menos cabrá exigir la unanimidad entre los miembros de la comunidad: “no se hallaría lo bastante atendido y garantizado el interés de la república si se exigiese el consentimiento de todos, puesto que en una muchedumbre nunca o casi nunca tiene lugar”<sup>194</sup>. Remata Vitoria su defensa de la mayoría simple para la transferencia del poder político apelando a un argumento de tintes mayoritaristas, esto es, que no hay razón alguna para que la voluntad de una minoría se imponga a una mayoría. Ante una disyuntiva binaria, en la que existen dos opciones incompatibles entre sí, se impone en todo caso la mayoritaria: “cuando dos partes disienten en lo tocante a la administración de la república, es imprescindible que prevalezca el parecer de una o de la otra, si quieren cosas que son contradictorias” y, como “no debe prevalecer el sentir de la minoría ... ha de optarse por la opinión de la mayoría”<sup>195</sup>. Incluso cuando se trata de alterar radicalmente la forma de Estado, carece de sentido, a juicio de Vitoria, que prevalezca una posición inmovilista minoritaria simplemente por el mero hecho de defender el *status quo*. Para resaltar la absurdidad de exigir mayorías cualificadas o la unanimidad, ofrece el siguiente razonamiento: “si para nombrar un rey se requiere el consenso de todos, luego también sería necesario el asentimiento de todos para no instituirlo. ¿Por qué razón sería más necesario el consenso de todos para la postura positiva que para la negativa, o al contrario?”<sup>196</sup>.

Ahora bien, si se opta por la monarquía, sin introducir elementos propios de un sistema mixto como un parlamento, acaba aquí el rol político del pueblo, en la medida en que se mantenga una situación de normalidad institucional, entendiendo por tal la que prevalece cuando el monarca se somete al Derecho natural y vela por el bien común. En

---

<sup>193</sup> *De potestate civili*, 14.

<sup>194</sup> *Id.*

<sup>195</sup> *Id.*

<sup>196</sup> *Id.*

efecto, Vitoria entiende que el establecimiento de una monarquía pura<sup>197</sup> conlleva la transferencia de la titularidad de todo el poder político al rey: “si la república dio para siempre al rey, sin poner condiciones ni a él ni a sus sucesores, la autoridad, que no le puede ser devuelta, no les es lícito cambiar el principado”<sup>198</sup>. Es decir, cuando la comunidad política nombra a un rey sin fijar límites específicos a su poder, no está simplemente nombrando a un mandatario, de cuyos servicios puede prescindir con plena discrecionalidad, sino que le está entregando la titularidad del poder político de forma plena e irrevocable.

Desde otra perspectiva, el dominico describe esta realidad indicando que el rey se sitúa por encima no tan sólo de cada uno de los particulares, sino también de la comunidad política en su conjunto<sup>199</sup>. Si el pueblo se situara por encima del rey, éste ejercería el poder político sobre cada uno de los ciudadanos, pero en nombre del pueblo en su conjunto, titular de dicho poder, y, por lo tanto, rindiendo cuentas ante él. Esto, dice Vitoria, no es lo que ocurre en una monarquía. Bajo la monarquía, el rey ejerce su autoridad sobre cada uno de sus súbditos en nombre propio, y no como delegado del conjunto del pueblo. En situaciones de normalidad, no hay instancias superiores a él en el orden temporal, pueblo inclusive, y, por consiguiente, no puede ser sustituido libremente, aun si así lo quisiera una mayoría de los miembros de la comunidad<sup>200</sup>. Si la comunidad política pudiese reemplazar al rey, o enmendar sus decisiones (“si la república estuviese por encima del rey”, en palabras de Vitoria) nos encontraríamos ante un sistema democrático, y no uno monárquico<sup>201</sup>.

Ello no obstante, si un rey se convierte en tirano en el desempeño de sus funciones, la comunidad política puede deponerlo, pues “permanece en ella el Derecho natural a defenderse; y, si no pudiera hacerlo de otro modo, puede rechazar al rey”<sup>202</sup>. Sin duda, se trata de un mecanismo de carácter excepcional, lo que pone de relieve que, más allá del momento en que se produce la transferencia del poder, la autoridad regia no se sustenta en el consentimiento continuado de los miembros de la comunidad. Sin embargo, la

---

<sup>197</sup> Pura en el sentido de que todo el poder político se concentra en manos del monarca. Este poder, sin embargo, es intrínsecamente limitado, aun no siendo compartido con ninguna otra instancia de poder. Se contraponen en este sentido a la monarquía absoluta, que, o bien no conoce ningún límite al poder regio o, incluso reconociendo alguno, no acepta ningún mecanismo para hacerlo efectivo.

<sup>198</sup> *Comentario a la I-II*, q. 105, a. 2.

<sup>199</sup> *De potestate civili*, 14.

<sup>200</sup> *Comentario a la I-II*, q. 105, a. 2.

<sup>201</sup> *De potestate civili*, 14.

<sup>202</sup> *Comentario a la I-II*, q. 105, a. 2.

posibilidad de deponer al rey devenido tirano apunta a algo más. La entrega total e irrevocable del poder político a un monarca no significa que se le esté confiando un poder absoluto, sino uno que viene limitado por su origen divino, y su consiguiente sometimiento al Derecho natural y al fin que le es propio, esto es, el bien común. La titularidad continuada del poder político por parte del rey y de sus sucesores está condicionada por el cumplimiento exacto y escrupuloso de estas condiciones. Y es el pueblo quien, una vez se constata que se han traspasado los límites referidos, puede deponer al rey. Por lo tanto, aunque no se da en el pensamiento vitoriano una legitimidad democrática del poder regio más allá de su origen, sí existe un pacto que vincula a rey y pueblo incluso en la más autocrática de las monarquías.

Aunque Vitoria desarrolla su teoría del *pactum subiectionis* pensando fundamentalmente en la monarquía, en tanto que forma de Estado imperante en su época, ello no significa que las demás no se deban enmarcar en la noción de pacto a la que nos hemos referido, como observa atinadamente Urdánoz. Lo que hoy llamamos democracia representativa también es el fruto de una decisión constituyente del pueblo. O, en términos más cercanos a los vitorianos, también aquí se produce una entrega del poder a unas instituciones de las que la comunidad política se ha dotado a sí misma. En consecuencia, se desencadenan las consecuencias propias de toda transferencia de la titularidad del poder político: como en la monarquía, las instituciones democráticas deben proveer al bien común y respetar el Derecho natural, mientras que el pueblo debe someterse a ellas. En palabras de Urdánoz, “una vez instituida la forma de gobierno, el poder supremo queda *consolidado y estable*, al que el pueblo no podrá deponer sin violar su propia ley constitucional”<sup>203</sup>. No cabe, por consiguiente, alterar el marco institucional por la vía revolucionaria, aunque el Estado sea democrático. De la misma manera, aunque los miembros de algunos órganos del Estado sean elegidos democráticamente, no por ello cabe alterar su composición desbordando el marco jurídico existente. En tales casos, la lógica del planteamiento vitoriano significa que el pueblo puede cambiar a los integrantes de dichos órganos, pero solamente mediante el procedimiento electoral previsto en las leyes correspondientes.

Llegados a este punto, es preciso subrayar que la traslación del poder político, cualquiera que sea la forma en que se dé, no altera la realidad fundamental de su origen

---

<sup>203</sup> VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas, op. cit.*, p. 140.

divino. Ésta es una cuestión crucial para Vitoria, que ve con preocupación el auge de teorías que consideran tiránico cualquier orden político que no sea democrático<sup>204</sup>. El dominico ve en tales posiciones un caldo de cultivo para el desorden y la subversión y, por ello, las rechaza de plano: “el poder real o monarquía no sólo es justa y legítima, sino sostengo que también los reyes reciben el poder proveniente de derecho natural y divino y no de la propia república o enteramente de los hombres”<sup>205</sup>. Ello puede parecer contradictorio con sus ideas, expuestas anteriormente, sobre la traslación del poder político. ¿Cómo se puede sostener que la monarquía es una institución de Derecho positivo y, al mismo tiempo, que el Rey recibe su poder de Dios, y no del pueblo? La perplejidad que esta cuestión ha suscitado a lo largo de los siglos en los lectores de Vitoria es considerable.

Por de pronto, el mismo Suárez interpreta el pasaje citado de Vitoria en un sentido favorable a la teoría del derecho divino de los reyes, esto es, entiende que el dominico hace derivar absolutamente de Dios el poder regio, sin mediación humana de ningún tipo<sup>206</sup>, posición de la que, como veremos, discrepa completamente. Otros autores más recientes también han aludido a las dificultades que plantea su encaje en el conjunto del pensamiento vitoriano<sup>207</sup>.

El propio Vitoria propone una solución a esta tensión: “el poder del rey proviene de Dios, aun cuando los reyes sean creados por la república ... la república no transfiere al rey el poder, sino la autoridad que a ella le es propia: no hay dos poderes, uno del rey y otro el de la comunidad”<sup>208</sup>. Como apuntan numerosos expositores del pensamiento vitoriano<sup>209</sup>, la idea que el dominico trata de expresar aquí es que el poder del Rey sobre

---

<sup>204</sup> *De potestate civili*, 7.

<sup>205</sup> *De potestate civili*, 8.

<sup>206</sup> *De legibus*, III, IV, 5.

<sup>207</sup> Entre otros, HAMILTON, B. (1963). *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*, *op. cit.*, pp. 36-37; Urdániz en VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, *op. cit.*, pp. 119-120; TRUYOL SERRA, A. (1946). *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*, *op.cit.*, pp. 43-44; PRIETO LÓPEZ, L. (2017). La soberanía en Vitoria... *op. cit.*, pp. 241-242, y Cordero Pando en VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, *op. cit.*, p. 427. Como veremos en seguida, estos autores coinciden en afirmar que un análisis más detallado de la obra de Vitoria permite resolver dichas dificultades, lo que demuestra que son más aparentes que reales.

<sup>208</sup> *De potestate civili*, 8.

<sup>209</sup> Entre otros, HAMILTON, B. (1963). *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*, *op. cit.*, pp. 36-37; Urdániz en VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, *op. cit.*, pp. 119-120; TRUYOL SERRA, A. (1946). *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*, *op.cit.*, pp. 43-44; PRIETO LÓPEZ, L. (2017). La soberanía en Vitoria... *op. cit.*, pp. 241-242; Cordero Pando en VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, *op. cit.*, p. 427, y ÁLVAREZ GENDÍN, S. (1949). Doctrina política del Padre Vitoria. *Revista de la Universidad de Oviedo*, vol. X, núm. 55-56, p. 127.

la comunidad política es el mismo que el que ésta recibe en el momento de su constitución y, por lo tanto, está igualmente basado en el Derecho natural y es igualmente legítimo<sup>210</sup>. Cuando el pueblo decide confiar dicho poder a un monarca no crea uno nuevo: simplemente transfiere su titularidad. El poder político es un don de Dios a la comunidad para proveer al bien común y es precisamente este fin lo que lo caracteriza, con independencia del sujeto al que haya sido encomendado. La cuestión de su titularidad, como ya hemos visto anteriormente, es secundaria, y no modifica en absoluto su naturaleza. Esté en manos de un rey o del pueblo, es Dios quien confía la misión de velar por el bien común al titular del poder político. Como observa Lissarrague, los monarcas “son en y para la República, pero ministros de Dios”<sup>211</sup>.

La clave para entender la posición vitoriana es la distinción que el dominico establece aquí entre autoridad y potestad. Naszalyi<sup>212</sup> plantea acertadamente que Vitoria, al hablar de “poder”, se refiere al poder político de la comunidad, que es exactamente el mismo bajo la monarquía que bajo la democracia y, por consiguiente, procede de Dios con independencia de quién lo ejerza. Lo que el rey sí recibe de la comunidad es la “autoridad”, esto es, el derecho a usar el poder político. En un sentido, parecido, y de forma tal vez incluso más exacta, Maravall afirma que por autoridad hay que entender “la capacidad de mandar legítimamente”. Es ésta la que el monarca recibe de la comunidad en su conjunto (o, en palabras de Vitoria, de la república). En cambio, la potestad es “la sustancia o el contenido de esta función” y “es la misma que Dios, a través de la naturaleza, ha transmitido a la comunidad”<sup>213</sup>. Es desde este punto de vista que Vitoria

---

<sup>210</sup> Con ello, Vitoria manifiesta su oposición contundente a ciertos protestantes que identifican cualquier forma de Estado no democrática con la tiranía. En *De potestate civili* ataca duramente a quienes “no sólo niegan que el poder regio o cualquier principado de uno solo proceda de Dios, sino que sostienen que todos los reyes, caudillos o príncipes son tiranos y usurpadores de la libertad”, calificando tales ideas de “locura” y acusando a sus promotores de sediciosos, ambiciosos y soberbios. *Vid. De potestate civili*, 8.

<sup>211</sup> LISSARRAGUE, S. (1947). *La Teoría del Estado en Francisco de Vitoria*, *op. cit.*, pp. 70-71.

<sup>212</sup> NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria*, *op. cit.*, pp. 244-245.

<sup>213</sup> MARAVALL, J. A. (1989). I pensatori spagnoli del “secolo d’oro”. En FIRPO, L. (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Turín: Utet, p. 656. Citado y traducido por Prieto López en PRIETO LÓPEZ, L. (2017). La soberanía en Vitoria... *op. cit.*, p. 242. En la misma línea, véanse también Cordero Pando en FRANCISCO DE VITORIA (2008). *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, *op. cit.*, pp. 407-408 y Recasens Siches en RECASENS SICHES, L. (1941). Historia de las doctrinas del contrato social, *op. cit.*, pp. 339-341. Otros autores que se pronuncian en un sentido parecido son Pagden y Lawrance en FRANCISCO DE VITORIA (1991). *Political Writings*. Pagden, A. y Lawrance, J. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, pp. xix-xx. También Alves y Moreira, pero su planteamiento resulta poco útil –e incluso añade más confusión al problema interpretativo– al utilizar una terminología totalmente inexacta. Según estos autores, por poder hay que entender la capacidad de regir la comunidad, mientras que autoridad significaría el poder ejecutivo, aunque se deduce por su planteamiento de la cuestión que, más que al poder ejecutivo, aluden a la capacidad de mandar legítimamente. *Vid. ALVES, A. A. y MOREIRA, J. M. (2010). The Salamanca School*. Nueva York: Continuum Publishing Co., p. 47.

puede sostener, sin incurrir en una contradicción insalvable, que los monarcas reciben su potestad directamente de Dios, aun siendo la Corona una institución de Derecho positivo. Se trata de un planteamiento que recuerda vagamente a la célebre máxima de Sieyès: “la confiance vient d'en bas, l'autorité d'en haut”.

Gracias a esta construcción teórica, Vitoria consigue apuntalar la posición de la Corona frente a las doctrinas que él juzga subversivas sin verse obligado a acudir a planteamientos cercanos a lo que llegaría a ser la doctrina del derecho divino de los reyes. Aunque el monarca sea nombrado por el pueblo, es un ministro de Dios y sus súbditos le deben obediencia como tal en la medida en que cumpla fielmente sus obligaciones y respete los límites que se hayan fijado a su poder. No en vano, el dominico invoca la autoridad de las Sagradas Escrituras, y, en particular, las graves exhortaciones de San Pablo a someterse a los príncipes: “no hay autoridad que no venga de Dios”<sup>214</sup>.

Suárez aborda la cuestión de la titularidad del poder político en continuidad con Vitoria, aunque de forma más detallada y sistemática. Como el fraile dominico, su punto de partida es que los hombres son iguales y libres por naturaleza y que, en consecuencia, dicho poder no corresponde a nadie por designio divino, excepto en supuestos de intervención directa de Dios en la historia<sup>215</sup>. Dado que este tipo de situaciones, a juicio del jesuita granadino, no se dan más que de forma excepcional, es preciso acudir al Derecho natural, accesible a todos mediante la recta razón, para encontrar la respuesta a la cuestión de la titularidad del poder político.

Como hemos visto, la razón dictamina inequívocamente que toda comunidad política debe contar con un poder que la gobierne<sup>216</sup>. En cambio, no indica con igual certeza en manos de quién debe recaer dicho poder, o si es preciso que esté en manos de una sola persona o de un grupo más o menos reducido. Las consecuencias de esta indefinición resultan evidentes: si toda comunidad política precisa de un poder que la gobierne, pero no existen razones para que éste sea atribuido a una o varias personas en concreto, por defecto queda en manos de todos los miembros de la comunidad<sup>217</sup>.

Suárez ya sostiene esta tesis con cierta insistencia en *De legibus*, pero es en la *Defensio Fidei* donde la desarrolla con mayor detenimiento y vigor. Aunque el objeto

---

<sup>214</sup> *De potestate civili*, 8, citando *Rom.* 13:1.

<sup>215</sup> Como, por ejemplo, la designación de David como rey de Israel.

<sup>216</sup> *Defensio Fidei*, III, II, 5.

<sup>217</sup> *Defensio Fidei*, III, II, 7.

general de la obra es rebatir los errores del anglicanismo, la propia dinámica de la controversia lleva al jesuita granadino a criticar la noción exaltada del poder regio en virtud de la cual Jacobo I reivindica para sí el control de la Iglesia de Inglaterra. Toda su argumentación en esta cuestión se orienta, por lo tanto, a desacreditar la doctrina del derecho divino de los reyes, que le parece “inventada para exagerar el poder temporal y atenuar el espiritual”<sup>218</sup>, y a defender, en cambio, la institución de las monarquías por decisión positiva humana, aunque su poder sea de origen divino.

El primer paso que da Suárez para ello, como acabamos de ver, es señalar al pueblo como titular originario del poder político. Con ello se sitúa en plena sintonía con el pensamiento de Vitoria, coincidencia subrayada por el propio jesuita granadino en *De legibus*<sup>219</sup>, pero, partiendo de este postulado compartido, desarrolla su teoría hasta llegar a conclusiones que tal vez hubiesen incomodado al fervor monárquico del dominico.

Llegados a este punto, es preciso abrir un inciso. Es probable que el contexto histórico diverso en el que Vitoria y Suárez desarrollan su actividad intelectual explique hasta cierto punto las diferencias existentes entre ambos. Al dominico le tocó vivir una época marcada por las crisis de autoridad, señaladamente la de la Iglesia –gravemente dañada por la Reforma protestante– pero también la regia, como se vio en la insurrección comunera en Castilla<sup>220</sup>. Desde este punto de vista, no resulta sorprendente su defensa de la monarquía frente a quienes intentaban erosionarla, incluso tratándose de un autor consciente de la necesidad de fijar límites al poder y que le reconoce cierta legitimidad democrática. Suárez, en cambio, asiste a la consolidación del poder regio en Europa y ve con preocupación cómo las pretensiones absolutistas y la doctrina del derecho divino de los reyes amenazan la autoridad espiritual de la Iglesia y su independencia. Así, mientras Vitoria –con matices significativos– trata de apuntalar la monarquía, para Suárez urge ante todo frenar su hipertrofia.

Ya en *De legibus* apunta el Doctor Eximio en esta dirección: tras proclamar la superioridad de la monarquía, subraya que “las otras formas de gobierno no son malas,

---

<sup>218</sup> *Defensio Fidei*, III, II, 2.

<sup>219</sup> *De legibus*, III, IV, 2.

<sup>220</sup> Cordero Pando ofrece un excelente análisis del impacto de la Guerra de las Comunidades de Castilla en el pensamiento de Francisco de Vitoria en VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, op. cit., pp. 268-275. Bajo su punto de vista, que comparto en lo sustancial, frente a la doble amenaza de la anarquía subversiva y de un poder regio ilimitado, Vitoria busca una cierta armonización del orden monárquico con determinados postulados antiabsolutistas de los comuneros. Vid. también TIERNEY, B. (2002). *L'Idea dei diritti naturali...*, op. cit., p. 412 y DEMPFF, A. (1961). *La filosofía cristiana del Estado en España*. Rodríguez Paniagua, J. M. (trad.). Madrid: Rialp, p. 124.



sino que pueden ser buenas y útiles”<sup>221</sup>, de modo que nada obliga a los hombres a instituir la con preferencia sobre otros regímenes políticos. En la *Defensio Fidei* reitera esta idea: “en virtud de la sola razón natural la autoridad política no se concreta en monarquía ni aristocracia, sean éstas simples o mixtas, porque no existe ninguna razón que convenza que sea necesaria una determinada forma de gobierno”<sup>222</sup>. Prueba de ello, remata Suárez, es la gran diversidad de formas políticas por las que han optado los distintos pueblos de la Tierra, sin contravenir por ello al Derecho natural. Incluso la propia monarquía, observa el Doctor Eximio, se presenta bajo una gran variedad de formas distintas: puede ser electiva, hereditaria, contar con “un senado dotado de voto deliberativo”, entre otras posibilidades. Todo ello confirma que se trata de una “institución humana inmediata”, y no divina<sup>223</sup>.

En cualquier caso, aunque todos los sistemas políticos puedan ser legítimos, la democracia –entendida aquí como democracia directa<sup>224</sup>– es la forma de Estado por defecto también para Suárez<sup>225</sup>, como corolario inevitable de la igualdad natural de los hombres. Es significativo que, a diferencia de Vitoria, el Doctor Eximio no parece juzgar ineludible la transferencia de la titularidad del poder político a una persona o a un grupo reducido, sino que lo considera una cuestión de oportunidad política. Así, aunque ve en la democracia directa un sistema político de dudosa viabilidad y la valora (con Aristóteles) como “la más imperfecta de todas [las formas de Estado]”<sup>226</sup>, no considera su sustitución por otro como una exigencia del Derecho natural, como sí lo es para el dominico.

Con respecto a la traslación del poder, Suárez comparte en lo sustancial la teoría de Vitoria, situándose de forma explícita en continuidad con la doctrina del dominico<sup>227</sup>. Así, para el Doctor Eximio el cambio de la democracia directa a cualquier otra forma de Estado sólo cabe a través de una decisión libre del pueblo, que podrá manifestarse de forma expresa o tácita. Es cierto que Suárez acepta que un poder adquirido injustamente, aun siendo tiránico en su origen, puede llegar a devenir legítimo con el paso del tiempo si el

---

<sup>221</sup> *De legibus*, III, IV, 1.

<sup>222</sup> *Defensio Fidei*, III, II, 7.

<sup>223</sup> *Defensio Fidei*, III, II, 18.

<sup>224</sup> Véase en este sentido FONT OPORTO, P. (2020). La articulación operativa del poder político en Suárez: sentido y límites de su entrega al rey por parte del pueblo. En: *Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics*. De Carvalho, M. S. Lázaro Pulido, M. y Guidi, S. (eds.). Coimbra: Coimbra University Press, p. 387.

<sup>225</sup> *Defensio Fidei*, III, II, 8.

<sup>226</sup> *Id.*

<sup>227</sup> *Defensio Fidei*, III, II, 10.

pueblo termina aceptándolo y si provee al bien común<sup>228</sup>, pero se trata de un supuesto excepcional. Siendo la titular originaria del poder político, y no existiendo precepto alguno de Derecho natural al respecto, la comunidad en su conjunto puede definir la forma de Estado y crear las instituciones que considere oportunas con total libertad. Por esta misma razón, el pueblo puede reservarse para sí cuantas facultades desee. Suárez menciona, a título de ejemplo, cómo en Aragón la aprobación de nuevas leyes o la modificación de las ya existentes requiere del consentimiento del pueblo representado en Cortes<sup>229</sup>.

Cualquiera que sea la organización política que el pueblo decida darse, lo decisivo es que, para Suárez, igual que para Vitoria, la transferencia de la titularidad del poder político es definitiva y no está sujeta a límite material alguno. Todas las facultades que integran el poder político son susceptibles de ser transferidas de forma permanente a las magistraturas que se creen. En otras palabras, no hay ámbito alguno en el que el pueblo tenga un derecho inalienable de participación política. Menos todavía conserva el pueblo forma alguna de poder constituyente susceptible de ser invocado con plena discrecionalidad. Desde la óptica del Doctor Eximio, la entrega del poder se entiende con mayor precisión como contrato o cuasi contrato<sup>230</sup> que como decisión unilateral de una instancia soberana, dado que ésta desaparece una vez constituida la nueva organización política, y ello independientemente de cuál sea ésta. Los términos de este contrato o cuasi contrato –el *pactum subiectionis*– son los definidos por Vitoria: el o los titulares del poder político deben proveer al bien común, observar el Derecho natural y respetar cualesquiera límites adicionales que se haya fijado a su poder en el momento de la traslación. A cambio, el pueblo deberá prestarles la más estricta obediencia, máxime teniendo en cuenta que el poder que ejercen es de origen divino, lo que convierte a los gobernantes en ministros de Dios, y no meros mandatarios de la comunidad política.

Suárez se adhiere firmemente a la idea de la traslación como relación contractual y, de hecho, incluso llega a comparar la transferencia del poder político a un príncipe con el hombre que libremente se vende a otro como siervo<sup>231</sup>. Fácilmente puede adivinarse que

---

<sup>228</sup> *Defensio Fidei*, III, II, 20.

<sup>229</sup> *De legibus*, III, XIX, 6.

<sup>230</sup> *Defensio Fidei*, III, II, 17.

<sup>231</sup> Ésta es una idea en la que Suárez insiste varias veces. *Vid. Defensio Fidei*, III, II, 9 y III, II, 17. También *De legibus*, III, III, 7.

tal comparación es susceptible de levantar suspicacias. Así, Méchoulan<sup>232</sup> vislumbra aquí un desliz absolutista de Suárez y sugiere que el jesuita está dando por bueno un “pacto leonino”, que en buena lógica debería ser nulo por imponer cargas manifiestamente desiguales a las partes contratantes. En realidad, al hacer esta comparación, Suárez ataca el absolutismo y la doctrina del derecho divino de los reyes. De entrada, porque, como señala García Cuadrado<sup>233</sup>, el contrato de servidumbre al que alude Suárez no consiste en la entrega total de la propia persona a otro, sino que se trata más bien de un pacto transaccional “con unas reglas y un valor objetivo”, en virtud del cual un hombre vende su trabajo a otro a cambio de manutención, lo que significa que, en caso de incumplimiento por parte del adquirente, el siervo puede resolver el contrato<sup>234</sup>. A ello hay que añadir, como observa Sommerville<sup>235</sup>, que la comunidad política recibe de Dios el poder de gobernarse a sí misma para proveer al bien común, y es únicamente en estos términos que puede transferirlo a una persona en concreto. Cualquier pacto que dispusiera lo contrario sería por consiguiente nulo. El propio Suárez explicita su lectura antiabsolutista de la comparación<sup>236</sup>: cuando una persona se vende como sierva a otra, es ella quien le entrega el poder sobre su persona y, por consiguiente, la relación que se establece entre ambas es de Derecho humano positivo. Aunque el hombre convertido en siervo haya recibido el poder de gobernarse a sí mismo directamente de Dios, cuando lo entrega a otro no lo hace por mandato del Derecho natural, de modo que el nuevo señor no puede decir que ha recibido de Dios el poder sobre su siervo. Pues bien, Suárez considera que algo parecido ocurre con el poder político: la comunidad recibe directamente de Dios el poder de gobernarse a sí misma o, lo que es lo mismo, dicho poder reside naturalmente en ella. En cambio, cuando el pueblo decide entregarlo a un príncipe, la institución de éste como soberano es de Derecho humano y, por lo tanto, no puede invocar en su favor derecho divino alguno a su alta magistratura. Así, de forma

---

<sup>232</sup> MÉCHOULAN, H. (1980). Suárez confrontado con algunas preguntas morales y políticas de su tiempo, *op. cit.*, p. 122.

<sup>233</sup> GARCÍA CUADRADO, J. A. (2017). Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia. *Cauriensia*, vol. XII, p. 177.

<sup>234</sup> La solución planteada por Suárez, esto es, que, en caso de incumplimiento del contrato por parte del príncipe, los súbditos pueden resolverlo, contrasta con la que propone Jacobo I ante una hipótesis similar. Según el monarca británico, enmarcar la relación príncipe-pueblo en el paradigma contractual no hace más que reforzar la posición regia, toda vez que, si se produce una disputa sobre el cumplimiento del pacto, el único juez posible será necesariamente Dios y no el pueblo, que es parte en el litigio. Véase JACOBO VI Y I (2006). *King James VI and I: Political Writings*. Sommerville, J. P. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge, p. 81.

<sup>235</sup> SOMMERVILLE, J. P. (1982). From Filmer to Suárez: A Reappraisal. *The Historical Journal*, vol. 25, núm. 3, pp. 533-535.

<sup>236</sup> *Defensio Fidei*, III, II, 17.

aparentemente paradójica, con esta comparación Suárez ataca los fundamentos del absolutismo monárquico.

Nótese que, a fin de cuentas, las diferencias entre Vitoria y Suárez en lo que concierne a la transferencia de la titularidad del poder político son mínimas: ambos defienden que toda forma de Estado que no sea la democracia directa –monarquía inclusive– es de Derecho humano positivo, que el pueblo decide con total libertad la organización política que quiere darse a sí mismo y que, una vez determinada ésta, no puede ser objeto de modificaciones unilaterales mientras se respeten los términos del *pactum subiectionis*. La diferencia reside, sobre todo, en los aspectos de la teoría que uno y otro tratan de enfatizar. Mientras que Vitoria quiere consolidar la autoridad del rey, subrayando que recibe su poder de Dios, aunque sea mediatamente, Suárez resalta que el monarca no recibe el poder político más que a través de los hombres, y en ningún caso directamente por institución divina<sup>237</sup>, con el objetivo de desvirtuar las pretensiones absolutistas de los reyes frente al pueblo y a la Iglesia.

#### 6. Vitoria y Suárez ¿precursores del contrato social?

Hemos visto que, tanto para Vitoria como Suárez –aunque de forma más clara en el jesuita– es a través del consentimiento que se funda la comunidad política y se transfiere el poder. Esta tesis, en su versión suareciana, no pasa inadvertida a los defensores del derecho divino de los reyes, especialmente Sir Robert Filmer<sup>238</sup>, que en buena medida dedica su obra *Patriarca* a rebatir las tesis del Doctor Eximio. Según este autor absolutista inglés, ni la comunidad política ni el poder político son fruto de consentimiento humano alguno. Todo lo contrario: Dios dispuso que el Estado fuese una extensión de la familia, encabezada como primer rey y *paterfamilias* por Adán, de quien los monarcas que han reinado a lo largo de la historia serían sucesores. Sin embargo, más allá de esta colisión con Suárez, es interesante observar que otro autor que toma partido en contra de la tesis patriarcal es John Locke, que escribe su primer *Tratado sobre el Gobierno Civil* a rebatir los argumentos de Filmer.

---

<sup>237</sup> *Defensio Fidei*, III, II, 10.

<sup>238</sup> Véase, por ejemplo, el capítulo II de dicha obra. FILMER, R. (1680). *Patriarcha*. Londres: Chiswell, p. 25 y ss.

Esta convergencia aparente entre los escolásticos españoles y el protoliberalismo lockeano, que se concreta en el consentimiento como elemento fundante de la comunidad política y determinante de su organización política ha recibido cierta atención por parte de algunos autores, señaladamente Quentin Skinner<sup>239</sup>, que han identificado en este punto un precedente de la teoría del contrato social, particularmente en su versión lockeana. Si el hombre nace sin ataduras políticas y es sólo por decisión libre y voluntaria que se integra en una comunidad, ¿acaso no significa esto que lo natural en el hombre es una existencia apolítica? Por lo pronto, resultan llamativos los paralelismos –incluso formales– entre los pasajes que Suárez dedica en *De legibus* a la sociabilidad natural del hombre y las consideraciones que ofrece Locke al respecto en su segundo *Tratado sobre el Gobierno Civil*. Como Suárez (y toda la tradición aristotélico-tomista), Locke observa que el hombre tiende a formar sociedades con sus semejantes, empezando por la familiar<sup>240</sup>, fundada en el matrimonio entre el hombre y la mujer, y que se ordena a la procreación<sup>241</sup> y, por ende, a la perpetuación de la especie<sup>242</sup>. Constata también que, en un estadio posterior, la sociedad familiar puede ampliarse con el establecimiento de vínculos de servidumbre entre los criados y su señor<sup>243</sup>. Asimismo, Locke subraya que dicha sociedad familiar no tiene carácter político<sup>244</sup>.

Una vez alcanzado este punto, sin embargo, empiezan a emerger profundas diferencias entre Locke y Suárez. Para el primero, la sociabilidad natural termina en la unidad familiar. Más allá de los confines domésticos, los hombres viven naturalmente de forma totalmente independiente. Sin duda, interactúan con sus semejantes, pero sin más vínculos que los que un particular pueda libremente establecer con otro, y no como miembros de un mismo cuerpo político. Este estado de las cosas, en el que el hombre se halla naturalmente, es lo que Locke llama “estado de naturaleza”<sup>245</sup>.

Desde esta situación de soberanía individual debería serle posible al ser humano prosperar y disfrutar de sus bienes tranquilamente y en total libertad. Lamentablemente,

---

<sup>239</sup> SKINNER, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought: Vol. II: The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 135-173. También Cordero Pando detecta una cierta continuidad entre los escolásticos españoles y Locke (e incluso Rousseau). Vid. VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política, op. cit.*, pp. 250-251.

<sup>240</sup> *Second Treatise*, 77.

<sup>241</sup> *Second Treatise*, 78.

<sup>242</sup> *Second Treatise*, 79.

<sup>243</sup> *Second Treatise*, 77.

<sup>244</sup> *Id.*

<sup>245</sup> *Second Treatise*, 4.

los hombres a menudo observan de forma muy irregular los deberes que imponen la justicia y la equidad, especialmente cuando sus intereses o apetitos entran en juego. Siendo ello así, y habida cuenta de la igualdad sustancial entre unos y otros, resulta inevitable que la humanidad se precipite en una situación de conflicto permanente, hecho que conlleva que la conservación de la propia vida y el disfrute de los derechos individuales, señaladamente el de propiedad, resulten enormemente inciertos. Lógicamente, en el estado de naturaleza el hombre tiene derecho a defenderse de las agresiones a su persona o a sus bienes<sup>246</sup>, pero la relativa igualdad de fuerzas entre víctima y agresor hace que las medidas que se puedan adoptar al respecto sean a menudo insuficientes y, en cualquier caso, inadecuadas para asegurar el tranquilo disfrute de la propiedad de forma sostenida en el tiempo.

Ante esta realidad, “’tis not without reason, that he [el hombre] seeks out, and is willing to joyn in Society with others who are already united, or have a mind to unite for the mutual *Preservation* of their Lives, Liberty and Estates”<sup>247</sup>. Así unidos de forma voluntaria en un solo cuerpo político, los hombres pueden darse a sí mismos leyes claras que les sirvan de parámetro de conducta compartido<sup>248</sup> y, además, nombrar a magistrados encargados de dirimir las disputas de forma imparcial<sup>249</sup> y recabar la colaboración de todos para hacer efectivas sus sentencias<sup>250</sup>. Ésta es para Locke la razón fundamental de la existencia de la comunidad política: la protección de los propios derechos frente a las amenazas derivadas de la codicia y la intemperancia de los demás. En la teoría lockeana, el hombre debería ser perfectamente capaz de vivir una vida buena en el estado de naturaleza. Si algo lo impide, no es la falta de vínculos con otras personas, ni tampoco la desatención al bien común, que Locke concibe fundamentalmente como una agregación de bienes individuales<sup>251</sup>. El principal obstáculo que se interpone en el camino de la vida buena es, simplemente, la incorregible inclinación de los hombres a apropiarse de lo ajeno

---

<sup>246</sup> *Second Treatise*, 6.

<sup>247</sup> *Second Treatise*, 123. La cursiva es de Locke. El impacto de este planteamiento en la historia del pensamiento y en el orden político es enorme. Baste recordar uno de los pasajes centrales de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos: “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. That to secure these rights, Governments are instituted among Men”.

<sup>248</sup> *Second Treatise*, 124.

<sup>249</sup> *Second Treatise*, 125.

<sup>250</sup> *Second Treatise*, 126.

<sup>251</sup> En el *First Treatise* lo afirma expresamente: “the public good, *i.e.*, the good of every particular Member of that Society”. *Vid. First Treatise*, 92. Sobre el bien común como agregación de bienes individuales en el pensamiento de Locke, *vid. MARSHALL, J. (1994). John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 293.

o a agredir a su prójimo. Si no se diera esta lamentable circunstancia, el hombre podría florecer apaciblemente al margen de toda comunidad política<sup>252</sup>. Es la misma perspectiva que manifestará Hamilton o Madison en el número 51 del *Federalista*: “If men were angels, no government would be necessary”<sup>253</sup>. Es por esta razón que Locke interpreta la integración del hombre en una comunidad política como una renuncia a una parte de su libertad<sup>254</sup>, es decir, como un sacrificio: se priva voluntariamente de su derecho natural a gobernarse a sí mismo con total independencia para conservar el máximo posible de libertad. La comunidad política no busca principalmente el perfeccionamiento del hombre, sino que más bien funciona como dique de contención ante su degradación. Por esta misma razón, la comunidad política es una creación artificial, que no tan sólo no forma parte del plan divino, sino que surge como consecuencia de una grave desviación del mismo.

Skinner atribuye a Suárez y, por extensión, a los escolásticos españoles, una posición parecida, esto es, que la sociabilidad natural del ser humano se agotaría en la comunidad doméstica<sup>255</sup>. Tal interpretación se sustenta, en primer lugar, en la descripción de los seres humanos como libres e iguales por naturaleza que ofrecen tanto Vitoria como Suárez. Para Skinner, ello equivale a la asunción –por lo menos implícita– de la noción de un estado de naturaleza en el que no existiría sujeción política alguna. En segundo lugar, en la tendencia de los seres humanos a formar familias y a relacionarse entre sí. En tercer lugar, en la insistencia de nuestros autores en la accesibilidad universal del Derecho natural mediante la razón, de lo que se desprende que el estado de naturaleza no implicaría una situación de anomia, pues incluso en tal escenario existiría un marco normativo universal conocido (o susceptible de ser conocido) por todos. La sociabilidad humana se realizaría ya plenamente, por lo tanto, en la familia y cualesquiera otras asociaciones no políticas. Asimismo, cuando Suárez afirma que “Dios no da este poder<sup>256</sup> por una acción o concesión especial distinta de la creación”<sup>257</sup>, entiende Skinner que se pronuncia en favor del origen meramente humano y convencional de la comunidad política y del poder

---

<sup>252</sup> Vid. *Second Treatise*, 128: “he [el hombre] and the rest of *Mankind are one community*, make up one Society distinct from all other Creatures. And were it not for the corruption, and vitiousness of degenerate Men, there would be no need of any other”. La cursiva es de Locke.

<sup>253</sup> HAMILTON, A., JAY, J. y MADISON, J. (2001). *The Federalist*. Carey, G. W. y McClellan, J. (eds.). Indianápolis: Liberty Fund, p. 269.

<sup>254</sup> *Second Treatise*, 123.

<sup>255</sup> SKINNER, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought...*, op. cit., p. 158.

<sup>256</sup> Esto es, el poder político.

<sup>257</sup> *De legibus*, III, III, 5.

que la rige<sup>258</sup>. Por ello, la contradicción planteada por la naturaleza apolítica del hombre y la realidad de la sujeción política en todo el orbe suscitaría en Suárez un interrogante parecido al que plantearía Rousseau siglo y medio más tarde: “l’homme est né libre, et il est partout dans les fers”<sup>259</sup>. La respuesta de nuestro jesuita sería parecida a la que darían Hobbes y Locke: el hombre tiende a agredir injustamente a sus semejantes y a velar por sus intereses sin tomar en consideración los derechos del prójimo, por lo que deviene imperativo crear un poder político que reprima tan deplorables inclinaciones, asegurando la paz y el orden. El Estado sería así un artificio humano, fruto de un cálculo interesado, y no la expresión más acabada de la naturaleza sociable del hombre<sup>260</sup>.

Se trata de una interpretación que no comparto. En realidad, la insistencia de Locke en considerar al hombre como un animal social pero naturalmente apolítico contrasta nítidamente con las tesis de Suárez y, por extensión, de los escolásticos españoles. De entrada, es llamativo que el Doctor Eximio ni tan siquiera explore con detenimiento la posibilidad de que los hombres puedan convivir desde una posición de total independencia. Para Suárez y para toda la tradición aristotélico-tomista, la vida buena es posible únicamente en el seno de una comunidad política. Y aquí radica la diferencia fundamental con Locke en esta cuestión: la comunidad política es un bien en sí misma, y no un mero remedio a un mal. En efecto, Suárez se expresa con claridad meridiana en este sentido cuando afirma que el sometimiento a un poder político es algo completamente acorde con la naturaleza humana<sup>261</sup> o cuando describe la vida en una comunidad política perfecta como un anhelo natural y bueno<sup>262</sup>. Como observa Schrock, “Suarez's idea is not [...] that the lawlessness of families is so bad, but rather that life according to our political nature can be so good”<sup>263</sup>, y es por ello que la vida política es no tan solo un accidente puramente contingente, sino una inclinación natural del hombre, fijada por Dios, con cuya Providencia cooperan los hombres al formar comunidades políticas mediante su

---

<sup>258</sup> SKINNER, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought...*, *op. cit.*, p. 161.

<sup>259</sup> *Du contrat social*, I, I. La versión consultada de dicha obra es ROUSSEAU, J. J. (1977). *Du contrat social*. París: Éditions du Seuil. Siguiendo la práctica habitual, se indica el libro y el capítulo, y no la página correspondiente. La conexión entre este célebre pasaje de Rousseau y el pensamiento de Suárez la establece Skinner en SKINNER, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought...*, *op. cit.*, p. 159.

<sup>260</sup> Skinner atribuye tal conclusión únicamente a Suárez y a otros pensadores jesuitas. Vitoria se mantendría en posiciones más puramente tomistas, al afirmar la autoría divina de la comunidad política y del poder que la rige. Este contraste, a la luz de lo expuesto anteriormente, resulta a mi juicio injustificado. *Vid.* SKINNER, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought...*, *op. cit.*, p. 161.

<sup>261</sup> *De legibus*, III, I, 2.

<sup>262</sup> *De legibus*, III, I, 3.

<sup>263</sup> SCHROCK, T. S. (1997). Anachronism All Around: Quentin Skinner on Francisco Suarez. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 25, núm. 1, p. 98.



consentimiento. Por esta razón, el Doctor Eximio afirma expresamente, como hemos visto ya, que la comunidad política existiría incluso si no se hubiese producido la caída del hombre, lo que demuestra de forma concluyente que se trata de un don divino central para el florecimiento humano y no de un simple remedio creativo a la inclinación de la humanidad caída hacia el mal. Este aspecto crucial del pensamiento suareciano, que marca una diferencia significativa con Locke, no es tomado debidamente en consideración por Skinner.

Aquí también vemos otro contraste significativo: si Locke, como hemos visto, concibe el sometimiento al poder político como el sacrificio parcial de la propia libertad natural para conservar la restante, para los escolásticos españoles se trata más bien de un ejercicio de la propia libertad orientado a su perfeccionamiento. Como señala Brito Vieira, “the creation of sovereign power requires no such forefront alienation of individual liberty. It is rather an expression of that liberty, which willingly complies with man’s social nature and uses its capacities of invention for a higher realization of that natural sociability in a *societas perfecta*”<sup>264</sup>.

La insistencia de Suárez y Vitoria en la fuerza directiva del poder político como aspecto fundamental del mismo, a diferencia de su fuerza coactiva, ofrece otro punto de contraste significativo con Locke. El pensador inglés no utiliza de forma explícita la distinción entre fuerza directiva y fuerza coactiva, pero, pese a ello, su teoría identifica la razón de ser de la comunidad política en su capacidad para dirimir conflictos e imponer sus decisiones al respecto, que es la esencia de la fuerza coactiva. Ello es una consecuencia lógica de su noción del estado de naturaleza. Como ya hemos visto, para Locke el hombre no necesitaría estar integrado en una comunidad política para prosperar: la libertad del estado de naturaleza le brindaría la oportunidad de florecer plenamente gracias a sus propios esfuerzos y a la colaboración con sus semejantes desde una posición de total independencia.

Por consiguiente, para Locke no constituye una necesidad humana ineludible el contar con una autoridad que ordene la actividad humana hacia el bien común, al ser éste en esencia una agregación de bienes individuales que pueden alcanzarse mediante la cooperación voluntaria entre individuos, de modo que el fin del poder político proteger la autonomía individual en su mayor extensión posible. Como marco normativo basta la ley

---

<sup>264</sup> BRITO VIEIRA, M. (2008). Francisco Suarez and the Principatus Politicus, *op. cit.*, p. 285.

natural<sup>265</sup>, accesible a todos y que consiste, esencialmente, en el respeto hacia la persona y la propiedad del prójimo<sup>266</sup>. En consecuencia, tampoco se requiere de un legislador positivo que concrete o complemente los preceptos de la ley natural, posición que contrasta con la de Suárez, para quien “la ley natural o divina es general y sólo contiene ciertos principios evidentes de moral y, a lo sumo, se extiende a los que se siguen de ellos ... pero, además de estos, hay muchos otros que en una comunidad humana son necesarios para su buen gobierno y conservación”<sup>267</sup>.

En definitiva, para Locke las funciones asociadas a la fuerza directiva del poder político no son indispensables para el florecimiento humano y, por lo tanto, no constituyen la razón de ser de la comunidad política. Es cierto que Locke menciona, como es lógico, el poder legislativo como uno de los elementos fundamentales de toda comunidad política<sup>268</sup>, y también lo es que sitúa la función legislativa en pie de igualdad con la jurisdiccional<sup>269</sup> y con la ejecución de las sentencias<sup>270</sup>. Sin embargo, la lógica de su planteamiento lleva ineludiblemente a la conclusión de que la comunidad política existe para hacer aquello de lo que el hombre por sí mismo es incapaz, y esto, para Locke, es defenderse eficazmente mediante el uso de la fuerza de las agresiones y castigarlas. Así, en términos escolásticos, es principalmente la fuerza coactiva lo que singulariza la comunidad política frente a la comunidad humana universal no política, y, en este sentido, Locke se acerca sensiblemente a los postulados de Hobbes para explicar el origen y la razón de ser de la comunidad política.

Otra diferencia importante entre los escolásticos españoles y autores como Locke o Hobbes se refiere al origen del poder político. Para Locke, el poder político procede del Derecho natural de cada individuo de gobernarse a sí mismo y, particularmente, del de juzgar y castigar las ofensas perpetradas por otros. Ambos son transferidos a la comunidad (parcialmente el primero, íntegramente el segundo) en el momento de su creación con el fin de asegurar su vida, libertad y propiedad frente a las agresiones de

---

<sup>265</sup> En efecto, Locke considera que la ley natural es suficiente por sí misma como norma de conducta: “For though the Law of Nature be plain and intelligible to all rational creatures; yet Men being biassed by their Interest, as well as ignorant for want of study of it, are not apt to allow of it as Law binding to them in the application of it to their particular Cases”. *Vid. Second Treatise*, 124.

<sup>266</sup> *Second Treatise*, 6.

<sup>267</sup> *De legibus*, I, III, 18.

<sup>268</sup> *Second Treatise*, 97, 124 y todo el capítulo XI.

<sup>269</sup> *Second Treatise*, 125.

<sup>270</sup> *Second Treatise*, 126.

terceros<sup>271</sup>. De esta manera, quienes ocupan alguna magistratura pública desempeñan un encargo meramente humano, y no una misión divina. Como Suárez y Vitoria, también él considera que nadie puede dar lo que no tiene, pero, a diferencia de los escolásticos españoles, Locke puede defender que la comunidad política recibe su poder de los individuos que la crean por la sencilla razón de que en el estado de naturaleza los hombres sí cuentan con poderes propios del Estado como el de interpretar y concretar para cada caso concreto el contenido del Derecho natural y la persecución y el castigo de las injurias<sup>272</sup>. Tanto es así, que una de las razones que invoca Locke para explicar el nacimiento de las comunidades políticas es precisamente que la víctima de una injuria puede dejarse llevar fácilmente por un apasionamiento excesivo en el castigo de los agravios sufridos, alejándose así de la rectitud, lo que hace aconsejable disponer de un juez imparcial que dirima los conflictos y, en su caso, imponga las penas correspondientes<sup>273</sup>. Es por esta razón que Locke interpreta la integración del hombre en una comunidad política como una renuncia a una parte importante de sus poderes y de su libertad, planteamiento que ni Suárez ni Vitoria pueden compartir. Hobbes también hace derivar el poder político de un derecho anterior al contrato social, a saber, el derecho de todos a todo en el estado de naturaleza<sup>274</sup>, que es transferido íntegramente al soberano con la celebración del contrato social<sup>275</sup>, justificando así el carácter absoluto del poder político en la doctrina de este pensador. Para los escolásticos españoles, en cambio, el poder político nace con la comunidad que debe regir, de forma independiente de la voluntad de sus miembros, como don directo de Dios, completamente ajeno a cualquier otra forma de poder preexistente. Juri, refiriéndose a Suárez, pero en términos que se podrían aplicar también a Vitoria lo expone de forma especialmente clara: “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 tal”<sup>276</sup>.

---

<sup>271</sup> *Second Treatise*, 87-89.

<sup>272</sup> *Second Treatise*, 7 y 8.

<sup>273</sup> *Second Treatise*, 13.

<sup>274</sup> El filósofo de Malmesbury justifica esta posición tan singular y contundente en la identificación que establece entre estado de naturaleza y estado de guerra, en el que todo es lícito para garantizar la propia subsistencia, “even to one anothers body”. Ante este escenario dantesco, la única salida es la formación de una comunidad política regida por un soberano absoluto que mantenga la paz.

<sup>275</sup> *Leviathan*, pp. 91-94. Todas las citas de esta obra, mientras no se indique lo contrario, proceden de HOBBS, T. (2000). *Leviathan*. Tuck, R. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>276</sup> JURI, Y. E. (2019), Poder político, tiranía y bien común en Francisco Suárez. *Isonomía*, núm. 50, p. 120. En el mismo sentido, *vid.* también RECASENS SICHES, L. (1941). Historia de las doctrinas del contrato social, *op. cit.*, p. 342.

Pese a las discrepancias de fondo entre los escolásticos españoles y Locke en cuanto al origen del poder político, la hostilidad al absolutismo que comparten todos ellos también produce coincidencias muy notables, especialmente en lo que se refiere a la titularidad originaria y a la traslación del poder político. Un breve repaso a las ideas principales del filósofo inglés sobre esta cuestión lo ilustrará con claridad. De entrada, Locke afirma que, una vez constituida la comunidad política, el poder que la gobierna reside en el conjunto de sus integrantes, adoptándose las decisiones por mayoría<sup>277</sup>, o, en otras palabras, que la forma de Estado por defecto es la democracia. A partir de este punto, el conjunto de miembros de la comunidad puede optar por transferir el ejercicio o la titularidad del poder a un monarca, a una asamblea aristocrática o establecer cualquier fórmula mixta que se juzgue oportuna<sup>278</sup>. A diferencia de Vitoria y Suárez, sin embargo, Locke sí considera que existe un poder que en ningún caso puede ser transferido a instancia alguna que no sea el pueblo: se trata de la imposición de tributos, que exige en todo caso la aprobación por parte de los ciudadanos de forma directa o mediante el voto de diputados electos<sup>279</sup>. En cualquier caso, si se sustituye la democracia por alguna otra forma de organización política, quien detente el poder deberá hacer uso de él al servicio del bien público<sup>280</sup>, cumpliendo con los límites que se le hayan impuesto<sup>281</sup>, y observando escrupulosamente los preceptos de la ley natural, lo que implica fundamentalmente el respeto a la vida, la libertad y la propiedad de los miembros de la comunidad<sup>282</sup> y la interdicción de la arbitrariedad<sup>283</sup>. En la medida en que estas condiciones se cumplan, el pueblo deberá prestar obediencia. De lo contrario, tiene el derecho a resistir y destituir a quienes detentan el poder<sup>284</sup>. Como se indicó anteriormente, la cuestión decisiva no es quién ejerce el poder, sino cómo lo ejerce.

Así, la oposición a los postulados absolutistas da como resultado que Locke y los escolásticos españoles, aun partiendo de premisas bien diferenciadas (señaladamente, la politicidad natural del hombre, la noción del bien común, el carácter natural del poder político y su origen divino), compartan una serie de ideas fundamentales. Primero, la titularidad originaria del poder político, que corresponde al conjunto de miembros de la

---

<sup>277</sup> *Second Treatise*, 95-99.

<sup>278</sup> *Second Treatise*, 132.

<sup>279</sup> *Second Treatise*, 142.

<sup>280</sup> *Second Treatise*, 135 y 142.

<sup>281</sup> *Second Treatise*, 134.

<sup>282</sup> *Second Treatise*, 135.

<sup>283</sup> *Second Treatise*, 142.

<sup>284</sup> *Second Treatise*, cap. XIX.

comunidad política, siendo, pues, la democracia directa la forma política por defecto. Segundo, cualquier otra forma de Estado es instituida por los hombres y no puede atribuírsele un origen divino inmediato. Tercero, la legitimidad de cualquier forma de organización política, siempre que sea el pueblo quien libremente la elija, negando así a la monarquía la particular sanción divina reivindicada por la doctrina del derecho divino de los reyes. Cuarto, y consecuencia de lo anterior, oposición a las tesis democráticas que propugnan el derecho del pueblo a cambiar su régimen político o a destituir a sus gobernantes libremente: quien ejerza el poder político justamente tiene derecho a ser obedecido. Quinto, quien ejerza el poder injustamente o ultrapasando los límites fijados por las leyes fundamentales pierde el derecho a ser obedecido y puede ser privado de su alta magistratura.

Ahora bien, más allá de estas coincidencias, las divergencias existentes entre los escolásticos españoles y Locke sobre la cuestión de la naturalidad de la comunidad política no son simplemente un rosario de bizantinismos carentes de consecuencias concretas en el orden jurídico-político. El alcance del poder del Estado, así como sus límites, variará sensiblemente en función de la posición que se adopte al respecto. Si, como sostiene Locke, la comunidad política es un mero artificio cuya función principalmente en tutelar con mayor eficacia los derechos individuales, el poder político deberá adoptar una posición generalmente abstencionista. Alternativamente, si, como sostiene Hobbes, el Estado es un artificio surgido de la necesidad de evitar la guerra de todos contra todos, no habrá límite alguno que pueda oponerse a su poder<sup>285</sup>, que es la única barrera de protección frente a aquel escenario aborrecible. En cambio, si la convivencia en el seno de una comunidad política es natural al hombre y se considera indispensable para vivir una vida buena y alcanzar la felicidad natural<sup>286</sup>, definidas objetivamente, la actividad del Estado se dirigirá a la consecución de las mismas. Ello supone, por de pronto, que los derechos individuales se configurarán como instrumentos al servicio de la consecución de dichos bienes, y no de una autonomía que permita a cada persona el determinar su propia idea de bien y materializarla. Asimismo, las leyes estatales no tan sólo serán inválidas cuando, por ejemplo, vulneren derechos individuales

---

<sup>285</sup> Más allá de la conservación de la propia vida ante una agresión injusta, único supuesto en el que el filósofo de Malmesbury juzga lícita la resistencia al poder del Estado. *Vid. Leviathan*, pp. 93-94.

<sup>286</sup> En contraposición con la felicidad sobrenatural consistente en la visión beatífica.

o presenten algún vicio formal grave, sino también cuando requieran o permitan llevar a cabo conductas gravemente lesivas para el bien común.

## **CAPÍTULO II: LA IGLESIA COMO CONTRAPESO DEL PODER POLÍTICO**

En este capítulo consideraremos el rol de la Iglesia como principal contrapeso al poder político, esto es, al poder del Estado. Vitoria y Suárez conciben la Iglesia como una sociedad perfecta que tiene como misión conducir al hombre a la bienaventuranza eterna y que cuenta, para ello, con la capacidad de emitir normas vinculantes susceptibles de ser impuestas coactivamente a los bautizados. Si el Estado se encarga del gobierno del orden temporal, a la Iglesia le corresponde el del orden espiritual. Pero Iglesia y Estado no funcionan como sociedades completamente independientes. Ambas se integran en un único orden –la Cristiandad– en el que, por su mayor excelencia, en caso de conflicto prevalece la Iglesia. De esta forma, para impedir que el Estado obstaculice la salvación de las almas, fin último al que se subordinan todos los demás, la Iglesia puede intervenir en el orden temporal para corregir cualesquiera normas o medidas adoptadas por el Estado que pongan en peligro el acceso a la beatitud eterna. La Iglesia puede desplegar así su poder en ámbitos que de ordinario son competencia del Estado para salvaguardar la ortodoxia religiosa, pero también para corregir injusticias graves. Así, partiendo de postulados nítidamente premodernos, Vitoria y Suárez limitan de forma estricta el poder del Estado y perfilan incluso mecanismos para corregir situaciones abusivas dentro de un cauce institucional. La Iglesia queda situada, por lo tanto, en una posición de preeminencia frente al Estado, pero con unas facultades de intervención en lo temporal limitadas y a las que sólo puede recurrir raramente.

### *1. La Iglesia como sociedad perfecta. El poder espiritual o eclesiástico. Sus dimensiones directiva y coactiva.*

Para entender adecuadamente el marco de relaciones Iglesia-Estado en la doctrina jurídico-política de Vitoria y Suárez y, en particular, en qué medida la Iglesia constituye un límite –el más importante– al poder del Estado, es preciso perfilar mínimamente la noción que de la misma manejan ambos autores. Ante todo, en sintonía con las ideas

imperantes en la época<sup>287</sup>, ninguno de los dos concibe la Iglesia como una asociación confesional de carácter privado, dotada de autonomía, pero sometida al Derecho estatal, como sostendrá Locke en su *Carta sobre la tolerancia*<sup>288</sup>. Todavía menos la entienden como una estructura organizativa integrada de una forma u otra en las instituciones del Estado y sometida, por lo tanto, al poder político. Todo lo contrario: la Iglesia es, tanto para Vitoria como para Suárez, una sociedad perfecta, dotada de las mismas notas de completud, jurisdicción y no subordinación a ninguna otra dentro de su mismo orden (esto es, el espiritual). Vitoria distingue entre una “república temporal” –de origen natural– y otra “eclesiástica” –de origen sobrenatural– de forma reiterada a lo largo de su obra, atribuyendo también a esta última el carácter de perfecta<sup>289</sup>. De forma similar, Suárez habla de la Iglesia como comunidad perfecta, creada por Dios de forma inmediata<sup>290</sup>, dotada de un poder y de un ordenamiento jurídico propios<sup>291</sup>. Como veremos, sin embargo, ambas comunidades, sin embargo, se integran en mismo un orden –la Cristiandad– que bautizan, de forma algo confusa, como *Ecclesia universalis* (o *Ecclesia*, simplemente) o *respublica christiana*, como si nos halláramos, en realidad, ante un ente único. Se trata de un vestigio de una concepción medieval de la Iglesia como unidad político-religiosa del pueblo cristiano, que absorbe la comunidad política en su seno y que, en coherencia con ello, concentra todo el poder en última instancia en manos del Romano Pontífice. Su aceptación, que nunca fue total<sup>292</sup>, entra en declive con Santo Tomás de Aquino<sup>293</sup>. En efecto, el Doctor Angélico perfila la distinción entre un poder político de origen natural y un poder espiritual de origen sobrenatural<sup>294</sup>, y es esta perspectiva la que nuestros autores asumen y desarrollan.

---

<sup>287</sup> BARBIER, M. (2004). Les rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel chez Vitoria. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 66, núm. 2, p. 310.

<sup>288</sup> LOCKE, J. (2010). *A Letter concerning Toleration*. Goldie, M. (Ed.). Indianápolis: Liberty Fund, p. 50.

<sup>289</sup> Vitoria ofrece un paralelismo explícito entre ambas: “la república espiritual, lo mismo que la temporal, debe ser perfecta”. *Vid. De potestate Ecclesiae prior*, p. 308. En otros pasajes de la misma elección alude a la Iglesia como sociedad perfecta de forma expresa. *Vid.*, por ejemplo, *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 250 y 323.

<sup>290</sup> En contraste con el Estado, que sólo es creado por Dios de forma mediata, como vimos en el capítulo anterior.

<sup>291</sup> *De legibus*, I, VI, 18.

<sup>292</sup> ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, *op. cit.*, p. 416.

<sup>293</sup> Sobre el pensamiento del Doctor Angélico sobre las relaciones Iglesia-Estado, *vid.* FINNIS, J. (1998). *Aquinas, Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press, pp. 320-327.

<sup>294</sup> *Vid.* el estudio introductorio de Urdánoz a la elección *De potestate Ecclesiae prior* en VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, *op. cit.*, pp. 205-207 y 218-224. En el mismo sentido, *vid.* BÖCKENFÖRDE, E. W. (2007). *Diritto e secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*. Preterrossi, G. (ed.) y Carpitella, M. (trad.). 2ª edición. Bari: Editori Laterza, pp. 36-37; MOLINA MELIÁ, A. (1977). *Iglesia y Estado en el siglo de oro español: El pensamiento de Francisco*



Así pues, cuando Vitoria se pregunta en su primera reelección sobre la potestad de la Iglesia si existe en la Cristiandad un poder espiritual, distinto del poder político, su respuesta es clara: “[e]s necesario que haya en la Iglesia, además de la potestad civil y secular (*civilem et laicam potestatem*), otra potestad espiritual”<sup>295</sup>. La razón de ser de este poder espiritual resulta evidente: si el poder político se ocupa de proveer al bien común en el orden temporal, el espiritual tiene como fin dirigir los hombres hacia el bien sobrenatural y eterno. La existencia de dos esferas tan marcadamente diferenciadas, la eterna y la terrenal, implica la existencia de dos poderes distintos para el gobierno de una y otra: “si no es posible la duración de la humana sociedad sin las dos vidas, espiritual y terrena, resultan necesarias dos potestades [...] una que dirija las cosas materiales y gobierne la vida terrena y otra que rija las espirituales y ordene la vida espiritual”<sup>296</sup>.

Para alcanzar el fin que le es propio, el poder espiritual se compone, a su vez, de dos potestades distintas, la de orden y la de jurisdicción. La primera consiste en la administración de los sacramentos, mientras que la segunda “se da en orden al cuerpo místico de Cristo, es decir, para gobernar y dirigir al pueblo cristiano a la bienaventuranza sobrenatural”<sup>297</sup>. Vitoria usa el término “jurisdicción” de forma precisa, con el fin de describir un poder capaz de dar normas jurídicas vinculantes y de castigar la infracción de las mismas. En efecto, el dominico subraya que el poder espiritual tiene como cometido conducir a los hombres a la beatitud eterna, si es preciso, “por medio de la alabanza, del premio o del temor y castigo”<sup>298</sup>, de la misma manera que el poder civil hace lo propio para proveer al bien temporal. El poder espiritual está revestido, por lo tanto, de fuerza directiva y coactiva, tal vez incluso con mayor razón que el poder político, pues el Reino de Dios –recuerda Vitoria– debe buscarse con preferencia a cualquier otra cosa. Sobre el alcance de la coacción ejercida por el poder eclesiástico para garantizar el cumplimiento de sus normas, el catedrático de Salamanca afirma expresamente que puede consistir en penas temporales y cita como ejemplos sanciones pecuniarias o el destierro<sup>299</sup>, pero, juzgando probablemente que la cuestión es pacífica, no se detiene a explicar

---

Suárez. Valencia: Universidad de Valencia, pp. 37 y 152-156, y ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez, op. cit.*, pp. 391-394.

<sup>295</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 247.

<sup>296</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 248-249.

<sup>297</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 258.

<sup>298</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 248.

<sup>299</sup> *De indis*, p. 682.

detalladamente por qué la autoridad eclesiástica competente pueda recurrir a la imposición de penas de carácter temporal en pro de la salvación de las almas<sup>300</sup>.

Ochenta años más tarde, en un contexto de consolidación de la Reforma protestante y de creciente regalismo en los Estados católicos, la defensa del poder de la Iglesia deviene una preocupación particularmente acuciante para Suárez, que escribe la *Defensio Fidei* en respuesta a las tesis anglicanas defendidas por Jacobo I<sup>301</sup> y, señaladamente, para rechazar el sometimiento de la Iglesia al Estado que propugna el monarca británico.

Lutero y Calvino, a grandes rasgos, rechazan la existencia de un sacerdocio ministerial, tal y como existe en la Iglesia Católica. El único sacerdocio que contemplan es el de todos los fieles, lo que elimina cualquier distinción sustantiva entre laicos y clero y, con ello, la noción de una jerarquía integrada por obispos y sacerdotes instaurada por Dios para el gobierno de la Iglesia. No existe, por lo tanto, un poder específico para el gobierno de la Iglesia, de modo que ésta queda sujeta al poder político en todo lo que se refiera a sus dimensiones visibles. La esfera íntima de la conciencia se deja a Dios y al creyente en particular<sup>302</sup>. El anglicanismo, a su vez, adopta una posición ligeramente distinta, pero lo suficientemente parecida para que, a efectos jurídico-políticos, sus consecuencias sean similares. Inspirándose, a juicio de Suárez, en las tesis de Marsilio de Padua, reconoce la distinción entre sacerdotes y laicos, pero reduce la función de aquellos a la predicación y a la dispensación de los sacramentos, sin atribución alguna en lo referente al gobierno de la Iglesia. Éste, como toda función que conlleve el ejercicio de un poder directivo y coactivo, queda en manos del príncipe temporal<sup>303</sup>.

---

<sup>300</sup> El recurso a medidas coercitivas con este propósito no es, obviamente, una idea original de Vitoria. También Santo Tomás de Aquino, entre otros autores, afirma que la Iglesia puede recurrir a medidas coercitivas para compeler a los bautizados caídos en la herejía o la apostasía a “mantener la fe recibida”. Vid. *Suma de Teología*, II-II, q. 10, a. 8. Todas las citas de esta obra, mientras no se indique lo contrario, proceden de AQUINO, T. DE (1990). *Suma de Teología. Parte II-II (a)*. Calle Campo, O. y Jiménez Patón, L. (trads.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Las citas siguen el formato que se usa habitualmente en relación con este tratado: parte, cuestión y artículo.

<sup>301</sup> Concretamente, Suárez redacta la *Defensio Fidei* en respuesta al juramento de lealtad exigido por Jacobo I a sus súbditos católicos a partir de 1606, en el que éstos deben condenar expresamente como herética la doctrina según la cual el Papa puede destituir a los príncipes excomulgados y liberar a sus súbditos del deber de obedecerlos. Al imponer tal juramento, el Rey regula una materia de carácter espiritual, lo que, como veremos, constituye a ojos de Suárez una extralimitación de sus poderes.

<sup>302</sup> Suárez ofrece una síntesis de la cuestión en los términos expuestos en *Defensio Fidei*, III, VI, 4. Véase también SKINNER, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought: Vol. II: The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-19 y, en especial, pp. 11-16.

<sup>303</sup> *Defensio Fidei*, III, VI, 3 y 5. Hobbes defenderá la misma posición, con mayor vigor si cabe, en el capítulo 42 del *Leviatán* (véase, en particular, *Leviathan*, pp. 342-344, 373-375 y 396-398).

Impulsado por la urgencia de rebatir estas ideas a su juicio tan perniciosas, Suárez dedica esfuerzos considerables –tanto en *De legibus* como en la *Defensio Fidei*– a defender la existencia de un poder confiado por Dios a la Iglesia, revestido de fuerza directiva y coactiva, y que tiene como fin la salvación de las almas. Su punto de partida es la fundación divina de la Iglesia y, señaladamente, la autoridad confiada por Cristo a sus Apóstoles, encabezados por Pedro, con una misión concreta: la de apacentar a sus ovejas<sup>304</sup> para conducir las a la vida eterna<sup>305</sup>, atribuyéndosele con este fin el poder de atar y desatar<sup>306</sup>, cuya naturaleza jurisdiccional resulta evidente a ojos del jesuita<sup>307</sup>. Resulta incorrecto, por lo tanto, concebir la Iglesia como un ente puramente espiritual, sin organización propia, vínculos visibles o instancias de poder que unan a sus fieles. Todo lo contrario: se trata de una comunidad organizada en el mundo, dotada de una jerarquía que tiene el encargo de gobernarla y dirigirla a su fin por encargo divino. De lo contrario, se precipitaría inevitablemente en el caos y terminaría disolviéndose, de forma análoga – observa Suárez– a lo que ocurriría si una comunidad política no se dotara de un poder organizado que la conserve en la unidad y provea a su bien común<sup>308</sup>.

El paralelismo con el Estado que traza aquí el Doctor Eximio es revelador e indica que la Iglesia, en tanto que sociedad perfecta, es, como mínimo, equiparable al Estado y que, en consecuencia, dispone de un poder semejante al político. En efecto, la Iglesia no está revestida de una vaga autoridad moral –digna de consideración, pero no vinculante– sino de un “poder para legislar en sentido propio y verdadero”<sup>309</sup>, esto es, no “el mero poder de aconsejar, advertir o rogar –pues estos actos no son propios de un poder superior– sino a la verdadera fuerza para obligar y mover con eficacia moral”<sup>310</sup>. Además, la Iglesia puede imponer penas a quienes no se sometan a las normas que de ella emanen. Dichas sanciones pueden ser de carácter estrictamente espiritual, como por ejemplo la excomunión, pero también temporal. En cualquier caso, la dimensión coercitiva del poder de la Iglesia se desprende de la directiva, toda vez que en un mundo caído<sup>311</sup> la fuerza

---

<sup>304</sup> *De legibus*, IV, I, 3; *Defensio Fidei*, III, VI, 6.

<sup>305</sup> *De legibus*, IV, I, 8.

<sup>306</sup> “Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia ... Yo te daré las llaves del Reino de los Cielos: lo que ates en la tierra quedará atado en el Cielo, y lo que desates en la tierra quedará desatado en el Cielo”, Mt. 16, 18-19.

<sup>307</sup> *Defensio Fidei*, III, VI, 6.

<sup>308</sup> *De legibus*, IV, I, 5.

<sup>309</sup> *De legibus*, IV, I, 6.

<sup>310</sup> *Defensio Fidei*, III, XXII, 1.

<sup>311</sup> Suárez no alude aquí expresamente a la caída del hombre, pero, como vimos en el capítulo anterior, considera que si la humanidad se hubiese mantenido en un estado de inocencia no se habría producido la irrupción de la fuerza coactiva de la ley, que es consecuencia del pecado.

directiva, sin el apoyo de la sanción, es ineficaz. Por consiguiente, Dios, que todo lo ordena con sabiduría, al revestir a la Iglesia –y, en particular, al Papa– del poder para emitir normas vinculantes, necesariamente le otorgó también la potestad de sancionar a quienes las infrinjan<sup>312</sup>. En efecto, cuando Cristo encomendó a Pedro que “apacentara” a sus ovejas, utilizó un término deliberadamente indeterminado, de tal forma que le dejó la libertad, inherente a todo pastor, de castigar a las ovejas díscolas de la forma que más les convenga, pudiendo recurrir en su caso a penas temporales, aunque siempre con arreglo a la “equidad de la justicia”<sup>313</sup>.

Suárez da tres razones para defender la imposición de castigos temporales ante la inobservancia del Derecho Canónico. Dos de ellas apelan a su eficacia para dirigir la conciencia del individuo hacia el bien sobrenatural: “el castigo suele dar entendimiento” y “quitada la ocasión o facilidad de practicar el acto externo, a la voluntad le es mucho más fácil desistir del afecto interno”. La tercera, sin embargo, responde principalmente a la necesidad de conservar el orden y la unidad de la Iglesia y, en este sentido, parece sugerir nuevamente un paralelismo con la comunidad política: “la misma observancia externa es necesaria para el bien general de la Iglesia y para evitar los escándalos, las disensiones y cosas semejantes”<sup>314</sup>. Ello con independencia de si el acatamiento de dichos parámetros de conducta pública se debe a la convicción del individuo en su fuero interno de la rectitud de la norma o si se limita a someterse a ella por temor al castigo que se le impondría de no hacerlo. Lo importante, en este caso, no es tanto dirigir a los elementos díscolos hacia su salvación como preservar el orden externo y salvaguardar el bien común –espiritual, en este caso– de los demás fieles, de la misma manera que el Estado, aunque aspira a conducir a los hombres hacia la virtud, recurre a medidas coercitivas contra quienes infringen la ley con el fin de preservar el orden, y no tanto de persuadir a los infractores de la injusticia de su conducta. Así, la Iglesia, como el Estado, dispone de las herramientas jurídicas necesarias para reprimir las actividades subversivas susceptibles de poner en riesgo su orden y unidad.

El reconocimiento a la Iglesia de un poder dotado de fuerza directiva y coactiva, al que los bautizados deben someterse incluso contra su voluntad, supone la existencia de

---

<sup>312</sup> *Defensio Fidei*, III, XXIII, 2. En el número 19 del mismo capítulo, Suárez observa que, en ausencia de penas temporales que castiguen la infracción del Derecho de la Iglesia, los fieles fácilmente despreciarían lo espiritual, con grave riesgo para sus almas.

<sup>313</sup> *Defensio Fidei*, III, XXIII, 10, 13.

<sup>314</sup> *De legibus*, IV, I, 11.

dos comunidades perfectas –Estado e Iglesia– que ejercen simultáneamente su jurisdicción sobre unos individuos que en gran medida pueden coincidir. Sólo por el mero hecho de que en la teoría suareciana el Estado no pueda reivindicar para sí el monopolio de la coacción ya se advierte que éste deberá necesariamente operar dentro de una esfera limitada y que la Iglesia representa, como mínimo, un contrapeso de gran envergadura. Aun siendo ello así, resulta casi superfluo observar que se trata de una forma de limitación al poder político completamente ajena al del constitucionalismo moderno que nacerá con Locke y las grandes revoluciones del siglo XVIII, con su énfasis en la eliminación de cualquier forma de coacción en el ámbito de las creencias religiosas. Una correcta valoración del poder eclesiástico como límite al poder político en el pensamiento de Vitoria y Suárez requiere, por consiguiente, tomar en consideración el contexto histórico en el que éste se desarrolla. En este sentido, debe recordarse que la alternativa al paradigma de la Iglesia como sociedad perfecta defendido por nuestros autores no es la libertad religiosa, sino el sometimiento de las cuestiones espirituales al control de las monarquías absolutas de la época, que pueden recurrir a la coacción para asegurar la conformidad de sus súbditos a la confesión del Estado. Es significativo que Bodin, uno de los escasos autores de la época que aboga por una cierta tolerancia religiosa, propone adoptarla únicamente cuando una parte sustancial de la población ha abrazado un credo distinto del oficial, y ello por razones puramente pragmáticas como son la conservación de la paz y evitar que la disidencia religiosa degenera en ateísmo<sup>315</sup>. Y, para Hobbes, el poder de coacción del Estado en materia de religión es tan intenso que incluso llega a afirmar que habría que obedecer al príncipe si éste exigiera a sus súbditos que abjuraran de Cristo<sup>316</sup>. La alternativa, por lo tanto, a la capacidad de coerción de la Iglesia sobre los bautizados que propugnan Vitoria y Suárez no es la libertad religiosa, sino que esta misma coerción sea ejercida por el Estado.

---

<sup>315</sup> *Les six livres de la république*, IV, VII. La edición consultada es BODIN, J. (1986). *Les six livres de la république*. París: Fayard. Siguiendo la práctica habitual, la cita indica libro y capítulo.

<sup>316</sup> Resulta evidente que esta tesis no puede más que chocar, por lo menos a primera vista, al lector cristiano y, con él, a cualquiera que profese con convicción alguna forma de credo religioso. La justificación que ofrece Hobbes es la siguiente: al ser la creencia o la no creencia una cuestión propia del fuero interno del individuo, al poder político le resulta absolutamente imposible imponer la adhesión sincera a una doctrina concreta. Ahora bien, si un príncipe temporal ordena a sus súbditos que manifiesten externamente su apoyo a una determinada religión, o que participen en un acto de culto, éstos deberán acatar el mandato en virtud del compromiso asumido en el contrato social, y no cabrá interpretar tal sometimiento como impiedad, toda vez que los actos realizados en obediencia a las leyes del Estado no son imputables a los súbditos, sino al soberano que las ha emitido. *Vid. Leviathan*, pp. 343-344.

## 2. *La superior excelencia del poder eclesiástico o espiritual frente al poder político.*

Para definir el marco de relaciones Iglesia-Estado, Vitoria y Suárez atribuyen una importancia decisiva al nivel de excelencia de ambos poderes, político (o civil) y eclesiástico (o espiritual), y, como tal vez cabría anticipar, en la confrontación de uno y otro sale vencedor el segundo. Para el dominico, de hecho, se trata de una conclusión tan evidente que en su primera reelección sobre la potestad de la Iglesia ni tan siquiera se detiene a justificarla con un mínimo detalle: “todos reconocen que la [potestad] espiritual es más elevada y excelente y de suprema dignidad [...] el fin de la potestad espiritual sobrepasa tanto al de la temporal cuanto la perfecta bienaventuranza y última felicidad excede a la felicidad humana y terrena”<sup>317</sup>.

La superior excelencia del poder eclesiástico, que tan obvia parece a Vitoria todavía en 1532<sup>318</sup>, no resulta tan evidente ochenta años después, cuando Suárez escribe su tratado *De legibus*, con la Reforma protestante ya plenamente consolidada en gran parte de la Europa Central y Septentrional y un poder regio cada vez más asertivo frente a la Iglesia. Tal vez por ello, el jesuita granadino sí se detiene a analizar pormenorizadamente las razones en las que se sustenta la superioridad del poder espiritual. Primera: su carácter sobrenatural<sup>319</sup>, en contraste con el meramente natural del poder civil, y que no queda circunscrito solamente a las cuestiones sacramentales o magisteriales, sino que se proyecta también sobre las facultades legislativas de la Iglesia. Segunda: por el fin al que se ordena<sup>320</sup>, como había subrayado ya Vitoria. El poder político persigue el bien común temporal –que se identifica con la felicidad natural– el espiritual busca la felicidad sobrenatural, que es completa y perfecta. Así, de la misma forma que aquella palidece en comparación con ésta, también el poder civil hace lo propio cuando se compara al eclesiástico. Tercera: su causa eficiente y su origen, al haber sido creado de forma directa e inmediata por Dios de forma sobrenatural, lo que contrasta con el poder político, que, como vimos en el capítulo anterior, surge de forma automática, como una “propiedad que dimana de la naturaleza misma” al formarse la comunidad, y no como consecuencia de un acto singular y extraordinario<sup>321</sup>. Cuarta: su sujeto<sup>322</sup>, toda vez que su titular originario

---

<sup>317</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 292.

<sup>318</sup> Año en que fue impartida la reelección. Vid. VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, op. cit., p. 196.

<sup>319</sup> *De legibus*, IV, VIII, 1.

<sup>320</sup> *De legibus*, IV, VIII, 2.

<sup>321</sup> *De legibus*, IV, VIII, 5.

<sup>322</sup> *De legibus*, IV, VIII, 6.

es el propio Cristo, que lo ha confiado personalmente a los Apóstoles y, muy especialmente, al Papa y a sus sucesores, mientras que el poder político recae primeramente en el conjunto de miembros de la comunidad, que posteriormente podrán transferirlo si lo estiman oportuno. Además, el titular del poder espiritual debe cumplir unos requisitos concretos (a saber: haber sido bautizado, varón<sup>323</sup> y haber recibido el sacramento del orden<sup>324</sup>), que no se exigen, en cambio, para detentar el poder político.

### 3. *La subordinación del Estado cristiano a la Iglesia.*

Hemos visto que para Vitoria y Suárez el poder eclesiástico, al que compete regir la esfera espiritual, es más excelente que el civil, que se ocupa del orden temporal. Sin embargo, una vez constatado este hecho, se abre un interrogante sobre las consecuencias jurídico-políticas concretas de la dignidad superior del poder eclesiástico.

Vitoria observa que, aun siendo cierto que el poder eclesiástico tiene como fin un bien más excelente que el propio del poder civil, no se deduce necesariamente de ello que el uno deba subordinarse al otro, y, para demostrarlo, hace notar que un individuo no está obligado a sacrificar su bien particular en pro del de una comunidad política extranjera, aun siendo el bien común de ésta más excelente que el suyo privativo<sup>325</sup>. Así, si Iglesia y comunidad política fueran totalmente independientes la una de la otra, sería irrelevante a efectos jurídico-políticos que sus respectivos poderes fuesen de una excelencia desigual. Pero la cuestión es que no se da tal independencia entre ambos. Veamos por qué.

La felicidad terrenal se ordena a la bienaventuranza eterna, de la misma manera que “el arte de construir navíos se ordena a la navegación [...] el de construir arados a la agricultura”<sup>326</sup>, etcétera. La dimensión meramente temporal de la existencia humana no se puede desgajar radicalmente del fin último del hombre, que es donde encuentra su sentido más profundo y su perfeccionamiento. Así, toda actividad humana se ordena a la vida eterna y, por consiguiente, una acción que pretenda contribuir a una mayor felicidad natural en detrimento de la visión beatífica es un absurdo, de la misma forma que carece de sentido producir un arado que no sirva para la labranza. Por esta razón, no se puede dividir un individuo ni, por extensión, el conjunto de los bautizados en dos

---

<sup>323</sup> *De legibus*, IV, VIII, 7.

<sup>324</sup> *De legibus*, IV, VIII, 8.

<sup>325</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 303.

<sup>326</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 302.

compartimentos estancos, uno temporal y otro espiritual. Todo lo contrario: ambas dimensiones deben integrarse de forma armoniosa a fin de que el hombre pueda alcanzar su bien, tanto en el mundo presente como en el venidero. Iglesia y comunidad política no funcionan, por lo tanto, como estructuras de poder paralelas que potencialmente podrían emitir mandatos contradictorios, sino que, como ya hemos apuntado, configuran un orden coherente, lo que supone dar la primacía al fin más excelente y, con él, a la comunidad que lo persigue. Esto significa, en otras palabras, que la comunidad política queda subordinada a la Iglesia. Como observa Beltrán de Heredia, “cuando el fin de una facultad depende del fin de otra, esa misma dependencia se extiende a la facultad; y como el fin temporal depende de algún modo del espiritual porque se ordena a él como lo imperfecto a lo perfecto, resulta que la potestad civil está sometida de algún modo a la espiritual”<sup>327</sup>. Partiendo de tales premisas, cualquier alternativa a la subordinación de la comunidad política a la Iglesia conduce a contradicciones insalvables, bien por la ausencia de una instancia de poder capaz de decidir en las situaciones críticas o de conflicto (en cuyo caso, señala Vitoria, el conjunto de los bautizados se asemejaría a un cuerpo sin cabeza); bien por la separación radical entre el orden temporal y el espiritual, que daría lugar a una cabeza –Cristo– con dos cuerpos<sup>328</sup>. Frente a tales monstruosidades, el dominico sostiene que el conjunto de los bautizados forma un solo cuerpo, con sus miembros debidamente ordenados, esto es, con el Romano Pontífice en la cúspide<sup>329</sup>.

La consolidación del absolutismo monárquico a lo largo de las décadas que siguen a la muerte de Vitoria lleva, sin embargo, a que autores católicos empiecen a propugnar la autonomía total del Estado en relación con la Iglesia, formulando lo que se conocerá como la llamada teoría del poder directivo. Entre sus defensores más eminentes figura el jurista escocés radicado en Francia William Barclay<sup>330</sup>. Los partidarios de esta teoría sostienen que a la Iglesia (en la persona del Papa) le corresponde ciertamente el gobierno del orden espiritual, en el que no cabe, como regla general, intervención estatal alguna. A su vez, corresponde al Estado el gobierno del orden temporal, en el que tampoco cabe intervención eclesiástica alguna. El Papa puede, por supuesto, instar al poder político a actuar al respecto en el sentido que considere más beneficioso para la salvación de las almas, pero no está facultado para emitir mandato jurídicamente vinculante alguno

---

<sup>327</sup> BELTRÁN DE HEREDIA, V. (1937). Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y fuentes de la misma. *Ciencia Tomista*, núm. 56, p. 35.

<sup>328</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 304.

<sup>329</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 291.

<sup>330</sup> Suárez ofrece un breve resumen de las posiciones de este autor en *Defensio Fidei*, III, XXI, 4.



dirigido al poder político. Sus exhortaciones serán, a lo sumo, moralmente obligatorias. En definitiva, según la teoría del poder directivo, un príncipe cristiano está plenamente sometido al Papa en materia espiritual en tanto que individuo particular, como, por ejemplo, en lo que se refiera a la recepción de los sacramentos o a la doctrina que debe profesar. En cambio, en calidad de gobernante o legislador, carece de superior alguno, ya sea en el orden temporal o fuera de él, y ningún mandato que le pueda dirigir el Romano Pontífice en este ámbito le vinculará jurídicamente. Como puede deducirse fácilmente, la teoría del poder directivo resulta particularmente grata a los monarcas absolutos del siglo XVII, y no tan sólo a los católicos, sino también y de forma muy especial a protestantes como Jacobo I<sup>331</sup>.

Suárez tiene muy presente la teoría del poder directivo y dedica cierta atención a la crítica de sus postulados. De forma parecida a Vitoria, en *De legibus* parece sugerir en un primer momento que la mayor excelencia del poder espiritual carece de relevancia a la hora de definir las relaciones entre Iglesia y comunidad política, de manera que lo expuesto en el epígrafe precedente no serían más que elucubraciones ociosas. Así lo expresa el Doctor Eximio: “aunque se ha demostrado que el poder eclesiástico es más excelente en perfección, de ahí no se sigue sin más que sea superior en lo que se refiere a la subordinación y a la jurisdicción propiamente dicha, porque una facultad puede ser menos perfecta que otra y no estarle sujeta o subordinada”<sup>332</sup>. Y, sin embargo, acto seguido declara: “debemos decir que el poder eclesiástico no sólo es en sí mismo más noble sino también superior, y que tiene subordinado y sujeto a sí al poder civil”<sup>333</sup>. ¿Cómo armonizar ambas afirmaciones?

La clave está en la unidad de la Iglesia. Como subraya Molina Meliá, entre sus miembros no tan sólo hay clérigos, sino también laicos, y entre estos últimos figuran “los reyes o príncipes, en cuanto personas privadas y *en cuanto investidos con el poder estatal*”<sup>334</sup>. Ello supone que su condición de fiel cristiano incide de lleno en el desempeño

---

<sup>331</sup> Jacobo I llegó a ofrecer una cátedra universitaria a Barclay a condición de que éste abjurara de la fe católica y abrazara el protestantismo, a lo que el jurista escocés se negó.

<sup>332</sup> *De legibus*, IV, IX, 1.

<sup>333</sup> *De legibus*, IV, IX, 2.

<sup>334</sup> MOLINA MELIÁ, A. (1977). *Iglesia y Estado en el siglo de oro español...*, op. cit., p. 153. La cursiva es nuestra. También Thomas Pink subraya que la sumisión del príncipe cristiano al Romano Pontífice en materia espiritual abarca todas las dimensiones de su persona, incluyendo, por lo tanto, el gobierno de la comunidad política. Véase PINK, T. (2016). Suarez and Bellarmine on the Church as a Coercive Lawgiver. En: SACCENTI, R. y SULAS, C. (eds.), *Legge e Natura: I dibattiti teologici e giuridici fra XV e XVII secolo*. Roma: Aracne Editrice, p. 305.

de sus funciones al frente de la comunidad política. En efecto, los príncipes –o los titulares del poder político en general– no pueden establecer una división artificiosa entre su esfera privada, en la que operarían como fieles cristianos a todos los efectos, y sus funciones públicas, en las que su condición de bautizados carecería de relevancia alguna a efectos jurídico-políticos (como sostiene Barclay). Todo lo contrario, “la norma del gobierno temporal, para que éste sea recto y bueno moralmente, debe ser espiritual”<sup>335</sup> y, por esta razón, una desviación de la misma en el desempeño de una magistratura pública resulta tan relevante como lo sería si se produjera fuera de ella.

En la concepción teleológica y teocéntrica de la realidad que defiende Suárez, la esfera privada y la pública no se rigen por sistemas morales distintos e independientes, pues, como apunta Molina Meliá: “todo viene y va a Dios. La potestad política no puede escapar a este principio. La providencia creadora de Dios ha puesto cada cosa en su sitio. La ‘lex aeterna’ lo ha establecido todo ordenadamente y todo debe sujetarse a esta norma”. De lo contrario, “[l]a política estaría sometida a otro dios [...] procedería de otras fuerzas y se regiría por principios extraños a la metafísica teocéntrica”<sup>336</sup>. Es precisamente el reconocimiento de Dios como fin último, al que se ordenan todos los demás, lo que imposibilita separar las dimensiones pública y privada de la vida del gobernante y, así, constituye el vínculo que conecta Iglesia y comunidad política.

Suárez utiliza esta subordinación de cualquier fin temporal al fin espiritual –esto es, la bienaventuranza eterna– para explicitar una conclusión que, en realidad, se desprende inevitablemente de todo lo apuntado anteriormente. En la Iglesia, según acabamos de ver, coexisten poder temporal –en la persona del gobernante bautizado– y poder espiritual, que, además, se proyectan conjuntamente sobre sujetos que pueden coincidir. Como es lógico, tal aproximación presupone un alto nivel de homogeneidad religiosa. La salvaguarda de la unidad eclesial impone que, en caso de conflicto entre ambos, uno de los dos prevalezca. Pues bien, como “todas las cosas temporales deben ordenarse al fin espiritual”, en buena lógica es preciso que el poder que persigue bienes meramente temporales se subordine al que tiene como misión dirigir las almas al bien espiritual, evitando así que la comunidad política pueda obstaculizar la salvación de sus miembros por motivos meramente mundanos. De esta forma, dice Suárez, “se subordinan los

---

<sup>335</sup> *De legibus*, IV, IX, 5.

<sup>336</sup> MOLINA MELIÁ, A. (1977). *Iglesia y Estado en el siglo de oro español...*, op. cit., p. 161.

poderes de la misma manera que los fines”<sup>337</sup>. Ya en *De legibus* subraya el jesuita granadino que la dignidad superior de lo espiritual implica la preeminencia de la Iglesia frente a la comunidad política: “así como el hombre no estaría bien compuesto si el cuerpo no estuviera subordinado al alma, tampoco la Iglesia estaría bien fundada si el poder temporal no estuviese sometido al espiritual”<sup>338</sup>. Todo ello permite comprender que la cuestión de la mayor excelencia del poder eclesiástico en relación con el poder político, a la que Suárez dedica una atención considerable, no es un ejercicio de especulación erudita más o menos intrascendente, sino una cuestión de primer orden para la configuración de la doctrina jurídico-política del Doctor Eximio.

Para que esta subordinación se materialice, es preciso que exista una instancia de poder concreta a la que se sometan todas las demás que forman parte de la Iglesia, y ésta sólo puede ser el Papa: la “Iglesia militante”<sup>339</sup> es un cuerpo visible que existe en este mundo y que necesita un gobierno humano y externo; luego no puede reducirse inmediatamente a una cabeza que sea invisible para los hombres mortales, cual es Cristo; luego es preciso que también el Vicario de Cristo tenga supremacía de poder, cuando ésta sea necesaria para el gobierno conveniente de todo el cuerpo”<sup>340</sup>. Ello no es más que la concreción de la misión encomendada a Pedro y a sus sucesores<sup>341</sup> de apacentar a la grey cristiana, esto es, el cuidado pastoral de todos los bautizados, y ello con un fin concreto: procurar su salvación. Lo relevante, en lo que concierne a las relaciones Estado-Iglesia, es que la conducta de los príncipes y de cualquier magistrado temporal en el ejercicio de su poder es determinante para la salvación de su alma, pues “si no usa bien de él se condenará”<sup>342</sup>. En consecuencia, el Papa, en su misión de velar por la salvación de las almas, no puede dejar desatendida esta dimensión de la vida del gobernante y, por ello, “el pastor espiritual de tal príncipe tiene la facultad de dirigirle en el uso de su poder temporal si en algo se desvía de la recta razón o de la fe, de la justicia o de la caridad”<sup>343</sup>.

---

<sup>337</sup> *Defensio Fidei*, III, XXII, 7.

<sup>338</sup> *De legibus*, IV, IX, 3.

<sup>339</sup> La Iglesia militante es la que está presente en el mundo y es, por lo tanto, visible. Se contrapone a la Iglesia triunfante, integrada por los santos que gozan ya de la visión beatífica en el Cielo, y la Iglesia purgante, integrada por las almas en proceso de purificación en el Purgatorio, como paso previo a la visión beatífica.

<sup>340</sup> *De legibus*, IV, IX, 4. Ofrece también un razonamiento muy parecido en *Defensio Fidei*, III, VI, 10.

<sup>341</sup> *Defensio Fidei*, III, XXII, 4-5.

<sup>342</sup> *Defensio Fidei*, III, XXII, 5.

<sup>343</sup> *Id.*

Observa asimismo el Doctor Eximio que de la rectitud del Príncipe en el ejercicio de sus funciones no depende únicamente la salvación de su propia alma, sino también la de sus súbditos: “si él mismo manda cosas injustas o permite a sus súbditos más de lo conveniente el uso ilícito de acciones o bienes temporales, ello cederá en gran perjuicio espiritual de sus súbditos”<sup>344</sup>. Ante tal amenaza, igual que cuando corre peligro el alma del Príncipe, también está facultado el Papa para tomar cartas en el asunto, dirigiendo al poder temporal en un sentido favorable a la felicidad sobrenatural de los súbditos, lo que significa la emisión de mandatos jurídicamente vinculantes.

#### 4. *El poder indirecto de la Iglesia en el orden temporal.*

Por el momento, ha quedado clara la preeminencia del poder eclesiástico frente al poder civil, preeminencia que, como acabamos de ver, no queda circunscrita a la dimensión estrictamente privada de la persona del príncipe, sino que se proyecta también en el ejercicio de sus funciones al frente de la comunidad política. Queda abierta, en cambio, la cuestión de la articulación jurídica de esta subordinación.

Una posible respuesta a este interrogante sería la llamada *teoría del poder directo*, que atribuye al Papa, en tanto que Vicario de Cristo<sup>345</sup>, todo poder en la tierra, tanto en el orden espiritual como en el temporal. Tal posición parte de lo que Molina Meliá describe como una cierta “idea del orden y de la jerarquización [...] los cuerpos más groseros e inferiores son gobernados por los más sutiles y perfectos; lo temporal por lo espiritual [...] el cuerpo por el alma”. Por consiguiente, “todo el mundo debe estar sometido al Papa por ser el representante de Dios, por ser el encargado de cuidar de las cosas espirituales”<sup>346</sup>. Según los defensores de esta teoría, si el Papa no ejerce personalmente el gobierno temporal de toda la Cristiandad<sup>347</sup> es por razones estrictamente prudenciales, no porque no le corresponda. Así, se limitaría a ejercer su poder en el ámbito espiritual y delegaría el gobierno de los asuntos temporales en los distintos príncipes seculares, que, naturalmente, podrían ser separados de sus altas magistraturas libremente por el Romano

---

<sup>344</sup> *Defensio Fidei*, III, XXII, 6.

<sup>345</sup> Pues todo poder en el cielo y en la tierra reside en la persona de Cristo. Véase Mt. 28:18.

<sup>346</sup> MOLINA MELIÁ, A. (1977). *Iglesia y Estado en el siglo de oro español...*, op. cit., p. 176. En un sentido parecido se pronuncia Urdánoz: vid. VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, op. cit., pp. 220 y 223.

<sup>347</sup> O de todo el mundo, en opinión de los partidarios más radicales del poder directo. Véase ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, op. cit., p. 415.

Pontífice. De esta manera, los príncipes se someterían al Papa en tanto que superior jerárquico suyo dentro del propio orden temporal. Se trata, por lo tanto, de lo que Suárez califica de sujeción directa, esto es, aquella “que se mantiene dentro del fin y de los límites de un mismo poder”<sup>348</sup>.

Y, en efecto, así es: según la teoría del poder directo, la participación del Papa en el poder civil se ordena inmediatamente a la felicidad temporal, aunque evidentemente persiguiendo como fin último la felicidad sobrenatural –que es el propio del poder espiritual– y, además, tiene lugar en el seno de la propia estructura jerárquica del poder político, y no desde fuera de la misma. La subordinación del poder temporal al espiritual alcanza tal intensidad que el Estado queda completamente absorbido por la Iglesia, de la que sería, a lo sumo, una rama semiautónoma<sup>349</sup>. Como observa Molina Meliá, “en esta concepción del poder desaparece la politicidad como secularidad, es decir, el quehacer político se convierte en un quehacer teológico, sacro y sacerdotal”<sup>350</sup>. En la teoría del poder directo se desvanece el Estado como realidad inscrita en el Derecho natural, accesible a todos los hombres mediante la razón con independencia de la Revelación, quedando completamente superado por la ley de la gracia<sup>351</sup>, que lo sustituye por la Iglesia universal. En buena lógica, el predominio de la teoría del poder directo es especialmente intenso en el mismo período en el que prevalece la noción de Iglesia como unidad político-religiosa<sup>352</sup>, revestida de poder espiritual y temporal – o, como se dice frecuentemente, de las dos espadas, espiritual y temporal– cuyo titular es el Papa. Naturalmente, si se acepta tal premisa, pierde todo el sentido especular sobre la titularidad originaria del poder político y su traslación, como hacen Vitoria y Suárez. Ello habría podido ser útil antes de la Encarnación, pero no después.

La incompatibilidad de la teoría del poder directo con el pensamiento jurídico-político de Vitoria y Suárez y, en definitiva, con toda la tradición aristotélico-tomista, es, pues,

---

<sup>348</sup> *Defensio Fidei*, III, V, 2.

<sup>349</sup> Nótese que esta teoría es coherente con la noción medieval de Iglesia como unidad político-religiosa a la que aludíamos en el primer epígrafe de este capítulo: si se atribuye a la Iglesia tanto el poder político como el espiritual, es lógico que ambos queden en manos del representante de Cristo en la tierra, esto es, el Papa.

<sup>350</sup> MOLINA MELIÁ, A. (1977). *Iglesia y Estado en el siglo de oro español...*, *op. cit.*, p. 173.

<sup>351</sup> Es decir: cualquier fundamento de Derecho natural en el que pudiese sustentarse la comunidad política desaparece con Cristo. En su persona se concentra la plenitud de poder y la transmite a su Vicario, el Papa. Cualquier título de legitimidad que pudiesen invocar los príncipes seculares, o cualquier título de independencia de las comunidades políticas existentes hasta el momento quedan derogados y privados de eficacia. El poder político asume así un fundamento sobrenatural.

<sup>352</sup> Véase el epígrafe 1 del presente capítulo.

total, y ambos autores se esfuerzan en ponerla de manifiesto. Así, el dominico dedica una atención considerable en su primera relección *De potestate Ecclesiae* y en su primera relección *De indis* a la crítica de la teoría del poder directo<sup>353</sup>, rechazando al mismo tiempo el extremo opuesto, esto es, el cesaropapismo, y asumiendo de forma consciente una posición intermedia<sup>354</sup>. Veamos ahora en qué se fundamenta la oposición de Vitoria a la teoría del poder directo.

En su crítica, el catedrático de Salamanca sigue de cerca a su compañero de orden, el cardenal Torquemada<sup>355</sup>. Como punto de partida, declara que “[e]l Papa no es señor del orbe”<sup>356</sup>. Vitoria reconoce un mérito muy escaso a los argumentos favorables a la teoría del poder directo, hasta el punto de poner en duda la solvencia<sup>357</sup> y honestidad<sup>358</sup> intelectual de sus partidarios. La dureza con la que censura a estos autores, a su juicio más deseosos de exaltar a la Sede Apostólica que de hallar la verdad objetiva, se debe a la ausencia de apoyos en las Sagradas Escrituras o en la Tradición a la teoría del poder directo. En realidad, los Evangelios más bien trazan un marcado contraste entre la vocación de humilde servicio propia de los pastores de la Iglesia –y, señaladamente, de los sucesores de Pedro– y la dominación ejercida por los príncipes seculares sobre sus pueblos, que parece excluir cualquier pretensión de autoridad política –y mucho menos de carácter universal– por parte de los sucesores de los apóstoles. Por lo demás, Jesucristo ni tan siquiera detentó poder temporal alguno, pues su reino no es de este mundo<sup>359</sup>. Luego, “si Cristo no tuvo el poder temporal [...] mucho menos lo tendrá el Papa, que no es más que su vicario”<sup>360</sup>. Y, de todas formas, incluso si lo hubiese tenido, de ello no se desprende automáticamente que lo hubiese transmitido a la Iglesia, de la misma forma que no le dejó la potestad de instituir nuevos sacramentos<sup>361</sup>.

---

<sup>353</sup> Aun sin utilizar esta terminología, conocida ya en el siglo XIII, pero que no se consolida plenamente hasta los siglos XVI y XVII, con San Roberto Belarmino y Francisco Suárez. Véase la exposición de Urdániz sobre esta cuestión en VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, op. cit., pp. 230-231.

<sup>354</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 293.

<sup>355</sup> BELTRÁN DE HEREDIA, V. (1937). *Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado...*, op. cit., p. 33, y Urdániz en VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, op. cit., p. 225.

<sup>356</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, 293.

<sup>357</sup> “Los glosadores del derecho, tan pobres de bienes como de doctrina, atribuyeron al Papa este dominio”, *De potestate Ecclesiae prior*, p. 297.

<sup>358</sup> “No me cabe la menor duda que es manifiestamente falso y no otra cosa que mera invención para adular y lisonjear a los Pontífices”, *De potestate Ecclesiae prior*, p. 295.

<sup>359</sup> Jn. 18:36, citado por Vitoria en *De potestate Ecclesiae prior*, p. 312.

<sup>360</sup> *De indis*, p. 678.

<sup>361</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 311.

Con ello, reitera Vitoria que el poder político se inscribe en el Derecho natural, y que ni su legitimidad, ni su fin, ni su titularidad se han visto afectados en lo sustancial por la ley de la gracia<sup>362</sup>. Ni las comunidades políticas quedan absorbidas en la Iglesia, ni se transfiere el poder que las rige al Vicario de Cristo. Por lo tanto, tras la Encarnación, los distintos Estados siguen existiendo en virtud del Derecho natural, y no por la mera tolerancia del Romano Pontífice, y quienes los rigen siguen haciéndolo con plena legitimidad en virtud del Derecho natural y con plena independencia. Prueba de todo ello es que los propios Papas han reconocido haber recibido del Emperador –y no de Dios– el dominio de algunos de los territorios donde detentan el poder temporal, y que incluso un defensor tan acendrado de la autoridad de la Sede Apostólica como Inocencio III declara en un determinado momento carecer de poder temporal en Francia<sup>363</sup>. Ninguna de estas afirmaciones tendría sentido si el Papa hubiese recibido el poder político sobre todo el mundo de manos de Dios. Si el Papa rige determinados territorios como príncipe temporal, como lo hacía en tiempos de Vitoria en los Estados Pontificios y lo hace hoy en la Ciudad del Vaticano, no es porque se haya reservado libremente para sí el gobierno de una fracción de todo lo que por designio divino le correspondería, sino porque se le ha transmitido la titularidad del poder político en estos territorios con arreglo a las normas del Derecho natural, igual que a cualquier monarca temporal. Y si tal es la realidad en el ámbito de la Cristiandad, con mayor razón lo será más allá de sus confines, donde el Papa carece incluso de poder espiritual<sup>364</sup>.

Mención aparte merece una crítica que Vitoria formula contra la teoría del poder directo y que va más allá de los argumentos basados en la revelación cristiana o en el Derecho natural que hemos ido viendo hasta ahora. El dominico afirma que es lógico que Cristo tenga el dominio de todo el mundo por ser su redentor y porque obviamente lo ejercería rectamente, “pero a la Iglesia no convenía que se lo dejara, porque podían los Pontífices usar mal de él”<sup>365</sup>. Si a lo largo de toda la exposición de Vitoria sobre las relaciones Iglesia-Estado y, en general, en su doctrina jurídica y política encontramos una insistencia reiterada en la limitación del poder, aquí explícita de forma singular el peligro que supone la concentración del poder en unas mismas manos, esto es, la posibilidad de usarlo de forma contraria a su fin –el bien común espiritual o temporal– sin cortapisas de

---

<sup>362</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 296.

<sup>363</sup> Y, por extensión, en cualesquiera otras comunidades políticas no vinculadas a la Santa Sede por razón de vasallaje, etc. Véase *De indis*, p. 678.

<sup>364</sup> *De indis*, p. 679.

<sup>365</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 311-312.

ningún tipo. Se trata de una idea que conecta con la búsqueda de la limitación del poder que caracteriza el constitucionalismo contemporáneo, aunque en este caso se mencione en relación con un marco de relaciones Iglesia-Estado que le es completamente ajeno.

También rechaza Vitoria, por igualmente infundadas, dos tesis menos maximalistas. Según la primera, el Papa, aun no siendo señor de todo el orbe, sí tendría entre sus atribuciones la de instituir príncipes, posición insostenible, puesto que nadie puede dar lo que no tiene y, además, como ya hemos visto, el poder político ya existía antes de la Encarnación de Cristo y no sufrió merma alguna como consecuencia de la misma<sup>366</sup>. La segunda plantea que al Papa no le correspondería ni un poder político universal, ni tampoco el nombramiento de los gobernantes en el orden temporal, pero que no por ello dejaría de ser su superior. Tal posición resulta también incorrecta por las razones ya referidas, y queda confirmada por el hecho de que la comunidad política es perfecta y completa, luego “no puede estar sometida a algún poder exterior, porque entonces ya no sería íntegra”<sup>367</sup>. Así pues, el poder político de una comunidad concreta no depende jerárquicamente del Papa como instancia superior en el orden temporal. Desde luego, no como regla general y en ningún caso por designio divino.

Para concluir su crítica a la teoría del poder directo, Vitoria afirma que “[e]l Papa no tiene potestad alguna puramente temporal”<sup>368</sup>. Al decir esto, no se limita a reiterar las proposiciones enunciadas anteriormente, sino que añade un matiz significativo: no es inherente a la dignidad pontificia (ni, por extensión, a ninguna instancia de poder eclesiástico) poder temporal alguno<sup>369</sup>, por limitado que sea. La Iglesia se ocupa de procurar la salvación de las almas con las herramientas que le da el poder espiritual, mientras que el Estado trata de proveer al bien común terrenal haciendo uso del poder civil. Ninguno de los dos necesita otro poder que el destinado al fin que les es propio, ni existe, por lo demás, una relación de dependencia en el orden temporal entre ambos, pues la comunidad política –con su poder– no ha sido creada por y para la Iglesia (y mucho menos han sido creados la Iglesia o el poder espiritual por la comunidad política, lógicamente)<sup>370</sup>. También en un mundo sin bienaventuranza sobrenatural, observa Vitoria, debería existir un poder que se ocupara de proveer a la felicidad natural, de modo

---

<sup>366</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 296-297.

<sup>367</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 297.

<sup>368</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 299-300.

<sup>369</sup> No obstante, que el poder temporal no sea inherente a la dignidad pontificia no significa que sea incompatible con ella.

<sup>370</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 301.



que es incorrecto concebir el poder político como un mero auxiliar del eclesiástico, completamente dependiente de él.

Queda definido así un marco de relaciones entre Iglesia y comunidad política marcado por el principio de autonomía, hasta el punto de que podría parecer que Vitoria nos está conduciendo a la separación entre Iglesia y Estado, conclusión radicalmente contraria a la apuntada en el epígrafe anterior. Sin embargo, justo antes de cerrar su crítica a las teorías que sobredimensionan el poder eclesiástico, Vitoria recuerda que “la potestad temporal, como ya se ha dicho, de algún modo se ordena a la espiritual”<sup>371</sup> y, por consiguiente, le queda subordinada. No es preciso insistir ahora en esta cuestión concreta, que ya se ha abordado en el epígrafe precedente. Basta con subrayar que Vitoria no abjura de la idea de subordinación del poder político al espiritual y, por extensión, del Estado a la Iglesia. Simplemente considera que la teoría del poder directo yerra al llevar tal postulado hasta el extremo de disolver el poder político en el eclesiástico. Cierto, el Estado está subordinado a la Iglesia, pero no porque el poder espiritual contenga en su seno el político, sino porque la bienaventuranza eterna es el fin más elevado y en situaciones de conflicto prevalece sobre cualquier bien meramente temporal. Por esta razón, observa Vitoria que “a pesar de lo dicho, la potestad civil está sometida, de algún modo, no a la temporal del Sumo Pontífice, sino a la espiritual”<sup>372</sup>.

Acto seguido, sin embargo, parece volver sobre sus propias palabras al declarar que “la Iglesia tiene alguna potestad y autoridad *temporal* en todo el mundo”<sup>373</sup> y, para justificar tal afirmación, alude a un texto del Papa Nicolás II particularmente grato a los defensores de la teoría del poder directo, que atribuye a San Pedro y a sus sucesores “los derechos sobre el reino terreno y sobre el reino del cielo”<sup>374</sup>. E incluso va más allá: “[e]n orden al fin espiritual, el Papa tiene amplísima potestad *temporal* sobre todos los príncipes, reyes y emperadores”<sup>375</sup>. Fácilmente puede advertirse aquí una contradicción: el mismo Vitoria que tan vigorosamente niega que el Papa tenga poder puramente temporal alguno, de repente no tan sólo pasa a reconocérselo con argumentos nítidamente teocráticos, sino que, además, afirma que su alcance es vastísimo. Sin embargo, como veremos enseguida, la exposición de Vitoria presenta, a pesar de todo, una razonable

---

<sup>371</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 301.

<sup>372</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 302.

<sup>373</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 304. La cursiva es mía.

<sup>374</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 304-305.

<sup>375</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 305. La cursiva, nuevamente, es mía.

coherencia. El elemento que permite armonizar este conjunto de postulados potencialmente contradictorios es la vinculación que establece nuestro autor entre poder temporal del Papa y fin espiritual. Ello permite distinguir, como observa Beltrán de Heredia, entre, por una parte, un poder temporal ordenado a un fin temporal y, por la otra, un poder temporal ordenado a un fin espiritual. Para Vitoria, el Papa sólo tendría el último, en contraposición a la teoría del poder directo, que también le atribuye el primero<sup>376</sup>.

Así, no le corresponde a la Iglesia, en la persona del Vicario de Cristo, regir el ámbito temporal, pero sí enmendar cualquier acto o norma estatal que ponga en peligro la bienaventuranza eterna de las almas, al tratarse de un fin superior a cualquiera de carácter estrictamente temporal. Lo contrario equivaldría, a efectos prácticos, a dejar en manos del poder civil la custodia de los bienes espirituales, algo que supera las capacidades de los príncipes seculares y que, por lo demás, simplemente no les corresponde<sup>377</sup>. Vitoria reconoce a la Iglesia, por lo tanto, todo el poder temporal que sea necesario para proteger a los cristianos del pecado al que podrían ser inducidos por un acto o norma emanados del Estado. Ni más, ni menos. En la medida en que el ejercicio de poder temporal por parte de las autoridades eclesiásticas esté vinculado a este fin espiritual, debe ser considerado ajustado a Derecho. En cambio, cuando una intervención pontificia en el orden temporal no obedece a la tutela espiritual de los fieles, constituye una extralimitación<sup>378</sup> y, por consiguiente, no produce efecto jurídico alguno: “si el Papa dijere que algún acto de administración no convenía al gobierno temporal, no habría que hacerle caso, pues el juzgar estas cosas al rey le toca, no al Papa”<sup>379</sup>. Ciertamente, Vitoria subraya que, si concurren los requisitos que habilitan al Romano Pontífice para ejercer su poder *temporal*, las facultades que tiene atribuidas son amplísimas: “puede el Papa no sólo todo lo que pueden los príncipes temporales, sino, además, quitar y poner príncipes, dividir los reinos y otras cosas parecidas”<sup>380</sup>. Pero ni puede acudir a ellas con total discrecionalidad, ni el hacerlo constituye un ejercicio ordinario de poder. El contraste con la teoría del poder directo se perfila así con perfecta nitidez.

---

<sup>376</sup> BELTRÁN DE HEREDIA, V. (1937). Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado..., *op. cit.*, p. 36.

<sup>377</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 305 y 309.

<sup>378</sup> “En cuanto algo deja de ser contrario a la salvación de las almas y a la religión, deja de pertenecer al Papa”, *De potestate Ecclesiae prior*, p. 309.

<sup>379</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 308-309.

<sup>380</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 306.

Vitoria deja esbozados así, los pilares esenciales de lo que se conoce como la teoría del poder *indirecto*. Es importante resaltar que, con ello, no formula un planteamiento original y radicalmente novedoso, sino que, como buen escolástico, modestamente aspira a desarrollar y precisar una idea recibida de pensadores anteriores como, por ejemplo, Santo Tomás. Por lo demás, es cierto que el dominico nunca utiliza expresamente el término *poder indirecto*, pero su construcción teórica resulta plenamente reconocible en sus rasgos esenciales: distinción nítida entre la esfera temporal y la espiritual, autonomía del Estado en el gobierno de aquélla y reconocimiento a la Iglesia de facultad de intervención en la misma únicamente en razón de la tutela de los bienes superiores de carácter espiritual.

Urdániz<sup>381</sup>, no obstante, lamenta con cierta amargura que el dominico se aparte de su propio razonamiento al atribuir a la Iglesia un poder temporal, en vez de un poder espiritual susceptible de proyectarse en la esfera temporal en caso de necesidad, que sería la solución más coherente con su teoría. Pero, como señala de forma tal vez algo excesiva Naszalyi, aunque se trate “del único punto en que no llegó a una elaboración perfecta la doctrina vitoriana sobre la potestad indirecta del Papa”, se trata de una mera “deficiencia terminológica”<sup>382</sup> cuya importancia no hay que sobredimensionar. Aunque Vitoria atribuya a la Iglesia un poder temporal, éste se ordena exclusivamente a un fin temporal, tal y como subraya Barbier, lo que significa que en su sustancia se trata, al fin y al cabo, de un poder espiritual<sup>383</sup>. En el mismo sentido, Osuna<sup>384</sup> considera que Vitoria conoce perfectamente la distinción entre poder temporal y espiritual y que la atribución de ambos al Pontífice obedece a una “fórmula no precisa”. La distinción entre ambos poderes y su autonomía recíproca se mantiene, pues, plenamente.

Trabajando sobre las bases aportadas por Vitoria y por toda la tradición aristotélico-tomista, Suárez consigue en buena medida limar las asperezas conceptuales de la obra del dominico, ofreciendo así una versión más acabada de la teoría del poder indirecto de la Iglesia en el orden temporal. De forma tal vez sorprendente, el Doctor Eximio construye en buena medida su exposición partiendo de una crítica a la teoría del poder directo,

---

<sup>381</sup> Vid. Urdániz, en VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas, op. cit.*, p. 229.

<sup>382</sup> NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria, op. cit.*, p. 115.

<sup>383</sup> BARBIER, M. (2004). Les rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporal chez Vitoria, *op. cit.*, p. 301.

<sup>384</sup> OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A. (1980). El poder temporal de la Iglesia de Vitoria a Suárez. *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, vol. 7, p. 92.

carente ya de cualquier impacto real en la ordenación de las relaciones entre Iglesia y Estado en la Europa de principios del siglo XVII. Sin embargo, Suárez ve en ella un núcleo de verdad que la hace merecedora de un análisis detallado. Así, observa que los partidarios de la teoría del poder directo parten de una premisa correcta, a saber, el sometimiento de todo poder al Romano Pontífice, pero yerran cuando, en virtud de esta subordinación, atribuyen al Papa “un poder temporal directo distinto del espiritual con el cual pueda gobernar civilmente a toda la Iglesia por sí directamente”<sup>385</sup>.

Para Suárez, los titulares del poder político en los distintos Estados se sitúan en la cúspide del orden temporal y no tienen superior alguno dentro del mismo, ni tan siquiera el Papa: “quede claro que el poder de los príncipes cristianos, en todo lo que es conforme al Derecho natural, queda a salvo según la doctrina católica”<sup>386</sup>. Nada hay en las Sagradas Escrituras, subraya el jesuita, que permita concluir que Cristo entregara poder temporal alguno a Pedro y a sus sucesores. Todo lo contrario: “Cristo en su humanidad no tomó para sí reino terreno o temporal con dominio y jurisdicción temporal directa”<sup>387</sup> y, además, “únicamente le prometió a Pedro las llaves del reino de los cielos, con los cuales ... dio a entender la soberanía espiritual”<sup>388</sup>, no la temporal, que corresponde a los príncipes seculares en virtud del Derecho natural, cuyos preceptos no quedan derogados por la Revelación cristiana. Lo confirma el magisterio multiseccular de los propios Papas al respecto, que se remonta, por lo menos, a la carta *Famuli vestrae pietatis* enviada el año 494 por Gelasio I al emperador Anastasio I, de la que cita un fragmento crucial en la *Defensio Fidei*: “dos elementos hay por los que cuales principalmente se rige el mundo: la sagrada autoridad de los Papas, y el poder real”<sup>389</sup>. En idéntico sentido se pronuncia Nicolás I en el siglo IX: “ni el emperador arrebató los derechos del pontificado, ni el Papa usurpó el título de emperador, ya que *Cristo separó de esta manera las funciones de ambos poderes con actos propios y con distintas dignidades*”<sup>390</sup>.

Y si el Derecho divino no justifica la teoría del poder directo, menos lo hace el humano. En efecto, no consta que el Papa haya sido elegido monarca universal, ni que haya adquirido tal título por derecho de sucesión, ni por haber salido vencedor en una

---

<sup>385</sup> *De legibus*, III, VI, 3.

<sup>386</sup> *Defensio Fidei*, III, V, 3.

<sup>387</sup> *Defensio Fidei*, III, V, 15.

<sup>388</sup> *De legibus*, III, VI, 4.

<sup>389</sup> *Famuli vestrae pietatis*, cita en *Defensio Fidei*, III, V, 9.

<sup>390</sup> *Defensio Fidei*, III, V, 9. La cursiva es mía.

guerra justa<sup>391</sup>. Por lo demás, sería enormemente perjudicial para la propagación del cristianismo el que los príncipes quedaran privados de su soberanía<sup>392</sup> “por el hecho de convertirse a la fe ... lo cual evidentemente se seguiría si esta soberanía dentro de la Iglesia se hallase únicamente en el Sumo Pontífice”<sup>393</sup>. Finalmente, la unidad de la Iglesia y su buen gobierno no exigen que el Papa sea el titular del poder político: “basta la debida subordinación que debe existir entre el poder temporal y el espiritual”<sup>394</sup>.

Desechado el intento de explicar la relación entre el poder político y el eclesiástico mediante la idea de absorción, volvemos al punto de partida: la noción algo imprecisa de subordinación. Hemos visto que Suárez reconoce la soberanía a los príncipes seculares. En la *Defensio Fidei* detalla su concepto de poder soberano: “un poder se llama soberano cuando no reconoce otro poder superior a él, pues el término soberano significa negación de otro más alto a quien tenga que obedecer aquel de quien se dice que tiene el poder soberano”<sup>395</sup>. En este sentido, el príncipe (o quienquiera que detente la autoridad suprema en una comunidad política concreta) es soberano *ad intra*, al carecer de superior jerárquico alguno, y también *ad extra*, pues no existe otro poder superior al suyo al que le corresponda regir el orden temporal<sup>396</sup>. En efecto, el poder civil “se ordena a la conveniente situación y a la felicidad temporal del Estado humano para el tiempo de la vida presente”<sup>397</sup> y, en lo que se refiere a la consecución de dicho fin, todas las instancias decisorias se integran en su estructura, que culmina en un príncipe, un magistrado o varios magistrados, en función de la forma de Estado establecida.

¿Significa esto que el poder civil es completamente independiente? No exactamente. Como ya hemos visto, Suárez, con toda la tradición aristotélico-tomista, atribuye al poder político una misión específica, a saber, la consecución de la felicidad temporal, que es un fin intermedio, subordinado al fin último: la beatitud eterna. Por ello, le está vedado al poder civil adoptar cualquier medida o introducir cualquier norma que pueda resultar perjudicial para la salvación de las almas, sin que quepa objeción alguna basada en consideraciones seculares. Además, se trata de una prohibición de carácter no meramente moral, sino jurídico, y es competencia de la Iglesia, en la persona del Romano Pontífice,

---

<sup>391</sup> *Defensio Fidei*, III, V, 12.

<sup>392</sup> En latín, *suprema potestas*.

<sup>393</sup> *De legibus*, III, VI, 5.

<sup>394</sup> *Id.*

<sup>395</sup> *Defensio Fidei*, III, V, 1.

<sup>396</sup> *Defensio Fidei*, III, XXX, 2.

<sup>397</sup> *Defensio Fidei*, III, V, 2.

el hacerla efectiva, teniendo a su disposición la fuerza directiva y la fuerza coactiva con las que Dios ha revestido el poder eclesiástico. Es preciso subrayar que toda intervención del poder eclesiástico en el orden temporal debe fundamentarse en la protección del bien espiritual de los bautizados. A diferencia de lo que propugna la teoría del poder directo, no le está permitido al Papa intervenir en cuestiones de orden temporal con un fin meramente temporal.

La sujeción del poder civil al eclesiástico es, por lo tanto, sólo *indirecta* en tanto que “solamente nace de la orientación a un fin que es más alto y que pertenece a un poder superior y más excelente [...] ese poder superior a veces se ocupa de las cosas temporales no directamente o por razón de ellas mismas, sino –como quien dice– indirectamente y por razón de otra cosa”<sup>398</sup>. Es decir, las legítimas intervenciones del Papa en el orden temporal constituyen un ejercicio de poder espiritual con un fin espiritual, que se imponen a otro de dignidad inferior como es el temporal. No se trata, por lo tanto, de una asunción temporal por parte del Pontífice del poder que en principio corresponde a los príncipes seculares. Se contrapone así la sujeción indirecta a la directa, que se produciría dentro del propio poder temporal y que afectaría a las cuestiones temporales por motivos estrictamente temporales. Con ello, Suárez pretende compatibilizar los dos puntos centrales de su pensamiento en materia de las relaciones Iglesia-Estado: autonomía del poder político y primacía de lo espiritual.

##### 5. *La intervención eclesiástica en el orden temporal: presupuesto habilitante y cauce institucional.*

Queda pendiente de aclaración un punto importante. Hemos visto que la teoría del poder indirecto se caracteriza por condicionar cualquier intervención eclesiástica en la esfera temporal a razones de carácter espiritual. Tanto Vitoria como Suárez entienden que éstas concurren cuando se ve afectado el bien sobrenatural de las almas, esto es, cuando la salvación de los bautizados se ve amenazada. Ello puede darse cuando el poder político da normas jurídicas o realiza actos que se desvían de la ortodoxia católica. Vitoria indica, como ejemplo de tal situación, la asunción del poder por parte de un príncipe infiel sobre un pueblo cristiano si ello pone en riesgo su adhesión a la fe<sup>399</sup>. Suárez plantea un

---

<sup>398</sup> *Defensio Fidei*, III, V, 2.

<sup>399</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 307.

escenario parecido: el del rey hereje<sup>400</sup>. En ambos casos, la solución es la misma: el Papa está facultado para deponer a ambos para proteger a los bautizados del riesgo de la condenación eterna.

Pero la tutela del bien sobrenatural de las almas no se limita a velar por la ortodoxia religiosa. El Romano Pontífice también debe asegurarse de que no entren en vigor en Estados cristianos normas inicuas que consoliden situaciones profundamente injustas, toda vez que la observancia de las mismas por parte de la población puede ir en detrimento de su bienaventuranza eterna. Suárez lo afirma explícitamente: “el gobierno tiránico de un príncipe temporal siempre es pernicioso para la salvación de las almas”<sup>401</sup>. Tanto Vitoria como el Doctor Eximio se refieren la prescripción adquisitiva de mala fe<sup>402</sup> como ejemplo de precepto que, aun no afectando a la integridad de la fe, puede ocasionar perjuicios en el orden espiritual. El jesuita, además, se refiere a leyes que no respeten la equidad natural como las que “niegan el alimento a los hijos espúreos (sic)”<sup>403</sup>. El hecho de que nuestros autores se refieran a estas injusticias de menor entidad como susceptibles de motivar un ejercicio del poder indirecto del Papa en el orden temporal permite deducir que, si se producen abusos más graves por parte del poder político, con mayor razón estará justificada la intervención eclesiástica.

Éste es un punto central del pensamiento de Vitoria y Suárez sobre los límites al poder del Estado. Partiendo de un paradigma nítidamente premoderno, identifican en la Iglesia un contrapoder real al poder político –posiblemente el de mayor consistencia–, a través del cual se articula un mecanismo más o menos institucionalizado para la corrección de los abusos cometidos por el Estado, que contrasta con alternativas de carácter claramente excepcional como el derecho de resistencia frente a la tiranía. La hostilidad que la teoría del poder indirecto suscita entre los partidarios del absolutismo monárquico responde precisamente a la negación del carácter absoluto e indivisible de la soberanía. Hobbes, por ejemplo, considera que la teoría del poder indirecto pone a los pueblos cristianos bajo el dominio de dos señores –su príncipe temporal y el Papa–, susceptibles de emitir mandatos contradictorios y de propiciar con ello la guerra civil<sup>404</sup>.

---

<sup>400</sup> *Defensio Fidei*, III, XXIII, 20-21.

<sup>401</sup> *Defensio Fidei*, VI, IV, 16.

<sup>402</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 306 y *Defensio Fidei*, III, XXII, 12.

<sup>403</sup> *Defensio Fidei*, III, XXII, 12.

<sup>404</sup> Alternativamente, a juicio de Hobbes, la teoría del poder indirecto conduce a la teocracia pontificia, escenario que el filósofo de Malmesbury considera igualmente inaceptable. La imposibilidad de servir a dos señores –Papa y soberano temporal– es una idea reiterada frecuentemente a lo largo del Leviatán, en

Con ello se pone en evidencia que la secularización y la limitación del poder político no avanzan necesariamente en paralelo. La oposición a la intervención eclesiástica en materia temporal frena en buena medida las potenciales tentaciones teocráticas pontificias y abre el camino hacia la separación entre lo político y la ortodoxia religiosa<sup>405</sup>, pero, al mismo tiempo, elimina el único contrapeso real a un poder político crecientemente omnímodo<sup>406</sup>. En la consolidación del absolutismo, la erosión del poder eclesiástico tiene un peso decisivo.

Una vez perfilado mínimamente qué cabe entender por el bien espiritual o sobrenatural de los fieles, Vitoria y Suárez tratan de definir cuándo éste se ve lo suficientemente afectado como para justificar el ejercicio del poder indirecto de la Iglesia y, en caso de que se recurra a él, cómo debería encauzarse institucionalmente.

¿La intervención eclesiástica cabe únicamente por razones de necesidad, esto es, para corregir una acción u omisión por parte del Estado que pueda poner en riesgo la salvación de las almas, o es también lícita cuando el poder político se abstiene de aprobar medidas o normas que podrían redundar en un mayor bien espiritual de los fieles? ¿El uso del poder indirecto se concreta en un mandato dirigido a las autoridades del Estado, o pueden dirigirse directamente a la población en general, prescindiendo de las instituciones establecidas?

Veamos, en primer lugar, cuándo se da el presupuesto habilitante de la intervención eclesiástica. Vitoria, siempre hostil a la exaltación desmesurada del poder del Papa, considera que el gobierno del orden temporal corresponde ordinariamente al poder político y que, por consiguiente, el recurso al poder indirecto tiene un carácter excepcional. Ello significa no tan sólo que el Papa actuaría contra Derecho si pretendiese disponer sobre cuestiones puramente temporales<sup>407</sup> –al ser una consecuencia obvia del principio de autonomía propio de la teoría del poder indirecto–, sino también que no le es

---

coherencia con su defensa del carácter absoluto e indivisible de la soberanía. *Vid.*, por ejemplo, *Leviathan*, pp. 226-227, 388 o 395-396.

<sup>405</sup> Sólo abre el camino porque, como resulta evidente, nada impide que sea el Estado por sí mismo (sin ser instado a ello por las autoridades eclesiásticas) el que imponga a sus súbditos alguna forma de ortodoxia religiosa. Un ejemplo de ello es la derogación del Edicto de Nantes, que garantizaba la tolerancia del protestantismo, por parte de un aguerrido defensor de la teoría del poder directivo como Luis XIV.

<sup>406</sup> Este hecho es reconocido incluso por un crítico (benigno, pero crítico, a fin de cuentas) de la teoría del poder indirecto como Henri de Lubac, que ofrece una cita de Leibniz en la que el filósofo alemán se refiere a aquélla como un instrumento adecuado para frenar las inclinaciones tiránicas del poder político. Véase DE LUBAC, H. (1932). *Le pouvoir de l'Église en matière temporelle. Revue des Sciences Religieuses*, vol. 12, núm. 3, p. 330.

<sup>407</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 308-309.



lícito intervenir en el orden temporal por razones de carácter espiritual, pero de mera conveniencia. De lo contrario, el poder político desaparecería a efectos prácticos, pues, en mayor o menor medida, todo lo que concierne a los asuntos terrenos puede ponerse en relación con el fin último de la bienaventuranza eterna, lo que habilitaría al Papa para intervenir incluso en las cuestiones más triviales del gobierno temporal<sup>408</sup>. Tal concentración de poder en manos del Romano Pontífice resulta inaceptable por erosionar las funciones que legítimamente corresponde desempeñar al Estado en virtud del Derecho natural, quebrantando así el orden querido por Dios. En la esfera que les es propia, son los titulares del poder político quienes se sitúan en la cúspide jerárquica del entramado institucional, no el Papa. En consecuencia, el recurso al poder indirecto tiene que estar fundamentado en una necesidad imperiosa<sup>409</sup>, lo que, en palabras de Naszalyi, significa que “sin ello no pueda lograrse el fin espiritual”<sup>410</sup>, esto es, la salvación de las almas. Aunque el Papa pueda juzgar muy deseable que el Estado adopte una determinada medida que fomente la religión, no por ello el Derecho lo autoriza a imponerla contra la voluntad de las autoridades civiles, pues no se puede exigir “ni a los príncipes ni a los pueblos” la perfección en la vida cristiana, sino únicamente el sometimiento “a la ley cristiana dentro de ciertos límites”<sup>411</sup>.

La respuesta de Vitoria a la segunda pregunta está estrechamente vinculada a la primera. Si la intervención eclesiástica en asuntos temporales se caracteriza por su excepcionalidad, al corresponder su gobierno de ordinario al poder político, resulta lógico que, cuando se produzca, se vehicule de entrada a través de las instituciones civiles legítimas. Es decir: si el Papa aprecia la necesidad de ordenar alguna medida de carácter temporal por motivos espirituales, debe dirigir su mandato en primer lugar a las autoridades políticas correspondientes para que éstas lo hagan efectivo a través de los mecanismos a través de los cuales ejerzan sus funciones ordinariamente. Sólo en caso de resistencia está facultado el Romano Pontífice para dirigir su mandato directamente a la comunidad política en su conjunto. Vitoria propone un ejemplo que ilustra muy bien su posición al respecto: un príncipe da a sus súbditos una ley que extiende la prescripción adquisitiva también a los poseedores de mala fe. Se trata, a juicio del dominico, de una norma susceptible de producir graves perjuicios en el orden espiritual, pero que no es en

---

<sup>408</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 307.

<sup>409</sup> *Id.*

<sup>410</sup> NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria*, op. cit., p. 118.

<sup>411</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 309.

sí misma lo bastante inicua como para ser considerada inválida<sup>412</sup>. En tal caso, el Papa deberá ordenar al príncipe en cuestión que derogue la ley, y sólo si éste se niega a acatar su mandato estará facultado el Pontífice para hacerlo por sí mismo<sup>413</sup>.

Queda pendiente todavía una cuestión relevante vinculada a las dos anteriores: ¿qué ocurre cuando el Papa ejerce su poder indirecto en lo temporal sin que concurra el presupuesto habilitante o, si, aun concurriendo éste, dispone directamente las medidas que considera oportunas? Resulta evidente, a la luz de lo expuesto hasta aquí, que la intervención eclesiástica en la esfera del poder político está sometida a normas estrictas e indisponibles por parte del Papa. Sin embargo, no se puede obviar que el Papa carece de superior jerárquico en la tierra en el orden espiritual, y que tampoco existe un poder superior al eclesiástico y distinto de él que pueda revisar y, en su caso, dejar sin efecto sus actuaciones contrarias a Derecho. Siendo ello así, parecería que incluso en aquellos casos en los que el Papa manifiestamente se ha excedido, no quedaría más remedio al Estado (tanto a sus autoridades como a su pueblo) que acatar la decisión pontificia. Vitoria, sin embargo, opta por una solución distinta: cuando el Papa pretende hacer uso de su poder en materia estrictamente temporal, “no habría que hacerle caso”<sup>414</sup>, y ni tan siquiera habría que hacerlo cuando invocara razones de carácter espiritual, pero “errase manifiestamente u obrase con fraude”<sup>415</sup>. En cambio, el dominico no se pronuncia expresamente sobre cuáles serían las consecuencias de la emisión de un mandato directo del Papa al conjunto de una comunidad política sin dirigirlo primero a sus autoridades, pero la lógica de su razonamiento permite intuir que también en tal supuesto carecería de eficacia jurídica y, por ende, no existiría obligación de acatamiento.

Una vez más, Vitoria rehúye la atribución de un poder absoluto a una instancia de poder concreta – incluso cuando se trata del Papa. La subordinación del Estado a la Iglesia, ciertamente, no se enmarca en un sistema recíproco de pesos y contrapesos, sino que se orienta a garantizar la preeminencia de aquélla y del fin que le es propio. Sin embargo, dicha preeminencia se asegura mediante el otorgamiento de un poder limitado,

---

<sup>412</sup> En caso de invalidez de la ley, la intervención eclesiástica no se produciría en los mismos términos, toda vez que una norma inicua no es norma auténtica y, por consiguiente, no genera deber de obediencia alguno. La problemática que plantea una ley válida, pero potencialmente lesiva para el bien espiritual de los fieles, en cambio, sí reclama el ejercicio del poder indirecto en lo temporal del Papa, toda vez que en tal caso los súbditos se verían obligados a acatarla y la única forma de liberarlos de este deber sería la derogación de la norma.

<sup>413</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 306-307.

<sup>414</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 308-309.

<sup>415</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 309.

cuyo ejercicio viene condicionado por el cumplimiento de unos requisitos jurídicos definidos de forma tal vez ambigua, pero reales. Ni tan siquiera la ausencia de mecanismos de control de la actividad del poder eclesiástico equivale a que éste sea *de facto* ilimitado, puesto que Vitoria reconoce a los Estados la posibilidad de desobedecer los mandatos pontificios cuando éstos sean manifiestamente abusivos. Se trata de un remedio que por su propia naturaleza tiene carácter excepcional, pero que pretende prevenir la amenaza de la teocracia.

Suárez, en cambio, se muestra menos reticente que Vitoria hacia la intervención eclesiástica en el orden temporal. Así, distanciándose del dominico, considera que el Romano Pontífice puede recurrir a su poder indirecto no tan sólo en aquellos supuestos en los que sea estrictamente necesario, sino que puede hacerlo también por razones de conveniencia. Así, para el Doctor Eximio no tan sólo está habilitado el Papa para enmendar normas inicuas<sup>416</sup>, sino que incluso puede dar por sí mismo otras que juzgue convenientes, pero que los Estados no se hayan dado a sí mismos<sup>417</sup>. De forma parecida, afirma Suárez que el Romano Pontífice puede avocar a sí una causa judicial temporal si lo considera conveniente por razones de carácter espiritual. Ello, a su juicio, resulta especialmente deseable si en la querrela se enfrentan dos príncipes, pero no por ello debe deducirse que tal posibilidad quede excluida en otras clases de litigios, especialmente si se tiene en cuenta que Suárez presenta su doctrina sobre el poder indirecto en materia judicial como una aplicación de los mismos principios que los referidos en el ámbito legislativo<sup>418</sup>, señaladamente la conveniencia como razón suficiente para que se produzca la intervención eclesiástica en el orden temporal.

Nótese que la conveniencia, aun siendo un criterio notablemente más flexible que la necesidad estricta defendida por Vitoria, no significa que pierda toda relevancia la distinción entre lo temporal y lo espiritual: aunque no defina sus límites, para Suárez sigue existiendo una distinción objetiva entre una y otra dimensión, que vincula al Papa al valorar la posibilidad de recurrir al poder indirecto. Ésta puede quedar desdibujada como consecuencia de su doctrina, pero no por ello queda sin efecto. Una materia cuya relevancia para el orden espiritual sea puramente tangencial difícilmente podrá ser objeto de intervención eclesiástica, aun invocando una razón de mera conveniencia. Además,

---

<sup>416</sup> *Defensio Fidei*, III, XXII, 10.

<sup>417</sup> *Defensio Fidei*, III, XXII, 12.

<sup>418</sup> *Defensio Fidei*, III, XXII, 14.

debe tenerse en cuenta que Suárez subraya que ni la ley civil<sup>419</sup> ni la ley canónica<sup>420</sup> pueden mandar todas las virtudes ni prohibir todos los vicios, lo que impide al Papa intervenir en materia legislativa temporal en el sentido apuntado más allá de lo que sea necesario para una convivencia ordenada en sociedad.

En coherencia con lo que se acaba de exponer, Suárez no contempla que el Papa, al hacer uso de su poder indirecto, tenga que dirigir su mandato a las autoridades civiles para que éstas lo hagan efectivo a través de los canales institucionales del Estado. Así, en materia legislativa, afirma el Doctor Eximio que el Pontífice puede corregir las normas que considere contrarias a las buenas costumbres “sea dando otras leyes contrarias a aquéllas, sea mandando a los príncipes seculares que las anulen o las corrijan”<sup>421</sup>, dejando así a su buen criterio la elección de un cauce u otro. Nuevamente, es perceptible una ruptura con Vitoria en un sentido más expansivo del poder indirecto de la Iglesia en el orden temporal. Si Suárez ya amplía su alcance desde el punto de vista material, al considerar lícito su ejercicio por razones de mera conveniencia de orden espiritual, desde el punto de vista formal prescinde del requisito del previo requerimiento a las autoridades civiles, al cual Vitoria reconoce cierto valor para la salvaguardia de la autonomía del poder político.

Finalmente, en contraste con Vitoria, Suárez no se plantea la posibilidad de que el Papa se exceda en el ejercicio del poder indirecto de la Iglesia en el orden temporal. Tal silencio resulta coherente con la posición del Doctor Eximio sobre esta cuestión, que reconoce al Papa una discrecionalidad considerable para determinar los supuestos en los que el bien espiritual de los fieles justifica el recurso al poder indirecto, lo que dificulta incluso concebir la posibilidad de que ultrapase los límites de dicho poder. Por ello, no resulta sorprendente que Suárez, siempre dispuesto a examinar los posibles abusos procedentes del poder político, como veremos en los capítulos sucesivos, se muestre mucho más reticente a hacer lo propio con el Romano Pontífice. La conclusión lógica de todo ello es que no cabe resistencia alguna frente al ejercicio del poder indirecto por parte del Papa, punto en el que coinciden intérpretes favorables a (o, por lo menos, comprensivos con) las posiciones de Suárez, como Molina Meliá<sup>422</sup>, y críticos como

---

<sup>419</sup> *De legibus*, III, XII, 11 y 12.

<sup>420</sup> *De legibus*, IV, XI, 2 y 3.

<sup>421</sup> *Defensio Fidei*, III, XXII, 10.

<sup>422</sup> MOLINA MELIÁ, A. (1977). *Iglesia y Estado en el siglo de oro español...*, op. cit., pp. 229 y 252.

Saralegui<sup>423</sup>. Sin embargo, esta discrepancia entre Vitoria y Suárez resulta menos significativa que las anteriores. Es importante tener presente que el dominico no contempla que los príncipes puedan desobedecer al Papa en el ejercicio de su poder indirecto: ello sólo resulta posible en supuestos en que el error o el fraude sean manifiestos, esto es, en casos excepcionales. En tanto que instancia suprema de poder espiritual en la tierra, la decisión adoptada por el Papa debe entenderse como final e inapelable para ambos autores. La diferencia decisiva, por lo menos desde un punto de vista teórico, sigue siendo la aceptación por parte de Suárez del ejercicio del poder indirecto por razones de mera conveniencia, que tal vez quepa atribuir a su condición de jesuita y a la singular obediencia al Romano Pontífice que la Compañía profesa.

Más allá de las diferencias señaladas entre Vitoria y Suárez en relación con el presupuesto habilitante de la intervención eclesiástica y encauzamiento institucional, ambos autores coinciden en que, si concurren las circunstancias que permiten el ejercicio del poder indirecto, éste puede proyectarse en todos los poderes del Estado. Así, en el ámbito legislativo, como ya hemos visto, el Papa puede requerir la modificación del Derecho vigente o modificarlo él mismo, según el caso<sup>424</sup>. En el ejecutivo o de dirección política, puede prohibir a los príncipes que declaren guerras injustas, u ordenar el cese de los combates<sup>425</sup>. Asimismo, el príncipe o magistrado cristiano tiene el deber jurídico de prestar asistencia militar, o de usar la fuerza en general, en defensa de la Iglesia a petición del Romano Pontífice<sup>426</sup>. También puede la Iglesia requerir al Estado su colaboración en la aplicación de medidas coactivas por razones de carácter espiritual, como sería la ejecución de alguna pena temporal. En el ámbito judicial, el Papa debe, como regla general, abstenerse de intervenir en la actividad de los tribunales seculares, pero sí puede, cuando lo exija el bien sobrenatural de los fieles, anular una sentencia injusta o “avocar a sí una causa temporal”<sup>427</sup>. Finalmente, como veremos con más detalle en el último capítulo, tanto Vitoria como Suárez sostienen que, en supuestos extremos en los que

---

<sup>423</sup> SARALEGUI, M. (2017). La conciliación de lo político y lo religioso. Suárez y Hobbes sobre la potestad indirecta. *Anuario Filosófico*, vol. 50, núm. 2, p. 311.

<sup>424</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 306-307 y *Defensio Fidei*, III, XXII, 10 y 12.

<sup>425</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 308; *De indis*, p. 681, y *Defensio Fidei*, III, XXII, 15.

<sup>426</sup> *Defensio Fidei*, III, XXII, 16.

<sup>427</sup> *Defensio Fidei*, III, XXII, 14. Vitoria considera que el bien espiritual de los fieles puede justificar la intervención del poder espiritual en el enjuiciamiento de asuntos seculares, pero únicamente si los jueces seculares no logran imponer una resolución justa en un litigio. Véase *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 315-316.

exista un grave riesgo de carácter espiritual para los fieles, el Papa puede destituir a quienes detentan el poder político en un Estado cristiano.

#### 6. *Las relaciones entre la Iglesia y los Estados no cristianos.*

Todo lo expuesto anteriormente en cuanto a la subordinación del poder político al eclesiástico y a la potestad indirecta de éste en el orden temporal parte de la premisa de que la comunidad política y quienes en ella detentan el poder profesan el cristianismo<sup>428</sup>. Ello abre un interrogante sobre cuál sería el marco de relaciones entre Iglesia y el Estado no cristiano y si en tales supuestos el poder eclesiástico podría constituir alguna clase de límite al político. Ya hemos visto que la subordinación del Estado a la Iglesia no es una consecuencia ineluctable de la mayor excelencia del poder eclesiástico, sino que requiere, además, de un punto de unión entre ambos que se concreta en la condición de bautizado del príncipe y/o en la confesionalidad de la comunidad política. Si no existe este vínculo, el Papa no es el pastor del príncipe y carece de autoridad para dirigirle en el desempeño de sus funciones como gobernante<sup>429</sup>. De la misma manera, la unidad de la Iglesia no se resquebraja si un Estado no cristiano emite mandatos contradictorios con la Fe cristiana a sus súbditos no bautizados. Parecería, pues, que en tales supuestos no existe subordinación del poder político al eclesiástico y que, en consecuencia, la Iglesia desaparece como contrapoder del Estado.

Vitoria, que dedica gran atención al tema desde la perspectiva de los pueblos de la América precolombina, afirma que, como regla general, ello es así<sup>430</sup>. Ya hemos visto que el Papa carece, como regla general, de poder político, y menos sobre todo el mundo. Su poder en el orden temporal se le reconoce únicamente en la medida en que le sea necesario para salvaguardar el bien espiritual de los fieles, esto es, en la medida que lo requiera el eficaz ejercicio del poder espiritual que le ha sido confiado. Ahora bien, en el orden espiritual, el Papa sólo ejerce su jurisdicción dentro de la Iglesia, lo que excluye de su alcance a los no bautizados. El corolario resulta así evidente: si los no cristianos no están sometidos al poder espiritual del Papa, con menor razón todavía estarán sujetos a él en el

---

<sup>428</sup> Profesar el cristianismo equivale –a efectos de la subordinación del sujeto al poder eclesiástico– a haber recibido el bautismo, con independencia de la opinión que se pueda sostener con posterioridad sobre la verdad de la fe cristiana.

<sup>429</sup> *Defensio Fidei*, III, XXX, 4.

<sup>430</sup> *De indis*, p. 679.

orden temporal<sup>431</sup>. El Estado no cristiano, por lo tanto, no está subordinado a la Iglesia como sí lo está el cristiano.

Únicamente en tres supuestos concretos atribuye el dominico al Papa la facultad de intervenir en los asuntos temporales del Estado no cristiano. Primero, cuando el Estado no cristiano obstaculice la predicación del Evangelio o si, aun permitiéndola, impidiese o reprimiese las conversiones, siendo irrelevante que tal situación fuese atribuible a los poderes públicos o a sectores determinados de la población. Para proteger el bien espiritual de los fieles, actuales o potenciales, el Papa puede ordenar a las autoridades del Estado en cuestión el cese de las restricciones y, de no ser atendidas sus demandas, deponer a quienes detentan el poder, recabando para ello si es preciso la asistencia militar del Estado cristiano que considere idóneo<sup>432</sup>.

Segundo, el Papa puede apartar de sus magistraturas a las autoridades no cristianas, reemplazándolas por bautizados, cuando una parte sustancial de la población profese la fe cristiana y su sujeción a aquéllas suponga una amenaza para su perseverancia en ella<sup>433</sup>.

Tercero, cuando los Estados no cristianos lleven a cabo prácticas inhumanas como el sacrificio humano o la antropofagia, y ello no tan sólo cuando se trate de algo impuesto por las autoridades, sino incluso cuando tales prácticas sean aceptadas por el conjunto de la población, pues la vida, tanto la propia como la del prójimo, es un bien indisponible. Ante tales circunstancias, el Romano Pontífice ciertamente puede ordenar el cese las atrocidades, recurrir al uso de la fuerza para hacer efectivo su mandato y deponer a las autoridades establecidas. Una vez más, vemos que el poder indirecto de la Iglesia en lo temporal no obedece únicamente a la conservación (coactiva) de la ortodoxia doctrinal, sino que también sirve como mecanismo para la corrección de abusos por parte del poder político. De hecho, todo Estado o grupo organizado, incluso sin mediar autorización pontificia, estaría legitimado para llevar a cabo cualquiera de estas acciones. Es importante subrayar que ante casos de esta naturaleza resulta indiferente la confesión que se profese, pues “a todos mandó Dios el cuidado de su prójimo, y prójimos son todos aquéllos [las víctimas de las referidas prácticas inhumanas]; luego cualquiera puede defenderlos de semejante tiranía y opresión”<sup>434</sup>. Es decir, la intervención queda justificada

---

<sup>431</sup> *De indis*, p. 682.

<sup>432</sup> *De indis*, p. 717. Vitoria aborda la cuestión de la asistencia de los Estados cristianos en la labor evangelizadora en *De indis*, pp. 715-716.

<sup>433</sup> *De indis*, p. 719.

<sup>434</sup> *De indis*, pp. 720-721.

por la infracción de principios fundamentales del Derecho natural, cuya observancia y salvaguarda concierne a todos, con independencia del credo. Con ello, Vitoria aparece como un posible precursor de la doctrina de la intervención humanitaria, cuestión que obviamente rebasa los límites de nuestro estudio, pero que apunta a lo arraigada que está en Vitoria la idea de dignidad humana y su importancia como límite del poder político, como veremos en el próximo capítulo.

Merece también nuestra atención, en relación con el tercer supuesto, la existencia de un límite dentro del límite, y que demuestra el celo de Vitoria por la conservación de la autonomía del poder político y su determinación de conjurar el peligro de la teocracia. Como hemos visto, para nuestro autor determinadas prácticas inicuas justifican la intervención pontificia en los asuntos temporales. Ello plantea un interrogante: ¿cuáles serían las acciones que revestirían de suficiente gravedad a estos efectos? Como es lógico, una respuesta ambigua proporcionaría una amplia discrecionalidad a la Sede Apostólica, que podría favorecer un intervencionismo excesivo. Consciente de ello, Vitoria se esfuerza en subrayar que sólo justifican la intervención aquellas que perjudiquen a inocentes y que, en particular, pongan en riesgo sus vidas, como podrían ser los sacrificios humanos o la antropofagia<sup>435</sup>. Rechaza categóricamente que el Papa pueda intervenir en los asuntos temporales de un Estado no cristiano –y todavía menos con medidas coercitivas– por la prevalencia de prácticas contrarias al Derecho natural como la idolatría, los hurtos o las múltiples formas de inmoralidad sexual, entre otras razones porque, al darse tales conductas en todos los países, siempre existiría la posibilidad de intervención y destitución de sus autoridades *manu militari*, lo cual convertiría al Papa, *de facto*, en el monarca de todo el orbe<sup>436</sup>.

Por su parte, Suárez suscribe en esencia la doctrina de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y los Estados no cristianos. La afirmación con la que inicia su explicación parece contradictoria con las enseñanzas del dominico: indirectamente, “también los reyes paganos están subordinados al poder espiritual de la Iglesia”<sup>437</sup>. Sin embargo, se trata de una discrepancia puramente terminológica. Así, como Vitoria, Suárez sostiene que en determinadas circunstancias el Papa puede proyectar su poder sobre una comunidad política no cristiana, aun no existiendo entre los gobernantes de éstas y el

---

<sup>435</sup> De hecho, en tales casos ni tan siquiera sería necesario un mandato papal, sino que cualquier Estado cristiano podría recurrir a la fuerza para impedir tales atrocidades. Véase *De indis*, pp. 720-721.

<sup>436</sup> *De indis*, pp. 698-699.

<sup>437</sup> *Defensio Fidei*, III, XXX, 6.



Romano Pontífice el vínculo espiritual que daría lugar a la potestad temporal indirecta. Es por esta razón que Molina Meliá califica esta facultad de intervención pontificia como cuasi potestad indirecta<sup>438</sup>. Dos son los supuestos en los que puede producirse. En primer lugar, cuando un príncipe no bautizado ejerce su autoridad sobre súbditos cristianos, a los que impide o dificulta la práctica de su fe. En segundo lugar, cuando se obstaculiza la predicación del Evangelio entre la población no cristiana. En uno y otro caso, puede el Papa legítimamente liberar a los súbditos de la opresión religiosa a la que se ven sometidos<sup>439</sup>. La intervención del poder eclesiástico en el orden temporal de un Estado no cristiano se basa en el “mismo título y finalidad” que en el ejercicio del espiritual en sentido estricto, pues también aquí se persigue el bien espiritual de los fieles e incluso de los potenciales fieles, aunque no exista “verdadera jurisdicción” del Papa sobre los príncipes no bautizados. Nótese, en este sentido, que la posición de éstos difiere radicalmente de la de sus homólogos que han recibido el bautismo, pero no profesan la fe católica, ya sea por haberse apartado del cristianismo en general o por haber caído en cisma o herejía, como sería el caso de los monarcas protestantes. Éstos sí estarían sujetos al poder indirecto de la Iglesia igual que cualquier príncipe católico.

7. *La libertad de la Iglesia: no intervención del poder político en materia espiritual. El caso especial de las materias mixtas y el de las materias reservadas.*

Hasta el momento hemos visto que el poder eclesiástico constituye un límite al poder político, en tanto que se le reconocen amplias facultades de intervención en la actividad y en el ordenamiento jurídico de la comunidad política en pro de la salvación de las almas. Ahora nos disponemos a considerar el reverso de este fenómeno, esto es, la exclusión de cualquier forma de intervención por parte del poder político en el orden espiritual. Con ello se consolida plenamente un marco de relaciones Iglesia-Estado caracterizado por la preeminencia del poder eclesiástico o espiritual, que está facultado para intervenir en determinados casos en el orden temporal, pero queda completamente protegido de cualquier injerencia estatal en la esfera que le es propia.

Para Vitoria resulta obvio que el gobierno del orden espiritual corresponde a la Iglesia y, más concretamente, a su jerarquía divinamente establecida, encabezada por el Papa,

---

<sup>438</sup> MOLINA MELIÁ, A. (1977). *Iglesia y Estado en el siglo de oro español...*, op. cit., p. 242.

<sup>439</sup> *Defensio Fidei*, III, XXX, 6 y *De legibus*, III, X, 6.

por lo que no se detiene a considerar pormenorizadamente potenciales prerrogativas del poder civil en asuntos eclesiásticos, ya que éstas, simplemente no existen<sup>440</sup>. Además, habiendo dejado sentada la subordinación del Estado a la Iglesia, no contempla tampoco ámbito alguno de la realidad en el que la Iglesia quede sometida al Derecho estatal. En cambio, sí dedica cierta atención a delimitar el sometimiento de los clérigos al poder civil, cuestión que resulta en cierta medida ineludible al concurrir en ellos la doble condición de súbditos de una comunidad política concreta y sacerdotes de Jesucristo.

Para Vitoria, en efecto, la ordenación sacerdotal no extingue los vínculos con la comunidad política ni tampoco libera del sometimiento al Derecho estatal. Los superiores jerárquicos del clérigo, esto es, el Papa y los obispos, carecen de poder político en casi todos los países y, por lo tanto, no pueden sustituir al Estado en el gobierno del orden temporal. Así, si el clérigo no estuviese sometido a la autoridad civil y a su Derecho, su actividad temporal se desenvolvería en la anomia, situación que resulta obviamente absurda y que debe ser rechazada. En el orden temporal, el clérigo es miembro de una comunidad política y está sometido a su ordenamiento jurídico<sup>441</sup>, siempre que ésta no pretenda entrometerse en las cuestiones espirituales, sobre las que la jerarquía eclesiástica cuenta con “omnímoda autoridad”<sup>442</sup>.

Ahora bien, aunque los clérigos sean a todos los efectos miembros de la comunidad política, en pie de igualdad con los seculares, el Papa puede, por sí mismo<sup>443</sup>, eximirlos del sometimiento a determinadas dimensiones del poder político o a ciertas normas de Derecho estatal, siempre que resulte *conveniente* para el gobierno de la Iglesia, esto es, para proveer al bien sobrenatural de los fieles. La concreción más destacable de esta realidad es la inmunidad eclesiástica frente a los tribunales civiles, que Vitoria califica de *necesaria*. Necesaria, en primer lugar, para prevenir las posibles obstrucciones a la labor ministerial del clero que se derivarían de su comparecencia ante la justicia estatal. Necesaria, en segundo lugar, para evitar también las obstrucciones a la labor de los tribunales eclesiásticos, que podrían producirse si un clérigo tuviera que responder por los mismos hechos ante un juez secular. Y necesaria, en fin, para salvaguardar la dignidad de los pastores de la Iglesia, que se vería lesionada si pudiesen ser enjuiciados por ovejas

---

<sup>440</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 321.

<sup>441</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 322-323.

<sup>442</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 321.

<sup>443</sup> Esto es, sin que le sea exigible recabar el consentimiento de las autoridades seculares, toda vez que se trata de una medida ordenada al bien espiritual de los fieles y, por ello, enmarcada estrictamente en la esfera del poder eclesiástico. Véase *De potestate Ecclesiae prior*, p. 325.

de su grey<sup>444</sup>. No obstante, Vitoria, hostil a cualquier forma de poder absoluto, establece también límites de carácter excepcional a la exención de los clérigos. Así, cuando ésta es aprovechada de forma abusiva, en detrimento de la comunidad política, el Estado puede adoptar normas orientadas a combatir los abusos, de cuya inobservancia podrían responder los clérigos ante tribunales seculares<sup>445</sup>.

Por su parte, Suárez también considera obvio que el poder político no puede inmiscuirse en cuestiones de carácter espiritual: “cuando [las leyes civiles] disponen en materia puramente canónica, como son las que tratan de los clérigos o de cosas eclesiásticas ... son nulas por el derecho mismo natural ... porque se mueven en materia ajena y fuera de la esfera de la jurisdicción temporal”<sup>446</sup>. El poder eclesiástico es más elevado que el poder civil y persigue un fin más excelente. Al estar la felicidad natural subordinada a la beatitud eterna, le corresponde a la Iglesia intervenir en el ámbito temporal cuando así lo requiera la salvación de las almas. Por esta misma razón no cabe el supuesto contrario, esto es, que el poder político pretenda dirigir o corregir al poder eclesiástico en materia espiritual con el fin de asegurar la felicidad natural de los súbditos. Y menos todavía cabría que hiciera lo mismo para procurar su felicidad sobrenatural, pues quien debe velar por ella es la Iglesia, y no el Estado. En la misma lógica de libertad de la Iglesia frente al Estado, Suárez subraya que los clérigos, en tanto que miembros una comunidad política determinada, deben obedecer el Derecho estatal como regla general<sup>447</sup>, pero que no están sujetos a la jurisdicción de los tribunales estatales, sino única y exclusivamente a la de los tribunales eclesiásticos<sup>448</sup>. Éstos, sin embargo, pueden y deben castigar la transgresión de las leyes civiles por parte del clero<sup>449</sup>.

La misma lógica se impone en aquellas materias que, por su naturaleza, presentan aspectos temporales y otros espirituales<sup>450</sup>. En tales supuestos, el Estado puede legislar al respecto únicamente si las normas emanadas del poder político no son incompatibles con las canónicas. En caso contrario, prevalecen éstas, en tanto que dimanadas de un poder

---

<sup>444</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 323-324.

<sup>445</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 325-326.

<sup>446</sup> *Defensio Fidei*, III, XXII, 13. En términos parecidos se pronuncia en *Defensio Fidei*, IV, XVI, 7 y en *De legibus*, III, XXIV, 3.

<sup>447</sup> *De legibus*, III, XXIV, 20.

<sup>448</sup> *De legibus*, III, XXIV, 19.

<sup>449</sup> *De legibus*, III, XXIV, 18.

<sup>450</sup> Suárez cita como ejemplos de tales materias mixtas el matrimonio o los funerales. *Vid. Defensio Fidei*, III, XXII, 11.

más excelente<sup>451</sup>, y resulta indiferente a tal efecto que la norma canónica incompatible con la estatal entre en vigor con anterioridad o posterioridad a la civil. En este sentido, Suárez subraya que cualquier intervención legislativa por parte del poder eclesiástico que derogue una norma estatal sobre materia mixta no supone hacer uso de la potestad temporal indirecta, sino que constituye un ejercicio ordinario de potestad espiritual enmarcado estrictamente dentro de la esfera que le es propia<sup>452</sup>, de modo que en esta clase de supuestos el poder eclesiástico no tiene necesidad de justificar su actuación apelando al bien espiritual de los fieles –amenazado por la acción u omisión del poder temporal– sino que puede sustituir normas emanadas del poder político y perfectamente compatibles con la felicidad sobrenatural del pueblo cristiano por otras que no supongan ninguna mejora perceptible en este sentido. Asimismo, como consecuencia inevitable de la subordinación del poder temporal al espiritual, la intervención legislativa del poder eclesiástico que sustituye una norma estatal por otra canónica conlleva que el aspecto concreto de la materia mixta del que se trate quede excluido permanentemente de las competencias del poder político.

Suárez contempla una última clase de materias sujetas a la jurisdicción exclusiva de la Iglesia y que, por lo tanto, quedan excluidas de la esfera propia del poder político. Se trata de aquellas que no son, por su naturaleza, ni espirituales ni tan siquiera mixtas, pero que el Papa decide delimitar y reservarse para sí en pro de la beatitud eterna de las almas, que, presumiblemente, podría peligrar si continuaran bajo el control del poder temporal. Ello es posible nuevamente en virtud de la excelencia superior del poder eclesiástico, que le permite “disponer también sobre la materia inferior según conviene”<sup>453</sup>. La lógica es la misma que cuando se produce una intervención puntual, pero aquí desaparece su carácter quirúrgico y cobra un cariz preventivo y expansivo, que dista considerablemente del carácter esencialmente restrictivo y reactivo que Vitoria atribuye al poder indirecto del Papa en el orden temporal.

---

<sup>451</sup> *De legibus*, IV, XI, 13.

<sup>452</sup> *Defensio Fidei*, III, XXII, 11.

<sup>453</sup> *De legibus*, IV, XI, 12.

## 8. *La teoría del poder indirecto en Suárez: ¿una teocracia velada?*

Los principales autores que han estudiado las relaciones Iglesia-Estado en el pensamiento de Vitoria y Suárez<sup>454</sup> tienden a subrayar el carácter moderado de la teoría del poder indirecto defendida por los escolásticos españoles<sup>455</sup>. Tal valoración no resulta difícil de comprender: frente a la absorción del Estado por parte de la Iglesia que propugna la teoría del poder directo y frente a la absorción de la Iglesia por parte del Estado abanderada por Marsilio de Padua, Jacobo I y –posteriormente– Hobbes, la teoría del poder indirecto distingue de forma clara la esfera espiritual y la temporal y establece límites a los poderes que rigen una y otra. Así, la teoría del poder indirecto asegura un cierto equilibrio entre ambos poderes, reconoce y protege su autonomía y evita la concentración de todo el poder en unas únicas manos. Parecería, pues, que, en su contexto histórico, la teoría del poder indirecto defendida por Vitoria y Suárez constituiría un oasis de moderación situado entre el Escila de la iglesia estatal y el Caribdis de la teocracia.

Contra la placidez de este consenso relativo se ha levantado últimamente Miguel Saralegui<sup>456</sup>. A juicio de este autor, las diferencias entre la teoría del poder directo y la del poder indirecto en su formulación suareciana serían más aparentes que reales, de tal manera que ambas darían lugar, a efectos prácticos, a una idéntica concentración del poder en las manos del Romano Pontífice. El que éste no lo ejerza sería en cualquiera de los dos casos como consecuencia de consideraciones de oportunidad política, no de la existencia de límites jurídicos. Ésta es una afirmación rica en consecuencias transcendentales: si realmente la teoría del poder indirecto tal y como la concibe Suárez es, a efectos prácticos, equivalente a la teoría del poder directo, siquiera potencialmente,

---

<sup>454</sup> Véanse en este sentido ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, *op. cit.*, p. 424; MOLINA MELIÁ, A. (1977). *Iglesia y Estado en el siglo de oro español...*, *op. cit.*, p. 253; BARBIER, M. (2004). Les rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel chez Vitoria, *op. cit.*, p. 300; ABRIL CASTELLO, V. (1980). Francisco Suárez, padre de los derechos humanos. *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, núm. 7, pp. 49-50; HAMILTON, B. (1963). *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*, *op. cit.*, p. 69; BELTRÁN DE HEREDIA, V. (1937). Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado..., *op. cit.*, p. 31; Urdániz en VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, *op. cit.*, p. 225, y NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria*, *op. cit.*, p. 112.

<sup>455</sup> Una excepción muy notable, aunque dirigida contra la teoría del poder indirecto en general, más allá de su formulación concreta por parte de Suárez o Vitoria, la ofrece Henri de Lubac. Véase DE LUBAC, H. (1932). Le pouvoir de l'Église en matière temporelle, *op. cit.* pp. 329-354.

<sup>456</sup> SARALEGUI, M. (2017). La conciliación de lo político y lo religioso..., *op. cit.*, pp. 297-321.

el Doctor Eximio sería un pensador absolutista, tan partidario de la monocracia como Hobbes<sup>457</sup>.

Saralegui identifica en la cuestión de la titularidad originaria del poder político la única diferencia real entre la teoría del poder directo y la del poder indirecto. Más allá de esta divergencia en el punto de partida, las diferencias en el ejercicio del poder se desvanecen. Las razones a las que apunta son fundamentalmente tres. En primer lugar, la facultad que Suárez reconoce a la autoridad eclesiástica de reservarse para sí la regulación de determinadas materias de carácter temporal por razón de su incidencia en la salvación de las almas. En segundo lugar, la asimetría existente entre poder civil y poder eclesiástico, que permite que éste corrija a aquél, pero no viceversa. En tercer lugar, que sea el Papa quien decida qué es espiritual y qué es temporal, sin posibilidad de recurso ante una instancia superior o, por lo menos, de resistencia ante una decisión injusta<sup>458</sup>.

A estos tres factores añade Saralegui la ausencia de una delimitación conceptual clara entre lo espiritual y lo temporal. Aunque *a priori* pueda parecer claro que espiritual es aquello que se orienta a lo sobrenatural y que lo temporal se limita a lo meramente terrenal, en la práctica esta distinción deviene confusa, ya que todos los elementos que configuran la vida en sociedad pueden incidir en el destino eterno de las almas. La intervención eclesiástica en asuntos temporales, por consiguiente, estaría siempre justificada de una forma u otra. Igual que en la teoría del poder directo, no hay realmente ninguna dimensión del gobierno y normación del orden temporal que esté fuera del alcance de una eventual intervención pontificia: todo puede vincularse de alguna manera al bien eterno de las almas, y es el Papa quien puede apreciar esta conexión libremente y con efectos *erga omnes*. Es más: incluso en el (improbable) caso de que resultara imposible conectar una determinada esfera del orden temporal con el bien sobrenatural de las almas, no por ello se vería limitada la capacidad de intervención eclesiástica, toda vez que seguiría siendo el Papa quien decidiera al respecto de forma libérrima y vinculante, de modo que no cabría corregir siquiera sus abusos más estridentes. En definitiva, si el poder político no ha sido asumido plenamente por el Papa no es porque se lo impida norma alguna, sino porque él mismo así lo ha querido por razones

---

<sup>457</sup> Y con una diferencia decisiva, a juicio de Saralegui: Hobbes, aun estando muy lejos del paradigma contemporáneo de libertad y de neutralidad del Estado en materia religiosa, por lo menos se le acerca más que Suárez en tanto que atribuye al Estado, y no a la Iglesia, la demarcación de lo político y lo religioso. Véase SARALEGUI, M. (2017). La conciliación de lo político y lo religioso..., *op. cit.*, p. 321.

<sup>458</sup> SARALEGUI, M. (2017). La conciliación de lo político y lo religioso..., *op. cit.*, p. 312.

estrictamente prudentiales<sup>459</sup>. O, dicho en otras palabras, por las mismas razones por las que el Papa tampoco asumiría el gobierno temporal del mundo en solitario si se aceptara la teoría del poder directo.

Antes de entrar a valorar la tesis expuesta, conviene reiterar que Saralegui centra su análisis en la doctrina suareciana y que, por lo tanto, algunos de sus puntos más destacados no pueden predicarse sin más de la teoría del poder indirecto en abstracto, más allá de su articulación concreta por parte del jesuita granadino. Si se considera en su formulación por parte de Francisco de Vitoria, observamos que, por de pronto, el poder de decisión del Romano Pontífice sobre qué es espiritual y qué es temporal no resulta tan omnímodo, ya que, como vimos anteriormente, el dominico reconoce al príncipe la posibilidad de resistirse a un ejercicio de poder indirecto por parte del Papa si éste “errase manifiestamente u obrase con fraude”<sup>460</sup>. Así pues, la cuestión del *quis iudicabit*, a la que Saralegui otorga un peso decisivo para equiparar la doctrina suareciana del poder indirecto con la del poder directo, se resuelve en Vitoria en un sentido relativamente antiteocrático. De esta manera, no cabría el escenario planteado por Saralegui, en el cual el Papa podría potencialmente recabar el gobierno de cualquier realidad temporal vinculándola de forma remota con la bienaventuranza eterna, sin posibilidad de resistencia alguna. El dominico plantea una solución a las situaciones de abuso en forma de desobediencia legítima y, por ello, su teoría del poder indirecto formulada resulta difícilmente equiparable a la del poder directo.

La aproximación suareciana al poder indirecto, en cambio, presenta algunos aspectos que la hacen más cercana a los postulados teocráticos que la de Vitoria. Pese a ello, la equivalencia que establece Saralegui resulta algo forzada. En primer lugar, porque, aunque Suárez ciertamente reconoce al Papa un título horizontal de intervención en asuntos temporales (igual que Vitoria), que no excluye *a priori* ninguna esfera de la realidad, ello no significa que “propiamente no existen realidades definitivamente temporales”<sup>461</sup>, como sostiene Saralegui, sino que, en casos puntuales, dichas realidades pueden afectar de alguna forma la esfera espiritual y, al hacerlo, justificar una intervención eclesiástica. A estos efectos, no basta con establecer una conexión

---

<sup>459</sup> Motivadas, en buena medida, por un contexto histórico de consolidación del Estado soberano moderno, en el que ya resulta inconcebible una intervención eclesiástica en los asuntos temporales que sea frecuente y de una cierta magnitud. Véase SARALEGUI, M. (2017). La conciliación de lo político y lo religioso..., *op. cit.*, pp. 299 y 302.

<sup>460</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 309.

<sup>461</sup> SARALEGUI, M. (2017). La conciliación de lo político y lo religioso..., *op. cit.*, p. 310.

cualquiera entre lo espiritual y lo temporal: las razones que permitan constatar esta vinculación deben ser de cierta entidad. La insistencia del jesuita en la autonomía del poder político frente a las posiciones teocráticas es difícilmente compatible con la idea de que una conexión tenue sea suficiente para que se produzca la intervención eclesiástica. Para Suárez, la intervención eclesiástica en el orden temporal, con independencia de la forma en que se concrete (uso del poder indirecto, normación de una materia mixta o reserva de un ámbito competencial temporal), se presenta siempre como una excepción a la regla general. Y, en tanto que excepción, sólo entra en juego cuando concurren circunstancias singulares. Incluso cuando la intervención eclesiástica se da por razones de conveniencia, ésta tiene que ser tangible. No hay que perder de vista que Suárez afirma que la ley no puede prohibir todos los vicios ni exigir todas las virtudes<sup>462</sup>, lo que supone que el Papa sólo puede intervenir en la esfera temporal para prevenir aquellos pecados que resulten especialmente lesivos para la dignidad humana. Saralegui cita a Suárez cuando éste afirma, en coherencia con lo que acabamos de señalar, que “la administración indirecta tiene lugar raras veces y sólo ocasionalmente”<sup>463</sup>, pero atribuye a dicho pasaje un carácter más descriptivo que prescriptivo, dada la ausencia de un criterio objetivo claro que permita determinar cuándo peligran las almas. Pero el hecho de que Suárez no lo ofrezca no significa que cualquier circunstancia pueda justificar la intervención eclesiástica: más bien parece una simple consecuencia de la dificultad que supone tratar de formular un parámetro abstracto que sirva para ponderar un elenco de situaciones variadísimo.

En segundo lugar, que Suárez no contemple la posibilidad de impugnar o resistir a las decisiones pontificias por las que se recurre al ejercicio del poder indirecto no significa que éstas sean libérrimas y que su mera voluntad las haga justas<sup>464</sup>. Significa únicamente que no existen mecanismos para la corrección de abusos, pero no por ello deja de ser moralmente vinculante para el Papa el precepto en virtud del cual una intervención sólo es lícita si redundan de forma real en el bien de las almas. Podría decirse, así, que el Pontífice está plenamente sometido a la fuerza directiva de la norma, aunque ésta carezca

---

<sup>462</sup> *De legibus*, III, XII, 11 y 12; *De legibus*, IV, XI, 2 y 3.

<sup>463</sup> *Defensio Fidei*, III, XXX, 8. Cita en SARALEGUI, M. (2017). La conciliación de lo político y lo religioso..., *op. cit.*, p. 308.

<sup>464</sup> Esto es lo que sostiene Hobbes, que, refiriéndose a la deposición de los príncipes por parte del Papa en virtud de su poder indirecto en lo temporal afirma lo siguiente: “he may (if it be granted to be his Right) depose Princes and States, as often as it is for the Salvation of Soules, that is, as often as he will”, *Leviathan*, p. 395. Saralegui, que comparte esta apreciación del filósofo de Malmesbury, la cita en SARALEGUI, M. (2017). La conciliación de lo político y lo religioso..., *op. cit.*, p. 316.



de fuerza coactiva. Para Suárez, éste no es un detalle puramente estético, sino que tiene un peso muy real. En su teoría del poder indirecto, el Papa no decide soberanamente como lo hace en de la teoría del poder directo, sino constreñido por un marco de relaciones Iglesia-Estado revestido de carácter normativo y que limita sus posibilidades de actuación.

Es evidente que la ausencia de mecanismos que garanticen el respeto de los límites a la intervención eclesiástica en lo temporal resulta problemática en tanto que favorece los abusos, particularmente si dichos límites ni tan siquiera están definidos de forma clara. Sin embargo, resulta a mi juicio inexacto considerar como una consecuencia lógica del pensamiento de Suárez algo que éste habría considerado como una patología, a saber, que el Papa pueda potencialmente asumir todo el poder temporal si así lo decide. No se trata de un poder posible que no se hace efectivo, como sostiene Saralegui<sup>465</sup>, sino de una extralimitación que atenta contra un pilar esencial de la teoría suareciana como es la autonomía del poder político. Aunque Suárez aborde las relaciones entre la Iglesia y el Estado desde una perspectiva claramente premoderna y los límites que plantee estén, en consecuencia, muy alejados del constitucionalismo contemporáneo, no por ello dejan de existir, ni mucho menos deviene por ello Suárez un pensador absolutista.

---

<sup>465</sup> SARALEGUI, M. (2017). La conciliación de lo político y lo religioso..., *op. cit.*, p. 311.

### CAPÍTULO III: LOS LÍMITES SUSTANTIVOS DEL PODER POLÍTICO

En este capítulo exploraremos los límites sustantivos al poder político en el pensamiento de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez. Entendemos como tales aquellos que prohíben su ejercicio en determinados ámbitos de la realidad o que lo someten a determinadas condiciones, así como los que excluyen determinadas opciones legislativas o gubernativas, aun cuando conciernen a la esfera propia del poder político. Tales límites se desprenden del Derecho natural y presuponen el reconocimiento de su carácter vinculante por parte de la comunidad política. A juicio de nuestros autores, la legitimidad del poder queda condicionada a que opere dentro de este marco. En coherencia con ello, la validez jurídica de normas y actos estatales dependerá de su armonía con el Derecho natural y de su orientación al bien común. Para Vitoria y Suárez, de poco sirven los límites de carácter procedimental y los equilibrios institucionales de pesos y contrapesos si la actividad estatal no está guiada por una noción sustantiva del bien. Así, tal planteamiento excluye, por una parte, la posición absolutista, que reivindica la voluntad del titular del poder político como único parámetro de validez de las normas o de los actos estatales y, por la otra, la adopción de la autonomía individual como criterio definitorio de los límites del poder político. Ahora bien, de la noción objetiva de bien (y de su consiguiente idea de justicia) por la que aboga el iusnaturalismo aristotélico-tomista de Vitoria y Suárez se derivan un elenco de derechos inherentes a todo ser humano que se traducen en la protección de bienes como la vida y la libertad, así como de esferas de autonomía no sujetas, como regla general, a la intervención del poder político.

#### *1. El marco general: el Derecho natural.*

Al abordar el estudio de la ley, Santo Tomás distingue entre cuatro grandes categorías. Aunque todas ellas comparten características comunes —señaladamente, a los efectos que nos interesan, el estar ordenadas al bien común<sup>466</sup>—, el Aquinate identifica también

---

<sup>466</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 90, a. 2. Todas las citas de esta obra, mientras no se indique lo contrario, proceden de AQUINO, T. DE (1989). *Suma de Teología. Parte I-II*. Martínez Casado, A., González, D., Rodríguez Rodríguez, V., López de las Heras, L. y Rodríguez Arias, J. M. (trads.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Las citas siguen el formato que se usa habitualmente en relación con este tratado: parte, cuestión y artículo.

criterios que permiten diferenciarlas. Así, la posición preeminente corresponde a lo que él llama la ley eterna, que consiste en “la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento”<sup>467</sup>, esto es, el plan o el orden que Dios ha establecido para la creación. A su vez, el hombre, en tanto que ser dotado de razón, puede conocer en cierta medida la ley eterna y ajustar a ella su conducta de forma voluntaria. Esta “participación de la ley eterna en la criatura racional”<sup>468</sup> es lo que Santo Tomás entiende por ley natural y que constituye la segunda gran categoría de leyes. Dada su estrecha conexión con la ley eterna, es fundamentalmente inalterable<sup>469</sup> e igual para toda la humanidad<sup>470</sup>. Ahora bien, la ley natural no regula de forma detallada las múltiples dimensiones de las sociedades humanas, sino que más bien consiste en una serie de principios generales que precisan las más de las veces de una mayor concreción para asegurar el orden debido en una comunidad<sup>471</sup>. Tal nivel de concreción se puede alcanzar de dos maneras distintas. En primer lugar, mediante la deducción lógica de preceptos específicos a partir de la ley natural. En segundo lugar, escogiendo una opción normativa dentro del elenco de posibilidades que ofrece la ley natural en una materia concreta. Pues bien, este conjunto de normas que concretizan la ley natural constituye lo que Santo Tomás llama la ley humana y representa la tercera gran categoría<sup>472</sup>. Existe, finalmente, la cuarta, la ley divina, que Dios ha manifestado a la humanidad no a través de la razón, sino de la revelación, y que regula el acceso al fin sobrenatural del hombre, esto es, la beatitud eterna<sup>473</sup>. Esta vinculación de la ley divina a la vida eterna supone que su incidencia en el orden jurídico-político sea relativamente limitada y, en todo caso, indirecta.

Como puede observarse, esta clasificación de los distintos tipos de leyes no tan sólo ofrece unos criterios para distinguir unas de otras, sino que también conlleva una jerarquía

---

<sup>467</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 93, a. 1.

<sup>468</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 91, a. 2.

<sup>469</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 94, a. 5. Ello no impide, como veremos enseguida, que el legislador civil (o, en su caso, el eclesiástico) pueda dictar normas que complementen lo dispuesto por la ley natural, siempre que no la contravengan.

<sup>470</sup> Lo es, por lo menos, en sus principios fundamentales. Su aplicación a casos concretos puede verse modulada, sin embargo, atendiendo a las circunstancias particulares. Por otra parte, y como resulta evidente, el hecho de que sea universal –y, por lo tanto, accesible a todos mediante la razón– no implica que sea conocida de forma igualmente acabada en todas las sociedades. *Vid. Suma de Teología*, I-II, q. 94, a. 4.

<sup>471</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 91, a. 3.

<sup>472</sup> Santo Tomás añade una precisión que tiene su importancia: las leyes humanas que consisten en una conclusión lógica de los principios de la ley natural conservan, por lo menos en parte, la “fuerza de ley natural”, a diferencia de lo que ocurre con las que son fruto de la determinación, que solamente tienen fuerza de ley humana. *Vid. Suma de Teología*, I-II, q. 95, a. 2.

<sup>473</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 91, a. 4.

normativa con sus criterios de validez. Así, toda norma jurídica válida deriva en última instancia de la ley eterna<sup>474</sup>, de la misma forma, dice el Doctor Angélico, que en la construcción de un edificio toda directriz emana, de forma más o menos remota, del diseño del arquitecto y debe ser acorde con él. A efectos jurídico-políticos, esto significa que la relación relevante es la que se da entre la ley humana y la ley natural (que es, como hemos visto, la participación de los seres racionales en la ley eterna), ya que la validez de aquélla viene condicionada por su coherencia con ésta: “la ley positiva humana en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley”<sup>475</sup>. El Derecho natural, por lo tanto, no es un mero principio inspirador del Derecho positivo de los Estados, sino el parámetro último de validez de todo el ordenamiento jurídico estatal y, por consiguiente, el marco general en el que se desenvuelve la actividad del poder político.

Vitoria y Suárez siguen en lo fundamental la doctrina de Santo Tomás en esta cuestión. Ambos autores consideran que la ley se ordena al bien común<sup>476</sup>, parten de la ley eterna como fundamento de todo el Derecho e invocan al Aquinate en defensa de esta tesis<sup>477</sup>. El jesuita subraya, en este sentido, que toda ley requiere, para ser válida, “que sea justa y conforme a la razón” y observa que “toda recta razón ha sido creada por participación de la luz divina ... luego toda ley que existe entre los hombres procede de la ley eterna”<sup>478</sup>. Y, de la misma forma que en el pensamiento de Santo Tomás, la conexión entre la ley humana y la ley eterna se produce mediante la ley natural o, más exactamente, mediante el Derecho natural<sup>479</sup>, al ser accesible a la razón humana. También afirman, siguiendo al Doctor Angélico, el carácter inmutable de la ley natural<sup>480</sup> y su

---

<sup>474</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 93, a. 3.

<sup>475</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 95, a. 2.

<sup>476</sup> *Comentarios a la I-II*, q. 90, a. 2; *De legibus*, I, VII.

<sup>477</sup> *Comentarios a la I-II*, q. 93, a. 3; *De legibus*, II, IV, 4.

<sup>478</sup> *De legibus*, II, IV, 5.

<sup>479</sup> De acuerdo con la interpretación ofrecida por autores como Urdánoz, Naszalyi o Truyol Serra, Vitoria distingue entre la ley natural, que es la participación de las criaturas racionales de la ley eterna, y el Derecho natural, de contenido más restringido, y que regula las relaciones sociales, excluyendo así las normas de moral estrictamente privada. *Vid.* VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, *op. cit.*, pp. 555-556; Naszalyi (NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria*, *op. cit.*, pp. 71-72), y Truyol Serra (TRUYOL SERRA, A. (1946). *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*, *op. cit.*, p. 29). Suárez, por su parte, también reconoce esta distinción entre la ley natural y el Derecho natural. Suárez, en cambio, maneja ambos términos como sinónimos, como puede observarse en *De legibus*, I, II, 11. Véase ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, *op. cit.*, pp. 93-98.

<sup>480</sup> Vitoria lo hace, entre otros pasajes, en *De potestate civili*, 8 o en *De potestate Papae et Concilii*, 1. Todas las citas de esta última obra proceden de FRANCISCO DE VITORIA (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, *op. cit.* La cifra indicada corresponde al epígrafe pertinente. Suárez se pronuncia

universalidad<sup>481</sup>, dado que, mientras la especie humana en su conjunto conserve su naturaleza racional, participará de la ley eterna, que también es inalterable.

Por otra parte, igual que para Santo Tomás, la relación entre el Derecho positivo del Estado y el Derecho natural no es estrictamente moral, sino jurídica. Esto es, la validez de la norma de Derecho positivo estatal (o del acto del Estado) dependerá de su coherencia con el Derecho natural. Vitoria no se pronuncia expresamente en estos términos, pero sí afirma en numerosas ocasiones que la ley injusta no es ley y que, por lo tanto, no produce efecto alguno<sup>482</sup>. Lógicamente, los parámetros que permiten dilucidar si una norma jurídica es justa o no se encuentran precisamente en el Derecho natural, y es probablemente por ello que Suárez, cuando aborda la relación entre la ley civil y el Derecho natural, observa que Vitoria “da por supuesto” que “ninguna ley ni poder humano puede abrogar, limitar, dispensar o de cualquier otra manera semejante cambiar el Derecho natural”<sup>483</sup>. Ésta es también la posición que adopta el Doctor Eximio, que la justifica señalando que: 1) el Derecho natural –como ya hemos visto– es inmutable; 2) el Derecho natural ha sido dado por Dios, mientras que el estatal<sup>484</sup> emana de los hombres, y en caso de conflicto entre normas procedentes de instancias de poder ordenadas jerárquicamente prevalece la emitida por la superior; 3) la base del Derecho humano es el Derecho natural, de modo que cualquier intento de derogación de las normas que integran este último causarían la erosión de aquél al atacar su propia fuente de validez; 4) lo que contraviene el Derecho natural es “intrínsecamente malo y, en consecuencia, no sería derecho ni ley”<sup>485</sup>. Tal colisión se da principalmente cuando una norma estatal impone la observancia de una conducta contraria al Derecho natural, aunque también puede producirse cuando el poder político se abstiene de prohibir determinados actos especialmente dañinos para el bien común<sup>486</sup>. Con independencia del escenario, la conclusión que se desprende de ello, por consiguiente, es clara: una norma de Derecho

---

en el mismo sentido, tras un análisis detallado de la cuestión, en el capítulo XIII del libro II de *De legibus*. En particular, enuncia su tesis en *De legibus*, II, XIII, 2.

<sup>481</sup> Vitoria lo afirma, por ejemplo, en sus *Comentarios a la I-II*, q. 94, a. 4. Suárez hace lo propio en *De legibus*, II, VIII, 5 y 6.

<sup>482</sup> A título de ejemplo, en *De potestate Papae et Concilii*, 18.

<sup>483</sup> *De legibus*, II, XIV, 5.

<sup>484</sup> O el Canónico, evidentemente. Suárez se refiere aquí a todos los ordenamientos jurídicos creados por instancias de poder humanas.

<sup>485</sup> *De legibus*, II, XIV, 8.

<sup>486</sup> Suárez subraya que “la ley civil debe prohibir los vicios que son perjudiciales a la comunidad humana y que pueden prohibirse y castigarse con probable utilidad del estado”. Véase *De legibus*, III, XIII, 15.

estatal contraria al Derecho natural es inválida y debe ser desobedecida por sus destinatarios<sup>487</sup>.

El Derecho natural constituye, pues, un límite normativo fundamental a la actividad estatal, señaladamente en el ámbito de la legislación y, en este sentido, como señala Valenzuela-Vermeiren<sup>488</sup>, desempeña una función constitucional, en tanto que delimita las facultades de actuación del poder político de forma vinculante jurídicamente, y ello con independencia de la forma de Estado.

Tal posición contrasta con la de pensadores favorables al fortalecimiento del Estado como Maquiavelo. Como es bien sabido, a juicio del filósofo florentino, la comunidad política puede –y, en determinados casos, debe– adoptar medidas inmorales si redundan en su beneficio<sup>489</sup>. Esta doctrina, más allá de los abusos que incentiva, no tiene encaje posible en la tradición aristotélico-tomista, según la cual la ley –y, con ella, toda la actividad estatal– se ordena al bien común. Además, tanto Vitoria como Suárez, siguiendo a Santo Tomás<sup>490</sup>, identifican el bien común no con la gloria o la fortaleza de la comunidad política<sup>491</sup>, sino con la felicidad natural, la dimensión central de la cual es el bien moral, esto es, la virtud. Por esta razón, los escolásticos españoles insisten en que la ley tiene por efecto el hacer a los hombres buenos<sup>492</sup>. El ordenamiento jurídico de la comunidad política, por consiguiente, tiene por objeto dirigir a quienes están sometidos a él hacia la virtud, lo que excluye necesariamente la posibilidad que el poder político pueda acudir a medidas contrarias al Derecho natural en determinadas circunstancias.

La radical incompatibilidad entre los postulados del pensador florentino y los de nuestros autores es, por lo tanto, manifiesta y Suárez, a diferencia de Vitoria, deja constancia de su desacuerdo con Maquiavelo y condena su doctrina de forma explícita<sup>493</sup>. En efecto, el jesuita granadino no entra a analizar pormenorizadamente la obra del florentino, exponiendo cada uno de sus puntos de desencuentro, pero sí ofrece una ofrece

---

<sup>487</sup> Esta idea es impregna toda la obra jurídico-política de Suárez. Se refiere de forma expresa a tal conclusión, entre otros pasajes, en *De legibus*, I, IX, 4 y 10 y en *De legibus*, III, XXIII, 2.

<sup>488</sup> VALENZUELA-VERMEHREN, L. (2013). *The Origin and Nature of the State in Francisco de Vitoria*, *op. cit.*, pp. 83-84.

<sup>489</sup> *El Príncipe*, cap. 18.

<sup>490</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 92, a. 1.

<sup>491</sup> Aunque, lógicamente, la fortaleza de la comunidad política es deseable en tanto que le permite proveer adecuadamente al bien común, se trata de un fin instrumental, cuyo valor radica precisamente en su utilidad para asegurar la felicidad natural. Fortalecer la comunidad política pagando como precio la erosión de la virtud es, por consiguiente, algo absurdo.

<sup>492</sup> A título de ejemplo, *vid. Comentarios a la I-II*, q. 92, a. 1 y *De legibus*, I, XIII.

<sup>493</sup> *De legibus*, III, XII, 2.

una crítica bastante detallada a la idea de que la estabilidad y conservación requieren en ocasiones la vulneración del Derecho natural. Suárez afirma que tal postulado no tan sólo supone vulnerar la jerarquía normativa de la que depende el Derecho del Estado para su validez<sup>494</sup>—en tanto que se pretende que una instancia de poder inferior actúe al margen de las normas emitidas por su superior o, directamente, las enmiende—, sino que, además, resulta completamente perjudicial para alcanzar los propios fines que se ha marcado, toda vez que la mayor garantía de paz y orden en el seno de una comunidad política es precisamente que se guarde en todo momento lo que Suárez llama “honestidad natural”<sup>495</sup>. De ello se desprende una consecuencia que conserva su relevancia más allá de la época en la que le tocó vivir al Doctor Eximio, a saber, que el sometimiento del poder político a límites jurídicos sustantivos<sup>496</sup> no sólo no obstaculiza la conservación del Estado, sino que incluso lo fortalece. Por lo demás, esta observación no es una originalidad del jesuita, puesto que anteriormente ya la había hecho, por ejemplo, Vitoria<sup>497</sup>, pero le sirve para reafirmar en un contexto polémico la validez del tradicional postulado aristotélico-tomista según el cual la virtud moral es una dimensión fundamental del bien común.

Mayor proximidad se da, en cambio, en relación con el carácter jurídicamente vinculante del Derecho natural entre los escolásticos españoles y partidarios del absolutismo regio como Bodin y Jacobo I. Estos autores, pese a defender cerradamente una noción expansiva de las prerrogativas de la Corona, siguen vinculados a una cierta idea de la monarquía cuya legitimidad se sostiene en gran medida en la tradición y en la religión. Ello con especial vigor en el caso de Jacobo I, que, a fin de cuentas, es uno de los defensores más militantes del derecho divino de los reyes. Para estos autores, el Derecho natural, el Derecho divino y las leyes fundamentales del Reino sí son vinculantes jurídicamente<sup>498</sup> y, en caso de que el monarca emita algún mandato que las contravenga los súbditos quedan excusados de obedecerlo. Ello parecería reducir hasta prácticamente

---

<sup>494</sup> *De legibus*, III, XII, 4.

<sup>495</sup> *De legibus*, III, XII, 5.

<sup>496</sup> Evidentemente, Suárez no se refiere a unos límites sustantivos cualesquiera, sino los que se derivan del Derecho natural y de la noción objetiva del bien que le es inherente.

<sup>497</sup> Vitoria señala que la comunidad política no puede alcanzar la felicidad natural si sus miembros no son buenos, y ello requiere obedecer los mandatos divinos. Se trata, no obstante, de una afirmación que el dominico ofrece en un contexto ajeno a cualquier polémica relativa al pensamiento de Maquiavelo. *Vid. De temperantia*, pp. 1042-1043. Todas las citas de esta última obra proceden de VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, *op. cit.*

<sup>498</sup> Dice Jacobo I en *The Trew Law of Free Monarchies* que “allegeance of the people to their lawfull king, their obedience, I say, ought to be to him, as to Gods Lieutenant in earth, obeying his commands in all thing, except directly against God, as the commands of Gods Minister”. Bodin, por su parte, insiste en *Les six livres de la république*, I, 8, en que las únicas leyes que vinculan al monarca son la divina y la natural.

la irrelevancia las divergencias entre estos paladines del absolutismo regio y los escolásticos españoles en lo que se refiere al Derecho natural como límite, pero tal impresión sería inexacta. Más allá de la desobediencia, ni Jacobo I ni Bodin ofrecen salida alguna a las situaciones de injusticia sistémica, en las que un monarca vulnera de forma persistente el Derecho natural. Los escolásticos españoles, en cambio, dejan la puerta abierta a dos mecanismos correctivos: la intervención pontificia, como se detalló en el capítulo anterior, e incluso a la deposición del príncipe, cuestión que se abordará en el último capítulo de este trabajo.

El contraste más radical se da probablemente entre Hobbes y los escolásticos españoles. El filósofo de Malmesbury, pensador más profundo y sistemático que Jacobo I y notoriamente libre de escrúpulos de orden espiritual, opta por un absolutismo que no deja –o, por lo menos, aspira a no dejar– resquicio alguno a la disensión interna o a la guerra civil. Por ello, defiende que la soberanía debe permanecer indivisa en una única instancia de poder a la que es preciso tributar una obediencia absoluta, dado que la existencia de cualquier límite del su poder supone una invitación a disputas potencialmente violentas sobre sus posibles transgresiones, y, por ende, a la temida guerra civil. Es desde esta óptica que Hobbes rechaza que el Derecho natural pueda constituir un límite del poder político. Para ello, sin negar completamente su existencia, lo relativiza. Así, identifica entre sus dimensiones centrales la institución de un soberano que garantice la paz<sup>499</sup> y la estricta obediencia a éste<sup>500</sup>. Por lo demás, observa que el intérprete auténtico de las normas de Derecho natural es el propio soberano<sup>501</sup> y que éstas no son jurídicamente vinculantes hasta el momento en el que él mande observarlas<sup>502</sup>.

No es preciso subrayar las diferencias entre los escolásticos españoles y Hobbes en lo que se refiere al Derecho natural como límite del poder político, toda vez que el pensador inglés abjura de tal noción y Vitoria y Suárez, en cambio, le reconocen un rol decisivo. Sin embargo, sí parece oportuno señalar que el contraste tan radical que se da entre estos autores es fruto de divergencias notables en cuanto a la perspectiva antropológica y el fin del Derecho. Si se parte de una visión pesimista del ser humano, codicioso de los bienes de sus semejantes, sediento de poder y, por consiguiente, dado al conflicto, resulta lógico optar por un poder político ilimitado que evite el derramamiento de sangre, aun al precio

---

<sup>499</sup> *Leviathan*, p. 92.

<sup>500</sup> *Leviathan*, p. 185.

<sup>501</sup> *Leviathan*, p. 191.

<sup>502</sup> *Leviathan*, p. 185.



de tolerar situaciones más o menos puntuales de injusticia. Si, en cambio, el punto de partida es el hombre capaz de perfeccionarse a través de la vida en comunidad y la observancia de leyes justas<sup>503</sup>, hallando en ello la felicidad, resulta evidente que el Derecho natural constituirá un límite infranqueable para el poder político y que, por consiguiente, el elenco de posibilidades legislativas y ejecutivas a su disposición para garantizar el orden se reducirá significativamente.

Resulta evidente, pues, que Maquiavelo y Hobbes ven en el Derecho natural un obstáculo a la consolidación de un poder político absoluto que tan necesaria les parece y, por ello, le niegan su carácter vinculante jurídicamente. Parecería que, en contraposición a estos planteamientos, sí se daría una cierta cercanía entre los escolásticos españoles y la tradición liberal, especialmente con su gran precursor, John Locke. Esta tesis ha sido defendida por Francisco Baciero, que incluso plantea la posibilidad de que el filósofo inglés conociera el *De legibus* de Suárez<sup>504</sup>. Las afinidades, ciertamente, son reales y relevantes. Como los escolásticos españoles, Locke también defiende vigorosamente el origen divino del Derecho natural<sup>505</sup>, su carácter vinculante, y, en consecuencia, su condición de límite del poder político<sup>506</sup>.

Sin embargo, más allá de estos puntos de coincidencia, se abre una grieta: cuando Locke alude al Derecho natural como límite del poder político, parece reducir su eficacia a la protección de una esfera individual en la que ni el Estado ni terceras personas pueden incidir, y que consistiría fundamentalmente en la vida, la libertad y la propiedad<sup>507</sup>. Los escolásticos españoles coincidirían en que tales bienes constituyen límites normativos al poder político, pero ellos, además, consideran que el Derecho natural –y el Derecho estatal que de él se deriva– no tan sólo impone un deber de abstención al poder político, sino también el de dirigir a los hombres a un bien sustantivo, objetivamente definido. Esta dimensión teleológica del Derecho natural es generalmente ignorada por parte de Locke –desde luego, lo es a efectos jurídico-políticos–, abriendo así la puerta al desplazamiento de la cuestión de la vida buena y a la reducción del Derecho natural a los derechos

---

<sup>503</sup> Fundamentadas en el Derecho natural y, por consiguiente, compatibles con él.

<sup>504</sup> BACIERO RUIZ, F. T. (2008). *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke...*, op. cit., pp. 451.

<sup>505</sup> *Second Treatise*, 135, p. 358.

<sup>506</sup> Locke señala, por ejemplo, que el legislador debe ajustarse a las normas del Derecho natural en el *Second Treatise*, 135.

<sup>507</sup> Véanse en este sentido *First Treatise*, 92 y *Second Treatise*, 6.

naturales subjetivos, que se limitan a garantizar una esfera de autodeterminación individual dentro de la cual cada individuo puede perseguir su propia idea de bien.

En este punto, la discontinuidad es marcada. Hemos visto que, para toda la tradición aristotélico-tomista, el Derecho natural y el Derecho humano (esto es, el Derecho del Estado o el Derecho Canónico) se integran en una misma jerarquía normativa, en la que aquél constituye la fuente de validez de éste o, lo que es lo mismo, de su fuerza vinculante. Ello es coherente con el carácter natural de la comunidad política defendido por Vitoria y Suárez, como vimos en el capítulo I. Si, por el contrario, se considera algo artificioso – una mera creación contingente del ingenio humano –, como hace Locke, se desprende de ello que el Derecho natural sólo cobra relevancia directa en el orden jurídico-político como límite del poder, pero no como fundamento del mismo<sup>508</sup>. Para Vitoria y Suárez, en cambio, el Derecho natural no tan sólo no es un límite del poder político o al Derecho que de él emana, sino que, en circunstancias ordinarias, es el título que habilita al poder político para emitir mandatos vinculantes y a hacerlos cumplir mediante el uso de medidas coercitivas, si es preciso<sup>509</sup>. Más aún: es en virtud del Derecho natural que el poder político puede desplegar una actividad intensa en un amplio elenco de ámbitos para proveer al bien común. Bien común entendido además de forma objetiva, y no como conjunto de bienes individuales definidos como aquello que produce placer a un sujeto determinado. Para Vitoria y Suárez, el Derecho natural, por lo tanto, no se limita a delimitar una esfera de autonomía individual en la que el poder político sólo puede penetrar en supuestos tasados, como propugna Locke. Una aproximación completa al Derecho natural en la Escuela de Salamanca requiere tener presentes ambas facetas: límite del poder político sin duda, pero también y acaso principalmente, fundamento del mismo.

---

<sup>508</sup> Sí cobra relevancia indirecta, en tanto que la decisión de unirse en una comunidad política constituye un ejercicio de la libertad de la que todo ser humano goza en virtud del Derecho natural y que, además, quienes la forman quedan obligados a observar los términos del contrato social en virtud de un principio del Derecho natural, a saber: *pacta sunt servanda*. En consecuencia, el poder de la comunidad política, y del deber de obedecerlo, se fundamenta exclusivamente en la voluntad de las partes contratantes, y no el orden vinculante que Dios ha establecido para el hombre.

<sup>509</sup> Suárez expresa de forma especialmente clara que el fundamento de la debida obediencia a las autoridades constituidas se halla en el Derecho natural en *De legibus*, III, IV, 6. Vitoria hace lo propio en *De potestate civili*, 7.

## 2. *El bien común como fin y como límite.*

La comunidad política existe para proveer al bien común y, en consecuencia, también el poder que la rige y el ordenamiento jurídico emanado de ella deben dirigirse al mismo fin. Esta idea está presente ya en la obra de Santo Tomás, que dedica numerosos pasajes de su *De regimine principum* a subrayar que los magistrados deben velar por bien común<sup>510</sup>, mientras que en la Suma de Teología sostiene el Doctor Angélico que la ley – en general– se ordena al bien común<sup>511</sup>, idea que reitera de forma específica al abordar el estudio de la ley humana<sup>512</sup>. En tanto que continuadores de la tradición aristotélico-tomista, Vitoria y Suárez comparten plenamente esta posición. El dominico apunta a ello en su relección *De potestate civili*, al referirse a la convivencia en un marco de justicia y amistad y al mutuo auxilio como fines de la comunidad política, añadiendo que el poder que la rige debe velar por el bien común<sup>513</sup>. En consonancia con este postulado, también subraya en numerosos pasajes de sus obras que la ley debe ordenarse igualmente al bien común<sup>514</sup>. Suárez, por su parte, se pronuncia en el mismo sentido, afirmando que la comunidad política tiene como fin el bien común<sup>515</sup> y que toda ley se ordena al mismo<sup>516</sup>. No se trata en ningún caso de consideraciones de carácter meramente programático. Todo lo contrario: por una parte, quienes detentan el poder político están obligados en virtud del Derecho natural a dirigir su actividad a la promoción del bien común y, como veremos en el capítulo IV, el incumplimiento reiterado de este deber puede constituir un título adecuado para separar de su magistratura al titular del poder político. Por la otra, en consonancia con lo anterior, es condición de validez de cualquier norma estatal el que se ordene igualmente al bien común, y no que simplemente se trate de un mandato del legislador emitido siguiendo el procedimiento establecido a estos efectos<sup>517</sup>.

Bien común se contrapone, como es lógico, a bien particular. La actividad del poder político debe servir al conjunto de los miembros de la comunidad, y no de quienes detentan el poder. Vitoria insiste en ello frecuentemente a lo largo de su obra. En su

---

<sup>510</sup> Aborda la cuestión ya el capítulo I del libro I. *Vid.* AQUINO, T. DE (1989). *La monarquía*, pp. 8-9.

<sup>511</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 90, a. 2.

<sup>512</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 96, a. I.

<sup>513</sup> *De potestate civili*, 4, pp. 154-157, y 7, p. 159.

<sup>514</sup> Entre otros, véanse los *Comentarios a la I-II*, q. 90, a. 2, y 97, a. 2.

<sup>515</sup> *De legibus*, III, I, 5.

<sup>516</sup> Entre otros pasajes, véase *De legibus*, I, VII, 5.

<sup>517</sup> Evidentemente, tampoco basta que un precepto se ordene al bien común para ser válido jurídicamente: debe emanar de la instancia de poder dotada de poder legislativo en virtud de las leyes fundamentales de la comunidad política en cuestión y haber sido aprobada siguiendo el procedimiento legislativo que esté establecido.

segunda reelección *De indis* afirma el dominico que “las leyes deben darse no para ningún provecho particular, sino para la utilidad común de los ciudadanos” y que hacer lo contrario equivale a reducirlos a la esclavitud<sup>518</sup>. En sus *Comentarios a la I-II* reitera la misma idea y señala que el uso torticero del poder político en beneficio del bien particular del legislador priva de cualquier validez jurídica al acto o norma en el que se concrete<sup>519</sup>. Y ello, además, como observa Naszalyi<sup>520</sup>, con independencia de la forma de Estado que haya adoptado la comunidad política en cuestión, pues el alcance del poder político – como vimos en el capítulo II– y su ordenación al bien común son idénticos, trátase de una monarquía pura o de una democracia directa. Suárez sostiene una posición idéntica a la de Vitoria, afirmando que las leyes “deben darse principalmente por el bien de la comunidad; en otro caso serán desordenadas, pues es contrario a toda rectitud ordenar el bien común al particular”<sup>521</sup>. Ahora bien, Suárez, influenciado todavía por principios medievales, acepta la posibilidad de que el legislador conceda privilegios –esto es, normas jurídicas que benefician singularmente a una parte reducida de la comunidad política– siempre que redunde en última instancia en favor del bien común<sup>522</sup>.

En el capítulo I vimos que la noción de bien común que manejan Vitoria y Suárez no consiste en la agregación de los bienes individuales de los miembros de la comunidad política. Tampoco cabe identificar el bien común con los bienes de titularidad pública, o con la estructura gubernativa y administrativa de la comunidad política. El bien común, por el contrario, es aquél del que participan todos igualmente, sin que el disfrute por parte de un sujeto suponga minoración alguna del de otro. Concretamente, Suárez perfila como dimensiones centrales del bien común el mantenimiento de la paz y la justicia, la suficiencia de los bienes necesarios para la vida humana y, finalmente, la rectitud moral<sup>523</sup>.

Como observamos también en el capítulo I, para Vitoria y Suárez la búsqueda del bien común debe guiar toda la actividad estatal –y, señaladamente, la legislativa– no tan sólo porque engloba todas aquellas condiciones previas indispensables para que los individuos puedan procurarse su bien particular, sino también porque, más allá de esta función instrumental, el bien común es un fin deseable en sí mismo, el más valioso en la

---

<sup>518</sup> *De iure belli*, 12.

<sup>519</sup> *Comentarios a la I-II*, q. 90, a. 2.

<sup>520</sup> NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria*, op. cit., p. 224.

<sup>521</sup> *De legibus*, I, VII, 4.

<sup>522</sup> *De legibus*, I, VII, 12.

<sup>523</sup> *De legibus*, III, XI, 7.

esfera natural de la realidad<sup>524</sup>. Esta posición exaltada del bien común frente al bien particular no obedece a consideraciones colectivistas o utilitarias, que primarían aquello que beneficia a muchos por encima de aquello de lo que sólo disfrutaban unos pocos. Es cierto que el bien común, en tanto que todos participan igualmente de él, tiene un alcance superior al del bien particular, pero la razón de la superioridad de aquél es cualitativa, y no cuantitativa, y se encuentra en la estrecha conexión que establece la tradición aristotélico-tomista entre bien común y felicidad natural. Ésta se halla en la vida buena, esto es, la vida acorde con la razón, a la que conduce la obediencia a las leyes justas emanadas de la autoridad legítima. Nótese que, como ya vimos anteriormente, la vida buena no es aquella que se corresponde con los deseos subjetivos de cada individuo. Ni Vitoria ni Suárez –ni, por lo demás, la tradición aristotélico-tomista en su conjunto– son relativistas o agnósticos en la cuestión del bien. Todo lo contrario: ambos autores consideran que la recta razón permite discernir con cierta precisión en qué consiste la vida buena, en la que se halla la felicidad natural, y que no tan sólo corresponde a los individuos el cultivo de las virtudes, sino que también la comunidad política tiene la responsabilidad indeclinable de promoverlas mediante leyes que impongan o fomenten su práctica y repriman, en su caso, los vicios que les sean contrarios.

Es preciso recuperar ahora una idea apuntada en el epígrafe anterior, a saber, que el ordenamiento jurídico estatal tiene como fin hacer a los hombres buenos. Vitoria rechaza la tesis según la cual el poder político debe limitarse a “hacer a los hombres pacíficos y asegurar la paz entre los ciudadanos” e insiste en que “la ley humana pretende hacer felices a los hombres con la felicidad humana ... pero esto no puede lograrlo sin hacer bueno al hombre, pues nadie puede ser feliz con la felicidad humana si es vicioso”<sup>525</sup>. La comunidad política, por lo tanto, no puede limitarse simplemente a garantizar el orden, sino que debe conducir a sus miembros hacia el perfeccionamiento moral y, por ello, el poder legislativo puede prohibir conductas tales como la blasfemia o determinadas formas de actividad sexual. Por lo demás, el tener que optar entre procurar la paz civil o bien el perfeccionamiento moral de los miembros de la comunidad constituye una falsa dicotomía. En sus *Comentarios a la I-II*<sup>526</sup>, observa Vitoria que un buen ciudadano necesariamente tiene que ser amante de la virtud, sugiriendo con ello que su cultivo ofrece

---

<sup>524</sup> Evidentemente, en términos absolutos el mayor de los bienes es la beatitud eterna, pero ésta se enmarca en la esfera sobrenatural y no es al poder político a quien corresponde dirigir al hombre hacia ella, como vimos en el capítulo II.

<sup>525</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 10, a. 8, p. 203.

<sup>526</sup> *Comentarios a la I-II*, a. 92, a. 1, p. 24.

la mayor garantía de convivencia pacífica. Esto no significa, sin embargo, que corresponda al poder político dirigir a quienes le están sometidos a una práctica perfecta de todas las virtudes: Vitoria, siguiendo a Santo Tomás<sup>527</sup>, entiende que unas exigencias tan estrictas podrían acarrear males mayores que la tolerancia de determinados vicios (como, por ejemplo, la fornicación) y, por lo tanto, rechaza que la ley deba reprimir todas las conductas que se desvíen de la virtud<sup>528</sup>. Para ser válida, la ley debe poder ser observada por la vasta mayoría de los miembros de la comunidad, que, tras la caída del hombre, caen regularmente en vicios varios y sólo muy raramente alcanzan una práctica perfecta de todas las virtudes.

Suárez, por su parte, se mantiene en unas posiciones prácticamente idénticas. Como Santo Tomás y Vitoria, sostiene que las leyes buscan hacer buenos a los hombres, puesto que éstas, para ser válidas, deben ordenarse “a un fin bueno relacionado con el bien común”, lo que inculcará la virtud en todo aquél que las obedezca<sup>529</sup>. Es cierto que el Doctor Eximio matiza –con mayor claridad que Vitoria– que la felicidad natural a la que se ordenan el Estado y su ordenamiento jurídico no es la de cada persona particular (que requiere en gran medida de actos internos en los que el legislador no puede incidir), sino la de la comunidad en su conjunto, de la que los individuos participan en tanto que miembros suyos<sup>530</sup>. Ahora bien, incluso siendo ello así, para dirigirla hacia este fin el poder legislativo inevitablemente tiene que procurar que los miembros de la comunidad sean buenos en cierta medida, y para ello no basta asegurar que se dé a cada uno lo suyo<sup>531</sup>, sino que también se requiere fomentar virtudes como la templanza –para que “no se corrompa demasiado la naturaleza misma ni se impida su conservación y propagación”– o la fortaleza. Por consiguiente, el legislador estatal puede prohibir no tan sólo conductas que impliquen la vulneración de derechos ajenos, sino también otras que, aunque *a priori* no ocasionan perjuicios a terceras personas, degradan las costumbres y pueden redundar en la disgregación del tejido social que sostiene la comunidad política<sup>532</sup>. En otras palabras, cualquier virtud moral puede ser objeto de acción legislativa, con independencia de si se refiere a Dios<sup>533</sup>, al prójimo o a uno mismo. Suárez proporciona algunos ejemplos

---

<sup>527</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 96, a. 2.

<sup>528</sup> *Comentarios a la I-II*, a. 96, a. 2.

<sup>529</sup> *De legibus*, I, XIII, 3.

<sup>530</sup> *De legibus*, III, XII, 7-8.

<sup>531</sup> En esto consiste la virtud de la justicia. Véase *De legibus*, I, II, 4.

<sup>532</sup> *De legibus*, III, XII, 8.

<sup>533</sup> Aunque, cuando una virtud se refiere a Dios, el margen de intervención del poder político es más reducido en los Estados cristianos, al ser las cuestiones espirituales competencia de la Iglesia. Como

de conductas que pueden ser prohibidas, aunque sólo afecten de forma inmediata a quienes incurren en ellas: lo que él califica de vicios contrarios a la naturaleza, el adulterio, la excesiva autoindulgencia en la comida o el lujo desmesurado. Asimismo, también puede el poder político mandar la realización de actos de virtud para con terceras personas, como asistir a los necesitados en determinados supuestos<sup>534</sup>. Sin embargo, como Santo Tomás y Vitoria, el jesuita subraya que el legislador no puede prescribir la realización de “todos los actos de todas y cada una de las virtudes”, ya que en muchos casos no tienen incidencia en el bien común. Además, la observancia de la ley debe ser posible para la mayor parte de sus destinatarios, lo cual sería inviable si se exigiera la realización de actos encomiables, pero sólo al alcance de minorías, como, por ejemplo, el ayuno frecuente. El legislador, por lo tanto, debe limitarse únicamente a mandar la realización de actos que contribuyan al bien común y abstenerse de regular los que sean de difícil cumplimiento y de alcance estrictamente privado<sup>535</sup>. Por las mismas razones, tampoco cabe que el poder político prohíba todos los vicios, sino sólo aquéllos que resulten especialmente dañinos para la comunidad, excluyendo los que tengan una escasa transcendencia en el conjunto de la sociedad, y cita como ejemplos en este sentido la simple fornicación o el engaño en la venta de un artículo que no represente más de la mitad del precio justo<sup>536</sup>.

Existe un amplio consenso entre los estudiosos del pensamiento de Vitoria y Suárez sobre la dimensión moral del bien común en el pensamiento de nuestros autores y, más específicamente, sobre la capacidad del legislador estatal de incidir en ella<sup>537</sup>. La

---

veremos en el epígrafe 5 del presente capítulo, sin embargo, sí pueden incidir en lo que concierne a la religión natural, esto es, a las verdades sobre Dios accesibles a través de la razón humana, sin necesidad de la revelación cristiana.

<sup>534</sup> *De legibus*, III, XII, 8-9.

<sup>535</sup> *De legibus*, III, XII, 11.

<sup>536</sup> *De legibus*, III, XII, 12.

<sup>537</sup> En el caso de Vitoria, véanse, por ejemplo, NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria*, *op. cit.*, pp. 189-192 (pese a ciertas reservas); BEUVE-MÉRY, H. (1928). *La théorie des pouvoirs publics d'après François de Vitoria...*, *op. cit.*, p. 28, y Cordero, en VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, *op. cit.*, pp. 352-353. Este último autor, que por lo general ofrece una lectura de Vitoria que lo hace compatible con el constitucionalismo democrático actual (o que, por lo menos, los sitúa en un plano de continuidad), reconoce, sin embargo, que para el dominico el legislador estatal puede abordar cuestiones de orden moral, postulado que no comparte y que atribuye al “modo de pensar entonces común”. Para sostener esta última afirmación, dicho sea de paso, Cordero no ofrece siquiera una justificación mínima. A mi juicio, no toma debidamente en consideración que la intervención del poder político en materia moral, lejos de ser una desafortunada intromisión de los prejuicios de la época, es coherente con sus presupuestos antropológicos y con su perspectiva teleológica en Derecho y política. Para Suárez, véanse ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, *op. cit.*, pp. 220-224; PACE, P. (2012). Francisco Suárez and Justice: A Common Good Perspective. *Gregorianum*, vol. 93, núm. 3, pp. 519-522, o BRITO VIEIRA, M. (2008). Francisco Suarez and the Principatus Politicus, *op. cit.*, p. 293.

distinción entre la realidad temporal y la espiritual, con sus respectivos poderes –Estado e Iglesia–, no significa que le esté vedada al temporal la regulación de carácter moral, posición que Reijo Wilenius atribuye a Suárez de forma, a mi juicio, incorrecta<sup>538</sup>. Según este autor finlandés, si el gobierno de las cuestiones espirituales corresponde a la Iglesia y el de las temporales a la comunidad política (como sostiene el Doctor Eximio), sólo a aquélla le concierne el fomento de la recta moral. El Estado se ordenaría así a un bien común entendido en un sentido estrictamente material y, por ello, sólo podría incidir en esta materia “insofar as it is necessary for the external well-being of the state and insofar as it obtains permission to do so from the ecclesiastical power”.

Tal idea se fundamenta en, por lo menos, dos errores, el primero de los cuales consiste en asimilar lo moral a lo espiritual. Ahora bien, lo espiritual, a efectos jurídico-políticos y a grandes rasgos, comprende aquellas dimensiones de la realidad social que incidan en la bienaventuranza eterna de las almas. Teniendo en cuenta que la observancia de una conducta recta es necesaria para alcanzar la salvación, la conexión entre lo moral y lo espiritual es evidente, y es por esta razón que el poder eclesiástico debe, en pro del bien espiritual, velar por la corrección moral de las normas y actos emanados de los Estados cristianos, como vimos. Sin embargo, esto no significa que las cuestiones morales sólo sean relevantes en relación con su incidencia en el destino eterno de las almas. También la felicidad natural, estrictamente terrena, requiere que prevalezca la “rectitud de costumbres”<sup>539</sup>, lo que habilita manifiestamente al poder político a legislar también en cuestiones morales sin necesidad de autorización previa de la autoridad eclesiástica, y ello –segundo error de Wilenius– no únicamente en la medida en que lo requiera el bienestar material de la comunidad, esto es, de forma puramente instrumental, sino como dimensión central, deseable en sí misma, del bien común y, por ende, de la felicidad natural<sup>540</sup>.

De todo cuanto se ha expuesto se desprende que, para Vitoria y Suárez, el bien común constituye un límite del poder político de enorme relevancia, al exigir que los actos y normas estatales se ajusten a una determinada concepción del bien entendida como objetiva, se dirijan a unos fines concretos que se desprenden de ella y sean en pro del conjunto de la comunidad y no sólo de algunos de sus miembros. Así, los escolásticos

---

<sup>538</sup> WILENIUS, R. (1963). *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, op. cit., pp. 42-43.

<sup>539</sup> *De legibus*, III, XI, 7.

<sup>540</sup> Vid. en este sentido PACE, P. (2012). *Francisco Suárez and Justice: A Common Good Perspective*, op. cit., p. 519.



españoles se distancian, por una parte, de los autores afines al absolutismo, para los cuales la validez de un acto o norma estatal depende únicamente del hecho de emanar de la instancia de poder competente: *auctoritas, non veritas, facit legem*. El ejemplo paradigmático de esta posición es probablemente Hobbes, que puede asumirla de forma singularmente coherente porque, a diferencia de otros autores absolutistas que no osan romper completamente con los principios iusnaturalistas, rechaza incluso la existencia de una noción objetiva de bien. Para el filósofo de Malmesbury, “*Good, and Evill, are names that signifie our Appetites, and Aversions*”<sup>541</sup>, de modo que tales nociones cobran significados radicalmente distintos para cada persona, e incluso un mismo sujeto puede ir revisándolas según lo que se le antoje en cada momento. Siendo ello así incluso en la vida privada, la idea de un bien común objetivo como fin compartido por un grupo extenso de individuos deviene una quimera risible: “*For there is no such Finis ultimus, (utmost ayme,) nor Summum Bonum, (greatest good,) as is spoken of in the Books of the old Morall Philosophers. Nor can a man any more live, whose Desires are at an end, than he, whose Senses and Imaginations are at a stand. Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later*”<sup>542</sup>. En ningún caso puede el soberano verse limitado por una noción tan sumamente imprecisa y que tan bellamente se presta a ser invocada para quebrantar una paz frágil cuyo único sostén es la existencia de un poder político indiviso e inatacable.

Por otra parte, el bien común como límite tal y como lo entienden Vitoria y Suárez tampoco encaja completamente con los planteamientos de un opositor al absolutismo como Locke. Hay, sin duda, puntos de convergencia: para los escolásticos españoles la protección del bien común implica que el poder político asegure el orden, la justicia y la protección de los derechos como la vida, la libertad o la propiedad, aunque con la diferencia fundamental que con ello su fin último no es proteger intereses particulares, sino garantizar un bien del que todos participan por igual. En cualquier caso, igual que el Derecho natural, el bien común es un arma de doble filo: es tanto un límite del poder político como un título que justifica su ejercicio sobre amplias esferas de la realidad. Más aún, la estrecha conexión entre el bien común y la noción objetiva de la vida buena que propugnan Vitoria y Suárez supone, como se ha señalado anteriormente, que el poder político deba ajustar su actividad dicha noción, lo cual sin duda limita sus posibilidades

---

<sup>541</sup> *Leviathan*, p. 110.

<sup>542</sup> *Leviathan*, p. 70.

de actuación, pero no necesariamente en el sentido abstencionista de excluir completamente determinadas esferas de su ámbito de actuación: en algunos casos esta idea objetiva de bien común puede obligarlo incluso a actuar en la esfera privada individual. Para Locke, en cambio, el fin del poder político es proteger una esfera de autonomía individual, dentro de la cual cada persona pueda dirigir su actividad hacia la consecución de su propio bien: “Government being for the Preservation of every Mans Right and Property, by preserving him from the Violence or Injury of others, is for the good of the Governed”<sup>543</sup>. Ello es coherente con el flirteo del propio Locke en *An Essay Concerning Human Understanding* con una noción puramente subjetiva del bien, que lo identifica con aquello que provoca placer y mal con lo que causa dolor<sup>544</sup>. La cuestión del bien –de la vida buena– deviene, por consiguiente, irrelevante para el poder político, y ello con independencia de si el bien se define objetiva o subjetivamente: en cualquiera de los dos casos, no es de su incumbencia.

Aquí se abre un abismo entre los escolásticos españoles y Locke. La lógica de la teoría lockeana lleva a abordar con enorme reticencia la posibilidad de intervención del poder político en el ámbito privado, particularmente si ésta no se fundamenta en la protección de los derechos de terceras personas. Vitoria y Suárez, por el contrario, se muestran más abiertos a la posibilidad de que el poder político pueda intervenir en el ámbito privado si ello redundaba claramente en beneficio del bien común, como veremos a lo largo de los siguientes epígrafes. Por otra parte, desde la misma lógica lockeana resulta difícil encontrar razones para negar la validez de normas jurídicas que permitan la realización de conductas inicuas en el ámbito privado que no lesionen los derechos de terceras personas, posición que Vitoria y Suárez sólo aceptarían cuando dichas conductas revistan escasa gravedad.

---

<sup>543</sup> *First Treatise*, 92, pp.

<sup>544</sup> LOCKE, J. (1824). *The Works of John Locke*. Vol. I, *An Essay Concerning Human Understanding*. 12ª edición. Londres: C. & J. Rivington, p. 216. En justicia hay que señalar que, a la luz de otros pasajes de la obra de Locke, no es evidente que el filósofo inglés se adhiriera incondicionalmente a una noción puramente hedonista del bien. Véase en este sentido BACIERO RUIZ, F. T. (2008). *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke...*, *op. cit.*, pp. 421-424. En un sentido contrario, véase STRAUSS, L. (1952). On Locke's Doctrine of Natural Right. *The Philosophical Review*, vol. 61, núm. 4, pp. 500-502.

### 3. *La vida.*

Entre los derechos que Dios, a través de la naturaleza, otorga a los hombres por el mero hecho de serlo destaca Vitoria, como es lógico, el derecho a la vida. El dominico no lo estudia de forma perfectamente sistemática, pero le dedica una atención considerable principalmente en los Comentarios a la II-II y en dos selecciones: *De homicidio* y *De iure belli* (en esta última, desde una perspectiva básicamente iusinternacionalista). De estos tres textos se desprende el valor supremo que otorga a la vida, de la que el poder político no puede privar lícitamente al inocente en ningún caso y ni tan siquiera poner en riesgo, salvo en supuestos tasados.

En *De homicidio*, Vitoria señala que, a diferencia de lo que ocurre con los bienes materiales, el hombre no es dueño de su vida y no puede disponer de ella a voluntad. Tal dominio corresponde en exclusiva a Dios<sup>545</sup>. Al mismo tiempo, la vida humana concierne también a la comunidad política a la cual el individuo pertenece, en tanto que miembro suyo<sup>546</sup>. De ello se desprende la radical ilicitud del suicidio, que causa injuria al mismo tiempo a Dios y al Estado. Ahora bien, la imposibilidad de disponer libremente de la propia vida por las razones señaladas no significa que carezca de título alguno sobre la misma: el dominico observa en este sentido que “aunque, según se ha dicho, no sea el hombre dueño de su cuerpo y de su vida, como lo es de otras cosas, sin embargo, tiene sobre ellos algún dominio”<sup>547</sup>. Vitoria hace esta puntualización para indicar que un individuo no está necesariamente obligado a hacer todo lo posible para conservar su vida, sino que puede, por ejemplo, entregarse libremente al martirio o declinar en determinados casos ciertos tratamientos médicos. Pero de la referida afirmación se desprende también que no se puede privar libremente a alguien de su vida, ya sea por parte de otra persona o por parte del poder político.

Vitoria explicita este razonamiento en sus Comentarios a la II-II. Allí señala los límites de la analogía organicista a la que aludía en *De homicidio*: aun siendo cierto que el hombre es parte de la comunidad política de la misma forma que un miembro es parte del cuerpo, no cabe llevar esta comparación hasta sus últimas consecuencias: “un miembro no puede ser objeto de injuria, ya que no posee un bien propio que le pertenezca

---

<sup>545</sup> *De homicidio*, 23. Todas las citas de esta obra, mientras no se indique lo contrario, proceden de VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas, op. cit.* El número indica el apartado de interés, no la página.

<sup>546</sup> *De homicidio*, 22.

<sup>547</sup> *De homicidio*, 24.

en derecho; en cambio, el hombre puede ser objeto de injuria, puesto que al hombre le es inherente un bien propio sobre el que le asiste el derecho”. El hombre inocente, por lo tanto, “es un bien en sí mismo”, esto es, no es un mero bien instrumental al servicio de otro mayor como podría ser la comunidad política, y por esta razón no se le puede quitar la vida de forma arbitraria<sup>548</sup>.

Nótese, sin embargo, que Vitoria subraya que es ilícito privar de su vida al “hombre inocente”. Esto se debe a que, ciertamente, no cabe dar muerte a una persona que no ha causado ningún daño, pero ello no excluye que el poder político pueda matar en determinados casos. El dominico tiene en mente, evidentemente, la pena de muerte, cuya licitud no le plantea dificultad alguna. Recuperando la analogía imperfecta entre Estado y cuerpo humano, observa que, igual que no hay ningún mal en amputar un miembro “corrompido y dañoso al cuerpo, también es lícito, por derecho natural y divino, matar a un hombre pernicioso y corruptor del bien común”<sup>549</sup>, siempre que, evidentemente, ello se haga por orden de una autoridad estatal, y no por decisión de un particular<sup>550</sup>. Resulta así completamente inexacta, por contradecir manifiestamente lo expuesto en los pasajes citados, la tesis aventurada por Bretón Mora Hernández<sup>551</sup>, según la cual Vitoria no reconocería a ningún poder humano la facultad de dar muerte al culpable de delitos graves. El dominico, pese a entender la vida humana como un bien que el Estado debe respetar, no es un opositor a la pena capital.

Por lo demás, la comisión de un delito no es el único supuesto en el que le es lícito al poder político incidir en el derecho a la vida. Dada la primacía del bien común respecto del bien particular, el poder político puede poner en riesgo grave de muerte a sus súbditos cuando la conservación de la comunidad lo exija, como ocurre particularmente cuando envía al campo de batalla a sus soldados en una guerra justa. De forma más bien contradictoria, invoca nuevamente, para justificar esta tesis, la analogía organicista: “la mano no es miembro del todo en mayor grado que lo es el individuo de la república; por tanto, la república podrá sacrificar a un hombre, como se hace con un miembro, en favor de la salvación de toda la república”<sup>552</sup>. Como ocurre a veces en la obra de Vitoria, se

---

<sup>548</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 64, a. 6.

<sup>549</sup> *De homicidio*, 18. Reitera esta idea en términos muy parecidos, aunque sin aludir a la analogía entre comunidad política y cuerpo humano, en los *Comentarios a la II-II*, q. 64, a. 2, p. 97.

<sup>550</sup> *De homicidio*, 19-20, p. 1111.

<sup>551</sup> BRETÓN MORA HERNÁNDEZ, C. (2013). Los derechos humanos en Francisco de Vitoria. *En-claves del pensamiento*, núm. 14, p. 54.

<sup>552</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 125, a. 4, p. 97.

trata de una contradicción más aparente que real, puesto que no está atribuyendo al poder político la posibilidad de privar de su vida de forma deliberada y directa a un inocente, sino la de ponerla en riesgo. En otras palabras, el objeto del mandato emitido en este caso no es dar muerte a un miembro de la comunidad libre de culpa, sino la realización de una acción concreta –prestar servicio militar–, cuya consecución puede, no obstante, costarle la vida. Este matiz es importante porque, como observa Naszalyi<sup>553</sup>, lo que no acepta Vitoria bajo ningún concepto es matar a un inocente, aunque ello pueda redundar en beneficio del conjunto de la comunidad, pues no es lícito obrar el mal para obtener un bien.

Es preciso subrayar, asimismo, que para Vitoria la protección de la vida no queda circunscrita a los tiempos de paz ni a los cristianos. En *De iure belli*, relección dedicada al Derecho Internacional Humanitario, afirma de forma categórica que “nunca es lícito matar a los inocentes con intención directa”, y justifica su posición señalando que “en la república no es lícito matar a los inocentes por los delitos de los malos. Luego tampoco lo es castigar a los que viven entre los enemigos por la injuria cometida por otros”<sup>554</sup>. De ello se desprende, en particular, que no cabe matar deliberadamente a los inocentes, particularmente a los niños. En este sentido, alude específicamente a los musulmanes menores de edad, que presumiblemente emprenderán guerras de agresión contra los cristianos cuando alcancen la edad adulta. Pues bien, ni tan siquiera cuando existan razones para creer que los inocentes se convertirán en una amenaza en el futuro es lícito darles muerte, y ello por la misma razón apuntada en el párrafo anterior: “no se pueden hacer males para evitar otros males mayores”<sup>555</sup>. La vida humana, por consiguiente, es objeto de especial protección incluso en el contexto de un conflicto armado, y no admite distinciones entre cristianos y no cristianos.

En lo que se refiere a la protección de la vida frente al poder político, Suárez se sitúa en continuidad con Vitoria. El jesuita reconoce en ella un bien valioso, que no pertenece al hombre, aunque no por ello deja de tener cierto derecho sobre ella<sup>556</sup>, especialmente en la medida en que no puede ser privado de la misma por parte del prójimo o del Estado, salvo en supuestos tasados. Entre éstos, destaca nuevamente la pena de muerte impuesta por la comisión de delitos de especial gravedad, que –igual que en el caso de Vitoria–

---

<sup>553</sup> NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria*, op. cit., p. 220.

<sup>554</sup> *De iure belli*, 35.

<sup>555</sup> *De iure belli*, 36.

<sup>556</sup> *De legibus*, III, XXX, 5.

tampoco no plantea dificultad alguna al Doctor Eximio<sup>557</sup>. Asimismo, Suárez también considera que el bien común no puede justificar quitar la vida a un inocente de forma deliberada, pero sí exigirle que observe una determinada conducta que pueda ponerla gravemente en riesgo. Subraya Suárez que “ni el estado ni sus magistrados tienen la propiedad de la vida de los ciudadanos sino el uso conveniente de ella” y que, por consiguiente, sólo cabe que emitan mandatos de estas características por razones de especial gravedad<sup>558</sup>. En este sentido, propone como ejemplos la prestación de determinados servicios en tiempos de epidemia (“mantenerse en un puesto en tiempo de peste para procurar la salvación común”) o, cómo no, tomar parte en la defensa de la patria en tiempos de guerra<sup>559</sup>.

En esta cuestión, paradójicamente, Suárez y Vitoria –junto con Locke<sup>560</sup>– se muestran más deferentes hacia el poder político que Hobbes, que sólo contempla un límite real al poder político, esto es, la conservación de la propia vida. El único mandato del soberano que cabe lícitamente desobedecer es aquel que conlleve su muerte, llegando incluso el filósofo de Malmesbury a justificar o, por lo menos, relativizar la desertión del soldado no profesional en el campo de batalla<sup>561</sup>. Ello es coherente con la justificación del Estado que él ofrece, toda vez que, a su juicio, lo que impulsa a los hombres a someterse a un soberano absoluto es, precisamente, la conservación de la propia vida, a cambio de la cual es preciso sacrificar prácticamente todo lo demás. Por consiguiente, el único supuesto en el que es lícita la desobediencia es cuando el soberano deja de cumplir con su parte del contrato social (el *protego ergo obligo* schmittiano), esto es, cuando deja de proteger la vida del súbdito. Sin embargo, como observa acertadamente al respecto Amezúa<sup>562</sup>, esto no significa que los escolásticos españoles<sup>563</sup>, en un giro acaso imprevisto, den prioridad a la estructura institucional del Estado frente a la vida humana. Se trata, más bien, de un dilema ajeno a la lógica de su razonamiento: no es que la vida carezca de valor, sino que ésta, para ser vivida dignamente, requiere como premisa indispensable de la existencia de

---

<sup>557</sup> *De legibus*, III, III, 3.

<sup>558</sup> *De legibus*, III, XXX, 5 y 10.

<sup>559</sup> *De legibus*, III, XXX, 4.

<sup>560</sup> Locke sostiene que el soldado debe obediencia absoluta a sus superiores jerárquicos, incluso cuando sus órdenes pongan en gravísimo riesgo su vida. Véase *Second Treatise*, 139.

<sup>561</sup> *Leviathan*, pp. 151-152.

<sup>562</sup> AMEZÚA AMEZÚA, L. C. (2020). Francisco Suárez y la posibilidad de intervención pública en asuntos sociales. En: En MARKYS, R. A. y SENÉN DE FRUTOS, J. A. En: *Francisco Suárez (1548–1617) Jesuits and the Complexities of Modernity*. Leiden: Brill., p. 220.

<sup>563</sup> Nótese que Amezúa se refiere exclusivamente a Suárez, aunque su razonamiento puede hacerse extensivo a Vitoria.

la comunidad política. Desde este punto de vista, quien es llamado a arriesgar su vida en defensa del bien común lo hace precisamente para proteger el pilar fundamental de una vida buena.

#### 4. *La libertad.*

Una de las ideas que Vitoria reitera con mayor frecuencia en sus escritos jurídico-políticos es que los hombres son iguales por Derecho natural. Tal postulado aparece ya en su primera relección, *De potestate civili*, cuando concluye que el poder político reside por defecto en el conjunto de la comunidad, habida cuenta de que no existe ninguna razón para que unos reivindiquen un mejor derecho a la titularidad del poder político que otros<sup>564</sup>, ni, en general, cualquier forma de superioridad o dominio sobre los demás. Asimismo, el dominico también defiende que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios<sup>565</sup>, cosa que significa que, a diferencia de los seres irracionales, es capaz de determinar su conducta por sí mismo. En consecuencia, por naturaleza los hombres son libres, y Vitoria lo afirma reiteradamente a lo largo de sus obras, muy especialmente, pero no exclusivamente, en sus Comentarios a la II-II<sup>566</sup>. A ojos de Vitoria, la libertad es un don especialmente valioso: “la libertad humana es de más alto valor y estima que cualquier bien material: no se vende la libertad por todo el oro del mundo”<sup>567</sup>.

Esta alta consideración de la libertad no se queda en mera retórica. En lo que se refiere a los límites del poder político, la libertad natural del hombre tiene principalmente dos consecuencias. La primera es que nadie es esclavo por naturaleza y, por consiguiente, nadie puede ser reducido a la esclavitud sin mediar causa justa. Por de pronto, el Derecho de gentes excluye, a juicio de Vitoria, convertir en esclavos a los prisioneros cristianos capturados en el transcurso de una guerra. A lo sumo cabe hacerlos rehenes y exigir por ellos un rescate, pero únicamente en la medida en que lo exijan las necesidades de la guerra<sup>568</sup>. Esta posición, sin embargo, resulta pacífica en los tiempos de Vitoria. Más singular es la que adopta el dominico en lo que se refiere a los no cristianos. En un contexto en el que algunos autores –señaladamente John Mair o, de forma más discutible,

---

<sup>564</sup> *De potestate civili*, 7.

<sup>565</sup> *De indis*, primera parte, p. 652.

<sup>566</sup> A título de ejemplo, véanse los *Comentarios a la II-II*, q. 62, a. 5 o q. 63, a. 1, p. 81.

<sup>567</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 66, a. 8.

<sup>568</sup> *De iure belli*, 42.

Ginés de Sepúlveda<sup>569</sup> – abogan por la tesis según la cual los nativos de las Américas son esclavos por naturaleza y, por ende, pueden ser privados de su libertad por su propio bien, Vitoria defiende que son señores de sus personas y de sus bienes y que nadie puede privarlos de la libertad o de sus propiedades lícitamente simplemente por su paganismo o su bajo nivel de desarrollo cultural. Frente a quienes equiparan a los indígenas americanos con dementes, observa el dominico que, de entrada, incluso los dementes tienen derechos, aunque no puedan ejercerlos por sí mismos<sup>570</sup>, y que no cabría privarles de su libertad invocando su discapacidad intelectual. Pero, más significativamente, rechaza que la equiparación sea justa: “tienen, en efecto, ciudades, que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso de razón”. Si sus costumbres resultan chocantes en algunos aspectos, señala Vitoria, esto se debe a una “mala y bárbara educación”<sup>571</sup>, y no a una supuesta inferioridad que legitimaría su reducción a la esclavitud.

Nada de lo indicado anteriormente, sin embargo, significa que Vitoria rechace completamente la institución de la esclavitud. Aunque se trate de una figura inexistente en el Derecho natural –dado que nadie es esclavo por naturaleza– y que ha sido introducida en el mundo como consecuencia del pecado original<sup>572</sup> por la vía del Derecho de gentes, en determinados casos cabe reducir a la esclavitud incluso a civiles inocentes no cristianos –niños inclusive– en el contexto de una guerra justa sin perspectivas de conclusión, puesto que, en tales conflictos perpetuos la parte culpable nunca podrá “satisfacer las injurias y los daños causados”. En este último caso, Vitoria tiene en mente a los musulmanes en conflicto permanente con los Estados cristianos<sup>573</sup>, particularmente los turcos y los principados de la Berbería. Esta defensa de la posibilidad de reducir a la esclavitud a civiles inocentes en determinados supuestos por razón de su credo –dado que ello resultaría inadmisibles entre cristianos– demuestra que Vitoria no llega hasta las

---

<sup>569</sup> VITORIA, F. DE (1991). *Political Writings*, p. xxv. Parece cuanto menos discutible que Ginés de Sepúlveda sostuviera esta posición, o que lo hiciera sin matices, contrariamente a lo que sostiene Urdániz en VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas, op. cit.*, pp. 508-509. Véase al respecto PENA GONZÁLEZ, M. A. (2009). Derechos humanos en la Escuela de Salamanca. En: FLECHA ANDRÉS, J. R. (coord.). *Derechos humanos en Europa*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, p. 67.

<sup>570</sup> *De indis*, p. 664.

<sup>571</sup> Vitoria ni tan siquiera acepta sin matices que los nativos de las Américas sean tan primitivos o irracionales como insinúan sus adversarios, y señala que han sido capaces de crear sociedades altamente complejas, dotadas de “matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso de razón”. *Vid. De indis*, pp. 664-665.

<sup>572</sup> Idea ya presente en el pensamiento de Santo Tomás. Véase la *Suma de Teología*, I, q. 96, a. 4.

<sup>573</sup> *De iure belli*, 38 y 42.



últimas consecuencias de su defensa de la igualdad natural entre todos los hombres. La universalidad del derecho a la libertad que autores como Goti Ordeñana<sup>574</sup> atribuyen sin matices al dominico reclama, pues, esta puntualización, que no excluye ni relativiza su férrea defensa de la dignidad humana de los indios americanos en un contexto en que tal postulado no es aceptado de forma pacífica.

La segunda consecuencia que se desprende de la libertad natural del hombre resulta más difícil de concretar que el carácter excepcional de la esclavitud que acabamos de explorar. Consistiría, a grandes rasgos, en que el poder político no puede restringir en exceso la capacidad de los individuos de autodeterminar su conducta. Nótese bien que esto no significa que Vitoria se adhiera a un paradigma liberal según el cual cada persona debería poder decidir su conducta sin mayor limitación que la de no perjudicar a un tercero, al margen de la calificación moral que pueda merecer. No existe en el pensamiento del dominico –como no existe, en general, en la tradición aristotélico-tomista– el derecho a observar conductas moralmente reprobables, incluso si no causan perjuicios. La libertad consiste en la vida acorde con la razón. Por esta razón, como ya vimos anteriormente, cuando Vitoria plantea que la ley no puede reprimir todos los vicios<sup>575</sup>, no quiere decir con ello que exista un derecho subjetivo inatacable a entregarse a algunos de ellos: significa que, habida cuenta de la debilidad humana y de las consiguientes dificultades que para la mayoría supone no ceder a malas inclinaciones, el poder político puede *tolerar* determinados vicios, según las circunstancias particulares de cada comunidad lo aconsejen.

Dicho esto, para Vitoria la libertad requiere que el poder político no restrinja innecesariamente la capacidad individual de autodeterminar la propia conducta dentro del elenco de posibilidades que caben dentro de la rectitud moral. Un pasaje de los Comentarios a la II-II es especialmente elocuente en este sentido. En él, Vitoria se refiere a las normas impuestas por algunos señores que restringen los derechos de caza del pueblo llano. Frente a quienes las defienden, alegando que tales preceptos son en beneficio de los súbditos, al evitar que pierdan el tiempo y desatiendan las labores agrícolas, señala el dominico la absurdidad de tal razonamiento, indicando que difícilmente puede favorecerles el verse privados de un bien concreto como es la caza. Y, en cualquier caso

---

<sup>574</sup> GOTI ORDEÑANA, J. (1997). Los derechos fundamentales en la doctrina de Francisco de Vitoria. *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, pp. 71-72.

<sup>575</sup> *Comentarios a la I-II*, q. 96, a. 1.

–y ésta es la parte más significativa del razonamiento–, el bien que se pueda derivar de este tipo de restricciones palidece frente a la pérdida de libertad que supone el poder cazar libremente durante todo el año. En consecuencia, indica Vitoria, pecan mortalmente los señores que emiten normas de esta naturaleza<sup>576</sup>. Aunque esta conclusión sea de orden moral, es fácilmente deducible que de la calificación negativa de estas leyes de caza se desprendan serias dudas sobre su validez jurídica. Y, pese a que Vitoria desarrolla este planteamiento con ocasión de una cuestión muy concreta como es el derecho de caza, se desprende de ello que el poder político no debe restringir de forma excesiva –y mucho menos arbitraria– la capacidad de los individuos de determinar su propia conducta. Como señala Brett, el dominico pone el acento “on the absolute value of liberty, notwithstanding the fact that it is not necessarily directed towards the good. It is better that the subject be able to direct himself towards his perceived good than that he should be directed towards the real good by an external agency”<sup>577</sup>. Esto no significa –insisto– que Vitoria reconozca un derecho a la autonomía individual al margen de las normas morales objetivas ni que el Estado no pueda dirigir a sus súbditos hacia una noción objetiva de bien, pero sí que la libertad es lo suficientemente valiosa como para impedir al poder político el restringirla excesivamente, incluso asumiendo el riesgo de que el uso que se haga de ella sea desordenado.

Suárez escribe sobre la libertad varias décadas después de Vitoria, con los debates sobre la dignidad humana de los nativos americanos en los que tan apasionadamente participó el dominico en buena medida zanjados en un sentido favorable a sus tesis. Es por ello que el jesuita granadino enfoca la cuestión desde una perspectiva general, sin explorar con detalle los interrogantes suscitados por el descubrimiento del Nuevo Mundo. Aun así, para el Doctor Eximio también es evidente que el hombre es libre por naturaleza y que, por consiguiente, no existe ninguna razón por la cual ciertas personas deban estar sujetas al dominio de otras<sup>578</sup>. “La libertad”, afirma Suárez, “es de derecho natural más que la esclavitud, porque la naturaleza hizo a los hombres –por decirlo así– positivamente libres con derecho intrínseco a la libertad; en cambio, hablando propiamente no los hizo positivamente siervos”<sup>579</sup>. El hombre, por lo tanto, recibe de Dios, a través de la ley natural, un derecho a la libertad del que no puede ser privado o que no puede ver

---

<sup>576</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 64, a. 1, pp. 454-455.

<sup>577</sup> BRETT, A. (2003). *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 133.

<sup>578</sup> *De legibus*, III, II, 3.

<sup>579</sup> *De legibus*, II, XIV, 16.

restringido más que por una causa justificada y por decisión de la autoridad competente. Pero, igual que en el caso de Vitoria, esto no excluye la institución de la esclavitud en la humanidad caída. Concretamente, acepta que se reduzca a la esclavitud a quienes toman parte en una guerra injusta<sup>580</sup> o cometan algún delito especialmente grave<sup>581</sup>. Cabe incluso que un hombre pueda vender su libertad, dado que “por el mismo hecho de que el hombre es dueño de su libertad, puede venderla o enajenarla”<sup>582</sup>. Este último supuesto, sin embargo, no puede equipararse sin más a la entrega total de una persona al dominio de otra. Como señalan Doyle<sup>583</sup> o Brito Vieira<sup>584</sup>, se trata más bien de una renuncia al ejercicio de la propia libertad, conservándose incólumes el derecho a la vida o a la integridad corporal. Ahora bien, aun tomando en consideración este matiz, se pone de manifiesto que para Suárez la libertad, a diferencia de la vida, no es un derecho completamente irrenunciable, y ello precisamente porque Dios es el dueño de la vida, pero el hombre lo es de su libertad, y, en consecuencia, puede disponer de ella como le plazca: si quiere transferir a otro el gobierno de sus actos, puede hacerlo perfectamente. En este punto, como observa Tattay<sup>585</sup>, también existe una discontinuidad entre la tradición liberal de raíz lockeana y Suárez, puesto que aquélla tiene como postulado central el carácter inalienable de la libertad, mientras que el jesuita, paradójicamente, lleva aquí la autonomía individual hasta sus últimas consecuencias.

Al mismo tiempo, Suárez también propugna que el derecho a la libertad no tan sólo limita al poder político en el sentido que nadie puede ser sometido a esclavitud más allá de determinados supuestos, sino también en que de él se desprende la facultad de las personas libres de determinar su propia conducta, con carácter general<sup>586</sup>. El jesuita granadino no concreta con detalle el contenido exacto de esta libertad negativa, esto es, entendida como abstención del poder político, ofreciendo únicamente algún ejemplo puntual como podría ser la facultad de contraer matrimonio libremente<sup>587</sup>. Ello podría sugerir que, en realidad, Suárez no reconoce un derecho a la libertad que constituya un límite real al poder político. En esta línea, Wilenius<sup>588</sup>, por ejemplo, sostiene que Suárez,

---

<sup>580</sup> *De legibus*, II, XVIII, 8.

<sup>581</sup> *De legibus*, II, XIV, 18.

<sup>582</sup> *De legibus*, II, XIV, 18.

<sup>583</sup> DOYLE, J. P. (2011). *Collected Studies on Francisco Suarez, S.J. (1548- 1617)*. Salas, V. (ed). Lovaina: Leuven University Press, p. 351.

<sup>584</sup> BRITO VIEIRA, M. (2008). Francisco Suarez and the Principatus Politicus, *op. cit.*, p. 280.

<sup>585</sup> TATTAY, S. (2019). Francisco Suárez: Absolutist or Constitutionalist?, *op. cit.*, p. 303.

<sup>586</sup> BRITO VIEIRA, M. (2008). Francisco Suarez and the Principatus Politicus, *op. cit.*, pp. 275-277.

<sup>587</sup> *De legibus*, II, XVIII, 2.

<sup>588</sup> WILENIUS, R. (1963). *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, *op. cit.*, pp. 107-112.

aun reconociendo una cierta libertad negativa a los hombres en determinados casos, es ante todo un colectivista que pone el acento en el sometimiento del hombre al poder establecido –político o eclesiástico–, incluso en el estado de inocencia, y en la primacía del bien común. Esta interpretación parte de la premisa correcta de la primacía del bien común en el pensamiento de Suárez, pero la enfoca desde una perspectiva a mi juicio desacertada, en tanto que sugiere que el individuo debe sacrificar su libertad en beneficio del bien de otro, esto es, de la colectividad. Sin embargo, como ya vimos en su momento, no es así como ve la cuestión el Doctor Eximio: él entiende que el bien común no es algo ajeno a los miembros de la comunidad, sino todo lo contrario: disfrutan de él plenamente y es, además, el más valioso que tienen. No obstante, más allá de los problemas que plantea esta idea colectivista del bien común, el análisis que ofrece Wilenius no tiene en cuenta que el punto de partida de Suárez es que el hombre es un ser creado a imagen y semejanza de Dios, dotado de razón y que, por lo tanto, es dueño de sus actos y puede, en virtud del Derecho natural, gobernarse a sí mismo<sup>589</sup>. Y esto, como señala atinadamente Pink<sup>590</sup>, constituye un límite (“*a normative block*”) del poder político, en tanto que cualquier mandato que emita –apoyado en la fuerza coercitiva de la ley– requiere de una justificación, que consistirá en excluir, de entre todas las posibles conductas por las que podría optar el individuo, aquéllas que sean malas. Amezúa, por su parte, observa que “el planteamiento del iusnaturalismo teológico es perfectamente consciente de que no puede existir desarrollo personal y comunitario con una excesiva intromisión del legislador en la vida social y personal”<sup>591</sup>. Este planteamiento sitúa a Suárez lejos de la perspectiva del absolutismo hobbesiano, que entiende que el poder político puede restringir la libertad con considerable flexibilidad, al haberle sido ésta entregada con el pacto social, de tal modo que la libertad se extiende simplemente hasta allí donde la ley guarde silencio<sup>592</sup>. Pero contrasta también con planteamientos de raíz lockeana que entienden que el límite viene definido por la esfera de libertad de los terceros. Para Suárez, la licitud de la limitación de la libertad depende fundamentalmente del juicio moral que merece el acto regulado, con independencia de la afectación de otras personas.

---

<sup>589</sup> *Defensio Fidei*, III, I, 2.

<sup>590</sup> PINK, T. (2018). Suarez on Authority as Coercive Teacher, *op. cit.*, pp. 12-14. En el mismo sentido, PINK, T. (2016). Suarez and Bellarmine on the Church as a Coercive Lawgiver, *op. cit.*, pp. 191-192.

<sup>591</sup> AMEZÚA AMEZÚA, L. C. (2018). Efectos de las normas jurídicas según Francisco Suárez. *Revista Jurídica Digital UANDES*, vol, 2, núm. 1, p. 100.

<sup>592</sup> *Leviathan*, p. 152.

## 5. *La relativa tolerancia religiosa.*

En el capítulo III vimos que Vitoria y Suárez, en consonancia con la opinión predominante en su tiempo, no son partidarios de la libertad religiosa, entendida como la facultad individual de fijar libremente las propias convicciones en esta materia sin coerción externa de ningún tipo. Ello encuentra su expresión principal en la tranquila aceptación por parte de ambos autores de la capacidad del poder eclesiástico de dirigir de forma jurídicamente vinculante a los bautizados en cuestiones espirituales, reservándole asimismo la posibilidad de apoyar sus mandatos en medidas coercitivas, lo que conlleva la posibilidad de reprimir las herejías y de imponer penas temporales a quienes las profesan. El poder político, sin embargo, queda en una posición puramente accesoria dentro de este ámbito, correspondiéndole únicamente brindar su apoyo a la Iglesia cuando le sea requerido.

Ello cierra la puerta no tan sólo a que el Estado se inmiscuya en el gobierno espiritual de los bautizados, sino también a que pueda obligar a los no creyentes a que profesen la fe cristiana. Vitoria se inclina hacia esta posición, aunque no sin alguna incoherencia<sup>593</sup>: en un pasaje parece admitir que, en abstracto, un príncipe podría lícitamente exigir la conversión de sus súbditos musulmanes si ello no redundase en escándalo y en otro señala que el monarca de un Estado no cristiano en cuyas manos se hubiese depositado todo el poder –tanto político como religioso–, podría obligar a sus súbditos a seguirle si se convirtiese al cristianismo<sup>594</sup>. No obstante, en el contexto más amplio de su obra, se aprecia que el propio Vitoria considera que ello podría darse únicamente en supuestos muy excepcionales. Como regla general, el dominico subraya que ningún poder –temporal o espiritual– puede obligar a un no bautizado a abrazar la fe católica. Las razones que lo llevan a sostener esta posición son ciertamente prudenciales –por ejemplo, la inquina que suscitan las persecuciones o, desde otro punto de vista, el atractivo superior de una religión propuesta pacíficamente “mediante señales y razones”<sup>595</sup>–, pero también normativas. Así, señala que una condición de la validez de la ley es que “sea tolerable y razonable, y no basta que verse sobre un objeto bueno”<sup>596</sup>, lo que significa que no se pueden prohibir los ritos paganos o islámicos de forma repentina y bajo la amenaza de

---

<sup>593</sup> Incoherencia que es advertida también por autores que ven en Vitoria a un precursor de la libertad de conciencia. Véase en este sentido PEREÑA VICENTE, L. (1992). *La Idea de justicia en la conquista de América*. Madrid: Mapfre, p. 104.

<sup>594</sup> *De temperantia*, p. 1047.

<sup>595</sup> *De temperantia*, pp. 1056-1057.

<sup>596</sup> *De temperantia*, p. 1055.

penas draconianas como la muerte o el destierro: “sería una ley intolerable aquella por la cual un hombre fuese obligado a abandonar la religión de sus padres bajo un castigo tan atroz”<sup>597</sup>. En todo caso, habría que tratar de exponer de forma pacífica la verdad de la fe cristiana, acompañada tal vez de una presión moderada –cuya naturaleza exacta queda sin precisar por parte de Vitoria, pero que no puede consistir en las medidas coercitivas señaladas, ni tampoco en una carga fiscal muy superior o la privación de libertad<sup>598</sup>–, que posteriormente sí podría dar paso a la supresión de los cultos no cristianos. Pero incluso tras exponer estas significativas salvedades, Vitoria cierra con una nota –prudencial– de escepticismo sobre el recurso a la coerción: dado que es muy difícil evitar que se sigan de él males considerables como el odio o la violencia, “lo mejor es continuar en la costumbre de la Iglesia, que nunca obliga a los paganos a que abracen la fe”<sup>599</sup>. Y en los *Comentarios a la II-II*, este escepticismo se convierte, en flagrante contradicción con los pasajes que acabamos de ver, en un límite normativo: “los príncipes no pueden obligar a los infieles a la fe, ni mediante el terror ni con amenazas”, puesto que “los hombres no pueden ser obligados sino a aquello que puede alcanzarse mediante la razón” y “la fe cristiana no puede ser alcanzada por la sola razón”<sup>600</sup>, en tanto que su contenido procede en gran parte de la revelación sobrenatural.

Suárez ofrece una posición algo más coherente –y escueta<sup>601</sup>– al respecto. De forma más clara que Vitoria, entiende que las cuestiones de orden sobrenatural no incumben en absoluto al Estado, con excepción de aquellos supuestos en los que la Iglesia recabe su colaboración. El poder político sólo puede legislar, por lo tanto, dentro del ámbito enmarcado por el Derecho natural, lo que excluye que pueda imponer la fe cristiana, toda vez que profesarla implica la aceptación de la revelación que Dios ha hecho de sí mismo a lo largo de la historia, culminada con Jesucristo. Ahora bien, existen numerosas verdades en materia religiosa que sí son accesibles a la razón natural, como, por ejemplo, la existencia de un Dios único. En lo que a ellas se refiere sí cabe que el Estado prohíba la difusión de creencias que les sean contrarias. Así, el poder político, con independencia

---

<sup>597</sup> *Id.*

<sup>598</sup> *De temperantia*, p. 1054. En el pasaje aquí citado, se refiere simplemente a la imposición de “mayores tributos”, pero en sus *Comentarios a la II-II* precisa que pueda ser superior a la de los cristianos, pero no hasta el punto de devenir insoportable. *Vid. Comentarios a la II-II*, q. 10, a. 8, pp. 189-191.

<sup>599</sup> *De temperantia*, p. 1057.

<sup>600</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 10, a. 8, p. 203.

<sup>601</sup> Posiblemente porque, consolidado ya el dominio español de las Américas, la cuestión no resulta tan apremiante como en tiempos de Vitoria.

de si profesa o no la fe cristiana, puede suprimir cultos politeístas, supersticiones varias o la idolatría<sup>602</sup>.

#### 6. *La propiedad privada y la potestad tributaria del Estado.*

Hemos visto que, para Vitoria y Suárez, la vida y la libertad son, con importantes matices, bienes que corresponde a todos los seres humanos directamente, al haber sido creados a imagen y semejanza de Dios, en virtud del Derecho natural. Podría parecer que la lógica impone que ello se extienda también a la propiedad privada. Sin embargo, ni el dominico ni el jesuita creen que se trate de un derecho derivado de una norma de Derecho natural, sino que se trata más bien de una institución de Derecho positivo. Ahora bien, como veremos a continuación, esta circunstancia no supone su adhesión a alguna forma de colectivismo ni, mucho menos, la hace vulnerable a cualquier intervención por parte del poder político. Se trata, por el contrario, de un derecho que para ambos autores debe ser celosamente tutelado por las autoridades civiles y que sólo puede verse restringido en atención al bien común.

Vitoria sostiene que Dios entregó a los hombres el dominio –entendido aquí como propiedad– de los bienes de la tierra a los hombres para que pudieran servirse de ellos y satisfacer así sus necesidades en plano de perfecta igualdad. Así, en un principio la propiedad de los bienes materiales era común. La propiedad privada, por consiguiente, no viene establecida por el Derecho natural, sino que surge en un estadio posterior, cuando los humanos libremente decidieron disolver la comunidad de bienes inicialmente existente y a atribuirse en exclusiva la propiedad de las cosas. Especula el dominico que con toda probabilidad tal división no se produjo como resultado de un acuerdo formal adoptado por la humanidad en su conjunto. Antes bien, cree que ello fue el resultado de un proceso informal y gradual, a través del cual “unos comenzaron a cultivar unas tierras y los demás otras”, y así sucesivamente<sup>603</sup>. Ello podría generar dudas sobre la licitud de tal reparto: si Dios dispuso que las cosas fuesen comunes, ¿no contravinieron los hombres el Derecho natural al renunciar a la propiedad colectiva? Vitoria rechaza tales escrúpulos: si la humanidad en su conjunto era propietaria de todos los bienes, podía perfectamente disponer de los mismos repartiéndolos: “cuando se afirma que por derecho (*sic*) natural

---

<sup>602</sup> *De legibus*, III, XII, 9.

<sup>603</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 62, a. 1, p. 155.

todas las cosas son comunes, eso sólo equivale a afirmar que la división de las cosas no fue establecida por el derecho natural, en el sentido de que el derecho natural no asignó nada en propiedad”<sup>604</sup>. Es más, no tan sólo es lícita la institución de la propiedad privada, sino que es incluso beneficiosa para el bien común: si no se hubiesen repartido los bienes y todo fuera de todos, “habría grandes dificultades en evitar que los hombres se enfrentasen en discordias y guerras”<sup>605</sup>, especialmente tras la caída del hombre, que, al introducir el pecado en el mundo, suscitaría querellas potencialmente violentas e imposibilitaría cualquier forma de convivencia pacífica. Tampoco se aprovecharían los recursos de forma óptima, pues los hombres tienden a dedicar mayor atención al cuidado de sus propias cosas que al de las comunes<sup>606</sup>. Al ofrecer estas justificaciones, Vitoria sigue a Santo Tomás, que también considera que la propiedad privada es más conveniente para el bien común e identifica como sus principales ventajas que “cada uno es más solícito en gestionar aquello que con exclusividad le pertenece que lo que es común a todos o a muchos”, al esperar que otros se ocupen de ello; que “se administran más ordenadamente las cosas humanas si a cada uno le incumbe el cuidado de sus propios intereses”, en contraposición al caos que se produciría si todos pudieran cuidarse de todo indistintamente, y, finalmente, que “el estado de paz se mantiene si cada uno está contento con lo suyo”, mientras que las situaciones de copropiedad son un semillero de conflictos<sup>607</sup>.

La propiedad privada, por lo tanto, se justifica no tan sólo por ser fruto de un acto de disposición lícito, sino también porque conduce de forma más eficaz a la felicidad natural a la que se ordena la comunidad política. Glosando el pensamiento de Santo Tomás sobre esta cuestión, Finnis observa que la propiedad privada no existe en virtud de una supuesta vinculación metafísica entre las personas y las cosas que han modificado con su trabajo –como sostiene Locke<sup>608</sup>– o a las que han extendido su personalidad. Antes bien, se

---

<sup>604</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 66, a. 2, p. 161.

<sup>605</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 57, a. 3, p. 159.

<sup>606</sup> Vitoria reitera esta ventaja aludiendo también al mundo clerical, que tan bien conoce: “los eclesiásticos tratan con gran negligencia sus cosas, porque los hombres aprecian más las cosas propias que las comunes”. Véase *Comentarios a la II-II*, q. 62, a. 1, p. 159.

<sup>607</sup> *Suma de Teología*, II-II, q. 66, a. 2.

<sup>608</sup> *Second Treatise*, 28, pp. 288-289. Véase también MANENT, P. (2012). *Histoire intellectuelle du libéralisme*. París: Pluriel, p. 95-98.



justifica por las ventajas que supone para el conjunto de la comunidad<sup>609</sup>. Este planteamiento es también el de Vitoria<sup>610</sup>.

A efectos de la limitación del poder político, ello tiene dos consecuencias fundamentales. La primera, que la propiedad privada debe ser respetada por todos, poder político inclusive. El que su fundamento sea el bien común y no un vínculo entre el individuo y la cosa no significa que esté desprovista de protección. Todo lo contrario: dada su importancia para la conservación de la paz y el orden, el respeto a la propiedad privada es fundamental, y le está vedado al poder político el privar a los súbditos de sus bienes<sup>611</sup>. Y tal protección se extiende a todos, con independencia del credo religioso: al examinar el estatus jurídico de los indios americanos, Vitoria, invocando a Santo Tomás, afirma<sup>612</sup> que la infidelidad “no destruye el derecho natural ni el humano positivo”, esto es, que quienes no profesan la fe cristiana también son titulares del derecho a la propiedad privada y que, por lo tanto, “no es lícito despojar de sus cosas a sarracenos, judíos ni a cualesquier otros infieles, nada más que por el hecho de ser infieles, y el hacerlo es hurto o rapiña, lo mismo que si se hiciera a los cristianos”. Ni tan siquiera en el caso de los herejes, cuyo estatus jurídico es más precario, cabe expropiar sus bienes sin sentencia firme<sup>613</sup>. La razón de ello es que la adhesión a la fe es una cuestión de Derecho divino, mientras que la propiedad privada ha sido instituida por el Derecho de gentes (partiendo de la comunidad de bienes establecida en un inicio por el Derecho natural), de modo que carece de incidencia alguna en este ámbito<sup>614</sup>.

La segunda supone en cierta medida un contrapeso a la primera: al estar fundamentada la propiedad privada en el bien común, el poder político puede incidir en ella a través de medidas tales como el establecimiento de impuestos o, en determinados casos, la expropiación. Pero no por cualquier motivo, sino exclusivamente para proveer adecuadamente al bien común, que, como ya hemos visto, no es un concepto vacío de contenido, susceptible de ser invocado e interpretado libérrimamente por parte del poder

---

<sup>609</sup> FINNIS, J. (1998). *Aquinas, Moral, Political, and Legal Theory*, op. cit., pp. 189-190.

<sup>610</sup> Zaratiegui identifica también este contraste entre el planteamiento lockeano y el vitoriano. Vid. ZARATIEGUI, J. M. (2000). La propiedad en algunos autores de la Escuela de Salamanca. *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, núm. 37, pp. 91-92.

<sup>611</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 63, a. 1, pp. 186-187.

<sup>612</sup> *De indis*, p. 656.

<sup>613</sup> *De indis*, pp. 658-659.

<sup>614</sup> Sobre este razonamiento y sus raíces tomistas, vid. la explicación de Urdániz en VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, op. cit., p. 520 y CENDEJAS BUENO, J. L. (2020). Derecho subjetivo, naturaleza y dominio en Francisco de Vitoria. *Cauriensia*, vol. XV, p. 113.

político, sino que se puede perfilar de forma general pero real mediante el uso de la razón. Vitoria no entra a analizar pormenorizadamente en qué circunstancias cabe expropiar bienes de titularidad privada, pero sí indica que ello es perfectamente posible cuando lo requiera el bien común, y ello de forma notablemente expansiva: “en todo lo que un hombre puede disponer de sus cosas, lo puede también la república, si hay causa justa”, pues “los bienes de éste pertenecen más a la república que a sí mismo”<sup>615</sup>. Tras la contundencia casi colectivista de estas palabras, yace la noción de la primacía del bien común, que se basa en su excelencia superior, pero también en el hecho de ser el presupuesto de todo bien privado. Cordero Pando sugiere que el dominico parece ofrecer “un discurso legitimador del socialismo más radical”<sup>616</sup>, pero tal conclusión no se desprende obviamente del texto vitoriano. Lo único que afirma el dominico –en términos ciertamente vehementes– es que la propiedad privada debe inclinarse ante la primacía del bien común, pero esto no equivale a abogar por el control público de los medios de producción o por cualquier otra forma de colectivismo, entre otras razones porque, como hemos visto anteriormente, Vitoria cree que el establecimiento de la propiedad privada favorece la convivencia pacífica y un mejor aprovechamiento de los recursos. Aun careciendo de carácter extraordinario, la expropiación constituye una excepción a la norma general, que es la propiedad privada de los bienes. Excepción que, además, el poder político no puede invocar de forma arbitraria, sino única y exclusivamente en atención al bien común.

Ello deviene todavía más evidente si se toman en consideración los pasajes que dedica Vitoria a los impuestos. El dominico ciertamente reconoce que el poder político pueda establecer tributos para el sostenimiento de la comunidad política. Sin embargo, aborda la cuestión desde la perspectiva de la libertad e indica que, siendo los hombres libres, “solamente la comunidad política tiene poder para imponerse tributos a sí misma”, lo que significa que únicamente la instancia de poder suprema –libremente instituida por la comunidad en su conjunto– puede imponer tributos, y no cualquier otra intermedia<sup>617</sup>.

En cuanto al tributo en sí mismo, señala Vitoria que para que la norma que establece y regula un impuesto sea válida, es preciso que “sea justa, honesta, tolerable, equitativa y útil a la república”, lo que supone, entre otras cosas, que “no se grave más a unos que a

---

<sup>615</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 62, a. 1, p. 101.

<sup>616</sup> *Vid.* Cordero Pando en VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, op. cit., p. 100.

<sup>617</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 63, a. 1, p. 187.

otros”<sup>618</sup>. No cabe, por consiguiente, establecer un tributo a cuyo pago sólo estén obligados los pobres y no las personas más adineradas. Subraya, en particular, que las exenciones a los nobles sólo son válidas si éstos desempeñan funciones de gobierno o de defensa a sus expensas. En caso contrario, deben contribuir al sostenimiento del Estado como cualquier otro súbdito<sup>619</sup>. En cambio, sí acepta Vitoria la posibilidad de imponer una carga fiscal más elevada a los no cristianos para incentivar su conversión, pero no hasta el punto de hacerla insoportable<sup>620</sup>. En la misma lógica, tampoco sería válido un tributo si el dinero recaudado se dedicara a la satisfacción de intereses privados y no a la provisión del bien común, o bien si –al margen de la adscripción religiosa– resultara tan gravoso que pusiera en peligro la digna subsistencia del contribuyente. En tales casos, la norma fiscal carecería de validez y no vincularía a nadie. De todo ello se desprende que, lejos de favorecer el control estatal de la economía o de dar carta blanca al poder político para expropiar bienes de titularidad privada, Vitoria considera que la propiedad privada sirve al bien común y sólo en virtud de éste cabe incidir en ella.

Suárez, por su parte, se mantiene sustancialmente en sintonía con los postulados de Vitoria. Como el dominico, también sostiene que Dios confió al hombre el dominio sobre los recursos de la tierra, sin distribuirlos específicamente entre ellos, de tal modo que todos pudieran usarlos libremente de forma indistinta<sup>621</sup>. El Doctor Eximio introduce, sin embargo, un matiz. Más allá de la ocupación de bienes sin titular para el propio consumo, reconoce que quien ha aplicado su trabajo a algún recurso necesario para la subsistencia deviene propietario del mismo en exclusiva, y quienquiera que haga uso de él sin permiso del dueño comete una injusticia. Ello incluye bienes muebles como alimentos y similares –el ejemplo paradigmático serían los frutos recolectados de un árbol– y también –con matices<sup>622</sup>– inmuebles como un terreno ocupado para edificar el propio domicilio o bien la tierra dedicada a la labranza<sup>623</sup>. Dado que estas normas se desprenden de la naturaleza misma de las cosas, cabe reconocer que sí existen en el pensamiento de Suárez algunos derechos de propiedad privada basados en el Derecho natural, como observa Ferreiro

---

<sup>618</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 62, a. 3, p. 187.

<sup>619</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 63, a. 1, p. 189.

<sup>620</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 10, a. 8, pp. 189-191.

<sup>621</sup> *De opere sex dierum*, V, VII, 17.

<sup>622</sup> Suárez no se atreve a afirmar categóricamente que los bienes inmuebles puedan ser objeto de una división permanente en virtud exclusivamente del Derecho natural, pero sí que, mientras una tierra sea cultivada o usada como vivienda, su posesión quedará reservada a quien la trabaje o resida en ella. *Vid. De opere sex dierum*, V, VII, 18.

<sup>623</sup> *De opere sex dierum*, V, VII, 18. Reitera esta idea en cuanto se refiere a los bienes inmuebles en *De legibus*, II, XVIII, 4.

López<sup>624</sup>, y, de hecho, no es atrevido sugerir que la lógica que inspira el planteamiento suareciano apunta decisivamente –aunque tal vez no ineluctablemente– a una eventual división de la totalidad de los recursos de la Tierra.

Excepción hecha de estos supuestos, sin embargo, considera el jesuita granadino que, al haber entregado Dios a la humanidad en su conjunto todos los recursos existentes –sin atribuirlos particularmente a unos o a otros–, por Derecho natural rige la comunidad de bienes. Nótese bien que, como observa atinadamente Lecón, ésta “no es un régimen de propiedad comunal. El sentido de esta comunidad es que cualquier individuo puede hacer uso ordinario de cualquier bien porque todos los bienes son *res nullae*”<sup>625</sup>. Dicho en otras palabras: esta comunidad de bienes primigenia no consiste en que todos los bienes correspondan a la raza humana colectivamente para que ésta organice cómo van a ser usados, sino en que cualquier recurso puede ser utilizado por quienquiera que sea, y es precisamente por ser ésta la dinámica existente que cobra sentido la apertura a formas más o menos acabadas de propiedad privada sobre los bienes de consumo y determinados medios de producción a las que aludíamos en el párrafo anterior.

Y es que, en efecto, nada de lo que se ha señalado hasta aquí significa que exista un mandato divino en virtud del cual la comunidad de bienes deba perpetuarse. Así, Suárez señala que el Derecho natural no tan sólo puede imponer o prohibir la observancia de determinadas conductas: más allá de estos mandatos imperativos, existen otras normas permisivas o concesivas, esto es, que pueden ser modificadas libremente por los hombres. Entre éstas destaca Suárez la comunidad de bienes<sup>626</sup>. Frente a quienes que, como Duns Escoto, sostienen que Dios entregó a los hombres el dominio de los bienes de la Tierra indistintamente con la prohibición implícita de repartirlos, afirma el jesuita granadino que no existe nada que demuestre la existencia de tal norma imperativa en el Derecho divino positivo, y que, en lo que concierne al Derecho natural, es evidente que la división de los bienes no socava la honestidad: “se ha de probar la relación necesaria entre la comunidad de bienes y el estado de inocencia, relación que parece nula, ya que, sin perjuicio de la honestidad, en aquel estado [de inocencia] hubiesen podido los hombres tomar para sí y dividir entre sí las cosas –sobre todo cosas muebles– para su uso ordinario”<sup>627</sup>. Es más:

---

<sup>624</sup> FERREIRO LÓPEZ, A. (1948). La naturaleza de la propiedad privada en Francisco Suárez. *Pensamiento*, vol. 4, 1948, p. 472.

<sup>625</sup> LECÓN, M. (2017). ¿Es Francisco Suárez un defensor de la propiedad comunitaria? Una revisión de la interpretación de Eduardo Nicol. *Diánoia*, vol. LXII, núm. 78, p. 193.

<sup>626</sup> *De legibus*, II, XIV, 6.

<sup>627</sup> *De legibus*, II, XIV, 13.

habiéndose producido ya la caída del hombre, la propiedad privada resulta más ventajosa para la promoción del bien común, y ello por las mismas razones señaladas por Vitoria, esto es, por garantizar un mejor aprovechamiento de los recursos y por ser un mejor mecanismo para garantizar la paz y evitar los conflictos<sup>628</sup>. Por todo ello, se impone una conclusión: la decisión humana plasmada en el Derecho de gentes de establecer la propiedad privada resulta perfectamente válida<sup>629</sup>.

Como en el caso de Vitoria, una vez establecida la propiedad privada, y al margen de su carácter relativamente contingente, como regla general ésta debe ser respetada por todos, poder político inclusive, y ello en virtud del Derecho natural, que “prohíbe el hurto o la indebida apropiación de lo ajeno”<sup>630</sup>. Como señala Amezcua, “para el Doctor Eximio la propiedad privada no es natural, pero tiene una consideración prácticamente como si lo fuera, pues desde el momento en que aparece la división de dominios, la ley natural manda respetarla”<sup>631</sup>. Sólo el bien común puede justificar la intervención estatal en el ámbito de la propiedad privada. Ahora bien, si el poder político aprecia la concurrencia de alguna circunstancia en la que la mejor provisión de aquél lo requiera, puede incidir en ella con un margen de discrecionalidad relativamente amplio, que llega incluso a la posibilidad de expropiación por razón de utilidad pública, quedando el Estado obligado, sin embargo, al pago de la correspondiente indemnización, siempre que por costumbre no se prevea lo contrario<sup>632</sup>. Suárez no examina de forma exhaustiva en qué circunstancias concretas el bien común habilita al poder político para intervenir en el ámbito de la propiedad privada, pero propone algunos ejemplos ya vistos en este capítulo: la necesidad de asistencia a las personas más desfavorecidas o limitar los excesos de lujo entre las capas más pudientes para así preservar la rectitud moral y prevenir también su empobrecimiento, que redundaría negativamente en el bienestar del conjunto del cuerpo social<sup>633</sup>.

La facultad de expropiación reconocida al poder político se apoya en lo que Suárez llama el “alto dominio”, esto es, “el poder de supremo dispensador y administrador de los

---

<sup>628</sup> *De opere sex dierum*, V, VIII, 18.

<sup>629</sup> *De legibus*, II, XV, 10.

<sup>630</sup> *De legibus*, II, XIV, 17. En *De legibus*, II, XIV, 16, además, califica absurda la tesis según la cual los príncipes temporales podrían despojar libremente de sus propiedades a sus súbditos.

<sup>631</sup> AMEZCUA AMEZCUA, L. C. (2020). Francisco Suárez y la posibilidad de intervención pública en asuntos sociales, *op. cit.*, p. 213.

<sup>632</sup> *De legibus*, VII, IV, 6.

<sup>633</sup> *De legibus*, III, XII, 9.

bienes del estado”, en virtud del cual cabe transferir la propiedad de un bien determinado o impedir la asunción de la misma<sup>634</sup>. Tomando como referencia principal este pasaje, Ferreiro López identifica en el príncipe (o quienquiera que detente el poder) suareciano algo más que una instancia de poder dotada de jurisdicción, sino un verdadero dueño del conjunto de bienes existentes en el Estado, con independencia de su titularidad pública o privada<sup>635</sup>. Esto, presumiblemente, reforzaría y normalizaría el recurso a la expropiación. Sin embargo, más allá del acierto que pudiese haber tenido el Doctor Eximio al utilizar el término “dominio”, no parece que ello otorgue al poder político un mayor margen para incidir en el ámbito de la propiedad privada ni tampoco una especie de propiedad superior sobre los bienes de titularidad privada, principalmente porque el alto dominio únicamente puede ser invocado si así lo requiere el bien común. Por ello, parece más plausible la interpretación de Amezúa, que ve en el alto dominio simplemente “la facultad de disponer los bienes de los súbditos en caso de necesidad pública”<sup>636</sup>, enmarcada en el contexto más amplio de la excepcionalidad de la intervención estatal en el ámbito de la propiedad privada<sup>637</sup>.

En general, la forma principal a través de la cual el poder político puede incidir en la propiedad privada es a través de los tributos, y es a esta cuestión a la que el Doctor Eximio dedica mayor atención. Suárez no es hostil a la existencia de impuestos: todo su pensamiento jurídico-político viene inspirado por el bien común, para cuya consecución resulta indispensable un Estado fuerte y activo que, como es lógico, precisa de fondos para desarrollar adecuadamente su actividad. Ahora bien, no por ello le concede carta blanca. Antes bien, condiciona la validez jurídica de los tributos a un conjunto de requisitos.

En primer lugar, de forma parecida a Vitoria, sostiene Suárez que la ley tributaria debe emanar de aquella instancia de poder que no reconoce superior alguno en el orden temporal, a diferencia de lo que ocurre con otras normas, que pueden proceder de órganos inferiores<sup>638</sup>. Son válidos también, no obstante, los tributos establecidos existentes desde

---

<sup>634</sup> *De legibus*, I, XVII, 11.

<sup>635</sup> FERREIRO LÓPEZ, A. (1948). La naturaleza de la propiedad privada en Francisco Suárez, *op. cit.*, p. 479.

<sup>636</sup> AMEZÚA AMEZÚA, L. C. (2020). Francisco Suárez y la posibilidad de intervención pública en asuntos sociales, *op. cit.*, p. 209.

<sup>637</sup> AMEZÚA AMEZÚA, L. C. (2020). Francisco Suárez y la posibilidad de intervención pública en asuntos sociales, *op. cit.*, p. 212.

<sup>638</sup> Ésta es una de las raras ocasiones en las que Suárez se pronuncia en términos normativos –en contraposición a prudenciales o descriptivos– sobre la atribución de competencias a una instancia de poder concreta. Véase *De legibus*, V, XIV, 1.

tiempo inmemorial, ya sea consuetudinariamente o por una autoridad desconocida en el presente<sup>639</sup>.

En segundo lugar, que se imponga por una causa justa, esto es, para proveer al bien común, y no para satisfacer los intereses particulares del príncipe, sin perjuicio de que el dinero recaudado puede destinarse lícitamente a sustentar dignamente al titular del poder político<sup>640</sup> y éste lo administra como le parezca oportuno<sup>641</sup>. Entre las causas relativas al bien común que pueden justificar la imposición de tributos destaca Suárez la guerra o el mantenimiento y vigilancia de caminos y puentes y, en general todo cuanto redunde en beneficio de la comunidad<sup>642</sup>. En cualquier caso, no le es lícito al poder político recaudar deliberadamente cifras que superen lo requerido para el fin concreto que motiva el tributo<sup>643</sup>, ni tampoco dedicarlos a un fin distinto del previsto, pues, como señala expresamente el jesuita granadino, “de ese tributo al rey se le hace no propiamente dueño, sino administrador”. Cabe, no obstante, destinar la recaudación a atender a otra necesidad real igualmente relevante para el bien común<sup>644</sup>. Esta misma lógica se aplica también a la duración del tributo: una vez se extingue la causa que había llevado a su imposición, no puede el poder político seguir reclamando el pago del mismo<sup>645</sup>. Ello no significa, sin embargo, que todos los impuestos deban tener carácter puntual: el Doctor Eximio reconoce que si existen necesidades perpetuas cabe en justa correspondencia mantener de forma permanente tributos para atenderlas, como sería probablemente el caso de los que sean precisos para el sostenimiento del gobierno y la administración pública<sup>646</sup>.

En tercer lugar, el tributo debe ajustarse al principio de proporcionalidad. Esta exigencia se concreta de distintas formas. Debe guardarse lo que Suárez llama “proporción entre el tributo y los súbditos a quienes se impone”, esto es, el importe a pagar debe modularse en función del nivel de riqueza del contribuyente. Así, señala Suárez, no sería válido un impuesto que reclamara a todos el pago de un mismo importe: es preciso que quienes cuentan con un mayor poder adquisitivo paguen un importe superior y viceversa. Asimismo, ha de existir también una “proporción con relación a las

---

<sup>639</sup> *De legibus*, V, XIV, 4.

<sup>640</sup> *De legibus*, V, XV, 1-3.

<sup>641</sup> *De legibus*, V, XV, 5.

<sup>642</sup> *De legibus*, V, XV, 3.

<sup>643</sup> *De legibus*, V, XV, 4.

<sup>644</sup> *De legibus*, V, XV, 5.

<sup>645</sup> A menos que surja otra equivalente que deba ser atendida, en cuyo caso será lícito el mantenimiento del tributo. Véase *De legibus*, V, XV, 7.

<sup>646</sup> *De legibus*, V, XV, 6.

cosas sobre las cuales se impone el tributo”, lo que significa que los tributos que gravan bienes inmuebles deben tomar en consideración las rentas que producen e imponer una carga moderada, “pues si el tributo resulta demasiado gravoso, sin duda será injusto”. De forma parecida, los impuestos que recaen sobre bienes muebles no pueden suponer para comerciantes y artesanos “una carga mayor de lo que puedan buenamente soportar para el sostenimiento propio y de su familia”<sup>647</sup>.

Suárez considera también un posible cuarto requisito para la validez del tributo, que sería el consentimiento de los súbditos, pero lo rechaza. A su juicio, nada hay en el Derecho natural que pueda llevar a esta conclusión<sup>648</sup> y, en cambio, sí se desprende de éste que todos “estamos obligados a dar a quien trabaja su paga, y a quien gobierna ayuda para mantener las cargas de su cargo (sic)”<sup>649</sup>. Desde el punto de vista del Derecho natural, nada impide, por lo tanto, que en una comunidad política determinada el príncipe pueda imponer y recaudar por sí mismo tributos, siempre que éstos se ajusten a los requisitos anteriormente señalados. El que ello pueda ser más conveniente para evitar que la presión fiscal devenga abusiva es irrelevante a estos efectos, pues “de una mayor conveniencia no puede deducirse la necesidad de un precepto”<sup>650</sup>. En consecuencia, la norma en virtud de la cual el príncipe debe recabar la autorización de las Cortes tiene, a lo sumo, carácter convencional, esto es, ha sido establecida por las leyes fundamentales del Estado (el *pactum subiectionis*), o incluso –como en el caso de Castilla– es fruto de una graciosa concesión regia. Y añade Suárez un matiz relevante: en tales supuestos, deben los príncipes atenerse a lo dispuesto por la constitución, pero si el tributo propuesto es justo y necesario, los diputados están obligados a autorizarlo, de la misma forma que deberán oponerse si no lo es<sup>651</sup>. Volveremos a esta defensa de la potestad tributaria regia y sus posibles implicaciones autocráticas en el siguiente capítulo.

Una vez vista la doctrina suareciana en materia de propiedad privada y fiscalidad, queda abierto el interrogante sobre cómo valorar su incidencia en la limitación del poder político. Una línea interpretativa, representada con especial contundencia por el académico finlandés Reijo Wilenius, ve en Suárez a un enemigo de la propiedad privada, aceptada sólo a regañadientes y sujeta, en todo caso, a una acción vigorosa del poder

---

<sup>647</sup> *De legibus*, V, XVI, 1.

<sup>648</sup> *De legibus*, V, XVII, 3.

<sup>649</sup> *De legibus*, V, XVII, 6.

<sup>650</sup> *De legibus*, V, XVII, 3. Añade, además, que probablemente también se podrían plantear argumentos en contra de esta supuesta mayor conveniencia.

<sup>651</sup> En sentido material, lógicamente.



político que permita corregir las injusticias derivadas de aquélla. Más concretamente, Wilenius percibe un vínculo entre las ideas suarecianas sobre la propiedad y los postulados marxistas<sup>652</sup>. Cabe anticipar ya que se trata de una conexión a mi juicio algo temeraria. Según el referido expositor, Suárez, aun tolerando la división de los recursos, vería tal estado de las cosas con enorme reticencia y propugnaría el restablecimiento de la comunidad de bienes primigenia. Se trata de una interpretación con consecuencias notables en lo que se refiere a los límites del poder político, toda vez que implicaría no ya que éste disponga de una amplia discrecionalidad para intervenir en el ámbito de la propiedad privada, sino que, directamente, ésta se desvanecería, quedando así el control de los recursos –por lo menos, de los medios de producción– en manos del poder político.

Este vínculo con el marxismo –que, a juicio de Wilenius, se podría predicar no tan sólo del Doctor Eximio, sino del tomismo en su conjunto– se fundamentaría en que Suárez defiende el carácter natural de la comunidad de bienes –en contraposición al meramente convencional y contingente de la propiedad privada–, en su defensa del alto dominio de la comunidad política sobre los bienes de titularidad privada y en la afirmación de que los bienes superfluos de los ricos pertenecen por Derecho natural a los necesitados. Además, añade el académico finlandés, Suárez condena en términos inequívocos la codicia y la usura, y propugna la propiedad colectiva como un ideal factible incluso en el seno de la humanidad caída. Tales argumentos no resultan persuasivos. Por de pronto, porque, como ya hemos visto, la comunidad de bienes primigenia dista mucho de ser una forma de propiedad colectiva como se daría bajo el socialismo o el comunismo, sino que consiste, simplemente, en que los recursos no corresponden a nadie en particular y, por ello, pueden ser usados libremente por el primero que los ocupe o explote. Por otra parte, hemos constatado también que Suárez declara expresamente no ver ningún impedimento de orden moral para que la comunidad originaria de bienes pueda ser reemplazada por la propiedad privada. De hecho, como hemos visto anteriormente, ve en ella una institución útil para la conservación de la paz y, por ende, para la consecución del bien común, también en su dimensión moral. El que la comunidad de bienes, por ser más cercana al ideal de pobreza evangélica, sea de una mayor perfección, no permite afirmar que se trate de un modo de organización aconsejable para el conjunto de la comunidad política en el seno de la humanidad caída, especialmente teniendo en cuenta que Suárez reitera en numerosas ocasiones que la práctica de las virtudes sólo puede exigirse en la medida en

---

<sup>652</sup> WILENIUS, R. (1963). *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, op. cit., pp. 86-95.

que esté al alcance de las personas corrientes, entre otras razones porque la imposición coercitiva de prácticas que exigen un alto nivel de perfección moral fácilmente degenera en vicios mucho más perniciosos que los que se pretende evitar.

Los restantes argumentos ofrecidos por Wilenius en defensa de la conexión entre el marxismo y Suárez tampoco resultan enteramente satisfactorios. Así, la alusión a la ausencia de protección legal para los bienes superfluos de los ricos requeriría de algunos matices que ponen en cuestión su lectura socialista o comunista. Por de pronto, se trata de un postulado que no es exclusivo de Suárez: Santo Tomás<sup>653</sup> y Vitoria<sup>654</sup> también afirman que la propiedad privada cede ante la necesidad apremiante de los desvalidos. Ello es una consecuencia lógica de la destinación universal de los bienes, según la cual Dios ha ordenado los recursos a la subsistencia y florecimiento de toda la humanidad, con independencia de la forma de organización de los bienes por la que se opte. Aquí acierta Wilenius al establecer una analogía con la cuestión de la titularidad del poder político: ésta corresponde por Derecho natural a todos los miembros de la comunidad, que pueden luego confiarla a una o a varias personas, pero, en momentos de crisis (señaladamente, la consolidación de un poder político tiránico), el pueblo recobra el poder. De forma parecida, aunque se establezca la propiedad privada, ante situaciones excepcionales como hambrunas, las cosas devienen comunes nuevamente. Pero de ello no se desprende que Suárez deniegue en todo caso la protección del Derecho a los titulares de bienes considerados superfluos. Como señala San Emeterio<sup>655</sup>, Suárez define la noción de superfluidad en términos restrictivos, aceptando incluso que puedan destinarse los propios bienes lícitamente a gastos vanos, siempre que también se haga limosna de forma generosa y frecuente. Asimismo, conviene recordar que Suárez admite como causa justificante (pero no automática) de la intervención estatal en el ámbito de la propiedad privada la represión del lujo excesivo, de lo que se desprende, *a sensu contrario*, que, si el poder político opta por no combatir estas formas de autoindulgencia, los bienes concernidos siguen siendo propiedad de sus dueños con la protección jurídica correspondiente.

---

<sup>653</sup> Vid. *Comentarios a la II-II*, q. 66, a. 7, p. 157: “los hombres no pudieron ponerse de acuerdo en establecer unas leyes tan inicuas según las cuales la división de las cosas fuera hecha de tal modo que, en caso de extrema necesidad, no les fuera lícito a los hombres apoderarse de lo ajeno”.

<sup>654</sup> *Suma de Teología*, II-II, q. 66, a. 7: “en caso de necesidad todas las cosas son comunes y, de este modo, no parece que sea pecado si uno toma una cosa de otro, porque la necesidad la hace común”.

<sup>655</sup> SAN EMETERIO, N. (2021). La aportación de Francisco Suárez al concepto de propiedad privada. *Pensamiento*, vol. 77, núm. 294, p. 293.

Tampoco resulta obvia la conexión que establece Wilenius entre la codicia –vicio de alcance universal tras la caída del hombre– y la propiedad privada. Se trata, en cualquier caso, de un vínculo que el Doctor Eximio no plantea de forma explícita, y, en cuanto a la usura, que ciertamente es censurada por Suárez –y por la Iglesia Católica–, Wilenius no invoca ningún texto del jesuita que presente esta práctica como una dimensión inevitable o, por lo menos, habitual de la propiedad privada.

Una segunda interpretación, en radical contraste con la que acabamos de ver, considera que Suárez no tan sólo no es hostil a la propiedad privada, sino que, a diferencia de autores tomistas anteriores como el propio Aquinate o Francisco de Vitoria, identifica en alguna medida sus raíces en el Derecho natural y no en el Derecho de gentes. El Doctor Eximio sería en este sentido –y hasta cierto punto– un precursor de Locke y, con él, de la tradición liberal, que tiene en la propiedad privada uno de sus principales pilares y la consagra como límite del poder político. Esta interpretación encaja mucho mejor con los textos del propio Suárez y, por ello, resulta más plausible. Ya Ferreiro López, autor, como hemos visto, más abierto a una lectura estatista de Suárez, apunta tímidamente en este sentido<sup>656</sup>. Con mayor vigor señalan Baciero<sup>657</sup> y San Emeterio<sup>658</sup> que Suárez introduce un matiz decisivo a la cuestión de la propiedad privada al identificar como título de apropiación de un bien no tan sólo la ocupación de la *res nullius*, sino también la aplicación del trabajo a un elemento concreto de la realidad. Baciero explica el razonamiento suareciano de la siguiente forma: como el hombre, en tanto que ser racional, es dueño de sus propios actos, necesariamente lo es también “de aquellas cosas sobre las que ha aplicado sus acciones en forma de trabajo, pues en ellas *permanece moralmente* la acción que las ha sacado de su estado natural”<sup>659</sup>. Esta lógica, como observan atinadamente tanto San Emeterio como Baciero, es la misma que lleva a Locke a defender la apropiación a través del trabajo en su *Second Treatise*: como el hombre es dueño de su trabajo, una vez lo ha combinado con alguna *res nullius*, ésta deviene suya, con exclusión

---

<sup>656</sup> FERREIRO LÓPEZ, A. (1948). La naturaleza de la propiedad privada en Francisco Suárez, *op. cit.*, p. 472.

<sup>657</sup> BACIERO RUIZ, F. T. (2012). El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke. *Anuario Filosófico*, vol. 45, núm. 2, pp. 391-421. Baciero, además, defiende como algo altamente probable el que Locke hubiera conocido los textos de Suárez sobre esta materia. Véanse, en este sentido, las pp. 419-420 de la obra citada.

<sup>658</sup> SAN EMETERIO, N. (2021). La aportación de Francisco Suárez al concepto de propiedad privada, *op. cit.*, pp. 289-291.

<sup>659</sup> BACIERO RUIZ, F. T. (2012). El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke, *op. cit.*, p. 406. Nótese que la expresión “permanece moralmente” no tan sólo describe acertadamente la lógica detrás de la idea la apropiación a través del trabajo (descrita en el fragmento ya analizado de *De opere sex dierum*), sino que, además, es utilizada por el propio Suárez en *De virtute et statu religionis*, Libro VIII, cap. V, 38 (citado por Baciero en el mismo pasaje).

de todos los demás<sup>660</sup>, como sucede en el caso paradigmático del recolector de bellotas o manzanas, cuya propiedad adquiere mediante la labor de cogerlas del árbol<sup>661</sup>, o como ocurre también con el labrador que trabaja la tierra y, al hacerlo, deviene dueño de la misma<sup>662</sup>. Así, ambos autores coinciden en ver al hombre como un ser que, por naturaleza, puede devenir propietario. Para Locke, de cualquier clase de bienes. Para Suárez, de bienes muebles, pero la lógica de su planteamiento lleva fácilmente a que también lo pueda ser de inmuebles. En cualquier caso, ambos autores sostienen que al poder político le está vedado apropiarse de forma arbitraria de los bienes de los particulares<sup>663</sup>.

En definitiva, aunque Suárez siga manteniendo que la división de los bienes tiene su origen el Derecho de Gentes, el vínculo entre propiedad y Derecho natural que identifica con cierta timidez refuerza la propiedad privada frente al poder político. Así, asienta con mayor solidez la idea según la cual ésta debe ser respetada por todos y únicamente puede quedar sujeta a limitaciones que se orienten al bien común, las cuales necesariamente tendrán un carácter excepcional –menos acentuado en cuanto a los tributos–, a tenor, precisamente, de su estrecha conexión con el Derecho natural y de su utilidad para el bien común.

Más allá de este punto de contacto entre Locke y el Doctor Eximio, puede observarse que, a efectos prácticos, las distancias entre el filósofo inglés y los escolásticos españoles en lo que se refiere a la propiedad privada son mínimas. Aquél, en efecto, acepta que el poder político la regule por razones de “publick good”<sup>664</sup> y matiza que las expropiaciones y demás que la restringen son ilícitas si son arbitrarias, esto es, sin que exista una justa causa que motive tal medida<sup>665</sup>. Pese a su fundamentación teórica diversa, el marco que perfilan unos y otros tiende a coincidir: la propiedad privada debe ser respetada como regla general y únicamente cabe incidir en ella o restringirla por razones fundamentadas

---

<sup>660</sup> *Second Treatise*, 27.

<sup>661</sup> *Second Treatise*, 28.

<sup>662</sup> *Second Treatise*, 32.

<sup>663</sup> *Second Treatise*, 138. Existe, sin embargo, una diferencia significativa entre ambos autores, que es que Locke, a diferencia de Suárez, considera indispensable que cualquier tributo sea autorizado por los contribuyentes a través de sus diputados, con independencia de la forma de Estado. Véase *Second Treatise*, 142.

<sup>664</sup> *Second Treatise*, 3.

<sup>665</sup> *Second Treatise*, 138. Sobre el bien común como límite de la propiedad privada en el pensamiento de Locke, *vid.* GABA, J. (2007). John Locke and the Meaning of the Takings Clause. *Missouri Law Review*, vol. 72, núm. 2, pp. 525-579, especialmente pp. 561-570. El principio según el cual sólo cabe incidir en la propiedad privada por mor del bien común es el que ha tendido a prevalecer en los grandes textos del constitucionalismo liberal. Véase en este sentido lo que dispone la quinta enmienda a la Constitución de los Estados Unidos en materia de expropiación.

en el bien común. El contraste con un absolutista como Hobbes, para quien el soberano tiene completa libertad para regular la propiedad privada<sup>666</sup>, no hace más que resaltar esta convergencia sustancial de planteamientos entre Locke (y la tradición liberal) y los escolásticos españoles.

## 7. *La familia.*

Hemos visto a lo largo del presente trabajo que un punto central del pensamiento jurídico-político de los escolásticos españoles y de la tradición aristotélico-tomista en la que se inscriben es la sociabilidad natural del hombre, que le impulsa a unirse a sus semejantes para florecer plenamente y alcanzar así la felicidad. Como consecuencia de ello, un mismo sujeto suele pertenecer a una pluralidad de asociaciones. En el capítulo II vimos cómo Vitoria y Suárez tratan de resolver las dificultades planteadas por la pertenencia simultánea a la Iglesia y al Estado, que son las dos sociedades perfectas, esto es, aquéllas que contienen en su seno todo lo necesario para la vida humana. En particular, exploramos cómo la Iglesia, al proveer a la felicidad sobrenatural de sus miembros, puede limitar el poder político e incluso incidir en su esfera. Ahora nos disponemos a explorar las relaciones entre la comunidad perfecta estatal y la comunidad imperfecta por excelencia –la familiar o doméstica–, que recibe este calificativo por no disponer de todo aquello que se precisa para el florecimiento humano, pese a proveer a fines de considerable importancia. En particular, estudiaremos cuál es el margen de intervención del poder político en el ámbito que les es propio.

Vitoria sitúa en el matrimonio el núcleo de la comunidad doméstica y le asigna, siguiendo conscientemente a Aristóteles, dos fines concretos. En primer lugar, y principalmente, “la procreación y educación de la prole ... en cuanto a la vida física y en cuanto a las virtudes morales”. En segundo lugar, “la ayuda y servicios mutuos entre el marido y la mujer”, basada en la natural complementariedad de los sexos, dado que, a juicio del dominico, el hombre es más apto para realizar actividades tales como la labranza o la construcción, mientras que la mujer suele tener mayores habilidades para actividades como hilar o bordar<sup>667</sup>. De este planteamiento se desprende que el

---

<sup>666</sup> *Leviathan*, p. 125.

<sup>667</sup> *De matrimonio*, pp. 883-884. Todas las citas de esta obra, mientras no se indique lo contrario, proceden de VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, op. cit.

matrimonio, y la comunidad doméstica a la que da lugar, no tienen por objeto el dotar de reconocimiento jurídico a relaciones afectivas que no necesariamente están llamadas a perdurar en el tiempo. Todo lo contrario: las cuestiones de orden sentimental son para Vitoria absolutamente secundarias, y los fines del matrimonio requieren de una “institución fija y permanente”<sup>668</sup>, que no admite ser sustituida por cualquier forma de amor libre o por uniones disolubles. En tales casos, cree el dominico, apenas se celebrarían matrimonios o se disolverían a causa de los inevitables desencuentros entre los cónyuges, de tal modo que se reduciría drásticamente la natalidad y los niños carecerían de un marco adecuado para su educación y sustento, con la consiguiente afectación negativa del bien común<sup>669</sup>.

Resulta evidente, a la luz de cuanto se ha expuesto, que Vitoria identifica una estrecha conexión entre la felicidad natural de la comunidad política y la fortaleza de la familia. Por esta razón, centra su atención principalmente a reforzar el rol del padre como máxima autoridad en la comunidad doméstica e insiste en el deber jurídico de esposa e hijos de obedecer sus mandatos como regla general<sup>670</sup>. Dicha autoridad, huelga decirlo, debe ejercerse con arreglo a los fines señalados de educación y crianza de los hijos y mutua asistencia entre los cónyuges. Ahora bien, dentro de este marco, subraya Vitoria que se trata de un poder confiado por Dios a los padres –y a nadie más– a través del Derecho natural. No corresponde al Estado ejercerlo siquiera parcialmente y, en consecuencia, no puede privar de él a los cabezas de familia, aunque sí regularlo en aspectos significativos<sup>671</sup>, de entre los que el dominico señala, sin voluntad de exhaustividad, los siguientes: los casos en los que los hijos y esposas deben obedecer a sus padres o cónyuges; a partir de qué edad los hijos dejan de estar sujetos al poder paterno (en otras palabras, la mayoría de edad), o los castigos que los padres pueden infligir a sus hijos y esposas<sup>672</sup>.

En definitiva, los escritos –algo dispersos– de Vitoria sobre la familia en relación con el poder político la perfilan como una comunidad gobernada de forma fundamentalmente

---

<sup>668</sup> Vid. el estudio introductorio de Urdániz a la relección *De matrimonio* en VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, op. cit., p. 865.

<sup>669</sup> *De matrimonio*, pp. 884-885 y *De potestate Papae et Concilii*, 12.

<sup>670</sup> Vid., por ejemplo, *De potestate civili*, 24.

<sup>671</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 104, a. 5, p. 167 y *De potestate civili*, 24.

<sup>672</sup> En el caso de la esposa, Vitoria reserva al poder político la posibilidad de permitir o no el uso de azotes, posibilidad que, en cambio, da por supuesta para con los hijos. En esta cuestión, el dominico se ajusta en definitiva a los puntos de vista imperantes en su época, que hoy resultan evidentemente chocantes.

autónoma y sujeta a regulación por parte del Estado, que no puede ni desnaturalizar el poder paterno –basado en el Derecho natural– ni mucho menos suprimirlo.

Este planteamiento coincide sustancialmente con el que ofrece Suárez en los breves pasajes que dedica a la cuestión. Como vimos anteriormente, para el Doctor Eximio el poder político tiene como fin el proveer a la felicidad natural de la comunidad, pero no a la de las familias o de los individuos en particular, aunque aquélla sea un presupuesto ineludible de ésta. El gobierno de cada unidad doméstica corresponde, por el contrario, al cabeza de familia, que la administra “con su prudencia”, sin que le corresponda al poder político intervenir en el ámbito familiar más allá de lo que pueda redundar “en el bien común de la ciudad y que puede impedirlo o fomentarlo”<sup>673</sup>. El marco que perfila, por consiguiente, es similar al de Vitoria: la unidad doméstica es fundamentalmente autónoma y está regida por un poder propio, en cuyo ámbito no puede inmiscuirse el Estado a menos que lo reclame el bien común. Y ello porque el cabeza de familia no lo es en virtud del Derecho estatal, sino que recibe su autoridad de Dios a través del Derecho natural<sup>674</sup>. Así, como observa con buen criterio Rommen, la unidad familiar se sitúa en lo sustancial “fuera de la jurisdicción del Estado” y “lo único que tiene que hacer con respecto a ellos [los derechos naturales de la familia] es reconocerlos, respetarlos y protegerlos”<sup>675</sup>.

---

<sup>673</sup> *De legibus*, III, XI, 8.

<sup>674</sup> *De legibus*, III, I, 4.

<sup>675</sup> ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, op. cit., p. 369.

## **CAPÍTULO IV: LÍMITES INSTITUCIONALES DEL PODER POLÍTICO Y MECANISMOS DE CORRECCIÓN DE ABUSOS**

A lo largo de los capítulos anteriores, hemos visto que, para Vitoria y Suárez, el poder político existe para alcanzar un fin concreto, el bien común, por lo que todas las normas y actos que de él emanen tienen que ordenarse a este fin para ser válidos. Esta centralidad de la dimensión sustantiva del ejercicio del poder tiene consecuencias de gran calado en su doctrina sobre las formas de Estado. Por de pronto, de ella se desprende que la cuestión de la titularidad del poder es secundaria y no viene delimitada por derechos democráticos inalienables de participación política. La libertad e igualdad natural de los hombres requiere, como vimos en el capítulo I, que el titular del poder político lo sea en virtud del consentimiento originario de la comunidad política, pero nada impide que ésta se dote de una forma de Estado sin elemento democrático alguno, si bien Vitoria y –en menor medida– Suárez parecen favorecer fórmulas que combinen la monarquía con elementos democráticos o aristocráticos. El parámetro de legitimidad del poder establecido será su dedicación al bien común, y no el grado de participación ciudadana en los asuntos públicos, o la existencia de un sistema de pesos y contrapesos institucionales más o menos sólido.

No cabe confundir esta aceptación relativamente tranquila de la concentración del poder en unas únicas manos con la concesión de carta blanca a la arbitrariedad: a diferencia de los autores absolutistas, los escolásticos españoles sostienen que el príncipe está sujeto no tan sólo al Derecho natural y al Derecho divino, sino también al Derecho estatal. El carácter vinculante de éste no se ve afectado por la imposibilidad de hacerlo efectivo mediante medidas coercitivas.

La ausencia de mecanismos institucionales de corrección de abusos por parte del poder político, sin embargo, tiene como contrapunto el reconocimiento por parte de los escolásticos españoles de la posibilidad de desobedecer los mandatos injustos del poder político e incluso de deponer al titular del poder político ante abusos especial gravedad. En supuestos tasados, aceptan también la licitud del tiranicidio. Se dibuja así un marco en el que el poder político está sujeto a límites normativos estrictos, pero que se hacen efectivos fundamentalmente a través de mecanismos no institucionales.



## 1. *La cuestión de la forma de Estado y el sistema de pesos y contrapesos.*

En contraste con la insistencia repetida de Vitoria y Suárez sobre el carácter vinculante del Derecho natural y la centralidad del bien común en el orden jurídico-político, la atención que dedican a las formas de Estado y a las cuestiones de diseño institucional es muy limitada. Además, los pasajes que abordan dicha materia consisten fundamentalmente en consideraciones de carácter prudencial, y no normativo.

El punto de partida para Vitoria es que el poder político reside, por defecto, en el conjunto de la comunidad, dada la igualdad natural entre los hombres<sup>676</sup>, como ya vimos con cierto detalle en el capítulo I. Ahora bien, el dominico indica también que la multitud no puede ejercer adecuadamente el poder, de lo que se desprende la inviabilidad de la democracia directa<sup>677</sup> y la necesidad de confiarlo a una única persona o, por lo menos, a un grupo de ellas<sup>678</sup>. Se abre, pues, un interrogante: ¿bajo qué forma de Estado debería organizarse la comunidad?

En términos normativos, Vitoria se decanta por la más estricta neutralidad. Cada comunidad es libre de determinar la organización del poder político en su seno, ya sea bajo la forma de una monarquía, de una aristocracia<sup>679</sup> o de una democracia<sup>680</sup>. Incluso concibe la posibilidad de alcanzar una fórmula democrática en la que el poder de decisión último resida todavía en el conjunto de miembros de la comunidad, como ocurriría en un Estado encabezado por un rey cuyas decisiones puedan ser enmendadas por el pueblo y que pueda ser destituido por el mismo<sup>681</sup>. También ve como viable alguna clase de solución mixta<sup>682</sup>, que se daría, por ejemplo, cuando la adopción de determinadas leyes o decisiones requiriera el consentimiento de alguna clase de parlamento<sup>683</sup>.

Sea como fuere, poco importa, de entrada, la opción concreta por la que se decante la comunidad mientras sirva al bien común<sup>684</sup>. El alcance del poder político será el mismo

---

<sup>676</sup> *De potestate civili*, 7.

<sup>677</sup> Vitoria desconoce el término democracia directa, pero se refiere a esta noción cuando alude a la imposibilidad de que sea el pueblo en su conjunto el que ejerza todo el poder.

<sup>678</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 47, a. 10, pp. 127-129.

<sup>679</sup> *De potestate Ecclesiae posterior*, p. 363. Todas las citas de esta obra, mientras no se indique lo contrario, proceden de VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, *op. cit.*

<sup>680</sup> No directa, evidentemente. Vitoria incluso señala que puede tratarse de una forma de Estado muy conveniente “para una ciudad militar, que estuviera próxima a los enemigos”. Véanse los *Comentarios a la II-II*, q. 105, a. 1, p. 126.

<sup>681</sup> *De potestate civili*, 14.

<sup>682</sup> *De potestate civili*, 11.

<sup>683</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 105, a. 4, p. 129

<sup>684</sup> *De potestate civili*, 8.

en cualquier caso. Por esta razón, Vitoria se muestra contrario a quienes sostienen que bajo la monarquía hay menos libertad que, por ejemplo, bajo la aristocracia: “bajo cualquier forma de gobierno<sup>685</sup> todo ciudadano particular se encuentra sometido al poder público, al que es necesario obedecer ... es uno solo y el mismo poder, tanto en el rey como en toda la comunidad o república o en los mejores ... de ningún modo hay mayor libertad en estar sometido a trescientos senadores que a un único rey”<sup>686</sup>. Llegado a este punto, sin embargo, Vitoria manifiesta sin ambages su preferencia por la monarquía. Tras referirse en términos poco halagüeños a quienes, siendo gobernados por un grupo de bárbaros, se creen más libres que quienes están sometidos a un monarca sabio, declara que, siguiendo a “los más destacados sabios y filósofos”, la mejor forma de Estado es la monarquía. La justificación que ofrece es que la concentración del poder en unas únicas manos evita los conflictos y las disensiones que inevitablemente “se dan allí donde son muchos los de igual rango en la administración”<sup>687</sup>.

Es preciso subrayar una vez más que esta preferencia del dominico por la monarquía no obedece más que a consideraciones prudenciales. No existe imperativo jurídico o moral alguno que imponga el establecimiento de esta forma de Estado. A la luz del Derecho natural, es igualmente lícita la opción por la democracia, la aristocracia o una solución mixta, siempre que ordene su actividad al bien común. Por la misma razón, no existe norma alguna que imponga la creación de algún sistema institucional de pesos y contrapesos, siendo ello una cuestión a determinar libremente por cada comunidad. Ello demuestra –una vez más– que, para Vitoria, la limitación del poder político recae fundamentalmente en el respeto al Derecho natural y en la ordenación al bien común de la actividad estatal. Si concurren estas dos condiciones, los límites institucionales devienen casi superfluos y acaso incluso inconvenientes, al abrir la puerta a disensiones que obstaculicen la labor de provisión al bien común.

No obstante, que Vitoria considere la monarquía como la forma de Estado óptima no significa que abogue por el absolutismo ni tampoco por una monarquía pura<sup>688</sup>. La

---

<sup>685</sup> Así traduce Cordero Pando el original latín “in quolibet principatu quilibet privatus est...”. Vid. VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política, op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>686</sup> *De potestate civili*, 11.

<sup>687</sup> *Id.*

<sup>688</sup> En una monarquía absoluta, el rey ejerce un poder fundamentalmente ilimitado, por entenderse que le ha sido otorgado por Dios directamente, por estar sujeto a límites normativos ineficaces o inexistentes, por la ausencia de mecanismos de corrección de abusos, o por una combinación de todos o algunos de estos elementos. En la segunda, en cambio, el rey concentra todo el poder político en sus manos, pero está sujeto a límites jurídicos firmes, la legitimidad de origen de su poder es popular y puede ser desobedecido o

oposición del dominico al absolutismo se desprende de su insistencia en el sometimiento del poder político al Derecho natural, a su ordenación al bien común y a la atribución a la Iglesia del gobierno del orden espiritual, con su consiguiente poder indirecto en lo temporal. Pero tampoco defiende sin matices la concentración del poder político –con los límites referidos– en las manos de un monarca. Por de pronto, porque, como ya vimos en el capítulo I, subraya con particular énfasis que en aquellas comunidades en las que el pueblo no haya transferido todo el poder político a un monarca, reservándose parte del mismo para sí o para alguna institución distinta de la Corona, el príncipe está obligado a respetar dichos límites, y los mandatos que pueda emitir excediéndose de sus atribuciones carecerán de validez jurídica<sup>689</sup>.

De forma acaso más significativa, tras haber defendido la monarquía como la mejor forma de Estado en los términos que hemos visto, Vitoria concluye observando que “no obstante, es cierto que el modo de gobierno y administración más seguro es el que combina los tres [esto es, monarquía, aristocracia y democracia] cual parece ser el de los españoles”<sup>690</sup>. Este inciso final aparece en la edición crítica de la relección *De potestate civili* de Cordero Pando, mientras que en la de Urdánoz, sorprendentemente, figura en latín, pero no en el texto traducido al castellano<sup>691</sup>. Éste, sin embargo, se refiere al pasaje en cuestión en su introducción a la relección, viendo en él una ligera reivindicación patriótica y, más significativamente, una defensa de la “monarquía templada”, no muy alejada –a juicio de Urdánoz– de “una monarquía constitucional moderna”<sup>692</sup>.

Cordero Pando<sup>693</sup> sugiere –con buen criterio, a mi juicio–, que la preferencia de Vitoria por un sistema mixto responde a que éste ofrece mayores garantías de libertad, aunque se trata, en todo caso de una intuición que Vitoria no lleva hasta sus últimas consecuencias, al aceptar como posible la monarquía pura. Sea como fuere, es preciso señalar que dicha preferencia entronca con el policentrismo medieval<sup>694</sup> y que cuenta, además, con un notable pedigrí tomista: el Aquinate sostiene en más de una ocasión que

---

depuesto si da leyes injustas o deviene tiránico. Vid. en este sentido DURÃO BARROSO, L. (2020). A refutação do absolutismo no pensamento político de Francisco Suárez, *op. cit.*, pp. 404-405.

<sup>689</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 105, a. 4, p. 129.

<sup>690</sup> *De potestate civili*, 11.

<sup>691</sup> Vid. VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, *op. cit.*, p. 167.

<sup>692</sup> Vid. el estudio introductorio de Urdánoz a la relección *De potestate civili* en VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, *op. cit.*, pp. 142-143.

<sup>693</sup> Vid. el estudio de Cordero Pando sobre el pensamiento jurídico-político vitoriano en VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, *op. cit.*, pp. 450-451.

<sup>694</sup> AMEZÚA AMEZÚA, L. C. (2008). Aportaciones de los iusnaturalistas hispanos al ideario liberal. *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, núm. 12, p. 49.

la mejor forma de organización del poder en una comunidad política es la monarquía con elementos aristocráticos y democráticos<sup>695</sup>. Integrándose en esta tradición, Vitoria afirma –citando a otro insigne dominico: el cardenal Cayetano– que la monarquía es la mejor forma de Estado si se compara en abstracto y con otras formas puras como la aristocracia o la democracia, pero esto no significa que lo sea en términos absolutos. En primer lugar, porque “las circunstancias de tiempos y personas” pueden llevar a una conclusión distinta. Y, en segundo lugar, porque la realidad admite más fórmulas que las formas de Estado puras y, siendo ello así, es preferible una que combine elementos de algunas de ellas, o todas. En este sentido, observa Vitoria que los príncipes no siempre destacan por su sabiduría, por lo que es bueno que compartan el gobierno de la comunidad con otros órganos como “el Consejo, la Chancillería, los corregidores”. Y, significativamente –detalle que tampoco pasa inadvertido a Cordero Pando–, Vitoria señala que, en mayor o menor medida, las formas templadas de la monarquía son las que predominan en la Cristiandad, lo que pone de manifiesto que la preferencia de Vitoria por ellas responde a razones de principio y no de mero sentimiento patriótico: “parece ahora que el mejor régimen es el mixto, como dice el Doctor, y así sucede de algún modo entre los cristianos, donde hay reyes”<sup>696</sup>.

La misma reticencia hacia el ejercicio del poder por un único sujeto aparece también en la relectura *De iure belli*, en la que el dominico afirma que un rey puede errar al decidir emprender una guerra, de modo que tal decisión debe tomarse tras haber recabado el parecer “de muchos que sean sabios y probos”<sup>697</sup>. Resulta tal vez excesiva la afirmación categórica de Beuve-Méry, comentando el pasaje citado de *De iure belli*, según la cual Vitoria “refuse également au monarque le droit de décider, a lui seul, des questions capitales qui touchent à la vie et au bonheur des citoyens”<sup>698</sup>, dado que, en última instancia, la decisión corresponde al príncipe, que únicamente está obligado a recabar una opinión no vinculante, pero acierta al llamar la atención sobre la conexión entre la referida consulta preceptiva y la protección de bienes como la vida y la paz.

A la luz de todo ello constata Prieto López<sup>699</sup> una cierta ambigüedad en el dominico: en algunos pasajes parece mostrarse más proclive a la limitación del poder regio, como

---

<sup>695</sup> Véase, por ejemplo, *Suma de Teología*, I-II, q. 105, a. 1.

<sup>696</sup> *Comentarios a la I-II*, q. 105, a. 1.

<sup>697</sup> *De iure belli*, 24.

<sup>698</sup> BEUVE-MÉRY, H. (1928). *La théorie des pouvoirs publics d'après François de Vitoria...*, op. cit., p. 33.

<sup>699</sup> PRIETO LÓPEZ, L. (2017). La soberanía en Vitoria... op. cit., pp. 242-243.

cuando sostiene que los magistrados no tienen más poder que el que les transfiera la comunidad, de modo que ésta no les debe obediencia más que dentro de este marco; en otros, en cambio, detecta un resabio absolutista, particularmente cuando observa que en una democracia o en una aristocracia siempre es posible la institución de una monarquía, contrariamente a lo que ocurre una vez se ha confiado el poder íntegramente a un único príncipe<sup>700</sup>. Ahora bien, de ello no se desprende preferencia alguna por el absolutismo. En primer lugar, porque, como señala Naszalyi, incluso cuando se confía el poder político de forma incondicional a un rey, éste “no puede trascender el fundamento de su existencia, a saber ... el bien común”<sup>701</sup>. Y, en segundo lugar, porque la particular estabilidad que Vitoria atribuye a la monarquía pura no es fruto de una preferencia subjetiva, sino una consecuencia inevitable –no necesariamente afortunada– de la lógica de su teoría: en tanto que el poder último siga en manos del pueblo o de parte de él, éste es libre de confiarlo a otro, pero en el momento en el que queda en manos de una sola persona, a quien le ha sido transferido mediante un pacto –expreso o explícito–, ni ésta puede darlo a otro, ni tampoco puede el pueblo reclamarlo para sí, mientras se respeten los términos acordados.

Suárez es en buena medida continuador de las tesis defendidas por Vitoria. Como ya vimos en el capítulo I, también para el Doctor Eximio el poder reside en el conjunto de la comunidad política mientras no sea transferido a una o varias personas, de modo que, por defecto, la forma de Estado es la democracia directa<sup>702</sup>. Ahora bien, ésta es a juicio del jesuita granadino la peor forma posible de organización del poder<sup>703</sup>, de modo que resulta preferible crear instituciones que lo puedan ejercer más convenientemente, ya sean de carácter democrático, algún tipo de aristocracia, una monarquía o una fórmula mixta<sup>704</sup>. Suárez insiste en que la elección entre estas opciones es enteramente libre y señala, igual que Vitoria, que todas ellas pueden ser “buenas y útiles” si se dan las circunstancias oportunas. Ahora bien, a su juicio, la mejor de todas ellas –en abstracto– es la monarquía, si bien tal preferencia viene algo matizada, ya que rápidamente señala que ésta “raras veces es simple [esto es, pura, con todo el poder concentrado en la persona del príncipe], porque dada la fragilidad, la ignorancia y la malicia de los hombres, normalmente conviene mezclar algo del gobierno aristocrático, más o menos según las diversas

---

<sup>700</sup> *Comentarios a la I-II*, q. 105, a. 2, p. 130.

<sup>701</sup> NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria*, op. cit., p. 246.

<sup>702</sup> *Defensio Fidei*, III, II, 8.

<sup>703</sup> *Defensio Fidei*, III, II, 7. También *De legibus*, III, III, 8.

<sup>704</sup> *De legibus*, III, IV, 1-2.

costumbres y juicios de los hombres”<sup>705</sup>. En este sentido, observa atinadamente Wilenius<sup>706</sup> que los pasajes en los que Suárez aboga por una monarquía pura de forma más abierta se refieren al gobierno de la Iglesia por parte del Papa, lo que se explica porque, al contar con una singular asistencia del Espíritu Santo, cabe asumir que los daños ocasionados por un pontífice malvado y/o de escasas luces no serían irreversibles. Este auxilio divino, evidentemente, es algo con lo que no pueden contar los príncipes temporales, y de aquí que las imperfecciones de la humanidad caída son invocadas por Suárez no en defensa de un poder político omnímodo –como hará Hobbes–, sino, por el contrario, de su limitación.

Pero, como en el caso de Vitoria, la preferencia por las fórmulas mixtas no obedece a razones de carácter normativo, sino estrictamente prudenciales, y ello lo señala el propio Suárez expresamente a renglón seguido: “todo este asunto depende de la prudencia y la libre voluntad humana”<sup>707</sup>. De lo que se desprende que nada excluye la entrega de todo el poder a una única persona, más allá de la pura conveniencia. Es significativo, en este sentido, que el Doctor Eximio, al estudiar los requisitos que deben cumplirse para que una ley humana sea válida, excluya, como regla general, la aprobación de la misma por parte del conjunto de la comunidad o de sus miembros más notables. Cabe, ciertamente, que en determinados casos sea así: Suárez menciona el caso de Aragón, donde la aprobación de nuevas leyes o la modificación de las ya existentes requiere del “consentimiento del pueblo en pública asamblea”<sup>708</sup>, sin el cual carecerían de validez. Pero ello se debe a que de tal forma lo disponen las leyes fundamentales de la comunidad política en cuestión, que podrían con la misma libertad haber previsto algo distinto. Con un matiz significativo en favor de la Corona: sólo cabe asumir que en una determinada comunidad política el pueblo se haya reservado para sí determinados poderes cuando “tal derecho conste suficientemente por documentos antiguos o por costumbre inmemorial”<sup>709</sup>. En caso contrario, se entiende que el poder ha sido confiado íntegramente al monarca.

Suárez contempla un único resquicio de capacidad de intervención al conjunto de miembros de la comunidad en materia legislativa: si una ley deja de ser observada de

---

<sup>705</sup> *De legibus*, III, IV, 1.

<sup>706</sup> WILENIUS, R. (1963). *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, op. cit., pp. 99-100.

<sup>707</sup> *De legibus*, III, IV, 1.

<sup>708</sup> *De legibus*, III, XIX, 6.

<sup>709</sup> *Defensio Fidei*, III, III, 3.

forma generalizada y obedecerla pone en riesgo el orden público, pierde su carácter vinculante y quedan todos excusados de atenerse a ella<sup>710</sup>. El Doctor Eximio se cuida mucho de subrayar, sin embargo, que los primeros que incurren en tal conducta no quedan libres de culpa. Parece, pues, algo forzado encontrar aquí un destello democratizante, como sugiere Baciero al hablar de “una especie de consenso sobrevenido o plebiscito popular en contra”<sup>711</sup>, dado que no se trata del ejercicio de una facultad reconocida por el Derecho, sino más bien de un abuso que se generaliza, se estabiliza y así termina modificando la norma o derogándola tácitamente. Del conjunto de los textos relevantes se desprende, por lo tanto, que el consentimiento del conjunto de la comunidad como requisito para la aprobación o modificación de las leyes es una determinación estrictamente prudencial y no una norma de alcance universal que deba ser respetada por todos en todas las épocas: así, en las comunidades regidas por una monarquía pura o una aristocracia “una vez traspasado el poder ... tal consentimiento no es necesario y, por consiguiente, si el soberano quiere hacer uso de su poder, tampoco es necesaria su aceptación [del pueblo]”<sup>712</sup>.

Suárez, de hecho, incluso va un paso más allá en la defensa de la autoridad regia frente a planteamientos democratizantes. Lo vimos en el capítulo anterior al estudiar la cuestión tributaria: para el jesuita granadino, la necesidad de recabar el consentimiento del conjunto de la comunidad para imponer un nuevo impuesto, allí donde así lo dispongan las leyes fundamentales o una graciosa concesión regia, viene acompañada del deber de los diputados de votar favorablemente si el tributo es justo y necesario<sup>713</sup>. Es más: aquí Suárez también se pronuncia favorable a la entrega íntegra del poder al príncipe, con la obligación de consultar con los notables antes de tomar una decisión, en contraposición a que el pueblo o un senado “tengan voto definitivo”<sup>714</sup> y en aparente contradicción con su preferencia declarada anteriormente por una fórmula mixta. Más allá de la lectura que se haga de este último pasaje, resulta incontrovertible que a Suárez no le plantea dificultad alguna la posibilidad de que un monarca pueda establecer tributos por sí mismo, lo que le sitúa en colisión no tan sólo con un pensador protoliberal como Locke<sup>715</sup> –para quien el establecimiento de nuevos tributos o el incremento de los ya existentes exige el

---

<sup>710</sup> *De legibus*, III, XIX, 13.

<sup>711</sup> BACIERO RUIZ, F. T. (2008). *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke...*, op. cit., p. 277.

<sup>712</sup> *De legibus*, III, XIX, 7.

<sup>713</sup> *De legibus*, V, XVII, 7.

<sup>714</sup> *De legibus*, V, XVII, 4.

<sup>715</sup> *Second Treatise*, 142.

consentimiento del pueblo, sea cual sea la forma de Estado—, sino incluso con un autor tan poco sospechoso de hostilidad al poder regio como Bodin<sup>716</sup>.

Inevitablemente, todo ello suscita interrogantes sobre qué lectura de Suárez es más fiel a la realidad: ¿flirtea el jesuita con el absolutismo o es un defensor de los límites del poder regio? Las interpretaciones al respecto son enormemente variadas. Algunos estudiosos como Baciero<sup>717</sup>, Wilenius<sup>718</sup> o Sommerville<sup>719</sup> sostienen que las simpatías del Doctor Eximio por la monarquía pura no son obvias. En defensa de esta tesis, recuerdan que para el jesuita granadino la legitimidad de las instituciones políticas es democrática; que éstas pueden ser de signo monárquico, aristocrático, democrático o mixto, según se considere oportuno, y que, en fin, la forma de Estado más natural es la democracia directa. Wilenius, de hecho, va incluso un paso más allá y afirma que Suárez “developed democratic ideas as far as was possible for a man in his position and his time”<sup>720</sup>.

A priori, este análisis no distaría mucho del que ofrecen Abril Castelló<sup>721</sup> o Durão Barroso<sup>722</sup>. A su juicio, Suárez es indiscutiblemente un defensor del origen democrático de cualquier forma de Estado, al ser ésta elegida libremente por el conjunto de miembros de la comunidad, que son los titulares originales del poder político. También subrayan que son numerosos los pasajes en los que el Doctor Eximio indica que la mejor forma de Estado para cada comunidad depende enormemente de sus circunstancias y que, por lo tanto, todas ellas pueden ser buenas. Pero, dicho esto, Abril Castelló —y, con mayores reservas, también Durão Barroso— constata que las preferencias de Suárez se inclinan del lado de las monarquías fuertes sin contrapesos institucionales dignos de consideración. Sin embargo, con buen criterio subrayan que esto no lo convierte en un autor absolutista, dada su insistencia en el carácter vinculante del *pactum subiectionis* y del Derecho natural, el deber de ordenar toda la actividad estatal al bien común y el sometimiento a la ley del príncipe.

---

<sup>716</sup> *Les six livres de la république*, I, VI.

<sup>717</sup> BACIERO RUIZ, F. T. (2008). *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke...*, *op. cit.*, pp. 258-284.

<sup>718</sup> WILENIUS, R. (1963). *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, *op. cit.*, pp. 78-80 y 96-100.

<sup>719</sup> SOMMERVILLE, J. P. (1982). From Filmer to Suárez: A Reappraisal, *op. cit.*, pp. 529-530.

<sup>720</sup> WILENIUS, R. (1963). *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>721</sup> ABRIL CASTELLÓ, V. (1976). Derecho-Estado-Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez. *Revista de Estudios Políticos*, núm. 210, pp. 140 y ss. También en ABRIL CASTELLÓ, V. (1977). La obligación política según Suárez. *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 35, núm. 67, pp. 283-287.

<sup>722</sup> DURÃO BARROSO, L. (2020). A refutação do absolutismo no pensamento político de Francisco Suárez, *op. cit.*, pp. 406-426.



En cambio, otros autores como Méchoulan<sup>723</sup>, Höpfl<sup>724</sup> o Skinner<sup>725</sup> ven en Suárez a un autor decididamente inclinado hacia el absolutismo, de forma a mi juicio desacertada por las razones que acabo de señalar. Méchoulan no pone el acento en los pasajes en los que el Doctor Eximio manifiesta simpatías monárquicas, sino más bien en la placidez con la que acepta la posibilidad de entregar el poder íntegramente a un único sujeto y en su indiferencia hacia la cuestión de los límites institucionales. A la luz de ello observa –no sin cierta razón– que una vez efectuada la transferencia del poder en el marco del *pactum subiunctionis*, la democracia suareciana deviene “hipotética” y –añade de forma más discutible– “ya inoperante”. Skinner, por su parte, señala que Suárez y los escolásticos españoles en general defienden con gran ardor el poder indirecto de la Iglesia en el orden temporal, pero, hecha esta salvedad, se muestran muy favorables a la concentración del poder en manos del rey, lo que los acerca, cuanto menos, a las tesis absolutistas. Incluso Amezúa, que niega que Suárez sea absolutista, considera que el jesuita granadino es fundamentalmente un defensor del modelo castellano de monarquía, en el cual el rey gobierna y legisla por sí mismo, sin tener que recabar la aprobación de las Cortes. Así, “la construcción teórica que va articulando Suárez se orienta hacia la eliminación de cualquier traba para la concentración del poder político en asuntos temporales en la figura del rey, de manera que es reticente al reconocimiento de limitaciones constitucionales”<sup>726</sup>.

Estas distintas interpretaciones son fruto de las divergencias sobre los puntos de la obra suareciana en los que se pone el foco y también de las propias contradicciones –o tal vez vacilaciones– en las que incurre el jesuita granadino. En última instancia, sin embargo, el recorrido de tales planteamientos es limitado por la sencilla razón de que el Doctor Eximio, aun sintiéndose razonablemente cómodo con la idea de una monarquía pura e incluso favoreciéndola en cierta medida, adopta una posición fundamentalmente agnóstica ante la cuestión de la forma de Estado y de los límites institucionales del poder político, y ello porque, en definitiva, para él se trata de una cuestión secundaria, como

---

<sup>723</sup> MÉCHOULAN, H. (1980). Suárez confrontado con algunas preguntas morales y políticas de su tiempo, *op. cit.*, pp. 122-126.

<sup>724</sup> HÖPFL, H. (2004). *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 253-262.

<sup>725</sup> SKINNER, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought...*, *op. cit.*, pp. 178-184.

<sup>726</sup> AMEZÚA AMEZÚA, L.C. (2017). La potestad tributaria en Francisco Suárez. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 51, p. 213.

señala atinadamente Font Oporto<sup>727</sup>. Por su parte, Rommen<sup>728</sup> acaso exagera al afirmar que, simplemente no le interesa, pero ciertamente no le dedica una atención prioritaria. Como señalan ambos autores, junto con otros como Tattay<sup>729</sup>, lo decisivo para Suárez es que el poder político pueda dirigir de forma efectiva a la comunidad hacia el bien común, y es precisamente de aquí de donde se desprenden los límites del poder que el jesuita granadino considera más relevantes<sup>730</sup>. Si esto implica, en un contexto determinado, la concentración del poder íntegramente en las manos de un monarca, no será el Doctor Eximio quien ponga reparos. Pero lo mismo ocurre en sentido contrario, factor que hay que tener muy presente, como advierte Abril Castelló<sup>731</sup>, antes de sacar conclusiones excesivamente extensivas de los pasajes de mayor ardor monárquico en la obra de Suárez. La premisa implícita –que sólo podemos intuir– en esta relativa indiferencia hacia los límites institucionales y la forma de Estado parece ser que, si el poder político se desvía de la senda del Derecho natural y del bien común, difícilmente tendrán mayor éxito como correctivo o como freno los contrapesos al poder regio que puedan existir en una comunidad política determinada.

La cuestión de la afinidad (u hostilidad) de Suárez hacia el absolutismo ha derivado también en ocasiones en un debate doctrinal sobre si cabría considerarlo un autor constitucionalista, término que en este contexto se contrapone a absolutista. Además de cuestionar la utilidad de dicho debate, algunos autores como Brito Viera<sup>732</sup>, Tattay<sup>733</sup> o Durão Barroso<sup>734</sup>, que juzgan desacertado calificar a Suárez de absolutista, rechazan al mismo tiempo calificarlo de constitucionalista porque no opone ninguna objeción a la concentración del poder político en manos de un único sujeto. Esta perspectiva parece

---

<sup>727</sup> FONT OPORTO, P. (2017a). El sistema de límites del poder político en Francisco Suárez. La resistencia civil como instrumento fáctico de oposición al poder. *Proyección: Teología y Mundo Actual*, núm. 267, p. 446. *Vid.* también FONT OPORTO, P. (2014). Límites de la legitimidad del poder político y resistencia civil en Francisco Suárez, *op. cit.*, pp. 281-284.

<sup>728</sup> ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, *op. cit.*, pp. 363-364.

<sup>729</sup> TATTAY, S. (2019). Francisco Suárez: Absolutist or Constitutionalist?, *op. cit.*, pp. 312-316.

<sup>730</sup> Como señala Abril Castelló, “los límites al poder soberano del monarca no vienen tanto, según Suárez, de contrapesos comunitarios (más o menos organizados y más o menos extrínsecos al mismo) como de los propios fines (bien común) y leyes institucionales intrínsecas de la monarquía y de la comunidad a la que ella “sirve””. *Vid.* ABRIL CASTELLÓ, V. (1977). La obligación política según Suárez, p. 279.

<sup>731</sup> ABRIL CASTELLÓ, V. (1976). Derecho-Estado-Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez, *op. cit.*, pp. 149-150.

<sup>732</sup> BRITO VIEIRA, M. (2008). Francisco Suarez and the Principatus Politicus, *op. cit.*, pp. 274-275.

<sup>733</sup> TATTAY, S. (2019). Francisco Suárez: Absolutist or Constitutionalist?, *op. cit.*, pp. 312-216.

<sup>734</sup> DURÃO BARROSO, L. (2020). A refutação do absolutismo no pensamento político de Francisco Suárez, *op. cit.*, p. 425.

partir del constitucionalismo moderno<sup>735</sup>, que tiene como dimensiones centrales la separación de poderes y el establecimiento de complejos sistemas de pesos y contrapesos que garanticen el control recíproco de los distintos órganos del Estado para prevenir abusos y asegurar la libertad. Amezúa, en cambio, sí enmarca a Suárez y a los miembros de la Escuela de Salamanca en su conjunto en una forma premoderna de constitucionalismo, toda vez que “se esfuerzan por afirmar a la vez que la existencia de poderes superiores alguna limitación a la desmesura del poder desatado”<sup>736</sup>, que es precisamente el rasgo definitorio del constitucionalismo, del cual la distribución del poder entre una pluralidad de órganos que se controlan recíprocamente o la existencia de elementos democráticos en el sistema político no son más que concreciones. Ello entronca precisamente con la tradición medieval que Fioravanti<sup>737</sup> no duda en calificar de constitucionalista, y que pone el acento no tanto en el reparto del poder entre una pluralidad de órganos (aunque evolucionará en esta dirección), sino más bien en el Derecho natural y la ordenación de la actividad estatal al bien común. A la luz de ello, no tan sólo parece acertado reivindicar para los escolásticos españoles la calificación de constitucionalistas, sino que además parece especialmente oportuno, habida cuenta de que abogan por la limitación del poder político en un contexto histórico en el cual, a diferencia del mundo medieval, ello no puede darse por supuesto.

## 2. *El sometimiento a la ley del poder político.*

Hemos visto que la flexibilidad de Vitoria y Suárez en lo que se refiere a la forma de Estado los lleva a aceptar sin demasiadas dificultades la legitimidad de la monarquía pura –en la que todo el poder político se concentra en manos del monarca– si una comunidad opta por ella. Ello no exime al príncipe del sometimiento al Derecho natural y, en particular, de la obligación de proveer al bien común. En cambio, no resulta tan evidente que esté igualmente sometido a la ley estatal, teniendo en cuenta que en su persona reside la única instancia de poder capaz de crear Derecho y, por ende, de modificarlo con una libertad considerable.

---

<sup>735</sup> Baste con recordar el artículo 16 de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano: “Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution”. La cursiva es mía.

<sup>736</sup> AMEZÚA AMEZÚA, L. C. (2008). Aportaciones de los iusnaturalistas hispanos al ideario liberal, *op. cit.*, p. 48.

<sup>737</sup> FIORAVANTI, M. (2001). *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*, *op. cit.*, pp. 33-55.

Vitoria estudia esta cuestión desde el principio de su trayectoria académica –esto es, en la relección *De potestate civili*– y la resuelve en un sentido decididamente favorable al sometimiento al Derecho estatal del propio monarca, en la misma línea que Santo Tomás de Aquino<sup>738</sup>. Así, señala que “las leyes promulgadas por toda la república obligan a todos; luego también en este caso las establecidas por el príncipe obligan al mismo príncipe o rey”. El razonamiento detrás de este planteamiento, pues, es sencillo: las normas tienen como destinatarios, en principio, a todos los miembros de la comunidad; el príncipe es miembro de la comunidad, luego la ley también le obliga. Dentro de esta lógica, el rey que no observara sus propias leyes “cometería una injusticia contra la república y los restantes ciudadanos, si, siendo él parte de la república, no asumiera parte de la carga, aunque tomando en consideración su persona, condición y dignidad”<sup>739</sup>. En efecto, en tanto que también él participa de las ventajas que se derivan de la pertenencia a la comunidad política, es justo que asuma su parte de las cargas que conlleva, igual que sus súbditos. Estas ideas forman el núcleo de la doctrina vitoriana del sometimiento del príncipe a la ley.

En la relección *De potestate Papae et Concilii*<sup>740</sup>, Vitoria las matiza –sin modificarlas de forma sustancial– al asumir la distinción ofrecida por el Aquinate<sup>741</sup> entre la fuerza directiva y la fuerza coactiva de la ley. Desde esta perspectiva, señala que el titular del poder político no está sometido a la segunda (dado que nadie puede coaccionarse a sí mismo), pero sí a la primera. En otras palabras: aunque nadie pueda compelerle a la observancia de la ley, no por ello deja de estar obligado moral y jurídicamente a obedecerla<sup>742</sup>. Por esta misma razón, tampoco le es lícito otorgar dispensas irracionales – a otros o a sí mismo– y que no se fundamenten en el bien común. Por de pronto, porque si, por razones ajenas al bien común, se exime a unos de la obediencia a las leyes, mientras a otros se les exige, se faltaría a la equidad natural: en ausencia de razones que justifiquen lo contrario, “la ley debe ser en absoluto igual”<sup>743</sup>, también en su aplicación. Más significativamente, Vitoria llama la atención sobre los graves daños que ocasionaría a la

---

<sup>738</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 96, a. 5.

<sup>739</sup> *De potestate civili*, 21.

<sup>740</sup> *De potestate Papae et Concilii*, 7. Aunque su exposición se centra en justificar el sometimiento del Papa a la ley canónica, su razonamiento se puede extender –como hace el propio Vitoria– a los príncipes temporales. Véanse también, en el mismo sentido, los *Comentarios a la I-II*, q. 96, a. 5.

<sup>741</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 96, a. 5.

<sup>742</sup> Obligación que, como subraya Naszalyi, se basa en el Derecho natural. *Vid.* NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria*, *op. cit.*, p. 251.

<sup>743</sup> *De potestate Papae et Concilii*, 7.

comunidad una observancia errática de la ley como consecuencia del abuso de la figura de la dispensa. Así, un poder político no sometido a Derecho “debilita la ley” y, dada la centralidad de ésta para la subsistencia de la comunidad, la pone gravemente en riesgo. La aceptación por parte de Vitoria de la posibilidad de una monarquía pura, por lo tanto, viene matizada por una fuerte insistencia en el sometimiento del poder político a la ley, que, como observa Langella<sup>744</sup>, no tan sólo bloquea posibles derivas absolutistas, sino que, además, constituye un requisito indispensable para evitar “la anarquía de los gobernados” que se derivaría de una irregular observancia del Derecho. Se trata de las dos caras de la misma moneda. En palabras de esta autora: “son las leyes las que garantizan la existencia y la unidad del organismo político. Lo cual hace comprensible el motivo por el que el rey está sujeto a la ley con tanta insistencia”<sup>745</sup>. Es esta insistencia en vehicular el ejercicio del poder político a través de la ley y con pleno sometimiento a ella lo que permite a Truyol Serra –con buen criterio– situar a Vitoria en la senda de lo que terminaría conociéndose como Estado de Derecho<sup>746</sup>.

Con similar vigor insiste Suárez en que las leyes estatales vinculan también al legislador, esto es, al titular del poder político. El razonamiento que ofrece para sostener tal posición se basa en el origen divino del poder político. Así, aunque se lo haya confiado la comunidad en su conjunto, el magistrado “se comporta como un funcionario administrador de Dios”, lo que significa que las normas que dicte deben ser acordes con “la intención de Dios que da el poder”<sup>747</sup>. Pues bien, este designio divino, plasmado en el Derecho natural, impone al legislador la obligación de dar alcance general a las normas que dicte, siempre que éstas (a causa de la materia que regulan o del motivo en el que se basan) sean “de suyo universales”<sup>748</sup>. No cabe, por lo tanto, que el titular del poder político se excluya arbitrariamente del alcance de la norma o que no la observe. Es significativo, como observa Abril Castelló, que Suárez fundamente el sometimiento del

---

<sup>744</sup> LANGELLA, S. (2014). El príncipe y la ley en Francisco de Vitoria. *Ciencia Tomista*, vol. 141, núm. 454, pp. 263-264.

<sup>745</sup> LANGELLA, S. (2014). El príncipe y la ley en Francisco de Vitoria, *op. cit.*, p. 263. También Cordero Pando subraya que, para Vitoria, el sometimiento del poder político a la ley es una condición indispensable para que ésta logre su objetivo de ordenación de la vida en común: “las leyes obligan a todos los que forman parte de la comunidad política. En que esto se tome en serio y en que se actúe en consecuencia, se ventila la propia eficacia o utilidad de las leyes”. *Vid.* VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, *op. cit.*, p. 506.

<sup>746</sup> TRUYOL SERRA, A. (1946). *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>747</sup> *De legibus*, III, XXXV, 11.

<sup>748</sup> *De legibus*, III, XXXV, 2. Suárez hace esta precisión porque en determinados casos es inherente a la norma el no tener como destinatarios al conjunto de miembros de la comunidad o, incluso, que obligue a todos salvo al príncipe.

príncipe a la ley “en la propia fuerza y dinámica interna de las leyes del Estado y no ya tanto en consideraciones extrínsecas o subjetivísticas (evitar escándalos; solidaridad, homogeneidad y subordinación de las partes al todo)”<sup>749</sup>, lo que apunta de forma inequívoca hacia la noción de Estado de Derecho. Sin embargo, no por ello deja de ser consciente el jesuita granadino de la importancia de estos otros factores. Así, indica que el sometimiento del príncipe a la ley es una dimensión insoslayable del bien común, toda vez que, de lo contrario, se erosiona la observancia del Derecho, de tal modo que “la ley resulta inútil y el estado (sic) se perturba”<sup>750</sup>.

Ahora bien, Suárez –como Santo Tomás y Vitoria– señala que la ley no vincula al príncipe más que en cuanto a su fuerza directiva<sup>751</sup>, y no en su fuerza coactiva, ya que nadie puede coaccionarse a sí mismo, ni puede ser coaccionado por sus súbditos (“porque ningún inferior puede violentar a su superior”), ni por un igual (“porque éste no tiene jurisdicción sobre él”), ni por un superior (porque no lo tiene)<sup>752</sup>. Ello no redundaría en detrimento del carácter vinculante de la norma jurídica: Suárez señala que “la obligación que proviene de la fuerza directiva de la ley no es grave precisamente porque lleve aneja la coacción ... más bien una coacción grave supone una obligación grave ... luego si la ley, en cuanto a su fuerza directiva, por parte de la materia y del fin tiene base suficiente para que la obligación sea grave, la impondrá aunque se la separe de la coacción”<sup>753</sup>. En este sentido, el Doctor Eximio llega incluso a reconocer expresamente la posibilidad de que un juez civil dicte una sentencia vinculante “que declare el derecho del acreedor en contra del príncipe para que conste jurídicamente que éste está obligado a observarlo”<sup>754</sup>, aunque no pueda forzarlo a hacerlo.

A la luz de cuanto acabamos de ver, no resulta sorprendente que Suárez se muestre contrario a la concesión de dispensas sin causa justa<sup>755</sup>. Éstas son aquéllas que se dan por razones ajenas al bien común<sup>756</sup>. En este sentido, el jesuita granadino invoca la autoridad de Santo Tomás de Aquino, que acepta la posibilidad de que alguien sea excusado de

---

<sup>749</sup> ABRIL CASTELLÓ, V. (1976). Derecho-Estado-Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez, *op. cit.*, p. 147. En el mismo sentido, *vid.* BACIERO RUIZ, F. T. (2008). *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke...*, *op. cit.*, pp. 249-254.

<sup>750</sup> *De legibus*, III, XXXV, 11.

<sup>751</sup> *De legibus*, III, XXXV, 17.

<sup>752</sup> *De legibus*, III, XXXV, 15.

<sup>753</sup> *De legibus*, III, XXXV, 21.

<sup>754</sup> *De legibus*, III, XXXV, 23.

<sup>755</sup> Se trata de una tesis reiterada a lo largo de varios capítulos del libro VI del *De legibus*. Queda enunciada de forma especialmente clara en *De legibus*, VI, XVIII, 4.

<sup>756</sup> *De legibus*, VI, XVIII, 18.

observar una norma generalmente provechosa por privarle de “un bien mayor o porque incluso origina algún daño”<sup>757</sup>, lo que concierne al bien común en tanto que “el bien de una parte redundaba en bien de todo el cuerpo”<sup>758</sup>. Lo que no cabe en ningún caso es que se conceda al servicio de un interés particular y que no contribuya al bien común o, peor aún, lo lesione. Tales exigencias devienen especialmente estrictas cuando es el legislador el que se excusa a sí mismo de la observancia de la ley. Cuando lo hace forma arbitraria, afirma el Doctor Eximio que nos encontraríamos ante una dispensa nula, carente de efectos jurídicos<sup>759</sup>. Ello se debe a que, como hemos visto, el sometimiento del príncipe a la ley es un mandato impuesto por el Derecho natural. Así, tratándose de una obligación impuesta por Dios y no por una autoridad humana, “la dispensa no la quita; luego ésta no es válida”<sup>760</sup>. Suárez no duda en afirmar que, en cuanto al sometimiento a la ley, “la condición del príncipe sea de alguna manera más dura” como consecuencia de su “dignidad y cargo” y también de la necesidad de dar un buen ejemplo que promueva la tan necesaria “observancia común de la ley”<sup>761</sup>.

La conclusión que se desprende de todo ello parece ser clara: contrariamente al postulado absolutista según el cual el príncipe es *legibus solutus*<sup>762</sup>, Suárez mantiene la posición tradicional de la tradición aristotélico-tomista. Skinner, sin embargo, no comparte esta interpretación e identifica al Doctor Eximio como un defensor de la tesis absolutista, al negar que se le pueda imponer coercitivamente la observancia de la norma. La ley únicamente generaría en el príncipe un deber moral de obediencia, en contraposición –presumiblemente– a jurídico<sup>763</sup>. Se trata de una posición minoritaria entre los estudiosos de Suárez<sup>764</sup>. A mi juicio, la tesis de Skinner parte de una premisa

---

<sup>757</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 97, a. 4.

<sup>758</sup> *De legibus*, VI, XVIII, 18.

<sup>759</sup> Ello contrasta con lo que ocurriría si el beneficiario de una dispensa carente de causa justa fuera un particular. En tales casos, la obligación del súbdito procede inmediatamente de una autoridad humana, que puede “eficazmente cambiar” la ley. En cambio, el príncipe está sujeto a la ley humana por un imperativo procedente del Derecho natural, que no puede desconocer. Véase *De legibus*, VI, XIX, 18.

<sup>760</sup> *De legibus*, VI, XIX, 17.

<sup>761</sup> *De legibus*, VI, XIX, 18.

<sup>762</sup> Defendido con especial vehemencia por Bodin en *Les six livres de la république*, I, I. También, como no podría ser de otra manera, por Hobbes, que considera la idea del sometimiento del príncipe a la ley como “repugnant to the nature of a Common-wealth” y se inquieta al sospechar que el establecimiento de “Lawes above the Sovereign, setteth also a Judge above him, and a Power to punish him; which is to make a new Sovereign”, y así hasta el infinito, lo que ocasionaría en definitiva el puro caos y la disolución del Estado. *Vid. Leviathan*, p. 224.

<sup>763</sup> SKINNER, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought...*, *op. cit.*, pp. 183-184.

<sup>764</sup> Véanse, entre otros, ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, *op. cit.*, p. 383; GARCÍA CUADRADO, J. A. (2017). Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia, *op. cit.*, pp. 175-178; TATTAY, S. (2019). Francisco Suárez: Absolutist or Constitutionalist?, *op. cit.*, pp. 314-315, especialmente la nota 63; AMEZÚA AMEZÚA, L. C. (2008).

incorrecta, que es la de asociar el carácter vinculante de la norma jurídica a la posibilidad de imponer su observancia coactivamente. Ya hemos visto que Suárez no lo entiende así: la ley justa dada por una autoridad legítima impone la obligación de acatarla por sí misma, y, por esta razón, generalmente sus destinatarios ajustarán a ella su conducta sin necesidad de ninguna medida adicional. La fuerza coercitiva es simplemente un instrumento auxiliar al que es legítimo recurrir precisamente en virtud del carácter obligatorio de la norma jurídica. En otras palabras, la fuerza coercitiva, lejos de otorgar carácter vinculante a la ley, lo presupone. Que el príncipe sea inmune a ella puede dificultar la corrección de las situaciones patológicas en las que se desvíe del Derecho, pero no afecta en absoluto al carácter vinculante de la ley. Nótese, por lo demás, que, aunque su fuerza coactiva no se despliegue frente al príncipe en casos aislados, la vulneración reiterada del ordenamiento jurídico que lesionara gravemente el bien común podría llevar eventualmente a la deposición del monarca, como veremos en el último epígrafe de este capítulo.

En la cuestión del sometimiento del monarca a la ley, nuestros autores reiteran en buena medida una doctrina recibida de la Edad Media, presente en el pensamiento de Santo Tomás –como ya hemos visto– y que constituye una de las dimensiones centrales del constitucionalismo medieval. En este sentido, Fioravanti señala que, para la mentalidad imperante en el Medievo europeo, ver como problemático que la ley no vincule al monarca también en su fuerza coercitiva resulta en cierta medida absurdo: si lo único que lo impele a ajustarse a ella era el temor al castigo, el problema no es que no quepa la posibilidad de imponérselo, sino más bien que un individuo así es indigno de detentar el poder político<sup>765</sup>. También los autores absolutistas ven en la fuerza directiva de la ley sobre el monarca un límite lo suficientemente fuerte –e inquietante– como para rechazarla categóricamente. Para Locke, anticipando la tradición liberal, el sometimiento a Derecho del gobernante (*ruler*) es una exigencia fundamental de la libertad: de lo contrario, es como si éste estuviera todavía en el estado de naturaleza en relación con sus súbditos, pero asistido, además, del poder político y “made licentious by Impunity”, lo que no puede más que degenerar en abusos monstruosos. Para prevenir escenarios de este

---

Aportaciones de los iusnaturalistas hispanos al ideario liberal, *op. cit.*, pp. 49-50; ABRIL CASTELLÓ, V. (1976). Derecho-Estado-Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez, *op. cit.*, pp. 163-165, y BACIERO RUIZ, F. T. (2008). *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke...*, *op. cit.*, pp. 249-253.

<sup>765</sup> Vid. FIORAVANTI, M. (2001). *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*, *op. cit.*, pp. 39-45, y, en especial, p. 40.



tipo, Locke sostiene que debe existir un juez a quien quepa acudir para obtener justicia frente a los abusos del poder político<sup>766</sup>.

Al lado de este planteamiento, que conecta con los planteamientos del constitucionalismo moderno y del Estado de Derecho, los escolásticos españoles y sus precursores medievales podrían parecernos vagamente ingenuos, tranquilamente confiados en que el monarca se someterá a la ley aun no existiendo nada ni nadie que pueda compelerle a ello, más allá de la fuerza directiva de la ley. Pero esta tentación debe ser por lo menos matizada. De entrada, porque, como veremos, tanto Vitoria como Suárez contemplan mecanismos no institucionales para hacer frente a las transgresiones del príncipe. Pero, acaso más significativamente, el papel central que asignan a la fuerza directiva de la ley en relación con el titular del poder político llama la atención sobre un hecho que el constitucionalismo moderno –confiado en sus constituciones racional-normativas y sus sistemas de pesos y contrapesos institucionales– podría obviar, que es que la conservación del orden constitucional resulta imposible si quienes están al frente de los órganos del Estado están determinados a quebrantarlo.

### *3. La corrección de abusos de poder a través de mecanismos no institucionales: la desobediencia legítima.*

Como hemos visto a lo largo del presente trabajo, Vitoria y Suárez identifican una serie de límites –fundamentalmente de carácter sustantivo– del poder político que no necesariamente van acompañados de mecanismos institucionales que permitan hacerlos efectivos, dado que las cuestiones de diseño institucional están sujetas al libre arbitrio de cada comunidad y no existe ninguna razón de carácter normativo que imponga un modelo concreto. En consonancia con ello, ninguno de los dos autores se detiene a perfilar un sistema de pesos y contrapesos que impida o permita corregir los abusos de poder. Únicamente contemplan en este sentido el recurso al poder indirecto de la Iglesia en materia temporal, pero éste se ordena a la salvación de las almas y no a la protección de las leyes fundamentales del Estado.

No obstante, ambos autores creen firmemente que el poder político debe operar dentro de los límites que le vienen marcados por el Derecho natural, el bien común y las leyes

---

<sup>766</sup> *Second Treatise*, 93.

fundamentales y, a diferencia de los autores de signo absolutista como Jacobo I, Bodin o Hobbes, sí consideran que existen mecanismos para corregir su vulneración. Lógicamente, dado el desinterés de nuestros autores por las cuestiones de diseño institucional, dichos mecanismos necesariamente vendrán marcados por su carácter excepcional y por la ausencia de normas que los regulen con un mínimo detalle, más allá del reconocimiento de su existencia en el Derecho natural.

En el capítulo anterior vimos que, en tanto que seguidores de la tradición aristotélico-tomista, tanto Vitoria como Suárez afirman que la ley injusta no es auténtica ley y que, por consiguiente, no debe ser obedecida. Aquí encontramos un primer mecanismo difuso pero real orientado a frenar los abusos de poder. Se trata de una idea ya examinada y defendida por Santo Tomás. Vitoria, en este caso, se limita a exponer en sus propias palabras la doctrina del Aquinate al respecto, remitiéndose expresamente a la Suma de Teología<sup>767</sup>. El Doctor Angélico, en efecto, afirma que la ley humana vincula en conciencia a sus destinatarios, que deben someterse a ella siempre que sea justa. Ahora bien, al mismo tiempo señala que pueden darse ciertos supuestos en los cuales este requisito no se cumpla, privando así a la norma –o, mejor dicho, a la falsa norma, pues tiene “más de violencia que de ley”– de sus fuerzas directiva y coercitiva. Ello ocurre cuando resulta lesiva, ya sea por su fin, al estar ordenada al bien particular de algunos, y no al bien común; por razón de su autor, si dicta una norma “que sobrepasa los poderes que tiene encomendados”, o, finalmente, por motivos de “forma”, si impone cargas de forma desigual a sus destinatarios. También sería injusta, y por consiguiente no debería ser obedecida, una norma que lesionara el bien espiritual, fomentando la idolatría o cualquier otra práctica contraria a la ley divina. Ninguna de estas pseudonormas tiene fuerza alguna y, por lo tanto, pueden ser desobedecidas, con el matiz siguiente: si son lesivas únicamente para el bien humano, sin perjuicio de lo dicho anteriormente, podría ser obligatorio someterse a ellas para evitar el escándalo o los desórdenes. En cambio, si son contrarias a la ley divina “nunca es lícito cumplirlas”<sup>768</sup>. Queda así perfilada una primera vía no institucional de corrección de los abusos de poder. Nótese, además, que el recurso a la desobediencia queda abierto no tan sólo cuando se produzca una vulneración del Derecho natural o del Derecho divino, sino incluso cuando la norma vulnerada sea de Derecho humano. Así, si un príncipe dictase una norma contraviniendo las leyes

---

<sup>767</sup> *De potestate Papae et Concilii*, 18.

<sup>768</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 96, a. 4.

fundamentales de su comunidad –lo que podría ocurrir si regula una materia en la que carece de competencias o si lo hace sin contar con el asentimiento preceptivo de un parlamento–, también en este caso podrían los súbditos desobedecerla, con la salvedad antes señalada del escándalo o del desorden.

Suárez, por su parte, se mantiene en posiciones muy parecidas. Así, indica que una ley injusta no es ley, de modo que la inobservancia de la misma no constituye realmente una excepción al carácter obligatorio de las normas de Derecho humano: lo sería si se tratara de un precepto válido. Ello es especialmente claro cuando la causa de la injusticia de la norma es que obligue a alguna clase de iniquidad. En tales supuestos, indica el Doctor Eximio, los destinatarios de la pseudonorma “no sólo no están obligados a aceptarla, pero ni siquiera pueden aceptarla cuando trata de una cosa que clara y manifiestamente es injusta”<sup>769</sup>. De todos modos, incluso cuando obedecer la ley no conlleve la comisión de pecado –como podría ocurrir cuando la causa de la injusticia fuera la imposición de cargas excesivas–, no existe obligación alguna de observarla.

#### 4. *La resolución de las crisis constitucionales: la deposición del tirano y la cuestión del tiranicidio.*

Más allá del recurso a la desobediencia, que permite frustrar la aplicación de normas injustas, los escolásticos españoles contemplan otro mecanismo para la corrección de abusos de poder, que es la deposición –y, en determinados casos, la muerte– del tirano. Como veremos, se trata de posibilidades a las que no cabe acudir ante una injusticia puntual, sino que se contemplan para abordar lo que hoy llamaríamos crisis constitucionales, caracterizadas por una vulneración grave y sostenida en el tiempo del Derecho natural o de las leyes fundamentales que rigen la comunidad política.

Antes de entrar en ello, sin embargo, es preciso hacer una precisión sobre qué noción de tiranía manejan Vitoria y Suárez. Para la tradición aristotélico-tomista, el tirano es fundamentalmente aquel gobernante que no procura el bien común, sino el suyo propio. Santo Tomás señala ya en *La monarquía* que el uso del poder político de esta forma torticera equivale a reducir a los miembros de la comunidad a la servidumbre, pues, en

---

<sup>769</sup> *De legibus*, III, XIX, 11.

tales circunstancias, la dirección que reciben de la autoridad no busca su propio bien<sup>770</sup>, sino que está orientada a servir el interés privado del gobernante. Políticamente, ya no existen por sí mismos, sino como meros instrumentos destinados a satisfacer las necesidades de otro: “es libre quien es por causa de sí mismo, mientras que siervo es quien, cuanto es, lo es por causa de otro”<sup>771</sup>. En este estado de las cosas, juzgado como aborrecible por el Doctor Angélico, consiste exactamente la tiranía: “si llega a haber un régimen injusto solamente a causa de una persona, que busca en el gobierno su propio beneficio pero no el bien de la sociedad a él sometida, tal dirigente es llamado tirano”<sup>772</sup>. Acto seguido señala, sin embargo, que la tiranía no tan sólo puede darse cuando uno solo detenta el poder, sino también cuando son varios quienes lo hacen o incluso cuando lo hace el pueblo (oprimiendo, por ejemplo, a los ricos). Ello demuestra que para Santo Tomás el elemento patológico de la tiranía no es que se prive a un sector más o menos extenso de la población de participar en los asuntos públicos, sino más bien que el poder se use de forma contraria al bien común: una democracia que incurra en tales prácticas será juzgada como tiránica; una monarquía pura que provea al bien común, en cambio, es recta y legítima.

Vitoria y Suárez, como se acaba de indicar, comparten este planteamiento, que es coherente con su relativa neutralidad en la cuestión de la forma de Estado. El dominico lo afirma expresamente en términos muy parecidos a los de Santo Tomás: “si el rey quiere el gobierno para su provecho privado y no para el gobierno de todos, es un tirano”<sup>773</sup>. La misma idea impregna la doctrina suareciana. Cuando señala los elementos característicos del régimen tiránico, señala que incurre en ello quien lo trae todo “a su propia conveniencia prescindiendo del bien común” o quien incurre en conductas inicuas “afligiendo injustamente a los súbditos ... despojando, matando, pervirtiendo o perpetuando otras injusticias”<sup>774</sup>. Nótese, una vez más, que el factor decisivo es el uso torticero del poder político, no su concentración en unas únicas manos. No es ésta la única noción de tiranía que manejan Vitoria y Suárez, pues, como veremos a continuación, también consideran como tirano a quien se hace con el poder político de forma ilegítima,

---

<sup>770</sup> Recuérdese, como vimos en el capítulo I, que el bien común, aun no siendo privativo del individuo, es indiscutiblemente también *suyo*, en tanto que participa de él plenamente por ser miembro de la comunidad.

<sup>771</sup> *La monarquía*, p. 8.

<sup>772</sup> *La monarquía*, p. 9.

<sup>773</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 185, a. 1, p. 143.

<sup>774</sup> *Defensio Fidei*, VI, IV, 1.

pero ésta es la que permite comprender en qué circunstancias alguien que lo detentaba con arreglo a Derecho puede ser privado de él lícitamente.

Vitoria aborda la cuestión de forma algo tangencial, pero en un sentido muy claro, lo que permite intuir que para el dominico se trata de una verdad fácilmente accesible y que no plantea grandes dificultades. Así, examinando si al pueblo le es lícito sustituir la monarquía por otra forma de Estado<sup>775</sup>, señala –casi *en passant*– que “es verdad que, si el rey gobernase como un tirano, la república podría deponerlo, pues, aunque la república le diera su autoridad, permanece en ella el derecho natural de defenderse; y, si no pudiera hacerlo de otro modo, puede rechazar al rey”<sup>776</sup>. Así, como señala Cordero Pando<sup>777</sup>, la entrega del poder político a un monarca que se realiza mediante el *pactum subiectionis*, nunca es total: el pueblo lo conserva en una especie de estado de latencia, del que puede emerger ante situaciones de abusos graves como la vulneración de las leyes fundamentales del reino, la aprobación de normas inicuas o la instrumentalización de las instituciones estatales al servicio de intereses particulares y no del bien común. Doyle<sup>778</sup> añade, plausiblemente, que en la lógica de Vitoria cabría también deponer al monarca en caso de grave incompetencia susceptible de poner en riesgo la continuidad de la comunidad.

Sea cual sea la circunstancia que la motive, es preciso subrayar que la posibilidad de deponer al monarca devenido tirano se fundamenta en el Derecho natural, que no tan sólo permite defenderse frente a las agresiones, sino que también impone a quien detente el poder político el deber de hacer uso de él al servicio del bien común. Además, como observa con buen criterio Langella<sup>779</sup>, la analogía que establece Vitoria entre el derecho de la comunidad a deponer al tirano y el derecho individual a la defensa frente a agresiones injustas pone de manifiesto el carácter irrenunciable de aquél: de la misma manera que el individuo no puede renunciar a su derecho a la defensa, tampoco la comunidad puede renunciar al suyo a repeler las agresiones del tirano. Puede, evidentemente, no hacer uso de él en unas circunstancias concretas, pero no desprenderse de la titularidad del derecho. En consecuencia, incluso cuando se instituye una monarquía

---

<sup>775</sup> Interrogante al que, como hemos visto, responde negativamente, como regla general.

<sup>776</sup> *Comentarios a la I-II*, q. 105, a. 2.

<sup>777</sup> Vid. VITORIA, F. DE (2008). *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, op. cit., p. 389.

<sup>778</sup> DOYLE, J. P. (1997). Vitoria on Choosing to Replace a King. En: WHITE, K. (ed.), *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*. Washington, DC: Catholic University Press, p. 56.

<sup>779</sup> LANGELLA, S. (2015). *Francisco de Vitoria y la cuestión del tiranicidio*, op. cit., pp. 22-23.

pura, en la que todo el poder se concentra en las manos del príncipe, permanece siempre latente la posibilidad de deponerlo si degenera en tiranía, y cualquier pacto de signo contrario sería tan inválido como uno en el que un particular renunciara a su derecho a defenderse de agresiones injustas.

Sobre el procedimiento a seguir para deponer al tirano, Vitoria guarda silencio. Tampoco señala autoridad alguna a la que le incumba determinar si se ha cruzado el umbral de la tiranía. Se trata, por lo tanto, de un mecanismo que, más allá de su reconocimiento en el Derecho natural, no está sujeto a normas que lo regulen con un mínimo detalle, lo cual demuestra su carácter excepcional y deja abierta la puerta para acudir a él en una amplia variedad de situaciones de vulneración grave de los límites del poder.

Íntimamente asociada a la deposición del tirano está la cuestión del tiranicidio. Aunque lo decisivo, en lo que se refiere a la garantía de los límites del poder político, es separar al tirano de su magistratura, Vitoria entiende que en determinadas circunstancias la única forma de alcanzar tal objetivo es quitándole la vida. En este sentido, distingue el dominico entre el monarca legítimo que gobierna tiránicamente y el opresor que detenta el poder aun careciendo de derecho a ello. En este último supuesto, cualquier particular puede lícitamente matar al tirano, dado que la comunidad en su conjunto se encuentra en estado de guerra contra él, de modo que se trataría de una acción llevada a cabo no “en virtud de su [del tiranicida] autoridad privada, sino de la pública”. La única salvedad que plantea el dominico es que, habida cuenta de que el recurso a esta medida viene condicionado por el bien común, dar muerte al tirano únicamente será lícito si no redundando en desórdenes o perjuicios mayores para la comunidad. En cambio, en el primer supuesto, esto es, el del monarca legítimo que abusa de su poder, los particulares carecen de título jurídico que los autorice a quitarle la vida, toda vez que no pueden emprender una guerra por su cuenta contra el príncipe. Además, al hacerlo, contravendrían al Derecho natural, dado que asumirían a la vez las funciones de actor, juez y ejecutor, que no pueden recaer en un mismo sujeto. A lo sumo, pueden hacerlo para defenderse de una agresión injusta<sup>780</sup>.

Más allá del pueblo, Vitoria contempla también otra instancia de poder capaz de deponer a un monarca –o a cualquier otra clase de magistrado– que perjudique gravemente a la comunidad a él sometida. Se trata, evidentemente, del Papa. Como vimos

---

<sup>780</sup> *Comentarios a la II-II*, q. 64, a. 4, pp. 145-147.

en el capítulo II, los escolásticos españoles reconocen a la Iglesia un poder indirecto para intervenir en cuestiones de orden temporal –competencia, en principio, de los Estados– cuando la salvación de las almas lo requiera. Dentro del carácter ya de por sí relativamente excepcional de esta clase de acciones<sup>781</sup>, su manifestación más contundente y, por consiguiente, más extraordinaria, es la deposición del príncipe por parte del Romano Pontífice. Vitoria afirma que, efectivamente, si el bien espiritual de los fieles lo requiere, “puede el Papa no sólo todo lo que pueden los príncipes temporales, sino, además, quitar y poner príncipes, dividir los reinos y otras cosas parecidas”<sup>782</sup>. En un sentido parecido, si un pueblo cristiano eligiese “un príncipe infiel del que con fundamento se pudiera temer que le apartaría de la fe”, a juicio de Vitoria no tan sólo puede el Pontífice instar a su deposición, sino incluso decretarla él mismo<sup>783</sup>. Se trata, evidentemente, de un mecanismo de destitución que no tiene como propósito el resolver crisis constitucionales –especialmente si lo que las ha precipitado es la vulneración del *pactum subiectionis*–, pero que podría hacerlo cuando se contravenga de forma grave y persistente el Derecho natural, poniendo con ello en riesgo la salvación de las almas.

Si Vitoria dedica relativamente poca atención a estas cuestiones –excepto en lo que concierne al poder indirecto de la Iglesia en lo temporal–, Suárez, en cambio, las aborda de forma central y pormenorizada, aunque en un sentido muy parecido a Vitoria. Como hemos visto, el Doctor Eximio, igual que su precursor dominico, acepta sin grandes dificultades la concentración de todo el poder en manos de un solo individuo y, en buena lógica, no reconoce carácter normativo a ninguna clase de contrapeso o de mecanismo institucional de corrección de los abusos del poder político. Así, para resolver estas situaciones de crisis constitucional, plantea, como Vitoria, la posibilidad de destituir al monarca devenido tirano. La insistencia en tales planteamientos y su exposición más pormenorizada obedece, como vimos en la introducción, a una exigencia de las circunstancias de su tiempo: frente a la exigencia de Jacobo I a sus súbditos católicos de prestar juramento rechazando la posibilidad de deponer al monarca (especialmente a

---

<sup>781</sup> Beltrán de Heredia, no sin cierta razón, cree que se trata de un poder “más teórico que práctico, y aunque la lógica lo imponga, la realidad tiene sus fueros que ningún hombre discreto se atrevería a infringir sin medir las consecuencias”. Véase BELTRÁN DE HEREDIA, V. (1937). Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado..., *op. cit.*, pp. 36-37. Pese a ello, es oportuno recordar que en 1570 (24 años después de la muerte de Vitoria), el Papa Pío V hizo uso de esta prerrogativa mediante la bula *Regnans in Excelsis*, en la que instaba a los católicos ingleses a deponer a la Reina Isabel I.

<sup>782</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 306.

<sup>783</sup> *De potestate Ecclesiae prior*, p. 307.

instancias del Papa), Suárez sale en defensa no tan sólo del poder indirecto de la Iglesia en lo temporal, sino también del derecho del pueblo a destituir al tirano.

El jesuita granadino señala, en primer lugar, que la posibilidad de destituir al príncipe tiránico se fundamenta en el derecho que tiene la comunidad política a defenderse de todo aquello que pueda poner en peligro su propia conservación. Se trata, por lo tanto, de un mecanismo cuyas raíces se hallan en el Derecho natural y que resulta indisponible, incluso en el marco de un *pactum subiectionis* que entregue el poder íntegramente a un monarca. Como vimos en Vitoria, el paralelismo con el derecho a defender la propia vida e integridad física frente a agresiones de terceros impone una lógica idéntica: igual que un individuo no puede desprenderse de un derecho esencial para la conservación de bienes tan preciados, tampoco puede la comunidad política renunciar a su derecho a defenderse de un tirano que pueda poner en riesgo su continuidad<sup>784</sup>.

Para Skinner<sup>785</sup>, de tal afirmación se desprende que, para Suárez, la destitución del tirano únicamente será lícita cuando su permanencia en el poder ponga en peligro la continuidad del Estado, de modo que cualesquiera otras consecuencias dañinas de un ejercicio despótico del poder deben ser soportadas por el pueblo con cristiana resignación, mientras espera tiempos mejores. Sommerville<sup>786</sup>, en cambio, sostiene que esta interpretación es demasiado restrictiva y que no toma debidamente en consideración la importancia del *pactum subiectionis*, cuya observancia es condición indispensable para detentar legítimamente el poder político. Con anterioridad a ambos autores, Rommen<sup>787</sup> había sostenido una posición similar a la de Sommerville, identificando la deposición del tirano como mecanismo de protección de los términos del *pactum subiectionis* y también del Derecho natural. Font Oporto, por su parte, constata la ausencia de “una explicación clara y sistemática de los fundamentos de la resistencia a la tiranía”<sup>788</sup> en la obra de Suárez, que alude las más de las veces a la legítima defensa, pero también, en menos ocasiones, a la vulneración del *pactum subiectionis*, fundamentaciones todas ellas reconducibles, en última instancia, a la noción de bien común<sup>789</sup>.

---

<sup>784</sup> *Defensio Fidei*, VI, IV, 15.

<sup>785</sup> SKINNER, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought...*, *op. cit.*, pp. 177-178.

<sup>786</sup> SOMMERVILLE, J. P. (1982). *From Filmer to Suárez: A Reappraisal*, *op. cit.*, p. 532.

<sup>787</sup> ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, *op. cit.*, pp. 376-377.

<sup>788</sup> FONT OPORTO, P. (2018). La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez, *op. cit.*, p. 192.

<sup>789</sup> FONT OPORTO, P. (2018). La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez, *op. cit.*, pp. 193-194.



A mi juicio, resultan más persuasivas las interpretaciones ofrecidas por estos tres últimos autores. Skinner parece tomar exclusivamente en atención los pasajes en los que Suárez recurre a la analogía con el derecho individual a defender la propia vida e integridad física. En otros, sin embargo, el Doctor Eximio deja meridianamente claro que no tan sólo cabe deponer al tirano cuando peligra la continuidad de la comunidad política, sino también cuando el príncipe vulnera gravemente los términos del *pactum subiectionis*, o daña el bien común, o contraviene el Derecho natural. Así, en el capítulo VI del libro VI de la *Defensio Fidei*, tras haber señalado que la “obediencia no obliga a someterse al rey si manda cosas ilícitas o contrarias a la salvación del alma”, declara que “la perversidad del rey contra el bien común del Estado o contra el pacto y convenio con el reino puede ser tan grande que, de común acuerdo, pueda rescindir lo pactado y deponer al rey”<sup>790</sup>. El escenario que plantea aquí Suárez como susceptible de motivar la deposición del monarca no puede equipararse de forma inequívoca con un riesgo para la existencia de la comunidad política, lo que demuestra que la lectura de Skinner resulta demasiado restrictiva y que Suárez vincula muy estrechamente la legitimidad del poder político y la observancia de los términos del *pactum subiectionis*, o, lo que es lo mismo, de las leyes fundamentales de la comunidad.

Igual que para Vitoria, en Suárez existen diferencias sustanciales en cuanto a la deposición y occisión del tirano en función de su legitimidad de origen, esto es, si accedió legítimamente al poder (tirano *in regimine*) o si, por el contrario, lo usurpó (tirano *in titulo*). En la deposición ello supone que sólo sea pertinente hablar de ella en el caso de un príncipe legítimo devenido tirano: al usurpador no es preciso quitarle formalmente el poder ya que *de iure* nunca ha sido su titular. Así pues, cuando el jesuita granadino considera esta posibilidad se refiere siempre a la de un monarca que alcanza el poder legítimamente, pero que lo ejerce torticeramente. Aun tratándose de un mecanismo carente de una regulación jurídica mínimamente detallada —consecuencia inevitable de su naturaleza no institucional<sup>791</sup>—, Suárez afirma que la deposición debe ser fruto del “acuerdo público y común de las ciudades y de los próceres”<sup>792</sup>. Sobre la forma en que estos sujetos deban reunirse no dice nada, lo que Wilenius<sup>793</sup> atribuye tentativamente a la

---

<sup>790</sup> *Defensio Fidei*, III, VI, 11.

<sup>791</sup> FONT OPORTO, P. (2017a). El sistema de límites del poder político en Francisco Suárez..., *op. cit.*, pp. 444-445.

<sup>792</sup> *Defensio Fidei*, VI, IV, 15.

<sup>793</sup> WILENIUS, R. (1963). *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, *op. cit.*, pp. 84-85.

escasez de asambleas democráticas en el siglo XVII que pudieran servir de referente<sup>794</sup>. A mi juicio, resulta más acertado e ilustrativo ver en ello un aspecto de lo que Font Oporto<sup>795</sup> denomina la *facticidad* de la filosofía política de Suárez, en virtud de la cual el jesuita pone el acento en mecanismos de corrección de abusos no institucionalizados, que permiten defender el bien común concreto de la comunidad ante una vasta multiplicidad de escenarios la necesidad, frente a la rigidez en la que pueden caer los mecanismos de carácter institucional. La ausencia de indicaciones sobre la asamblea que debería acordar la deposición del tirano permitiría así mantener abierto un amplio elenco de posibilidades de actuación frente a situaciones de tiranía que pueden variar notablemente.

La distinción entre tirano *in regimine* y tirano *in titulo* cobra todavía mayor relevancia en la cuestión del tiranicidio, que Suárez aborda con especial atención y en unos términos que, como vimos en la introducción, suscitaron la ira de las cortes europeas de la época, pese a que su planteamiento de la cuestión no es original. Dicha diferenciación se traduce en que a cualquiera –incluso a un particular– le es lícito quitar la vida al tirano *in titulo*, toda vez que éste, por el mero hecho de detentar el poder de forma ilícita, se encuentra en estado de guerra contra la comunidad, de modo que, en virtud del derecho a la legítima defensa, cualquiera de sus miembros puede repeler la violencia del tirano mediante una fuerza letal<sup>796</sup>. Ahora bien, tal posibilidad sólo será acorde con el Derecho natural “si no tiene otro medio de librar al Estado de esa tiranía”<sup>797</sup>. En estrecha conexión con este requisito, señala también Suárez que sólo es lícito matar al tirano si no cabe esperar que de ello se deriven males peores o la permanencia del *status quo*, como ocurriría, por ejemplo, si se prevé que tras la muerte del tirano ascienda al trono un nuevo monarca de perfil parecido.

En cambio, no es lícito que un individuo cualquiera quite la vida al tirano *in regimine*, a menos que lo haga para repeler un ataque injusto contra su persona<sup>798</sup> o contra el Estado (por ejemplo, cuando el monarca se dispone a atacar una ciudad con el propósito de

---

<sup>794</sup> Esta afirmación es discutible, puesto que, si bien es cierto que en la Castilla del siglo XVII no existen instituciones democráticas que puedan servir de referente, sí existen todavía unas Cortes –en declive– que siguen, además, muy presentes en los debates políticos de la época.

<sup>795</sup> Se trata de una idea que este autor ha expuesto en varios de sus trabajos. Véanse, entre otros, FONT OPORTO, P. (2018). La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez, *op. cit.*, pp. 194-196, o FONT OPORTO, P. (2014). Límites de la legitimidad del poder político y resistencia civil en Francisco Suárez, *op. cit.*, pp. 516-535

<sup>796</sup> *Defensio Fidei*, VI, IV, 13.

<sup>797</sup> *Defensio Fidei*, VI, IV, 7.

<sup>798</sup> *Defensio Fidei*, VI, IV, 5.

destruirla y exterminar a sus habitantes). Suárez subraya con especial atención que no cabe invocar este último supuesto (el de una agresión contra la comunidad) en aquellas situaciones en las que el monarca, “reinando en paz, daña el Estado de otras maneras y le es perjudicial”<sup>799</sup>, dado que esto equivaldría a hacer la guerra por cuenta propia, lo cual es siempre ilícito. La situación cambia si, una vez depuesto el tirano *in regimine*, éste se aferra al poder. En tal caso, deviene un tirano *in titulo* y puede ser privado de su vida por cualquiera<sup>800</sup>.

Además del conjunto de la comunidad política, Suárez contempla la posibilidad de que sea el Papa quien deponga al monarca devenido tirano. Ello se puede producir principalmente en dos escenarios distintos, aunque compatibles. El primero de ellos es el del príncipe hereje, que puede ser privado de la corona como castigo a sus creencias heterodoxas. El segundo, el del monarca que, con sus faltas, lesiona gravemente el bien común del Estado que tiene encomendado. En tal caso también puede el Papa deponerlo, dado que “el gobierno tiránico de un príncipe temporal siempre es también pernicioso para la salvación de las almas”<sup>801</sup>. Así, esta facultad de intervención pontificia, que se ordena ante todo la felicidad sobrenatural del pueblo cristiano, constituye indirectamente un instrumento que permite no tan sólo asegurar la ortodoxia religiosa, sino también poner fin a situaciones de tiranía, y ello a través de un mecanismo que, a diferencia de los anteriores, sí es institucional, al ser atribuido a una instancia de poder bien definida e independiente.

Naturalmente, la defensa por parte de los escolásticos españoles del derecho de la comunidad –o del Papa– a deponer al tirano contrasta nítidamente con las tesis de los autores de signo absolutista de los siglos XVI y XVII, temerosos de las insurrecciones y guerras civiles que de ello se puedan derivar. Bodin rechaza expresamente la posibilidad de que el pueblo pueda privar a un monarca de su poder o quitarle la vida, incluso habiendo cometido las peores atrocidades<sup>802</sup>. Jacobo I, aun reconociendo la necesidad de desobedecer los mandatos regios contrarios a la ley divina, no acepta bajo ningún concepto la posibilidad de deponer al monarca y aun menos de matarlo lícitamente, en coherencia con su defensa del derecho divino de los reyes, que deja exclusivamente en

---

<sup>799</sup> *Defensio Fidei*, VI, IV, 6.

<sup>800</sup> *Defensio Fidei*, VI, IV, 14.

<sup>801</sup> *Defensio Fidei*, VI, IV, 16.

<sup>802</sup> *Les six livres de la république*, II, 5.

manos de la Divina Providencia la continuidad de un príncipe en el trono<sup>803</sup>, posición que coincide sustancialmente con la de Lutero<sup>804</sup>. Y, como es lógico, Hobbes, que ni tan siquiera tolera la división de la soberanía o formas de Estado mixtas, manifiesta una hostilidad total hacia cualquier atisbo de derecho a la deposición del monarca y ve en la licitud del tiranicidio un burdo intento de ocultar el regicidio bajo una pátina de respetabilidad<sup>805</sup>.

En cambio, resultan notables las coincidencias entre las tesis de los escolásticos españoles y las de Locke, como observan, entre otros autores, Wilenius<sup>806</sup> o Baciero Ruiz<sup>807</sup>. El filósofo inglés, en efecto, también reconoce el derecho de la comunidad a defenderse de los abusos del poder político cuando éste es puesto al servicio de intereses particulares, y no del bien de la comunidad<sup>808</sup> o cuando su titular traspasa los límites que tiene fijados. Para este último supuesto tiene palabras contundentes: “whosoever in Authority exceeds the Power given him by the Law, and makes use of the Force he has under his Command, to compass upon the Subject, which the Law allows not, ceases to be a Magistrate, and acting without Authority, may be opposed, as any other Man, who by force invades the Right of another”<sup>809</sup>. En otras palabras, Locke declara que el magistrado que actúa más allá de los límites de su poder y que lo utiliza en perjuicio de sus súbditos es un tirano y puede ser resistido incluso recurriendo a la fuerza. Asimismo, señala también que cuando el titular del poder político vulnera los términos del pacto en virtud del cual le ha sido encomendado (el término que utiliza es *trust*), el pueblo está facultado para juzgarlo y deponerlo<sup>810</sup>, de forma parecida a la doctrina de Suárez en esta materia.

El recurso a mecanismos no institucionales para la resolución de las crisis constitucionales, pues, no es una rémora premoderna exclusiva de los escolásticos

---

<sup>803</sup> *The Trew Law of Free Monarchies*.

<sup>804</sup> SKINNER, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought...*, op. cit., pp. 16-19.

<sup>805</sup> Véanse, en particular, los capítulos 18 y 29 del *Leviathan*. Su oposición a cualquier poder pontificio en el orden temporal es expuesta en detalle y con gran fervor en el capítulo 42 de la misma obra. La respetabilidad sería fruto de las abundantes referencias favorables al tiranicidio en la literatura clásica griega y latina.

<sup>806</sup> WILENIUS, R. (1963). *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, op. cit., p. 82.

<sup>807</sup> BACIERO RUIZ, F. T. (2008). *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke...*, op. cit., pp. 290-315. También en BACIERO RUIZ, F. T. (2010). Francisco Suárez como gozne entre la filosofía política medieval y John Locke. En: ROCHE ARNAS, P. (coord.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Fundación Ramón Areces, pp. 271-273.

<sup>808</sup> *Second Treatise*, 199.

<sup>809</sup> *Second Treatise*, 202.

<sup>810</sup> *Second Treatise*, 240.

españoles, sino que también está presente en un autor protoliberal como Locke, que, a diferencia de aquéllos, sí propugna –invocando razones normativas y no prudenciales– la existencia de órganos que sirvan de contrapeso al poder regio. De hecho, Vitoria y Suárez, a diferencia de Locke, sí contemplan la existencia de una autoridad reconocida a la que recurrir para la corrección de abusos, esto es, el Papa, que puede enmendar o declarar la nulidad de las normas o actos contrarios a Derecho del poder político antes de acudir a la medida extrema de la deposición. Más que una debilidad de la doctrina jurídico-política de los escolásticos españoles, como parece sugerir Abril Castelló<sup>811</sup>, la defensa de la deposición del tirano y la muerte del mismo constituyen, como señala Font Oporto, una solución pragmática ante las circunstancias políticas de su tiempo, que toma en consideración que tales mecanismos eran posiblemente “más efectivos que hipotéticas instancias institucionales civiles”<sup>812</sup>.

---

<sup>811</sup> ABRIL CASTELLÓ, V. (1976-1977). Moral-Derecho-Política: homologación democrática y responsabilidad política Francisco Suárez. *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 19, pp. 252-253.

<sup>812</sup> FONT OPORTO, P. (2017c). Obediencia y desobediencia a reyes herejes y no cristianos en Francisco Suárez. Potestad del papa al respecto. *Gregorianum*, vol. 98, núm. 1, p. 72.

## CONCLUSIONES

### I. *Conclusiones generales.*

En esta tesis hemos estudiado cómo abordan la cuestión de los límites del poder del Estado dos teólogos de la Escuela de Salamanca cuya obra jurídico-política ha sido especialmente influyente: el dominico Francisco de Vitoria y el jesuita Francisco Suárez. Integrados en la tradición aristotélico-tomista, a cuyas líneas maestras se adhieren de forma libre y crítica, procuran dar respuesta a los interrogantes que plantea una realidad emergente ya muy alejada de la Santo Tomás. Ésta se caracteriza a grandes rasgos por la consolidación del poder regio en el marco del emergente Estado nacional soberano, la ruptura de la Cristiandad ocasionada por la Reforma protestante y el descubrimiento y conquista de América.

Vitoria y Suárez articulan un sistema de límites del poder del Estado que descansa sobre tres grandes pilares: el Derecho natural, el bien común y las leyes fundamentales que cada comunidad política pueda darse libremente a sí misma. En los supuestos de vulneración de cualquiera de ellos, ambos autores contemplan mecanismos orientados a su restablecimiento, principalmente a través de la intervención del poder eclesiástico en determinados supuestos, el recurso a la desobediencia y la destitución del tirano. Ello distingue nítidamente a los escolásticos españoles del absolutismo ascendente de los siglos XVI y XVII, que no acepta –con carácter general– la legitimidad popular de origen del poder político, el sometimiento del príncipe a la ley, o la existencia de mecanismos de corrección de los abusos del poder político. Sin embargo, resulta al mismo tiempo inexacto ver en ellos a unos meros precursores de Locke y del constitucionalismo liberal clásico, que ve en la comunidad política un producto contingente del ingenio humano orientado principalmente a la protección de bienes individuales como la vida, la propiedad y la libertad. En este sentido, esta última corriente filosófico-política plantea, por una parte, el reconocimiento y la garantía jurisdiccional de un elenco de derechos considerados fundamentales y, por la otra, un sistema de pesos y contrapesos que fije límites recíprocos a los distintos órganos del Estado en la constitución, norma escrita y superior del ordenamiento.

Los escolásticos españoles, en cambio, sostienen que el hombre necesita vivir en el seno de una comunidad política para alcanzar su pleno perfeccionamiento. En este sentido, entienden que el fin del poder del Estado es el bien común, objetivamente definido por la recta razón y encuadrado en el marco más amplio del Derecho natural. La legitimidad de un orden político determinado y la validez jurídica de las normas y actos que emanen de sus órganos gubernativos y legislativos dependerán principalmente de su orientación al fin referido y a su coherencia con los preceptos del Derecho natural. Esta noción sustantiva del bien común es también la que determina el alcance de los derechos individuales, y no tanto la voluntad de asegurar la mayor libertad posible o la menor interferencia estatal en la esfera privada. Asimismo, las cuestiones relativas a la organización del poder y, en particular, su reparto entre una pluralidad de órganos que se limiten y controlen recíprocamente no reciben una atención preferente por parte de Vitoria y Suárez, más allá de una opción prudencial por sistemas monárquicos mixtos, por lo demás no siempre sostenida con perfecta coherencia.

- II. *La comunidad política no es una realidad contingente, fruto de la mera convención, sino una forma de sociedad inscrita en la propia naturaleza de las cosas, gobernada por unas normas indisponibles accesibles a la recta razón.*

Para Vitoria y Suárez, igual que para el conjunto de la tradición aristotélico-tomista en la que se enmarca la Escuela de Salamanca, el hombre es un animal social y político por naturaleza. La comunidad política no se contrapone a otras formas de sociabilidad que sí surgirían de la inclinación humana a crear vínculos con otras personas. Todo lo contrario: responde a necesidades humanas profundas que sólo cabe satisfacer en su seno, tales como la suficiencia de bienes, los conocimientos técnicos y morales, la cultura o, incluso, el mero gozo de la convivencia pacífica con el prójimo. Resulta, pues, indispensable para que el ser humano alcance su perfeccionamiento y, por ende, su fin terrenal, que es la felicidad natural. De ello se desprende que no se trata de un artificio humano, sino de un elemento central del plan de Dios para la creación, inscrito en el Derecho natural, susceptible de ser conocido a través de la razón. Habida cuenta de la autoría divina de la comunidad política en abstracto, los hombres no pueden

configurar sus fines ni sus actividades libremente, sino que deben respetar los términos en los que la han recibido de su creador. La comunidad política, por lo tanto, ya viene intrínsecamente limitada –con independencia de las leyes fundamentales que pueda haberse dado–, por el marco normativo del Derecho natural.

III. *La comunidad política tiene como fin el bien común.*

Como Aristóteles y Santo Tomás, los autores de la Escuela de Salamanca sostienen que el fin de la comunidad política es el bien común, al que debe ordenarse toda su actividad. Éste no consiste en la mera agregación de los bienes particulares, definidos subjetivamente ni en términos de interés, sino que se concreta en un conjunto de elementos que objetivamente contribuyen al pleno florecimiento humano. Se trata de un concepto forjado por la tradición jurídica clásica occidental, que bebe del Derecho Romano y del *ius commune*, razón por la cual Vitoria lo da por supuesto, mientras que Suárez, sin pretensiones de perfecta exhaustividad, señala como dimensiones centrales del bien común el mantenimiento de la paz y de la justicia, la “suficiencia de los bienes que sirven para la conservación y comodidad de la vida corporal” y aquella “rectitud de costumbres que es necesaria para esa paz y felicidad externa del Estado y para la conveniente conservación de la naturaleza humana”. El bien común es el presupuesto indispensable para que todos puedan, a su vez, procurarse su propio bien particular, pero, su valor no es meramente instrumental, sino intrínseco. Participando del bien común, el ser humano alcanza su perfeccionamiento y con ello su fin: la vida acorde con la razón, esto es, la felicidad natural.

IV. *El poder político es inherente a la comunidad política.*

Tanto Vitoria como Suárez insisten en que la comunidad política requiere de un poder que la gobierne, toda vez que, en ausencia de una fuerza ordenadora, ésta se disolvería inevitablemente. Ahora bien, su razón de ser no es tan sólo velar por la conservación de su unidad, sino también para proveer al bien común. Para que la comunidad política alcance su fin, es, pues, indispensable que exista un



poder que la rija. Ello permite concluir, como en el caso de la comunidad, que es Dios quien ha dispuesto su existencia y lo ha configurado en sus caracteres esenciales, especialmente en lo que se refiere a su fin, su alcance y a sus límites. En otras palabras, el poder político no procede de un derecho de cada individuo a gobernarse a sí mismo que existiría en un estadio prepolítico, y prueba de ello es, a juicio de nuestros autores, que incluye facultades tales como la de castigar los delitos o la de determinar la medida de lo justo entre el elenco de posibilidades ofrecido por el Derecho natural.

Resulta, por lo tanto, inexacta la tesis planteada por Skinner, según la cual los escolásticos españoles serían unos precursores de la teoría del contrato social lockeana. Para Vitoria y Suárez –igual que para la tradición aristotélico-tomista en su conjunto– el poder político no es un artificio creado para frenar las agresiones contra la vida, la propiedad o la libertad, sino que es una exigencia de la propia naturaleza para el perfeccionamiento humano. Prueba de ello es que ambos autores –con Santo Tomás– sostienen que incluso en un el estado de inocencia habría existido un poder político encargado de velar por el bien común. Ello tiene consecuencias significativas, toda vez que implica que los hombres no son libres para configurarlo a su arbitrio, ya sea para asignarle un rol minimalista o para darle un alcance prácticamente ilimitado (como plantearía Hobbes).

V. *El poder político reside por defecto en el conjunto de miembros de la comunidad, que pueden determinar libremente la forma de Estado.*

Dada la igualdad natural entre los seres humanos, no cabe entender que el poder político corresponda a unos individuos determinados con preferencia a otros. En consecuencia, el titular originario del poder político es el conjunto de miembros de la comunidad, contrariamente a lo que sostiene la doctrina del derecho divino de los reyes, grata a los autores absolutistas.

Aunque el poder resida originariamente en el conjunto de miembros de la comunidad, las dificultades prácticas que conlleva su ejercicio bajo un sistema de democracia directa hacen preferible (Suárez) o indispensable (Vitoria) transferir el poder a unos pocos individuos. El pueblo puede así, libremente, dotarse de una monarquía, una aristocracia, alguna forma no directa de democracia o un sistema

mixto, según lo que considere más adecuado a sus circunstancias. La entrega del poder –se haya producido tácitamente o de forma expresa– se entiende realizada en virtud de un pacto en virtud del cual el nuevo titular del mismo se compromete a utilizarlo únicamente al servicio del bien común y respetando el Derecho natural y los demás límites que el pueblo haya fijado libremente. En la medida en que cumpla con estas condiciones, el pueblo le deberá obediencia y no podrá separarlo de su magistratura. Con ello, Vitoria y Suárez rechazan la doctrina del derecho divino de los reyes y también el absolutismo regio, toda vez que contemplan la existencia de unos límites estrictos del poder político incluso cuando se concentra en las manos de una sola persona. Además, condicionan la legitimidad del ejercicio del poder a la observancia permanente de dichos límites, lo que acerca a los escolásticos españoles a las tesis que posteriormente serían desarrolladas por autores protoliberales como Locke y, eventualmente, a los postulados del constitucionalismo liberal. Al mismo tiempo, se distinguen también de posiciones democráticas radicales según las cuales el pueblo es libre de privar del poder a aquéllos en quienes lo haya depositado, sin que deba mediar una justa causa.

VI. *La Iglesia Católica, en circunstancias extraordinarias, constituye el único contrapeso indispensable del poder político en un Estado cristiano.*

El único contrapeso institucional del poder político al que Vitoria y Suárez atribuyen carácter normativo es a la Iglesia Católica y, más exactamente, al Papa. Ello, sin embargo, no se debe a un deseo de evitar la concentración del poder en unas únicas manos. Tampoco a que juzguen necesaria la existencia de un órgano dotado de competencias para corregir los actos o normas contrarios a Derecho que puedan emanar del poder político. Es, simplemente, una consecuencia de su visión cristiana –y, más exactamente, tomista– de la realidad, que distingue entre un ámbito temporal, meramente terreno, y otro espiritual o sobrenatural, identificado con la vida eterna. El gobierno del primero corresponde al poder político, mientras que el del segundo es atribuido por designio divino a la Iglesia. A la luz de ello, el Papa no puede intervenir ordinariamente en las cuestiones estrictamente temporales. Es únicamente cuando el poder político aprueba algún acto o norma cuyo cumplimiento pueda poner en riesgo la salvación de las almas que se activa el llamado poder indirecto de la Iglesia en lo temporal. La teleología tomista que

adoptan Vitoria y Suárez entiende que la vida temporal se ordena a la vida eterna y, por ello, en caso de conflicto entre los poderes que respectivamente rigen una y otra, debe prevalecer el eclesiástico, que provee a un fin intrínsecamente más elevado.

Así, el Papa puede ordenar directamente a cualquier príncipe temporal cristiano que derogue una ley lesiva para el bien espiritual, o, en caso de no ser acatado tal mandato, expulsarla por sí mismo del ordenamiento jurídico estatal. En casos extremos, el Romano Pontífice está incluso facultado para deponer al titular del poder político que lo usa en perjuicio de las almas de sus súbditos. De forma acaso paradójica, esta concepción nítidamente premoderna de las relaciones Iglesia-Estado abre una vía para la corrección de abusos de poder dentro de cauces institucionales, toda vez que entienden Vitoria y Suárez que el bien espiritual de los fieles se ve perjudicado no tan sólo cuando se intenta apartarlos de la ortodoxia católica, sino también cuando el poder político les obliga a llevar a cabo o a tolerar conductas inicuas desde el punto de vista del Derecho natural. Tal posibilidad, evidentemente, no cabe ni en los Estados católicos cuyo soberano únicamente reconoce un poder estrictamente espiritual al Papa, y todavía menos en las monarquías absolutas protestantes en cuyas iglesias nacionales están sometidas a la Corona. Significativamente, un autor absolutista como Hobbes rechaza precisamente la potestad indirecta del Papa en lo temporal porque ve en ella un contrapeso al poder político que lesiona el carácter indiviso de la soberanía y abre la puerta a disensiones. El filósofo de Malmesbury, en este sentido, hace una lectura más moderna de la doctrina del poder indirecto, en tanto que pone el acento en su potencial para limitar el poder, mientras que para los escolásticos españoles no se trata de establecer un sistema de pesos y contrapesos institucionales, sino de asegurar la debida ordenación de lo temporal a lo espiritual, como lo demuestra el hecho de que, como regla general, excluyen a los Estados no cristianos de este marco de subordinación del poder temporal al espiritual.

VII. *Las cuestiones de orden espiritual quedan excluidas de las competencias del poder político.*

En coherencia con lo expuesto en el apartado anterior, y en contraposición con las tesis de los príncipes protestantes, la cuestión religiosa queda

completamente fuera del ámbito competencial del poder político. Por supuesto, si éste es cristiano, debe promover la fe y asistir a la Iglesia Católica en lo que sea preciso, pero sin poder intervenir de ninguna forma en su gobierno o en materia doctrinal. El marco de relaciones resultante consagra, pues, la autonomía eclesial y la cooperación estatal con la Iglesia, lo que parecería acercarlo vagamente al paradigma liberal de la libertad religiosa. Se trata, sin embargo, de una similitud superficial y que parte de presupuestos distintos. La autonomía de las confesiones religiosas –que, como regla general, se reconoce a todas indistintamente con independencia de su credo– propia del constitucionalismo liberal es una extensión de los derechos a la libertad religiosa y a la libertad de asociación. En cambio, Vitoria y Suárez la reconocen singularmente a la Iglesia Católica por razón de su fundación divina, esto es, de la voluntad manifestada por Dios de erigirla en vehículo para la salvación de las almas. Por lo demás, el poder político no puede imponer la fe cristiana a sus súbditos no bautizados (aunque puede adoptar medidas que los conduzcan en esta dirección) y a lo sumo puede exigir la observancia de las verdades en materia religiosa que se desprenden de la razón natural, especialmente el monoteísmo. La represión de las herejías cristianas –que puede implicar el uso de la fuerza coercitiva– no plantea dificultad alguna a Vitoria o a Suárez, que entienden que corresponde a la Iglesia, auxiliada si así lo requiere por el Estado.

#### VIII. *El Derecho natural, fundamento y límite del poder político.*

En continuidad con Santo Tomás y con la tradición constitucionalista medieval, para Vitoria y Suárez el principal límite normativo del poder político es el Derecho natural, entendido como la participación de la razón humana en la ley eterna, esto es, en la razón divina que ordena la realidad y dirige a sus elementos hacia su perfeccionamiento. Toda norma jurídica humana, como lo son las que configuran el Derecho estatal, deriva de la ley natural, correspondiendo al legislador concretar sus generalidades en preceptos concretos. El Derecho natural sirve así como límite (en tanto que su vulneración es causa de invalidez), pero también fundamento del carácter vinculante de los actos y normas que emanan del poder político. Frente al giro racionalista y liberal del Derecho natural, que tiende a reducirlo a un elenco de *derechos naturales* individuales de libertad y –con

matices— de participación en asuntos públicos, los escolásticos españoles entienden que su fin es dirigir al hombre hacia la felicidad terrena, lo que le atribuye un contenido sustantivo que no necesariamente se traduce en autonomía privada. Ello no impide, sin embargo, que a menudo el Derecho natural se traduzca en el reconocimiento de derechos individuales o de esferas de autonomía, como puede observarse en las críticas de ambos autores a las medidas que restringen la libertad de forma arbitraria, o en su defensa de la autoridad paterna en el ámbito familiar. Al mismo tiempo, frente a las tesis absolutistas que lo privan efectivamente de relevancia jurídica (toda vez que su vulneración no acarrea ninguna consecuencia), Vitoria y Suárez condicionan la legitimidad del poder político a su obediencia al Derecho natural.

IX. *El bien común limita el poder político en tanto que sólo es lícito que dirija su actividad hacia este fin.*

Más allá de los preceptos del Derecho natural, que no pueden ser vulnerados por el poder político en ningún caso, éste encuentra su otro gran límite en el bien común. Los actos y normas que emanan del Estado no son válidos únicamente por haber sido aprobados por el órgano competente con arreglo al procedimiento establecido, sino también por ser acordes al fin intrínseco de toda actividad estatal, esto es, el bien común. Por ello, resultan inválidos los actos y normas que persigan únicamente el interés particular de un grupo reducido de sujetos en detrimento de otros. Para Vitoria y Suárez, igual que para la tradición aristotélico-tomista en su conjunto, la esencia de la tiranía consiste en el ejercicio del poder al servicio de los intereses particulares de quien lo detenta, o el uso del mismo para alcanzar fines inicuos.

X. *El bien común es un límite, pero también un título que legitima el ejercicio del poder político.*

El bien común es, en el sentido apuntado anteriormente, un límite que circunscribe el elenco de opciones de entre las que puede optar el poder político. Sin embargo, al mismo tiempo, en tanto que fin del Estado, lo habilita también para incidir en múltiples ámbitos de la realidad si ello resulta beneficioso para el

bien común, y dispone en este sentido de un margen de discrecionalidad relativamente amplio para determinar la forma de alcanzar tal fin. En este sentido, es preciso subrayar de nuevo que el bien común no consiste en una agregación de preferencias subjetivas satisfechas, sino que tiene un contenido concreto, accesible a la razón, y que todos participan de él por el mero hecho de formar parte de la comunidad política. Ello implica, señaladamente, que le es lícito al poder político regular determinados aspectos de la vida privada para asegurar una cierta rectitud moral que asegure la integridad del tejido social y contribuya al perfeccionamiento humano. Ello contrasta con el constitucionalismo liberal, que tiende a mostrarse más reticente a incidir en la esfera privada. Naturalmente, también contrasta con las tesis absolutistas exaltadas de Hobbes, que considera que el bien no tiene un contenido objetivo, y que corresponde al soberano la determinación del mismo.

XI. *Existen determinados derechos subjetivos derivados del Derecho natural que no pueden ser vulnerados por el poder político.*

Aunque para Vitoria y Suárez la comunidad política no existe solamente para proteger mejor los derechos individuales, sino para procurar el pleno florecimiento humano, del Derecho natural se desprende que existen una serie de bienes como la vida o la libertad que corresponden a todos los seres humanos en virtud precisamente de su humanidad, y de los que el poder político no puede privar a nadie sin que medie una causa justa. En ausencia de ésta, el acto o la ley que lo disponga será inválido. La libertad, además, no tan sólo significa que nadie pueda ser reducido a la esclavitud más que en supuestos tasados, sino que, además, el poder político no puede restringir la capacidad de los sujetos de determinar su conducta de forma autónoma más que para proveer al bien común.

XII. *La propiedad privada no se enmarca en el Derecho natural, pero aun así sólo cabe limitarla por mor del bien común.*

Para Vitoria y Suárez, igual que para la tradición aristotélico-tomista en su conjunto, la propiedad privada no es una institución de Derecho natural, como lo sería para la tradición liberal, sino una forma de distribución de los recursos

establecida por decisión libre de los hombres. La juzgan, sin embargo, como la más eficiente y ajustada a las condiciones de la humanidad posterior al pecado original. Y, en cualquier caso, una vez establecida, la propiedad privada debe ser respetada por todos, poder político inclusive. Únicamente cabe privar a alguien de sus bienes cuando lo exija el bien común. Ello puede consistir, por ejemplo, en el recurso a la expropiación en situaciones de carestía o en la fijación de límites a los artículos suntuarios. Sin embargo, más allá de estos supuestos más o menos extraordinarios, el mecanismo a través del cual el Estado incide ordinariamente en este ámbito es su potestad tributaria. Ello pone de manifiesto de modo particularmente evidente la doble virtualidad del bien común como límite y como fundamento del ejercicio del poder político: por una parte, resultan inválidos aquellos tributos que se recaudan para atender a intereses particulares o de la burocracia estatal. Por la otra, cuando sí se ordenan a cubrir necesidades vinculadas al bien común no tan sólo es lícita su imposición, sino que, además, Suárez llega a afirmar que las Cortes o Parlamentos – si los hay– tienen el deber de autorizarlos.

*A priori*, ello sitúa a ambos autores en una posición intermedia entre la tradición constitucionalista liberal clásica iniciada por Locke (que enmarca la propiedad privada en el Derecho natural y ve en su protección uno de los fines principales del poder político) y las posiciones absolutistas o colectivistas (que conceden una discrecionalidad más o menos total al poder político para disponer de los bienes de titularidad privada). A efectos prácticos, sin embargo, los escolásticos españoles se decantan firmemente del lado de la protección de la propiedad privada, que, como se ha señalado sólo puede ser objeto de intervención estatal por mor del bien común (idea, por lo demás, con ciertos matices, presente en el constitucionalismo liberal clásico). Por ello, no comparto la lectura colectivista de Vitoria que ofrece Cordero Pando y todavía menos la arriesgada tesis de Wilenius que haría de Suárez un protomarxista. Resulta más fundada, en cambio, la sintonía identificada por Baciero y San Emeterio entre las ideas de Locke y Suárez en materia de propiedad privada, toda vez que ambos autores reconocen que la aplicación del propio trabajo sobre una *res nullius* conlleva la apropiación de la misma, lo que introduce una dimensión de Derecho natural en los planteamientos de Suárez que tiende a reforzar la protección de la propiedad privada.

XIII. *El titular del poder político está sometido a Derecho, aunque no en cuanto a la fuerza coactiva de la ley.*

Contrariamente a la tesis absolutista según la cual el príncipe no está sometido a la ley (*legibus solutus*), Vitoria y Suárez afirman que el Derecho estatal lo vincula en tanto que miembro de la comunidad. En este sentido, está sujeto a la fuerza directiva de la ley (que obliga a sus destinatarios a obedecerla), pero no a su fuerza coercitiva (que implica la posibilidad de recurrir a la fuerza para asegurar la observancia de la norma y, en su caso, imponer castigos para quienes la desobedecen). Skinner asimila esta posición a la tesis de que el príncipe es *legibus solutus*, interpretación que resulta desacertada, toda vez que no toma en consideración que para los escolásticos españoles la coerción no pertenece a la esencia de la norma jurídica, sino que es un mecanismo auxiliar para garantizar la observancia de una norma que ya de por sí debe ser obedecida.

Como ya se ha señalado, esta tesis es contraria a los postulados absolutistas y es atacada con vigor por Hobbes, que ve en ella una erosión a la soberanía y, por consiguiente, un germen de conflicto civil. Se aproxima, en cambio, a Locke e incluso enlaza con la noción constitucionalista de Estado de Derecho, pese a la ausencia de mecanismos jurisdiccionales para hacer efectivo el sometimiento a Derecho en supuestos de transgresión de la ley. Aun siendo indiscutible el carácter premoderno de la exclusión de la fuerza coercitiva para con el príncipe, sirve como recordatorio de la eficacia limitada de los mecanismos de control del poder político cuando éste está decidido a quebrantar la ley, lo que demuestra que los escolásticos españoles no yerran completamente al atribuir a la fuerza directiva de la ley el rol protagonista en la conservación del orden político establecido y de su ordenamiento jurídico.

XIV. *La organización del poder es una cuestión estrictamente prudencial. No existe norma alguna que obligue a distribuirlo entre varios órganos.*

Vitoria y Suárez conceden una importancia muy limitada a las cuestiones de diseño institucional. Al atribuir al poder político un fin sustantivo y no minimalista (como sería salvaguardar la máxima autonomía individual posible), su principal preocupación es que el Estado ordene su actividad rectamente y no tanto la organización del poder, que puede variar legítimamente según las



circunstancias de cada comunidad. En ambos casos muestran una cierta preferencia estrictamente prudencial por una monarquía temperada, si bien Suárez no sostiene esta posición de forma perfectamente coherente a lo largo de su obra. Sobre los contornos exactos de estas formas mixtas de organización del poder no ofrecen ninguna explicación detallada. Sea como fuere, consideran deseable en todo caso que, en el desempeño de sus funciones, el titular del poder se sirva, cuanto menos, del consejo de personas sabias, integrantes tal vez de alguna clase de órgano consultivo. Desde luego, no plantean obstáculo normativo alguno a la concentración del poder en las manos de un único sujeto, siempre que lo ejerza con arreglo al Derecho natural y al servicio del bien común.

Contrariamente a lo sostenido por autores como Méchoulan o Höpfl en el caso de Suárez y –de forma matizada– por Prieto López en el caso de Vitoria, el que los escolásticos españoles acepten como legítima la concentración del poder en manos de un solo sujeto –el monarca– no los convierte en absolutistas. Tal conclusión se fundamenta en que el referido poder viene fuertemente limitado por el Derecho natural y su ordenación al bien común, y ello con independencia de si se reparte entre una pluralidad de órganos o si, por el contrario, se opta por depositarlo exclusivamente en manos de un monarca. A ello hay que añadir que la entrega del poder se produce a través de la libre decisión del conjunto de la comunidad en el marco de un pacto (el *pactum subiectionis*), la vigencia del cual depende del respeto por los límites señalados y de cualesquiera otros que se hayan podido fijar. De lo contrario, Vitoria y Suárez reconocen el derecho del pueblo a desobedecer e incluso a deponer al gobernante devenido tirano. Ello contrasta vivamente con los planteamientos propios del absolutismo, que incluyen todos o varios de los siguientes elementos: legitimidad de origen divino de la monarquía, validez jurídica de toda norma que emane de la voluntad del titular del poder político, no sometimiento del príncipe a la ley y ausencia de mecanismos de corrección de abusos tales como la desobediencia o la deposición del tirano.

Al mismo tiempo, discrepo de autores como Brito Vieira o Tattay, que rechazan calificar a Suárez (y, por extensión, a los autores de la Escuela de Salamanca que defienden posiciones similares) de absolutista y que, al mismo tiempo, se niegan a reconocer el carácter constitucionalista de su pensamiento. Esta reticencia parece partir, nuevamente, de la aceptación por parte del jesuita de la concentración de todo el poder político en manos de un único sujeto.

Ciertamente, ello se desvía de la tradición constitucionalista posterior, que atribuye un rol central al establecimiento de complejos sistemas de pesos y contrapesos institucionales orientados a evitar abusos. Ahora bien, como señala Amezúa, la insistencia en el Derecho natural y el bien común como límites, propia del pensamiento jurídico-político de los escolásticos españoles, conecta con la tradición constitucionalista medieval anterior, que también persigue con determinación la delimitación de la esfera de actuación lícita del poder político. Además, reconocer dicha dimensión constitucionalista en Vitoria y Suárez no tan sólo no es irrelevante, como sugieren los autores señalados, sino que cobra especial significación si se toma en consideración el contexto de ascenso y consolidación del absolutismo monárquico en el que viven los escolásticos españoles.

XV. *Cabe el recurso a la desobediencia e incluso a la deposición y occisión del titular del poder político cuando éste deviene tiránico.*

A diferencia de los autores absolutistas, que ven en ellas una puerta abierta a las sediciones, los escolásticos españoles contemplan la posibilidad de oponer varias formas de resistencia al tirano. Tirano es, sin duda, quien ocupa el poder sin tener derecho a ello, o quien, aun detentándolo legítimamente, vulnera los límites fijados por el *pactum subiectionis*. Principalmente, sin embargo, para nuestros autores tirano es quien utiliza el poder para satisfacer sus propios intereses y no el bien común. Nótese que, en cambio, no aplican tal calificativo a aquél que concentra todo el poder político en sus manos: tal situación no les plantea dificultad alguna en la medida en que se provea al bien común y se respete el Derecho natural.

Ello es coherente, una vez más, con la centralidad del Derecho natural y del bien común en su pensamiento, toda vez que la obediencia al poder político viene condicionada precisamente por su ordenación a dicho fin. De forma parecida, no son vinculantes jurídicamente los actos y normas que exceden los límites establecidos en las leyes fundamentales de cada Estado. En tales casos, es posible desobedecer al poder político –en algunos casos ello puede ser incluso imperativo– y, si las circunstancias son especialmente graves, cabe incluso llegar a oponerle resistencia armada y a deponer a su titular, aunque únicamente si con

ello no se causa un perjuicio mayor al bien común que el que produce el régimen tiránico. En esta cuestión existe una convergencia relativamente amplia entre los postulados de los escolásticos españoles y los de autores protoliberales como John Locke, que también entienden que la obediencia al poder político está condicionada a que sea ejercido en pro de los fines por los cuales ha sido creado (aunque unos y otros discrepen en cuanto al contenido exacto de los mismos). Vitoria y especialmente Suárez sostienen, además, que en determinadas circunstancias cabe incluso el recurso al tiranicidio. En este sentido, distinguen entre el tirano que detenta el poder legítimamente, pero lo ejerce torticeramente, en cuyo caso sólo cabe quitarle la vida en legítima defensa, y el que ha asumido el poder de forma contraria a Derecho, a quien puede matar cualquier particular siempre que ello no redunde en un perjuicio mayor para el bien común que la continuidad de la tiranía.

Vitoria y Suárez desarrollan su actividad intelectual en un contexto histórico muy alejado del actual. Pero, en sus aspectos fundamentales, su obra continúa siendo relevante. En efecto, los autores de la Escuela de Salamanca nos recuerdan que el Estado y su Derecho no son meras herramientas al servicio de un fin cualquiera, sino que se ordenan al bien común, que tiene un contenido concreto no sujeto al arbitrio de quienquiera que detente el poder en un momento dado. En coherencia con ello, llaman también la atención sobre la existencia de un conjunto de principios inherentes a todo orden político justo, cuyo desconocimiento desfigura el ordenamiento jurídico y conduce, en última instancia, a su desmantelamiento. Estos postulados, lejos de sustituir las constituciones racional-normativas que prevalecen en la Europa de hoy, contribuyen a consolidarlas, permiten interpretarlas y aplicarlas de forma coherente y, en fin, no tan sólo refuerzan a los poderes públicos en la misión que tienen encomendada, sino también los límites a los que están sujetos.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Fuentes primarias:*

ARISTÓTELES (2015). *Política*. García Gual, C. (ed.). 2ª edición. Madrid: Alianza Editorial.

AQUINO, T. DE (1990). *Suma de Teología. Parte II-II (a)*. Calle Campo, O. y Jiménez Patón, L. (trads.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

AQUINO, T. DE (1989). *Suma de Teología. Parte I-II*. Martínez Casado, A., González, D., Rodríguez Rodríguez, V., López de las Heras, L. y Rodríguez Arias, J. M. (trads.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

AQUINO, T. DE (1989). *La monarquía*. Robles, L. y Chueca, A. (trad.). Madrid: Tecnos.

BODIN, J. (1986). *Les six livres de la république*. París: Fayard.

FILMER, R. (1680). *Patriarcha*. Londres: Chiswell.

HAMILTON, A., JAY, J. y MADISON, J. (2001). *The Federalist*. Carey, G. W. y McClellan, J. (eds.). Indianápolis: Liberty Fund.

HOBBS, T. (2000). *Leviathan*. Tuck, R. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

JACOBO I Y VI (1918). *The Trew Law of Free Monarchies* [en línea]. McIlwain, C. (ed.). Disponible en:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.03.0071%3Asection%3D4%3Asubsection%3D2>.

LOCKE, J. (2010). *A Letter concerning Toleration*. Goldie, M. (Ed.). Indianápolis: Liberty Fund.

LOCKE, J. (2000). *Two Treatises of Government*. Laslett, P. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

LOCKE, J. (1824). *The Works of John Locke*. Vol. I, An Essay Concerning Human Understanding. 12ª edición. Londres: C. & J. Rivington.

ROUSSEAU, J. J. (1977). *Du contrat social*. París: Éditions du Seuil.

SUAREZ, F. (1970-1971). *Defensa de la Fe Católica y Apostólica contra los errores del anglicanismo*. Eguillor Muniozguren, J. R. (ed.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 4 vols.

SUÁREZ, F. (1967-1968). *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Eguillor Muniozguren, J. R. (ed.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 6 vols.

VITORIA, F. DE (2008). *Relectio de Potestate Civili. Estudios sobre su Filosofía Política*. Cordero Pando, J. (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

VITORIA, F. DE (1995). *La ley*. Frayle Delgado, L. (ed.). Madrid: Tecnos.

VITORIA, F. DE (1991). *Political Writings*. Pagden, A. y Lawrance, J. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

VITORIA, F. DE (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Urdánoz, T. (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

*Fuentes secundarias:*

ABRIL CASTELLÓ, V. (1998). Los teólogos juristas de la Escuela de Salamanca, Padres de los derechos humanos en el mundo moderno y contemporáneo (Planteamiento y proyección). *Religión y Cultura*, vol. XLIV, pp. 271-300.

ABRIL CASTELLÓ, V. (1980). Francisco Suárez, padre de los derechos humanos. *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, núm. 7, pp. 43-52.

ABRIL CASTELLÓ, V. (1977). La obligación política según Suárez. *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 35, núm. 67, pp. 229-296.

ABRIL CASTELLÓ, V. (1976-1977). Moral-Derecho-Política: homologación democrática y responsabilidad política en Francisco Suárez. *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 19, pp. 211-262.

ABRIL CASTELLÓ, V. (1976). Derecho-Estado-Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez. *Revista de Estudios Políticos*, núm. 210, pp. 129-188.

ÁLVAREZ GENDÍN, S. (1949). Doctrina política del Padre Vitoria. *Revista de la Universidad de Oviedo*, vol. X, núm. 55-56, pp. 115-136.

ALVES, A. A. y MOREIRA, J. M. (2010). *The Salamanca School*. Nueva York: Continuum Publishing.

AMEZÚA AMEZÚA, L. C. (2020). Francisco Suárez y la posibilidad de intervención pública en asuntos sociales. En: En MARKYS, R. A. y SENÉN DE FRUTOS, J. A. En: *Francisco Suárez (1548–1617) Jesuits and the Complexities of Modernity*. Leiden: Brill., p. 220.

AMEZÚA AMEZÚA, L. C. (2018). Efectos de las normas jurídicas según Francisco Suárez. *Revista Jurídica Digital UANDES*, vol. 2, núm. 1, pp. 92-104.

AMEZÚA AMEZÚA, L.C. (2017). La potestad tributaria en Francisco Suárez. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 51, pp. 209-231.

AMEZÚA AMEZÚA, L. C. (2008). Aportaciones de los iusnaturalistas hispanos al ideario liberal. *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, núm. 12, pp. 41-56.

ANDERSON, R. T. y GEORGE, R. P. (2019). The Baby and the Bathwater. *National Affairs*, núm. 41.

BACIERO RUIZ, F. T. (2012). El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke. *Anuario Filosófico*, vol. 45, núm. 2, pp. 391-421.

BACIERO RUIZ, F. T. (2010). Francisco Suárez como gozne entre la filosofía política medieval y John Locke. En: ROCHE ARNAS, P. (coord.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Fundación Ramón Areces.

BACIERO RUIZ, F. T. (2008). *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke (Un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

BARBIER, M. (2004). Les rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel chez Vitoria. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 66, núm. 2, pp. 297-310.

BELDA PLANS, J. (2020). ¿Qué es la Escuela de Salamanca? Claves interpretativas histórico-conceptuales. Conferencia impartida en el marco del seminario ¿Qué es la Escuela de Salamanca?, celebrado en la Universidad Salesiana de Roma el 19 de septiembre de 2020, p. 8. Disponible en: <https://juanbeldaplans.com/articulos-y-conferencias/>.

- BELDA PLANS, J. (2001). La Escuela de Salamanca y el compromiso por la justicia. *Communio*, núm. 1, pp. 40-55.
- BELDA PLANS, J. (1999). Hacia una noción crítica de la Escuela de Salamanca. *Scripta Theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, vol. 31, núm. 2, pp. 367-411.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V. (1937). Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y fuentes de la misma. *Ciencia Tomista*, núm. 56, pp. 22-39.
- BEUVE-MERY, H. (1928). *La théorie des pouvoirs publics d'après François de Vitoria et ses rapports avec le Droit contemporain*. París: Spes.
- BIRZER, B. J. (2010). *American Cicero. The Life of Charles Carroll*. Wilmington: ISI Books, pp. 11-15 y 53-55.
- BÖCKENFÖRDE, E. W. (2007). *Diritto e secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*. Preterrossi, G. (ed.) y Carpitella, M. (trad.). 2ª edición. Bari: Editori Laterza.
- BRETÓN MORA HERNÁNDEZ, C. (2013). Los derechos humanos en Francisco de Vitoria. *En-claves del pensamiento*, núm. 14, pp. 35-62.
- BRETT, A. (2003). *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRITO VIEIRA, M. (2008). Francisco Suarez and the Principatus Politicus. *History of Political Thought*, vol. 29, núm. 2, pp. 273-294.
- CARPINTERO, F. (2003). Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, núm. XXV, pp. 341-373.
- CASEY, C. y VERMEULE, A. (2022). Argument by Slogan. *Harvard Journal of Law and Public Policy* [en línea]. Disponible en: <https://www.harvard-jlpp.com/argument-by-slogan-conor-casey-and-adrian-vermeule/>.
- CASEY, C. y VERMEULE, A. (2022). Myths of Common Good Constitutionalism. *Harvard Journal of Law and Public Policy*, vol. 45, núm. 1, pp. 103-146.
- CASEY, C. (2021). Common-Good Constitutionalism and the New Battle over Constitutional Interpretation in the United States. *SSRN Electronic Journal* [en línea]. Disponible en: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=3725068](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3725068).

- CENDEJAS BUENO, J. L. (2020). Derecho subjetivo, naturaleza y dominio en Francisco de Vitoria. *Cauriensia*, vol. XV, pp. 109-137.
- CHAFUEN, A. A. (2009). *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Madrid: El Buey Mudo.
- COUJOU, J. P. (2014). Political Thought and Legal Theory in Suárez. En: SALAS, VÍCTOR y FASTIGGI, ROBERT (eds.). *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden: Brill, 2014, pp. 29-71.
- DE LUBAC, H. (1932). Le pouvoir de l'Église en matière temporelle. *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 12, núm. 3, pp. 329-354.
- DEMPF, A. (1961). *La filosofía cristiana del Estado en España*. Rodríguez Paniagua, J. M. (trad.). Madrid: Rialp.
- DOYLE, J. P. (2011). *Collected Studies on Francisco Suarez, S.J. (1548- 1617)*. Salas, V. (ed). Lovaina: Leuven University Press.
- DOYLE, J. P. (1997). Vitoria on Choosing to Replace a King. En: WHITE, K. (ed.), *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*. Washington, DC: Catholic University Press.
- DURÃO BARROSO, L. (2020). A refutação do absolutismo no pensamento político de Francisco Suárez. En DE CARVALHO, M. S., LÁZARO PULIDO, M. y GUIDI, S. *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics*. Coimbra: Coimbra University Press.
- DUVE, T. (2018). *La Escuela de Salamanca: ¿un caso de producción global de conocimiento?* Maguncia: Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz.
- FERREIRO LÓPEZ, A. (1948). La naturaleza de la propiedad privada en Francisco Suárez. *Pensamiento*, vol. 4, 1948, p. 449-492.
- FINNIS, J. (2011). Limited Government. En *Human Rights and the Common Good. Collected Essays III*. Oxford: Oxford University Press.
- FINNIS, J. (1998). *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- FINNIS, J. (1994). Liberalism and Natural Law. *Mercer Law Review*, vol. 45, núm. 2, pp. 687-704.



- FINNIS, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- FIORAVANTI, M. (2014). *Constitucionalismo. Experiencias históricas y tendencias actuales*. Mora Cañada, A. y Martínez Neira, M. (trad.). Madrid: Trotta.
- FIORAVANTI, M. (2001). *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*. Martínez Neira, M. (trad.). Madrid: Trotta.
- FONT OPORTO, P. (2020). La articulación operativa del poder político en Suárez: sentido y límites de su entrega al rey por parte del pueblo. En: *Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics*. De Carvalho, M. S. Lázaro Pulido, M. y Guidi, S. (eds.). Coimbra: Coimbra University Press, pp. 383-400.
- FONT OPORTO, P. (2018). La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 74, núm. 279, pp. 179–200.
- FONT OPORTO, P. (2017c). Obediencia y desobediencia a reyes herejes y no cristianos en Francisco Suárez. Potestad del papa al respecto. *Gregorianum*, vol. 98, núm. 1, pp. 61–74.
- FONT OPORTO, P. (2017a). El sistema de límites del poder político en Francisco Suárez. La resistencia civil como instrumento fáctico de oposición al poder. *Proyección: Teología y Mundo Actual*, núm. 267, pp. 439–454.
- FONT OPORTO, P. (2014). Límites de la legitimidad del poder político y resistencia civil en Francisco Suárez. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, Departamento de Derecho Penal y Procesal.
- FORAN, M. (2022). Rights, Common Good and the Separation of Powers. *The Modern Law Review* [en línea]. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1468-2230.12769>.
- GABA, J. (2007). John Locke and the Meaning of the Takings Clause. *Missouri Law Review*, vol. 72, núm. 2, pp. 525-579.
- GAETANO, M. T. (2012). What Kind of Corporeal or Political Life Men Would Have Professed in the State of Innocence. *Journal of Markets & Morality*, vol. 15, núm. 2, pp. 527-563.

GARCÉS, H. y TENA, R. (2023). Entrevista con Adrian Vermeule (y II). *Hay Derecho* [en línea]. Disponible en <https://www.hayderecho.com/2023/01/17/entrevista-con-adrian-vermeule-y-ii/>.

GARCÍA CUADRADO, J. A. (2017). Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia. *Cauriensia*, vol. XII, pp. 169-189.

GARCÍA CUADRADO, J. A. (1999). *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*. Pamplona: Publicaciones de la Universidad de Navarra.

GIL PUJOL, X. (2008). Concepto y práctica de república en la España moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa. *Estudis: Revista de Historia Moderna*, núm. 34, pp. 111-148.

GIL PUJOL, X. (2007). Spain and Portugal. En: LLOYD, H.A., BURGESS, G. y HODSON, S. *European Political Thought 1450-1700. Religion, Law and Philosophy*. New Haven: Yale University Press, pp. 416-457.

GÓMEZ ROBLEDO, I. (1986). *El Origen del Poder Político según Francisco Suárez*. San José: Universidad Autónoma de Centro América.

GOTI ORDEÑANA, J. (1997). Los derechos fundamentales en la doctrina de Francisco de Vitoria. *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, pp. 51-74.

GRICE-HUTCHINSON, M. (1995). *Ensayos sobre el pensamiento económico en España*. Moss, L. S. y Ryan, C. (eds.); Rodríguez Braun, C. y Blanco González, M. (trads.). Madrid: Alianza Editorial.

GRICE-HUTCHINSON, M. (1952). *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory*. Oxford: Clarendon Press.

HAMILTON, B. (1963). *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*. Oxford: Clarendon Press.

HÖPFL, H. (2004). *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*. Cambridge: Cambridge University Press.

JURI, Y. E. (2019), Poder político, tiranía y bien común en Francisco Suárez. *Isonomía*, núm. 50, pp. 116-133.

- LANGELLA, S. (2015). *Francisco de Vitoria y la cuestión del tiranicidio*. Maguncia: Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz.
- LANGELLA, S. (2014). El príncipe y la ley en Francisco de Vitoria. *Ciencia Tomista*, vol. 141, núm. 454, pp. 247-268.
- LECÓN, M. (2017). ¿Es Francisco Suárez un defensor de la propiedad comunitaria? Una revisión de la interpretación de Eduardo Nicol. *Diánoia*, vol. LXII, núm. 78, pp. 183-201.
- LISSARRAGUE, S. (1947). *La Teoría del Estado en Francisco de Vitoria*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- LISSARRAGUE, S. (1941). Un texto de Francisco de Vitoria sobre la potestad política. *Revista de Estudios Políticos*, núm. 2, pp. 315-325.
- MANENT, P. (2012). *Histoire intellectuelle du libéralisme*. París: Pluriel.
- MARAVALL, J. A. (1999). *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- MARSHALL, J. (1994). *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MATTEUCI, N. (1998). *Organización del poder y libertad: historia del constitucionalismo moderno*. Ansuátegui Roig, F. J. y Martínez Neira, M. (trads.). Madrid: Trotta.
- MÉCHOULAN, H. (1980). Suárez confrontado con algunas preguntas morales y políticas de su tiempo. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 7, pp. 121-131.
- MOLINA MELIÁ, A. (1977). *Iglesia y Estado en el siglo de oro español: El pensamiento de Francisco Suárez*. Valencia: Universidad de Valencia.
- NASZALYI, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria*. Menéndez Reigada, I. (trad.). Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- ONCLIN, W. (1948). La Souveraineté de l'État selon Suarez. En *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez*. Burgos: Aldecoa, pp. 283-294.
- OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A. (1980). El poder temporal de la Iglesia de Vitoria a Suárez. *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, vol. 7, pp. 81-106.

- PACE, P. (2012). Francisco Suárez and Justice: A Common Good Perspective. *Gregorianum*, vol. 93, núm. 3, pp. 497-525.
- PENA GONZÁLEZ, M. A. (2018). Aproximación histórica al concepto «Escuela de Salamanca». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, vol. 7, núm. 8.
- PENA GONZÁLEZ, M. A. (2017). “Defensio Fidei de Suárez y su conflicto con Jacobo I. *Revista Jurídica Digital UANDES*, vol. 2, núm. extra 1, pp. 42-58.
- PENA GONZÁLEZ, M. A. (2009). Derechos humanos en la Escuela de Salamanca. En: FLECHA ANDRÉS, J. R. (coord.). *Derechos humanos en Europa*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- PEREÑA VICENTE, L. (1992). *La Idea de justicia en la conquista de América*. Madrid: Mapfre.
- PEREÑA VICENTE, L. (1980). Francisco Suárez y la independencia de América. Un proyecto de investigación científica. *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, núm. 7, pp. 53-63.
- PINK, T. (2018). Suarez on Authority as Coercive Teacher. *Quaestio*, vol. 18, pp. 451-486.
- PINK, T. (2016). Suarez and Bellarmine on the Church as a Coercive Lawgiver. En: SACCENTI, R. y SULAS, C. (eds.), *Legge e Natura: I dibattiti teologici e giuridici fra XV e XVII secolo*. Roma: Aracne Editrice.
- PRIETO LÓPEZ, L. (2020). La réplica de Suárez a la condena de la Defensio fidei por el Parlamento de París. Texto latino, traducción y anotación crítica. *Bajo Palabra*, núm. 24, pp. 107-134.
- PRIETO LÓPEZ, L. (2019). Francisco Suárez, el pactismo hispánico y la emancipación de la América española. En CASTILLA URBANO, F. *Civilización y dominio: la mirada sobre el otro*. Alcalá de Henares: Editorial Universidad de Alcalá.
- PRIETO LÓPEZ, L. (2017). La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del Estado moderno: algunas consideraciones sobre el De Potestate Civili de Vitoria. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 40, pp. 223-247.

- RECASENS SICHES, L. (1941). Historia de las doctrinas del contrato social. *Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia*, núm. 12, pp. 331-360.
- ROMMEN, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*. García Yebra, V. (trad.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- SAN EMETERIO, N. (2021). La aportación de Francisco Suárez al concepto de propiedad privada. *Pensamiento*, vol. 77, núm. 294, pp. 283-297.
- SARALEGUI, M. (2017). La conciliación de lo político y lo religioso. Suárez y Hobbes sobre la potestad indirecta. *Anuario Filosófico*, vol. 50, núm. 2, pp. 297-321.
- SCHROCK, T. S. (1997). Anachronism All Around: Quentin Skinner on Francisco Suarez. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 25, núm. 1, pp. 91-123.
- SCHWARTZ PORZECANSKI, D. (2008). Francisco Suárez on Consent and Political Obligation, *Vivarium*, vol. 46, núm. 1, pp. 59-81.
- SCHWARTZ PORZECANSKI, D. (2005). Francisco Suárez y la tradición del contrato social. *Contrastes*, vol. X, pp. 119-138.
- SCOTT, J. B. (1934). *The Catholic Conception of International Law*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- SIMÓN YARZA, F. (2017). *Entre el deseo y la razón. Los derechos humanos en la encrucijada*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- SKINNER, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought: Vol. II: The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SOMMERVILLE, J. P. (1982). From Filmer to Suárez: A Reappraisal. *The Historical Journal*, vol. 25, núm. 3, pp. 525-540.
- SPECHT, R. (1990). Derecho natural español. Clasicismo y modernidad. *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. VII, pp. 343-354.
- STRAUSS, L. (1952). On Locke's Doctrine of Natural Right. *The Philosophical Review*, vol. 61, núm. 4, pp. 475-502.

- TATTAY, S. (2019). Francisco Suárez: Absolutist or Constitutionalist? En MARKYS, R. A. y SENÉN DE FRUTOS, J. A. En: *Francisco Suárez (1548–1617) Jesuits and the Complexities of Modernity*. Leiden: Brill.
- TIERNEY, B. (2002). *L'Idea dei diritti naturali: diritti naturali, legge naturale e diritto canonico, 1150-1625*. Ottonelli, V. (trad.). Bologna: Il Mulino.
- TORRENT, A. J. (2013). Segunda Escolástica Española y renovación de la ciencia del derecho en el siglo XVI: un capítulo de los fundamentos del derecho europeo. I. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto. *Teoria e storia del diritto privato*, núm. 6, pp. 1-40.
- TRUYOL SERRA, A. (1946). *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- VALENZUELA-VERMEHREN, L. (2013). The Origin and Nature of the State in Francisco de Vitoria. *Ideas y Valores*, vol. LXII, núm. 151, pp. 81-103.
- VERMEULE, A. (2022). *Common Good Constitutionalism*. Cambridge: Polity Press.
- WILENIUS, R. (1963). *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
- ZARATIEGUI, J. M. (2000). La propiedad en algunos autores de la Escuela de Salamanca. *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, núm. 37, pp. 87-93.