

CAPÍTULO II

LOS CONTRAPODERES EN LA ESCUELA DE SALAMANCA

Roger BOADA QUERALT
Profesor Adjunto de Derecho Constitucional
ESADE-Universidad Ramon Llull

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo aborda la cuestión de los contrapoderes, los límites institucionales del poder político y los mecanismos de corrección de abusos en la Escuela de Salamanca, fijando el foco en dos destacados teólogos que formaron parte de ella: el dominico Francisco de Vitoria (1483-1546) y el jesuita Francisco Suárez (1548-1617). Precisamente partiendo del estudio de su disciplina, ambos autores se adentran en cuestiones jurídico-políticas como el origen del poder, la titularidad del mismo o los límites a los que está sujeto. Ello se debe, en buena medida, al característico interés de los escolásticos españoles por dar respuesta a los grandes interrogantes de su época desde una perspectiva aristotélico-tomista renovada. El contexto histórico en el que les toca vivir, marcado por la Reforma protestante, el descubrimiento y conquista de América, así como por el ascenso y consolidación del absolutismo, invita de forma especialmente estimulante a esta reflexión.

Para Vitoria y Suárez, el poder político existe para alcanzar un fin concreto, el bien común, al cual deben ordenarse todas las normas y actos que de él emanen 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 que el titular del poder político lo sea en virtud del consentimiento originario de la comunidad política, pero nada impide que esta se dote de una forma de Estado sin elemento democrático alguno, si bien ambos autores favorecen 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 frenos y contrapesos institucionales más o menos sólido.

No cabe confundir esta aceptación relativamente plácida 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 solo al Derecho natural y al divino, sino también al estatal.

Ni Vitoria ni Suárez contemplan mecanismos institucionales que permitan hacer efectiva la observancia de dichos límites, más allá del poder indirecto de la Iglesia en el orden temporal, que habilita al Papa para intervenir en la esfera del poder político cuando este pone en riesgo la salvación de las almas, lo cual puede ocurrir no solo cuando se desvía de la ortodoxia religiosa, sino también cuando vulnera el Derecho natural. Dicha ausencia de mecanismos institucionales de corrección de abusos, 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 a su titular 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, en caso de vulneración, se hacen efectivos fundamentalmente a través de mecanismos no institucionales.

2. EL GRAN CONTRAPODER: LA IGLESIA Y SU PODER INDIRECTO EN EL ORDEN TEMPORAL

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, tomista¹— de la realidad, que distingue entre un ámbito temporal, meramente terreno, y otro espiritual o sobrenatural, identificado con la vida eterna². Vitoria expresa esta idea de forma concisa: «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»³. La autoridad de la Iglesia, sin embargo, no se ejerce únicamente de forma espiritual: aunque le corresponde el gobierno de este ámbito, puede emitir mandatos jurídicamente vinculantes a sus miembros —esto es, a todos los bautizados— y recurrir, si es preciso, a la imposición de penas temporales para castigar su inobservancia⁴.

En definitiva, si el gobierno de lo temporal corresponde al poder político, el de lo espiritual incumbe por designio divino a la Iglesia. De ello se desprende que el Papa, de ordinario, no puede intervenir 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. Ello es debido a que el fin que procura la Iglesia —la felicidad eterna— tiene un valor superior al que procura el Estado, esto es, la felicidad meramente natural. Vitoria reconoce al Papa en tales casos «una amplísima potestad»⁵. Suárez, por su parte, también atribuye tal poder al Papa, aun puntualizando 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»⁶.

¹ Sobre el pensamiento del Doctor Angélico sobre las relaciones Iglesia-Estado, *vid.* J. Finnis, *Aquinas, Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 320-327. Al respecto, *vid.* también el estudio introductorio de Urdániz a la relección *De potestate Ecclesiae prior* en F. de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, Urdániz, T. (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 205-207 y 218-224. En el mismo sentido, *vid.* A. Molina Meliá, *Iglesia y Estado en el siglo de oro español: El pensamiento de Francisco Suárez*, Valencia, Universidad de Valencia, 1977, pp. 37 y 152-156.

² Se trata de una idea muy arraigada en el pensamiento católico, ya perfilada en sus caracteres esenciales a finales del siglo V, como se desprende de la célebre epístola *Famuli vestrae pietatis*, que el Papa Gelasio I escribe al Emperador Anastasio I en 494.

³ *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 248-249. Todas las citas de esta obra proceden de F. de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, *op. cit.*

⁴ *De potestate Ecclesiae prior*, p. 248. *Vid.* también *De indis*, p. 682. Todas las citas de esta segunda obra proceden de F. de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, *op. cit.*

⁵ *De potestate Ecclesiae prior*, p. 305.

⁶ *Defensio Fidei*, III, V, 2. Todas las citas de esta obra proceden de la edición de Eguillor Muniozgoren. *Vid.* F. Suárez, *Defensa de la Fe Católica y Apostólica contra los errores del anglicanismo*, EGUILLOR MUNIOZGUREN, J. R. (ed.), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 4 vols, 1970-1971. Las cifras indicadas indican el libro, capítulo y apartado correspondiente a la cita, siguiendo la práctica habitual.

En el mismo sentido, Vitoria señala que 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 estatal⁷, posición que sostiene también Suárez, con algún matiz en un sentido expansivo del poder pontificio⁸. 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, como veremos más adelante.

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 solo 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 natural⁹. Tal posibilidad, evidentemente, no cabe 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 disensiones¹⁰. El filósofo de Malmesbury, en este sentido, hace una lectura relativamente 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 frenos y contrapesos institucionales, sino de asegurar la debida ordenación de lo temporal a lo espiritual.

3. LA CUESTIÓN DE LA FORMA DE ESTADO Y EL SISTEMA DE FRENOS Y CONTRAPESOS

La forma de Estado y, en general, las cuestiones de diseño institucional reciben una atención discreta por parte de Vitoria y Suárez. Además, los escasos pasajes en los que las abordan contienen principalmente consideraciones de carácter prudencial, y no normativo. Ello marca un claro contraste con la tradición liberal, que les atribuye una

⁷ *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 306-307.

⁸ *Defensio Fidei*, III, XXII, 10.

⁹ *Vid.*, en este sentido, *De potestate Ecclesiae prior*, p. 306 y *Defensio Fidei*, III, XXII, 12 y VI, IV, 16.

¹⁰ Especialmente en el capítulo 42 del *Leviathan*. *Vid.*, en particular *Leviathan*, pp. 226-227, 342-344, 373-375, 388 y 395-398. Todas las citas de esta obra proceden de T. Hobbes, *Leviathan*, Tuck, R. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

importancia capital, insistiendo en la necesidad imperativa de evitar la concentración del poder mediante su distribución entre una pluralidad de órganos que se limiten y controlen recíprocamente. Resultaría erróneo, sin embargo, concluir que esto se deba a un cierto agnosticismo por parte de los escolásticos españoles ante la cuestión de los límites del poder del Estado, y todavía más ver en ello inclinaciones absolutistas. Se trata, por el contrario, de autores que sostienen con especial vigor los límites del poder político, que se concretan en el carácter vinculante del Derecho natural, el bien común como fin de toda la actividad estatal y las leyes fundamentales que imperen en cada comunidad política.

Para Vitoria y Suárez, el hombre es un animal social y político, que no puede alcanzar su fin natural más que con la compañía y colaboración de sus semejantes. En consecuencia, tiende a formar con ellos sociedades como la familia y, señaladamente —a los efectos que nos interesan— la comunidad política, y ello no con el fin de defenderse con mayor eficacia de agresiones procedentes de terceros, sino para alcanzar el pleno florecimiento humano que posibilitan la convivencia bajo leyes justas, la cultura, el conocimiento o la suficiencia de bienes y servicios. Estos elementos configuran a grandes rasgos el bien común, y para alcanzarlos no solo es precisa la vida en el seno de una comunidad política, sino también que esta esté dotada de un poder que realice una labor de dirección y ordenación orientada a dicho fin.

De aquí surge un interrogante: ¿a quién corresponde este poder? Frente a la doctrina del derecho divino de los reyes, que goza de gran aceptación en tiempos de Suárez, los escolásticos españoles sostienen que, al ser los hombres iguales y libres por naturaleza, resulta imposible atribuirlo a unos con preferencia a los otros¹¹. Se impone así ineluctablemente la conclusión de que el poder reside por defecto en el conjunto de miembros de la comunidad o, dicho de otra forma, que la forma de Estado por defecto es la democracia directa¹².

Vitoria, sin embargo, se apresura a advertir que la multitud no puede ejercer adecuadamente el poder, de lo que se desprende la inviabilidad de la democracia directa¹³ y la necesidad de confiarlo a una única

¹¹ *De potestate civili*, 7. Todas las citas de esta obra proceden de la edición crítica de Cordero Pando. *Vid.*, F. de Vitoria, *Relectio de Potestate Civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, CORDERO PANDO, J. (ed.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008. 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. *Vid.*, también *De legibus*, III, II, 3. Todas las citas de esta obra proceden de la edición de Eguillor Muniozguren. *Vid.* F. Suárez, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, EGUILLOR MUNIOZGUREN, J. R. (ed.), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 6 vols, 1967-1968. Las cifras indicadas indican el libro, capítulo y apartado correspondiente a la cita, siguiendo la práctica habitual.

¹² *Defensio Fidei*, III, II, 8.

¹³ 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.

persona o, por lo menos, a un grupo de ellas¹⁴. Suárez no considera tal transferencia absolutamente necesaria, pero sí muy conveniente, al ser a su juicio la democracia directa la peor forma posible de organización del poder¹⁵. Se abre, pues, un nuevo interrogante: ¿bajo qué forma de Estado debería organizarse la comunidad?

En términos normativos, tanto Vitoria como Suárez¹⁶ se decantan por la más estricta neutralidad. Para el dominico, cada comunidad es libre de determinar la organización del poder político en su seno, ya sea bajo la forma de una monarquía, de una aristocracia¹⁷ o de una democracia¹⁸. 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 susceptible de destitución por el mismo¹⁹. También ve viable alguna clase de solución mixta²⁰, que se daría, por ejemplo, cuando la adopción de determinadas leyes o decisiones requiriera el consentimiento de alguna clase de parlamento²¹. Tal entrega del poder se entiende como un pacto: quien lo recibe debe procurar el bien común y respetar el Derecho natural y cualesquiera otros límites que se hayan fijado a su magistratura. A cambio, el pueblo se compromete a prestarle obediencia.

Así, para Vitoria, la variedad de formas legítimas de organización del poder es enorme. Lo decisivo, a su juicio, no es cómo se distribuye, sino que se haga uso de él rectamente²². Su alcance será el mismo en cualquier caso, tanto si queda concentrado en manos de un único sujeto, como si se reparte entre una pluralidad de órganos, como si se prevén mecanismos de participación política de carácter democrático. Esta es una cuestión en la que pone cierto énfasis, impulsado acaso por la intensa antipatía que le generan ciertas corrientes de pensamiento vagamente republicanas de inspiración italiana que circulan en la Castilla

¹⁴ *Comentarios a la II-II*, q. 47, a. 10, pp. 127-129. Todas las citas de esta obra proceden de la selección incluida en F. de Vitoria, *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.

¹⁵ *Defensio Fidei*, III, II, 7. También *De legibus*, III, III, 8.

¹⁶ *De legibus*, III, IV, 1.

¹⁷ *De potestate Ecclesiae posterior*, p. 363. Todas las citas de esta obra proceden de F. de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, op. cit.

¹⁸ 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». Vid. los *Comentarios a la II-II*, q. 105, a. 1, p. 126.

¹⁹ *De potestate civili*, 14.

²⁰ *De potestate civili*, 11.

²¹ *Comentarios a la II-II*, q. 105, a. 4, p. 129.

²² *De potestate civili*, 8.

de su época²³. En efecto, no ahorra ni vehemencia ni descalificativos para atacar a quienes, llevados por «la estupidez e ignorancia» sostienen que bajo la monarquía hay menos libertad que, por ejemplo, bajo la aristocracia: «bajo cualquier forma de gobierno²⁴ 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»²⁵. Vitoria, sin embargo, no se conforma con esta equiparación, sino que va un paso más allá y declara que la monarquía es la forma óptima de organización del poder. Aquí su crítica a los postulados democratizantes se acera y deviene directamente mordaz: «parecen tener más dueños quienes están sometidos a los decretos y gobierno de muchos; a no ser que quizás alguien desvaríe de tal modo que juzgue que está sometido a servidumbre si obedece a un rey sabio, y se estime libre si se subordina a unos bárbaros». Vitoria, en cambio, invoca la autoridad de «los más destacados sabios y filósofos» para sostener que la mejor forma de Estado es la monarquía, señalando, en este sentido, 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»²⁶.

La acritud que Vitoria reserva a las tesis democratizantes no nos debe hacer perder de vista, sin embargo, que su preferencia por la monarquía responde estrictamente a consideraciones prudenciales. No existe imperativo jurídico o moral alguno que imponga dicha forma de Estado. A la luz del Derecho natural, es igualmente lícita la opción por la democracia, la aristocracia o una fórmula mixta, siempre que la actividad estatal se ordene al bien común. Por la misma razón, no existe ninguna norma que imponga la creación de algún sistema institucional de frenos y contrapesos, siendo ello una cuestión a determinar libremente por cada comunidad. Para Vitoria, como he señalado antes, la limitación del poder político recae fundamentalmente en el respeto al Derecho natural y en la ordenación al bien común. 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 velar por el bien común.

²³ X. Gil Pujol, «Concepto y práctica de república en la España moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa», *Estudis: Revista de Historia Moderna*, Publicacions de la Universitat de València, 2008, pp. 111-122. El propio Vitoria alude a estas corrientes de pensamiento en *De potestate civili*, 11.

²⁴ Así traduce Cordero Pando el original latín «*in quolibet principatu quilibet privatus est...*». *Vid.*, F. de Vitoria, *Relectio De potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, op. cit., pp. 40-41.

²⁵ *De potestate civili*, 11.

²⁶ *Id.*

No obstante, que Vitoria considere la monarquía como la forma de Estado óptima no significa que abogue por el absolutismo y ni tan siquiera por una monarquía pura²⁷. Ello se desprende de un conjunto de aspectos fundamentales de su pensamiento jurídico-político. Primero, su insistencia en el sometimiento del poder político al Derecho natural. Segundo, su defensa del bien común como fin de toda actividad estatal. Tercero, su reivindicación del poder indirecto de la Iglesia en lo temporal. Cuarto, su tranquila aceptación de la posibilidad de que el pueblo se reserve para sí parte del poder político, o que lo atribuya a un órgano distinto de la Corona, con el corolario —asumido explícitamente por el dominico— que cualquier mandato emitido por el monarca que exceda su ámbito de atribuciones carecerá de validez jurídica²⁸.

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»²⁹. Esta idea cuenta con un distinguido pedigrí tomista: Santo Tomás sostiene en más de una ocasión que la mejor forma de organización del poder en una comunidad política es la monarquía con elementos aristocráticos y democráticos³⁰. 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 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

²⁷ 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 de algunos de estos elementos. En una monarquía pura, 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 depuesto si da leyes injustas o deviene tiránico. *Vid.* en este sentido L. Durão Barroso, «A refutação do absolutismo no pensamento político de Francisco Suárez», en De Carvalho, Lázaro Pulido y Giudi, (eds.), *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics*, Coimbra, Coimbra University Press, 2020, pp.404-405.

²⁸ *Comentarios a la II-II*, q. 105, a. 4, p. 129.

²⁹ *De potestate civili*, 11.

³⁰ Véase, por ejemplo, *Suma de Teología*, I-II, q. 105, a. 1. Todas las citas de esta obra proceden de T. DE AQUINO, *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, 1989. Las citas siguen el formato que se usa habitualmente en relación con este tratado: parte, cuestión y artículo.

comunidad con otros órganos como «el Consejo, la Chancillería, los corregidores». Prueba de ello es que esta forma templada de organización del poder es la que predomina en toda la Cristiandad, lo que lleva al dominico a aventurar que «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»³¹. Nótese, sin embargo, que tal afirmación del dominico no responde estrictamente a una lógica de protección de la libertad. Tampoco a un supuesto imperativo democratizante que requiera la participación política del conjunto de la sociedad. La preocupación central de Vitoria es el uso recto del poder político, que incluye indiscutiblemente —pero no exclusivamente— la referida protección de la libertad, y al que se tiende más fácilmente si el poder no queda concentrado en unas únicas manos, de forma que la labor de regir la comunidad no quede condicionada a la limitada inteligencia de un solo individuo.

4. EL SOMETIMIENTO A LA LEY DEL PODER POLÍTICO

Hemos visto que para Vitoria y Suárez el príncipe está sometido al Derecho natural y, en particular, a la obligación de proveer al bien común. En cambio, no resulta tan evidente que esté igualmente sujeto a la ley estatal, teniendo en cuenta que, en una monarquía pura, es el único órgano capaz de crear Derecho, pudiendo, por consiguiente, modificarlo con una libertad considerable.

Sin embargo, tanto Vitoria³² como Suárez se pronuncian nítidamente en defensa del sometimiento del príncipe al Derecho estatal. El razonamiento que ofrece el Doctor Eximio 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»³³. 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 estas (a causa de la materia que regulan o del motivo en el que se basan) sean «de suyo universales»³⁴. 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

³¹ *Comentarios a la I-II*, q. 105, a. 1. Todas las citas de esta obra proceden de la edición de Frayle Delgado. *Vid.*, F. DE VITORIA, *La ley*, FRAYLE DELGADO, L. (ed.), Madrid, Tecnos, 1995. El formato de cita utilizado es el mismo que para la Suma de Teología: cuestión y artículo.

³² *De potestate civili*, 21.

³³ *De legibus*, III, XXXV, 11.

³⁴ *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.

observa Abril Castelló, que Suárez fundamente el sometimiento del 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)»³⁵, lo que apunta de forma inequívoca a 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 se perturba»³⁶. En este sentido, Suárez intuye que la obediencia a la ley no es únicamente un límite del poder, sino también una condición necesaria para ejercerlo de forma efectiva.

Ahora bien, Suárez asume la distinción señalada por Santo Tomás³⁷ y Vitoria³⁸ entre la fuerza directiva y coercitiva la ley. En virtud de la primera, la ley manda, prohíbe o autoriza una actuación determinada. En la medida en que se ordene al bien común, lo que disponga resulta vinculante moralmente para los integrantes de la comunidad política. La segunda, en cambio, es aquella que se puede ejercer para forzar a la obediencia de la norma y, en su caso, castigar su inobservancia. El jesuita señala que la ley no vincula al príncipe más que en cuanto a su fuerza directiva³⁹, y no en su fuerza coercitiva, 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 este no tiene jurisdicción sobre él»), ni por un superior (porque no lo tiene)⁴⁰. Ello no redunda 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»⁴¹. En

³⁵ V. ABRIL CASTELLÓ, «Derecho-Estado-Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez», *Revista de Estudios Políticos*, Instituto de Estudios Políticos, 1976, p. 147. En el mismo sentido, vid. F. T. BACIERO RUIZ, *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, 2008, pp. 249-254.

³⁶ *De legibus*, III, XXXV, 11.

³⁷ *Suma de Teología*, I-II, q. 96, a. 5.

³⁸ *De potestate Papae et Concilii*, 7. Todas las citas de esta última obra proceden de F. DE VITORIA, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, op. cit. La cifra indicada corresponde al epígrafe pertinente. 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.

³⁹ *De legibus*, III, XXXV, 17.

⁴⁰ *De legibus*, III, XXXV, 15.

⁴¹ *De legibus*, III, XXXV, 21.

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 este está obligado a observarlo»⁴², 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 justa⁴³. Éstas son aquéllas que se dan por razones ajenas al bien común⁴⁴. En este sentido, el jesuita granadino invoca la autoridad de Santo Tomás de Aquino, que acepta la posibilidad de que alguien sea excusado de observar una norma generalmente provechosa por privarle de «un bien mayor o porque incluso origina algún daño»⁴⁵, lo que concierne al bien común en tanto que «el bien de una parte redunde en bien de todo el cuerpo»⁴⁶. 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 jurídicos⁴⁷. 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»⁴⁸. 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»⁴⁹.

La conclusión que se desprende de todo ello parece ser clara: contrariamente al postulado absolutista según el cual el príncipe es *legibus solutus*⁵⁰, Suárez mantiene la posición clásica de la tradición aristoté-

⁴² *De legibus*, III, XXXV, 23.

⁴³ 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.

⁴⁴ *De legibus*, VI, XVIII, 18.

⁴⁵ *Suma de Teología*, I-II, q. 97, a. 4.

⁴⁶ *De legibus*, VI, XVIII, 18.

⁴⁷ 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. *Vid.*, *De legibus*, VI, XIX, 18.

⁴⁸ *De legibus*, VI, XIX, 17.

⁴⁹ *De legibus*, VI, XIX, 18.

⁵⁰ Defendido con especial vehemencia por Bodin en *Les six livres de la république*, I, I. La edición consultada es *J. Bodin, Les six livres de la république*, París, Fayard, 1986. Siguiendo la práctica habitual, la cita indica libro y capítulo. Hobbes, como es lógico, también defiende la misma tesis. En este sentido, considera la idea del sometimiento del príncipe a la ley como

lico-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 jurídico⁵¹. Se trata de una posición minoritaria entre los estudiosos de Suárez⁵². A mi juicio, la tesis de Skinner parte de una premisa 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 trabajo.

En la cuestión del sometimiento del monarca a la ley, nuestros autores reiteran en buena medida una doctrina recibida del constitucionalismo medieval. En este sentido, Fioravanti señala que, para la mentalidad imperante en el Medievo europeo, entender como una deficiencia 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 es el temor al castigo, el problema no es que no quepa la posibilidad de

«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.

⁵¹ Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought: Vol. II: The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 183-184.

⁵² *Vid.*, entre otros, H. ROMMEN, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, GARCÍA YEBRA, V. (trad.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951, p. 383; J. A. GARCÍA CUADRADO, «Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia», *García Cuadrado, Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia*, *Cauriensia*, Sínderesis, 2017, pp. 175-178; S. TATTAY, «Francisco Suárez: Absolutist or Constitutionalist?», en MARKYS y SENENT DE FRUTOS, (eds.), *Francisco Suárez (1548–1617) Jesuits and the Complexities of Modernity*, Leiden, Brill, 2019, pp. 314-315, especialmente la nota 63; L. C. AMEZÚA AMEZÚA, «Aportaciones de los iusnaturalistas hispanos al ideario liberal», *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, Universidade da Coruña, 2008, pp. 49-50; V. ABRIL CASTELLÓ, «Derecho-Estado-Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez», *op. cit.*, pp. 163-165, y F. T. BACIERO RUIZ, *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke...*, *op. cit.*, pp. 249-253.

imponérselo, sino más bien que un individuo así es indigno de detentar el poder político⁵³. Por su parte, 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.

Desde la perspectiva del constitucionalismo contemporáneo y del Estado de Derecho, los escolásticos españoles y sus precursores medievales podrían parecer 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 aproximación 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 contemporáneo —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. No solo esto: para perdurar, todo ordenamiento jurídico requiere de la obediencia espontánea a la ley por parte de sus destinatarios. Ante la inobservancia generalizada de las normas jurídicas, especialmente por parte de los órganos que rigen el Estado, las medidas coercitivas que pueda contemplar la ley tienden a quedar en la impotencia. Desde esta perspectiva, la importancia que atribuyen los escolásticos españoles a la fuerza directiva de la ley se revela mucho menos cándida de lo que podría parecer a primera vista.

5. 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 del poder político —principalmente de carácter sustantivo— que no necesariamente van acompañados de mecanismos institucionales que permitan hacerlos efectivos. En cambio, como se expondrá a continuación, reconocen una serie de cauces excepcionales, no sujetos a una regulación jurídica detallada y que, evidentemente, se sustancian al margen de los órganos del Estado.

⁵³ Vid. M. FIORAVANTI, *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*, MARTÍNEZ NEIRA, M. (trad.), Madrid, Trotta, 2001, pp. 39-45, y, en especial, p. 40.

Como seguidores de la tradición aristotélico-tomista, tanto Vitoria⁵⁴ como Suárez⁵⁵ 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 Teología⁵⁶. 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 meramente natural, 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»⁵⁷. 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 solo 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 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, añadiendo algún matiz al respecto. Así, indica que una ley injusta no es ley, de modo que la inobservancia de la misma no constituye en puridad 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

⁵⁴ A título de ejemplo, *vid.*, *De potestate Papae et Concilii*, 18.

⁵⁵ *De legibus*, II, XIV, 8.

⁵⁶ *De potestate Papae et Concilii*, 18.

⁵⁷ *Suma de Teología*, I-II, q. 96, a. 4.

clase de iniquidad. En tales supuestos, indica el Doctor Eximio, los destinatarios de la pseudonorma «no solo no están obligados a aceptarla, pero ni siquiera pueden aceptarla cuando trata de una cosa que clara y manifiestamente es injusta»⁵⁸. 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.

6. 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 recurrir 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 necesario 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 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 tales circunstancias, la dirección que reciben de la autoridad no busca su propio bien⁵⁹, 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»⁶⁰. 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»⁶¹. Acto seguido señala, sin embargo, que la tiranía puede darse no solo cuando un único sujeto detenta el poder, sino también cuando

⁵⁸ *De legibus*, III, XIX, 11.

⁵⁹ Téngase en cuenta 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.

⁶⁰ T. DE AQUINO, *La monarquía*, ROBLES, L. y CHUECA, A. (trad.), Madrid, Tecnos, 1989, p. 8.

⁶¹ *Id.*, p. 9.

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, será recta y legítima.

Vitoria⁶² 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. Cuando el jesuita señala los elementos característicos del régimen tiránico, observa que cae en él el gobernante que lo trae todo «a su propia conveniencia prescindiendo del bien común» o que incurre en conductas inicuas «afliciendo injustamente a los súbditos ... despojando, matando, pervirtiendo o perpetuando otras injusticias»⁶³. 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, pero sí es la que permite comprender en qué circunstancias alguien que lo detentaba con arreglo a Derecho puede ser privado de él lícitamente.

Si Vitoria dedica relativamente poca atención a estas cuestiones, Suárez 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 a 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 instancias del Papa), Suárez sale en defensa no solo 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,

⁶² *Comentarios a la II-II*, q. 185, a. 1, p. 143.

⁶³ *Defensio Fidei*, VI, IV, 1.

incluso en el marco de un pacto en virtud del cual el pueblo entregue el poder íntegramente a un monarca. Se da así un paralelismo con el derecho a defender la propia vida e integridad física frente a agresiones de terceros: igual que un individuo no puede desprenderse de un derecho tan esencial para la conservación de sus bienes más preciados, tampoco puede la comunidad política renunciar a su derecho a defenderse de un tirano que pueda poner en riesgo su continuidad⁶⁴.

Para Skinner⁶⁵, 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. A mi juicio, esta aproximación resulta desacertada. Skinner parece tomar exclusivamente en consideración 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 solo cabe deponer al tirano cuando peligr la continuidad de la comunidad política, sino también cuando el príncipe vulnera gravemente los términos del pacto en virtud del cual recibió el poder, o daña el bien común, o contraviene el Derecho natural. Así, 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»⁶⁶. 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 de las leyes fundamentales de la comunidad.

Igual que para Vitoria⁶⁷, 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 solo sea pertinente utilizar tal término 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 re-

⁶⁴ *Defensio Fidei*, VI, IV, 15.

⁶⁵ Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, op. cit., pp. 177-178.

⁶⁶ *Defensio Fidei*, III, VI, 11.

⁶⁷ *Comentarios a la II-II*, q. 64, a. 4, pp. 145-147.

fiere 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 institucional⁶⁸—, Suárez afirma que la deposición debe ser fruto del «acuerdo público y común de las ciudades y de los próceres»⁶⁹. Sobre la forma en que estos sujetos deban reunirse no dice nada, lo que Wilenius⁷⁰ atribuye tentativamente a la escasez de asambleas democráticas en el siglo xvii que pudieran servir de referente⁷¹. A mi juicio, resulta más acertado e ilustrativo ver en ello un aspecto de lo que Font Oporto⁷² denomina la *facticidad* de la filosofía política de Suárez, en virtud de la cual el jesuita pone el acento en mecanismos no institucionales de corrección de abusos, que permiten defender el bien común concreto de la comunidad ante una vasta multiplicidad de escenarios, 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 suscitan 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 este, 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 la fuerza letal⁷³. Ahora bien, tal posibilidad solo será acorde con el Derecho natural «si no tiene otro medio de librar al Estado de esa tiranía»⁷⁴. En estrecha conexión con este requisito, señala también Suárez que solo es lícito matar al

⁶⁸ P. FONT OPORTO, «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*, Facultad de Teología de Granada, 2017, pp. 444-445.

⁶⁹ *Defensio Fidei*, VI, IV, 15.

⁷⁰ R. WILENIUS, *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, Helsinki, Societas Philosophica Fennica, pp. 84-85.

⁷¹ 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.

⁷² Se trata de una idea que este autor ha expuesto en varios de sus trabajos. *Vid.*, entre otros, P. FONT OPORTO, «La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez», *Pensamiento*, Universidad Pontificia Comillas, 2018, pp. 194-196, o P. FONT OPORTO, *Límites de la legitimidad del poder político y resistencia civil en Francisco Suárez*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2014, pp. 516-535.

⁷³ *Defensio Fidei*, VI, IV, 13.

⁷⁴ *Defensio Fidei*, VI, IV, 7.

tirano si no cabe esperar que de ello se deriven males peores o la permanencia del *statu 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 persona⁷⁵ o contra el Estado (por ejemplo, cuando el monarca se dispone a atacar una ciudad con el propósito de 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»⁷⁶, 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*, este se aferra al poder. En tal caso, deviene un tirano *in titulo* y puede ser privado de su vida por cualquiera⁷⁷ en los términos anteriormente indicados.

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 por profesar creencias heterodoxas y para evitar que use su poder para conducir a sus súbditos al error en materia de religión. 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»⁷⁸. Así, esta facultad de intervención pontificia, que se ordena ante todo a la tutela del bien espiritual de los cristianos, constituye indirectamente un instrumento que permite 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.

El recurso a mecanismos no institucionales no es, por lo tanto, la única vía que contemplan los escolásticos españoles para la resolución de crisis constitucionales. Aun así, resulta pertinente recordar que dichos mecanismos no institucionales también están presentes en un autor protoliberal como Locke⁷⁹. Más que una debilidad de la doctrina jurídico-política de los escolásticos españoles, como parece sugerir

⁷⁵ *Defensio Fidei*, VI, IV, 5.

⁷⁶ *Defensio Fidei*, VI, IV, 6.

⁷⁷ *Defensio Fidei*, VI, IV, 14.

⁷⁸ *Defensio Fidei*, VI, IV, 16.

⁷⁹ *Second Treatise*, 202 y 240. La edición consultada es J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, LASLETT, P. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Las cifras indicadas se refieren a apartados de la obra, y no a páginas, de acuerdo con la práctica habitual.

Abril Castelló⁸⁰, la defensa de la deposición del tirano y la muerte del mismo en las formas señaladas 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»⁸¹.

7. CONCLUSIÓN

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, 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 templada. 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.

No obstante, 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, su ordenación al bien común y el sometimiento al ordenamiento jurídico estatal, con independencia de si dicho poder 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, 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. En supuestos tasados, aceptan incluso la legitimidad del tiranicidio. Tiranía, sin embargo, no significa concentración del poder en unas únicas manos, sino el ejercicio del mismo al servicio del interés particular de

⁸⁰ V. ABRIL CASTELLÓ, «Moral-Derecho-Política: homologación democrática y responsabilidad política Francisco Suárez», *Anuario de Filosofía del Derecho*, Ministerio de Justicia, 1976-1977, pp. 252-253.

⁸¹ P. FONT OPORTO, «Obediencia y desobediencia a reyes herejes y no cristianos en Francisco Suárez. Potestad del papa al respecto», *Gregorianum*, Pontificia Università Gregoriana, 2017, p. 72.

quien lo detenta, o de fines inicuos. También entienden como tiránico los escolásticos españoles el ejercicio del poder más allá de los límites normativos del mismo. Tales postulados conectan con la tradición constitucionalista medieval y contrastan vivamente con los propios del absolutismo, que incluyen los siguientes elementos o varios de ellos: 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.

A estos límites hay que añadir la posición de la Iglesia como contrapoder en los Estados cristianos, capaz de corregir al poder político, dada la preeminencia del orden espiritual sobre el temporal. Así, cuando el poder político aprueba algún acto o norma cuyo cumplimiento pueda poner en riesgo la salvación de las almas, el Papa puede enmendarlos o derogarlos. En casos extremos, el Romano Pontífice está incluso facultado para deponer al príncipe que use su poder en perjuicio de las almas de sus súbditos. Con ello se abre una vía para la corrección de abusos de poder dentro de cauces institucionales, ya que el bien espiritual de los fieles se ve perjudicado no solo cuando se intenta apartarlos de la ortodoxia religiosa, 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.

Vitoria y Suárez, en definitiva, abordan los límites institucionales y la cuestión de los contrapoderes desde un paradigma nítidamente premoderno, como es inevitable en autores que desarrollan su actividad en los siglos XVI y XVII. Sin embargo, en sus respectivas obras se advierte con especial intensidad —en un contexto histórico en el que tales planteamientos no suscitan unanimidad alguna— la necesidad de fijar límites sustantivos al poder y de hacerlos efectivos a través de mecanismos de diversa índole. Y, aunque entre dichos mecanismos predominen claramente los no institucionales, la problemática que abordan —y la perspectiva desde la cual lo hacen— conecta plenamente con el constitucionalismo contemporáneo y constituye acaso una advertencia sobre los riesgos de confiar la fijación y salvaguarda de los límites del poder únicamente a la letra de las constituciones racional-normativas actuales o a determinadas formas de organización política basadas en un sistema complejo de frenos y contrapesos.

8. BIBLIOGRAFÍA

- ABRIL CASTELLÓ, V., «Moral-Derecho-Política: homologación democrática y responsabilidad política en Francisco Suárez», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 19, 1976-1977, pp. 211-262.
- «Derecho-Estado-Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez», *Revista de Estudios Políticos*, 210, 1976, pp. 129-188.
- AMEZÚA AMEZÚA, L. C., «Aportaciones de los iusnaturalistas hispanos al ideario liberal», *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, 12, 2008, pp. 41-56.
- AQUINO, T. DE, *La monarquía*, ROBLES, L. Y CHUECA, A. (trad.), Madrid, Tecnos, 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, 1989.
- BACIERO RUIZ, F. T., *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, 2008.
- BODIN, J., *Les six livres de la république*, Paris, Fayard, 1986.
- DURÃO BARROSO, L., «A refutação do absolutismo no pensamento político de Francisco Suárez», en M. S. DE CARVALHO, M. LÁZARO PULIDO y S. GUIDI (eds.), *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics*, Coimbra, Coimbra University Press, 2020.
- FINNIS, J., *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- FONT OPORTO, P., *Límites de la legitimidad del poder político y resistencia civil en Francisco Suárez*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2014.
- «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*, 267, 2017, pp. 439-454.
- «Obediencia y desobediencia a reyes herejes y no cristianos en Francisco Suárez. Potestad del papa al respecto», *Gregorianum*, 98 (1), 2017, pp. 61-74.
- «La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 279 (74), 2018, pp. 179-200.
- GARCÍA CUADRADO, J. A., «Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia», *Cauriensa*, XII, 2017, pp. 169-189.
- GIL PUJOL, X., «Concepto y práctica de república en la España moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa», *Estudis: Revista de Historia Moderna*, 34, 2008, pp. 111-148.
- FIORAVANTI, M., *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*, MARTÍNEZ NEIRA, M. (trad.), Madrid, Trotta, 2001.
- HOBBS, T., *Leviathan*, TUCK, R. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- LOCKE, J., *Two Treatises of Government*, LASLETT, P. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- MOLINA MELIÁ, A., *Iglesia y Estado en el siglo de oro español: El pensamiento de Francisco Suárez*, Valencia, Universidad de Valencia, 1977.

- ROMMEN, H., *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, GARCÍA YEBRA, V. (trad.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.
- SKINNER, Q., *The Foundations of Modern Political Thought: vol. II: The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- SUÁREZ, F., *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, EGUILLOR MUNIOZGUREN, J. R. (ed.), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 6 vols, 1967-1968.
- *Defensa de la Fe Católica y Apostólica contra los errores del anglicanismo*, EGUILLOR MUNIOZGUREN, J. R. (ed.), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 4 vols, 1970-1971.
- TATTAY, S., «Francisco Suárez: Absolutist or Constitutionalist?», en MARKYS, R. A. y SENENT DE FRUTOS, J. A., *Francisco Suárez (1548–1617) Jesuits and the Complexities of Modernity*. Leiden, Brill, 2019.
- VITORIA, F. DE, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, URDÁNOZ, T. (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.
- *La ley*, FRAYLE DELGADO, L. (ed.), Madrid, Tecnos, 1995.
- *Relectio de Potestate Civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, CORDERO PANDO, J. (ed.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.