FRANCISCO SUÁREZ Y THOMAS HOBBES: UNA COMPARACIÓN INSTRUCTIVA

por el Académico Correspondiente
Excmo. Sr. D. Diogo FREITAS DO AMARAL*

I

Es para mí un gran honor, además de un enorme placer, ser recibido hoy como académico correspondiente de la «Real Academia de Ciencias Morales y Políticas», de Madrid.

Es un gran honor, al ser esta academia una corporación de gran prestigio en el marco de las instituciones culturales y científicas españolas y europeas. Ser invitado a integrarla por votación secreta y unánime es un raro privilegio, que mucho me enorgullece .

Pero es también un enorme placer, puesto que me brinda la oportunidad de una fecunda convivencia intelectual y humana con algunos de los más destacados nombres del panorama académico español, de la que procuraré aprovechar todo lo posible de ahora en adelante.

Este hecho sucede en un momento importante de las relaciones hispano-portuguesas, cuando los dos países vecinos y hermanos por fin dejan de vivir dándose la espalda, y caminan ahora del brazo como socios en las principales organizaciones políticas europeas, entre las que destacan la Unión Europea, la OTAN y el Consejo de Europa.

Agradezco, reconocidamente, a todos ustedes, ilustres académicos, que han votado favorablemente mi nombre en la elección para ser su colega en esta Aca-

* Sesión del día 1 de febrero de 1994.

demia, y agradezco muy particularmente a los tres ilustres académicos que presentaron la propuesta de mi candidatura, los profesores Laureano López Rodó, Gonzalo Fernández de la Mora, y Fernando Garrido Falla.

Terminé el Doctorado en Derecho Administrativo en la Universidad de Lisboa hace 27 años, y actualmente soy más conocido en los círculos universitarios como administrativista. Pero también he cultivado y enseñado la Ciencia Política y, dentro de ésta, vengo particularmente centrando mi atención en la «Historia de las Ideas Políticas».

Esta es una materia de gran interés teórico y práctico y de carácter señaladamente formativo, si realmente queremos que nuestras Universidades no sean sólo máquinas de producción de buenos profesionales, sino también —como creo que deben ser— instituciones de educación moral y cívica para la Democracia.

Y es justamente en el amplio y fértil campo de la Historia de las Ideas Políticas donde elegí el tema de mi discurso de hoy, que pronuncio ante ustedes en esta Academia particularmente dedicada a las ciencias morales y políticas.

Uno de los métodos más modernos propuesto y defendido en los tiempos recientes, en el ámbito de la Historia de las Ideas Políticas, es el método de la comparación —comparación entre dos o más doctrinas políticas—, o comparación entre dos o más autores de relieve en la historia del pensamiento político. El recurso al método comparativo quedó definitivamente establecido con la magnífica obra *«Comparing Political Thinkers»*, dirigida y editada por Ross Fitzgerald, en 1980.

En esa obra innovadora y pionera, Hobbes es uno de los nombres que más veces surge —o bien comparado con autores que le precedieron—, como San Agustín, o bien comparado con autores que le siguieron, como Locke o Rousseau.

Creí interesante proceder aquí a otra comparación —que no conozco que haya sido realizada por nadie, lo cual no significa que no exista—, en un campo donde las publicaciones se cuentan por millares.

He aquí pues mis reflexiones sobre la comparación entre Francisco Suárez y Thomas Hobbes, una comparación que me parece interesante, y que podrá arrojar algunos resultados sorprendentes.

II

A primera vista, todo o casi todo separa a Suárez y Hobbes.

El primero es español, el segundo es inglés.

El primero es un sacerdote católico, el segundo es un laico de formación anglicana.

El primero nace a mediados del siglo XVI, el segundo nace a finales del mismo siglo y vive la mayor parte de su vida en el siglo XVII.

Entre la principal obra política de Suárez —el tratado *«De Legibus»*, de 1612— y la más significativa obra de Hobbes —el *«Leviathan»*, de 1651— transcurren casi 40 años.

Pero las diferencias de pensamiento son aún más profundas: Suárez es un idealista, Hobbes un materialista; el primero se integra en la doctrina de la Iglesia Católica, el segundo la contesta y se aleja de ella abiertamente; uno, como resultado de las enseñanzas de San Pablo y de Santo Tomás de Aquino, cree que todo el poder procede de Dios —*omnis potestas a Deo* —, el otro sienta las bases de una concepción política que no estriba en la teología, y proclama que el poder político tiene un origen puramente humano.

Suárez tiene una visión «comunitaria» de la vida en sociedad, mientras que Hobbes presenta una visión únicamente «individualista»: el primero busca reunir las mejores condiciones para la realización del «bien común», el segundo se preocupa en asegurar las condiciones necesarias para la protección de cada individuo.

Como podemos ver, las diferencias que distinguen y separan el pensamiento político de Francisco Suárez y de Thomas Hobbes son muchas y muy variadas.

Disienten hasta tal punto que, al hojear los principales manuales o tratados de Historia de las Ideas Políticas, sólo encontramos una semejanza claramente señalada y reconocida entre Suárez y Hobbes ambos acaban por defender, aunque por senderos muy diversos, la Monarquía Absoluta vigente en la Europa del siglo XVII, como la mejor forma de gobierno.

¿Será así? ¿Será esta la única semejanza que podemos encontrar entre la teoría política de Francisco Suárez —el español que enseñó en Portugal, en la Universidad de Coimbra— y la de Thomas Hobbes —el inglés que escribió en Francia, durante su exilio de Paris?

Sinceramente creo que no. Y entiendo que una comparación más detenida entre los dos autores nos permite encontrar otras semejanzas y divergencias que habitualmente no son puestas de relieve y pasan inadvertidas .

Es lo que procuraré demostrar en esta conferencia.

III

Al ser la obra de Hobbes más conocida en Europa y en los Estados Unidos que la de Suárez, comenzaré recapitulando, en breve síntesis, los puntos esen-

ciales de aquella; para invitarles después a que examinen conmigo la forma como las mismas materias son tratadas por Francisco Suárez, y podamos establecer las adecuadas comparaciones.

La teoría política hobbesiana puede, sintéticamente, resumirse en los siguientes puntos:

1. La naturaleza humana es predominantemente egoísta y, por ello, los hombres se ven naturalmente obligados a luchar unos contra otros para defender lo que es suyo o para adquirir nuevos bienes capaces de satisfacer sus necesidades o sus deseos;

2. Antes de que los hombres vivieran en «estado de sociedad», es necesario saber cómo vivieron o cómo vivirían en «estado de naturaleza», es decir, en una condición de total libertad individual, sin un Estado capaz de imponer las normas de conducta que cada uno debía seguir y sin un poder político capaz de prevenir o reprimir la violación de esas mismas normas;

3. En el «estado de naturaleza» los hombres tenían, o tendrían, que recurrir a la violencia como forma de defender sus vidas y sus bienes, dado el egoísmo natural de cada uno, y esa situación acabaría siempre en una guerra de todos contra todos;

4. De esta forma, existe un motivo emocional —el miedo a la muerte— y un motivo racional —la comprensión de las ventajas de una convivencia civilizada— que hacen que los hombres se asocien voluntariamente, creando el Estado, para que exista entre ellos una autoridad fuerte que los mantenga a todos en el orden, y asegure a cada uno la paz y la seguridad que de otro modo no tendría;

5. La creación del Estado no es, pues, un fenomeno espontáneo y natural, como pretendian los clásicos, sino un acto humano y voluntario, y no es tampoco una decisión unilateral de un héroe fundador o de un jefe militar victorioso, como defendieron algunos más modernos (Bodin, por ejemplo) pero sí un contrato —un contrato de asociación política, al que más tarde Rousseau llamará el «contrato social»;

6. Mediante el contrato social, cada hombre renuncia a una parte importante de sus derechos y de su libertad a favor del Soberano así instituído, bajo condición de que todos los demás hombres hagan igual renuncia, quedando a cargo del Soberano el poder de elaborar las leyes civiles y el derecho de utilizar la fuerza como forma de hacerlas cumplir, para que reine la paz y la seguridad entre los miembros de la comunidad;

7. A través de este contrato social, los hombres que se asocian en un Estado pueden otorgar el poder político a una sola persona (monarquía), o a pocas (aristocracia) o a la totalidad del pueblo (democracia);

8. La mejor y más generalizada de estas tres formas de gobierno es la monarquía —no en el sentido actual, que coincide con la designación del Jefe de Es-

tado por vía hereditaria—, sino en el sentido que tenía la palabra en la Grecia clásica, es decir, el ejercício del poder por un solo hombre, sin reparto o división de su autoridad con nadie más;

9. Si el pueblo, a través del contrato social, otorga el poder a un Soberano, no se lo puede retirar: la transferencia de poder no es, pues, una simple delegación, revocable, sino una verdadera enajenación, irrevocable;

10. El poder del Soberano es, por esa razón, absoluto e ilimitado: los súbditos no lo pueden fiscalizar, ni censurar ni derribar;

11. Hay, sin embargo, algunos casos - excepcionales - en que el Estado no está en condiciones de proteger la paz y la seguridad de los invididuos, su razón de existir, cesando por tanto para éstos su deber de obediencia, y recuperando cada uno su total libertad: es lo que sucede cuando el Soberano deja, por ejemplo, de tener la fuerza suficiente para garantizar la paz y la seguridad de sus súbditos, o cuando decide usar su autoridad para imponer a un ciudadano la privación de su propia vida;

12. El mal gobierno y la tiranía no son causas que justifiquen el regicídio, ni existe el derecho de rebelión ante un Soberano que haya tomado el poder por la fuerza: el peor de todos los males en una sociedad humana es la anarquía o la guerra civil, y la única manera de evitar esos males es asegurando un Estado fuerte y el poder absoluto del Soberano.

Estas son las principales ideas políticas defendidas por Thomas Hobbes, en el *Leviathan,* en 1651.

Sintetizando todavia un poco más, podemos reducirlas a tres ideas fundamentales:

a) Teniendo en cuenta el caracter egoísta del hombre, no es posible una convivencia pacífica y próspera en situación de «estado de naturaleza»;

b) Esto hace que los hombres se asocien entre sí en Estados, cuya creación deriva de un contrato social estipulado entre todos los súbditos;

c) Si estos, en el contrato social, no se reservan el poder para sí mismos y, como es habitual, lo transfieren a un Soberano (individuo o asamblea), esa transferencia es definitiva e irrevocable, por lo que el poder del Soberano - excepto en casos excepcionales de amenaza a la vida de los súbditos - es un poder absoluto e ilimitado, que los súbditos no pueden fiscalizar, compartir ni extinguir, bajo ningún ptetexto.

Veamos ahora lo que sobre estos tres temas escribió Francisco Suárez, en su *De Legibus* (De las Leyes) en 1612 —es decir, 39 años antes de la publicación de *Leviathan* —y también en otra obra suya según importancia— la *Defensio fidei* (Defensa de la fe), de 1613.

Abordaremos los tres asuntos por el mismo orden: primero, el problema del «estado de naturaleza»; después, el problema del «contrato social»; y, por último, el problema de los derechos de los súbditos ante el poder político del Soberano.

IV

Comenzemos por la idea del «estado de naturaleza», que puede ser entendido bien como una situación vivida históricamente por los hombres antes de entrar en el «estado de sociedad» (el «estado de naturaleza» como *modelo histórico),* o bien únicamente como demostración de lo que sucedería, hipotéticamente, si dejasen de vivir en «estado de sociedad» (el «estado de naturaleza» como *modelo de regresión,* y por consiguiente, como peligro a evitar).

La generalidad de los estudiosos de la teoría política de Suárez no hace ninguna referencia a la idea de un «estado de naturaleza» previo en relación a la entrada de los hombres en «estado de sociedad».

Sin embargo, esa idea no es extraña al pensamiento de aquél a quien la Iglesia católica calificó de «Doctor Exímio».

Cabe, desde ahora, decir —como mejor se verá más adelante— que Francisco Suárez es también, al igual que Hobbes, un contractualista, o sea, defiende que el Estado y el poder político nacen por vía contractual, a través de actos voluntarios practicados por los hombres que deciden reunirse en una sociedad política.

Veamos pues: si Suárez entiende que el Estado se crea por contrato, es decir, por acto voluntario de los conciudadanos que pretenden dejar de vivir aislados para pasar a constituir una sociedad política, es lógico que piense que, sin tal contrato, o antes de su celebración, no existía Estado y, por consiguiente, los hombres vivían —en esa fase— en una situación del tipo de la que Hobbes describe como «estado de naturaleza». ¿Será así?

Mi respuesta es afirmativa, y para llegar hasta ella citaré tres importantes fragmentos de Suárez:

— el primero es el *De legibus,* III, I, 12, en el que se habla de un «estado de inocencia» entre los hombres («statum innocentiae»), anterior a la constitución de la comunidad política;

— el segundo es el *De Legibus.* III, II, 3, donde Suárez afirma, refutando la teoría del derecho divino de los reyes, que «por naturaleza todos los hombres nacen libres y por eso ninguno tiene jurisdicción política sobre otro»;

— y el tercero es el *De Legibus,* III, II, 3 y 4, donde, tras afirmar categóricamente que «el poder de dominar o regir políticamente a los hombres Dios no se lo

dio inmediatamente a ningún hombre en particular» y añadir que «este poder, en virtud de sólo el derecho natural, reside en la comunidad humana», Suárez aclara que ésta —la comunidad humana— puede ser considerada bajo dos aspectos: o «sólo como un conglomerado sin ningún orden ni unión física ni moral», o bien como «un cuerpo político»... que tiene necesidad de «una cabeza» que lo gobierne.

Veamos: si en relación al «estado de inocencia» se puede poner en duda si Suárez se está refiriendo a la misma situación que Hobbes en su «estado de naturaleza» —ya que es posible, en un paso cuyo sentido no está muy claro, que el autor sólo quiera referirse a la situación de Adan y Eva en el paraíso antes del pecado original—, los otros dos fragmentos son bastante claros señalando que los hombres, antes de formar un Estado por voluntad propia, son completamente libres y no están sometidos a ningún Soberano que sobre ellos ejerza cualquier poder político.

Aquí existe, por consiguiente, una *situación presocial* semejante, en muchos aspectos, al «estado de naturaleza» hobbesiano.

En verdad Suárez no hace un análisis extenso y profundo del «estado de naturaleza», y es Hobbes el primero en llevarlo a cabo; pero hay por lo menos tres puntos esenciales de semejanza:

— todos los hombres nacen libres;

— antes de constituirse el Estado, no hay ningún Soberano que ejerzca poder político sobre los hombres;

— de esta situación se pasa al «estado de sociedad» a través de un acto voluntario de los miembros de la comunidad, de naturaleza contractual, el «contrato social».

Son semejanzas interesantes, que por lo general los autores no subrayan de forma conveniente. Permanece, sin embargo, una duda: ¿ será el «estado presocial» de Suárez tan negativo y peligroso como el de Hobbes?

Suárez no lo aclara de forma tajante.

Pero, en este capítulo de su tratado, Suárez, cita frecuentemente a San Agustín. Y todos sabemos como éste otro doctor de la Iglesia tenía una concepción pronunciadamente pesimista sobre la naturaleza humana. Ciertamente, no por las mismas razones que Hobbes. El obispo de Hipona veía con gran pesimismo la naturaleza humana, porque la veía corrompida por el pecado original: y por esta razón —decía él— Dios había instituído el poder temporal de los gobernantes sobre los gobernados. El poder político existiría a causa de la naturaleza pecadora del hombre —*ratione peccati.*

Pues, Francisco Suárez comparte igualmente la misma concepción: también él cree, citando categóricamente a San Agustín, que el poder de coacción de los

Soberanos sobre los súbditos existe y se justifica *occasione peccati (De Legibus,* III, I, 12). Ahora bien, ¿que significa esto?

Significa que, después del pecado original, todos los hombres están expuestos a caer en tentación y a cometer uno o más pecados mortales. Pero, si algunos de estos pecados son por así decirlo *individuales,* no afectando directamente la vida colectiva de las comunidades humanas, otros son pecados *sociales,* que perturban gravemente la vida en sociedad: es el caso, pongamos por ejemplo, del homicidio, de las ofensas corporales, del robo, etc.

Si el poder político fue instituido por Dios como consecuencia de los pecados, lo fue seguramente debido a este tipo particular de pecados, los pecados sociales, que afectan o imposibilitan la convivencia pacífica y civilizada entre los hombres.

Esto significa que el Estado es creado —voluntariamente, según Suárez— para evitar o reprimir los pecados sociales que el hombre, por su naturaleza corrompida —según San Agustín— tiende a cometer, principalmente los frecuentes pecados que atentan contra la vida, la seguridad o la propiedad de cada uno.

Tenemos pues, que el «estado presocial» de Suárez no es muy distinto del «estado de naturaleza» de Hobbes: en el primero existe una explicación teológica que falta en el segundo; pero los dos autores están de acuerdo en que es peligrosa e insoportable, a título permanente, la vida de cualquier conglomerado humano «sin ningún orden ni unión física ni moral» (*De Legibus,* III, II, 4). El hombre, para vivir en paz y en seguridad, tiene necesidad del Estado y del poder político: sin ellos, la vida humana se vería constantemente amenazada y no habría seguridad para la vida y para los bienes de cada uno, y de esta forma los hombres constituyen, por voluntad propia, un Estado para mantenerlos a todos en el orden.

La prueba de esto radica en que, según Suárez, dos de las cuatro principales tareas del poder político son, precisamente, «el castigo de los malhechores» y «vengar las injusticias de cada uno» (*De Legibus.* III. III. 3).

Ante esta inesperada coincidencia de puntos de vista entre Francisco Suárez y Thomas Hobbes, estimo algo secundaria la divergencia —que de nuevo los separa— sobre el caracter «social» o «antisocial» del hombre. El teólogo español, fiel a Aristóteles, considera al hombre un animal social y, por lo tanto, entiende que él «de una manera natural y recta tiende a vivir en comunidad» (*De Legibus,* III, I, 3), porque la família —«primera comunidad humana»— «no se basta a sí misma» (*De Legibus,* III, I, 3). El filósofo inglés cree, por el contrario, que el hombre es por naturaleza un ser antisocial, y que por ello la convivencia humana sólo podrá realizarse en paz y en seguridad con la creación del Estado.

A primera vista, son dos concepciones radicalmente opuestas; pero en la práctica coinciden, porque el elemento pesimista introducido por influencia de San

Agustín en la teoría política de Suárez aproxima considerablemente a ésta a la doctrina preconizada por Hobbes: en ambos el poder político tiene por objeto atajar la anarquía y el crimen, mediante la introducción de un orden pacífico y justo, capaz de imponerse a sus violadores mediante la utilización legítima de la fuerza.

V

Pasemos ahora al segundo elemento de la teoría política de Hobbes —el origen contractual del Estado y del poder político— para confrontarlo con las opiniones de Suárez sobre el mismo tema.

Curiosamente, los dos autores, partiendo de premisas filosóficas bien distintas y utilizando construcciones jurídicas también diversas, defienden ambos una concepción *contractualista* del Estado.

No era ésa la concepción tradicional de los filósofos de la política: Aristóteles defendió, con gran brillantez, la tesis del carácter «natural» del Estado, y la generalidad de las monarquías medievales europeas estribaban en la doctrina del «derecho divino de los Reyes». Ambas tesis, excluían, pues, por definición, la existencia de cualquier pacto o contrato como origen del Estado o como fuente de poder político.

Pero Suárez y Hobbes fueron llevados, en pleno siglo XVII, a defender tesis contractualistas. Es bien cierto que lo hicieron en contextos históricos y por motivos políticos muy distintos: el teólogo granadino defendió el origen popular del poder como forma de refutar la doctrina del derecho divino de los reyes preconizada por Jaime I de Inglaterra, y lo hizo para poder defender mejor los derechos del Papa que los protestantes negaban; Hobbes, por su parte, sin querer reconocer ningún derecho especial de supremacia al papado, tampoco podía acogerse a la concepción tradicional de la Monarquía de derecho divino, pues era intención suya —como lo fuera también de Maquiavelo— emancipar completamente la ciencia política de la teología, y encontrar un fundamento racional y humano para el Estado y para la obediencia cívica

Pese a todas estas diferencias, ambos autores convergen, como hemos dicho antes, en la defensa de una concepción contractualista del Estado y del poder. Es decir: ambos aceptan que la sociedad política tiene origen inmediato en la voluntad humana, y no en la voluntad divina o en simples tendencias naturales del ser humnano para vivir en sociedad.

A primera vista, Suárez tenía más dificultad que Hobbes en defender la tesis contractualista, teniendo en cuenta que, como católico fervoroso, aceptaba escrupulosamente la doctrina de S. Pablo sobre el origen divino del poder: *omnis potestas a Deo* (todo el poder procede de Dios).

Pero es justamente aquí donde Suárez se muestra, a través de una notable construcción jurídica, el «Doctor Exímio», como fue calificado merecidamente por la iglesia.

Para él, todo el poder procede de Dios: esto es un dogma, es indiscutible. S. Pablo *dexit*.Pero, en vez de ver las cosas como todos las veían hasta entonces —es decir, en vez de concebir el poder político como un poder que procede de Dios para los reyes—, Suárez introduce en la trayectoria genética del poder un paso intermedio por el pueblo —el poder procede de Dios para el pueblo, y de éste pasará (o no) a los reyes—. *Omnis potestas a Deo,* como es evidente, pero esto no es todo: la fórmula exacta quedará ahora completada con un nuevo elemento: *omnis potestas a Deo per populum.*

La justificación racional de esta tesis es deducida por Suárez del principio general, antes mencionado, según el cual «todos los hombres nacen libres y por eso ninguno tiene jurisdicción política sobre otro», pudiendo concluirse que «el poder de dominar o regir políticamente a los hombres Dios no se lo dio inmediatamente a ningún hombre en particular» *(De Legibus,* III, II, 3).

Y Suárez demuestra, con varios argumentos, que así es: «en virtud de la sola razón natural, la autoridad política no se concreta en monarquía ni en aristocracia (...) porque no existe ninguna razón que convenza que sea necesaria una determinada forma de gobierno. Y esto lo confirma la práctica misma: las distintas regiones o naciones han elegido diversas formas de gobierno, y ninguna de ellas obra contra la razón natural ni contra la inmediata institución de Dios. Ello es señal de que el poder político no ha sido dado inmediatamente por Dios a una persona —príncipe, rey, o emperador—, (...) ni tampoco a una particular asamblea o a grupo particular de algunos príncipes (...) «*(Defensio Fidei,* III, II, 7). Pues bien, «si la institución de las formas de gobierno fuese divina, no podrían cambiarla los hombres» como pueden y lo hacen tan a menudo *(Defensio Fidei,* III, II, 8).

De esta manera —concluye Suárez— «del hecho de que el poder no lo haya dado Dios, estableciendo la monarquía o la aristocracia, necesariamente se deduce que lo dio a toda la comunidad, porque no queda ningún otro sujeto humano a quien pudiera darse» *(Defensio Fidei* III, II, 8).

Así, cabe a toda la comunidad —el pueblo— manifestar una voluntad tendente a la creación del Estado, con la inherente distinción entre gobernantes y gobernados: «es muy conforme a la razón natural que los Estados humanos tengan alguien a quien estén sujetos, por más que el mismo derecho natural no haya creado por sí mismo la sujeción política sin la intervención de la voluntad humana» *(De Legibus,* III, I, 11).

El poder de dominar o regir políticamente a los hombres, en virtud del derecho natural, «reside en la comunidad humana», y para que quede instituído es ne-

cesaria «una voluntad especial o consentimiento general» («speciali voluntate. seu communi consensu») *(De Legibus,* III, II, 4).

Esa voluntad específica, ese consentimiento generalizado, crea el Estado, el «cuerpo político», cuyo origen es por consiguiente de naturaleza humana y no divina: como de forma tajante y sugestiva nos dice Suárez, «ningún rey o monarca tiene o tuvo la autoridad política inmediatamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad e institución humana. Este es *el gran axioma de la teología» (Defensio Fidei,* III, II, 10).

Más claro imposible: cuanto al origen del Estado o del poder, no cabe lugar para el derecho divino de los reyes, pero sí para el «derecho divino de los pueblos». Era el *principio de la soberanía popular* surgiendo en la Historia de las Ideas Políticas: Hobbes, cuatro décadas más tarde, diría lo mismo, sólo que sin la referencia a Dios como fuente originaria del poder del pueblo.

La principal diferencia entre nuestros dos autores es, por consiguiente, de orden teórico: para el sacerdote español, el poder procede de Dios para el pueblo, y de éste pasará, o no, a los reyes; para el filósofo inglés, el poder político es creado *«ab origine»* por el pueblo, y podrá ser por éste atribuído a un Soberano.

En la práctica, las dos concepciones coinciden políticamente: el poder de los Soberanos es una institución humana, que les adviene directamente del pueblo.

En el plano filosófico-teológico, los dos autores aquí comentados divergen; en el plano político, convergen; veamos ahora cómo vuelven a divergir en el plano jurídico.

Realmente, para Thomas Hobbes sólo existe, en el origen del Estado y del — poder, un único contrato— el contrato mediante el cual los ciudadanos instituyen el Estado, definen su forma de gobierno y atribuyen a un Soberano el poder para que los gobierne.

Para Francisco Suárez, sin embargo, el mecanismo institucional de creación de la autoridad política es más complejo, y se despliega en tres actos distintos:

— primero, el *pactum unionis* (pacto de unión), que es un contrato celebrado entre los miembros de la comunidad política por el cual se crea el Estado *(De Legibus,* III, II, 4);

— segundo, la decisión, innominada, por la cual los ciudadanos de un Estado ya existente eligen para él la forma de gobierno que desean adoptar (De Legibus, III, IV, 1);

— y tercero, el *pactum subjectionis* (pacto de sujeción), que es un contrato por el cual el pueblo transfiere el poder político al Soberano *(De Legibus,* III, IV, 2), con la carga y obligación de cuidar del Estado y gobernarlo« *(Defensio Fidei,* III, II, 12).

Es importante subrayar, aquí, una gran diferencia que hay, además de otras, entre esta construcción jurídica de Suárez y la del contrato social de Hobbes: y es que, en el pensamiento del filósofo de Malmesbury, sólo existe un contrato, estipulado entre los súbditos, del que no es parte el Soberano: éste es el beneficiario, incondicional de la atribución del poder político, no quedando para nada subordinado ante el pueblo. De modo diferente, en la construcción de Suárez, el pacto de sujeción requiere por lo menos una condición, planteada por el pueblo al Soberano, y que éste acepta al aceptar el propio contrato - la condición de «cuidar del Estado y gobernarlo».

Esta pequeña diferencia, de carácter jurídico, tendrá grandes consecuencias de naturaleza claramente política. Es lo que veremos a continuación, al tratar del tercer tema anteriormente mencionado: ¿será el poder del Soberano un poder absoluto e ilimitado? ¿Tendrán o no los súbditos algunos derechos ante el Soberano?

VI

Como muy bien señaló David Wotton (in *Divine Right and Democracy. An anthology of political writing on Stuart England,* Penguin Books, Middlesex, 1986, p. 40), para la mentalidad de los hombres del siglo XVII, el tema más importante para todos los que se oponían al poder absoluto e ilimitado de los reyes, no era el derecho al sufragio, ni las libertades individuales como las entendemos hoy, sino el derecho del pueblo a rebelarse contra un rey tirano. Por eso, la gran querella política del siglo XVII era la teoría de la obediencia —para los absolutistas, ella tendría que ser ciega y total, so pena de destrucción del Estado—; para los «demócratas», ella tendría que estar sometida a condiciones y, si éstas no se verificasen, los súbditos podrían rebelarse contra el Soberano, so pena de destrucción del individuo.

Este es el ámbito histórico en que importa comparar las concepciones de Hobbes con las de Suárez. Esa comparación no es fácil de establecer, puesto que implica anotar muchos pormenores.

Sin entrar en todos los detalles, podemos decir que, de modo general, nuestros dos autores preconizan la llamada doctrina de la «soberanía popular enajenable» y consideran que el poder político, una vez transferido al Soberano, no puede ser recuperado por el pueblo. Con otras palabras, y en tesis general, ambos se pronuncian por la Monarquía absoluta: en el momento inicial —el de la creación del Estado— hay democracia, pero en el momento siguiente —el del ejercício del poder político— ésta no existe, puesto que el poder del Soberano es absoluto.

Afirmaba Hobbes: «Aquí se podrá objetar que la condición de los súbditos (en la forma de gobierno por él defendida) es muy miserable, por ser totalmente vul-

nerable a las pasiones irregulares de quien detiene en sus manos un poder tan ilimitado». Pero —responde el filósofo— «nada de lo que de malo pueda suceder al pueblo en general, en el «estado de sociedad», al mando de un mal Soberano, se puede comparar con los horrores de la anarquía o de la guerra civil en el «estado de naturaleza» *(Leviathan,* II, 18).

En el mismo sentido escribía Suárez: «Una vez traspasado el poder a la persona del rey, ese mismo poder le hace superior incluso al reino que se lo dio, pues al dárselo se le sometió y se privó de su anterior libertad» *(De Legibus,* III, IV, 6).

En príncipio, por consiguiente, estamos ante dos autores que, partiendo de una concepción *democrática* sobre el origen del Estado y del poder, acaban por defender una fórmula *no democrática* en cuanto al ejercício del poder —la Monarquía absoluta.

Pero nuestro análisis no puede detenerse aquí y tenemos que profundizar más, porque tanto Hobbes como Suárez admiten *excepciones* a la norma general por ellos enunciada.

Comenzemos por las excepciones admitidas por Hobbes. Para este autor, ellas están justificadas, únicamente, como hemos dicho antes, en función de una idea, la de que el Estado existe para proteger la vida y la seguridad de los individuos que lo componen. Se trata de una visión estrictamente individualista.

De esta forma, si el Soberano, por ejemplo, ordena a un súbdito que se mate o hiera, o que no resista a una agresión, ese mismo hombre tiene el derecho a desobedecer; si alguien es interrogado por el Soberano, o por la autoridad de éste, por un crimen que cometió, no está obligado a confesar, excepto bajo garantia de perdón; si varios súbditos cometen un crimen por el que esperan la pena capital, podrán en conjunto colaborar para evitar su muerte; por último, el individuo no debe obediencia a ningún Soberano que deje de serlo (por haber muerto sin descendencia, o por haberse sometido a un Soberano extranjero que lo haya derrotado), ni tampoco a un Soberano que deje de tener fuerza para garantizar la paz o la seguridad de la comunidad «puesto que la obligación de los súbditos ante el Soberano se entiende como valedera únicamente mientras dure el poder por el cual él sea capaz de protegerlos» *(Leviathan,* II, 21).

Este conjunto de excepciones admitidas por Hobbes a la norma general de obediencia ciega debida por los súbditos al poder absoluto del Soberano, resulta, a mi juicio, bastante decepcionante: no sólo porque omite el verdadero problema que en esa época era importante y se discutía seriamente —¿existe o no el derecho de rebelión contra el rey tirano?—, sino tambien porque los casos referidos como excepcionales se muestran, unos, sin fundamento, y otros, sin interés.

Efectivamente, hacer cesar el deber de obediencia en la hipótesis de que el Soberano «ordene a un súbdito que se mate» es traer a colación una mera hipó-

tesis académica, puesto que en la Europa del siglo XVII ningún monarca ordenaba ya a sus súbditos que se suicidaran - como hizo el emperador romano Neron con el filósofo Séneca, quien obedientemente cumplió la orden...

Otorgar a cada hombre el derecho de resistir a una agresión, presuntamente ilícita, no es sino reconocerle —como siempre se ha hecho— el derecho de legítima defensa.

Por el contrário, dispensar al reo de confesar sus crímenes o, peor aún, legitimar la fuga de la justicia de cualquier asociación de malhechores, no son solamente soluciones inaceptables hoy, en el marco de un moderno Estado de Derecho, sino más inaceptables serían en el contexto de un Estado autoritario —en la época del absolutismo real— y, aquí, Hobbes cae en perfecta contradicción con el tipo de Estado que pretende crear. No comprendemos muy bien de qué forma tales inmunidades podían ser concedidas a auténticos criminales y ser aceptadas como compatibles con la noción de un Estado fuerte, creado con el objeto de garantizar la paz y la seguridad entre todos sus ciudadanos.

Por fin, las últimas hipótesis de desobediencia legítima mencionadas por Hobbes, en buen rigor, no lo son: porque si no hay Soberano, o si éste deja de tener la fuerza suficiente para imponerse a los súbditos, eso significa que el «Leviathan» ha dejado de existir, y que se ha vuelto al «estado de naturaleza» —y aquí—, por definición, no puede haber deberes de obediencia ante un Soberano inexistente.

Creo, pues, sintetizando, que en este capítulo Hobbes no es completo ni coherente ni tampoco convincente.

Hagamos ahora la confrontación con Suárez.

Como ya hemos dicho anteriormente, el granadino consideraba que en el pacto de sujeción había siempre una cláusula esencial, aunque implícita, bajo cuyos términos el Soberano se obligaba ante el pueblo a «cuidar del Estado y gobernarlo», que es lo mismo que decir, realizar un buen gobierno cumpliendo con los deberes principales de todo gobernante.

Y es con base en esta cláusula que Suárez admitirá, de forma coherente, el derecho del pueblo a rebelarse contra la tiranía.

Cabe recordar que para Suárez, la norma general es la de la obediencia de los súbditos al Monarca absoluto: la rebelión contra la tiranía surge claramente como hipótesis excepcional. Pero la verdad es que ella es reconocida y explicitada.

El primer texto fundamental del Doctor Exímio sobre esta materia es el *De Legibus,* III, IV, 6: «no puede el rey ser privado de (su) poder (por el pueblo), pues adquirió verdadero dominio de él, a no ser *que acaso ese poder degenere en tiranía. y por ella pueda el reino hacerle justamente la guerra»* (el subrayado es nuestro).

La justificación la da Suárez en otra obra fundamental, publicada en 1613, *La Defensa de la Fe:* «debe entenderse que se estableció a manera de un pacto por el cual el pueblo transfirió al príncipe el poder con la carga y obligación de cuidar del Estado y gobernarlo, y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición» *(Defensio Fidei,* III, II, 12). Es decir, la atribución del poder se hace bajo una condición: si la condición no es respetada, el pueblo puede recuperar su poder y deponer al rey. Se observa, pues, que el pacto de sujeción implica una *enajenación* del poder del pueblo a favor del Soberano —pero ésta es una *enajenación condicional*—, que por eso mismo perderá toda eficacia si no se cumple la condición del «buen gobierno» a la que está subordinada.

Pero el problema del derecho de resistencia es más complejo, y desemboca en la magna cuestión del *regicídio:* ¿puede el pueblo matar a su rey, si este se convierte en tirano?

Francisco Suárez responde a esta gran dificultad en el libro VI de la *Defensio Fidei.* Realmente, Jaime I de Inglaterra había hecho incluir en el «juramento de fidelidad» impuesto a sus súbditos una fórmula por la cual éstos quedaban obligados a declarar «Juro que aborrezco, detesto y rechazo de corazón, como impía y herética, la doctrina y proposición de que los príncipes excomulgados o privados por el Papa pueden ser depuestos y muertos por sus súbditos o por cualesquiera otros». *(Defensio Fidei,* VI, IV, 1).

Suárez explica su doctrina sobre el regicídio bajo forma de comentario a esta parte del «juramento de fidelidad».

El granadino distingue dos tipos de tiranos, el primero es el *tirano de origen,* aquél que «ha ocupado el trono, no por un título justo, sino por la fuerza e injustamente: éste en realidad no es rey ni señor, sino que ocupa su lugar y lleva su sombra»; el segundo es el *tirano de ejercicio,* que es quien, «aun siendo verdadero señor y poseyendo el trono por un título justo, reina tiránicamente en su ejercicio y gobierno, sea trayéndolo todo a su propia conveniencia prescindiendo del bien común, sea afligiendo injustamente a los súbditos» *(Defensio Fidei.* VI, IV, 1).

El *tirano de origen* es un príncipe ilegítimo: «puede darle muerte cualquier persona particular que sea miembro del Estado que sufre la tiranía, si no tiene otro medio de librar el Estado de esa tiranía». La razón de ello es que «en ese caso no se mata a un rey o príncipe, sino a un enemigo del Estado»; «contra un tirano así no se comete crimen de lesa majestad, ya que tal tirano no tiene ninguna verdadera majestad» *(Defensio Fidei,* VI, IV, 7).

Pero Suárez tiene conciencia de los peligros de esta doctrina, y por eso la somete a un cierto número de requisitos. El derecho de dar muerte al tirano dependerá de que no exista la posibilidad de recurso a un superior que pueda juzgar al tirano; que la tiranía y la injusticia sean públicas y manifiestas; que no exista otro medio menos cruel para conseguir la liberación del reino; que no exista con

el príncipe ningún convenio, trégua o pacto confirmado con juramento válido; que no se tema que tras la muerte del tirano advengan los mismos o mayores daños para el país (porque entonces dar muerte al tirano sería «hacer el mal sin esperanza de un bien mayor»); y que no exista oposición manifesta del Estado a través de sus principales representantes *(Defensio Fidei,* VI, IV, 8 y 9).

Si se reunen estas condiciones, es lícito a cualquier ciudadano dar muerte al tirano de origen, y en ese caso se supondrá que quien así obra lo hace «por autoridad pública»: «lo hace, o con la autoridad del Estado que da su consentimiento tácito, o con la autoridad de Dios, que mediante la ley natural a dado a todos poder para defenderse a sí mismos y a su patria de la violencia que les hace el tirano» *(Defensio Fidei,* VI, IV, 11).

En cuanto al *tirano de ejercicio,* que es un «príncipe legítimo que gobierne tiránicamente», ningún ciudadano puede darle muerte por su cuenta *(Defensio Fidei,* VI, IV, 2).

Esto sucede por varias razones: Primero, porque es la doctrina enseñada por San Pedro: «Quedad sometidos a vuestros señores, no solamente a los buenos, sino también a los severos»; segundo, porque los pactos celebrados tienen que ser cumplidos; tercero, porque el castigo de los delitos está confiado a los órganos públicos del Estado, y no a los particulares; cuarto, porque de otra forma se generaría «una infinita confusión y perturbación del Estado»; quinto, porque si un particular no puede dar muerte a un homicida, ladrón o asesino, mayor crímen sería «poner las manos» por su cuenta sobre un príncipe, aunque injusto; y sexto porque de otra forma los reyes y los príncipes no podrían gozar de ninguna seguridad, «puesto que los vasallos facilmente se quejan de ser tratados injustamente» *(Defensio Fidei,* VI, IV, 2-4).

¿Cuál es entonces, para Suárez, la solución contra la tiranía en ejercício?.

Fundamentalmente para él existen dos soluciones: la primera reside en el propio Estado, «con el acuerdo público y común de las ciudades y de los grandes del reino, el poder deponer al rey», puesto que es de derecho natural reaccionar a la fuerza con la fuerza, bien porque «en el primer pacto con que el Estado transfirió su poder al rey, siempre se entiende que quedó exceptuado este caso, necesario para la propia conservación del Estado» *(Defensio Fidei,* VI, IV, 15); la segunda solución consiste en la deposición del rey por el Papa, quien «tiene ese poder como superior dotado de jurisdicción para corregir a los reyes —aun a los soberanos— como a súbditos suyos», tanto en el campo espiritual como en el temporal, puesto que «el gobierno tiránico de un príncipe temporal siempre es pernicioso para la salvación de las almas» *(Defensio Fidei,* VI, IV, 16).

Por todo ello, Francisco Suárez concluye que es errónea la doctrina de Jaime I de Inglaterra: los príncipes temporales pueden ser excomulgados o privados del trono por el Papa y, si esto ocurre, pueden ser depuestos y muertos por sus súb-

ditos o por cualesquiera otros, siempre que sean condenados y ejecutados por una autoridad legítima, y no por la mera autoridad privada *(Defensio Fidei,* VI, IV, 18-22).

Como podemos ver, la doctrina de Francisco Suárez sobre el derecho de rebelión contra la tiranía está mucho más elaborada jurídicamente, y es mucho más «democrática» políticamente, que las concepciones de Thomas Hobbes antes analizadas.

Suárez se coloca abiertamente al lado de los defensores de la soberanía popular, reconociendo —dentro de ciertas condiciones— el derecho de rebelión contra la tiranía de los príncipes y, más aún, reconociendo incluso —aunque a título excepcional, y sin caer en los excesos de un Mariana, por ejemplo— el derecho al regicídio.

Nótese, por otro lado, que para Suárez es más grave el tirano de origen, que adquirió el poder a través de una vía ílegítima, que el tirano de ejercício: esto significa que Suárez también se encontraba, en este punto, más cercano al constitucionalismo, que habría de nacer en el siglo XVIII, que Hobbes, para quien era idéntico el deber de obediencia para con el Soberano legítimo al deber de obediencia para con el Soberano llegado al poder por vía de la violencia, porque lo esencial era asegurar un Estado fuerte que evitase la anarquía o la guerra civil.

Hoy choca con nuestra sensibilidad humanista admitir el regicídio, aunque a título excepcional, pero hay que tener en cuenta que en el siglo XVII no había surgido todavía la figura del «monarca constitucional» —que reina pero no gobierna—, y tampoco se había separado de la Corona el Gobierno como órgano principal del Poder Ejecutivo, políticamente responsable ante el Poder Legislativo. Sólo al instituirse la posibilidad de derribar legitimamente el Gobierno, a través del Parlamento, dejó de tener sentido el problema del derecho a la rebelión del pueblo contra el rey tirano y, en última instancia, el problema del regicídio.

En el siglo XVII, por el contrário, el problema era candente y tenía toda su razón de ser: por eso lo discutían, tomando partido, teólogos y filósofos. Y es curioso que la respuesta «absolutista» de Hobbes haya sido dada por un protestante en el país de la «Magna Charta», y que la respuesta «democrática» de Suárez haya sido dada por un católico en la Península Ibérica donde triunfaba la «Santa Inquisición».

VII

Va siendo hora de terminar.

La comparación llevada a cabo entre el pensamiento político de Francisco Suárez y el de Thomas Hobbes confirma las semejanzas y diferencias tradicional-

mente apuntadas entre los dos, pero permitió asimismo descubrir otras semejanzas y nuevas diferencias que hasta el momento estaban en cierto modo escondidas.

Realizado el balance final, un juicio sereno y objetivo debe concluir que, teniendo en cuenta la evolución histórica posterior y los valores fundamentales en que creemos hoy, Suárez ha sido indudablemente un pensador más «democrático» que Hobbes.

Pero cabe subrayar que esto no sucedió en el siglo XVII por simple casualidad.

La condenación inequívoca de la tiranía, asumida valerosamente por Suárez, pertenecía a la tradición católica y había sido ya abiertamente preconizada, en el siglo XIII, por Santo Tomás de Aquino.

Por otro lado, la defensa intransigente del poder absoluto de los reyes, reconstruída en nuevas bases por Hobbes, pertenecía a la tradición protestante y había sido ya claramente proclamada por Lutero y ampliamente justificada por Jaime I de Inglaterra.

Pero, al ser esto así, nos cabe llegar ahora a una conclusión algo paradójica - católicos y protestantes han jugado, en la Europa de los siglos XVI y XVII, papeles históricos cruzados y contradictorios.

En el plano de la libertad de pensamiento, fueron los protestantes los «progresistas» y los católicos los «conservadores».

Pero en el plano de la filosofía política, las posiciones se invierten: los protestantes reforzaron el poder absoluto de los reyes contra los derechos de los súbditos, mientras que los católicos lucharon por los derechos del pueblo contra la tiranía de los príncipes, es decir, en este otro plano, fueron los católicos los «progresistas» y los protestantes los «conservadores» .

Explicar esta paradoja excede los límites que me he marcado para esta conferencia. Otros lo han hecho ya, o lo harán mucho mejor que yo.

Deseo, simplemente, concluir con esta sencilla observación: ante la actual situación internacional, en que algunos totalitarismos políticos y fundamentalismos religiosos amenazan de nuevo la libertad humana, es reconfortante constatar que la amenaza contra la libertad religiosa no procede de los católicos, ni la amenaza contra la libertad política procede de los protestantes.

La sociedad abierta —democrática, libre y pluralista— es aceptada y compartida hoy, sin ambigüedades, por católicos y protestantes. La intolerancia religiosa y el autoritarismo político proceden ahora de otros lados.

Y es hacia ellos donde deberá apuntar ahora la lucha ideológica de todos cuantos creen sinceramente en la Democracia, en la Libertad y en el Estado de Derecho.

BIBLIOGRAFÍA

FRANCISCO SUÁREZ, S. J., *Tractatus de Legisbus ac Deo Legislatore,* Coimbra (Portugal), 1612. Versión española: *Las Leyes,* 6 tomos, trad. JOSÉ R. ERGUILLOR MUNIOZGUREN, S.J., ed. «Instituto de Estudios Políticos», Madrid, 1967-1968.

FRANCISCO SUÁREZ, S. J., *Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores,* Coimbra (Portugal), 1613. Versión española: *Defensa de la Fe,* 4 tomos, trad. JOSÉ R. ERGUILLOR MUNIOZGUREN, S. J., ed. «Instituto de Estudios Políticos», Madrid, 1970-1971.

THOMAS HOBBES, *Leviathan, or the matter, form and power of a Commonwealth eclesiastical and civil,* Londres, 1651. Versión moderna: *Leviathan,* edición e introducción de C. B. MACPHERSON, «Penguin Books», Middlesex (Inglaterra), 1968, reimpresión de 1982.