

FRANCISCO SUÁREZ: LA EMERGENCIA DE LOS TIEMPOS MODERNOS

Francisco Suárez: the Emerge of Modern Times*

FRANCISCO CARPINTERO**

Fecha de recepción: 27/05/2019
Fecha de aceptación: 22/07/2019

Anales de la Cátedra Francisco Suárez
ISSN: 0008-7750, núm. 54 (2020), 283-302
<http://dx.doi.org/10.30827/ACFS.v54i0.9456>

RESUMEN Francisco Suárez se inserta en la línea de los escolásticos españoles del siglo XVI, especialmente en la de los dos jesuitas que, junto con él, culminan esta escuela: Gabriel Vázquez de Belmonte y Luis de Molina. Se adelantó a los autores de la Edad Moderna en la carrera por las libertades típicamente modernas, tales como la afirmación de los derechos subjetivos naturales, la democracia como la forma más natural o más próxima a la libertad del hombre, la libertad de conciencia (no de cultos). Estuvo omnipresente en los escolásticos de las Edades Modernas y Contemporánea que, de hecho, entendieron que él culminó la escolástica, de forma tal que también Tomás de Aquino debe ser interpretado a la luz de sus escritos.

Palabras clave: Libertad Natural, Derechos Subjetivos Naturales, Ley Natural, Nominalismo, Democracia, Libertad de Conciencia.

ABSTRACT Francisco Suárez is inserted in the group of the Spanish Scholastics of the sixteenth century, especially in that of the two Jesuits who, together with him, culminate this school: Gabriel Vázquez de Belmonte and Luis de Molina. He anticipated the authors of the Modern Age in the race for prototypical modern freedoms, such as the affirmation of natural subjective rights, democracy as the most natural or closest form to freedom of man, freedom of conscience (not of cults). He was omnipresent among the Scholastics of the Modern and Contemporary Ages who, in fact, understood that he culminated scholasticism, in such a way that Thomas Aquinas must also be interpreted in the light of his writings.

Keywords: Natural Freedom, Natural Subjective Rights, Natural Law, Nominalism, Democracy, Freedom of Conscience.

* Para citar/citation: Carpintero, F. (2020). Francisco Suárez: la emergencia de los tiempos modernos. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 54, pp. 283-302.

** Avda. de la Universidad, s/n, 11406 Jerez de la Frontera (Cádiz, España), francisco.carpintero@uca.es

1. INTRODUCCIÓN

Quizá lo primero que llama la atención al leer a Suárez es el nuevo tono expositivo que él usa: expresiones como *formaliter*, *absolute*, *necessarium*, *a priori*, *intrinsece*, *proprie loquendo*, *ex terminis necessarium*, *per se*, *ex rei natura*, *ex vi rationis*, *iuxta naturalem*, y otras por el estilo forman el cañamazo retórico que él ofrece para exigir credibilidad. Tomás de Aquino usaba normalmente el verbo *oportet* (es conveniente, es oportuno) para obtener el vehículo que le permitía avanzar en sus argumentaciones, y los juristas del Derecho Común solían hacer lo mismo con el *quaero*, al menos en el inicio de sus *quaestiones*. El nuevo tono pretendidamente apodíctico del jesuita nos indica que ya no estamos ante la reflexión usual ante el derecho o la experiencia jurídica, sino ante un nuevo discurso que pretende ante todo normar la realidad, porque quiere expresar la verdad estrictamente necesaria antes de toda intervención humana. Es el tono del nuevo jusnaturalismo de la Edad Moderna, que sigue la tónica general de aquellos tiempos¹.

Sería lógico pensar que Suárez siguiera a Tomás de Aquino, porque las entonces Constituciones de la Compañía de Jesús imponían esta obligación a sus miembros. Pero las relaciones entre él y Tomás son paradójicas. Cuando sienta doctrinas en las que se aparta *toto coelo* de la visión tomista de la ley natural, entonces se remite expresamente a la obra del Aquinate para fundamentar sus opiniones. Cuando no es así, se refiere a los *thomistae* como seres lejanos².

2. PINCELADAS MUY GENERALES

Dentro de la tradición nominal, la de Juan Duns y Juan de Gerson, Suárez parte —como sus otros compañeros de escuela— de que el hombre tiene uso de razón y, por tanto, tiene poder sobre sí mismo, sobre el uso de sus facultades y de sus miembros, y por este motivo es naturalmente libre, es

-
1. El motivo último del porqué de este nuevo estilo dialéctico nos lo explicaba Hermann Conring (1763, p. 25): “Omnes enim artes et scientiae pro subjecto habens, res non singulares et individuas, sed universales: genera nimirum et species rerum; adeoque omnia sua considerant abstractivae a materia singulari, ut loquuntur scholae”.
 2. *Vid.* por ejemplo, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus* (1612), L. I, cap. 5, § 1, o L. I, cap. 13, § 6.

decir, no siervo, sino dueño de sus acciones³. Reitera de diversas formas esta libertad por el que se rige el hombre, por la que es *sui juris*, y que incluye en sí misma el poder de gobernarse cada cual a sí mismo, y de mandar sobre sus miembros, y excluye toda subjección de un hombre a otro hombre, ya que por la sola fuerza del derecho natural, Dios no concedió este poder de preeminencia o de superioridad inmediatamente a ningún ser humano⁴.

A diferencia de los nominales anteriores —pensemos en Duns, Ockham, Gerson, Conrado o Biel— no fundamenta esta libertad en la *Prima justitia Dei*, sino que la presenta como una realidad causada por la ley natural o que consiste en una *qualitas moralis*: pues por la sola fuerza del derecho natural todo hombre nace libre; el derecho natural no ordena que el hombre permanezca siempre libre, ni tampoco prohíbe la esclavitud, sino que se opone a que un hombre caiga en la esclavitud sin su consentimiento o sin título legítimo⁵. En otros momentos no se remite a la ley natural sino a una *quasi qualitas moralis 'libertatis'*. Suárez no fue honesto cuando fundamentó la exigencia de libertad humana en el derecho natural. Hablo de incoherencia porque su visión del *jus naturale* tiende a ser negativa, o consideraba insuficiente o inadecuado a este fundamento, y él no quería un derecho de libertad que resultara desde alguna norma jurídica, sino una *qualitas moralis* que fuera anterior a cualquier norma del derecho, natural o humano.

El tiempo no había pasado en vano y, a diferencia de los tomistas no contempla una libertad que venga causada por alguna tendencia natural o del hombre o por alguna necesidad concreta⁶. Los Nominales únicamente habían admitido una libertas *ad immunitatem*, es decir, una potencia que

3. “Quoniam sicut homo, eo ipso, quod creditur, et habet usum rationis, habet potestatem in se ipsum, in suas facultates, et membra ad eorum usu, et ea ratione est naturaliter liber, id est, non servus, sed dominus suarum actionum...” (Suárez, 1612, L. III, cap. 3, § 6).

4. “Nam prout a Deo immediate regitur jure naturae libera est, et sui juris, qua libertas non excludit, sed includit potius potestatem regendi se ipsa, et imperandi membris suis, excludit autem subjectionem ad aliud hominem, quantum est ex vi solius naturalis juris, quia nulli hominem dedit Deus immediate talem potestatem” (Suárez, 1613, L. III, cap. 1 § 11).

5. “Exemplum est de libertate hominis, quae servitute opponitur, est enim de iure naturali, quia ex vi solius naturalis iuris homo nascitur liber, nec potest sine legitimo aliquo titulo in servitutem redigi; ius autem naturae non praecipit, omne hominem semper manere liberum, seu (quod perinde est) non simpliciter prohibet, hominem in servitutem redigi, sed solum, ut id non fiat sine libero illius consensu, vel sine iusto titulo, et potestate” (Suárez, 1613, L. III, cap. 1, § 9).

6. Sobre esta tema en Tomás de Aquino, *vid.* mi estudio *Facultas, proprietates y dominium: tres antropologías en la base de la justicia* (2005, pp. 143-188) y *La “adaequatio hermeneutica” en Tomás de Aquino* (2009, pp. 95-120). Estudios disponibles en la web franciscocarpintero.com.

“incluye la privación del acto opuesto”, como explicaba Gabriel Biel⁷. Así razonaba Suárez: “podemos pensar desde la descripción de la inmunidad que la inmunidad no es sino la carencia de alguna sujeción, y de toda aquella carencia que, por su nombre, la libertad significa⁸”.

3. EXIGENCIAS DE LA TESIS DE UNA LEY NATURAL INDEROGABLE E INMUTABLE

El problema de la necesidad e inderogabilidad de la ley natural tenía ya una amplia historia a finales del siglo XVI. Juan Duns Scoto había establecido que sólo poseen una ‘necesidad total’ los tres primeros preceptos del Decálogo porque se refieren directamente a las relaciones del hombre con Dios. Los otros siete —conocidos como la Segunda Tabla del Decálogo— no poseían una ‘necesidad absoluta’. (Ajusto mis términos a la terminología usada en aquella época). Según Guillermo de Ockham también los primeros tres preceptos del Decálogo —la Primera Tabla— podían ser cambiados por Dios. Algo más tarde, en el siglo posterior, Juan de Gerson, Conrado de Summenhart o Gabriel Biel siguieron —cada cual a su modo— estas visiones del orden moral.

Aquellos hombres eran extremadamente intelectuales, como lo fueron los pensadores medievales, y por esto se plantearon rápidamente el tipo de realidad en que consiste la ley natural. La realidad metafísica es la que existe en y por sí misma, pero las reglas de la moral —entre las que se incluyen las de la ley natural—, si no son metafísicas, ¿qué tipo de existencia poseen? Existen *formaliter* y Samuel Pufendorf, tan influido por Suárez⁹, explicó que gozan de una existencia ‘modal’. El criterio *formaliter* implica que estas reglas —aunque carezcan de una existencia propiamente metafísica— están contenidas en la razón del hombre de una forma inmutable si permanece la razón que poseemos ahora: “manente ratione quae nunc est”, ya que la razón no puede contradecirse a sí misma. Luego la ley natural es inmutable e inderogable. Juan de Gerson, a pesar de su poca originalidad, proyectó esta explicación a la Edad Moderna, y difícilmente se podrá valorar su

7. Biel mantenía (1574, L. II, dist. 12, q.1) “Et sic tripliciter distinguitur potentia, verum potentia communiter accipitur, ut includit negationem privantem actus oppositum”.

8. “Potestque suadere ex descriptione immunitas, quia immunitas non est nisi carentia quaedam subiectionis, et omnis, quae carentia nomine etiam libertatis significatur” (Suárez, 1613, L. IV, cap. 1, § 4).

9. Carl Schmitt entendía que “Pufendorf, cuando trata de la moral o del Estado no es más que el heredero de Suárez” (1975, p. 17).

influencia: los jesuitas seguían editando sus obras en París en el siglo XVIII, en una edición especialmente cuidada.

La Escolástica Tardía del siglo XVI fue un hervidero de doctrinas que versaban sobre Tomás de Aquino pero hechas por hombres que habían asumido las obras de Duns Scoto y de Juan de Gerson, que llegaron a ser un patrimonio común de los iniciadores de la Modernidad. Lo que habían heredado y habían admitido no era la compleja doctrina tomista que habla de los fines humanos y de cada cosa, sino la noción imperativista de la ley y la idea de un orden moral inmutable basado en una ley voluntaria y de contenidos contingentes preceptuada por Dios. Era preciso dar un estatuto ontológico a esa ley divina que solamente contaba con un fundamento tan débil.

A finales del siglo XVI emerge una nueva Universidad, la de Coimbra, fundada por los jesuitas, y un plazo corto de tiempo (apenas veinte años) aparecen publicadas las obras de tres jesuitas importantes: Gabriel Vázquez de Belmonte, Luis de Molina y Francisco Suárez. Vázquez de Belmonte rechaza polémicamente la doctrina de los fines de Tomás de Aquino y propone en su lugar el criterio *ex objecto*, de lo que resultaba que la bondad o maldad de cada cosa no resultaba de su ordenación a un fin, divino o humano, sino de una cualidad intrínseca a cada cosa misma. De forma más diplomática, cinco años más tarde, Luis de Molina, además de seguir el criterio *ex objecto* (en un plano estrictamente metafísico), insiste en las libertades que surgen para los individuos desde los institutos jurídicos: pues nada hay ‘más natural’ que cada uno coma su propia comida, beba su propia bebida o vista su propio vestido¹⁰. (En estas declaraciones reproduce textos de Gabriel Biel, pero sin indicar su procedencia). Él lanza la idea de una ley universal de libertad desde la que cada persona obtiene ante todo libertades. Según Alfred Dufour, Molina fue el gran apologeta de la libertad individual¹¹.

10. El lector podrá encontrar estos textos más completos en mi estudio *La ley natural. Historia de un concepto controvertido* (2008). Textos que hacen al caso en *El desarrollo de la idea de libertad personal en el pensamiento medieval* (2006). Es más asequible *El desarrollo de la facultad individual en la Escolástica* (2003, pp. 35-288) porque se puede estudiar en la web franciscocarpintero.com.

11. La importancia que Dufour atribuye a Molina en la formación de la doctrina jurídico-política moderna es extraordinaria. Según él, la historia del derecho de libertad se dividiría en dos períodos, antes y después de Luis de Molina. Escribe, entre otras consideraciones: “Dans cette perspective rénovatrice du Droit naturel, ouvert tant à l’historicité qu’à l’efficacité du droit en un monde changeant, les premiers jalons d’une doctrine de l’autonomie de l’ordre moral par rapport à la volonté divine seront posés de manière significative par le grand apologete de la liberté humaine, célèbre dans l’histoire de la théologie par son

(Un jurista podría haber indicado que cada cual puede comer su comida y que esto es así porque los demás tienen el deber de respetar esa propiedad: pues en cada derecho destaca tanto la libertad que proporciona a su titular como los deberes de las otras personas de no molestar al titular de los derechos en el ejercicio de ellos. Pero, *de facto*, Molina sólo insistió en las libertades que otorga cada institución jurídica, y lo mismo hizo Suárez. Con Molina y Suárez comienza entre los filósofos la carrera típicamente moderna por las libertades de los seres humanos. Pero es una carrera de naturaleza individualista, que no contempla a las familias o a los gremios o a ningún otro agrupamiento humano).

4. LA LEY NATURAL EN SUÁREZ: UNA LEX DESCENDENS

Francisco Suárez se une, al menos aparentemente, a sus compañeros de escuela y de Orden. Él quiere sentar una explicación de la *lex naturalis* que proceda de Dios y que sea inmutable.

Seguir esta inteligencia de la ley natural suponía entenderla únicamente a modo de un mandato que descendía desde Dios a los hombres, y esto presentaba ante todo dos diferencias con la visión tomista del derecho natural. Una, que Tomás de Aquino y los juristas bajomedievales la habían entendido así, pero no solamente así; porque junto a esta noción de la ley natural habían tenido en cuenta tanto las inclinaciones naturales de los seres humanos como las necesidades humanas en la historia, desde las que inducían las normas oportunas; de modo que si a veces la ley natural presentaba un cariz deductivo porque aparecía como una *participatio* intelectual o racional de la ley eterna, a veces también aparecía como una realidad que era inducida en cada momento según las necesidades de los hombres. Así existían la *ratio participata* y la *ratio essentialiter*, y aquella, la razón participada o *intellectus* mostraba los primeros principios y las posibles concreciones de la ley natural, mientras que la *ratio essentialiter* trabajaba activamente para inducir las normas más oportunas ante las necesidades. Suárez no sigue este planteamiento porque él sólo considera una ley por esencia (*per essentiam*), que es la ley eterna, y todas las demás leyes lo son

doctrine de la Grâce fustigée par Pascal, mains dont l'oeuvre juridique présente en fait un intérêt autrement capital pour l'histoire de la science du Droit: Luis de Molina" (1972, pp. 54-55).

únicamente por participación (*per participationem*) de aquella primera ley¹². Sólo admite una *lex descendens* desde Dios a los hombres.

La segunda divergencia frente a Tomás la reconocemos en que, de modo consecuente con esta visión tan intelectual de la ley natural, Suárez entiende que en este universo racional y simplemente participado no tienen cabida las exigencias de la vertiente sensitiva del hombre, ya que según Suárez la ley natural no se regula por la conveniencia a la naturaleza humana que es común con los animales, sino por su adecuación a la naturaleza racional, y los apetitos naturales han de ser considerados solamente —según la moda del momento¹³— como materia regulada (*materia contracta*) por la racionalidad¹⁴, sin que ellos tengan protagonismo en la creación de tal ley. Porque la ley en general (y por tanto la ley natural) es una realidad que solamente puede pertenecer a la naturaleza intelectual, esto es a la mente¹⁵, y en el súbdito la ley sólo puede consistir en un acto mental¹⁶. Por ello las inclinaciones de los sentidos no pueden ser entendidas formalmente, como si ellas midieran, sino *participativamente*, como lo que es medido por la ley¹⁷. Ciertamente —prosigue Suárez— Santo Tomás, en la I-II, q. 95, art. 4 ha mantenido otra consideración del problema: pero es que, como explicaba ya Conrado, Tomás se ha dejado influir por la forma de hablar de los juristas¹⁸.

-
12. En el L. II, cap. 4, § 7 del *Tractatus*, por citar sólo un lugar entre otros muchos, escribe que “Unde haec lex sub utraque consideratione est effectus legis naturae ... quia haec etiam lex, prout est in ipso legislatore, est lex per participationem. Item a manat a potestate data ab ipso Deo, ad Rom. 13. Habet etiam vim obligandi quatenus nititur in principiis legis aeternae, quale est, obediendum esse a superioribus. Denique quia ut sit recta, debet esse conformis legi aeternae”. Antes había escrito que: “Ratio autem generalis reddi potest, quia lex aeterna est per essentiam, et omnis alia lex est per participationem; ergo necesse est, ut omnis alia lex sit effectus legis aeternae” (Suárez, 1612, L. II, cap. 4, § 5).
 13. Francisco Zumel titulaba la disputatio 2 (1594, I-II, q.71, art.2): “An appetitus sensitivus, aut rationalis inclinatur ad malum?” Explica que “Plerique ex recentioribus putant, appetitus sensitivus naturaliter inclinatur ad malum, et ad id, quod est contra naturam rationalem ut naturalis est”.
 14. “Quia lex naturalis non regulatur per convenientiam ad naturam sensitivam; sed et rationalem. Sensitivam autem respicit solum ut contractam, et speciali modo perfectum per differentiam rationalem” (Suárez, 1612, L. II, cap. 17, § 6).
 15. “Legem esse aliquid pertinens ad naturam intellectualem ... Est ergo lex aliquid ad mentem pertinens” (Suárez, 1612, L. I, cap. 4, § 2).
 16. “Lex in subdito solum residet in actu mentis” (Suárez, 1612, L. I, cap. 4, § 5).
 17. “Non formaliter, ut lex est mensura, sed participative, ut solet dici de mensurato per legem” (Suárez, 1612, L. I, cap. 1, § 3).
 18. “Atque talium interpretatur Con. ... ubi ita exponit Juristarum opinionum, ut dicit, Divum Thomam loquuntur fuisse more illorum, licet Philosophi aliter loquantur” (Suárez, 1612, L. II, cap. 17, § 4).

Por eso entiende Santo Tomás —explica Suárez— que la inclinación según el apetito sensible no puede ser llamada ley¹⁹.

Es lógico este pensamiento porque aunque ocasionalmente manifiesta que la naturaleza racional es creación contingente de Dios (porque solamente Dios es necesario) (Suárez, 1612, L. I, cap. 3, § 2), pronto abandona este tipo de declaraciones, y hace ver que la ley natural es inmutable, incluso para el propio Dios. Unas veces expresa que Dios está atado por sus propias leyes porque Él no puede contradecirse (Suárez, 1612, L. I, cap. 9, § 2); pero pronto abandona estas argumentaciones como más ingenuas, y manifiesta que la ley natural es perpetua tanto “Por parte de la mente en la que está escrita”, como por parte de la naturaleza de las conductas que regula (*ex parte objecti*), ya que las conductas que ella regula tienen necesidad intrínseca porque prohíben las cosas que son por sí malas y ordenan las cosas que son ‘necesarias por sí’; y lo que es necesario es perpetuo, y por tanto inmutable²⁰. De forma similar a como había argumentado Gabriel Vázquez, sostenía que la ley natural no puede cambiar, ni en todo ni en parte, mientras permanezca la naturaleza racional con el uso de razón y la libertad²¹. Y esto se prueba porque, ya consideremos el derecho natural en Dios o en el hombre, este derecho es una propiedad intrínsecamente necesaria que fluye desde la naturaleza racional (Suárez, 1612, L. II, cap. 13, § 1).

-
19. “Unde sentit D. Thomas, inclinationem appetitus secundum se non vocari legem”. *Ibidem*. Continúa escribiendo que solamente pueden ser consideradas leyes “Quatenus ex lege Dei puniende privata est rectitudine originalis iustitiae propter peccatum originale: nam hoc modo inclinatio fomitis non est mere naturalis, sed est poena peccati”. Suárez sigue la teoría platonizante de las dos naturalezas en el hombre, la racional y la sensitiva, y esta última sólo tiene relevancia por el pecado. Cuando alude a la ‘lex privata Dei’ se refiere a la ley eterna. No perdamos de vista que a veces él redefine los términos.
20. “Lex naturalis etiam dici potest absolute perpetua, quia ex parte mentis, in qua scripta est, perpetuitatem habet. Et aliunde ex parte objecti secludit intrinsecam necessitatem: prohibet enim quae intrinsece mala sunt, et praecipit quae per se necessaria sunt; quod autem est necessarium, perpetuum est; et ideo immutabilis dicitur” (Suárez, 1612, L. I, cap. 10, § 1). A. Guzmán Brito, en *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI* (2009) atiende preferentemente a la actitud de Suárez ante la metafísica tal como se manifiesta en Las “Quaestiones Disputatae”, en donde Suárez defiende el ‘ser modal’. De acuerdo con esta base filosófica entiende que Suárez fue el primero en formular el concepto de derecho subjetivo en su pureza. Esta apreciación es cierta, como reconocemos en Pufendorf, por ejemplo. Pero lo cierto —tan cierto como contradictorio— es que este jesuita defiende un objetivismo metafísico en su “*Tractatus*” que no se puede desprender solamente desde la afirmación de un ser modal.
21. “Dico igitur, proprie loquendo, legem naturalem per se ipsam desinere non posse vel mutari, neque in universali, neque in particulari, manente natura rationali cum usu rationis, et libertatis” (Suárez, 1612, L. II, cap. 13, § 2).

¿Por qué razón tales principios han de fluir necesariamente desde la racionalidad? Tomando terminología escotista (a pesar del poco aprecio que dice tener hacia Duns Scoto y Juan de Gerson) declara que estos principios son “necesarios y de verdad perpetua” porque son evidente por sí mismos, y porque son necesarios “por sí mismos”²². Quizá la última razón de este objetivismo ético se encuentra en el último argumento alegado, el *nota ex terminis*²³, porque cuando afronta el tema en toda su radicalidad declara que, como la bondad o maldad “Surgen desde la consonancia o disonancia (*ex consonantia, vel dissonantia*) con la naturaleza racional”, no puede suceder que un acto sea por sí y simultáneamente consonante y disonante con la razón, porque nunca resultan relaciones opuestas desde un mismo fundamento²⁴.

Notemos que con estas declaraciones se está abriendo paso una de las corrientes jusnaturalistas fundamentales de la Edad Moderna que, cincuenta años más tarde, será la recogida por los teólogos y juristas, en su mayoría protestantes, que, como Alberti, Veltheim, Beckmann o Ziegler, se opusieron al nominalismo de Samuel Pufendorf. Como fue la recogida por los católicos que se opusieron también en el siglo XVIII a las pretensiones nominalistas de los discípulos de Pufendorf, pasa hasta hoy por ser la doctrina genuinamente católica acerca de la naturaleza de la ley natural. De ahora en adelante la ley natural habría de ser metafísicamente inmutable. (Suárez fue tenido por metafísico, a pesar de la ambigüedad de sus declaraciones).

Pero el carácter moderno de la doctrina de Suárez se muestra también en la extensión de la ley natural a las conclusiones más próximas que se extraen desde los primeros principios. Porque la Edad Media y el espíritu romano, reservaron el carácter de natural solamente para los *Prima principia* de la razón práctica y para las inclinaciones sensitivas o instintivas más importantes del hombre, y el resto de las normas y principios fueron atri-

22. “De priori patet, quia leges huius sunt necessariae, et perpetuae veritatis: complectitur enim hoc jus principia morum per se nota ... omnia autem haec perpetua veritatis sunt, quae veritas principiorum non subsistit sine veritate talium conclusionum, et principia ipsa ex terminis necessaria sunt” (Suárez, 1612, L. II, cap. 13, § 3).

23. La expresión ‘nota ex terminis’, que ya reconocemos en Duns Scoto, indica que una conducta es necesaria porque la contraria a ella es imposible. Es el caso del que hace trampas en el juego: su conducta es inmantenible o moralmente reprochable, porque si se permitieran hacer trampas, nadie jugaría, y el mismo jugar carecería de sentido. Las conductas ‘nota ex terminis’ son aquellas que no pasan por el principio de no-contradicción. Dos siglos más tarde, Kant hizo de este criterio la piedra fundamental de su ética.

24. “Nam cum bonitas, vel malitia consurgant ex consonantia, vel dissonantia actus ad naturam rationalem, fieri non potest, ut idem actus cum eisdem conditionibus sit per se dissonus, et consonus, quia non resultant oppositae relationes ex eodem fundamento” (Suárez, 1612, L. II, cap. 15, § 30).

buidos bien al derecho de gentes, bien al derecho civil. La doctrina jusnaturalista medieval se movió en el plano de los principios e instituciones más generales, con poca vocación para proponer normas y principios concretos. Suárez, en cambio, reitera que la objetividad de la ley natural se muestra de forma especial en la inmutabilidad de sus conclusiones más concretas, porque la ley es una regla para las operaciones, y los primeros principios no son verdaderas reglas sino en la medida en que se dirigen a los actos concretos²⁵. Éste es un tema al que da bastantes vueltas para concluir siempre lo mismo (cosa rara en él): que componen derecho natural, *ex propria rei natura*, todas aquellas conductas que se derivan por ilación evidente desde los principios naturales (Suárez, 1612, L. II, cap. 19, § 2), de forma que si la *illatio* es evidente, las conclusiones obtenidas desde los principios evidentes por sí mismos, pertenecen igualmente al derecho natural (Suárez, 1612, L. II, cap. 17, § 9). Esta forma de argumentar, plagada de ‘evidencias’, fue la del derecho natural moderno en general, de modo que Pufendorf (al otro lado de la ortodoxia) no dudaba en escribir que todo lo que él exponía se deducía desde la sola razón natural.

5. EL DERECHO SUBJETIVO NATURAL

El pensamiento jurídico occidental ha distinguido dos dominios: el *dominium directum* y el *dominium utile*. El *dominium utile* es la realidad más próxima a lo que hoy llamamos derecho subjetivo, pero la expresión *jus subjectivum*, como ha mostrado Alejandro Guzmán, es una creación de los primeros años del siglo XIX alemán (2003, pp. 407-443).

Efectivamente, junto a la noción del *jus* como precepto aparece en Suárez otra manifestación primera y fundamental del derecho: la del *jus* como *facultas* y como *qualitas moralis*. Ya en el capítulo 2 del primer libro del “Tractatus de legibus” nos indica que el derecho, “En su significación estricta”, debe ser entendido como una cierta facultad moral que tiene cada uno sobre lo que es suyo o sobre lo que se le debe, y así es como decimos que el dueño tiene un derecho a la cosa o que el operario tiene derecho a su salario²⁶. De este modo es cómo ha de entenderse la ley ‘Justitia’ del

25. “Imo si proprie loquamur, magis exercetur lex naturalis in his principiis, vel conclusio-nibus proximis, quam in illis principiis universalibus, quia lex est regula proxima opera-tionibus; ille autem communia principia non sunt regula, nisi quatenus per particularia determinantur ad singulis species actuum, seu virtutum” (Suárez, 1612, L. II, cap. 7, § 7).

26. “Et iuxta posteriorem, et strictam juris significationem solet proprie jus vocari facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet, vel circa rem suam, vel ad rem sibi debitam;

Digesto, en el título “De justitia et jure”, porque en este lugar se dice que la justicia es la virtud de dar a cada uno lo suyo, esto es, de entregar a cada uno aquello que a él le corresponde²⁷. Esta tesis le parece excesiva y aclara en el párrafo 7 que “Derecho significa lo mismo que ley, puesto que son nociones convertibles, y se reputan como sinónimas”. Pero un autor progresista de una época que llevaba entonces más de cincuenta años proclamando los derechos naturales del individuo (*jura naturalia*, como declaraba la Instituta en 1,2,11) no puede contentarse con esta sencilla equiparación entre *jus* y *lex*, aunque añade que la *facultas* nace desde la ley. En realidad, lo que parece estar en juego es la noción misma de facultad jurídica, que había quedado anticuada, pues la facultad expresa la pretensión que tiene una persona de acuerdo con las leyes existentes, y el momento histórico parecía requerir la superación de la figura de la facultad jurídica (siempre dependiendo de la objetividad legal preexistente) para adentrarse por un camino más individualista, como era el de la *qualitas moralis* que ante todo consiste en libertad personal anterior a las leyes²⁸.

Retoma, pues, el tema y explica que la palabra *jus* es equívoca²⁹. “A veces *jus* significa la facultad moral a una cosa, o sobre una cosa, sea un verdadero dominio o alguna participación de él, que es el objeto propio de la justicia, tal como consta por Santo Tomás en la q. 57, art. 1” (Suárez, 1612, L. II, cap. 17, § 2). “A veces *jus* significa la ley, que es la regla de la actuación justa y que constituye en las cosas una cierta equidad, y que es la *ratio* del mismo derecho según el modo anterior”³⁰. Pero al llegar a este punto corta bruscamente el hilo previsible del discurso y escribe que “Para tener nombres breves, que podamos usar, al primero lo podemos llamar *jus utile*, y al segundo ‘jus’ *honestum*, o al primero *jus reale* y al segundo *jus legale*”³¹. Ambos derechos pueden ser divididos en natural, de gentes y civil, y “Llamamos *jus utile naturale* a aquel que nos lo proporciona la misma

sic enim dominus rei dicitur habens jus in re, et operarius habere jus ad stipendium” (Suárez, 1612, L. II, cap. 7, § 5).

27. “Atque hoc modo sumi videtur jus in l. justitia ff de just. et iur. Cum dicitur justitia esse virtus, quae jus suum unicuique tribuit, id est, id tribuens unicuique quod ad illum spectat”. (Suárez, 1612, L. II, cap. 7, § 5).
28. Sobre este tránsito, *vid.* Megías (1992, pp. 325-349).
29. “Quia vero haec vox aequivoca est, oportet illam distinguere” (Suárez, 1612, L. II, cap. 17, § 2).
30. “Aliquando jus significat legem, quae est regula juxte operandi, et in rebus quandam aequitatem constituit, et est ratio ipsius juris priore modo ut dicit D. Thomas dicto art. 1, ad 2” (Suárez, 1612, L. II, cap. 17, § 2).
31. “Unde et habeamus brevia nomina, quibus uti possimus, primum vocare possumus jus utile; secundum honestum; vel primum jus reale, secundum legale” (Suárez, 1612, L. II, cap. 17, § 2).

naturaleza, o que proviene con ella, como cuando decimos que la libertad es de derecho natural”³². El hombre es, así, un ser que está dotado de derechos subjetivos naturales, o facultades o de cualidades naturales, entre las que destaca la cuasi cualidad moral ‘*quasi qualitas moralis*’ relativa a su libertad. En este marco de pensamiento, Suárez alude con toda facilidad a la dignidad natural del hombre, pues el ser humano, hecho a imagen de Dios, es *sui juris*, y no está sometido a nadie³³. Estaban puestos los cimientos y los muros maestros de la Escuela moderna del derecho natural³⁴.

Aparece con fuerza nueva la tesis romana que expresa “*Libertas est de jure naturali*”, o “*Libertas, id est jus naturale*”, pero en un contexto distinto al romano. Porque en el *Corpus Juris* la libertad individual es como un bien constante que corresponde a toda persona por el mismo hecho de serlo, pero que se recorta automáticamente según las exigencias objetivas de cada situación o momento: pues no tiene sentido atribuir la misma libertad a un militar que a un funcionario civil. De forma que si a veces hay que hacer arrancar los razonamientos jurídicos desde la libertad personal, a veces también hay que partir desde otras consideraciones que no tienen por qué fomentar la indeterminabilidad del arbitrio³⁵.

Pero si el espíritu romano tenía a la vista más las competencias de cada cual según el tipo de relación que en ese momento le vincula con otro u otros, Francisco Suárez se está refiriendo ahora a todo el abanico de los actos de por sí indiferentes, de cuyo ejercicio no hay que rendir cuentas. El tema lo había introducido anteriormente, cuando establece una *lex permissiva originaria*, al escribir que “Podemos dudar de si los actos indiferentes están permitidos por alguna ley, porque no vemos ninguna ley que los permita positivamente, sino sólo negativamente, porque no están prohibidos,

32. “*Nam jus utile naturale dicitur, quando ab ipsa natura datur seu cum illa provenit, quomodo libertas dici potest ex jure naturali*” (Suárez, 1612, L. II, cap. 17, § 2).

33. “*Fundari forte potuit in naturali hominis dignitate. Nam homo factus ad imaginem Dei, sui juris, solique Deo subditus creatus est, it ideo non videtur posse juste in alicuius hominis servitutum, vel sujectionem redigi*” (Suárez, 1613, L. III, cap. 1 § 2).

34. Así lo expresa reiteradamente Alfred Dufour (1972, pp. 19-20): “En 1911 déjà, cherchant à définir le Droit naturel profane moderne, un historien (E. Troelsch) ... relevait combien “la continuité entre la culture de l’Aufklärung et de la culture chrétienne-cléricale était partout plus étroite qu’elle en le paraissait aux yeux des générations modernes, mal disposées à l’égard de la culture chrétienne”. Su juicio personal es que “C’est bien à la faveur des grandes antagonistes de la pensée scholastique qu’ont peu se définir les conditions qu’on rendre possible”.

35. Sobre la relativa distinción que se puede hacer sobre un derecho subjetivo, una condición o competencia y un ‘bien constante’, *vid.* mi estudio *Persona y “officium”: derechos y competencias* (1996, pp. 3-59).

y parece que esto no es suficiente”³⁶. “Sin embargo, podemos decir que ellos están propiamente permitidos por la ley natural, porque la ley natural no es meramente negativa sobre esos actos, sino que los juzga positivamente y dispone que sean indiferentes”³⁷. En tono más suave expone en el libro II del “Tractatus” que en el derecho natural existen muchas conductas que se pueden hacer lícitamente por la fuerza de la misma ley natural, porque no están prescritas ni sus contrarias prohibidas, y entonces decimos que se da un derecho natural concesivo, como es el derecho a casarse, a retener y a conservar la propia libertad: todo esto es honesto (*honestum*), porque lo concede o permite el derecho natural, sin ordenarlo. Y la razón es que la razón natural no sólo dicta lo que es necesario, sino también lo que es lícito³⁸.

Obviamente, el adjetivo *honestum* ha cambiado de significado: ya no es lo que se puede realizar moralmente (*fas*), sino el *jus utile naturale* que genera un verdadero derecho para exigir una conducta de los demás. La razón última que le mueve queda más clara en la “Defensio Fidei”, en donde explica que la palabra derecho a veces significa la ley o el precepto, pero más frecuentemente, y con más propiedad, denota la facultad de obrar que, por así decir, es como un *jus facti*³⁹, es decir, anterior a cualquier norma objetiva y, por tanto, desligado de ellas. Quiere superar la figura del *jus*, como ya lo hicieron tantos nominales en los siglos anteriores. Al derecho así entendido lo podemos llamar un derecho divino, ya que este mismo privilegio constituye una libertad frente a los otros, y es una facultad moral de no obedecer a otra potestad, de forma que consiste en obrar sin impedimento⁴⁰. La libertad así entendida es una facultad dada por Dios

36. “De indifferentibus autem operibus dubitari potest, an dici possint permitti lege aliqua, quia nulla esse videtur, quae positive illa permittit, sed tantum negative, quia non prohibet, nec praecipit illa quod non videtur esse satis, ut dixi” (Suárez, 1612, L. II, cap. 16, § 8).

37. “Nihilominus dici possunt proprie permitti per legem naturalem, quia lex naturalis non mere negativa circa illa se habet, sed etiam positive judicat, et disponit talia esse indifferentia”. (Suárez, 1612, L. II, cap. 16, § 8).

38. “Quia in jure naturali multa sunt, quae honesta fieri possunt ex vi legis naturalis, quae non praecipuntur, nec contraria prohibentur, et ita etiam dari potest *jus naturale* concessivum, quale est jus ducendi uxorem, jus retinendi, et conservandi propriam libertatem: hoc enim honestum est, et illud jus concedit, non praecipit ... Et ratio est, quia naturalis ratio non solum dictat, quid necessarium sit, sed etiam quid liceat” (Suárez, 1612, L. II, cap. 18, § 2).

39. “Hoc nomen jus interdum significare propriam legem, seu praeceptum; aliquando vero, et satis proprie, ac frequenter significare facultatem agendi (vel ut ita dicam), quasi jus facti” (Suárez, 1613, L. IV, cap. 9, § 11).

40. “His ergo duobis modis potest etiam in praesenti jus divinum accipi. Nam privilegium ipsum exemptionis quatenus est libertas quaedam a subjectione alterius, est facultas

mismo, por lo que se llama un derecho divino, no porque sea un precepto, sino porque es un don de Dios⁴¹.

Realmente, cuando Suárez se refiere al derecho natural no lo hace como los juristas del Derecho Común, que solían aludir bien a los principios morales más elementales (los “*Tria praecepta juris*” que expuso Ulpiano) o bien a la libertad natural como ejemplos de este derecho. Suárez, salvo raras excepciones, identifica el derecho natural con la libertad natural del hombre, y esto cuando trata de la noción del derecho, de qué es el derecho natural, o incidentalmente, sin dar más explicaciones. Así, al estudiar el derecho del cuerpo político a su propia determinación, explica que “*Atque eadem proportione sicut libertas data est cujusque homini ab auctore naturae...*” (Suárez, 1612, L. III, cap. 3, § 6). Esta libertad natural la configura reiteradamente sobre el patrón del dominio (*dominium*), entendido éste como el derecho real de propiedad: “*stas propiedades cuasi morales, que son dominios o derechos...*”⁴².

6. UNA PRIMERA ALABANZA DE LA DEMOCRACIA

Hasta el siglo XVIII, los tratadistas de ciencia política explicaban que existían fundamentalmente tres tipos de principados: el monárquico, el aristocrático, y el democrático. La mayor parte se decantaba por la primera forma política, suponiendo, después del siglo XIII (tras la irrupción del aristotelismo) que el pueblo, titular primario del poder político, lo había traspasado mediante un contrato al Rey. Ese contrato no podía tener otra finalidad que el Rey cuidara de los derechos e intereses de los ciudadanos. Precisamente los teólogos españoles que integran el conjunto de la Segunda Escolástica fueron colectivamente los primeros teóricos de esta doctrina, e hicieron del contrato entre el *populus* y el *princeps* el esquema hermenéutico necesario para entender la realidad política. Pero Suárez se diferencia de sus otros compañeros de escuela en que no se limita a aludir a las tres formas políticas tradicionales, señalando sus respectivas ventajas e inconvenientes, sino que insiste en que la única forma política adecuada sin más al derecho natural es la democrática. Este tema lo trata extensamente en la

quaedam moralis ad non parendum tali potestate; vel libere operandi sine respectu, vel impedimento illius” (Suárez, 1613, L. IV, cap. 9, § 11).

41. “*Haec ergo facultas a Deo ipso data dicitur jus divinum, non tanquam praeceptum, sed tanquam Dei donum*” (Suárez, 1613, L. IV, cap. 9, § 11).

42. “*Haec proprietates quasi morales, quae sunt veluti dominia, seu jura...*” (Suárez, 1612, L. III, cap. 3, § 6).

“Defensio Fidei”, una obra dirigida a combatir las pretensiones de los reyes ingleses que lanzaron la teoría que Figgis llamaba el “Derecho Divino de los Reyes”, esto es, la doctrina que mantiene que los reyes concretos están designados como tales directamente por Dios, de modo que ante ellos sólo cabe la obediencia pasiva. Como ha de delimitar con precisión los poderes del Rey y del Papa, para mostrar hasta donde alcanza uno y otro (pues Suárez trata de demostrar que el Rey no puede ser cabeza de la Iglesia de Inglaterra), delinea con cierta precisión conceptual en esta obra la naturaleza, alcance y límites de cada uno de estos poderes.

Su tesis de fondo es que el Rey no es tal directamente por derecho natural ni por derecho divino. El derecho natural solamente estatuye la igual libertad de todas las personas, de forma que el poder político existe únicamente, y necesariamente, en el pueblo unido. Ni siquiera la democracia viene estatuida por el derecho divino, sino sólo por el derecho natural⁴³. Hay que hacer la notar la diferencia que existe entre la democracia y las otras formas de gobierno —explica Suárez— porque la monarquía y la aristocracia hubieron de ser introducidas mediante institución positiva de los hombres, ya que la sola razón natural no determina que haya de ser puesta en práctica alguna de ellas⁴⁴, y la democracia, en cambio, existe sin esta institución positiva humana, por la fuerza de la sola naturaleza (*ex sola naturali institutione*), de la razón que dicta que la potestad política suprema se sigue de la comunidad humana perfecta, y por fuerza de esta razón pertenece a toda la comunidad⁴⁵. Porque todo hombre, escribe Suárez, nace libre, y solo puede perder su libertad por su propio consentimiento o por algún título justo, pues el derecho natural no ordena que todo hombre permanezca siempre libre, sin estar sometido a alguna sujeción⁴⁶. Por esta

43. “Democratiam esse ex divina institutione, respondemus, si hoc intelligatur de institutione positiva, negandam esse consecutionem: si vero intelligatur de institutione quasi naturali, sine ullo inconvenienti admitti posse, et debere” (Suárez, 1612, L. III, cap. 1, § 8).

44. “Est enim valde notanda differentia inter has species politicae gubernationis, nam monarchia et aristocratia introduci non potuerunt sine positiva institutione divina, vel humana, quia sola naturalis ratio nuda sumpta non determinat, aliquam ex dictis speciebus ut necessariam” (Suárez, 1613, L. III, cap. 1, § 8).

45. “At vero democratia esse potest sine institutione positiva, ex sola naturali institutione, seu dimanatione cum sola receptione novae, seu positivae institutionis, quia ipsa ratio naturalis dictat, potestatem politicam supremam naturaliter sequi ex humana communitate perfecta, et ex vi ejusdem rationis ad totam communitatem pertinere” (Suárez, 1613, L. III, cap. 1, § 8).

46. “Exemplum est de libertate hominis, quae servitute opponitur, est enim de jure naturali, quia ex vi solius naturalis juris homo nascitur liber, nec potest sine legitimo aliquo titulo in servitutum redigi; jus autem naturae non praecipit, omne hominem semper manere liberum, seu (quod perinde est) non simpliciter prohibet, hominem in servitutum redigi,

misma razón, la comunidad perfecta civil es libre por derecho natural, y no está sometida a ningún hombre fuera de sí misma, por lo que si no cambian las cosas, es una sociedad democrática⁴⁷. Pues este poder es como si fuera recibido directamente de Dios, de forma que la sociedad es *sui juris*, que no excluye, sino que más bien incluye el derecho a regirse a sí misma y mandar sobre sus miembros, de modo que el derecho natural excluye la sujeción a un hombre, porque Dios no ha dado tal poder inmediatamente a ningún ser humano⁴⁸.

Llamé a este *excursus* “Una primera alabanza de la democracia” porque, en la medida en la que creo conocer el desarrollo histórico de las ideas políticas y jurídicas, Suárez ha sido el primer autor que no se limitó a señalar a la democracia como una forma ‘lógica’ más de gobierno. Como lleva hasta sus extremos la teoría contractualista, concluye que la comunidad civil perfecta, si no es cambiada, ha de revestir ante todo la forma de una democracia⁴⁹. Esto es, la democracia —según sus propias palabras— es la única forma natural de gobierno, a diferencia de la monarquía y de la aristocracia, que no requiere de una “institución positiva”⁵⁰. Replica al rey inglés, que las libertades no tienen por qué conducir necesariamente a sediciones (Suárez, 1613, L. III, cap. 3, § 1). Como el rey existe para el pueblo, y no al revés, el pueblo puede cambiar los poderes que le ha concedido al

sed solum, ut id non fiat sine libero illius consensu, vel sine justo titulo, et potestate” (Suárez, 1613, L. III, cap. 1, § 9).

47. “Sic ergo perfecta communitas civilis jure naturae libera est, et nulli homini extra se subijcitur, tota vero ipsa habet in se potestatem, quae si non mutaretur, democratica esset” (Suárez, 1613, L. III, cap. 1, § 9).
48. “Nam prout a Deo immediate regitur jure naturae libera est, et sui juris, qua libertas non excludit, sed includit potius potestatem regendi se ipsa, et imperandi membris suis, excludit autem subjectionem ad aliud hominem, quantum est ex vi solius naturalis juris, quia nulli hominem dedit Deus immediate talem potestatem” (Suárez, 1613, L. III, cap. 1 § 11).
49. “Sic ergo perfecta communitas civilis jure naturae libera est, et nulli homini extra se subijcitur, tota vero ipsa habet in se potestatem, quae si non mutaretur, democratica esset” (Suárez, 1613, L. III, cap. 1, § 9).
50. “Democraticam esse ex divina institutione, respondemus, si hoc intelligatur de institutione positiva, negandum esse consecutionem: si vero intelligatur de institutione quasi naturali, sine ullo inconvenienti admitti posse, et debere. Est enim valde notanda differentia inter has species politicae gubernationis, nam monarchia et aristocracia introduci non potuerunt sine positiva institutione divina, vel humana, quia sola naturalis ratio nude sumpta non determinat, aliquam ex dictis speciebus ut necessariam ... At vero democratia esse potest sine institutione positiva, ex sola naturali institutione, seu dimanatione cum sola receptione novae, seu positivae institutionis, quia ipsa ratio naturalis dictat, potestatem politicam supremam naturaliter sequi ex humana communitate perfecta, et ex vi ejusdem rationis ad totam communitatem pertinere” (Suárez, 1613, L. III, cap. 1, § 8).

príncipe⁵¹, y puede cambiar al rey, si bien no puede prescindir del mismo poder político (Suárez, 1613, L. IV, cap 3, § 17). No es imprescindible que la forma de gobierno sea democrática: puede consistir también en una monarquía, porque el pueblo decide la forma política que quiere tener (Suárez, 1612, L. III, cap. 4, § 1, y § 4).

7. ¿LIBERTAD DE CONCIENCIA?

Es difícil hablar de libertad de conciencia —que en aquel momento era fundamentalmente libertad religiosa en un autor de comienzos del siglo XVII. Notemos un primer rasgo: hubo bastantes autores que publicaron estudios sobre el “De justa haereticum punitione”.

Su discurso sobre la libertad de conciencia viene expuesto en el *Tractatus de legibus*, L. III, caps. 11 y 12. Es un discurso largo y reiterativo al que va añadiendo progresivamente matices de forma tal que, al final, la atención del lector es llevada hasta unos temas que no eran pensables al comienzo. Del mismo modo que la mayor parte de los integrantes de esta Escolástica tardía, reitera que el derecho no cuida de los actos internos⁵². Establece que la *vis coactiva* no alcanza a este tipo de actos⁵³, porque las leyes sólo miran a que haya paz en la convivencia humana (Suárez, 1612, L. III, cap. 13, § 3). ¿Y las leyes que prohíben la blasfemia? Por sí no pertenecen a la potestad secular, pero este poder las castiga por una concesión del poder eclesiástico (Suárez, 1612, L. III, cap. 11, § 10).

Él insiste en que las acciones que por su naturaleza son cognoscibles, pueden ser enjuiciadas en el foro humano, pero las que son ocultas *ex se* quedan fuera del foro humano. En este tema vuelve a aparecer el tono apodíctico propio de quien no encuentra otros términos para mantener sus tesis y espera convencer al lector por la simple verdad de sus afirmaciones. Habla mucho de la separación entre actos internos y externos, siempre para mantener que son dos mundos distintos. No fue tan rotundo como

51. “Non est in universum verum, quando talis divisio, vel communicatio jurisdictionis ad bonum reipublicae conveniens indicatur, quia potestas illa de se mutabilis est, et ad communem bonum reipublicae ordinatur, et ideo nulli juri repugnat, quia in illa fiat hujusmodi mutatio” (Suárez, 1613, L. IV, cap. 3, § 17).

52. “Potestas autem civilis non multum curat de internis actibus” (Suárez, 1612, L. III, cap. 11, § 8).

53. “Lex mera humana non potest praecipere actum pure internum directe, et secundum se ... Nam potestas legislativa est etiam coactiva, ut diximus, et ita si coactiva esse non potest respectu interioris actus, neque legem ferre circa illud potest” (Suárez, 1612, L. III, cap. 13, § 2).

Diego de Covarrubias que, desde su posición de Presidente del Consejo de Castilla (entre otros títulos importantes) pudo decir sin incomodo que las leyes humanas no se extienden hasta aquellas acciones humanas que *ex se, et propria natura* son ocultas, como son las acciones que realiza la propia mente. Estas acciones no pueden ser castigadas por las leyes humanas, porque la jurisdicción de lo humano no alcanza a tal ámbito⁵⁴.

Francisco Suárez insiste regularmente en que hay acciones que solamente *patent*, y que la ley humana no puede regularlas. Y su declaración más tajante se muestra cuando escribe, tratando de las libertades de los ciudadanos, que “El juicio humano sólo recae sobre lo que ha sido alegado y probado”⁵⁵.

Si consideramos que la defensa de las leyes fundamentales son una expresión básica del pensamiento constitucionalista, vemos que una tesis que él defendió fue sostener que, en la creación del contrato que da origen la convivencia política, los ciudadanos han de establecer condiciones previas al gobernante⁵⁶. No usó la expresión ‘leyes fundamentales’ ya que esta terminología sólo se impuso más tardíamente (Carpintero, 2016, pp. 35-54).

8. OBSERVACIONES FINALES

En la carrera por las libertades típicamente modernas, Suárez se adelantó con mucho a su tiempo. Hugo Grocio retrocedió ante tesis básicas de Suárez, y el conjunto de su pensamiento jurídico-político es bastante conservador. Algo parecido se puede decir de la obra de Samuel Pufendorf;

54. Diego de Covarrubias (1578, *secunda pars*, p. 16, § 7) explicaba que “*Quorum ea est concors sententia, quod humani legislatoris autoritas, et potestas ad ea sola se extendit, quae licet sit occulta, et incognita: tamen ex natura sua possunt ab eo cognosci: non autem ad ea, quae ex se, et propria natura occulta sunt, nec possunt aliter quam per cogitantis revelationem cognosci: ut sunt illa, quae sola mente perpretantur. Quae quidem non puniuntur, nec puniri possunt lege humana: cum humanae non subsunt jurisdictioni*”.

55. “*Quia iudicium humanum, non fertur, nisi secundum allegata, et probata*” (Suárez, 1612, L. III, cap. 13, § 5).

56. Hablando del contrato que ha de dar origen al poder político explica que “*Non potuit autem illa lex ferri per modum solius praecepti, cum per illam populus se abdicaverit a suprema juris dicendi potestate; ergo intellegi debet constituta per modum pacti, quo populus in principem transtulit potestatem sub onere et obligationi gerendi curam reipublicae, et iustitiam administrandi, el Princeps tam potestatem, quam conditionem acceptavit*” (Suárez, 1613, L. III, cap. 1, § 11). Más adelante, en el L. IV, cap. 1, § 14 de esta misma obra, indica que “*Declaratur praeterea in hunc modum, quia vel usus ille est per se malus, quia est contra pactum cum republican initum, cum primum in Regem transtulit potestatem suam*”.

este 'jusnaturalista' siguió *ad pedem litterae* los planteamientos filosóficos más elementales que ofrece Suárez, aunque jamás lo citó: la cita de un escolástico hubiera supuesto una descalificación fulminante en los ámbitos de los lectores de Pufendorf (Carpintero, 1988, pp. 383-412); pero desde las bases filosóficas no llegó a concreciones como las de Suárez.

La figura de Suárez emerge en solitario en el siglo XVII. En buena medida sus tesis ya las habían expuesto, pocos años antes, Gabriel Vázquez de Belmonte y Luis de Molina, pero fue el "De legibus" el punto de referencia más claro para la Modernidad. En realidad, su obra fue malentendida porque los *moderni* lo consideraron un metafísico como Vázquez o Molina: tanto acentuó el carácter inmutable del orden formal en que consiste la ley natural, que el orden modal o formal que él proponía pasó a ser considerado un orden metafísico. Entre los autores posteriores parece que quien mejor lo entendió fue Ignatius Schwarz, pero este alemán, en plena época de los despotismos ilustrados, se refugió en lo más general de la filosofía suareziana, sin querer descender a concreciones políticas que pudieran ser llamadas propiamente modernas⁵⁷.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Biel, G. (1574). *Commentarii doctissimi in IIII Sententiarum libros*. Brixiae.
- Cabrera Caro, L. (2001). *Modernidad y Neoescolástica: Anselm Desing*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Carl Schmitt, C. (1975). *Estudios políticos*. Trad. de F. J. Conde. Madrid: Doncel.
- Carpintero, F. (1988). La Modernidad jurídica y los católicos. *Anuario de Filosofía del Derecho*, V, pp. 383-412.
- Carpintero, F. (1996). Persona y "officium": derechos y competencias. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, LXXIII, pp. 3-59.
- Carpintero, F. (ed.) (2003). *El derecho subjetivo en su historia*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Carpintero, F. (2005). Facultas, proprietas y dominium: tres antropologías en la base de la justicia. *Persona y Derecho*, 52, pp. 143-188.
- Carpintero, F. (2008). *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*. Madrid: Encuentro.
- Carpintero, F. (2009). La "adaequatio hermeneutica" en Tomás de Aquino. *Philosophica*, 35, pp. 95-120.

57. Vid. Leticia Cabrera, *Modernidad y Neoescolástica: Anselm Desing* (2001). Desing y Schwarz fueron los dos escolásticos más conocidos del siglo XVIII.

- Carpintero, F. (2016). El movimiento constitucional antes de las revoluciones. *Res Publica. Rivista di Studi Storico-Politici Internazionali*, 15, pp. 35-54.
- Conring, H. (1763). *Propolitica, sive Brevis Introductio in Civilem Philosophiam*, edición de Helmstad.
- Covarrubias, D. (1578). *Relectio super Regulis Peccatum*. Salamanca.
- Dufour, A. (1972). *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIII siècle*. París: LGDJ.
- Guzmán Brito, A. (2003). Historia de la denominación del derecho-facultad como subjetivo. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 25, pp. 407-443.
- Guzmán Brito, A. (2009). *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*. Madrid: Iustel.
- Megías Quirós, J. J. (1992). De la facultad moral a la cualidad moral: El derecho subjetivo en la Segunda Escolástica tardía. *Anuario de Filosofía del Derecho*, 9, pp. 325-349.
- Suárez, Francisco (1612). *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*. Coimbra.
- Suárez, F. (1613), *Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores*. Coimbra.
- Zumel, F. (1594). *In Primam Secundae S. Thomae Commentarius*. Salamanca.