

Dimensión democrática del poder político en Francisco Suárez¹

PABLO FONT-OPORTO*

Fecha de recepción: octubre 2024.

Fecha de aceptación: marzo 2025.

Sumario:

En la concepción suareciana del poder político cabe vislumbrar, al menos, tres dimensiones: democrática, moral y de apertura a la autonomía de las comunidades políticas y al pluralismo jurídico. En el presente artículo se pretende indagar en la dimensión democrática y, para ello, se partirá de una contextualización de la teoría política de Francisco Suárez que permita evitar anacronismos a la hora de evaluar la democraticidad de esta. Desde ahí se abordarán las incongruencias en el tratamiento del origen del poder y la sede de este, así como la crucial cuestión de los límites (internos y externos). En el análisis de estos elementos saldrá a la luz—de un lado—la preponderancia de la finalidad del poder po-

Democratic dimension of political power in Francisco Suárez

Abstract:

In Suarez's conception of political power, at least three dimensions can be glimpsed: democratic, moral and openness to the autonomy of political communities and legal pluralism. The aim of this article is to investigate the democratic dimension, starting with a contextualisation of Francisco Suárez's political theory in order to avoid anachronisms when assessing its democraticness. Contradictions in the treatment of the origin of power and the seat of power, as well as the crucial question of limits (internal and external), will be addressed. The analysis of these elements will bring to light—on the one hand—the preponderance of the purpose of political power, i.e. the common good, and—

¹ Este artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación I+D+I «Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: Aportaciones del pensamiento y tradición jesuita» (PEMOSJ2: ref. PID2020-112904RB-I00), financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España. Investigadores principales: Juan Antonio Senent de Frutos y Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal. Asimismo, forma parte del Proyecto «Recepción e influencia de la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos (TIDHH) durante el proceso independentista en el Río de la Plata (1800- 1816)», presentado en el marco del Instituto de Investigación de Ciencias Jurídicas de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires y aprobado en la convocatoria SIGEVA USAL 2024 del cual es el investigador principal Pablo Font-Oporto.

Agradezco al Profesor Juan Antonio Senent todas las conversaciones que hemos tenido sobre cuestiones relacionadas con este trabajo.

*Profesor Universidad Loyola Andalucía. pfont@uloyola.es. <https://orcid.org/0000-0002-7446-0275>.

lítico, es decir, el bien común, y—de otro—la íntima vinculación entre lo ético y lo político en un marco social marcado por una fuerte impronta religiosa-moral y una escasa institucionalización política.

Palabras clave:

Bien común, Corpus mysticum, Democracia, Escuela de Salamanca, Resistencia civil, Tiranía.

on the other—the intimate link between the ethical and the political in a social framework marked by a strong religious-moral imprint and little political institutionalisation.

Keywords:

Civil resistance, Common good, Corpus mysticum, Democracy, School of Salamanca, Tyranny.

1. Introducción

Para Suárez el poder político superior («*potestas superior*») es un «dominio jurisdiccional [*dominium iurisdictionis*] tal como se da en el soberano [*«principe»*] o el rey» (*De legibus*, III, I, 7).²

Defendemos que este poder jurisdiccional tiene una serie de rasgos que —de modo propositivo— podrían estructurarse en torno a (al menos) tres dimensiones que operan como fundamentos morales y sociopolíticos del orden político comunitario e institucional.³ En concreto, una dimensión moral,⁴ una dimensión democrática⁵ y, finalmente, una dimensión de apertura a la autonomía de las comunidades políticas y —por tanto— al pluralismo sociopolítico y jurídico.⁶ Son dimensiones que pueden rastrearse en diferentes pasajes del pensador jesuita a propósito de diversas cuestiones a las que Suárez responde (conforme al método de exposición escolástica).

² *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*. 1612. En adelante, lo citaremos *De legibus*.

La denominación «poder de jurisdicción» (esto es, sobre otros seres humanos, véase *De fide*, Disp. XXII, VI, 6) lo distingue del poder dominativo patrimonial o dominio de propiedad (es decir, sobre los seres inferiores, animados o inanimados, véase *De fide*, Disp. XXII, VI, 7; *De legibus*, I, VIII, 4).

³ Pablo Font-Oporto, «La dimensión radicalmente moral del poder de jurisdicción en Francisco Suárez», *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* (enviado).

⁴ Cf. Juan A. Senent-De Frutos, «Francisco Suárez y el *corpus mysticum* como clave de la constitución sociopolítica y de la convivencia jurídica», *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 18 (2023): 1229, 1241, 1247, doi.org/10.17398/2340-4256.18.1225.

⁵ Cf. Pablo Font-Oporto, *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales* (Granada: Comares, 2018), 49-50 y 170-172; Pablo Font-Oporto, «La *facticidad* de la filosofía política de Francisco Suárez: un camino hacia otra Modernidad», *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* 74, 279 (2018): 179-200, doi.org/10.14422/pen.v74.i279.y2018.009.

⁶ Cf. Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común como fundamento y bienes comunes como posibilidad para una justicia cosmopolita en Francisco Suárez. Una Modernidad alternativa a la Modernidad liberal», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 26, 55 (2024): 399-425, doi.org/10.12795/araucaria.2024.i55.19; Juan A. Senent-De Frutos, «Suárez y el bien común de la humanidad», *Anales del seminario de historia de la filosofía* 39, 3 (2022): 711-722, doi.org/10.5209/ashf.83705.

En efecto, en primer lugar, el dominio jurisdiccional tiene una dimensión moral derivada del hecho de que estas sociedades perfectas son un *corpus mysticum* conformado por personas unidas por lazos profundos –sociomorales e incluso espirituales⁷–; comunidades que están orientadas al bien común como *carga normativa*⁸ y son aptas para la felicidad terrenal. En segundo lugar, el dominio de jurisdicción presenta también una dimensión democrática. Esta cara del poder político queda clara en su surgimiento, como resultado del hecho de que por su carácter de *comunidad de iguales* en ella ningún miembro ostenta por naturaleza ese poder. Pero además ese carácter igualitario de la comunidad y ese origen popular del poder –unido a su esencial carácter político-moral– parece también proyectar otras consecuencias que pueden rastrearse en cuestiones como los límites al mismo, tanto en el orden de su orientación político-moral como en el terreno de la acción directa (no necesariamente violenta) a través de la resistencia civil.⁹ Finalmente, en tercer lugar –y en concordancia con las dos anteriores dimensiones– tiene una dimensión abierta al pluralismo jurídico-político porque puede organizarse de diferentes maneras.¹⁰

En el presente trabajo pretendemos abordar la segunda dimensión, esto es, la relativa a la democraticidad del poder, aunque –como iremos viendo– la vinculación de esta con las otras dos dimensiones es estrecha. Por otra parte, la dimensión democrática es compleja, pues actúa con diferentes vectores en Suárez, en ocasiones de una forma tal que puede romper nuestros esquemas preconcebidos. Para comprender hasta dónde llega la democraticidad suareciana debemos, pues, abrirnos a una concepción compleja de democracia que desborde la visión limitada de la participación indirecta en la toma de decisiones mediante la elección de representantes, propia de la democracia representativa liberal. Por tanto, más allá de una visión que –como ocurre en muchas ocasiones– sólo persigue una pura remembranza histórica o de búsqueda de antecedentes de la Modernidad hegemónica liberal, entendemos que, por el contrario, el análisis del pensamiento de Suárez –inserto, como veremos, en la Escuela ibérica, y culmen en muchos sentidos de esta– permite repensar de manera alternativa ideas que se han convertido en arquetipos que, en ocasiones, impiden el despliegue de todo el potencial humano para la generación de mejores realidades. Entendemos que esto es especialmente importante a la hora de generar reflexiones de

⁷ Véase Juan A. Senent-De Frutos, «Francisco Suárez...», 1238.

⁸ Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...»; Pablo Font-Oporto, «La dimensión...».

⁹ Cf. Pablo Font-Oporto, «La *facticidad*...»; Pablo Font-Oporto, *El derecho...*

¹⁰ Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...», 414, 416, 420.

fondo en contextos que, como el nuestro, requieren una creatividad y apertura que enfrente los desafíos actuales (los cuales desbordan ampliamente las posibilidades de este trabajo).

2. Contexto del pensamiento suareciano. De las interpretaciones de la Modernidad a las interpretaciones de la democraticidad de la teoría política de Suárez

Para acercarnos a un análisis del pensamiento político de Suárez, y en particular a una valoración de la democraticidad del mismo, es de suma importancia considerar cuál es el enfoque más adecuado para contextualizar a este autor. Para ello es esencial seleccionar qué perspectiva se adopta, de un lado, sobre la cuestión de la Modernidad occidental, y, de otro, sobre la idea de democracia.

En este trabajo nos situamos desde la perspectiva que, desbordando la visión monocromática de una sola Modernidad hegemónica, sostiene la existencia de una multiplicidad de Modernidades. De este modo, partimos de la tesis de que no todas las respuestas que emergen en Europa en la crisis del final de la Edad Media son iguales, ni por tanto nacen de un mismo paradigma *cosmovisional*. Por tanto, podemos hablar de *diversas Modernidades* que, provenientes de diferentes tradiciones y a modo de distintas *matrices* culturales, pugnaron entre sí por imponerse.¹¹ En esa competencia el proyecto de Modernidad finalmente triunfante, y del cual constituiríamos producto remoto, sería el liberal-secular de raíces anglosajonas y centroeuropeas.

¹¹ Ya Morandé hablaba de una asimilación distinta de la Modernidad en Latinoamérica (Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación* (Madrid: Encuentro, 1987). Domingues Bitarello sigue la tesis de la existencia de una Modernidad ibérica alternativa a la centroeuropea, cuya principal característica sería el acervo aristotélico (posibilitado por las traducciones de la Escuela de Toledo) frente al platónico (Beatriz Helena Domingues Bitarello, «O medieval e o moderno no mundo ibérico e ibero-americano», *Revista Estudos Históricos* 10, 20 (1997): 196-216). Eisenstadt habla directamente de «múltiples Modernidades» (Shmuel N. Eisenstadt, «Multiple Modernities», *Daedalus* 129, 1 (2000): 1-29). En trabajos anteriores ya hemos hablado de una *Modernidad alternativa* (entre ellos, Font-Oporto, *El derecho...*; Font-Oporto, 2018b); así como de una tradición «escolástico-católica» que supondría un paradigma diferente a la Modernidad centroeuropea (Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...»). Senent considera que «frente a una visión monista hay que reconocer que operan varios proyectos de Modernidad que se fueron desplegando desde el Renacimiento, y que en cierto modo compiten entre sí o desplazan a los que surgieron desde el humanismo cristiano ibérico» (Juan A. Senent-De Frutos, «Suárez y el bien común...», 714, nota 24). Pena Búa habla de una *Modernidad católica*, término al que nos acogemos en este trabajo (Pilar Pena Búa, «El mundo de ayer: la monarquía hispánica. Aspectos filosóficos del orden político-jurídico de la modernidad católica», *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 18 (2023): 1205-1224).

A partir de estos presupuestos, creemos que en el pensamiento suareciano cabe apreciar, junto a la presencia de elementos medievales, otros que no cabe encuadrar del todo en la Modernidad hegemónica, sino más bien dentro de lo que podría denominarse *un paradigma moderno diferente*. Dentro de esta perspectiva, entendemos que Suárez se inserta en una matriz moderna de rasgos escolástico-católicos –en términos de Pena Búa, «*Modernidad católica*»¹²– que surge al final de la Edad Media en la Península ibérica y que recoge el testigo de una tradición anterior. Esa tradición supone un modelo que, articulado desde unas bases metafísicas, epistemológicas y antropológicas propias, configurará un pensamiento ético-religioso distinto de rasgos muy diferentes a la Modernidad que después se impondrá hegemónicamente.¹³ El desarrollo teórico de las ideas de esa *Modernidad católica* tendrá lugar en lo que se ha denominado, más recientemente, *Escuela ibérica de la Paz*,¹⁴ la cual está conformada por el corpus de pensamiento de los autores españoles y portugueses (clasificados alguna vez como *teólogos-juristas*) de los siglos XVI y XVII.¹⁵ Este movimiento intelectual, cultural y religioso tiene su origen en la figura de Francisco de Vitoria y en la propia Escuela de Salamanca,¹⁶ que recoge y actualiza el iusnaturalismo de tradición cristiana (particularmente implementado a partir de la obra de Santo Tomás y la Escolástica medieval).

Ahora bien, estas diversas posiciones respecto a la modernidad del pensamiento suareciano generan a su vez muy diversas interpretaciones de sus escritos, así como de las numerosas incoherencias que laten en los mismos. Particularmente, en el ámbito del pensamiento político del Doctor Eximio es posible apreciar dos visiones preponderantes que enfrentan dos interpretaciones respecto de aquel (y, por tanto, de su democraticidad). De una parte, aquellos que consideran que el pensamiento de Suárez se sitúa en una línea democrática y de reconocimiento de los derechos humanos. De otro lado, encontramos a aquellos autores que ponen el acento en las contradicciones de Suárez y afirman que su teoría se enfrenta a la teoría del derecho divino de los reyes sólo o principalmente para defender la preeminencia del poder espiri-

¹² Pilar Pena Búa, «El mundo...».

¹³ Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...».

¹⁴ Pedro Calafate, «A idea de Comunidade universal em Francisco Suárez, *IHS. Antigos Jesuítas en Iberoamérica*» 5, 2 (2017): 48-65, doi. org/10.31057/2314.3908.v5.n2.17763; Pedro Calafate, «A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)», *Revista de Hispanismo Filosófico* 19 (2014): 119-142; Juan Belda Plans, «¿Qué es la Escuela de Salamanca? Nuevas perspectivas», *Araucaria* 25, 54 (2023): 391-415, doi.org/10.12795/araucaria.2023.i54.20

¹⁵ Estas cuestiones, en general, las hemos desarrollado en Font-Oporto, *El derecho... Vid. también* Pablo Font-Oporto, «*La facticidad...*».

¹⁶ María Martín Gómez, «Francisco de Vitoria y la Escuela Ibérica de la Paz», *Revista portuguesa de filosofía* 75, 2 (2019): 861-890.

tual de la Iglesia sobre el temporal de los príncipes de este mundo. Estas dos visiones opuestas resuelven las contradicciones de los textos suarecianos de manera unilateral.¹⁷

En una postura intermedia se sitúan aquellos autores que intentan superar esta visión dualista. Desde esta posición se considera que las ideas de Suárez, en este terreno como en otros, son de naturaleza sincrética. Por tanto, para esta visión es preciso un tratamiento matizado de sus teorías.¹⁸ Ahora bien, a nuestro juicio, y como consecuencia de ese posicionamiento, esta postura opta sin embargo por desistir de intentos interpretativos de resolución de las contradicciones del Eximio por considerar que el eclecticismo las hace inevitables.

3. ¿Qué democrática del poder en Suárez? Ejes esenciales y relevancia de la dimensión ética

Como puede apreciarse, el tema que abordamos es de gran complejidad, puesto que no sólo han existido diferentes regímenes políticos con elementos de gobierno popular que han sido considerados democráticos a lo largo de la Historia, sino que además no procede comparar –bajo riesgo de anacronismo severo– el pensamiento suareciano con los actuales regímenes que de manera hegemónica se consideran democráticos, esto es, las democracias liberales representativas, porque dicho modelo y su concepción era inexistente en la época de Suárez. Por otro lado, como iremos viendo, la cuestión de quién ejerce el poder, crucial en las definiciones actuales de democracia, era muy secundaria (siempre que hubiera habido un acceso legítimo al mismo) en la tradición de la que bebe el Doctor Eximio.¹⁹ Más bien, para esta tradición

¹⁷ En efecto, como aprecia García Cuadrado para algunos este autor es un «campeón de la democracia» cuyas ideas influyeron decisivamente en los movimientos democráticos posteriores; pero tampoco han faltado críticas al jesuita granadino haciendo de él un maquiavélico defensor del absolutismo» (José Ángel García Cuadrado, «Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia», *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 12 (2017):170). Como hace notar Brito Vieira, en términos generales puede afirmarse que las interpretaciones del pensamiento de Suárez han tendido a ser dicotómicas (Mónica Brito Vieira, «Francisco Suárez and the principatus politicus», *History of Political Thought XXIX*, 2 (2008): 274).

¹⁸ Mónica Brito Vieira, «Francisco Suárez...», 274-275.

¹⁹ De este modo, si bien «la dimensión del bien común como carga normativa», es un «principio al que deben orientarse todas las ordenaciones concretas de toda comunidad humana» puede –sin embargo– haber mudanza en la articulación del dominio jurisdiccional en cada comunidad política dentro de la comunidad universal». En efecto, «toda ordenación es a partir del bien común, del cual pretende una configuración concreta en cada contexto», lo que «implica, en última instancia, la posibilidad de ir evaluando históricamente su contribución efectiva al bien común» (Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...», 413). Todo esto se encuentra en íntima relación con la dimensión de apertura del poder político, de la que ya hemos hablado.

lo esencial es el hecho de que el poder se ejerza de manera adecuada a sus fines y a su sentido de existencia, lo que queda sintetizado en la oposición al gobierno tiránico y en la necesaria y consiguiente limitación del poder. Por eso –como se va a poder ver– en este trabajo partimos de una concepción de democracia que, aunque contemplándola, desborda la cuestión de la sede del poder e incorpora también la dimensión ético-política de este, en cuanto su determinante finalidad de búsqueda del bien común, el cual es la razón de la propia existencia del poder.

Efectivamente, en línea con su contexto y su tradición *sociointelectual*, para Suárez el poder no existe ni reside en manos de nadie sin ningún tipo de límite intrínseco o teórico-moral. Es, pues, crucial situar al Doctor Eximio en el marco de la Escuela ibérica de tradición escolástica iusnaturalista, donde el concepto político de *suprema potestas* conoce límites intrínsecos de carácter religioso-moral marcados por la ley natural y el bien común de la Humanidad creada por Dios.²⁰ De este modo, podríamos interpretar que –más bien– la cuestión a dilucidar en ese entorno sería la de cómo articular unos límites externo-prácticos del poder en un contexto conformado, de un lado, por sistemas políticos poco institucionalizados²¹ y –simultáneamente–, de otra parte, por unas sociedades en las que todavía los teóricos del poder creían en que la fuerza vinculante de una moral religiosa que aún impregnaba con cierto vigor esas sociedades sujetaba por sí sola la acción del poder político.²²

Estos factores nos conducen, por tanto, a considerar dos cuestiones antes de entrar en el más concreto análisis de los escritos de Suárez. En primer lugar, cuáles serían los elementos que hay que tener en cuenta en el posible análisis de la democraticidad del pensamiento del profesor jesuita. Al respecto, valorando las cuestiones antedichas, creemos que debe ampliarse el espectro de elementos de la dimensión democrática del poder político a sopesar en el profesor jesuita. De este modo, junto a la cuestión del origen del poder y la sede de este, es a nuestro juicio esencial tener en cuenta otros factores relativos al buen empleo de aquel, tales como: la finalidad (existencial) del poder, los límites intrínse-

²⁰ Pablo Font-Oporto, «La dimensión...».

²¹ «La idea de limitación del poder político es crucial en la Escuela de Salamanca. A sus autores no les importa tanto quién ostenta el poder sino cómo lo ejerce. De ahí la búsqueda de mecanismos para controlarlo y el sometimiento a la ley del gobernante» (Josep Maria Castellà y Andreu Elia Marzal Yetano, Prólogo a *Los límites del poder del Estado en el pensamiento de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez*, de Roger Boada Queralt (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2024), 15).

²² Esta cuestión la hemos abordado con detalle a propósito de los vínculos entre la Modernidad católica, la Monarquía hispánica y la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos en Pablo Font-Oporto, «Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos: surgimiento y contextos interpretativos. Modernidad católica, Escuela Ibérica y Monarquía hispánica», *Filosofía Unisinos* 25, 3 (2024).

co-teóricos *de*²³ este (determinados por dicha finalidad), y los límites externo-prácticos que se pueden oponer frente a aquel (con especial detenimiento en la resistencia civil). A modo de consideración final, será oportuno ver si existe algún cauce de participación ciudadana en alguno de estos factores, pero siempre teniendo presente que, para Suárez, este elemento no es el más relevante.

En segundo lugar, en relación con lo anteriormente dicho, es crucial ponderar la vinculación entre la dimensión democrática y la dimensión moral del poder político. Esto supone abrirnos a la consideración de que la democraticidad del poder en Suárez tiene un fuerte componente de limitación del poder a través de una sólida fundamentación moral del mismo,²⁴ lo que implica que su ejercicio no puede ser despótico.²⁵

Todo esto vuelve a poner de manifiesto la necesidad de abstraernos de las bases habituales de la teoría política de la Modernidad liberal secular,²⁶ basadas en el concepto de soberanía, y nos conduce nuevamente a reafirmar que, en Suárez (como en su contexto *socioespiritual* e intelectual) lo moral sería el elemento definitorio de lo político (algo que tiene importantes raíces aristotélicas).

4. Origen y fin de la comunidad política y del poder jurisdiccional en Suárez

Como ya hemos advertido, comenzamos el análisis de la democraticidad del poder en el pensamiento político suareciano entrando en los factores del origen y fin del poder político, así de la comunidad donde este surge.

4.1. La sociabilidad de la naturaleza humana, creación divina y presupuesto de las comunidades políticas. Causalidad por resultancia en el surgimiento del poder político

La teoría política suareciana se asienta en el presupuesto antropológico de que la natural sociabilidad del ser humano es la cualidad originante de la comunidad política. A partir de la visión aristotélica (y en línea con la tradición

²³ Atención a nuestros subrayados.

²⁴ Pablo Font-Oporto, «La dimensión...».

²⁵ «El poder superior, «tal como se da en el soberano o el rey» es una cierta forma de dominio», al que no debe «corresponder a una esclavitud propiamente despótica [*«propia servitus despotica»*], sino más bien a una sujeción en el orden civil. Se trata, por tanto, de un dominio jurisdiccional» (*De legibus*, III, I, 7).

²⁶ Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...»; Juan A. Senent-De Frutos, «Mi biblioteca de Teología, Política y modernidad», *El Ciervo: Revista Mensual de Pensamiento y Cultura* 659 (2006): 40-47.

a la que pertenece) Suárez afirma que la persona tiende a vivir en comunidad y que necesita a esta última para su conservación (*vid. De legibus*, III, I, 2 y 3; *De legibus*, III, I, 12; *Defensio fidei*, III, I, 4;²⁷ *De opere sex dierum*, V, VII, 5).

Para Suárez el poder político es un ente creado por Dios a través de la naturaleza humana (*Defensio fidei*, III, I, 7), pues esta tiende a generar comunidades políticas que «por la naturaleza misma de las cosas» desbordan el ámbito familiar, por ser este último insuficiente para el desarrollo humano, convirtiéndose por tanto en comunidades políticas (*De legibus*, III, I, 3; III, II, 3). En dichas comunidades, el poder emerge de manera natural.

Por tanto, el poder político no es creado aparte y después conferido, transferido, concedido o donado directamente por la Divinidad al rey o al príncipe. En efecto, puesto que todos los seres humanos son iguales, el poder político es otorgado por Dios directamente a la comunidad para así permitir su propia conservación y gobierno propio, y en orden a dar respuesta a la finalidad para la que surge, esto es, el bien común (*De legibus*, III, III, 5).

Dicho en otros términos: Dios es el creador del ser humano, cuya naturaleza le impulsa a unirse en comunidades políticas donde brota el poder político como necesario, y ese poder es además propiedad esencial de la comunidad, donde reside por naturaleza. En ese sentido, el poder no emerge de la sola voluntad humana.

Sin embargo, el poder sólo surge («*resulta*») o se activa bajo ciertas circunstancias previas que sí dependen de la voluntad y el consentimiento humano, pues tanto ese poder como la comunidad en quien reside tienen el mismo origen: el consentimiento de los individuos. Ahora bien, antes de reunirse los hombres en un cuerpo político, ni parcial ni totalmente se da ese poder en cada uno de los individuos. E incluso tampoco se da en una masa informe o aglomerado de hombres. Luego, conforme a la lógica «ese poder nunca podrá inmediatamente provenir de los propios hombres» (*De legibus*, III, III, 1), sino que «el poder proviene de Dios como de su autor primero y principal» (*De legibus*, III, III, 4). Suárez explica esta aparente contradicción empleando el concepto metafísico de la causalidad por resultancia o acción de resultancia («*resultantia*»):²⁸

²⁷ *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et praeafationem monitoriam serenissimi Iacobi Angliae regis*. 1613. En adelante, lo citaremos como *Defensio fidei*.

²⁸ La causalidad por resultancia o acción por resultancia puede definirse como «aquella acción en que el hombre, en el aspecto gnoseológico y en otras actividades humanas, no es la causa total, ni siquiera la principal, de las empresas que acomete. La acción de resultancia en la que intervienen multitud de causas, empezando por el concurso natural y sobrenatural, etc., es la base de todo el mundo moral, en la que Suárez señala la confluencia de nuestra acción con la acción divinohumana variadísima que aparece no sólo en la creación primera, sino en la evolución creativa» (Gonzalo

En efecto, para Suárez el poder político tiene un carácter «natural» porque surge de la propia constitución de la comunidad política: «por el mismo hecho de congregarse los hombres en un cuerpo político o *república*, resulta [*«resultat»*] dicho poder en esta comunidad sin intervención de ninguna voluntad creada» (*Defensio fidei*, III, II, 6). Esto es prueba de que ese poder «procede directamente de Dios, con la intervención solamente de la resultancia natural o por consecuencia de la naturaleza y por dictamen que demuestra la razón natural» (*Defensio fidei*, III, II, 6).

Lo que no obsta a que, como es posible constatar, la resultancia como emergencia natural del poder vaya siempre de la mano de la acción voluntaria humana.²⁹ Pero «esta jurisdicción no dimana inmediatamente de la voluntad de los hombres como de verdadera causa eficiente» (*De legibus*, III, III, 2). Pues el poder político «no resulta en la naturaleza humana hasta que los hombres se agrupan en una comunidad perfecta y se unen políticamente»; si bien «una vez constituido ese cuerpo [político], enseguida (y en virtud de la razón natural) se da en él ese poder» (*De legibus*, III, III, 6).³⁰

Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*. Volumen III. (Madrid: CSIC, 1988), 31). Sobre este concepto véase también Eleuterio Elorduy, «La acción de resultancia en Suárez», *Anales de La Cátedra Francisco Suárez* 3 (1963): 45-71; Vidal Abril Castelló, «La acción de resultancia, eje de rotación del sistema suareciano», en *Homenaje a Eleuterio Elorduy SJ*, ed. por Pedro Rocamora Valls, Félix Rodríguez y Juan Iturriaga. (Bilbao: Universidad de Deusto, 1978), 1-10.

²⁹ Para Suárez ese poder político resulta de manera natural en ambos estados de inocencia y de pecado (también llamado de naturaleza lapsa) en las sociedades perfectas creadas por la voluntad humana (*De opere sex dierum*, III, XVI, 2; Leopoldo J. Prieto López, «*Natura humana «sive pura, sive integra, sive lapsa»*. Estudio crítico y traducción de un breve tratado suareciano de teología política: De opere sex dierum V, 71», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 43 (2020): 593-624, doi.org/10.12795/araucaria.2020.i43).

En efecto, indica Suárez que la sociedad política habría existido también en el estado de inocencia (*De opere sex dierum*, V, VII, 5-7). Más en particular, sostiene Suárez que el propio «dominio directivo o gubernativo habría existido entre los hombres en el estado de inocencia» (*De opere sex dierum*, V, VII, 11) porque esta potestad se deriva no de la culpa, sino de la naturaleza misma de las cosas en tal comunidad como necesaria para su conservación, como óptimamente enseña Santo Tomás precedentemente y [como] más ampliamente dijimos en el libro III de la *Defensa de la fe católica*, al inicio» (*De opere sex dierum*, V, 7, 12; la cita se refiere a *Defensio fidei*, III, I, 4.).

Esas capacidades humanas constituyen «derechos naturales porque le convienen a su naturaleza considerada *secundum se*» (Mauricio Lecón Rosales, «¿Es Francisco Suárez un defensor de la propiedad comunitaria? Una revisión a la interpretación de Eduardo Nicol», *Dianoia: anuario de Filosofía* 62, 78 (2017): 192, doi.org/10.21898/dia.v62i78.1493).

³⁰ Puesto que el poder emerge de manera natural en la comunidad (mediante la causalidad por resultancia) a partir de su creación, a la que tiende el ser humano, social por naturaleza y creado de tal forma por el propio Dios, son plausibles en un sentido lato interpretaciones radicalmente democratistas de Suárez, como la de Pereña Vicente (Luciano Pereña, «Génesis suareciana de la democracia», introducción a Francisco Suárez, *De Legibus*, vol. V (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975), XVII-LXXVIII; Luciano Pereña, «Perspectiva histórica», en *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar: conciencia y política*, ed. por Luciano Pereña et al. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979), 15-215), y por tanto una horizonta-

Para Suárez

análogicamente, así como la libertad se ha dado a cada hombre por el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de una causa próxima —es decir, el padre que le dio el ser [a ese hombre]—, del mismo modo ese poder se da a la comunidad humana por el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de la voluntad y el consentimiento de los hombres que al agruparse han dado lugar a esa comunidad perfecta o autónoma (*De legibus*, III, III, 6)³¹.

En este mismo sentido, sostiene Suárez que, una vez constituida la comunidad política, la sumisión al poder político es conforme a la recta razón natural, por cuanto dicha sumisión es precisa para la conservación de la propia naturaleza humana (*cfr. Defensio fidei*, III, I, 8). En el mismo pasaje Suárez fundamenta también la legitimidad de la sumisión al poder político en la afirmación de que, pese a que la persona haya sido creada como un ser libre, eso no le impide someterse a otra si es «por una causa justa y razonable». De este modo, sostiene Suárez que «si bien es verdad que el hombre no ha sido creado ni nace sometido al poder de ningún príncipe humano [*potestati principis humani*]» y, por tanto, la sujeción de «la comunidad política humana» a alguien no es algo que establezca «el propio derecho natural por sí mismo y sin la intervención de la voluntad humana», sin embargo, el ser humano «sí nace potencialmente sujeto, por así decir, a tal poder» y dicha sujeción se halla «muy en consonancia con la razón natural» (*De legibus*, III, I, 11). La explicación es que dicha sujeción es necesaria para la conservación de la comunidad humana derivada de la propia naturaleza social de la persona.

4.2. *La finalidad de la comunidad política: conservación del ser humano y bien común*

Conforme a su naturaleza social, el ser humano —como ya hemos avanzado— genera comunidades humanas que son propensas a ser políticas (*De legibus*, III, I, 3; III, II, 3) para la conservación de sí mismas. Efectivamente, la existencia de un poder centralizado, como organismo formado por diversos

lidad del poder político. Sin embargo, si nos referimos a la forma de gobierno positiva o particular, no cabe hablar de la preferencia de Suárez por la democrática, pero esto requiere una serie de importantes puntualizaciones. En efecto, la residencia originaria del poder no implica necesariamente que el poder sea ejercido por la comunidad. Agradezco a Jesús Muñoz Almazán sus reflexiones compartidas sobre la cuestión de la democracia y la entrega del poder en Suárez.

³¹ De este modo, «el cuerpo social resulta de los actos intersubjetivos de modo necesario, en el sentido de una consecuencia propia o interna de los propios actos. Los actos humanos son entonces causa próxima del proceso de generación o subjetivación colectiva» (Juan A. Senent-De Frutos, «Francisco Suárez...», 1248).

miembros, es necesaria para su propia pervivencia (*Defensio fidei*, III, I, 4; *De legibus*, III, III, 6) y, por tanto, para el buen gobierno de la comunidad humana (*De legibus*, III, I, 2 y 3), cuya función específica es procurar el bien común (*De legibus*, III, I, 4-5; III, II, 4).³² Así, la existencia de dicho poder es legítima y la sujeción al mismo conforme a la recta razón natural (*Defensio fidei*, III, I, 3) y necesaria (*Defensio fidei*, III, II, 4), pues es precisa para la conservación del ser humano, que es social por naturaleza. Por tanto, el poder es también de Derecho natural (*Defensio fidei*, III, I, 8; III, I, 7).

Suárez emplea el concepto de «conservación» como argumento que fundamenta –por la importancia de algo valioso que hay que preservar– tanto la existencia de la propia comunidad política como del poder de jurisdicción. Ahora bien, esa comunidad política y ese dominio de jurisdicción no pueden tener cualquier carácter, sino que se encuentran orientados hacia el bien común (no sólo de esta, sino también del bien común universal)³³ y deben tener una calidad ética.³⁴ Por tanto, entendemos que la conservación del ser humano y de la comunidad donde este encuentra su plena realización, implica la necesidad de preservar los elementos fundamentales que, en la gestión del cuidado de la propia comunidad, permiten el desarrollo de una vida buena en dicha comunidad, tanto por parte del *corpus* que forma esa comunidad como por parte de cada uno de sus miembros, esto es, el bien común.

³² El concepto de bien común es, por varios motivos, una idea compleja en Suárez. De una parte, en primer lugar, porque el propio Eximio lo da por supuesto y no lleva a cabo una definición clara y expresa del mismo, al considerar que su manejo por la tradición escolástica es suficiente para comprender su contenido. No obstante, Paul Pace (apunta a tres pasajes en los que el profesor granadino intenta de alguna manera concretar los contenidos de este concepto (Paul Pace, «Francisco Suárez and Justice. A common good perspective », *Gregorianum* 93, n.º 3 (2012): 497-525, aquí 502-504). Primero, en *De legibus*, I, III, 20 dice Suárez (siguiendo a San Agustín) que puede definirse la ley civil o temporal como «aquella que va dirigida al gobierno político de la comunidad [*civitatis politicam gubernationem*], a la protección de los derechos temporales [esto es, no espirituales] y al mantenimiento de la comunidad política en paz y justicia [*in pace ac iustitia rempublicam conservandam ordinatur*]». Segundo, en *De legibus*, III, XI, 7 Suárez sostiene que el fin del “poder legislativo político [*potestatem civilem legislativam*]» es «la felicidad natural de la comunidad humana perfecta cuyo gobierno gestiona [*cuis curam gerit*] y de cada uno de los hombres en cuanto que son miembros de esa comunidad»; a continuación, Suárez enumera los elementos de esa felicidad. Tercero, finalmente, considera Pace que en *Defensio fidei*, III, I, en general, el Doctor Eximio de alguna manera se está refiriendo al bien común al tratar la necesidad de la comunidad para el ser humano y del poder político para la conservación de dicha comunidad en paz y justicia. Sobre el tema del bien común en la Escuela de los juristas clásicos españoles véase Luciano Pereña, *Hacia una sociología del bien común (el bien común en los juristas clásicos españoles)* (Madrid: Asociación Católica Nacional de Propagandistas, 1950). Sobre el concepto de bien común en la tradición de la Compañía de Jesús, *vid.* Ignacio Sepúlveda del Río, «El Bien Común en los inicios de la Compañía de Jesús: desde los primeros años hasta el pensamiento de Francisco Suárez», *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 74, 279 (2018): 163-178, doi: 10.14422/pen.v74.i279.y2018.008.

³³ Véase Pablo Font-Oporto, «La dimensión...»; Juan A. Senent-De Frutos, «Suárez y el bien común...».

³⁴ Pablo Font-Oporto, «La dimensión...».

5. La cuestión de la sede del poder y su ejercicio operativo

Como ya hemos adelantado, a los autores de la Escuela ibérica –dentro de la que cabe insertar a Suárez– no les importa tanto quién ostenta el poder sino cómo se ejerce.³⁵ Esto es coherente (en una línea teleológica de origen aristotélico) con la importancia de la *finalidad* del poder como esencia de su existencia. Por tanto, cuestiones como las de la forma de gobierno o de la residencia efectiva del poder son secundarias. Estos elementos están en todo caso supeditados al buen gobierno y al cumplimiento de los fines que, por su propia esencia y existencia, tienen el poder y la comunidad política: la consecución del bien común en las condiciones fácticas de cada circunstancia. Como consecuencia, «la idea de limitación del poder político es crucial» en esta Escuela (*idem*).

5.1. El carácter democrático originario del poder político en Suárez

Como ha podido constatarse, el dominio de jurisdicción tiene una originaria democraticidad en Suárez. En efecto, en cuanto a lo que se refiere a la esencia del poder y su determinación en el origen de este, es posible afirmar que tanto la naturaleza como la voluntad humana no apuntan hacia una donación concreta del poder a un individuo. Así, por lo que respecta a la naturaleza humana, cabe apreciar que existe una correlación entre la causalidad por resultancia y la democracia. Y, por lo que respecta a la voluntad humana, la necesidad de su presencia y actuación para la creación de la comunidad perfecta supone un fuerte inmanentismo del poder político con relación a toda la comunidad perfecta y, de este modo, una concepción más democrática.³⁶

A partir de lo expuesto anteriormente, Suárez defiende que

«primeramente el supremo poder político, considerado en abstracto [esto es, haciendo abstracción de la forma de gobierno, *vid. Defensio fidei*, III, II, 4], fue otorgado por Dios a los hombres unidos en la ciudad o comunidad política perfecta; [...] por natural consecuencia y en fuerza de su creación»: «el poder es conferido inmediatamente por Dios [a la comunidad o cuerpo político] en cuanto autor de dicha naturaleza» (esto es, la de los seres humanos en cuanto unidos en una comunidad política) (*Defensio fidei*, III, II, 5). «Por eso, [...] no reside este poder político en una sola persona ni en un grupo determinado de muchas personas, sino en la totalidad perfecta del pueblo o cuerpo de la comunidad, donde se encuentra por naturaleza» (*idem*).

³⁵ Josep Maria Castellà y Andreu Elia Marzal Yetano, Prólogo, 15.

³⁶ Pablo Font-Oporto, *El derecho...*, 181.

De este modo, puesto que el poder «reside inmediatamente en la comunidad, [...] para que comience a residir justamente en algún supremo gobernante [*«in supremo principe»*], es preciso que se le entregue con consentimiento de la comunidad» (*De legibus*, III, IV, 5; véase también *Defensio fidei*, III, II, 7).

La razón es que el poder surge de la constitución libre y voluntaria de una comunidad política (una sociedad perfecta)³⁷ por parte de sujetos por naturaleza iguales.³⁸

5.2. De la apertura en la organización del poder a la decantación de Suárez por la monarquía

El poder político supremo, que es «conferido inmediatamente por Dios a la comunidad» puede ser considerado («conforme a la manera de hablar de los juristas») «de derecho natural negativo, no positivo; o mejor, de derecho natural concesivo y no simplemente preceptivo» (*Defensio fidei*, III, I, 9). Esto es, se trata de una concesión que otorga una potestad, no de una imposición que establece una obligación.³⁹

En efecto, a juicio de Suárez,

indudablemente, el derecho natural otorga de suyo inmediatamente este poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente [*«absolute»*] que dicho poder permanezca siempre en ella, ni que sea ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa⁴⁰ (*Defensio fidei*, III, I, 9).

Ahora bien, siguiendo la tradición escolástica (verbigracia, Santo Tomás o Vitoria), Suárez entiende que, si bien el poder es una realidad natural que se halla directamente en la propia comunidad, que es titular de este, sin embargo, el gobierno de la sociedad por sí misma carecería de operatividad práctica. Así, para que el poder político pueda efectivamente actuar en pro del bien común de la comunidad política es precisa una configuración eficaz. No debe olvidarse que –como ya adelantamos– el régimen democrático que Suárez

³⁷ Véase Pablo Font-Oporto, «La dimensión...»; Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...».

³⁸ Esa residencia en la comunidad se reafirma por la finalidad que impulsa el nacimiento tanto de la comunidad política como del poder: el bien común. En efecto, si la finalidad del poder afecta a todos los miembros de la comunidad, es lógico que originariamente el poder sea una propiedad compartida por todos los sujetos insertos en la misma.

³⁹ Sobre esta diferenciación, véase Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...», 413.

⁴⁰ «O hasta que no haya sido realizado legítimamente el cambio por el que tiene potestad para ello». Entendemos que se refiere en este último caso a los supuestos de pérdida del poder por parte de la comunidad en guerra justa.

tiene en mente cuando habla de ejercicio directo del poder por parte de la comunidad es el de una democracia directa.

De este modo, entiende Suárez que «la razón natural dictamina que no es necesario –ni aun conveniente– a tal naturaleza mantener inmutable» el poder originario «en toda la comunidad», puesto que a su juicio «considerado así [...], apenas sería posible ejercer el poder» (*De legibus*, III, III, 8).⁴¹

Y puesto que para Suárez la democracia no es una forma política obligatoria –aunque sea la natural– la comunidad puede resolver que el poder no sea ejercido inmediatamente por ella y, por tanto, despojarse o renunciar voluntariamente a dicho ejercicio. De este modo, el Eximio explica la existencia de diferentes posibilidades a la hora de estructurar ese poder, pero opta –en orden a esa necesaria articulación operativa– por preferir la entrega del poder a un sujeto determinado (monarquía), de tal modo que éste reciba el encargo de ejercer el poder político de la comunidad (*De legibus*, III, IV, 1). La cuestión es si la renuncia de la comunidad en beneficio del monarca es meramente del ejercicio del poder o se produce también un cambio de la sede poder, que ya no reposa en el pueblo sino en un tercero al que se le entrega de manera absoluta e irrevocable.

5.3. La entrega del poder y la imagen de la esclavitud política: el sentido y los límites de la *traslatio imperii*

Suárez entiende que, si se apuesta por la forma política monarquía, se produce una *traslatio imperii* que supone la enajenación definitiva y completa del mismo por parte de la comunidad política, salvo pacto expreso en contra. Nuestro autor justifica esa total e irrevocable entrega del poder político al gobernante mediante un controvertido símil: comparándola con la de un sujeto particular que renuncia a su libertad y decide hacerse esclavo voluntariamente. Esta equiparación (que conduce a afirmar la posibilidad de una esclavitud voluntaria colectiva que hemos denominado en anteriores trabajos «esclavitud política»⁴²) aparece en diferentes pasajes de *De legibus* y *Defensio fidei*.⁴³

⁴¹ Como apunta Castaño, Suárez estimaba «dificilísima, porque habría infinita confusión y morosidad» a la democracia originaria directa ejercida por este sujeto múltiple y horizontal (Francisco Suárez, *Disp. VII de legibus*, sectio II; véase *De legibus*, III, IV, 1; Sergio Raúl Castaño, «La teoría de la traslación del poder en Suárez, entre tradición y ruptura», *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval* 82 (2015), 93-114, aquí 103. Véase también, por ejemplo, *De legibus*, III, IV, 1.

⁴² Véase Pablo Font-Oporto, «La imagen de la esclavitud política en Francisco Suárez. El bien común como eje ético de los límites de la sujeción política», en *On Suárez's Ethics: The fundamentals and effects*, ed. por Juan A. Senent-De-Frutos y Ángel Viñas Vera (Leyden-Boston: Brill, en prensa).

⁴³ La alegoría aparece relatada al menos en dos pasajes: *De legibus*, III, III, 7 y *Defensio fidei*, III, II, 9. Sin embargo, pueden encontrarse otras referencias a la misma en otros pasajes (así, en *De*

La explicación de esta imagen aparece en *De legibus*, III, III, 7: «ser libre de la esclavitud [*«servitute»*]; puede también traducirse como «servidumbre»] es una propiedad natural del hombre», pero, «sin embargo, por su propia voluntad el hombre puede abdicar de su libertad e incluso ser privado de ella por una causa justa y ser reducido a la esclavitud»⁴⁴. Para Suárez, «algo parecido ocurre con la comunidad humana perfecta», la cual, «aunque por naturaleza sea libre y tenga poder sobre sí misma, puede verse privada del poder por cualquiera de los modos antes señalados»; es decir, «por su propio consentimiento o por cualquier otro procedimiento justo» (*De legibus*, III, III, 7).

En efecto, siguiendo la idea del Derecho meramente prescriptivo, Suárez considera que, aunque la libertad humana es de Derecho natural, éste «no prescribe que todo hombre permanezca siempre libre o (lo que es igual) no prohíbe absolutamente [*«simpliciter»*] que un hombre sea reducido a esclavitud, sino que únicamente prohíbe que esto se haga sin el libre consentimiento [*«consensu»*] del hombre o sin un justo título y poder» (*Defensio fidei*, III, II, 9).

Pues bien, de la misma manera que un sujeto particular, si bien

la comunidad política perfecta [*«perfecta communitas civilis»*] es libre por Derecho natural y no está sujeta a ningún hombre fuera de ella, sino que ella misma tiene el poder político [*«potestatem»*], que es democrático mientras no se cambie, sin embargo [dicha comunidad política] puede ser privada de tal poder, bien por voluntad propia, bien por quien tenga para ello un título justo y poder [legítimo], y [dicho poder político de la comunidad puede] ser transferido a una persona determinada o a un senado (*Defensio fidei*, III, II, 9).

Sobre la irreversibilidad de esa entrega, comenta Suárez:

De la misma manera que la persona privada que ha renunciado a su libertad y se ha vendido o dado como siervo [*«in servum vendidita ut donavit»*], no puede después librarse a su antojo [*«suo arbitrio»*] de la esclavitud, así tampoco puede hacerlo una persona colectiva [*«persona ficta»*] o comunidad, una vez que se ha sometido plenamente a un príncipe.

legibus, III, IV, 6; *Defensio fidei*, III, II, 17; *Defensio fidei*, III, III, 2). Respecto a la cuestión de la aceptación de la esclavitud voluntaria personal se puede ver también en *De legibus* II, XIV, 6, 15, 16 y 18. Hemos tratado esta cuestión en Pablo Font-Oporto, «Entrega del poder al gobernante y esclavitud voluntaria de la comunidad política en Francisco Suárez. Una interpretación desde los límites fácticos al poder», en *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and Complexities of Modernity*, ed. por Robert A. Maryks, y Juan A. Senent-de-Frutos (Leyden-Boston: Brill, 2019), 253-271; Pablo Font-Oporto, «La imagen...».

⁴⁴ «*Potest se homo illa privare vel etiam ex iusta causa illa privari et in servitutum redigi*» (*De legibus*, III, III, 7).

De este modo, sostiene Suárez que «si un pueblo ha entregado su poder a un rey, el poder deja efectivamente de pertenecerle [*«iam se illa privavit»*]» (*Defensio fidei*, III, III, 2). Porque, puesto que «una vez que el poder se ha transferido al rey, en función de ese poder el rey se hace ya superior incluso al propio reino que se lo otorgó, ya que al dárselo se sometió y abdicó de su libertad anterior», se deriva de aquí que «por igual motivo, no puede privarse al rey de ese poder, puesto que adquirió auténtica propiedad [*verum (...) dominium*]» (*De legibus*, III, IV, 6).⁴⁵

Consiguientemente, el Doctor Eximio niega en varias ocasiones en sus propios escritos que su tesis del origen del poder del rey en la comunidad fundamente la posibilidad de resistencia a dicho rey si éste deviene en tirano, ya sea mediante una conservación de dicho poder original o ya sea a través de una recuperación de este.

5.3.1. Presupuestos de la posibilidad de la *traslatio imperii*. La transferibilidad del poder

En sí misma la imagen de la esclavitud política es extraña, pero, más allá de la presencia de evidentes anacronismos, es importante notar que *a primera vista* parece que existe una grave discordancia entre esta y los posicionamientos de Suárez en otras cuestiones de su teoría política (tales como el origen popular del poder o los límites del poder a través de la resistencia civil). Entendemos que antes de entrar a valorar en profundidad esas contradicciones es necesario abordar la cuestión de las características de la *traslatio imperii* suareciana. Pero –a su vez– para comprender las consecuencias de esta y sus implicaciones en la democraticidad del poder en el Doctor Eximio, es preciso sobrevolar algunos elementos, empezando por los presupuestos de

⁴⁵ De forma paralela, sostiene Suárez en otro pasaje que «una vez transferido el poder» del pueblo al rey, éste hace ya las veces de Dios [*iam gerere vicem Dei*] y el Derecho natural obliga a obedecerle». Para explicar esto acude de nuevo a la imagen de la esclavitud voluntaria: si bien «el [poder que resulta de este] dominio es totalmente de origen humano», sin embargo, «supuesto ese verdadero contrato [de venta de sí mismo], el esclavo [*«servus»*] está obligado a obedecer a su dueño por Derecho divino y natural» (*De legibus*, III, IV, 6). Lo que no obsta para que Suárez afirme que la entrega del poder es de Derecho humano (y no divino), pues se debe a una renuncia por parte de la comunidad política. Por consiguiente, dicha esclavitud, si se da, es una institución «de Derecho simplemente humano». Dicho sometimiento «procede directamente de la voluntad de la comunidad y, por consiguiente, es de Derecho humano, por más que tenga su origen en el poder natural que dicha comunidad recibió por sí misma [*«supra se ipsam»*] de su autor» (*Defensio fidei*, III, II, 17).

No obstante, es cierto que Suárez acepta la posibilidad de que se reserve la comunidad de manera expresa en el contrato con el gobernante la potestad de intervenir en «algunos casos y asuntos más graves» (*Defensio fidei*, III, III, 3). Al respecto, Suárez exige que esa reserva de poder se recoja expresamente por escrito, o bien obedezca a una costumbre asentada.

la mencionada *traslatio imperii*, para después entrar en el sentido y finalidad de esta.

Dichos presupuestos pueden resumirse en la idea de la transferibilidad o mutabilidad del poder.⁴⁶ Esta característica puede explicarse a su vez por varios factores. En primer lugar, en cuanto a la esencia de la naturaleza del poder, debe afirmarse que –en la visión del Eximio– este puede enajenarse y entregarse a otros, lo que viene marcado por factores que vamos a ver a renglón seguido, como la propia finalidad del poder y la apertura a la diversidad en su concreción. Ese carácter transferible también lo reconoce el autor jesuita en otras potestades humanas relacionadas –como es precisamente el caso de la libertad–, potestades a las que se puede renunciar en pro de la preponderancia de otros bienes humanos mayores (en las circunstancias fácticas de cada circunstancia) –como podrían ser la vida o la integridad física (así ocurre con la esclavitud voluntaria individual, base de la imagen de la esclavitud voluntaria comunitaria)–.⁴⁷

En segundo lugar, las características de la transferibilidad del poder en Suárez vienen marcadas por su contexto sociopolítico, determinado por la polémica del juramento de fidelidad, que forzaba al Doctor Eximio a evitar los argumentos de Jacobo I de Inglaterra en cuanto a su consideración de que el origen popular del poder legitimaba el tiranicidio y que, por tanto, el único posible origen de aquel era la entrega directa del mismo de Dios al rey (teoría del derecho divino de los reyes). Mediante la transferibilidad del poder Suárez afirma que, si bien el poder del rey procede del pueblo y no directamente de Dios, el rey no depende del pueblo en su ejercicio del poder, lo que concuerda con la lógica del poder entendido como *suprema potestas* en el Doctor Eximio (lógica que enseguida explicaremos).⁴⁸

En tercer lugar, otro factor que impacta en los rasgos de la transferibilidad del poder en Suárez es la importancia esencial de la lógica de la finalidad (marcada por el teleologismo aristotélico-tomista). La lógica de la finalidad conduce, de un lado, al carácter secundario de la cuestión de la sede operativa

⁴⁶ Como sugiere Muñoz Almazán, Suárez introduce esas nuevas propiedades o características del poder político (debate posterior a Jesús Muñoz Almazán, «El «egregio axioma de la teología» en Francisco Suárez» (Ponencia en II Congreso Internacional sobre Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita, 20 de junio de 2024)). A nuestro juicio, esos rasgos son posibilitados por el paradigma del que parte: el de la Modernidad católica (y, en particular, la tradición ignaciano-jesuita).

⁴⁷ Sin embargo, tal vez precisamente por una posible preeminencia de la vida y la integridad física sobre la libertad, Suárez descartará la transferibilidad en la naturaleza de otras potestades humanas, como es el caso de la legítima defensa.

⁴⁸ Ahora bien, pese a no depender de la comunidad política, no cabe duda de que ese origen popular vincula al poder respecto a dicha comunidad en lo concerniente a su finalidad y sus límites, como veremos.

del poder –carácter secundario que, como ya hemos apuntado, es común en la Escuela ibérica– y, de otro, a la fundamentalidad del bien común. Esto conecta íntimamente con la dimensión moral del poder de jurisdicción, esencial en la consideración suareciana.⁴⁹

En cuarto lugar, la transferibilidad del poder está supeditada a la facticidad de las circunstancias del caso concreto a la hora de la consecución del mencionado bien común como fin determinante. Lo que en última instancia conduce a subrayar la existencia de una dimensión de apertura en su pensamiento político. Una apertura respecto a las características concretas en que se organiza cada comunidad política y a la manera en que el poder político se institucionaliza.⁵⁰ Lo que tiene unas consecuencias muy claras, por ejemplo –aunque no sólo– en la forma de gobierno que se adopta en las comunidades políticas.

Y, en quinto lugar, como presupuesto teórico-contextual de la transferibilidad del poder, dentro de la tradición intelectual en la que Suárez se inserta, opera la lógica de la *suprema potestas* (que acabamos de mencionar). En efecto, dentro del universo teórico en que se mueve el Doctor Eximio, el poder supremo no puede estar limitado por otros actores, pues en ese caso quien detentaría el poder supremo sería ese actor limitante. De este modo –conforme a esa perspectiva–, una retención del poder por parte de la comunidad política supondría, *de facto*, que el soberano siguiese siendo dicha comunidad y, por tanto, el monarca no sería realmente tal. En la mentalidad de Suárez, esto no sólo constituiría un sinsentido, sino que además lastraría la posibilidad de que el poder político pudiese cumplir la finalidad que tiene y que determina su propia existencia. Volveremos sobre esta cuestión⁵¹ cuando abordemos la cuestión de los límites del poder en Suárez.

Este último factor de la transferibilidad del poder une a todos los anteriores: primero, porque una entrega absoluta e irrevocable supone una transferibilidad ilimitada en la naturaleza o esencia de una potestad humana como es la disposición de cada uno sobre su vida, así como de la comunidad en su totalidad sobre ella misma. Segundo, esa entrega absoluta sería necesaria para negar la posibilidad de una supuesta dependencia del rey respecto al pueblo, dependencia que –si se diese– sostendría la legitimidad del tiranicidio o la resistencia. Tercero, porque la necesidad de un poder no subordinado responde en su esencia y en su orientación a la finalidad de este, el bien común, que no podría obtenerse de estar limitado por un tercero, pero que simultáneamente condiciona la posesión y ejercicio del poder en una dirección determinada.

⁴⁹ Véase Pablo Font-Oporto, «La dimensión...».

⁵⁰ Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...»; Juan A. Senent-De Frutos, «Suárez y el bien común...».

⁵¹ Que hemos tratado en Pablo Font-Oporto, *El derecho...*, 158.

Cuarto, porque esa lógica de la suprema potestas supone que quien ostenta todo el poder de la comunidad no limitado por terceros puede buscar el bien común a través de diferentes vías que pueden divergir dependiendo de las circunstancias históricas concretas.

5.3.2. Sentido, finalidad y límites de la *traslatio imperii*

Todos esos presupuestos permiten comprender las razones de la imagen de la esclavitud política: la búsqueda del mayor (*magis*) bien común en su contexto real (facticidad)

En clara subordinación a esa finalidad, quedan claros los paralelismos entre la traslación del poder y la esclavitud voluntaria personal en el orden del sentido y los límites. De este modo, si confrontamos la imagen de la esclavitud política con el sentido y los límites del origen del poder político en Suárez, hallamos que la entrega absoluta del poder por parte de la comunidad política al gobernante parece que sólo puede encontrar justificación en la realización del bien común de la misma.⁵² Así, la interpretación de la analogía de la esclavitud política desde el *leitmotiv* de la teoría suareciana, el bien común, conduce, en nuestra opinión, a entender que –como en el caso de la servidumbre individual– la entrega absoluta e irreversible del poder obedece a la misma finalidad de este y por tanto está también sometida a los mismos límites que ese fin le marca. Por eso Suárez afirma que «el poder de soberanía [*potestas superior*]] es una cierta forma de dominio [*dominio*]]» al que no debe «responder una esclavitud propiamente despótica [*propia servitus despotica*]], sino más bien sujeción en el orden civil». Es, por tanto, «un dominio jurisdiccional [*dominium iurisdictionis*]]» (y no dominio de propiedad, véase *De opere sex dierum*, V, VII, 9) «tal como se da en el soberano [*principe*] o el rey»⁵³ (*De*

⁵² Pablo Font-Oporto, «Entrega...», 15-16; Pablo Font-Oporto, «La imagen...». Da la impresión de que Suárez considera esa esclavitud como un mal menor y la admite como posibilidad extrema del ser humano en determinadas circunstancias (entendemos de dificultad económica). Sería también la razón de las limitaciones que el propio Suárez impone al trato que el amo da al esclavo: si lo que determina esas instituciones es el bien común, la institución sucumbe y deviene inválida si no se alcanza el mismo. En efecto, debe advertirse que en el pensamiento del profesor granadino el esclavo, aunque haya renunciado a su libertad, retiene una serie de derechos.

Sobre los límites de la esclavitud en Suárez *vid. De religione*, tr. 7, lib. 9, c. 4, n. 11; Luis Carlos Amezúa, «Libertad natural y esclavitud voluntaria, reflexiones de Francisco Suárez sobre la esclavitud», *Archiv für rechts-und sozialphilosophie* 108 (2007): 191-198.

⁵³ Apreciamos que esta afirmación «es fundamental para una correcta comprensión del sentido que Suárez otorga a la entrega del poder al gobernante, y a su vez, para entender el carácter ordenado y no absoluto, esto es, limitado normativamente, de todo ejercicio del poder político que, por ello, no se encuentra más allá de toda juridicidad, tanto comunitaria como social, o ante la comunidad universal» (Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...»; véase Font-Oporto, *El derecho...*).

legibus, III, I, 7). Esta aclaración es la pista definitiva que nos hace corroborar que la justificación y los límites de la esclavitud política (al igual que en el caso de la voluntaria individual) vienen marcados también por la persecución del bien común, lo que armoniza este planteamiento con el fundamento, el origen y los límites del propio poder político.

5.3.3. De la imposible relativización de la esclavitud voluntaria a la fundamentación de la resistencia sobre la inalienabilidad de la legítima defensa por parte de la comunidad. Profundización en las contradicciones del pensamiento suareciano

Una vez aclarados los presupuestos, límites y finalidad de la imagen de la esclavitud política es posible abordar la cuestión de la grave discordancia entre esta y los posicionamientos de Suárez en otras cuestiones de teoría política tales como el origen popular del poder o los límites del poder a través de la resistencia civil.

La dimensión de esta segunda incoherencia parece mayor. En efecto, simultáneamente a la imagen de la esclavitud política Suárez sostiene que, si bien «no puede privarse al rey de ese poder» del que le ha hecho entrega la comunidad, sin embargo, si aquel se convierte en tirano «puede el pueblo [*«regnum»*] emprender contra él una guerra justa», es decir, la resistencia activa (*De legibus*, III, IV, 6).⁵⁴

Los problemas interpretativos de la imagen de la esclavitud voluntaria colectiva han conducido a ciertos enfoques hacia un intento de negación de esas contradicciones mediante la relativización de la esclavitud política, interpretando que esta sólo supondría una mera transferencia del ejercicio del poder revocable en determinadas circunstancias. Por tanto –según esa perspectiva– las expresiones relativas a la esclavitud comunitaria serían meramente simbólicas y la posible desobediencia o resistencia se debería en realidad a que

⁵⁴ Suárez lleva a cabo un detenido estudio de la cuestión de la resistencia a la tiranía en *Defensio fidei*, VI, IV. Este tema lo hemos tratado en Pablo Font-Oporto, «Entrega...»; Pablo Font-Oporto, «Juicio, deposición y occisión del tirano en Francisco Suárez», *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 14 (2019): 239-263, doi.org/10.17398/2340-4256.14.239; Font-Oporto, *El derecho...*; Pablo Font-Oporto, «La facticidad...»; Pablo Font-Oporto, «El sistema de límites del poder político en Francisco Suárez. La resistencia civil como instrumento fáctico de oposición al poder», *Proyección: Teología y Mundo Actual* 267 (2017): 439-454; Pablo Font-Oporto, «Tipos de tirano y resistencia en Francisco Suárez». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51 (2017): 183-207; Pablo Font-Oporto, «Obediencia y desobediencia a reyes herejes y no cristianos en Francisco Suárez. Potestad del papa al respecto», *Gregorianum* 98, 1 (2017): 61-74; Pablo Font-Oporto, «Legítima defensa vs. pacto con tirano en Francisco Suárez», *Studium: filosofía y teología*, 40 (2017): 85-98; Pablo Font-Oporto, «El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio». *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 69 260 (2013): 493-521.

la supuesta enajenación completa del poder de la comunidad en manos del gobernante no sería tal y, por tanto, sería viable una recuperación del poder comunitario.⁵⁵

No obstante, consideramos que estas posibles corrientes de interpretación deben ser de todo punto excluidas sobre la base de dos recios argumentos. En primer lugar, la rotundidad con la que –como ha podido constatarse– el propio Suárez afirma el carácter total e irreversible de la entrega. Y, en segundo lugar, su esfuerzo expreso por desvincular el fundamento de la resistencia civil del origen popular del poder, cimentando dicha resistencia de otras maneras. Ambos considerandos son además reforzados mediante la consabida comparación con la esclavitud política, que impide además la restitución del poder o la libertad previa.

En todo caso, es esencial para una interpretación adecuada de la imagen suareciana de la esclavitud voluntaria comunitaria no negar las incoherencias que supone en su teoría política. De esta forma, es posible volver a explorar el sentido y límites del poder político y, consecuentemente, de la *esclavitud política*.⁵⁶

Creemos que la clave de bóveda para resolver esta incoherencia es la afirmación de Pereña Vicente de que «aun en el caso extremo de la monarquía absoluta el pueblo nunca había renunciado a su derecho a un gobierno justo»⁵⁷. En efecto, la entrega del poder no tiene nunca carácter despótico (en cuanto a unos caracteres morales de la actuación del poder), ya que –como hemos defendido– esa entrega (con esas características de totalidad e irrevocabilidad) se asienta en la búsqueda del mayor bien común fáctico. Suárez lo deja claro al afirmar que la república –«superior al rey»– transfirió a éste el poder para que gobernase «política, y no tiránicamente (*ut politice et non tyrannyce reget*)» (*Disputatio XII De Bello*, sec. VIII, n. 2)⁵⁸. En ese sentido cabe apreciar que en el Eximio *lo político* se contrapone a *lo tiránico*, de donde cabe deducir

⁵⁵ Dicha recuperación se suele interpretar, bien como una reactivación *in actu* de una propiedad conservada *in habitu* o *in potentia* (visión más cercana a la concepción aristotélico-tomista), bien como una reactivación del poder retenido que se produce tras la resolución del contrato constitucional (visión que correspondería a una concepción contractualista). En esta segunda línea, que, sin embargo, rechaza Suárez expresamente, encontramos autores como Leopoldo J. Prieto López, «El derecho de resistencia en Francisco Suárez. Un Diálogo con Pablo Font», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 80 [2020]: 204-205, doi: dx.doi.org/10.6018/daimon.383671.

⁵⁶ Tarea que abordamos en profundidad en Pablo Font-Oporto, «La imagen...».

⁵⁷ Luciano Pereña, «Génesis...», LXXIV.

⁵⁸ Véase también Castaño, «La teoría...», 100.

Esto concuerda con la idea –ya apuntada– de que «el poder de soberanía [*potestas superior*]», no es «un dominio al que deba responder una esclavitud propiamente despótica [*propia servitus despotica*]» (*De legibus*, III, I, 7).

que la esencia de lo político tiene rasgos morales⁵⁹ y –en cierto sentido, como estamos viendo– democráticos.

Por tanto, si la entrega del poder se sustenta en el cumplimiento de sus fines, lo realmente coherente es que, si este poder no cumple con aquellos, quepa una resistencia al mismo. Ahora bien, Suárez emplea el argumento de la esclavitud voluntaria para refutar la posibilidad de que el pueblo retenga o conserve el poder. En este sentido, las características de totalidad e irreversibilidad de la *traslatio imperii* en Suárez (que vienen marcadas por los propios fines del poder) conducen a la imposible fundamentación de la resistencia sobre la conservación del poder político. Efectivamente el profesor jesuita rechaza que con la teoría del origen popular del poder «se dé al pueblo ocasión de rebeliones o sediciones contra los legítimos gobernantes [*«legitimos principes»*]» (*Defensio fidei*, III, III, 2).⁶⁰

Y afirma que el motivo de esto es que la comunidad política ha concedido su poder al rey, y éste lo ha aceptado, luego «el pueblo ya no puede quitar al rey este derecho ni reclamar [*«usurpare»*] otra vez al rey su propia libertad» (*Defensio fidei*, III, III, 2).⁶¹ En definitiva, del origen popular del poder del príncipe no se sigue «que el reino [*regnum*] está por encima del rey, puesto que él le dio el poder»⁶², ni tampoco «que, si quiere, puede [el reino] deponerlo o cambiarlo [al rey]» (*De legibus*, III, IV, 4).

En paralelo, Suárez sustenta la capacidad de resistencia en el poder político de la comunidad, expresamente en su natural e inajenable capacidad de auto-defenderse. Esa potestad que tiene la comunidad para defenderse legítimamente es desvinculada del poder político (que reside natural y originalmente en dicha comunidad) mediante la consideración de que tal potestad es inalienable al hallarse más allá de los límites de la libre disposición.⁶³

⁵⁹ Pablo Font-Oporto, «La dimensión...».

⁶⁰ Porque «una vez que el pueblo trasladó su poder al rey, ya no puede legítimamente el pueblo, apelando a dicho poder, reclamar su libertad a capricho o siempre que se le antoje [*suo arbitrio, seu quoties voluerit*]». Por consiguiente, «el pueblo no puede, invocando justamente el poder que ha dejado de pertenecerle, levantarse legítimamente contra el rey; pues ya no podría sustentarse aquí en el poder que no tiene [*quia nitetur potestae quam non habet*], y por tanto no habría entonces uso legítimo, sino usurpación del poder [*usurpatio potestatis*]» (*Defensio fidei*, III, III, 2).

⁶¹ Lo que concuerda con la cita ya recogida de *De legibus*, III, IV, 6: «una vez que el poder se ha transferido [...], no puede privarse al rey de ese poder».

Igualmente, afirma nuestro autor en otro pasaje que «no le es lícito al pueblo [*non licet populo*], una vez sometido, limitar el poder del rey más de lo que se limitó en el momento de la primera traslación o pacto» (*Defensio fidei*, III, III, 4). Del mismo modo, «tampoco puede el pueblo, apelando a su poder, abrogar leyes justas del rey» (*idem*).

⁶² Además de que en tal caso no sería el rey auténtico soberano al no disponer de la suprema potestas (Font-Oporto, *El derecho...*, 158).

⁶³ Podría concluirse de aquí que para Suárez hay cuestiones que no pueden ser objeto de pacto o transacción, de tal modo que, aunque se llevasen a cabo dichos pactos sobre estas cuestiones, estos

6. Límites del poder político en Suárez y dimensión democrática

De manera coherente con lo antedicho, conviene reiterar que Suárez (aunque la *translatio* absoluta e irrevocable es real) no propugna un poder político sin límites teóricos, y esto en razón al mismo fin de la propia existencia del poder político y la *respublica*: el bien común (que incluye la conservación y bienestar de la comunidad y todos sus miembros).

Ahora bien, dentro de esos límites a nuestro juicio debemos distinguir dos tipos. De un lado, los que son intrínseco-teóricos *del* poder (ojo al subrayado), esto es, derivados de la propia esencia de este, los cuales tienen una clara faceta moral.⁶⁴ De otro lado, creemos que puede hablarse de unos límites *al* poder y que tendrían un aspecto más netamente político. Recopilemos brevemente los primeros, pues ya han quedado suficientemente expuestos en este trabajo y en otros precedentes.

6.1. Finalidad y límites intrínseco-teóricos del poder político

En efecto, los fines intrínseco-teóricos *del* poder político vienen marcados por la finalidad de este, esto es, la conservación de la comunidad política (motivada por cuanto de bueno aporta esta al ser humano) y, más en concreto, un servicio a la misma que debe procurar su orientación hacia el bien.

Por tanto, siguiendo su tradición intelectual y socioespiritual, podríamos situar los límites interno-teóricos del poder en Suárez dentro de la dimensión moral del poder derivado de la finalidad de aquel. Ahora bien, esos límites tienen también un notable componente democrático (lo que revela una clara imbricación entre la dimensión democrática y la dimensión moral del poder político). En primer lugar, porque todo límite *del* poder político afecta o interesa a la comunidad política. En segundo lugar, porque dado que esos límites tienen ese componente moral en relación con una orientación y sujeción del poder al bien común, esto supone una carga normativa en un sentido político-moral o jurídico-moral⁶⁵ –los cuales pueden influir en el plano jurídico-positivo– que

serían nulos. Entre estas cuestiones se encontraría el derecho a la legítima defensa del individuo y de la comunidad. Más aún, parece que Suárez considera incluso que la legítima defensa no es una sublevarción propiamente dicha cuando –como ya hemos expuesto– afirma que, aparte de este supuesto, así como de la reserva expresa de poder efectuada en el pacto con el gobernante, «nunca podrá el pueblo apelando a su poder, rebelarse contra el rey legítimo» (*Defensio fidei*, III, III, 3).

Sobre la cuestión de si es posible defenderse del tirano en el caso de que se ha firmado algún tipo de pacto con el rey véase Font-Oporto, «Legítima defensa...».

⁶⁴ Véase Pablo Font-Oporto, «La dimensión...».

⁶⁵ Juan A. Senent-De Frutos y Pablo Font-Oporto, «Bien común...»; Pablo Font-Oporto, «La dimensión...».

somete el poder a la comunidad y al bien común. Lo cual conlleva dos consecuencias. La primera, la íntima vinculación entre esos límites intrínsecos del poder y el rechazo de un empleo tiránico del poder. La segunda consecuencia es que existe un componente de democraticidad no sólo en cuanto a los límites de la acción del poder, sino también en cuanto a la orientación que debe tener este.

6.2. Los límites externo-prácticos al poder como límites fácticos no institucionales

Fuera de los límites internos de carácter teórico-moral *del* poder no encontramos en Suárez un desarrollo expositivo de un sistema de límites jurídico-institucionales (en un sentido de Derecho positivo) *al* poder –más allá de la potestad indirecta del Papado en determinados asuntos relacionados con cuestiones espirituales–. Pero sí podemos reconocer la existencia unos límites fácticos no institucionales que cabe oponer *al* poder.⁶⁶ Estos, a nuestro juicio, están influidos por aquellos límites intrínseco-teóricos *del* poder.

Cabría preguntarse cuáles fueron las razones que determinaron que Suárez admitiese unos límites fácticos o materiales *al* poder, y no unos límites legal-institucionales. A nuestro juicio, podrían citarse varias. En primer lugar, el contexto político en el que se desenvuelve nuestro autor. Dicho contexto está marcado, de un lado, por un fortalecimiento de las monarquías nacionales (que, en el caso de la hispánica conlleva –al menos en teoría– un proyecto moral)⁶⁷ y, de otro, la inexistencia general de esos límites institucionales (más allá de algunos casos concretos) en la realidad político-jurídica y, simultáneamente, en general, en los demás autores de su época.⁶⁸ En segundo lugar (en conexión con ese primer elemento) cabría citar la menor importancia concedida al factor de la institucionalidad, consecuencia no sólo del contexto histórico-político y sociojurídico de Suárez, sino también –y en gran medida– de un paradigma filosófico centrado en la *facticidad* de la realidad, conectado con una tradición cultural (la ignaciano-jesuita) muy atenta también al caso con-

⁶⁶ Véase Font-Oporto, *El derecho...*; Font-Oporto, «El sistema...».

⁶⁷ Véase lo que defendemos al respecto en Pablo Font-Oporto, «Tradición Iberoamericana...».

⁶⁸ Sobre la «*ainstitucionalidad*» de la Escuela ibérica y los planteamientos más positivos de Suárez respecto al Estado y el poder político humano, véase Leopoldo J. Prieto López, «*Natura humana...*», 599-600.

Pereña considera que el carácter democrático del «esquema suareciano de filosofía política parece totalmente identificable con la tesis del populismo que dominará durante el reinado de Felipe III y que institucionalmente forcejeaba por imponerse por medio de los procuradores más relevantes del tercer estado», aunque reconoce que «los procuradores de la Corona no siempre actuaron de acuerdo con la lógica suareciana del poder democrático» (Luciano Pereña, «Perspectiva...», 200-202).

creto y difícilmente generalizable. Lo cual puede vincularse íntimamente con la dimensión de apertura del poder político. En tercer lugar, como resultado de la tradición cultural y académica de la que se nutre Suárez (escolástica, aristotélico-tomista) cabe mencionar la coherencia lógica de su concepción de la supremacía del poder en el ámbito político o temporal, que se vería vulnerada por la existencia de instituciones limitadoras en dicho plano (cuestión sobre la que profundizaremos a continuación). Y, en cuarto lugar, la centralidad del bien común como objetivo final de su teoría política. La búsqueda de la realización de dicho bien común –como hemos visto– se produce, además, de una manera desentendida de corsés institucionales concretos y presidida más bien por una concepción historicista apegada a la realidad fáctica de su tiempo.

6.2.1. La lógica de la suprema potestas y la finalidad del poder político: impacto en los límites externo-prácticos del poder

Ya hemos visto que, por lo que respecta a la inexistencia de unos límites externo-prácticos *al* poder de carácter institucional, en el pensamiento suareciano existe la imposibilidad lógica y contextual de la existencia de dichos límites debido a la lógica ya mencionada de la *suprema potestas*, que impide la existencia de actores institucionales que (en el mismo plano, en este caso, el temporal o político-civil) limiten el poder sin arrebatárselo –simultáneamente– a quien lo ostenta.⁶⁹

De este modo, una vez que Suárez rechaza –por escasamente operativa en orden a la consecución de los fines intrínsecos de la existencia del poder político– la existencia de una forma de gobierno democrática (directa), y apuesta por la monarquía (que supone una entrega del poder para un mejor cumplimiento de los fines de este), se hace difícil una participación del pueblo implementada a través de un control, supervisión o limitación del gobernante por parte de la comunidad en su conjunto.

Descartada la existencia de un sistema de límites externos institucionales, para los cuales existían pocos referentes en sus circunstancias históricas, Suárez no duda, sin embargo, en admitir (en la misma línea que una tradición escolástico-católica anterior) unos límites *al* poder que, como último recurso, operan –bajo otra fundamentación– en el caso de que el monarca no respete los límites intrínseco-teóricos de carácter moral que debe tener su tarea y cargo.

⁶⁹ Así, dice Suárez que «son términos contradictorios ser soberano [*supremum*] y súbdito en un mismo orden de jurisdicción» (*De legibus*, III, VII, 9). Hemos desarrollado esta idea en Font-Oporto, *El derecho...*; Pablo Font-Oporto, «Entrega...»; Pablo Font-Oporto, «La imagen...»; Font-Oporto, «El sistema...».

6.2.2. La resistencia a la tiranía como límite externo-fáctico no institucional: rasgos morales y democráticos. ¿La acción directa suareciana como participación popular no institucional?

A partir de la finalidad del poder y sus límites teórico-intrínsecos, Suárez implementa una suerte de sistema de límites externo-fácticos no institucionales estructurados en torno a la resistencia civil a la tiranía.⁷⁰

No obstante, la posible existencia de un sistema de límites fácticos al poder no supone necesariamente un rasgo claramente democrático –si por este carácter atendemos a lo que es la sede del poder– dada la imposibilidad de fundamentación de la resistencia en una supuesta retención del poder político y la libertad individual. Antes bien, el elemento que fundamenta la resistencia es la no transferibilidad de la legítima defensa.⁷¹

Sin embargo, si –como venimos exponiendo– consideramos la democracia como algo que va más allá de la sede del poder y, consecuentemente, tenemos en consideración (de una parte) el vínculo entre la dimensión moral y la democrática en una cuestión tan esencial como la de la limitación intrínseca del poder –en cuanto que éste deba atender a una determinada orientación en pro del bien común–, así como (de otro lado) cierta apertura a la plural autoorganización político-jurídica en cada sociedad; entonces, en tal caso, es posible afirmar que en el pensamiento de Suárez late un importante carácter democrático en el poder político.

Además, a la hora de evaluar la democraticidad del poder en Suárez emerge una última cuestión: si sería posible considerar que la resistencia supone un control democrático no institucionalizado del poder político que implica algún tipo de participación del pueblo en el poder. El hecho de que el poder pueda ser limitado externamente por la propia comunidad mediante una acción directa podría ser considerado como una participación del pueblo en el ejercicio del poder, o –al menos– en la orientación y el desempeño de este, limitándolo o redirigiéndolo hacia otro rumbo. En caso de que interpretemos de ese modo la resistencia civil, podríamos también afirmar la presencia de otro importante factor que otorga una clara democraticidad a la concepción suareciana del poder.

En efecto, en general, cabe afirmar que la acción directa (que no necesariamente tiene que ser violenta, como tampoco lo es en Suárez)⁷² supone

⁷⁰ Font-Oporto, *El derecho...*; Font-Oporto, «El sistema...».

⁷¹ La cuestión de la fundamentación suareciana de la resistencia civil en la legítima defensa la hemos trabajado con especial detenimiento en Pablo Font-Oporto, «La imagen...».

⁷² En la concepción suareciana la resistencia a la tiranía puede ejercerse de diversas maneras no necesariamente violentas, como la desobediencia civil o el juicio de deposición del tirano.

una intervención con implicaciones políticas por parte de los miembros de la comunidad que tiene la peculiaridad de producirse sin mediadores. Esto supone una intervención que, cuanto menos, conlleva un control democrático directo del poder político trasladado al gobernante, ya que estas acciones son llevadas a cabo sin mediaciones por la comunidad política y los sujetos que la integran.⁷³ Por lo que, aunque Suárez no lo admite en forma alguna, del resultado fáctico de sus teorías podría sin embargo inferirse que, al menos en el nivel de los hechos, se produciría aquí –en cierto sentido– una recuperación de esa original propiedad comunitaria del poder.⁷⁴ Ahora bien, cabe reconocer que esta interpretación podría ser hartamente discutible.

En todo caso, creemos que la cuestión de esa posible interpretación de la resistencia civil como participación popular directa no es, en última instancia, determinante ya que –como venimos afirmando– el tema de la sede efectiva del poder es secundario en el Doctor Eximio (como en su contexto académico) y, por contra, en su pensamiento es esencial la existencia de límites político-morales.⁷⁵ Lo que sí entendemos como sustancial en cuanto a la comprensión de su pensamiento y la resolución de las contradicciones existentes en el mismo es que la posibilidad de hacer efectivos –externa y fácticamente– esos límites mediante la resistencia al poder se basa en la misma razón que mueve a Suárez a propugnar su entrega absoluta e irrevocable a un monarca: el bien común en las condiciones fácticas de cada circunstancia.

7. Conclusiones

Dios da directamente el poder a la comunidad, pero mediante una particular vía: la creación de una naturaleza humana social que tiende a generar (desde la voluntad particular de sus miembros) comunidades políticas donde el poder emerge de manera natural. Lo cual comporta que la forma de gobierno natural sea la democracia, dada la igualdad entre los miembros de la comunidad (fundamentada también –creemos– en la común condición de hijos de Dios). Pero

⁷³ Véase Font-Oporto, *El derecho...*, 170-172.

⁷⁴ Así, por ejemplo, el ir y venir de excepciones y contra-excepciones del capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei* podría ser leído en clave de secuencia de movimientos favorables y contrarios a la limitación democrática del poder. Véase al respecto, Font-Oporto, *El derecho...*, 170-171.

⁷⁵ En este sentido, Pereña Vicente subraya que «en la lógica suareciana [...] la obediencia civil tiene su fundamento de legitimidad y moralidad en el pacto constitucional entre el Rey y el pueblo», de tal manera que «la obediencia civil [...] se relativiza en virtud del dinamismo del bien común». Por tanto, en Suárez «la obediencia civil se convierte en una responsabilidad activa de participación política» democrática (Luciano Pereña, «Génesis...», LXXI-LXXII). Lo que, interpretado *sensu contrario*, cabe entender como una perspectiva que sí afirma el carácter democrático de la resistencia civil.

la búsqueda del bien común en las circunstancias fácticas concretas conduce a Suárez a considerar la forma de gobierno, y por tanto la sede del poder y su efectivo ejercicio como algo abierto y cambiante.

Desde el marco de valores que le confiere su tradición, y desde la finalidad que marca la existencia del propio poder político (el bien común y la felicidad terrenal a la luz de la visión finalista del ser humano aristotélica), y a partir de la relatividad de la sede efectiva del poder, Suárez contempla la posibilidad de una entrega absoluta e irrevocable del poder por parte de la comunidad a un monarca, pero siempre para el propósito intrínseco y determinado que da su razón de ser al poder político: el bien común.

El carácter absoluto e irrevocable de dicha entrega del poder (o *trastatio imperiis*) queda constatado con claridad en los textos del Eximio. Ahora bien, los límites teóricos del poder que este autor contempla fundamentan la posible oposición de unas limitaciones fácticas al poder del príncipe que se estructuran en torno a la legitimidad de la resistencia civil contra la opresión del poder político. En este sentido, en la propia formulación de la analogía con la esclavitud voluntaria, Suárez señala la tiranía del rey como una barrera no franqueable para el ejercicio de su poder, pues el objetivo de la entrega del poder es precisamente el bien común (lo que ensambla la dimensión moral del poder con la democrática).

No obstante, el profesor jesuita afirma con firmeza que la resistencia civil a la tiranía no se fundamenta en una supuesta retención de dicho poder por parte de la comunidad política, sino en el —este sí— inajenable derecho a la legítima defensa. Por eso, desde la perspectiva del Doctor Eximio, la resistencia civil no supone sedición, pero tampoco una retroversión al pueblo de la potestad originariamente residente en el mismo.

Sobre la base de todo lo expuesto, y sin negar las incongruencias literales de Suárez, es posible por tanto una interpretación de la analogía de la esclavitud política que logra una cierta conciliación de ésta con el tratamiento de los límites en la teoría política suareciana, especialmente en lo que respecta a la posibilidad de la resistencia y desobediencia civil. De este modo, la búsqueda del bien común fáctico es también el último fundamento de la imposible renuncia al derecho a la legítima defensa, que opera como cláusula última de salvaguarda de aquel bien común para los casos extremos en que la *esclavitud política* no esté siendo conveniente al fin para el que precisamente se constituyó. Por tanto, esclavitud voluntaria y legítima defensa, a pesar de su contradicción (al menos, para nuestra mentalidad) comparten, sin embargo, fundamento y fin («*principio y fundamento*»), en términos de San Ignacio en los *Ejercicios Espirituales*.

Finalmente, creemos esencial tener presente que en el pensamiento suareciano se produce un equilibrio entre las tres dimensiones del poder político que,

a nuestro juicio, cabe detectar en su concepción: democrática, moral y de apertura. Y ese equilibrio se produce en un contexto escasamente institucionalizado y presidido por un fuerte concepto de moralidad en las concepciones políticas, que puede verse en el *telos* de la comunidad política y del propio poder: el bien común. Todo esto nos conduce a una evaluación de la democraticidad de la teoría política suareciana que no puede consistir únicamente en una revisión de los elementos intrínsecos a una concepción actual de la democracia (los cuales, basados en el sistema de democracia representativa liberal, operan sobre las ideas de representación, participación ciudadana y control del poder).

Junto al origen popular del poder, la resistencia a la tiranía fundada en la legítima defensa es, a nuestro juicio, uno de los elementos esenciales en los que el pensamiento de Suárez logra un equilibrio que conecta una dimensión democrática con otra moral y otra de apertura. A eso se sumaría una interpretación de dicha resistencia en la que la acción directa por parte del pueblo supondría, de facto, una participación en el poder que desbordaría la mera autodefensa. En definitiva, parece que en la teoría política suareciana queda consagrado el valor político-moral de la democracia.

Bibliografía

Fuentes primarias suarecianas

Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus. 1612. Ediciones manejadas de los libros I-III:

Suárez, Francisco. *De legibus*. Traducción de L. Pereña y C. Baicero. Madrid: CSIC, vols. I-VI, 1971-1977.

—. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, vols. I y II. Traducción de José R. Eguillor. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.

Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et praefationem monitoriam serenissimi Iacobi Angliae regis. 1613. Ediciones manejadas del libro III:

Suárez, Francisco. *Defensio fidei III: Principatus politicus o la soberanía popular*. Traducción de L. Pereña. Madrid: CSIC, 1965.

—. *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo*, vol. II. Traducción de José R. Eguillor. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971.

De fide, Disp. XXII. En *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia, Bibliopolam editorem*, vol. XII. Parisiis: apud Ludovicum Vivès, 1856.

- Disputatio VII de legibus*, sectio II (datada en 1601-1603). En Francisco Suárez. *De legibus*, vol. V. Traducción de L. Pereña y C. Baciero. Madrid: CSIC, 1975.
- Disputatio XII De Bello*, sec. VIII, n. 2. (1584). En Luciano Pereña. *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, vol. II. CSIC, Madrid, 1954.
- De opere sex dierum*, liber III. En R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia, *Bibliopolam editorem*, vol. III. Parisiis: apud Ludovicum Vivès, 1856.
- De opere sex dierum*, liber V. En Leopoldo J. Prieto López, «*Natura humana <sive pura, sive integra, sive lapsa>*. Estudio crítico y traducción de un breve tratado suareciano de teología política: De opere sex dierum V, 71», 609-624. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 43 (2020): 593-624. doi.org/10.12795/araucaria.2020.i43.32
- De religione*. En R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia, *Bibliopolam editorem*, vol. XVI bis. Parisiis: apud Ludovicum Vivès, 1856.

Bibliografía secundaria

- Abril Castelló, Vidal. «La acción de resultancia, eje de rotación del sistema suareciano». En *Homenaje a Eleuterio Elorduy SJ*, editado por Pedro Rocamora Valls, Félix Rodríguez y Juan Iturriaga, 1-10. Bilbao: Universidad de Deusto, 1978.
- Amezúa, Luis Carlos. «Libertad natural y esclavitud voluntaria, reflexiones de Francisco Suárez sobre la esclavitud». *Archiv für rechts-und sozialphilosophie* 108 (2007): 191-198.
- Belda Plans, Juan. «¿Qué es la Escuela de Salamanca? Nuevas perspectivas». *Araucaria* 25, n° 54 (2023): 391-415. doi.org/10.12795/araucaria.2023.i54.20
- Brito Vieira, Mónica. «Francisco Suárez and the principatus politicus». *History of Political Thought* XXIX, n° 2 (2008): 273-294.
- Calafate, Pedro. «A ideia de Comunidade universal em Francisco Suárez. *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*» 5, n° 2 (2017): 48-65. doi.org/10.31057/2314.3908.v5.n2.17763
- . «A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)». *Revista de Hispanismo Filosófico* 19 (2014): 119-142.
- Castaño, Sergio Raúl. «La teoría de la traslación del poder en Suárez, entre tradición y ruptura». *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval* 82 (2015), 93-114.
- Castellà y Andreu, Josep Maria y Marzal Yetano Elia. Prólogo a *Los límites del poder del Estado en el pensamiento de Francisco de Vitoria y Fran-*

- cisco Suárez*, de Roger Boada Queralt, 9-15. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2024.
- Díaz Díaz, Gonzalo. *Hombres y documentos de la filosofía española*. Volumen III. Madrid: CSIC, 1988.
- Domingues Bitarello, Beatriz Helena. «O medieval e o moderno no mundo ibérico e ibero-americano». *Revista Estudos Históricos* 10, 20 (1997): 196-216.
- Elorduy, Eleuterio. «La acción de resultancia en Suárez». *Anales de La Cátedra Francisco Suárez* 3 (1963): 45-71.
- Eisenstadt, Shmuel N. «Multiple Modernities». *Daedalus* 129, 1 (2000): 1-29.
- José Ángel García Cuadrado. «Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia». *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 12 (2017): 169-189.
- Lecón Rosales, Mauricio. «¿Es Francisco Suárez un defensor de la propiedad comunitaria? Una revisión a la interpretación de Eduardo Nicol». *Dianoia: anuario de Filosofía* 62, nº 78 (2017):183-193. doi.org/10.21898/dia.v62i78.1493
- Font-Oporto, Pablo. «La dimensión radicalmente moral del poder de jurisdicción en Francisco Suárez». *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* (enviado).
- . «Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos: surgimiento y contextos interpretativos. Modernidad católica, Escuela Ibérica y Monarquía hispánica». *Filosofía Unisinos* 25, nº 3 (2024): 1-18. doi.org/10.4013/fsu.2024.253.09
 - . «La imagen de la esclavitud política en Francisco Suárez. El bien común como eje ético de los límites de la sujeción política». En *On Suárez's Ethics: The fundamentals and effects*, editado por Juan A. Senent-De-Frutos y Ángel Viñas Vera. Leyden-Boston: Brill, en prensa.
 - . «Juicio, deposición y ocisión del tirano en Francisco Suárez». *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 14 (2019): 239-263. doi.org/10.17398/2340-4256.14.239
 - . «Entrega del poder al gobernante y esclavitud voluntaria de la comunidad política en Francisco Suárez. Una interpretación desde los límites fácticos al poder». En *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and Complexities of Modernity*, editado por Robert A. Maryks, y Juan A. Senent-de-Frutos, 253-271. Leyden-Boston: Brill, 2019.
 - . *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*. Granada: Comares, 2018.
 - . «La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez: un camino hacia otra Modernidad». *Pensamiento: Revista de investigación e Informa-*

- ción filosófica* 74, n° 279 (2018), 179-200. doi.org/10.14422/pen.v74.i279.y2018.009.
- . «Legítima defensa vs. pacto con tirano en Francisco Suárez». *Studium: filosofía y teología* 40 (2017): 85-98
 - . «El sistema de límites del poder político en Francisco Suárez. La resistencia civil como instrumento fáctico de oposición al poder». *Proyección: Teología y Mundo Actual* 64, n° 267 (2017): 439-454.
 - . «Obediencia y desobediencia a reyes herejes y no cristianos en Francisco Suárez. Potestad del papa al respecto». *Gregorianum* 98, 1 (2017): 61-74.
 - . «Tipos de tirano y resistencia en Francisco Suárez». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51 (2017): 183-207.
 - . «El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio». *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 69, n° 260 (2013): 493-521.
- Martín Gómez, María. «Francisco de Vitoria y la Escuela Ibérica de la Paz». *Revista portuguesa de filosofía* 75, 2 (2019): 861-890.
- Morandé, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Madrid: Encuentro, 1987.
- Muñoz Almazán, Jesús. «El «egregio axioma de la teología» en Francisco Suárez». Ponencia en II Congreso Internacional sobre Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita, 20 de junio de 2024.
- Pace, Paul. «Francisco Suárez and Justice. A common good perspective». *Gregorianum* 93, 3 (2012), 497-525.
- Pena Búa, Pilar. «El mundo de ayer: la monarquía hispánica. Aspectos filosóficos del orden político-jurídico de la modernidad católica». *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 18 (2023): 1205-1224.
- Pereña, Luciano. *Hacia una sociología del bien común (el bien común en los juristas clásicos españoles)*. Madrid: Asociación Católica Nacional de Propagandistas, 1950.
- . «Génesis suareciana de la democracia». Introducción a Francisco Suárez, *De Legibus*, vol. V, XVII-LXXVIII. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975.
 - . «Perspectiva histórica». En *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar: conciencia y política, editado por Luciano Pereña et al.*, 15-215. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.
- Prieto López, Leopoldo J. «*Natura humana <sive pura, sive integra, sive lapsa>*. Estudio crítico y traducción de un breve tratado suareciano de teología

- política: De opere sex dierum V, 71». *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 43 (2020): 593-624. doi.org/10.12795/araucaria.2020.i43.32
- . «El derecho de resistencia en Francisco Suárez. Un Diálogo con Pablo Font». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 80 [2020]: 201-208. doi: dx.doi.org/10.6018/daimon.383671.
- Senent-De Frutos, Juan A. «Francisco Suárez y el *corpus mysticum* como clave de la constitución sociopolítica y de la convivencia jurídica». *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 18 (2023): 1225-1256. doi.org/10.17398/2340-4256.18.1225.
- . «Suárez y el bien común de la humanidad». *Anales del seminario de historia de la filosofía* 39, 3 (2022): 711-722. doi.org/10.5209/ashf.83705.
- . «Mi biblioteca de Teología, Política y modernidad». *El Ciervo: Revista Mensual de Pensamiento y Cultura* 659 (2006): 40-47.
- Senent-De Frutos, Juan A. y Font-Oporto, Pablo. «Bien común como fundamento y bienes comunes como posibilidad para una justicia cosmopolita en Francisco Suárez. Una Modernidad alternativa a la Modernidad liberal». *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 26, n° 55 (2024): 399-425. doi.org/10.12795/araucaria.2024.i55.19.
- Sepúlveda del Río, Ignacio. «El Bien Común en los inicios de la Compañía de Jesús: desde los primeros años hasta el pensamiento de Francisco Suárez». *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 74, 279 (2018): 163-178. doi: 10.14422/pen.v74.i279.y2018.008.