

EL AGUSTINISMO POLITICO A LA LUZ DEL CONCEPTO DE NATURALEZA EN SUAREZ

A tres vertientes da el título de este estudio: al agustinismo político, al concepto de naturaleza y a la actitud de Suárez. Es esta actitud lo que ante todo nos preocupa en esta ocasión. No es posible, sin embargo, calar hondo en la actitud de Suárez si no se la estudia desde la historia del agustinismo y desde las relaciones del orden natural y sobrenatural. Hoy día el mundo secularizado prescinde cada vez más de lo sobrenatural. Pero en la historia de Europa no ha sido así. Y el historiador tiene que reflexionar, no desde los supuestos de hoy, sino desde los vividos en el pasado que le toca historiar.

Esta preocupación histórica motiva el que haya fijado mi reflexión en estos cuatro momentos que juzgo los más decisivos en la larga historia del agustinismo político: el primer momento es el estudio del agustinismo en San Agustín; el segundo momento puede fijarse en el siglo XIII, porque en él tiene lugar la introducción del naturalismo aristotélico dentro del pensamiento cristiano, hecho cultural que coincide con la teórica más exaltada a favor del agustinismo político, que halla su cénit en la llamada «teocracia papal». El tercer momento recoge el resurgir potente de la gran obra de F. Vitoria, quien establece una neta separación entre lo natural y sobrenatural en el campo de la política, eliminando las ingerencias de lo espiritual en lo temporal y de lo temporal en lo espiritual. El cuarto momento quiere explicitar la aportación de F. Suárez a este problema del agustinismo político, aportación que queda centrada en la siguiente pregunta: ¿Perfecciona o completa F. Suárez la enseñanza de Vitoria o significa más bien una recesión a posturas más conservadoras y sobrenaturalistas?

He aquí un gran problema en la historia de las ideas que juzgo sobremanera importante. Largos años de reflexión sobre el mismo me permiten exponer con cierta decisión las conclusiones aquí formuladas. Dada mi preferencia por la historia de las ideas, estudio no tanto los datos empíricos que recoge el historiador profesional cuando el espíritu que anima esos datos.

En esta reflexión parto de la aceptación del agustinismo político como categoría histórica. Su concepto ha sido acuñado por H.-X. Arquilliére y no ha suscitado objeciones fundamentales. Consiste, pues, el agustinismo político en la tendencia a absorber el poder temporal en el espiritual, absorción que se va realizando históricamente a lo largo de la edad media a partir de San Agustín hasta culminar en los

teóricos que motivaron el clima de la Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII¹.

Ahora bien; la primera pregunta que surge en nuestra investigación es la siguiente: ¿Defendió San Agustín «avant la lettre» el agustinismo político?

Primer momento: San Agustín y el agustinismo político.

San Agustín reconoce plena autonomía al Imperio Romano en sus actuaciones sobre la vida ciudadana. Vinculado a toda la tradición de la Iglesia primitiva que, a partir de Pedro y Pablo, recomendó siempre la sumisión a las legítimas autoridades y su colaboración con ellas en todo lo que no fuera opuesto a la moral y a la religión², tiene San Agustín una alta estima de la significación del Imperio, como garantizador del orden y de la armonía ciudadana³. No quiere ello decir que todo lo encuentre justificado en el *ordo romanus*. Como dato curioso puede recordarse su sentido feminista al protestar de que se vete a las mujeres el derecho de testar⁴. En ningún momento, por otra parte, San Agustín da a entender que el estado, como tal, tenga alguna dependencia del orden sobrenatural en su origen y en su misión. Es decir; San Agustín no acepta la tesis del agustinismo político, pues no exige en modo alguno la absorción de lo temporal por lo espiritual⁵.

¿Por qué entonces los teóricos de la edad media acuden reiteradamente a San Agustín para fundamentar los supuestos derechos universales de la teocracia papal? He aquí las motivaciones ambiguas que han dado ocasión al desplazamiento ideológico hacia el agustinismo político.

1ª. San Agustín acepta como un hecho histórico la independencia del poder temporal respecto del espiritual. Pero no justifica esta independencia. Ello es debido a que carece de un concepto claro de naturaleza y de la distinción del orden natural y sobrenatural. La autonomía del *ordo naturae*, que implica plena autosuficiencia en su campo, no es algo pensado por San Agustín. Y sólo desde la autonomía y autosufi-

1 H. X. Arquilliere, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge* 2 ed. (Paris 1955). Más resumido y más preciso en 'Reflexions sur l'essence de l'augustinisme politique', *Augustinus Magister* II (991-1001). Para una visión histórica del problema: Alois Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichte und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance* (Darmstadt 1954); R. W. and A. J. Carlyle, *A history of medieval political theory in the west* 6 ed. (Edinburgh and London 1970); G. del Estal, 'La idea de los «dos reinos» en la dialéctica de san Agustín', *Revista de la Universidad de Madrid* 6 (1957) 383-85 (resumen orientador).

2 Cf. *Il pensiero politico cristiano. Dai Vangeli a Pelagio*. A cura di Giorgio Barbero (Torino 1962).

3 Cf. Thomas M. Parker, 'St. Augustin and the conception of Unitary Sovereignty', *Augustinus Magister* II, 951-55.

4 *De civitate Dei*, III, 21: «Lata est etiam illa lex Voconia, ne quis haeredem feminam faceret, nec unicum filiam».

5 R. Niebuhr, *Christian realism and political problems* (New York 1953); G. del Estal, 'La dialéctica de los «dos reinos» en la filosofía del Derecho y del Estado', *La Ciudad de Dios* 75 (1959) 5-72.

ciencia del *ordon naturae* puede justificarse la plena suficiencia del orden natural que encarna el Estado ⁶.

2ª. San Agustín razona, al hablar de las mutuas relaciones de los poderes políticos, bajo el esquema mental del Antiguo Testamento, que describe la historia de Israel. Y de todos es sabido cuán entrecruzados se hallan en esta historia los poderes temporal y espiritual ⁷.

3ª. San Agustín describe con tan negros colores los antiguos imperios que se ha podido creer que ha visto en ellos la encarnación del mal. De donde lo fácil que fue el desplazamiento hacia una interpretación política de las dos ciudades agustinianas: la Iglesia, símbolo y realización de la ciudad del bien y el Estado, encarnación de la ciudad del mal ⁸.

4ª. Por experiencia muy sentida constató que los donatistas pudieron ser frenados en sus ataques a la vida social cristiana por la intervención del poder civil. De aquí el que, ya anciano, opte por dar paso a lo que llama «prudente coacción», sin prever los abusos de la misma, que la historia registrará ⁹.

La actitud de San Agustín no se puede definir, sin embargo, como agustinismo político. Pero ha creado un clima mental en el que el agustinismo político ha podido germinar y desarrollarse.

Segundo momento: Naturalismo aristotélico y plenitud doctrinal del agustinismo político.

No es posible seguir ahora el desarrollo del agustinismo político a lo largo de los siglos medievales. Pero es necesario para nuestro propósito subrayar que en el siglo XIII cristaliza éste en la teoría de las

6 S. Alvarez Turienzo, 'La transformación del concepto de naturaleza en el siglo XII', *La Ciudad de Dios* 176 (1963) 520-41, ha visto bien el contraste entre San Agustín y Santo Tomás por lo que toca al concepto de naturaleza cuando escribe: «Cuando habla (Santo Tomás) de la naturaleza, la virtud creadora recibe tal subrayado que la obra por ella realizada adquiere una definida suficiencia, *ciertamente no agustiniana*» (el subrayado es nuestro). Anteriormente E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 3 ed. (Paris 1949) p. 317, había formulado sentenciosamente esta cuestión histórica: «Entre deux solutions également possibles d'un même problème, une doctrine agustinienne inclinera spontanément vers celle qui accorde moins à la nature et plus à Dieu». Este principio estará muy presente en las diversas cuestiones que al final de la edad media y en el renacimiento se plantearon en torno al derecho natural frente al derecho divino positivo.

7 A.-M. La Bonnardiere, 'Saint Augustin et les Libri Regnorum', *Studia Patristica* I, 375-88.

8 W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, 2 ed. (Stuttgart-Köln 1951) ha subrayado tanto el pesimismo de San Agustín hacia el poder temporal que considera injusta su actitud. V. Capánaga, 'Perspectivas de la Ciudad de Dios', *Augustinus* 3 (1958) 99-103, puntualiza el juicio rigorista de W. Kamlah. Tocamos este tema en nuestro estudio, 'El factor ético de la visión agustiniana de la historia de Roma', *La Ciudad de Dios* 186 (1973) 333-54.

9 G. G. Willis, *Saint Augustin and the Donatist Controversy* (London 1950). (Se estudia el problema desde las relaciones de la Iglesia y el Estado). J. Gailly, 'Dilige et quod vis fac. Notes d'exégèse agustinienne', *Recherches de Science religieuse* 43 (1955) 545-55). (Desde este principio de la caridad hay que interpretar la justificación agustiniana de las medidas de represión).

dos espadas, símbolo de que el Papa, como Vicario de Cristo, tiene pleno poder, no sólo espiritual, sino también temporal. La teocracia papal llega entonces a su pleamar¹⁰.

Mientras cuajaba esta ideología en los ambientes del siglo XIII, predominantemente curiales, surgía en aquel mismo siglo una concepción que acabaría con la teocracia papal. Nos referimos al *naturalismo aristotélico*. La nota más saliente del concepto de naturaleza, formulado por Aristóteles, es su plena autonomía¹¹. Tomás de Aquino acepta esta autonomía y la aplica al campo de la moral. No es posible celar en este momento algo que no se comenta pero que juzgo una interpretación recta de Aristóteles. La ética de éste propone una moral tan radicalmente humanista que casi se podría decir que es atea, no porque explícitamente niegue a Dios sino porque prescinde totalmente de él. El canon de la moral para Aristóteles no es otro que el hombre. Lo asombroso desde la historia de las ideas es que esta ética haya sido comentada con fruición y asimilada plenamente por Santo Tomás. ¿Tomó el santo conciencia del humanismo radical de esta ética, que parece desentenderse de toda vinculación del hombre con Dios? No interesa responder ahora a esta pregunta, pero la hemos formulado aquí para subrayar más la neta oposición de Tomás de Aquino a toda mezcla e interferencia entre el orden natural y el orden sobrenatural, al mismo tiempo que se da entre ellos armonía y complementariedad. En el frontis de su *Summa Theologica*, cuestión primera, afirma: «Cum igitur gratia non tollat naturam sed perficiat»¹². Y más adelante, ya en aplicación de este principio al campo del derecho, escribe: «Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione»¹³.

Se ha de advertir que Santo Tomás no aplicó con decisión estos principios a las relaciones de Iglesia y Estado. F. Vitoria, al adentrarse por este tema, lo advierte; pero busca una disculpa que encuentra en que su maestro nunca justificó las ingerencias del poder papal en el temporal. Los tiempos no permitían aún las aplicaciones que de estos principios hizo más tarde la escuela española, hasta lograr la creación del derecho internacional moderno¹⁴.

10 Para la historia general del tema nos remitimos a los autores citados en la nota 1. Para una visión histórica desde la teología: Venancio D. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (Salamanca 1951) 99-260; B. Landry, *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIII^e siècle* (Paris 1929). Se detiene justamente en exponer el *imperialismo papal propugnado* por R. Bacon (pp. 61-88). Sobre este mismo imperialismo E. Gilson, *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, tr. esp. (Buenos Aires 1954) 85-118.

11 Hemos señalado las notas que definen el concepto de naturaleza según la mentalidad clásica en nuestro estudio, 'Physis-Diatheke', *Naturaleza y Gracia* 18 (1971) 343-65. Para un estudio ulterior, A. Mansion *Introduction à la Physique aristotélicienne*, 2 ed. (Paris 1946); R. Panikkar, *El concepto de naturaleza*. Análisis histórico y metafísico de un concepto, 2 ed. (Madrid 1972).

12 *Summa Theologica*, I, 1, 8 ad 2.

13 *Summa Theologica*, II-II, 10, 10c. Cf. Venancio D. Carro, 'La distinción del orden natural y sobrenatural según Santo Tomás y su transcendencia en la teología y el Derecho', *La Ciencia Tomista*, 62 (1942) 274-306.

14 *Obras de Francisco de Vitoria*, Edición crítica del texto latino, versión esp., etc... por T. Urdániz (BAC, Madrid 1960) p. 300.

Por lo que toca a lo que hemos llamado plenitud doctrinal del agustinismo político la Bula *Unam sanctam*, 18 de noviembre de 1302, señala el momento cumbre de enunciado ideológico. «En ella, escribe justamente el teólogo historiador, Venancio Carro, se revela (Bonifacio VIII) como decidido defensor del poder universal del Papa en todos los órdenes, en lo espiritual y temporal»¹⁵. Este preámbulo doctrinal no se refleja, sin embargo, en la definición dogmática de la Bula que afirma ser «de necessitate salutis» el someterse al Romano Pontífice. El teólogo citado subraya que esta definición puede ser entendida según diversas teorías. Y hasta un enemigo declarado del poder temporal del Papa no tendría dificultad en aceptarla, pues entendería la sumisión de todos al Papa en sentido puramente espiritual, ateniéndose a la letra del texto: *de necessitate salutis*, es decir, en el plano meramente salvífico.

Al margen de la definición dogmática hay que constatar que la mentalidad teocrática se hallaba vigente en Bonifacio VIII. E igualmente en el cuadro de canonistas que le rodeaban, el más autorizado de los cuales fue el Cardenal de Ostia, Enrique de Susa¹⁶. Pero no sólo los canonistas patrocinaban la teocracia papal, sino también teólogos de renombre en aquel momento histórico, como los agustinos Egidio Romano, Santiago de Viterbo y Agustín Triunfo; los dominicos Tolomeo de Luca y Juan de Nápoles; Enrique de Cremona, perteneciente al clero secular. Hasta los teólogos franciscanos, pese a G. de Ockham y los espirituales, totalmente opuestos a las ingerencias temporales del Papado, se declararon a favor de la teocracia papal, como el hispano-portugués, Alvaro Pelagio y el catalán Francisco de Eiximenis¹⁷.

Más que esta historia muy estudiada interesa recoger las razones que alegaban los sostenedores de la doctrina teocrática. Pudieran resumirse en estas dos. La primera se funda en que el Papa es Vicario de Cristo quien aúna en sí la potestad sacerdotal y la potestad regia. Ahora bien; ambas potestades concedió a su Vicario y Sucesor. Y aunque la potestad regia ya fuera anterior al sacerdocio papal, lo fue como lo imperfecto precede a lo perfecto, de tal suerte que después de Cristo la potestad regia sólo halla plenitud por concesión de la potestad sacerdotal¹⁸. Esta primera razón fundamental viene reforzada por esta segunda que enuncia así en forma de tesis Santiago de Viterbo: «Nulla igitur potestas secularis est vera et perfecta nisi per spiritualem rati-ficetur, approbetur et confirmetur»¹⁹.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 201.

¹⁶ A. Rivera Damas, *Pensamiento político del Hostiense* (Zürich 1964) intenta aminorar la supuesta actitud extrema de Enrique de Susa.

¹⁷ Sobre Alvaro Pelagio: N. Jung, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIV^e siècle, Alvaro Pelajo, évêque et pénitencier de Jean XXII* (Paris 1931). Precisa algunos aspectos del anterior, J. Morais Barrosa, *A teoria política de Alvaro Pais no «Speculum Regum»*. *Esboço de uma fundamentação filosofico-jurídica* (Lisboa 1972). Sobre Francisco de Eiximenis, Víctor Sebastián Iranzo, *La teocracia pontificia en Francisco de Eiximenis* (Valencia 1967).

¹⁸ Alvaro Pelagio llevó al extremo esta teoría al afirmar que en el Papa, a semejanza de Cristo, hay dos naturalezas: divina, por lo que atañe a lo espiritual, y humana, en lo referente a lo temporal. Así en *Speculum regum* (Lisboa 1955). Lo comenta N. Jung en la obra citada, pp. 205-6.

¹⁹ *De regimine christiano* (Paris 1926) p. 231.

Esta actitud teocrática provocó muy luego una reacción extremista de signo contrario, representada principalmente por G. de Ockam y Marsilio de Padua. El primero limita exclusivamente el poder del Papa a lo espiritual. Pero el segundo, con un radicalismo naturalista que se anticipa en siglos a la secularización moderna, afirma que el estado detenta en sí todo el poder público. De él proviene, por lo mismo, toda clase de jurisdicción²⁰.

En afán de equilibrio y ante la historia de Roma, sede del imperio y del papado, el poeta Dante formula en su obra, *De Monarchia*, la tesis de la duplicidad de dos poderes únicos: el del Papa en lo espiritual y el del Emperador en lo temporal²¹. Recordamos esta teoría de Dante porque la convicción de que el Emperador es el dueño del mundo influye en algunos de los pensadores españoles de los siglos XVI y XVII²². Hubo uno de ellos que se encaró decididamente con este legado doctrinal de la edad media y lo sometió a severa crítica. Fue Francisco de Vitoria. En la historia del agustinismo político fue decisiva su enseñanza. Por ello la debemos sucintamente resumir.

Tercer momento: La enseñanza de Francisco de Vitoria.

Anotemos en primer término el principio de que parte F. de Vitoria reiteradamente repetido: *Nihil quod de lege naturali licitum sit, Evangelio prohibetur*²³. O en otra fórmula: *Lex evangelica nihil interdicit quod jure naturali licitum sit*²⁴. Vitoria no hace aquí más que repetir lo que leyó en su maestro, Tomás de Aquino. La diferencia está en que éste no hizo o no quiso hacer las aplicaciones prácticas del principio que formuló y que ya hemos citado: *Jus autem divinum quod est ex gratia non tollit jus humanum quod est ex naturali ratione*²⁵.

Con estos principios ante sus ojos Vitoria somete a crítica el legado ideológico medieval por lo que toca a las relaciones Iglesia-Estado. En primer lugar refuta a Marsilio de Padua, alegando contra él que existe un *jus divinum* que ha transmitido de modo inmediato al Papa el poder sobre lo espiritual. Este poder, público y de jurisdicción, está al margen y sobre toda potestad humana²⁶.

También refuta la opinión de Dante, sin nombrarle, que enuncia en estos términos: «Así como dejó (Cristo) un vicario en las cosas espirituales, así dejaría también vicario en lo temporal, el cual es el Emperador»²⁷. Atribuye esta opinión al jurista Bartolo y cree que Santo

20 G. Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 5 vols. (Louvain-Paris 1962-70). El IV y V vol. estudian a G. de Ockham. El III, a Marsilio de Padua.

21 Tanto en la obra cit. de E. Gilson, *Las metamorfosis...*, como en la de B. Landry, *L'idée de Chrétienté...*, se dedica un cap. a estudiar el imperialismo cristiano de Dante.

22 Quien con más decisión defendió el dominio universal del Emperador fue el jurista de la corte, Miguel de Ulzurrun, *Tractatus regiminis mundi* (Venetis 1584).

23 Obras... *De potestate civili*, p. 163.

24 Obras... *De indis...*, relectio posterior, p. 817.

25 *Summa Theologica*, II-II, 10, 10c.

26 Obras... *De potestate Ecclesiae prior*, p. 321.

27 Obras... *De indis inventis relectio prior*, p. 672.

Tomás se inclina a ella en el opúsculo *De regimine principum*, aunque no al escribir en su momento de máxima madurez. la tercera parte de la *Summa Theologica* donde no menciona la potestad temporal de Cristo. Mal pudo, por lo mismo, transmitir este poder a su supuesto vicario temporal, el Emperador²⁸. Contra esta mentalidad sentencia Vitoria en este pasaje que venimos comentando: *Neque hoc dici ullo modo potest*²⁹. No interesa ahora recoger las razones que alega. Basta el constatar su actitud totalmente disconforme con la doctrina de la división universal de poderes entre el Papa (poder espiritual) y el Emperador (poder temporal).

Más nos interesa precisar ahora su postura respecto del agustinismo político, es decir, de la doctrina que intenta vincular el poder temporal al espiritual. He aquí las conclusiones a que llega en su relección segunda: «De potestate Ecclesiae». En ella se enfrenta con el cuerpo doctrinal del agustinismo político y lo declara inconsistente en estas proposiciones que por su alto nivel histórico citamos al pie de la letra:

Prima propositio: Papa non est orbis dominus...

Secunda propositio: Potestas temporalis non dependet a Summo Pontifice sicut aliae potestates spirituales inferiores...

Tertia propositio: Potestas civilis non est subiecta potestati temporali Papae...

Quarta propositio: In Papa nulla est potentia mere temporalis...

Quinta propositio: Temporalis potestas non dependet a spirituali omnino, eo modo quo ars sive facultas inferior dependet a superiori...

Sexta propositio: His non obstantibus, potestas civilis aliquo modo subiecta est non potestati temporali Summi Pontificis, sed potestati spirituali...³⁰.

Contra los defensores de la teocracia medieval Vitoria arguye que en ninguna parte consta que Cristo haya otorgado poder alguno temporal a su vicario y sucesor. Por otra parte, de modo atrevido para aquel momento histórico, llega a cuestionar si Cristo fue verdadero rey temporal. No se atreve a negarlo porque son muchos los que lo afirman. Pero a él le parece, siguiendo a Santo Tomás en la tercera parte de la *Summa Theologica*, que Cristo no lo fue de hecho porque no lo quiso ser. Siendo Dios pudo haberse declarado rey temporal. Como cantaba la liturgia pre-conciliar en el día de la Epifanía: «Non eripit mortalia qui regna dat caelestia». De donde se sigue que si Cristo no es rey temporal menos pudo dar un poder temporal a sus sucesores³¹.

Con decisión aplica Vitoria esta teoría al tema de la exención de los clérigos. Con una sensibilidad que parece de nuestros días afirma de modo terminante la obligación que tienen los clérigos de obedecer las leyes de la república. Esta razón es perentoria: *Praeter hoc quod sunt*

28 Loc. cit., p. 671.

29 Loc. cit., p. 673.

30 Obras... *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 293-302.

31 Reiteradamente viene sobre este tema Vitoria en sus relecciones. Obras... *De potestate civili. Fragmentum. De regno Christi*, pp. 168-78; *De potestate Ecclesiae prior*, pp. 313-23; *De indis inventis relectio prior*, p. 677.

*ministri Ecclesiae, sunt incolae civitatis*³². De donde concluye que si los clérigos tienen en lo que toca a los bienes materiales alguna exención ésta proviene *non jure divino sed privilegio principum*³³.

Advertimos en todo este razonamiento de Vitoria la vigencia de un concepto de naturaleza humana que hereda de Santo Tomás, el cual a su vez lo toma de Aristóteles. Pero se da el caso de que en aquellos mismos días de Vitoria otros pensadores, el principal de los cuales fue Ginés de Sepúlveda, se apoyan también en Aristóteles para llegar a consecuencias muy contrarias a las de Vitoria. Este, al aplicar sus principios de ética natural a la cuestión de las Indias, niega que el Papa haya podido dar a los Reyes de España donación de aquellas tierras, porque ni los indios ni sus tierras estaban sometidos al Papa, y por otra parte eran legítimos poseedores de sus bienes en virtud del derecho natural³⁴.

Ginés de Sepúlveda se opone a esta concepción de Vitoria. En dos razones apoya la legitimidad de la donación del Papa: en que éste es el Señor Universal del orbe, siguiendo a la teocracia medieval, y en que los indios son esclavos que deben aceptar el someterse al hombre de superior civilización, pues Aristóteles afirma en su *Política* que el bárbaro es esclavo por naturaleza —*physei doulos*—³⁵.

Sobre la primera razón de Ginés de Sepúlveda ya sabemos lo que opina Vitoria. Sobre la segunda tenemos que observar que Sepúlveda aprovecha la innegable ambigüedad del concepto de naturaleza humana que late en el *Corpus Aristotelicum* en el que se entrecruzan tres conceptos antropológicos distintos. El primero lo utiliza en su *Ética* al presentar al hombre, espiritual y libre, como ordenado esencialmente a la contemplación como a su fin último. El segundo es el que usufructúa Sepúlveda y Aristóteles lo formula al principio de su *Política*: «el bárbaro es esclavo por naturaleza». Con esta secuencia que Sepúlveda no quiso ver y en la que quedaba él mismo incluido. Esta secuencia es la visión racista de la concepción de Aristóteles, pues sólo el griego puede llegar a plenitud de vida humana. Los demás son bárbaros y esclavos. El tercer concepto antropológico de Aristóteles es el de autarquía —*autárkeia*—. En virtud de este concepto Aristóteles piensa que el individuo humano por no ser suficiente necesita de la familia —*oikía*—; la familia, de la aldea —*kóme*—; la aldea, de la ciudad —*polis*—. De aquí el que propugne la dependencia total del individuo respecto de la polis, anticipándose a los totalitarismos absorbentes de la historia³⁶.

Son, pues, tres las vertientes de la ética-política de Aristóteles: la

32 *Obras... De potestate Ecclesiae relectio prior*, p. 323.

33 *Loc. cit.*, p. 320.

34 *Obras... De indis inventos relectio prior*, pp. 676-80.

35 Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Ed. Crítica bilingüe por A. Losada (Madrid 1951). Cf. H. Méchoulàn, *L'antihumanisme de J. G. de Sepúlveda* (Paris 1974) p. 71 ss. R.-J. Queraltó Moreno, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas* (Sevilla 1976) p. 246 ss.

36 Estas líneas de la antropología de Aristóteles las tomamos no sólo de su tratado, *Sobre el alma*, sino también de su *Ética a Nicómaco* y su *Política*.

humana, fundada en que el hombre es un ser espiritual y libre; la *racista*, ligada a su miope visión de que sólo el griego puede llegar a ser plenamente hombre frente al bárbaro, esclavo por naturaleza; la *totalitaria*, que ve al hombre supeditado a la «polis», única realidad éticamente autosuficiente.

Vitoria no percibe esta triple vertiente. Sin atisbar en Aristóteles la tercera, cuyo concepto clave de autarquía él utilizará en sentido opuesto al de Aristóteles hasta tener perspectivas sobre el actual ecumenismo y sociedad de pueblos, asume con su maestro Santo Tomás la primera, la humanista, e intenta defender mal que bien a Aristóteles de haber aceptado la segunda, la racista³⁷.

No nos interesa seguir exponiendo este panorama ético-político. Creemos que lo dicho es suficiente para situar a Vitoria en la cúspide de una nueva orientación del agustinismo político, al delimitar netamente los campos del derecho natural. Es hora de que ante este panorama valoremos la aportación histórica de F. Suárez.

Cuarto momento: La actitud de Francisco Suárez.

Este gran pensador español viene al final de un siglo de grandes reflexiones. Tiene el gran mérito de sistematizar estas reflexiones y de perfeccionarlas. No es necesario ponderar ahora sus *Disputationes Metaphysicae* en las que alcanza talla de pensador universal. Aquí nos limitamos al campo ético-jurídico. Su tratado *De Legibus* honra a este espíritu sistematizador que organiza y al mismo tiempo completa la obra de sus predecesores en el campo de la moral y del derecho.

En su perspectiva del derecho natural, radicado en la naturaleza humana, se puede advertir cómo usufructúa el concepto aristotélico de *autárkeia*, pero no para ascender, como Aristóteles, del individuo a la *polis*, sino para dar una perspectiva muy ulterior hasta llegar a exigir la comunidad universal de pueblos. El célebre texto *De Legibus* debe ser recordado: «Licet unaquaque civitas perfecta, respública, aut regnum, sit in se communitas perfecta, et suis membris constans, nihilominus quaelibet illarum est etiam membrum aliquo modo huius universi, prout ad genus humanum spectat; nunquam enim illae communitates adeo sunt sibi sufficientes singillatim, quin indigeant aliquo mutuo iuvamine, et societate, ac communicatione»³⁸. Se advierte en este texto cómo el concepto de *autárkeia*, que indujo a Aristóteles a ver en la ciudad el necesario complemento del hombre, abriendo con ello la puerta al totalitarismo del estado, guía a Suárez por una panorámica más serena y profunda como raíz de la exigencia de la comunidad de naciones, gran *desideratum* para la humanidad de hoy, intuido genialmente por la mente suareziana.

Otra cuestión suscita Suárez desde su concepto de naturaleza en su aplicación a las vinculaciones de la ley natural con Dios. De hecho Suárez funda el concepto y la obligación de la ley natural en el autor de la misma naturaleza. Pero unos años después de Suárez Hugo Grocio

37 *Obras... De indis inventis relectio prior*, p. 665.

38 *De legibus*, lib. II, c. XIX, n. 9 (edic. crítica bilingüe, Madrid 1973, t. IV, p. 153).

enunció la famosa y discutida tesis: *Etsi daremus non esse Deum...*³⁹. Es decir; que concedido el que Dios no existiera, aún tendría vigor la ley natural. H. Grocio tuvo ciertamente en España un claro antecesor en G. Vázquez, el cual veía la raíz de la obligación de la ley natural en la misma naturaleza humana en cuanto tal. Vázquez vuelve a aquel naturalismo aristotélico cuya ética no negaba a Dios, pero prescindía totalmente de él. ¿Qué opinó Suárez sobre este grave problema ético? Disputan sus comentaristas; pero parece que en esta ocasión no se halla muy lejos de su contrincante G. Vázquez, pues admite la obligación de una ley natural al margen de la idea de Dios, aunque con obligación que no es perfecta⁴⁰. Esto parece, por otra parte, muy conforme con su concepción metafísica de las esencias las cuales, aunque de hecho dependan de Dios, tienen en sí una estructura plenamente autónoma. De esta concepción suareziana ha podido derivar la metafísica intramundana de X. Zubiri, la cual prescinde en su primera reflexión sobre la esencia de la relación que ésta puede tener con Dios⁴¹.

¿Aplicó Suárez esta autonomía del concepto de naturaleza a las relaciones del poder natural y sobrenatural? La pregunta nos enfrenta de lleno con la postura de Suárez respecto del agustinismo político. Es hora de examinar esta postura detenidamente.

Lo primero que trasparece ante el estudio detenido del tratado suareziano, *Principatus Politicus*, incluido en su obra, *Defensio Fidei*, es que Suárez se muestra aquí, una vez más, el sistematizador de doctrinas recibidas con el intento de sintetizarlas y completarlas. En el capítulo V del mencionado tratado formula una pregunta acerca del poder que tienen los príncipes cristianos sobre sus súbditos. Con esa maestría tan propia de él se adentra por el tema en su perspectiva histórica y doctrinal y hace ver la inconsistencia de quienes negaban el poder supremo a los príncipes porque su condición de cristianos les sometía al poder pontificio. Sin restar mérito a la exposición diáfana de Suárez, un análisis preciso hace ver que camina por los mismos rales por los que ya anduvo Vitoria⁴².

En el fondo de la cuestión del agustinismo político también para Suárez como para Vitoria tiene plena vigencia el principio de Santo Tomás que Suárez cita textualmente: *Jus autem quod est ex gratia non tollit jus humanum quod est ex naturali ratione*⁴³. Niega, por lo mismo, con Vitoria, que el Papa tenga poder alguno temporal directo sobre los príncipes cristianos. *A fortiori* carece de este poder sobre los no cristianos y sobre las tierras descubiertas. No hay título alguno

39 Hugo Grotius, *De jure belli et pacis*. Prolegomena, n. 11 (Lugduni Batavorum, E. J. Brill, 1939) p. 10. Valioso comentario de James St. Leger, *The «etiamsi daremus» of Hugo Grotius. A study in the origins of international Law* (Romae 1962).

40 Estudia detenidamente este tema suareziano P. Suñer, *Los constitutivos de la ley natural en Suárez* (Madrid 1971) pp. 12-53.

41 X. Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid 1963) pp. 237, 256, 303...

42 *Defensio Fidei* III. I *Principatus Politicus* o la soberanía popular. Introducción y ed. bilingüe por E. Eloruy y L. Pereña (Madrid 1965) pp. 64-66.

43 *Principatus politicus*, o. cit., c. IV, n. 5, p. 49.

que refrende este poder temporal del Papa⁴⁴. Contra quienes argüían que Cristo transmitió a su Vicario este poder temporal, Suárez, menos reticente que Vitoria, niega que Cristo en cuanto hombre haya sido rey temporal. Cita como prueba las mismas palabras evangélicas: *Regnum meum non est de hoc mundo*⁴⁵.

Completa el pensamiento de Vitoria al señalar que este poder ni es necesario para el bien espiritual de la Iglesia, que tiene otros poderes más elevados, ni conveniente por suscitar la antipatía y malquerencia de los príncipes temporales⁴⁶. Contra el poder temporal del Papa sobre los príncipes cristianos, fundado en las exigencias de la unidad del Cuerpo Místico de Cristo, objeta Suárez que este Cuerpo Místico tiene una estructura muy distinta a la del «corpus reipublicae»⁴⁷.

Pero Suárez subraya igualmente que si el Papa no tiene poder directo en lo temporal, tiene, sin embargo, una *potestas indirecta*⁴⁸. Esta *potestas indirecta* aparece ya en el siglo xv en Juan de Torquemada. La propone de nuevo Belarmino a principios del siglo xvii y Suárez la acepta. Esta *potestas indirecta* va a jugar un papel limitativo de su teoría de la autonomía de los dos poderes. Hasta se podría hablar de una cierta regresión de Suárez hacia el agustinismo político. Tratemos de exponer este delicado tema con la mayor claridad.

Si cotejamos la exposición de Suárez con la de Vitoria sobre la cuestión de la exención de los clérigos, tema vidrioso en la polémica con Jacobo I, se advierte al instante una actitud muy dispar. Vitoria aplica con decisión el principio de que el derecho divino nunca puede ser en detrimento de los derechos humanos. Por consiguiente, dado que el clérigo es también ciudadano, debe como tal cumplir todas las leyes de la ciudad, siempre que en ello no quede perjudicado su ministerio espiritual⁴⁹.

Frente a esta simplicidad teórica de Vitoria en Suárez hallamos una serie de distinciones que aminoran el principio tomista que asume y que terminamos de citar.

Primeramente Suárez mantiene de modo decidido la exención total de los clérigos respecto de toda jurisdicción laica. Y esto afirma que es por derecho divino natural y por derecho pontificio. El derecho divino natural lo funda en que los mismos infieles, guiados por la luz natural, declaraban exentos a los sacerdotes de las cargas de los laicos. De este hecho histórico concluye: «Ergo multo magis haec exemptio erit de iure divino naturali in lege gratiae»⁵⁰. El derecho pontificio queda patente en la multitud de decretos en los que la Santa Sede declara exentos a los clérigos del poder temporal. Suárez justifica estos decretos en la obligación que tienen los Papas de velar por el buen

44 *Op. cit.*, c. V, n. 11, p. 78: «Nullus potest iustus titulus assignari, quod directum dominium iurisdictionis temporalis in omnia Ecclesiae regna Summo Pontifici conveniat».

45 *Op. cit.*, n. 16, p. 81.

46 *Op. cit.*, n. 21, p. 85.

47 *Op. cit.*, nn. 5 y 22, pp. 73 y 86.

48 *Op. cit.*, n. 22, p. 86.

49 *Obras... De potestate Ecclesiae prior*, pp. 317-27.

50 *Defensio Fidei*, lib. IV, c. 8, n. 13 (ed. Vivès) t. 24, p. 391.

régimen espiritual de la Iglesia que exige esta independencia de la jurisdicción laica ⁵¹.

Pero si los clérigos siguen siendo ciudadanos según Suárez, ¿cuál debe ser entonces la actitud del clérigo ante las leyes dadas por la autoridad civil? Ahora más que nunca aparece clara la regresión de nuestro pensador hacia las posturas conservadoras del agustinismo político. Mientras que Vitoria afirma taxativamente la obligación en conciencia de los clérigos a observar las leyes de la autoridad civil ⁵², Suárez admite tan sólo que estas leyes pueden tener sobre los clérigos fuerza directiva, nunca coactiva. Obliga su observación, no en virtud de la obediencia debida, sino porque son normas ordenadas al bien de la comunidad. Su infracción, por lo mismo, no puede ser castigada por la autoridad civil, porque ello implicaría jurisdicción del poder temporal en el clérigo, lo cual es inadmisibile para Suárez. La obligación del clérigo no está sometida a coacción, aunque le obligue en conciencia en virtud del bien común, de la convivencia y de la ejemplaridad. Obliga la ley civil, escribe Suárez con frase precisa: *non ex vi ipsarum legum, id est ex vi jurisdictionis, quam legislatores civiles habeant in clericos, sed ex vi rationis* ⁵³.

El momento más extremado de esta dirección de Suárez aparece en su opinión sobre los bienes no eclesiales sino patrimoniales de los clérigos. La actitud mental de Vitoria es afirmar que en todo esto hay que estar a las ventajas y a las cargas respecto de la vida ciudadana ⁵⁴. No opina así Suárez, sino que sostiene que tales bienes son algo inherente a la persona. Y como la persona es exenta, deben serlo igualmente los bienes de la misma ⁵⁵.

Esta completa autonomía de lo clerical ante la jurisdicción del poder temporal no es ni de lejos el agustinismo político medieval. Este era ya insostenible después de la impugnación de Vitoria. En el s. xvii tan sólo se le ocurre defenderlo a Solórzano Pereira, aunque todavía tuviera vigencia en otras mentalidades católicas, como T. Campanella. Como tesis ambiental el agustinismo político había sucumbido. Suárez lo ha visto bien. E igualmente ha aceptado la autonomía de lo natural frente a lo sobrenatural. Pero en la aplicación de este principio a la importante cuestión de la exención clerical toma tal prevalencia en Suárez lo espiritual que llega a no tenerse en cuenta las obligaciones del clérigo como ciudadano y su subordinación, como tal, a la jurisdicción laica. Ello se debe a que ha agrandado Suárez las exigencias de lo espiritual con relación a lo temporal que concretiza en la fórmula *potestas indirecta*. En virtud de ella el Papa puede eximir al clérigo de toda dependencia de la autoridad civil. Y puede igualmente el Papa

51 *Defensio Fidei*, lib. IV, c. 11 (ed. Vivès) t. 24, pp. 406-11.

52 *Obras... De potestate Ecclesiae prior*, p. 322: «Clerici tenentur obedire legibus civilibus in his quae spectant ad gubernationem et administrationem temporalem civitatis et non impediunt administrationem ecclesiasticam, et peccant facientes contra legem».

53 *Defensio Fidei*, lib. IV, c. 16, n. 18 (ed. Vivès) p. 436.

54 *Obras... De potestate Ecclesiae prior*, p. 300.

55 *Defensio Fidei*, lib. IV, c. 16, n. 12 (ed. Vivès) t. 24, p. 435.

tomar medidas drásticas contra los príncipes cuando éstas sean exigidas por el bien espiritual de los cristianos.

En conclusión; Suárez niega la potestad directa del Papa en lo temporal contra el agustinismo medieval. Pero de tal suerte urge y amplía la *potestas indirecta* del Papa en virtud de las exigencias de lo espiritual que en la *praxis* acerca su postura a la del agustinismo político. Impugnado éste teóricamente, no parece quede del todo marginado en la *praxis* de la interferencia de poderes.

Pensamos que las exigencias de la polémica contra Jacobo I de Inglaterra fueron ocasión de esta declinación de Suárez. Comprendemos la situación delicada desde la que tuvo que discutir estas cuestiones, como órgano doctrinal oficioso de Paulo V en su polémica con el Rey de Inglaterra⁵⁶. Pero desde un análisis frío de la historia de las ideas nuestra conclusión es que la actitud de Suárez es una recesión respecto del naturalismo ético de Vitoria y un acercamiento fáctico al agustinismo político, es decir, a un cierto predominio, no siempre justificable, de lo espiritual en lo temporal.

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA

⁵⁶ Sobre este carácter oficioso insiste E. Elorduy cuando escribe: «De estos datos se deduce que la obra de Suárez, precisamente por su carácter oficioso, ni siquiera se sometió a la censura generalicia de la Compañía» (Introducción a *Principatus Politicus* (CSIC, Madrid 1965, p. 39).