

SUAREZ CONFRONTADO CON ALGUNAS PREGUNTAS MORALES Y POLÍTICAS DE SU TIEMPO

*La alianza entre el altar y el trono
es a la larga fatal a uno y a otro.*

(UNAMUNO, *Religión y patria*)

El filósofo de mayor prestigio de su época, Suárez, hizo sombra a pensadores menos ilustres que tuvieron no obstante el mérito de escuchar a España y sobre todo a los españoles, fuera de los círculos cerrados o de las células donde demasiadas veces la justificación pudo más que la reflexión. Cuando el poder imprescindible a toda organización social no pone cuidado en la vida de los que gobierna, cuando no entiende sus preocupaciones, sus quejas, cuando ignora sus inquietudes, en resumen cuando queda distante de la vida social, este poder no es sino el uso de una fuerza. A nuestro parecer Suárez no examinó con toda atención el cuerpo ya enfermo de su país.

Ayudándonos de determinados ejemplos —libertad individual, bien común, educación de los niños— queremos mostrar cómo Suárez, a pesar de su importancia arquitectónica, no acudió a la cita de su tiempo ya que no se presentó adelantado, sino lo contrario, lo que permitió que Paul Janet dijera: «su método, sus autoridades, sus opiniones, todo nos prueba que se dedicó a seguir la tradición en vez de innovar y que heredó más de los libros del pasado que de los escritos de su tiempo»¹. Pero no nos engañemos, Suárez no acudió a la cita porque meditó sobre textos antiguos, sino porque se negó a seguir un movimiento iniciado ya con la dinámica de la libertad política formulada desde el siglo XIII por Marsilio de Padua que afirmaba, como es sabido, en su *Defensor pacis*, que el pueblo es la fuente del poder político. El príncipe pertenece al Estado «secundaria, quasi instrumentalis seu executiva pars» y debe gobernar «juxta subditorum suorum voluntatem et consensum». El príncipe está siempre obligado a cumplir la ley de cara a su pueblo que puede condenarle cuando la infringe. En este enfoque, la Iglesia se subordina al Estado y asistimos verdaderamente al nacimiento de una teoría del contrato social que no se puede atribuir indebidamente a otros. Antes de que abordemos ahora este primer punto preciso, veamos lo que dice el propio Suárez: «En esta cuestión,

1 *Histoire de la philosophie morale et politique* (Paris 1858) t. 2, p. 13.

existió el error de Marsilio de Padua (aproximadamente hace quinientos años) quien entre otros errores enseñó que Cristo ninguna jurisdicción había concedido a su Iglesia, a los obispos o al Romano Pontífice, sobre los laicos o los clérigos para mandar y obligar, ni para coaccionar o castigar; sino que sólo había encomendado a los sacerdotes la administración de los sacramentos y la predicación de la palabra de Dios; y que en todas las demás cosas los había dejado sometidos a la disposición y jurisdicción de los príncipes temporales»².

Pero ya veremos que en razón a una mezcla no ineluctable entre teología, moral y política, Suárez queda a la zaga de las exigencias de su tiempo, y José Antonio Maravall se dio cuenta de ello confirmando el juicio de Paul Janet: «...si atendemos a la situación del absolutismo en el xvii, hay que reconocer... que el tema de los límites del poder se reduce mucho sobre la evolución que cabía presumir a fines del siglo xv. Tanto Suárez como la mayoría de los escolásticos insistieron en que la potestad del príncipe no puede extenderse más allá de las lindes que por su propio principio constitutivo le vienen dadas. Y no se ocuparon, o en muy raros casos, de institucionalizar esos límites»³.

Recordemos la situación del individuo frente al poder para mejor apreciar el muy alto nivel de exigencia de libertad política reivindicada por contemporáneos de Suárez. Paradójicamente sabemos que Suárez, tras combatir la teoría del poder del derecho divino directamente otorgado al soberano por Dios, no concede a los ciudadanos sino una libertad tenue, reducida prácticamente a las dimensiones de una democracia hipotética y ya inoperante. Es lo que reconoce por otra parte el muy sabio Padre Elorduy en su introducción al libro *Defensio fidei*: «Las relaciones entre súbditos y superiores son libres por lo menos originariamente»⁴. Este origen está hundido en tiempos tan remotos que concretamente apenas tiene importancia ni vigencia.

La transferencia y no la delegación es el acto más grave y más importante de la meditación política de Suárez ya que como ha visto con precisión Mesnard: «Hay actos tan importantes que excluyen de manera definitiva toda posibilidad de recuperación posterior de la voluntad puesta en acción y esto se verifica para nuestro autor cuando llega a legitimar absolutamente la esclavitud como resultado de un pacto en debida forma»⁵. ¿Se preguntaría alguna vez Suárez lo que era un pacto leonino? El pueblo ha transferido, pues, su poder y sería culpable de usurpación si quisiera volver atrás: «Porque si ha concedido su poder al Rey y éste lo ha aceptado, por esto mismo el Rey ha adquirido el dominio. Por consiguiente, aunque el Rey haya recibido del pueblo este dominio 'mediante donacione vel contractu', el pueblo ya no puede quitar al rey este derecho ni reclamar otra vez su propia libertad»⁶. El ejemplo utilizado por Suárez para demostrar su teoría,

2 *Defensio fidei in Principatus politicis* (ed. CSIC, Madrid 1965) p. 89.

3 *Estado moderno y mentalidad social, siglo XV a XVII* (Madrid 1972) t. 1, pp. 341-42.

4 *Op. cit.*, p. CLXXIV.

5 *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle* (Paris 1952) p. 633.

6 *Defensio fidei* in *op. cit.*, p. 34.

no deja de inquietarnos: «De la misma manera que la persona privada que ha renunciado a su libertad y se ha vendido o dado como siervo, ¿no puede hacerlo una persona colectiva o comunidad, una vez que se ha sometido plenamente a este príncipe?»⁷ En el *De Legibus*, Suárez emplea un razonamiento similar⁸. Está pues el rey por encima al reino gracias a la teoría de la transferencia; el príncipe ha llegado ya a ser soberano porque el pueblo le ha concedido el *dominium iurisdictionis* sobre el mismo⁹.

Por supuesto nuestra inquietud está compartida por Suárez quien se da cuenta cabal de su teoría y de sus terribles consecuencias y no pierde ocasión de especificar que la soberanía no es un atributo inalienable ni un bien vendible o comprable¹⁰. La *suprema potestas*, tal y como la definió, le estorba, sin que quiera atenuar realmente su amplitud. Las leyes son el acto del soberano, proceden de su voluntad. Son exigibles al margen de la deliberación o del consentimiento popular. Es pues absoluto el poder como lo son los decretos del legislador. Conclusión extraña y paradójica para un filósofo que quiso combatir el derecho divino de los reyes y que justifica sin embargo por su sistema la política absolutista de un Felipe II o de un Luis XIV. No obstante existe el recurso al tiranico, mas ¿a partir de qué punto puede reputarse tirano a un monarca? No cuando se arroga el ejercicio del poder absoluto, sino cuando gobierna contra el bien común.

Ahora bien es necesario hablar de este bien común y decir en seguida que son varios los autores que emplean términos iguales sin que hayan sido entendidos de manera unívoca. Bien común y teoría de la transferencia están ligados y esta última dista de reunir cierta unanimidad en el pensamiento español del tiempo de Suárez. Varios representantes, entre los más ilustres, no comparten el punto de vista de Suárez ya que saben, antes de Montesquieu, que «todo hombre detentor de poder está predispuesto a abusar de él... Hace falta que a través de lo establecido, el poder detenga al poder»¹².

Mariana, coetáneo de Suárez, plantea más que éste último, en términos admirables, las relaciones del poder con el pueblo, preguntándose: «¿Cómo podemos, por otra parte, suponer que los ciudadanos hubiesen querido despojarse de toda su autoridad ni transferirla a otros sin restricción, sin tasa, sin medida?»¹³. Es cierto también que Mariana no niega que el poder del rey no es absoluto. Lo es en cuanto a ciertos ámbitos «tal es como hacer la guerra, administrar justicia y crear jefes y magistrados»¹⁴. Y añade acto continuo: «Creo empero que en otros negocios ha de ser mayor que la del príncipe la autoridad

7 *Ibid.*, pp. 34-35.

8 Libro III, IX, 4.

9 Ver J. Jarlot, 'Les idées politiques de Suárez et le pouvoir absolu', in *Archives de Philosophie* (Paris 1952) vol. 18, cuad. 1, p. 84.

10 *De legibus*, *op. cit.*, libro III, IX, 10 y 12.

11 *Ibid.*, II, IX, 4.

12 *De l'esprit des lois*, libro XI, cap. 4. Podemos añadir que Montesquieu subraya en el mismo capítulo: «Qui le dirait! La vertu même a besoin de limites».

13 *Del rey y de la institución real*, in BAE, t. 31, p. 486.

14 *Ibid.*

de la república»¹⁵. Se pregunta Mariana de modo prudente pero seguro acerca de esta famosa transferencia: «Se preguntará ahora, tal vez, si una nación puede abdicar y dar al príncipe sin restricción alguna todo el poder de que dispone; mas ni quiero detenerme mucho en este punto... con tal que se me conceda que obraría la nación muy imprudentemente si abjurase de esta suerte y para siempre sus tan sagrados derechos. Estoy en que hasta el príncipe obraría muy temerariamente aceptando un poder por el cual pasan los súbditos de libres a esclavos»¹⁶.

Estos derechos, los encuentra Mariana sumamente bien defendidos por una institución aragonesa llamada «Justicia Mayor» que introduce con las siguientes palabras: «Crearon los Aragoneses un magistrado intermedio entre el rey y el pueblo, una especie de tribuno llamado vulgarmente en estos tiempos el Justicia Mayor, el cual, armado de leyes y de autoridad y sobre todo del amor del pueblo, había de tener, como tuvo hasta hace poco, circunscrito dentro de ciertos límites, el poder arbitrario de los reyes»¹⁷. Estamos lejos de Suárez que nos presenta al tiranicidio como único contrapeso a la autoridad absoluta, como único medio para quitar a un monarca que hubiese hecho poco caso del bien común. Recurso máximo, drástico y peligroso, que se podría evitar gracias a un control permanente procedente de la prudencia y del buen sentido. Antonio Pérez, ducho en materia de Derecho aragonés, cantó la gloria de la institución del Justicia Mayor con palabras que ya habían maravillado a Francia a fines del s. xvi y que Espinosa loaría en páginas particularmente admirativas consagradas a la libertad política individual. Es inútil recalcar que los argumentos de Suárez no influyeron en Antonio Pérez cuando escribió: «Si a todas velas del poder absoluto se entrega, no queda raja entera del navío. Porque el poder enojado es un viento deshecho y fuerte que aunque sea en popa, aunque no halle resistencia, no le puede sufrir un navío»¹⁸.

La reflexión espinosista sobre las instituciones aragonesas tal y como las aprende en la obra de Antonio Pérez, conduce a aquel filósofo a una conclusión absolutamente ajena al pensamiento de Suárez: «De todo lo anterior concluimos que un pueblo puede, bajo el mando de un rey, gozar de una libertad bastante grande con la condición que el poder del rey queda determinado exclusivamente por el pueblo. Esta ha sido la única regla que he observado para establecer los principios de la monarquía esbozada en el capítulo anterior»¹⁹. Y sin embargo, como lo ha escrito con pertinencia mi eminente colega y no obstante amigo Vidal Abril Castelló, Suárez conocía la existencia de regímenes mixtos como el de Aragón precisamente pero escamotea la responsabilidad política: «Le triomphalisme monarchique de son époque faisait qu'il préférait passer sous silence une question aussi délicate»²⁰. Por otra

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*, p. 487.

17 *Ibid.*, p. 485. Ver sobre este tema Recaredo F. de Velasco, *Referencias y transcripciones para la historia de la literatura política en España* (Madrid 1925) p. 142.

18 *Las obras y relaciones de Antonio Pérez* (Ginebra 1644) p. 399.

19 Spinoza, *Tratado político*, trad. E. Tierno Galván (Madrid 1968) cap. 7, par. 31.

20 'L'obligation politique chez Suárez, bilan et perspectives', in *Archives de Philosophie* (abril-junio 1979) t. 42, cuad. 2, p. 199.

parte, queda total y entera la responsabilidad moral. El príncipe no se somete sino a la jurisdicción divina. No es responsable de sus actos sino únicamente delante de Dios y la censura del papa. Si Escobedo no fue asistido por los mejores teólogos de su tiempo, en trances difíciles, no se puede decir que fue el caso de un Montigny o del príncipe don Carlos cuyo rumbo de vida recibió sin duda la influencia de estos mismos que no debieron aconsejar sino amor como lo recuerda Aguado Bleye: «[El rey] pidió también el dictamen de algunos teólogos famosos como el doctor Navarro..., el obispo de Orihuela... y Melchor Cano. Terminadas estas consultas, el rey dio instrucciones para la vida de su hijo en la estrecha prisión»²¹.

La responsabilidad política del gobernante hacia los gobernados está ligada sólo a l bien común. Pero, ¿qué garantías lo aseguran? Sobre este punto, Suárez se muestra muy discreto. Podemos encontrar en el *De legibus* un texto que preconiza una política que permita a los miembros de la comunidad «vivir en paz y justicia con bastantes bienes personales que les asegurarían conservación y comodidad de la vida corporal a las cuales cabría añadir la probidad de las costumbres necesarias a aquella paz»²². Este programa generoso peca por exceso. Es tan amplio, tan flojo, tan poco preciso —como lo señala Roger Labrousse— que todo gobierno encontraría en él materia para establecer un programa; pero todo ello queda muy poco concreto y «Suárez abandona a la sagacidad del legislador el encargo de buscar las instituciones por las cuales estos puntos de vista morales encontrarían un lecho jurídico»²³. Y es precisamente en este aspecto impreciso y vaporoso que abarca a la vez teología, moral y política donde resalta la ausencia de responsabilidad política del monarca. Ahora bien, muchos contemporáneos de Suárez se habían inquietado por aquel bien común que no podía concebirse sin una permanente preocupación: la felicidad de los gobernados, una felicidad que englobara necesariamente una libertad mínima. Y no la asegura el viaje de Felipe II a Aragón. Existe un vínculo indisoluble entre felicidad y libertad, un lazo captado de manera admirable por otro contemporáneo de Suárez: Vázquez de Menchaca.

En una perspectiva complementaria distinta al *De legibus* o a la *Defensio fidei*, Vázquez de Menchaca nos habla de la relación entre el monarca y las leyes que rigen a los gobernados. El príncipe debe someterse a las leyes nacionales sin rebuscar las distinciones tan queridas por Suárez entre *vis directiva* y *vis coactiva*. «El gobierno de los príncipes debe estar sujeto a las leyes y éstas han sido promulgadas como superiores a la autoridad de los gobernantes y finalmente que príncipes y leyes deben tener como fin único el bien del pueblo en general... Ni por la consecución y disfrute del cargo de príncipe deja de ser uno de los ciudadanos»²⁴. No se habla para nada de la trans-

21 *Manual de Historia de España* (Madrid 1969) t. 2, p. 583.

22 *Op. cit.*, libro III, XI, 7.

23 *Essai sur la philosophie politique de l'ancienne Espagne. Politique de la raison et politique de la foi* (Paris 1938) p. 56.

24 *Controversias fundamentales...* (Valladolid 1932) p. 110. Ver también p. 132.

ferencia de soberanía. Los términos cambian radicalmente. Los ciudadanos han concedido al príncipe un encargo. Se habla de consentimiento y no de transferencia²⁵. Vázquez de Menchaca no deja de volver a un concepto central y fundamental ya que existe un encargo del pueblo al soberano: lo útil propio de los gobernados. No sólo de los ciudadanos españoles sino también de todos los hombres puesto que no elude el problema colonial. Vuelve a encontrar argumentos idénticos a los de Las Casas cuando afirmaba la autonomía política de las poblaciones indias. No se puede obligar, dice Vázquez de Menchaca, a que se someta a otra jurisdicción un pueblo que ha elegido a su monarca. Suárez lo admite, pero no para los pueblos que beneficiarán de la misión identificadora de Felipe II. Estamos muy lejos de los razonamientos tortuosos de Suárez en cuanto a la colonización, razonamiento discutido ya en un anterior informe nuestro²⁶. Habíamos señalado también cómo, según el capricho de la coyuntura y de los deseos reales, podía limitarse el concepto de bien común.

Los estatutos de pureza de sangre que hipotecaron la vida de generaciones de ciudadanos españoles fueron calurosamente defendidos por Suárez que a la par tenía la conciencia limpia condenando los *libros verdes*. ¿Es necesario recordar que varios pensadores de su tiempo combaten la discriminación racial y que el hecho de rechazar constantemente la práctica de los estatutos de pureza de sangre constituye la honra de la Universidad de Salamanca? Pero abandonemos a los pseudo-cristianos o conversos para examinar el bien común explicado concreta y puntualmente al caso estricto de los cristianos de rancio abolengo, ayudándonos de un par de ejemplos que ilustra el carácter impreciso del concepto utilizado por Suárez. No podían aceptar esta imprecisión los que, en el comienzo del siglo xvii, no apartaban la mirada de la realidad social. «Si alguno quisiere saber del modo que los tristes y desdichados labradores son tratados, verá que aún los bárbaros no hicieran con ellos lo que hacen los ricos y poderosos: pues sujetos estos pobres a un continuo trabajo y afán de toda la vida; toda la vida están muriendo de hambre. Y sobre esta desdicha, les añaden la intolerable carga de muchos tributos que siempre están pagando y otros oficios que les reparten de inmenso trabajo. Y de la misma manera se sirven de sus personas como si fuese de unos brutos animales y no de la especie de los hombres, o por mejor decir, tratan sus cuerpos como si no fuesen humanos sino de piedra»²⁷. En este siniestro cuadro trazado por el autor de la consulta de 1619, cabe señalar el peso de los impuestos que gravan la existencia de aquellos desdichados. No omito oponer la generosidad de Cayetano a la indiferencia de Suárez el famoso Juan Martínez cuando reproduce esta consulta en sus *Discursos teológicos y políticos*. He aquí el problema: ¿Puede el poder exigir tributos sobre lo imprescindible a la vida, como el pan? Martínez nos recuerda que Suárez, en el libro V de su *De*

²⁵ *Ibid.*, p. 150.

²⁶ 'Le droit à la différence chez Suárez', in *Archives de Philosophie* (abril-junio 1979) t. 42, cuad. 2, pp. 205-18.

²⁷ *Consulta de 1618* citada por Juan Martínez, in *Discursos teológicos y políticos* (Alcalá de Henares 1664) p. 435.

legibus, «defiende que los tributos que se imponen en las cosas que son necesarias para la vida humana, no son injustos. Y se funda: porque ni es malo porque esté prohibido por ley humana, ni porque sea malo de su naturaleza: luego es lícito, porque no se contraviene a la ley alguna. No es malo ni pecado»²⁸. Ante el espectáculo de la miseria trágica que se ofrece a su vista, se refugia Suárez en la lexicología y las argucias: «Dice Tomás de Vio que la raíz del uso es la indigencia y así quien siente más necesidad usa más cosas, y así los pobres que sienten necesidad quedan más gravados. Ahora bien, la palabra indigencia es ambigua... Indigencia unas veces significa pobreza: en este sentido es falso que la indigencia sea la raíz del uso...»²⁹. Claro es que Suárez reconoce en el dédalo sutil de sus distinciones que «estos tributos son mal mirados por la clase pobre y harán muy bien los príncipes si prescinden de ellos en lo posible»³⁰. Pero la confesión de esta situación lamentable no libra a Suárez de su sujeción legalista, lo que exaspera a Juan Martínez que evidentemente toma partido por Tomás de Vio. La fuerza de su razonamiento es muy sencilla: «El comer y beber es tan necesario que, sin ello, no se puede en ningún modo vivir...». Y Martínez añade: «A este discurso, aunque doctísimo, del Padre Suárez, se responde que estos tributos, siguiendo el sentir de Cayetano, son injustos con todo derecho...»³¹.

El autor de la consulta acusa la disparidad de fortunas que reina en aquel entonces. Explica por lo menos el panorama de la miseria tal como nos la presenta nuestro autor. Ahora bien, esta desigualdad fue combatida por algunos contemporáneos de Suárez. Ciertos religiosos como Zevallos o Moncada señalaron los peligros de un enriquecimiento demasiado grande de la Iglesia mientras en 1616, el alcalde de Casa y Corte Mateo López Bravo, tenido en mucho por Fernández de Navarrete, escribía su *De rege et regendi ratione*. Allí decía: «Es muy nociva la miseria derivada de la mala distribución de las riquezas... Hay que volver al camino recto y ninguno más seguro que el que el fundador de la ciudad procure que las riquezas no vengán a parar a manos de unos pocos»³². Esta miseria no es sino consecuencia directa de un sistema que permite la herencia sin vigilancia y el mayorazgo, instituciones admitidas sin la menor crítica por Suárez. Al contrario, utiliza el mayorazgo tan desacreditado por López Bravo para respaldar su razonamiento en la *Defensio fidei*: «Así mismo en el que por herencia sucede en el mayorazgo este derecho se sigue finalmente del último antepasado y, sin embargo, se piensa que aquellos bienes los recibe inmediatamente del primer fundador del mayorazgo... Así mismo, pues, aunque los reyes temporales lleguen por sucesión a la dignidad real, la reciben inmediatamente de Dios en virtud de la primera institución»³³. En cambio Agustín de Rojas Villandrando, en su *Buen repúblico*, fechado en 1621 en Salamanca, señala secamente los

28 *Ibid.*, p. 378.

29 *De legibus*, libro V, XVI, 6 y 7.

30 *Ibid.*, par. 9.

31 *Discursos teológicos...*, op. cit., p. 379.

32 In *Mateo López Bravo, un socialista del siglo XVII* (Madrid 1977) p. 285.

33 *Op. cit.*, p. 28.

efectos lamentables del mayorazgo: «Quan necesario sea el remedio a las muchas fundaciones de mayorazgo que son en tanto daño de las repúblicas»³⁴. Estamos criticando a Suárez apoyándonos en textos de su época que denunciaban la injusticia y no a partir de cualquier programa político actual. Prueba de ello son estas líneas de López Bravo, escritas en 1616: «Es la suma razón de la civil compañía la igualdad de las posesiones y ésta se ha de pretender entre los ciudadanos por las maneras posibles...»³⁵.

Paraliza Suárez toda tentativa de reflexión acerca de las injusticias originadas por los excesos de la propiedad privada afirmando «que una cosa puede ser de derecho natural de dos maneras: negativa y positivamente. Se dice que lo es negativamente aquello que el derecho natural no prohíbe sino admite aunque sin mandarlo positivamente, cuando manda algo, se dice que eso es de derecho natural positivamente, y cuando lo prohíbe, se dirá que es positivamente contrario al derecho natural... La propiedad no es contraria al derecho natural positivo, ya que no había ningún precepto natural que la prohibiese»³⁶.

Repite semejante actitud en lo que se refiere a las desigualdades constituidas por privilegios que no representen sino una ley especial para aquellos que mandan. Ahora bien, toda una corriente de oposición desde Furió Ceriol hasta López de Vega denuncia también estos privilegios. Suárez admite estos privilegios porque encomienda al juicio de la autoridad su reparto: «Esto no puede determinarse con reglas fijas, sino que se debe de dejar al juicio superior»³⁷. Los privilegios pueden participar de la ley: demos como prueba «un privilegio perpetuo concedido a una comunidad o a una familia para que perdure en ella, sí tiene auténtica naturaleza de ley»³⁸. Si bien es verdad que Suárez toma las acostumbradas precauciones y llega a conciliar bien común y privilegio ya que este último debe «mediatamente siempre redundar en bien común, porque siempre debe fomentar la religión, la piedad o la justicia o darse en premio de la virtud o de los trabajos»³⁹. Saludemos las dotes de visionario de Suárez puesto que parece insinuar que la virtud premiada en el padre perdurará en el nieto indigno, galardonado de la misma recompensa si se admiten, como lo hace nuestro filósofo, los privilegios perpetuos.

Así pues, si queremos hallar a Rousseau una fuente española, encontrémosla quizá en Suárez pero sin olvidar que el autor del *Contrato social* siguió casi escrupulosamente el estilo de López Bravo cuando escribió en su discurso sobre economía política estas líneas: «Lo más necesario y tal vez lo más difícil en el gobierno es una severa entereza en rendir justicia a todos, y sobre todo en proteger el pobre contra la tiranía del rico. El peor daño ya está hecho cuando existen pobres que defender y ricos que contener. Sobre la sola mediocridad se ejerce

34 Página. 178.

35 López Bravo, 'De rege et regendi ratione', in *Mateo López Bravo, un socialista...*, op. cit., p. 185.

36 *De legibus*, libro II, XIV, 14.

37 *Ibid.*, libro VIII, XXI, 8.

38 *Ibid.*, libro I, XIV, 8 y 9.

39 *Ibid.*, libro VIII, XXI, 8.

la fuerza de las leyes; son igualmente impotentes contra los tesoros del rico y contra la miseria del pobre... Es pues una de las tareas más importantes del gobierno la prevención de la desigualdad de las fortunas; no quitando los tesoros a sus poseedores sino suprimiendo los medios de acumularlos»⁴⁰.

Es preciso que los conciudadanos se preparen a la justicia y sólo la educación puede lograrlo: «En la semilla descansa la esperanza de la cosecha, en la educación de la niñez, la de la felicidad y cultura de los pueblos»⁴¹. Esta comprobación la madura Mariana en el deseo de promover una educación cuidada a fin que todos se beneficien de una instrucción sólida y de unos modelos justos. Ya Alfonso de Valdés escribía en su *Diálogo de Mercurio y Carón*: «Ordene que todos mis caballeros bezasen a sus hijos artes mecánicas juntamente con las liberales»⁴². Mariana va mucho más lejos cuando cree que es necesario organizar urgentemente un sistema educativo ya que los padres no son, ¡y con creces!, los mejores jueces en lo que se refiere a sus propios hijos: «Límpiese las fuentes si se quiere que corran limpios los arroyos... Este es el único remedio aplicable a nuestra enferma y abatida república y a nuestras costumbres corrompidas por el vicio y la infamia de tantos ciudadanos»⁴³.

Mariana escribe tras una larga meditación sobre la educación en la Antigüedad: «A mi modo de ver, no sólo deberían tener esos inspectores derecho para examinar la vida privada de los maestros, deberían tenerlo además para vigilar la de los ciudadanos como hacían los antiguos censores para reprimir privadamente a los padres que descuidasen la educación de los hijos...»⁴⁴. Esta urgencia de una reforma total de la educación desemboca naturalmente en una reforma de las instituciones tal y como lo exige el estado lamentable de la sociedad que Mateo López Bravo califica así: «Feísimo está el rostro de esta república»⁴⁵. Si está tan feo, es porque reina la injusticia y porque el poder no se preocupa del bien común. Entonces Mateo López Bravo propone que se promulguen «leyes sanctas acerca de la institución de la juventud»⁴⁶. Como Mariana, exige que nombren jueces que sancionarían el laxismo de los padres y de los maestros. Por esta razón prefiere escoger la enseñanza pública desde la escuela de párvulos sea cual sea la clase social de los niños ya que «la enseñanza privada nunca agradó a los cuerdos»⁴⁷. López Bravo desconfía de la educación privada y a través de su desconfianza, es toda la sociedad y la desigualdad la que juzga. El ilustre Pedro de Valencia no estará lejos de compartir este punto de vista⁴⁸ que no gusta nada a Suárez que separa total-

40 'Discours sur l'économie politique', en *Oeuvres* (Paris 1817) t. 1, pp. 404-5.

41 Mariana, *Del rey...*, op. cit., p. 495.

42 Madrid 1965, p. 169.

43 *Op. cit.*, p. 498.

44 *Ibid.*, p. 499.

45 'De rege et regendi ratione', in *Mateo López Bravo socialista...* op. cit., p. 140.

46 *Ibid.*, p. 141.

47 *Ibid.*, p. 143.

48 *Discurso contra la ociosidad* (Madrid 1618), manuscrito publicado por C. Viñas Mey, en *Pedro de Valencia, escritos sociales* (Madrid 1945).

mente educación y legislación. Tras haber sido el apologista de la transferencia de la soberanía popular y haber recordado que los ciudadanos, antes que a sí mismos, pertenecen primero al Estado⁴⁹, Suárez afirma en el *De baptismo* que el hijo «es algo de su padre»⁵⁰.

Hay que repetirlo: Suárez no propone ningún programa educativo y, ¿es necesario recalcarlo?, aumenta por lo tanto la desigualdad social tan hondamente experimentada por autores de su época.

Así, ayudándonos de varios ejemplos precisos: transferencia de soberanía, mayorazgo y educación (en realidad justicia), hemos visto que Suárez no acude a la cita que varios de sus contemporáneos, ricos de ideas nuevas, le habían dado. No podía ignorar Suárez aquella corriente y sin duda prefirió oponerse a ella con sutileza y ambigüedad. No nos parece exacto escribir, como ciertos lo hicieron, que desde los hombres de ciencia hasta los filósofos, todos querían leer la historia de España como si fuera un destino providencial. Para llevarlo a cabo era necesario formar buenos ciudadanos, lo que representa, siempre según Suárez, la finalidad de la ley⁵¹. Pero, ¿qué es un buen ciudadano? Es un hombre obediente, sumiso, aceptando sin chistar las injusticias institucionalizadas, imponiéndolas a los demás y preparado a delatar a su prójimo para ayudar a la Inquisición. El buen ciudadano es el ciudadano que gusta a Felipe II, el otro está considerado como rebelde contra Dios. Suárez se muestra muy hábil y afirma abiertamente la separación entre orden social y orden religioso como también afirma la autonomía del poder político hasta el punto de que José Antonio Maravall se atreve a escribir: «Es, por este último aspecto de su obra doctrinal, uno de los filósofos que más contribuyen a alcanzar su avanzado y bien definido nivel de secularización»⁵². Pero, ¿debemos olvidar sin embargo este texto de la *Defensio fidei* que reintroduce por una mano lo que la otra quiso quitar? «La felicidad temporal y civil tiene que subordinarse a la espiritual y eterna y puede acontecer que la materia misma del poder civil tenga que ser ordenada y tratada en atención al bien espiritual de manera distinta de la que parece exigir de suyo la mera norma de lo temporal»⁵³. Con este texto, Suárez abre grandes las puertas del Santo Oficio a la denuncia que por otra parte justifica y a las empresas coloniales tan violentamente denunciadas por Las Casas.

Ahora bien, hay que volver a repetirlo, este modelo del ciudadano español no fue a gusto de todos los pensadores coetáneos de Suárez. No estamos completamente de acuerdo con los que quieren desazonar una época rica en rupturas y oposiciones que fueron, como siempre, testimonios de justicia auténtica y de libertad. La sed de teología que provenía del fervor colectivo de aquella época no imponía necesariamente a todos un afán de unión entre la teología, la moral y la política. Ser creyente es una cosa y otra querer mezclar moral, teología y polí-

49 *De legibus*, Libro III, XXXIII, 5.

50 In *Opera omnia*, op. cit., t. 20, disput. XXV, sec. III, n. 3.

51 *De legibus*, libro I, XIII, 3.

52 *La oposición política bajo los Austrias* (Barcelona 1972) p. 195.

53 *Defensio fidei*, op. cit., p. 66.

tica. No chocará a nadie recordando aquí que Unamuno condenó terminantemente aquella mezcla sin incurrir en el anacronismo ya que lo había hecho Furió Ceriol en 1559. Suárez fue el mayor pensador de su tiempo mas su reflexión moral y política sirvió al poder, un poder que representaba al poder del rey, defensor de la fe. Las opciones conservadoras de Suárez en el ámbito muy limitado de nuestro tema de investigación pueden parecer accesorias. Sin embargo son significativas. Suárez forma parte de los mayores metafísicos del pensamiento occidental pero su error, hasta diríamos su falta, consistió en respaldar una política que la historia condena. Cuando Suárez abandona el área de la metafísica, sigue sirviéndose de Dios para avalar actitudes que varios de sus contemporáneos rechazaban ya. La justificación de la colonización de territorios extranjeros, la discriminación, los proyectos de conquistas no pueden lanzarse en nombre de Dios. El Dios de la metafísica de Suárez todavía está vivo mientras el Dios de su política ha muerto. Quiero terminar con las palabras inmejorables de don Lambert de Echeverría: «Ha muerto el Dios al que se manipulaba para poder imponerse y explotar a los demás, ha muerto el Dios que parecía enemigo del humanismo, del hombre y sus valores»⁵⁴.

Es cierto también que con Suárez estamos en la segunda parte del siglo xvi y comienzos del xvii. Mas la reflexión moral y política de un hombre que frente a su tiempo no supo adelantarse, lleva necesariamente retraso.

H. MECHOULAN

54 Lambert de Echeverría, *Dios, el gran misterio* (Madrid 1970) p. 11.