

Francisco Suárez y la tradición política *whig*: el caso de Algernon Sidney

Leopoldo José Prieto López

1 Preámbulo

Tras la publicación en 1680 de *Patriarcha* (Patriarca) de Robert Filmer (c.1558–1653) se levantaron al unísono muchas voces provenientes del mundo político republicano y *whig*.¹ Entre ellas se contaban James Tyrrell (1642–1718),² John Locke (1632–1704)³ y Algernon Sidney (1623–83).⁴ Todos estos pensadores, que provenían del ambiente republicano, se oponían decididamente al absolutismo político de los Estuardo, que ponía el fundamento del poder político en la teoría (de origen francés) del derecho divino del rey y cuya expresión más madura se hallaba en la obra de Filmer. En su lucha contra el absolutismo de Carlos II (1630–85, r. 1660–85) y su justificación teórica en el *Patriarcha*, estos autores republicanos reivindicaban precisamente las ideas que Filmer criticaba allí, a saber, la libertad e igualdad originarias de los hombres, el origen contractual del poder político y la limitación y control del poder real convertido en tiránico, especialmente mediante la deposición, juicio y punición del tirano. Hay que saber, sin embargo, que Filmer atribuía estas ideas a los teólogos escolásticos (los *Schoolmen*) y calvinistas, y más en concreto “a los jesuitas y a los celosos defensores de la disciplina de Ginebra,” “a Persons [jesuita] y a Buchanan [calvinista].”⁵ En realidad, estas ideas (de origen escolástico y calvinista) constituían claramente los principios políticos fundamentales de los republicanos británicos, que Sidney reivindicaba solemnemente el día de su ejecución como la “buena y antigua causa” (*Good Old Cause*) cuya defensa

1 Robert Filmer, *Patriarcha or the Natural Power of Kings* (Londres: printed by Walter Davis, 1680).

2 James Tyrrell, *Patriarcha non monarcha [...] in Which the Falseness of Those Opinions That Would Make Monarchy Jure divino Are Laid Open, and the True Principles of Government and Property Asserted* (Londres: printed for R. Janeway, 1681).

3 John Locke, *Two Treatises of Government* (Londres: printed for A. Churchill, 1690).

4 Algernon Sidney, *Discourses concerning Government* (Londres: printed and are to be sold by the booksellers of London and Westminster, 1698).

5 Filmer, *Patriarcha*, 2–3.

había emprendido desde su juventud.⁶ La afinidad política entre jesuitas y calvinistas de un lado y los mencionados *whigs* de otro, queda así de manifiesto en un primer acercamiento.

Entre estos principios políticos se advierte un orden lógico. En efecto, Tyrrell, Locke y Sidney creían (contra Filmer) que (1) dado que los hombres son libres e iguales *a nativitate*, (2) son, en consecuencia, capaces de concluir colectivamente un contrato político con el rey, porque solo ellos (en cuanto titulares del poder político soberano, proveniente de un pacto social originario) pueden ceder el uso de un poder cuya titularidad les pertenece; (3) de ahí que el pueblo controle por medio de sus representantes la acción de gobierno del rey, cuya potestad es, en última instancia, derivada. Asumiendo tales principios los *whigs* mantenían viva la llamada por Sidney la *causa anti-gua*, cuya justificación teórica había sido elaborada por una larga tradición medieval, intensificada desde el siglo XIV en los ambientes nominalistas y conciliaristas y recibida tanto por católicos (por ejemplo John Major [1467–1550], Francisco de Vitoria [c.1483–1546], Roberto Belarmino [1542–1621], Francisco Suárez [1548–1617], etc.) como por calvinistas (como John Knox [c.1514–72], George Buchanan [1506–82], François Hotman [1524–90], el anónimo autor de las *Vindiciae contra tyrannos* [Una defensa de la libertad contra los tiranos (1579)], etc.).⁷

Valgan de ejemplo al respecto las ideas políticas de John Major (1467–1550) y George Buchanan (1506–1582), el primero teólogo en París y maestro allí de Buchanan (converso luego al calvinismo escocés o presbiterianismo). Pues bien, en el *De iure regni apud Scotos* (El derecho del reino en Escocia [1579]) de Buchanan se reconocen claramente las ideas políticas de Major, expuestas sobre todo en su *Historia maioris Britanniae, tam Angliae quam Scotiae* (Historia de Gran Bretaña, tanto de Inglaterra como de Escocia [1521]). Major, *magister* sorbonense y continuador de las escuelas de Guillermo de Ockham (c.1287–1347) y Juan Gerson (1363–1429), no podía dejar de interesarse por las doctrinas político-eclesiásticas siempre de actualidad en Francia. En tal condición sostiene Major el origen inmediato del poder en el pueblo, que no es sino la idea de la soberanía popular. Al pueblo compete, pues, la potestad de instituir al rey y el poder de juzgarlo y deponerlo, si llegara el caso, teniendo siempre a la vista el bien de la república. En efecto, dice Major: “El pueblo libre

6 Véase Sidney, *Colonel Sidney's Speech Delivered to the Sheriff on the Scaffold* (Londres: s.n., 1683), 7.

7 No es casualidad que la *Historia maioris Britanniae, tam Angliae quam Scotiae* (1521) de Major, la *Franco-Gallia* (1573) de Hotmann, las *Vindiciae contra tyrannos* (1579), el *De iure regni apud Scotos* (1579) de Buchanan, la *Historia de rebus Hispaniae* (1592) (*Historia de las cosas de España* [1592]) de Mariana abunden en amplia información histórica medieval.

entrega el poder al rey, cuya potestad depende del pueblo en su conjunto.” Ahora bien, “del mismo modo que lo instituye, puede el pueblo retirar el poder del rey y de sus subordinados por causa de sus atropellos.” Así pues, “es lícito al pueblo libre deponer al rey [*ejicere a Regno*] e instituir un nuevo rey,” aunque antes de su deposición se exige que el rey sea juzgado. En tal sentido,

de quien es el poder de crear al rey es también el poder de juzgar su conducta. Ahora bien, el poder de instituir al rey es del pueblo, ante todo por medio de los prohombres y nobles que lo representan; luego a ellos, príncipes, prelados y nobles corresponde juzgar la conducta del rey.⁸

He aquí, pues, el testimonio de un autor británico de inicios del siglo *xvi*, anterior a la escisión confesional entre católicos y calvinistas, que pone de manifiesto un patrimonio político común del que se nutren por igual católicos y calvinistas. Su discípulo, George Buchanan, luego convertido al calvinismo, sostiene esas mismas ideas, que llegarán por su medio (entre otros cauces), a los republicanos británicos.

Esta tradición política antiabsolutista de raíces medievales se renueva en Inglaterra del lado católico con ocasión del acceso al trono de Jacobo I (1566–1625, r. 1603–25), sobre todo en la obra del jesuita inglés Robert Persons (1546–1610) (bajo el pseudónimo de Robert Doleman) titulada *Conference about the next succession to the Crown of England* (Conferencia sobre la próxima sucesión a la Corona de Inglaterra) (1594, reimpresa en 1681, con la *Exclusion crisis* como trasfondo),⁹ así como también en la polémica de Belarmino y Suárez con Jacobo I con ocasión del juramento de fidelidad (*oath of allegiance*) exigido por Jacobo I en el 1606.¹⁰ Del lado protestante, mayoritario como es claro, esta tradición antiabsolutista pervive en la literatura del partido parlamentario previa a la guerra civil (1642–51) y en la obra de John Milton (1608–74) durante

8 John Major, *Historia maioris Britanniae, tam Angliae quam Scotiae* (Parisiis: Ex officina Ascensiana, 1521), lib. 4, c. 17, fols. 76–77. Traducción propia. A propósito de las ideas políticas de Major, véase Ricardo García Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507–1522)* (Romae: Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1938), 156. Véase también Francis Oakley, “Almain and Major: Conciliar Theory on the Eve of the Reformation”, *The American Historical Review* 70, no. 3 (1965): 673–90.

9 Véase Robert Persons, *A conference about the Next Succession to the Crown of England* (sin indicación de lugar, 1594). Aunque en el libro no consta el lugar de publicación, se sabe que fue realizada en Amsterdam.

10 Especialmente importante a este respecto es la *Defensio fidei* (1613) de Suárez. A este propósito, véase Leopoldo J. Prieto López, “Hechos e ideas en la condena del Parlamento de París de la *Defensio fidei* de Suárez: poder indirecto del Papa *in temporalibus*, derecho de resistencia y tiranicidio,” *Relecciones* 7 (2020): 37–53.

el *Commonwealth* y reaparece con vigor, tras la restauración de la monarquía, entre los *whigs* en el contexto de la *Exclusion crisis* (1678–81). Esta crisis tenía su causa nuevamente en un problema sucesorio. En efecto, no teniendo Carlos II herederos legítimos, el llamado a la sucesión en el trono era su hermano Jacobo II (1633–1701, r.1685–88), católico, que contaba con el apoyo del rey de Francia, Luis XIV (1638–1715, r. 1643–1715).¹¹ Contra esta sucesión en favor de Jacobo II, apoyada por los realistas (los *tories*, partidarios del poder real absoluto), se levantó un sector antiabsolutista protestante y explícitamente republicano, origen del partido *whig*, con el conde de Shaftesbury (1621–83) a la cabeza, que mantenía las viejas tesis contractualistas del poder real, sostenidas por presbiterianos y puritanos, pero también, como sabemos, patrimonio común de los autores católicos, especialmente de los jesuitas.

Así pues, un antiabsolutismo común (no bien caracterizado con el nombre de monarquismo) se expresaba desde posiciones confesionales opuestas: católica y calvinista. De ahí nacerá la paradoja de que extremos irreconciliables desde un punto de vista confesional (como eran puritanos y católicos) coincidieran en no pocas ideas desde un punto de vista político. También a ello se debe que precisamente desde posiciones *whigs* (que desde el punto de vista confesional coincidían con las ideas del puritanismo anticatólico más encendido) se asumieran ideas de teóricos políticos jesuitas, en particular de Francisco Suárez, aunque siempre ocultando o disimulando la filiación jesuítica de las mismas. En breve, Suárez y los *whigs*, y en particular Sidney, aunque por distintos caminos, eran en realidad continuadores y renovadores del viejo constitucionalismo medieval. El absolutismo de las monarquías modernas y la teoría del derecho divino empleada para legitimarlas, que eran ideas de creación reciente, provocaron una renovación de aquel constitucionalismo en la forma de un antiabsolutismo común a ambas escuelas. La reforma protestante, conducida en suelo británico por el calvinismo (presbiterianismo y puritanismo), no había alterado las cosas en este campo.

11 Se conoce como *Exclusion crisis* la intensa polémica entre realistas-*tories* y republicanos-*whigs* surgida tras la propuesta parlamentaria presentada por los *whigs* de exclusión (*Exclusion Bill* [1679]) de la sucesión en el trono del católico Jacobo II. La *Exclusion crisis* fue resuelta por Carlos II cerrando en varias ocasiones el Parlamento, lo cual no hizo sino exacerbar más aún los ánimos de los *whigs*. A la muerte de Carlos II (1685), le sucedió Jacobo II, pero por poco tiempo. Tras la invasión de Inglaterra por Guillermo de Orange (1650–1702, r. 1689–1702) en 1688, favorecida por los *whigs*, y la derrota y huida a Francia de Jacobo II (hechos que recibieron el nombre de *glorious revolution*), una convención parlamentaria determinó el 12 de febrero de 1689 que la huida de Jacobo II equivalía a una abdicación *de facto* de la corona y que la vacancia del trono se resolvería con la sucesión en el trono en favor de su hija mayor, María II (1662–94, r. 1689–94), casada con Guillermo de Orange.

En este orden de cosas el presente trabajo quiere poner de manifiesto la recepción de parte de Sidney y de otros *whigs* de los principios políticos antes referidos sea de la tradición medieval común, sea también de la asunción (discreta, pero real) de las ideas de Suárez expuestas especialmente en el *De legibus ac Deo legislatore* (Sobre las leyes y Dios legislador [1612]) y la *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* (Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores de la secta anglicana [1613]). Sidney cita abundantemente a Suárez, especialmente en el capítulo 2 de sus *Discourses concerning Government* (1698), que lleva el característico título de “Que el pueblo elige a sus gobernantes en virtud de su natural derecho a la libertad y que el gobierno fundado sobre la voluntad del pueblo es el mejor”. Por ello mismo este trabajo también se propone dar razón de la paradójica situación en que se encuentra Sidney frente a Suárez, a saber: la aceptación de sus principios políticos, junto con el obligado rechazo desde un punto de vista confesional de este conspicuo teólogo católico, *a fortiori* si se tiene en cuenta que, en la lucha contra Jacobo I, Suárez había sostenido la pretensión del papa Pablo V (1550–1621, r. 1605–21) de ostentar un poder indirecto *in temporalibus* sobre el rey inglés. En una nación ya protestante como era la Inglaterra del siglo XVII, en la que además se había restaurado recientemente la monarquía en la persona de Carlos II, la literatura de polémica de los realistas (*tories*) encontrará en esta paradójica situación de Sidney y de los *whigs* en general la ocasión para desacreditarlos, acusándolos de sediciosos republicanos y papistas (o incluso jesuitas) enmascarados de protestantes.¹² La acusación era falsa en buena medida (especialmente en lo relativo a su credo religioso protestante), pero contenía algún elemento de verdad, justamente el que este artículo quiere poner de manifiesto. En efecto, excepto en la teoría del poder indirecto del Papa, calvinistas, *whigs* y jesuitas coincidían en lo demás: soberanía popular, transferencia del poder político al rey por parte del pueblo, derecho de resistencia, etc. Por eso, obviando las enormes diferencias confesionales y teológicas entre ellos, los panfletos realistas insistirán en presentar a *whigs* y jesuitas como miembros de un mismo bando político, cuyos rasgos comunes más

12 A esta literatura realista anti-*whig* pertenecen, ante todo, las siguientes obras: Henry Foulis, *The History of Popish Treasons and Usurpations* (Londres: Printed by J. C. for Th. Basset, 1671); Edward Stillingfleet (1635–99), el célebre teólogo anglicano enfrentado a Locke en cuestiones cristológicas, autor de *The Jesuits Loyalty* (Londres: printed by E. Fleisher for R. Royston, 1677); George Hicke, *A Sermon Preached on 30th. of January 1681* (Londres: printed by Walter Hettilby, 1682); John Nalson, *The Present Interest of England or a Confutation of the Wiggish Conspirators* (Londres: Printed for Th. Dring, 1685).

destacados eran las doctrinas del pacto político y de la resistencia y deposición del rey.¹³

Esta difícil coyuntura, exacerbada por la constante presión ejercida desde el bando *tory*, es la causa de las reticencias y disimulos de Suárez frente a Suárez, como ponen de manifiesto las siguientes palabras de Sidney:

No es mi interés salir en defensa de Suárez. Un jesuita puede decir la verdad, pero debe ser tomada con cautela, como algo venido del diablo, no vaya a ser que tras esas palabras se oculte alguna maldad [...] Pero en lo que se refiere al punto en cuestión [...] nada hay que pueda ser imputado a la invención de Suárez, porque que Adán no tuviera más que un poder económico [es decir, familiar], no político, no lo dice solo la voz de un jesuita, sino la voz de la Naturaleza y el sentido común.¹⁴

En breve, como se ha referido antes, encontramos una coincidencia sustancial entre el pensamiento suareciano y *whig* en lo referente a los principios políticos fundamentales. En efecto, tanto Suárez como los *whig*: (1) rechazan el absolutismo patriarcalista de los Estuardo teorizado por Filmer, según el cual los hombres nacen y son siempre hijos y súbditos del monarca,¹⁵ y afirman contrariamente que los hombres son libres e iguales, distinguiendo a este propósito el poder del padre (económico o familiar, de naturaleza privada) y el poder del príncipe (un poder político o de jurisdicción). De otro lado, dado que todos los hombres nacen libres e iguales, solo por medio de su libre voluntad (expresada al menos tácitamente) pueden quedar sometidos al poder de otro. (2) Como personas libres, siguiendo el impulso social propio de su naturaleza,

13 John N. Figgis, *The Divine Right of the Kings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1914), 179–81.

14 Sidney, *Discourses Concerning Government*, 67.

15 Véase Filmer, *Patriarcha*, 2–4, donde este autor, el teórico por antonomasia del absolutismo británico, afirma que la opinión sostenida por “la teología escolástica de los papistas y jesuitas,” acogida después por las iglesias reformadas, es necesariamente causa de rebeldía política y sedición, porque “según ella los hombres nacen dotados de la libertad de toda sujeción y del derecho de elegir la forma de gobierno que prefieren y que el poder que un hombre tiene sobre otros fue en un principio concedido por la voluntad del pueblo.” De tal opinión, cree Filmer, se sigue “una peligrosa conclusión,” como es que “el pueblo o la multitud tiene el poder de castigar o de deponer al príncipe que viole las leyes del reino, como sostienen Parsons y Buchanan.” Según Filmer es claro que “tal enormidad procede necesariamente [...] de aquella primera afirmación de una supuesta igualdad y libertad natural de los hombres y de su derecho a elegir la forma de gobierno que prefieran.” Así pues, de aquel supuesto principio de una libertad natural de los hombres no cabría esperar, según Filmer, más que graves “consecuencias sediciosas.” Traducción propia.

los hombres se unen en un cuerpo social para ayudarse en las necesidades de la vida y defenderse de los enemigos comunes. Es este un primer pacto, el pacto social. A este cuerpo social pertenece el poder político radical, o lo que es igual, el pueblo es el titular del poder político soberano. Ahora bien, dado que una república no puede subsistir sin un gobernante y que, por otro lado, la república no puede ser gobernada por todos, se hace necesario designar a uno (o varios magistrados) y cederle el poder de gobierno. Se trata ahora de un segundo pacto o contrato, esta vez político, de cesión o transferencia del poder al gobernante. (3) Finalmente, si el rey, que en última instancia es un magistrado elegido por el pueblo, se extralimita y conculca el pacto constitucional de cesión del poder, la comunidad política puede adoptar medidas para hacer prevalecer la justicia y el cumplimiento del pacto de cesión del poder, pudiendo llegar en casos extraordinarios hasta la deposición del rey.

Pasemos ahora a estudiar estos principios fundamentales en Suárez y Sidney.

2 Los principios políticos de Suárez

Ya sabemos que entre los principios políticos de Suárez y de Sidney hay una clara afinidad de fondo, que trae su causa de aquel común contractualismo político de viejas raíces al que ya nos hemos referido. Este contractualismo político de origen medieval, pero renovado tras el surgimiento de las monarquías europeas, descansaba sobre el fundamento cristiano de la libertad e igualdad originarias de los hombres.¹⁶ La conclusión de un contrato (también un contrato político de cesión del poder al monarca) presupone la libertad e igualdad de los contratantes. Tanto Suárez como Sidney habían llamado poderosamente la atención sobre esta libertad e igualdad de los hombres como fundamento radical de sus respectivas teorías políticas.

2.1 *Libertad e igualdad naturales del hombre en Suárez*

En efecto, sobre la libertad e igualdad por naturaleza de todos los hombres se había pronunciado Suárez con claridad. Sobre la libertad natural afirma el teólogo granadino que el hombre no nace sometido (*subjectus*) al príncipe por naturaleza, sino que le es sometible (*subijcibilis*).¹⁷ Ahora bien, que sea

16 John W. Gough, *The Social Contract. A Critical Study of Its Development* (Oxford: Clarendon Press, 1957), 49–51.

17 Francisco Suárez, *Tractatus de legibus et legislatore Deo*, en *R. P. Francisci Suarez e Societate Jesu opera omnia* (Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1856), 5:3, 1, 11: “Quia licet homo non sit creatus vel natus subjectus potestati principis humani, natus est subijcibilis ei, ut sic dicam”. Todas las traducciones de los textos de Suárez son propias.

sometible significa que el sometimiento político se debe a su propia voluntad, justamente porque es libre. La sujeción política, pues, no es contraria a la libertad del hombre, sino que es más bien expresión suya. Desde luego, la sujeción política (contra la doctrina del patriarcalismo de Jacobo I y Filmer) no se sigue inmediatamente de la naturaleza humana, sino de la intervención de la voluntad humana. Tal sometibilidad se debe a que “es conforme a la naturaleza racional [y social] humana que en la república haya alguien a quien quedar sujeto, aunque la sujeción política no se deriva *per se* del derecho natural, sino de la intervención de la voluntad humana.”¹⁸ En breve, el hombre es libre por naturaleza, aunque sometible políticamente conforme a su libertad.

También sobre la igualdad natural de los hombres se expresa Suárez sin ambages. En efecto, a la pregunta de en qué hombres se da inmediatamente el poder político responde nuestro Suárez:

Es razonable preguntarse si el poder está en algunos hombres particulares o en todos, o lo que es igual en el conjunto de todos ellos. Hay que descartar lo primero, porque ni todos son superiores a los demás ni por naturaleza algunos tienen este poder más que los otros, porque no hay mayor razón para que lo tengan unos en lugar de otros.¹⁹

Ahora bien, que no haya razón de que algunos tengan por naturaleza el poder sobre los otros significa que el poder político, antes de la cesión de la comunidad al rey, es poseído por todos por igual. Como dice Suárez algo más adelante, “[el poder político] permanece necesariamente en toda la comunidad de los hombres.”²⁰ La idea es reiterada un poco más adelante, presentándola en polémica con el patriarcalismo de Jacobo I a propósito del poder de Adán sobre su descendencia (*Quam potestatem habuit Adamus in posteros*): “Hay que decir, pues, que esta potestad, en virtud de la sola naturaleza de las cosas, no existe en ningún hombre particular, sino en el conjunto de los hombres asociados.”²¹ Se trata de una afirmación – dice Suárez – cierta y común (*certa*

18 Suárez, *De legibus*, 3, 1, 11: “Unde actu illi subjici [...] est consentaneum rationi naturali, ut humana respublica habeat aliquem cui subjiciatur, quamvis ipsum naturale jus per se non effecerit subjectionem politicam sine interventu humanae voluntatis”.

19 Suárez, *De legibus*, 3, 2 (“In quibus hominibus immediate existat ex natura rei potestas haec condendi leges humanae”), 1: “Ratio dubitandi est, quia vel est in singulis, vel in omnibus, seu in tota collectione eorum. Primum dici non potest, quia neque omnes sunt aliorum superiores, neque ex natura rei aliqui habent hanc potestatem magis quam alii, quia non est major ratio de his quam de illis”.

20 Suárez, *De legibus*, 3, 2, 1: “Sed necessario manere deberet in tota hominum communitate”.

21 Suárez, *De legibus*, 3, 2, 3: “Dicendum ergo est hanc potestatem ex sola rei natura in nullo singulari homine existere, sed in hominum collectione”.

et communis) a la gran mayoría de los tratadistas políticos.²² Ello es así porque, como ya se ha dicho, “por la naturaleza de las cosas todos los hombres nacen libres y por tanto ninguno tiene ni potestad política ni dominio sobre otro, así como tampoco hay razón alguna según la naturaleza de las cosas de por qué haya de entregarse este [poder] a estos sobre aquellos más bien que en sentido contrario.”²³ Como puede verse, a la afirmación de que “todos los hombres nacen libres” (*omnes homines nascuntur liberi*), añade Suárez la idea de que todos los hombres nacen iguales en la precisa medida en que “ninguno tiene ni jurisdicción política ni dominio sobre otro”. La igualdad afirmada por Suárez, claro está, no es de índole psicológica, sino jurídico-política.

De este modo proseguía Suárez el camino abierto unas décadas antes por Belarmino en su tratado *De laicis* (Sobre los laicos).²⁴ En las *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* (Disputas sobre las controversias de la fe cristiana contra los herejes de este tiempo [1605]), de las que el *De laicis* forma parte, se dedica el volumen segundo a una eclesiología católica en polémica con los protestantes (*hujus temporis haereticos*). En este volumen estudiaba Belarmino los diferentes estados de la vida cristiana en la Iglesia: “Sobre los clérigos y sacerdotes” (*De clericis et sacerdotibus*), “Sobre los monjes y los demás religiosos” (*De monachis et religiosis caeteris*) y “Sobre los laicos y principalmente sobre la magistratura política” (*De laicis ac potissimum de magistratu politico*). En este último libro, a propósito del poder político (llamado por Belarmino magistratura política), se afirma en relación con la igualdad:

Advierte que este poder [político] se halla inmediatamente en toda la multitud como en su sujeto propio, pues tal poder es de derecho divino. Pero el derecho divino a ningún hombre particular ha dado esta potestad, luego lo ha dado a la multitud. Más aún, prescindiendo del derecho positivo [es decir, del pacto de transferencia del poder, no hay razón alguna

22 Suárez, *De legibus*, 3, 2, 3.

23 Suárez, *De legibus*, 3, 2, 3: “Ratio prioris partis est evidens, quae in principio est tacta, quia ex natura rei omnes homines nascuntur liberi et ideo nullus habet jurisdictionem politicam in alium, sicut nec dominium. Neque est ulla ratio cur hoc tribuatur ex natura rei his respectu illorum potius quam e converso”.

24 Roberto Belarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* (Ingolstadt: Ex typographia Adami Sartorii, 1605). El *De laicis* en realidad es una parte del volumen segundo de las *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*. Aunque la edición original es la de Roma (1588), aquí seguimos la de Ingolstadt (1605).

de por qué de entre muchos, siendo todos iguales, deba ejercer el poder uno más bien que otro. Luego este poder es de toda la multitud.²⁵

Asimismo, en relación con la libertad, se afirma un poco más adelante:

Ten presente que, en lo concreto, las diversas formas de régimen político son de derecho de gentes, no de derecho natural, pues depende de la voluntad de la multitud constituir sobre ella un rey o cónsules u otros magistrados. Y que dándose justa causa la multitud puede cambiar el reino en aristocracia o en democracia o al contrario.²⁶

Las frecuentes apelaciones a la libertad e igualdad de los hombres de parte de Sidney (y Locke), e incluso la literalidad de las expresiones al respecto de dichos autores, no carecían, pues, de precedentes escolásticos.

2.2 *El origen de la sociedad: el pacto social y la titularidad popular del poder político*

La importancia atribuida por Suárez a la libertad como fundamento de toda la vida política se expresa también en su teoría del origen de la sociedad. Dado que “el hombre se inclina por naturaleza a la comunidad política y necesita muy especialmente de ella para la conservación de su vida”,²⁷ acuerda con los demás unirse en un cuerpo político. En efecto, por medio de un acuerdo, sea expreso o tácito, los hombres deciden unirse y formar una sociedad para ayudarse en las necesidades de la vida y en la protección de los peligros. Esta sociedad es una “multitud de hombres” (*multitudo hominum*) específicamente distinta de las precedentes agrupaciones (la familia y el municipio), porque en ella sus miembros se agrupan para formar una comunidad política perfecta,

25 Belarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei*, 844: “Secundo nota hanc potestatem immediate esse tanquam in subiecto in tota multitudine, nam haec potestas est de iure divino. At ius divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem, ergo dedit multitudini. Praeterea, sublato iure positivo non est maior ratio cur ex multis aequalibus unus potius quam alius dominetur. Igitur potestas totius est multitudinis.” Traducción propia.

26 Belarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei*, 845: “Quarto nota in particulari singulas species regiminis esse de iure gentium, non de iure naturae. Nam pendet a consensu multitudinis, constituere super se regem vel consules, vel alios magistratus, ut patet. Et si causa legitima addit, potest multitudo mutare regnum in aristocratiam, aut democratiam et e contrario.” Traducción propia.

27 Suárez, *De legibus*, 3, 1, 4.

la *civitas*.²⁸ He aquí, pues, el pacto social. Ahora bien, la comunidad política constituida por este pacto necesita una autoridad que la gobierne, la modere y la conduzca a la consecución de sus fines propios. Resulta, pues, necesaria una potestad común a la que sus miembros estén sujetos y deban obedecer.²⁹ Dado que la comunidad política (la *multitudo hominum*) es la titular del poder político, pero que su ejercicio se realiza mejor por uno que por muchos, es necesario que la comunidad concluya un contrato de transferencia o cesión del poder al gobernante, sea este uno o varios. He aquí el pacto político.

Hay que poner de manifiesto la importancia atribuida por Suárez a la libertad. En efecto, ambos pactos presuponen y requieren la libertad de los hombres, primero para asociarse en la comunidad política y luego para transferir el poder al príncipe y someterse a él. La libertad humana (junto con la igualdad) es el fundamento ineludible de la teoría suareciana de los pactos social y político, al igual que en Sidney, como veremos.

En polémica con Jacobo I recuerda Suárez que el poder político es conferido por Dios al conjunto de los hombres unidos en comunidad política, no en virtud de una institución positiva o de un acto particular, sino en el acto mismo de la creación por cuyo medio ha inscrito en la naturaleza humana la inclinación a unirse en sociedad con otros hombres. El poder político no es, pues, entregado por Dios a una sola persona o grupo determinado, sino a la totalidad del pueblo.³⁰ En otros términos, el poder político pertenece al pueblo y él es su titular. Además, el poder político es entregado por Dios al conjunto de los miembros de la comunidad política sin intervención de intermediario alguno, de manera que “entre la comunidad y Dios no hay ningún intermediario por medio del cual este poder sea transferido.”³¹ La soberanía política resulta, pues, del hecho mismo de congregarse los hombres en un cuerpo político “sin intervención alguna de una voluntad creada”,³² es decir sin intervención de la voluntad del rey. Siempre contra Jacobo I advierte Suárez que el rey no sólo no es mediador entre Dios y el pueblo, como pretendía la doctrina del derecho divino de los reyes, sino que es el pueblo quien media entre Dios (de quien recibe inmediatamente el poder) y el rey (a quien lo cede o transmite, si así es su voluntad). Suárez invierte así audazmente las pretensiones del absolutismo del rey inglés y confirma la doctrina de la soberanía popular.

28 Suárez, *De legibus*, 3, 2, 4. Véase Suárez, *Tractatus de opere sex dierum*, en *R. P. Francisci Suarez e Societate Jesu opera omnia* (Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1856), 3:5, 7, 3.

29 Suárez, *De legibus*, 3, 2, 4.

30 Suárez, *Defensio fidei*, en *R. P. Francisci Suarez e Societate Jesu opera omnia* (Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1859), 24:3, 2, 5.

31 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 2, 6.

32 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 2, 6.

2.3 *El origen del Estado: el contrato político de transferencia del poder y la sujeción política*

Como se ha observado antes, reunidos algunos hombres en una comunidad política, se hace necesario determinar quién ejercerá el poder político. El poder político es necesario para la conservación de la comunidad política, pues “la comunidad de los hombres no puede conservarse sin la justicia y la paz y la justicia y la paz no pueden conservarse sin un gobernante que tenga poder para mandar y castigar.”³³ El poder político supremo (la soberanía) radica originariamente en toda la comunidad, a quien ha sido dado por Dios por el hecho mismo de congregarse en un cuerpo social. De ahí que la democracia, no la monarquía ni la aristocracia, sea la forma originaria de gobierno de una comunidad política en la que no se han llevado a cabo aún pactos de cesión del poder a un gobernante. Ahora, aunque instituida naturalmente por Dios, la democracia no lo ha sido positivamente (pues en tal caso no podría ser cambiada), como tampoco la aristocracia ni la monarquía. De hecho Suárez sostiene, apoyándose en Aristóteles (384–322 a.C.), que “la democracia es la más imperfecta de las formas de gobierno.”³⁴ En breve, el poder político supremo es una propiedad natural de la comunidad política y por ese motivo pertenece originariamente a toda la comunidad, “a no ser que sea transmitido a otro mediante una nueva institución.”³⁵ De hecho, la comunidad política, tomada en su conjunto, no puede ejercer el poder. De ahí que deba transferir el ejercicio del poder (no la titularidad) a una autoridad política (de ordinario, un rey o un cuerpo de magistrados u *optimates*) capaz de ejercer aquel gobierno del que la multitud es incapaz.³⁶ Ahora, la cesión del poder al príncipe o a los magistrados se perfecciona por medio de un contrato político, que requiere el consentimiento de todos los miembros de la comunidad. Así pues, contra la pretensión de Jacobo I, afirma Suárez que “ningún rey o monarca recibe el poder político directamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad y la determinación humanas.”³⁷ Dicho de un modo sencillo, Dios entrega el poder político al pueblo y este lo transfiere (o lo cede o delega) al rey, si así lo estima oportuno, por medio de un contrato político de cesión, a lo que hoy llamaríamos un pacto constitucional. Precisamente de este contrato de transferencia del poder político nacen los límites del gobierno del rey.

33 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 1, 4.

34 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 2, 8. Véase Aristóteles, *Política*, I, 7, 1279 b 6.

35 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 2, 8.

36 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 2, 9.

37 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 2, 10: “Nullum regem vel monarcham habere [...] immediate a Deo vel ex divina institutione politicum pricipatum, sed mediante humana voluntate et institutione”.

2.4 *Los límites del poder político y la resistencia legítima*

Ya sabemos que la *Defensio fidei* es un escrito de polémica contra Jacobo I de Inglaterra. El rey de Inglaterra y Filmer sostenían el origen divino inmediato del poder del rey. Rechazaban, por tanto, la teoría del origen popular del poder por dos razones en lo esencial: porque entendían era causa de sediciones y revueltas que podían llegar hasta la deposición y occisión del rey;³⁸ y porque tomando ocasión de esta doctrina, el rey dependería siempre del pueblo, cuyo poder sería superior al del rey de manera que “el pueblo podría limitar el poder del príncipe, abrogar sus leyes [...] y disminuir el poder de los príncipes.”³⁹ Sediciones y revueltas, de un lado, y limitación del poder real, de otro, serían los efectos en el gobierno de la teoría de la soberanía popular (u origen en el pueblo del poder político) según Jacobo I.

Suárez replica que ninguno de los inconvenientes alegados por el rey inglés se sigue realmente de la doctrina del origen popular del poder político. Que el poder político haya sido entregado al rey por el pueblo “no da ocasión para que el pueblo se rebele o se alce contra los príncipes legítimos.”⁴⁰ A decir verdad la razón alegada aquí por Suárez contiene por una vez un aspecto no del todo coherente de su pensamiento. Suárez parece sostener un democratismo en relación con el origen del poder, a la vez que un cierto absolutismo en relación con su ejercicio. Dice, en efecto, Suárez: “Una vez que el pueblo ha entregado su poder al rey, ya no puede legítimamente, apelando a dicho poder, reclamar su libertad a capricho [...] Porque si ha concedido su poder al rey y este lo ha aceptado, por esto mismo el rey ha adquirido el dominio.”⁴¹ Para justificar esta discutible idea recurre Suárez a la desafortunada noción de autoenajenación de la libertad o de la entrega voluntaria de una persona de la propia libertad convirtiéndose en siervo, dando por supuesto que la libertad del pueblo es un bien enajenable políticamente, una suerte de *dominium* (propiedad) al que el pueblo podría renunciar. Dice, en efecto, Suárez: “De la misma manera que la persona privada que ha renunciado a su libertad y se ha vendido o dado como siervo no puede después librarse a su antojo de la servidumbre, así tampoco puede hacerlo una persona ficticia [es decir, una persona jurídica o colectiva] o comunidad, una vez que se ha sometido plenamente a un príncipe.”⁴²

38 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 3, 1.

39 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 3, 1.

40 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 3, 2.

41 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 3, 2: “Nam postquam populus suam potestatem in regem transtulit, non potest juste, eadem potestate fretus, suo arbitrio, seu quoties voluerit, se in libertatem vindicare. Nam si potestatem suam regi concessit, quam ille acceptavit, eo ipso rex dominium acquisivit”.

42 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 3, 2.

Sin embargo, acogiendo la doctrina de la retención *in habitu* del poder político en la comunidad aún después de transmitido al rey (sostenida por Belarmino, Martín de Azpilcueta [c.1491–1586],⁴³ Baldo degli Ubaldi [1327–1400] y Jacques Almain [c.1480–1515]), Suárez no se muestra coherente con la precedente idea de la autoenajenación política de la libertad del pueblo. En efecto, con Belarmino afirma Suárez que “el pueblo nunca transfiere [todo] su poder al rey, de manera que, conservándolo *in habitu*, puede en ciertos casos usarlo.”⁴⁴ Añade Suárez inmediatamente después que Belarmino se expresó al respecto “con gran reserva y circunspección”, diciendo que solo en ciertos casos era posible al pueblo usar el poder, una vez transferido al rey,⁴⁵ lo que debía hacerse siempre de acuerdo con las condiciones del contrato de cesión del poder político o con las exigencias de la justicia. Así pues, solo en estos casos excepcionales (sea por violación por parte del rey del pacto de cesión, pacto que debe constar por documentos o por costumbre inmemorial, sea por exigencias fundamentales de la justicia como es la legítima defensa frente al rey que se convierte en tirano con abuso manifiesto del poder para ruina del Estado) cabe al pueblo ejercer el poder político ya transferido al rey.⁴⁶ Fuera de ellos, nunca será lícito al pueblo retornar al uso de su propio poder político transferido. Como el propio Suárez afirma en una cláusula general con la que se concluye el razonamiento: “Fuera de estos casos y otros parecidos nunca será lícito al pueblo abandonar al rey legítimo [es decir, sublevarse contra el rey] apelando a su propio poder. Desaparece así el motivo o la ocasión de toda sublevación.”⁴⁷

43 Véase Martín de Azpilcueta, *Relectio de iudiciis* (Romae: Apud Josephum de Angelis, 1575), 2:76: “Postremo, quod Baldus citatus in.32. coroll. dicebat in tit. de allodiis agens de hac potestate [...] quia non carent omnino iurisdictione, sed eius usu. Habent enim illam, saltem in habitu, licet careant actu. Et ideo quoties incideret casus, in quo populorum gubernationi non provideretur, per eos, quibus electione, hereditate, vel alias concessus est usus iurisdictionis, poterunt ipsi ea uti, ut clare docuit Bald. [...] et clarius, his tamen non adductis, Iacob. Almaynus in lib. de auct. Pap.”

44 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 3, 3: “Quod vero Bellarminus ex Navarro dixit populum numquam ita suam potestatem in principem transferre, quin eam in habitu retineat, ut ea in certis casibus uti possit”.

45 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 3, 3: “Quia Bellarminus non simpliciter dixit retinere populum potestatem in habitu, ad quoscumque actus pro libito, et quoties velit exercendos, sed cum magna limitatione et circumspectione dixit *in certis casibus*, etc.”

46 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 3, 3: “Si rex iustam suam potestatem in tyrannidem verteret, illa in manifestam civitatis perniciem abutendo.”

47 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 3, 3: “Extra hos vero et similes casus, nunquam licet populo a legitimo rege sua potestate fretus deficere, et ita cessat omnis seditionis fundamentum aut occasio.”

En resumen, Suárez admite solo dos casos de limitación popular del poder del rey legítimo y de reasunción del poder previamente transferido al monarca: la violación por parte del rey de lo pactado en el contrato político de cesión del poder⁴⁸ y la legítima defensa (propia o del Estado) frente a la agresión del príncipe legítimo convertido en tirano.⁴⁹ En cambio, frente al usurpador (*tyrannus ab origine* o *in titulo*), dado que no es rey legítimo, admite Suárez la licitud de la rebelión o incluso la ocisión por persona privada, aunque después de cumplir una larga serie de requisitos como salvaguarda de la rectitud moral de una acción tan grave como es la sublevación.⁵⁰ Fuera, pues, de estos casos no cabe considerar justo el levantamiento del pueblo contra el príncipe. Suárez cree dar satisfacción así a la exigencia de Jacobo I de contar con un pueblo fiel y no rebelde.

3 Los principios políticos de Algernon Sidney

Pasemos ahora a estudiar la estructura conceptual de la teoría política de Sidney. Afirma Javier Dorado que el pensamiento político de Sidney se construye sobre tres pilares: la soberanía popular, la teoría contractualista (como legitimación del poder político) y la doctrina de la resistencia (como garantía de la Constitución y de los derechos del pueblo).⁵¹ He aquí de nuevo el cuadro de los principios políticos comunes a tantos autores que han bebido en las fuentes de la tradición política medieval, principios formalizados lógicamente por los escolásticos, recibidos después por muchos teólogos calvinistas y asumidos claramente por la tradición republicana británica del siglo XVII. A esos principios antepone Sidney, al igual que Suárez, un principio radical: la libertad e igualdad originarias de los hombres, fundamento de los otros tres principios. Sabemos de otro lado que el propósito fundamental de los *Discourses concerning Government* (en adelante, *Discourses*) de Sidney es la justificación de la resistencia contra la monarquía tiránica. Ahora, dado que la resistencia es

48 Suárez, *Defensio fidei*, 3, 4: “Eadem ratione non licet populo semel subiecto potestatem regis magis restringere quam in prima translatione seu conventionem restricta fuit.”

49 Sobre la legítima defensa personal, véase Suárez, *Defensio fidei*, 6, 4, 5: “*Liceatne in defensionem propriae vitae principem occidere.*” En cambio, sobre la legítima defensa del Estado, véase *Defensio fidei*, 6, 4, 6: “*Quid in reipublicæ defensionem.*”

50 Suárez, *Defensio fidei*, 6, 4, 7: “*Tyrannus in titulo licite occiditur,*” y 8: “*Quæ requirantur ut tyrannus in titulo licite a privato occidi possit.*” Véase también Pablo Font Oporto, *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez* (Granada: Comares, 2018).

51 Javier Dorado Porras, *La lucha por la Constitución. Las teorías del Fundamental Law en la Inglaterra del siglo XVII* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001), 429.

la forma principal de hacer valer el contrato político (o pacto constitucional) de cesión del poder al rey por parte del pueblo libre y soberano, los principios antes mencionados son, en opinión de Sidney, los fundamentos de la justicia sobre los que se asienta el derecho de resistencia.

Los *Discourses* son una obra de polémica, escrita además como comentario crítico del *Patriarcha* de Robert Filmer. Debido a ello, carecen del orden y estructura deseables. Las constantes objeciones a Filmer y los farragosos análisis históricos (muy del gusto de los teóricos calvinistas del tiempo) hacen que la obra pierda toda dirección precisa y una reconocible estructura orgánica.⁵² Bien al contrario ocurre en la obra gemela, *Two treatises of Government* (1689), de John Locke, de idéntico ideario *whig* y escrita también en polémica con Filmer.⁵³ Ello no merma, claro está, el valor de los *Discourses* como testimonio del ideario *whig* y más ampliamente del republicanismo británico del siglo XVII. Por otro lado, la proximidad temporal de la fecha de publicación de los libros de Sidney y Locke obedece al hecho, ya aludido, de que ambos escritos son respuestas al *Patriarcha* de Filmer, publicado póstumamente en 1680 por los ambientes realistas sea para hacer frente a la creciente literatura republicana, sea para contestar a la publicación de una versión inglesa del *De legibus* de Suárez aparecida en Londres en 1679. En tal sentido se expresa acertadamente Francisco Baciero, quien sostiene la audaz, pero bien fundada hipótesis de que

la publicación póstuma del *Patriarcha* de Filmer es, precisamente, una respuesta de los sectores absolutistas de Inglaterra a la publicación, por parte de los sectores *whigs*, del *De legibus* de Suárez [...] [De otro lado] el segundo tratado de Locke, escrito en lo fundamental entre 1679 y 1682, es original y deliberadamente, entre otras cosas, un modo de vulgarizar buena parte de las doctrinas contenidas en el *De legibus*, inaccesibles a la mayor parte del público.⁵⁴

52 George Sabine, *Storia delle dottrine politiche* (Milán: Etas, 2003), 394.

53 Locke, *Two Treatises of Government*. El título completo del libro, *Two Treatises of Government: in the Former, the False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer and His Followers, Are Detected and Overthrown; The Latter Is an Essay concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*, da una idea del esfuerzo lógico de Locke por presentar ordenadamente su teoría política: primero una crítica a Filmer; después una propuesta propia que, inspirada en los principios *whigs*, es semejante a la de Sidney y, en buena medida, también a la de Suárez.

54 Francisco Baciero Ruiz, *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008), 34. En efecto, en 1679 apareció publicada en Londres una versión inglesa del *De legibus* que rezaba así: "Francisci Suarez, Granatensis, Doctoris Theologi & in conimbricensi academia Sacrarum Literarum Primarii Professoris,

3.1 *Libertad e igualdad de los hombres*

Ya desde el inicio de los *Discourses* propone Sidney la libertad y la igualdad de los hombres como principios fundamentales de su teoría política. En efecto, “el principio de la libertad en el que Dios nos creó incluye las principales ventajas de las que disfrutamos en esta vida, así como las mayores ayudas para la felicidad, que es el fin de nuestras esperanzas en la otra.”⁵⁵ Así lo afirmaron los escolásticos (entiéndase, ante todo, Suárez y Belarmino), los cuales, “aunque fueran depravados, no eran estúpidos ni ignorantes, pues no veían sino lo que todos los hombres ven ni ponían más fundamento que el generalmente aprobado, a saber: que el hombre es naturalmente libre.”⁵⁶ De ahí la crítica de Sidney a la negación de Filmer de la libertad natural de los hombres, a pesar de que dicha libertad ha sido reconocida por todos los cristianos, tanto de iglesias reformadas como no reformadas. De ahí también la denuncia de Sidney contra Filmer, quien, para hacer plausible su posición ante el partido realista, equipara a católicos y puritanos, “a los jesuitas y Ginebra, a Doleman [Persons] y Buchanan, porque ambas escuelas sostienen esta misma doctrina [de la libertad natural de los hombres].”⁵⁷ Ahora bien – responde Sidney – que católicos y calvinistas afirmen lo mismo sobre la libertad natural de los hombres significa únicamente que “Roma y Ginebra no pueden sino estar de acuerdo en algún punto en el que están obligadas a concordar por la fuerza de la verdad.”⁵⁸ Dicho de otro modo, tan absurdo es acusar a católicos y calvinistas porque coinciden en un punto en el que no pueden sino convenir como atacar a “puritanos y turcos porque creen que uno más uno es igual a dos.”⁵⁹

Por otro lado, el reconocimiento de la libertad natural del hombre por parte de los escolásticos y calvinistas no es según Sidney una verdad abstracta cualquiera. Bien al contrario, es un principio eficaz del que se deriva todo el orden

TRACTATUS DE LEGIBUS AC DEO Legislatore, in decem libros distributus, utriusque Fori hominibus non minus utilis, quam necessarius, LONDINI, Sumptibus J. Dunmore, T. Dring, B. Tooke & T. Sambridge, ANNO MDCLXXIX”. Los editores londinenses omiten de propósito toda mención de la condición de jesuita de su autor.

55 Sidney, *Discourses concerning Government*, 1, 2, 5. Todas las traducciones de los *Discourses* son propias.

56 Sidney, *Discourses concerning Government*, 1, 2, 5. P.-A. [Pierre-August] Samson (†1748), el traductor al francés de los *Discourses*, emplea unos términos que más parecen una traducción de Belarmino y Suárez que del propio Sidney: “Dont il est impossible de douter la doctrine qui enseigne que les hommes sont nez libres, l’un n’ayant rien à prétendre sur les autres, étans tous entièrement égaux” (*Discours sur le gouvernement*, trans. P.-A. Samson [La Haya: Chez Louis et Henri van Dole, 1702]), 14. Las cursivas son propias.

57 Sidney, *Discourses concerning Government*, 1, 2, 6.

58 Sidney, *Discourses concerning Government*, 1, 2, 6.

59 Sidney, *Discourses concerning Government*, 1, 2, 6.

político (pacto social, contrato político y controles del poder político transferido). En efecto, admitida la libertad natural de los hombres, “estos pensadores [jesuitas y puritanos] conceden al pueblo la libertad de deponer a sus príncipes.”⁶⁰ Esta opinión, que Filmer estima execrable, es lógica y justa para Sidney, porque “¿quién crea a quién? ¿El rey al pueblo o el pueblo al rey?”⁶¹ El razonamiento es idéntico al de la tradición monarcómica, republicana y escolástica. Sidney afirma por ello: “No me avergüenzo de coincidir en ello con Buchanan, Calvino o Belarmino y dejo a Filmer y sus seguidores la gloria de mantener lo contrario.”⁶²

Además de libres, los hombres son iguales por naturaleza. Así lo reitera Sidney, según el cual que “el hombre es una criatura libre e igual por naturaleza” es una verdad tan fuera de duda que incluso no pocos sostenedores de los derechos del rey (y del absolutismo monárquico), como John Haywood (c.1564–1627), Adam Blackwood (1539–1613) y William Barclay (1546–1608), la han hecho suya.⁶³ Así pues, si en una sociedad bien establecida encontramos súbditos y gobernantes, ello solo puede proceder legítimamente de la libre voluntad de los súbditos. “Nadie recibe el mando sobre muchos si no es por medio del consentimiento o de la fuerza,”⁶⁴ afirma Sidney. La desigualdad política entre súbditos y gobernantes no desmiente la igualdad esencial de los hombres, porque tal desigualdad es refrendada libremente por ellos. Sí la desmiente, en cambio, aquella otra sujeción política debida a la mera conquista, porque la condición original de igualdad de los hombres hace que la simple fuerza nunca sea causa justa de un derecho.⁶⁵

3.2 *El pacto social*

Ahora bien, aunque libres e iguales por naturaleza, los hombres están heridos por la culpa original y por ello experimentan la constante lucha entre pasiones y razón. Hay en los hombres una ruptura interior (que la doctrina teológica llama *concupiscentia*), ya señalada por san Pablo, a la que el agustinismo y el calvinismo siempre han dado una gran importancia. “El hombre tiene pasiones, pero pocos saben cómo moderarlas y nadie puede extinguirlas por completo.”⁶⁶ Sin embargo, las pasiones son templadas por la razón, que es la fuerza directriz de la naturaleza humana. Una libertad ilimitada, entregada a

60 Sidney, *Discourses concerning Government*, 1, 2, 7.

61 Sidney, *Discourses concerning Government*, 1, 2, 7.

62 Sidney, *Discourses concerning Government*, 1, 2, 7.

63 Sidney, *Discourses concerning Government*, 1, 2, 7.

64 Sidney, *Discourses concerning Government*, 1, 11, 24.

65 Véase Sidney, *Discourses concerning Government*, 1, 11, 24.

66 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 24, 186.

la satisfacción de unas pasiones desregladas, supondría la destrucción de la sociedad. Por ello, la razón impone límites a la libertad, refrena las pasiones e invita a los hombres a unirse en sociedad.⁶⁷ Es así como se llega a la formación de la sociedad y a “la unión en un solo cuerpo en el que cada uno es protegido por la fuerza conjunta de todos.”⁶⁸ He aquí el pacto social. Sin embargo, el pacto social y la formación de la sociedad aparecen en Sidney precedidos por aquella situación de angustia y peligro, puesta de manifiesto tan frecuentemente por los pensadores británicos del siglo XVII, seguramente debido al sustrato teológico calvinista, común a todos ellos, que tanto enfatizaba la doctrina de la transgresión de Adán (la caída original) y su devastador efecto moral en la naturaleza humana, que quedaba desde entonces como *natura lapsa*. En efecto,

los hombres continuaron en esta libertad [precivil] hasta que el número de ellos aumentó tanto que llegaron a ser molestos y peligrosos los unos para los otros, y al no encontrar otro remedio al aumento de los desórdenes [...] se unieron muchas familias en un solo cuerpo social para poder proveer mejor a lo necesario para la vida, la seguridad y la defensa propia y de sus hijos.⁶⁹

El texto citado contiene ecos de Aristóteles y Suárez, pero también y sobre todo de Thomas Hobbes (1588–1679) y John Milton. Ya en *The tenure of Kings and Magistrates* (La tenencia [del poder político] de reyes y magistrados [1649]) afirmaba Milton que la maldad y violencia generalizada tras la transgresión de Adán movieron a los hombres a unirse en sociedad.⁷⁰ “Así acordaron obligarse mutuamente por medio de una liga común para no dañarse mutuamente y unirse para defenderse conjuntamente de cualquiera que perturbara o se opusiera a dicho acuerdo. Así nacieron las ciudades, los pueblos y las repúblicas.”⁷¹ En cualquier caso, como veremos después, el pacto social aparece en Sidney marcado por un pesimismo antropológico de matriz calvinista semejante al de Milton, Hobbes y otros autores británicos de la época.

Como Suárez, también Sidney admite un doble pacto. El primer pacto (que es el acuerdo ya referido de los hombres para la formación de una sociedad)

67 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 20. Este capítulo lleva el siguiente título: “Man’s Natural Love to Liberty is temper’d by Reason, which Originally Is His Nature.”

68 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 1, 64.

69 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 1, 60.

70 John Milton, *The tenure of Kings and Magistrates* (Londres: Printed by Matthew Simmons, 1649), 8.

71 Milton, *The tenure of Kings and Magistrates*, 8.

suele ser llamado por Sidney pacto (*compact*).⁷² El segundo pacto (por el que los miembros de la sociedad entregan el poder a los gobernantes) es llamado de ordinario contrato (*contract*).⁷³ Llamándolo contrato subraya Sidney la dimensión jurídica, más aún bilateral, del pacto de delegación del poder político, que comporta la reciprocidad de obligaciones y contraprestaciones para ambas partes (la obediencia de los súbditos de un lado y el sometimiento del gobernante al pacto de delegación del poder político de otro) y que justifica la adopción de medidas de parte de quien cumple contra el incumplimiento de la otra parte.⁷⁴

3.3 *El contrato político*

Aunque las alusiones son continuas a lo largo de toda la obra, la doctrina del doble pacto se presenta de un modo especialmente claro en *Discourses*, 2, 5, un texto por cierto que es un eco inequívoco del pensamiento suareciano. Por lo que respecta al pacto social, sosteniendo sustancialmente la doctrina suareciana, aunque distanciándose nominalmente de ella,⁷⁵ Sidney admite que el poder descansa en la multitud de los hombres (la *multitudo hominum* de Suárez), que está formada por el conjunto de hombres libres que se unen en una sociedad para satisfacer sus necesidades e intereses, estableciendo leyes y reglas a las que se someten.⁷⁶ De esta manera,

72 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 2, 68: "A civil society is composed of equals, and fortified by mutual compacts;" 2, 5, 79: "When a People is, by mutual compact, joined together in a civil society".

73 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 5, 80–81; 2, 32, 248; 3, 1, 256–57; 3, 4, 268; 3, 10, 297; 3, 17, 323–26; 3, 18, 329.

74 Scott A. Nelson, *The Discourses of Algernon Sidney* (Londres: Fairleigh Dickinson University Press, 1993), 56, 97. En términos procesales en la tradición jurídica romana se conocía como *exceptio inadimpleti contractus* (excepción de incumplimiento de contrato) la posibilidad de neutralizar la *actio* de quien incumpliendo alguna obligación del contrato pide el cumplimiento de la otra parte.

75 En tal sentido advierte Nelson que la influencia de Suárez sobre Sidney es clara y que el sarcasmo en las menciones a Suárez es solo un recurso para evitar el rechazo de los protestantes. Nelson, *The Discourses of Algernon Sidney*, 104.

76 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 5, 75: "But intending to proceed more candidly, and not to trouble my self with *Bellarmin* or *Suarez*, I say, that they who place the Power in a Multitude, understand a Multitude composed of Freemen, who think it for their convenience to join together, and to establish such Laws and Rules as they oblige themselves to observe".

un cierto número de personas acuerdan conjuntamente formar una sociedad, la cual se convierte en un cuerpo completo⁷⁷ que tiene en sí todo el poder sobre sí mismo, no estando sujeta a otras leyes humanas que a las suyas propias. Todos los que componen esta sociedad son libres de entrar en ella y nadie hay que tenga el derecho de pretender prerrogativa alguna por encima de los demás, a menos que así sea acordado por el consentimiento general de todo el cuerpo y nada les obliga a entrar en esta sociedad más allá sino la consideración de su propio bien.⁷⁸

El texto es decisivo. En él se proclaman, con fuerte apoyatura en Suárez, dos principios de enorme calado político: la soberanía popular y el rechazo de la teoría del derecho divino del rey, que son los dos principios sobre los que se construye toda la argumentación del libro 3 de la *Defensio fidei* de Suárez.⁷⁹ En efecto, en la sociedad, que no es sino la multitud de los hombres asociados, descansa el poder de gobierno. He aquí la soberanía popular. De otro lado, en la sociedad así formada nadie tiene un poder innato y previo sobre los demás. La prerrogativa de la superioridad del magistrado sobre los súbditos no puede fundarse más que en el contrato de cesión del poder estipulado entre toda la sociedad y el magistrado. He aquí un explícito rechazo de las tesis del derecho divino de los reyes.

Una vez formada la sociedad, en virtud del pacto político

este cuerpo social puede conferir el poder a uno solo,⁸⁰ a un pequeño número de personas o retenerlo en sí mismo;⁸¹ y aquel o aquellos que han sido establecidos así para gobernar, no teniendo más poder que el que les ha sido conferido por la multitud [...], son constituidos realmente por el pueblo en lo que son. Asimismo, de acuerdo con la ley de su creación [el pacto de transferencia del poder político] están obligados a ejercer tal

77 La expresión “cuerpo completo” (*compleat body*) es de origen aristotélico, pero Suárez la renueva haciendo descansar sobre ella uno de los fundamentos de su teoría política. Así, mientras familia y municipio son cuerpos políticos imperfectos, solo el Estado (la *civitas*) es la *societas perfecta*, es decir, completa, porque solo él es capaz de subvenir a todas las necesidades de la vida humana.

78 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 5, 76.

79 Leopoldo J. Prieto López, “Vida y pensamiento del padre Francisco Suárez,” *Ecclesia. Revista de cultura católica* 20, no. 2 (2006): 187–210, aquí 202–8.

80 La versión francesa de 1702 dice la “autoridad soberana”, la *autorité souveraine*, enfatizando el hecho de que el pueblo es el titular de la soberanía.

81 Sidney se refiere a la constitución de un gobierno monárquico, senatorial o democrático, del mismo modo que Suárez lo había establecido en la *Defensio fidei* 3, 2.

poder en la medida precisa en que les ha sido concedido y para los fines para los que les fue entregado.⁸²

Como puede verse, el texto está cargado de presupuestos y consecuencias para la teoría política. Pero para limitarnos a lo esencial destaquemos la doctrina de los límites del pacto político ahí expresada.

3.4 *Los límites del poder político transferido al rey*

En virtud de la cesión o delegación del poder (y en consecuencia de la representación en ella implícita) contenida en el pacto político, se ha de entender que las acciones emprendidas por los delegados o diputados en el poder son adoptadas por los mismos representados. En efecto, como se afirma unas páginas más adelante, “cuando un pueblo se une formando una sociedad civil por medio de un pacto mutuo [*mutual compact*], no hay diferencia, en lo que respecta al derecho, entre lo que hacen todos por sí mismos o lo que hacen por medio de personas diputadas por todos, si tales personas actúan de acuerdo con el poder recibido de todos.”⁸³ De ahí que, si las acciones del que recibe el poder no se ajustan a los límites pactados con el pueblo ni al bien común, que es el fin de la vida política, cabe que el pueblo, titular último y soberano del poder político, juzgue a los gobernantes y, si es el caso, los deponga. En última instancia, un gobierno que, en lugar de salvaguardar los derechos fundamentales de los súbditos, los conculca, puede (incluso debe, según Sidney) ser resistido. Aunque Sidney admite el sistema de revocabilidad ordinaria del poder por medio de elecciones periódicas, el punto focal de su pensamiento está, como sabemos, en el modo extraordinario de revocabilidad del poder, es decir, en la resistencia y la rebelión frente al gobernante inicuo o tiránico.

Así pues, cuando un gobierno deviene tiránico, solo le cabe al pueblo, retornando a los “principios originales del gobierno en general,”⁸⁴ asumir de nuevo el poder político, del cual es el verdadero titular. Los “principios originales del gobierno”, llamados por el absolutismo de Filmer los “misterios del Estado” o *arcana imperii*, no son en realidad sino los principios fundamentales de la

82 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 5, 76.

83 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 5, 79.

84 Sidney, *Discourses concerning Government*, 1, 3, 9: “The original principles of Government in general”. Sidney continúa añadiendo lo siguiente: “These perhaps may be called *Mysteries of State*, and some would persuade us they are to be esteemed *Arcana*; but whosoever confesses himself to be ignorant of them, must acknowledg that he is incapable of giving any judgement upon things relating to the superstructure, and in so doing evidently shews to others, that they ought not at all to hearken to what he says.” Véase también 2, 13, 30; 3, 25, 27, 41.

arquitectura política del Estado a los que ya nos hemos referido varias veces, a saber, la libertad e igualdad originarias de los hombres, el pacto social y la soberanía popular, el contrato político y la delegación del poder y, finalmente, los límites de la acción de gobierno. En efecto, “no podemos distinguir la verdad de la falsedad, lo bueno de lo malo, ni podemos saber qué obediencia debemos al magistrado o qué nos es dado esperar justamente de él a menos que sepamos quién es el magistrado, por qué lo es y quién lo ha constituido como tal.”⁸⁵

En breve, todo el orden y la paz del Estado descansan en la solidez de estos “principios originales del gobierno” según los cuales el magistrado es tal porque ha sido investido del poder político por el pueblo para que persiga el bien común. Buscar el bien propio y no el común lo convierte en tirano⁸⁶ y ello mismo habilita al pueblo a negarle la obediencia, resistirle y deponerle. Por otro lado, según Sidney, resistir al príncipe convertido en tirano es no solo un derecho, sino también una obligación del ciudadano virtuoso.⁸⁷ La resistencia legítima tiene, pues, su fundamento último en los “principios originales del gobierno”, que son los principios del orden político que hemos estudiado en Suárez y que vemos recibidos en Sidney. Como, por otro lado, las cosas humanas están sujetas de continuo a corrupción, no es extraño que de cuando en cuando los gobiernos deban ser renovados apelando a dichos principios originales. En tales casos la renovación suele revestir la forma de tumultos.⁸⁸ En ellos “el pueblo entero, por quien la magistratura fue creada en un inicio, ejecuta su poder soberano en su grado más alto.”⁸⁹ La resistencia, como se ha dicho antes, es la clave de bóveda de la teoría política de Sidney, porque presupone los principios precedentes y es la última expresión de su teoría política.

La resistencia, de otro lado, es la legítima respuesta del pueblo frente al tirano, quien, como sabemos, es aquel gobernante que obra en vista de su interés particular y no del bien público. La doctrina de la resistencia obliga a Sidney a elaborar una tipología de la tiranía. En primer lugar está el tirano “que usurpa el poder y el nombre de la magistratura a la que no ha sido justamente llamado.”⁹⁰ A este usurpador, a quien otros llaman *tyrannus sine titulo* (tirano sin título), Sidney, inspirándose en Hobbes (y probablemente también

85 Sidney, *Discourses concerning Government*, 1, 3, 9.

86 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 3, 70. La idea es aristotélica. Según el Estagirita, en efecto, “la tiranía es el gobierno monárquico que sólo tiene por fin el interés personal del monarca” (*Política*, 3, 1279 b).

87 Nelson, *The Discourses of Algernon Sidney*, 126.

88 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 13, 117.

89 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 13, 117.

90 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 24, 175.

en Suárez),⁹¹ prefiere llamarlo no rey, ni siquiera tirano, sino *hostis et latro* (enemigo y ladrón);⁹² y, al igual que el filósofo de Malmesbury, entiende Sidney que, siendo un enemigo público, cualquier persona privada puede usar cualquier medio para destruirlo.⁹³ La expresión *hostis et latro* empleada por Sidney para referirse al usurpador hace pensar también en Suárez, quien afirma que “se puede dar muerte lícitamente al tirano *in titulo*” (*tyrannus in titulo licite occiditur*), incluso por una persona privada, porque “en tal caso no se da muerte al rey o príncipe, sino al enemigo de la república [*hostis reipublicae*]” y en tal sentido “Tomás de Aquino defiende en el *De regimine principum* la muerte de Eglon a manos de Aod, aunque era este una persona privada, porque Eglon, rey de Moab, no era verdadero rey del pueblo de Dios, sino enemigo y tirano [*hostis et tyrannus*].”⁹⁴

A este primer tipo de tirano siguen otros dos, caracterizados ambos por ser inicialmente poseedores legítimos del poder, pero que se exceden en su ejercicio bien en razón del tiempo, bien en razón de la naturaleza del mandato otorgado. En efecto, aquel magistrado legítimamente constituido que continúa en su cargo una vez expirado el tiempo de su mandato es semejante al usurpador y como tal se convierte en un hombre privado sujeto al mismo castigo que aquél.⁹⁵ Está asimismo el caso del magistrado que, “dentro del tiempo prescrito por la ley, ejerce un poder que la ley no le ha concedido, el cual a este respecto es también un hombre privado, porque, como dice Grocio, *eatenus non habet imperium* [“su poder no llega hasta ese punto”];⁹⁶ y puede por ello

91 Suárez, *Defensio fidei*, 6, 4, 1: “Duplex ergo a Theologis tyrannus distinguitur: unus est, qui non iusto titulo, sed vi et injuste regnum occupavit, qui revera non est rex nec dominus, sed locum illius occupat et umbram ejus gerit.” Ver también Thomas Hobbes, *De Cive*, en *Opera philosophica quae latine scripsit omnia* (Londini: Apud Joannem Bohn, 1839), 2: 237, donde Hobbes distingue entre usurpador (*hostis*), rey legítimo devenido tirano (*tyrannus*) y rey legítimo (*rex*).

92 Véase Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 24, 175.

93 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 24, 175. Unas líneas después, Sidney reitera: “For which reason, by an established law among the most virtuous nations, every man might kill a Tyrant.”

94 Suárez, *Defensio fidei*, 6, 4, 7. También Francisco de Vitoria da un tratamiento semejante a la ocisión del *tyrannus sine titulo*. Al respecto, ver Simona Langella, “Francisco de Vitoria y la cuestión del tiranicidio,” en *The School of Salamanca Working Paper Series* no. 2015-04, <http://publikationen.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/37611> (acceso 28 marzo 2022).

95 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 24, 176.

96 Hugo Grocio, *De iure belli ac pacis libri tres* (Amstelaedami: Apud Ioannem Blaev, 1646), 1, 4 (“De bello subditorum in superiores”), 13: “Si rex partem habeat summi imperii, partem alteram populus aut senatus, regi in partem non suam involanti, vis iusta opponi poterit, quia eatenus imperium non habet.”

ser resistido como cualquier otro tirano, “porque él no ha sido investido magistrado para hacer lo que le plazca, sino para lo que la ley determina para el bien del pueblo; y como no tiene otro poder que el que le da la ley, la propia ley limita y dirige el ejercicio del poder recibido.”⁹⁷

Hasta aquí la teoría de los límites del poder político y de la resistencia en Sidney. Extraigamos de todo lo dicho algunas conclusiones.

4 Suárez y Sidney, a modo de conclusión

Reducidas a sus elementos esenciales, salta a la vista la semejanza entre las teorías políticas de Sidney y Suárez. No se trata, por otro lado, de un parecido en algún rasgo particular, sino de una semejanza estructural en los principios y en la arquitectura de sus respectivas teorías. Ya conocemos bien la secuencia lógica de dichos principios: libertad e igualdad originarias de los hombres (contra las pretensiones del absolutismo patriarcalista de Jacobo I, tan combatido por Suárez y los *whigs*), pacto social como origen de la sociedad y del poder político (de donde la soberanía popular), contrato político de cesión del poder al rey y resistencia al poder real extralimitado y tiránico. Ahora bien, la semejanza entre las doctrinas de Suárez y Sidney parece deberse tanto a la existencia de una fuente inspiradora común como al explícito influjo de Suárez sobre Sidney. De un lado, como se ha indicado al inicio, las tesis de la libertad, del pacto y de los límites del poder regio, propias del constitucionalismo medieval, llegan tanto a los escolásticos como a los monarcómacos calvinistas. Eran doctrina común, expresión de un cuerpo de ideas que la Reforma no había alterado y que era compartido por la mayor parte de filósofos y teólogos, fueran católicos o calvinistas. En tal sentido nos hemos referido a Major, Buchanan, Mariana, Hotman, Belarmino, las *Vindiciae contra tyrannos*, etc. A esta lista de convergencias podría añadirse también Francisco de Vitoria, Martín de Azpilcueta, Luis de Molina (1535–1600), Domingo de Soto (1494–1560), Johannes Althusius (1557–1638), Hugo Grocio (1583–1645), etc. De otro lado, la destacada disputa mantenida por Suárez con el rey Jacobo I y el patriarcalismo (sobre todo tanto en la *Defensio fidei* de 1613, pero también en el *De legibus* de 1612), distinguiendo la potestad económica (o familiar), de índole privada, y la potestad política, de ámbito público, hacía de Suárez el mayor contradictor de las doctrinas absolutistas de Jacobo I y Filmer a los ojos de los republicanos ingleses. El propio Jacobo I había intervenido pidiendo sin éxito al rey de España, Felipe III (1578–1621, r. 1598–1621), la desautorización

97 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 24, 176.

de la *Defensio fidei*.⁹⁸ Ningún otro escolástico había expresado las viejas ideas políticas comunes con igual claridad y cogencia lógica. En el *De legibus*, en la *Defensio fidei* y también finalmente en el *De opere sex dierum* (obra póstuma suareciana publicada por el jesuita Balthasar Álvarez [1560–1630]) se había expresado Suárez siempre con igual claridad y determinación sobre los fundamentos de la teoría política. En efecto, los hombres nacen libres (es decir, no sometidos a otro, a saber, el príncipe) e iguales (o lo que es igual, no nacen súbditos). De ahí que puedan acordar libremente la constitución de la sociedad para la ayuda y defensa mutuas. Constituida la sociedad, el poder soberano es de la *multitudo hominum*. No es, pues, de Dios, sino del pueblo de donde el rey recibe el poder soberano. El pueblo entrega tal poder al príncipe para gobernar según las exigencias de la justicia y del contrato político de cesión del poder. He ahí los dos límites esenciales del poder del rey: el pacto político y las exigencias de la justicia. No es, pues, casualidad que los círculos *whigs* eligieran a Suárez y publicaran en 1679 el *De legibus* para combatir las ideas absolutistas de los *tories* en la polémica suscitada con el proyecto de ley de exclusión (*Exclusion bill*).

Naturalmente, que haya una semejanza de arquitectura lógica y de principios políticos entre Suárez y Sidney (y los *whigs*) no es óbice para que se den entre ellos diferencias considerables, debidas a diversas razones culturales, filosóficas y teológicas que los separaban. Sin pretensión alguna de exhaustividad, presentamos aquí dos diferencias de envergadura entre Sidney y Suárez antes de concluir.

Quizás la diferencia más notable se halla en las ideas antropológicas que subyacen a la doctrina del pacto social en Suárez y Sidney. La huella de la teología agustiniana y calvinista, muy profunda en la Inglaterra reformada, se muestra en un característico pesimismo antropológico. Según el calvinismo,

98 Más aún, tras su publicación ordenó Jacobo I una serie de medidas en su contra, especialmente la condena y quema públicas de la *Defensio fidei*, junto con la condena de las obras del jesuita belga Martin Becanus (1563–1624) y del alemán Caspar Schoppe (1576–1649), en una ceremonia litúrgica celebrada en *Saint Paul's Cross* (Londres) el 25 de noviembre de 1613; la organización de unos actos académicos en Oxford para neutralizar la teoría eclesiológica y política de Belarmino y Suárez, de donde resultó la obra publicada por el obispo anglicano Robert Abbot (1560–1618), titulada *De suprema potestate regia Exercitationes habitae in Academia Oxoniensi contra Rob. Bellarminum et Francisc. Suarez* (Londini: Ex Oficina Nortoniana, apud Ioannem Billium, 1619); y, finalmente, el despliegue de una intensa acción diplomática, especialmente dirigida a Francia, con el propósito de que también allí fuera repudiada la obra, como finalmente ocurrió con la condena pública de la *Defensio fidei* por el Parlamento de París el 26 de junio de 1614. Ver también Prieto López, “Hechos e ideas en la condena del Parlamento de París de la *Defensio fidei* de Suárez,” 42–47.

en efecto, tras la comisión de la culpa original la naturaleza humana queda corrompida profundamente hasta el extremo de su destrucción moral.⁹⁹ Ya en Henry Parker (1604–52), publicista destacado del partido parlamentario en su enfrentamiento con Carlos I (1600–49, r. 1625–49), encontramos un pesimismo antropológico característicamente calvinista. En su *Jus Populi* (El derecho del pueblo [1644]) presenta Parker la naturaleza humana de tal manera depravada tras la caída de Adán y cargada de tal suerte de miseria y de pecado en su dimensión social que “ninguna criatura es tan hostil e indómita con sus semejantes como el hombre [...] pues ni los lobos ni los osos son tan depravados, hostiles y destructivos para su propia especie como lo es el hombre para la suya.”¹⁰⁰ De modo semejante afirmaba Milton en *The tenure of Kings and Magistrates* que la maldad y violencia generalizada tras la transgresión adámica fue el motivo de que los hombres se unieran en la sociedad y conjuraran así el riesgo de la destrucción mutua.¹⁰¹ Sidney parte de un planteamiento antropológico-político semejante al de Parker y Milton, pero en él el eco de Hobbes es ya palpable.¹⁰² En efecto, según Sidney “desde el pecado de nuestros primeros padres la tierra ha producido zarzas y abrojos y la naturaleza del hombre ha sido fructífera sólo en vicio y maldad.”¹⁰³ Desde entonces los hombres son criaturas nacidas débiles y enfermizas para el bien y propensas únicamente al mal.¹⁰⁴ No es, pues, de extrañar “la feroz barbarie en la que vivía una multitud de hombres sin ley ni disciplina.” En tal situación, temiendo cada hombre a su prójimo, “no había más defensa que la propia fuerza y se vivía en

99 En efecto, el calvinismo, como en general el protestantismo, sostenía que la caída original de Adán suponía una completa destrucción moral del hombre y lo convertía en una criatura de ira, incapaz de todo bien.

100 Henry Parker, *Jus populi* (London: Printed for R. Bostock, 1644), 42–43.

101 Milton, *The tenure of Kings and Magistrates*, 8: “All men naturally were borne free, being the image and resemblance of God himselfe, and were by privilege above all the creatures, borne to command and not to obey: and that they livd so, till from the root of *Adams* transgression, falling among themselves to doe wrong and violence, and foreseeing that such courses must needs tend to the destruction of them all, they agreed by common league to bind each other from mutual injury, and joyntly to defend themselves against any that gave disturbance or opposition to such agreement.”

102 Sidney, *Discourses concerning Government*, 1, 2, 8 y 1, 17, 43, donde se hace mención explícita del principio hobessiano *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos), aunque presentado críticamente como una suerte de “enloquecimiento colectivo” (*epidemical madness*) a consecuencia del castigo divino posterior a la expulsión del paraíso. No se olvide, por otro lado, que Hobbes se presenta como el defensor de los derechos del rey y de la causa realista y, en tal sentido, es el extremo opuesto de la posición política de Sidney.

103 Sidney, *Discourses concerning Government*, 1, 2, 7–8.

104 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 1, 63.

una perpetua ansiedad completamente contraria a la felicidad.” De ahí que “el primer paso para el remedio de este pestilente mal fue que muchos se unieran en un cuerpo y que cada uno de ellos fuera protegido por la fuerza unida de todos.”¹⁰⁵ A este respecto no se halla Sidney lejos de aquellas palabras del capítulo 13 del *Leviathan* (1651) de Hobbes en las que se caracteriza la vida humana antes de constituir la sociedad (a lo que Hobbes llama el *estado de naturaleza*) “como una vida solitaria, mísera, hostil, embrutecida y breve,” una vida propia de “un tiempo de guerra en el que cada uno es enemigo de los demás” y en el que “los hombres viven sin otra seguridad que la de la propia fuerza e ingenio,” no teniendo más expectativa que “el continuo temor y el peligro de una muerte violenta.”¹⁰⁶ A diferencia de Sidney y de sus fuentes calvinistas, Suárez, parte de un aristotelismo renovado a la luz de un moderado naturalismo y de un reconocible optimismo renacentista y cristiano. Ya en la disputa teológica con los dominicos de Salamanca, conocida como *disputa de auxiliis*, Suárez se había mostrado siempre un claro defensor de la *gracia suficiente* y de la libertad del hombre como expresión de una naturaleza humana que, aunque herida por el pecado original, es capaz por sí misma de alcanzar ciertos bienes proporcionados a su naturaleza sociable y racional.¹⁰⁷

Refirámonos, finalmente, a otra diferencia considerable entre ambos autores como es la que se da en sus respectivas doctrinas sobre la resistencia. Como hemos visto, la teoría de Sidney sobre la rebelión es más audaz que la de Suárez. Nos parece más dominada por el sentimiento de justicia que por el sosegado razonamiento moral sobre lo justo, como ocurre, en cambio, en un Suárez, académico, teólogo y moralista, cuyo análisis del tirano y de las formas de rebelión consideradas legítimas es más pormenorizado, a la vez que más cauto y matizado. A diferencia de Sidney, que reserva al usurpador (*tyrannus ab origine*) y al rey devenido tirano (*tyrannus ab exercitio*) (sea por exceso temporal sea por extralimitación del poder concedido) una misma consideración ético-política y un mismo tratamiento (legitimidad de cualquier ataque por cualquiera para su destrucción), Suárez distingue cuidadosamente el tratamiento del usurpador y el del rey verdadero convertido en tirano. De un lado, declara Suárez que

105 Sidney, *Discourses concerning Government*, 2, 1, 63–64.

106 Thomas Hobbes, *Leviathan*, en *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (London: John Bohn, 1839), 3: 113.

107 Suárez, *De opere sex dierum*, 5, 7. Ver también Suárez, *De gratia Dei seu de Deo Salvatore, justificatore et liberi arbitrii adjutore per gratiam suam*, en R. P. Francisci Suarez e Societate Jesu opera omnia (Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1857), 7: *Prolegomena*, especialmente los capítulos 4 (“De statibus naturae humanae”) y 8 (“Utrum in statu naturae lapsae homo sit intrinsece debilior ad operandum bonum quam esset in statu prae naturae”).

al rey verdadero, aunque convertido en tirano, ninguna persona privada puede dar muerte legítimamente,¹⁰⁸ reiterando en tal sentido la condena del Concilio de Constanza (1414–18) contra John Wyclif (c.1330–84) y Jan Hus (c.1370–1415) y concluyendo que tal doctrina no tiene más excepción que el caso de la legítima defensa ejercida en beneficio propio¹⁰⁹ o de la comunidad política.¹¹⁰ De otro lado, reconoce que, frente al usurpador, cualquier persona privada puede rebelarse e incluso darle muerte, si no hubiera otro medio de liberar al Estado de la tiranía.¹¹¹ Pero aún en este caso establece Suárez una larga serie de cautelas que deben ser adoptadas para evitar toda sombra de intemperancia o injusticia en la occisión del usurpador, como son: que no quepa recurrir a un superior del usurpador; que se trate de tiranía e injusticia pública y manifiesta; que la occisión sea imprescindible para liberar a la comunidad política de la opresión; que no exista entre el pueblo y el tirano tratado, tregua o pacto ratificado con juramento; que no se tema prudentemente que de la muerte del tirano se sigan los mismos o mayores males que los que se sufre bajo la acción tiránica; que la comunidad política no se oponga expresamente al acto de dar muerte al usurpador.¹¹² En breve, Suárez, como es propio de los escolásticos, distingue con precisión los tipos de tirano y como teólogo moral estudia con detalle la licitud o no de las diversas formas de repuesta frente a la tiranía. Procediendo así, su dictamen sobre la resistencia ante el tirano difiere no poco del de Sidney.

108 Suárez, *Defensio fidei*, 6, 4, 2: “Dicimus ergo principem propter tyrannicum regimen, vel propter quævis crimina, non posse ab aliquo privata auctoritate juste interfici.”

109 Suárez, *Defensio fidei*, 6, 4, 5.

110 Suárez, *Defensio fidei*, 6, 4, 6.

111 Suárez, *Defensio fidei*, 6, 4, 7.

112 Suárez, *Defensio fidei*, 6, 4, 8–9. La edición de Vivès expresa tales cautelas bajo las siguientes leyendas: “Quæ requirantur ut tyrannus in titulo, licite a privato occidi possit” (Lo que se requiere para que una persona privada mate lícitamente a un *tyrannus in titulo*) y “Alia limitatio. Ultima conditio” (Otra limitación. Última condición). A este respecto, véase Leopoldo J. Prieto López, “El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Un diálogo con Pablo Font,” *Daimon. Revista internacional de filosofía* 80 (2020): 201–8, aquí 206–7.