

El pensamiento político de Suárez en el *De opere sex dierum* y sus nexos con Filmer y Locke*

The Political Thinking of Suárez in *De Opere Sex Dierum* and its Relation with Filmer and Locke

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ**

Universidad Francisco de Vitoria (UFV)

RESUMEN. El artículo presenta el pensamiento político del *De opere sex dierum* de Suárez, una obra de la que todavía no se dispone de traducción española. El artículo se divide en dos partes. La primera expone y analiza el pensamiento político de esta obra, llegando a la conclusión de que su idea central es la distinción entre poder económico y político, realizada para salvaguardar, frente a la teoría del derecho divino de los reyes, la libertad e igualdad de todos los hombres y el carácter contractual del Estado. La segunda investiga los nexos de esta obra con *El Patriarca* de Filmer, así como la inspiración suareciana de las ideas de libertad e igualdad contenidas en el segundo *Tra- tado del Gobierno* de Locke.

Palabras claves: Suárez; Bellarmino; Filmer; Sidney; Locke; poder económico; poder político; libertad; igualdad; pacto político.

ABSTRACT. The article presents the political thinking of Suárez's *De opere sex dierum*, a literary work which as yet does not count on a translation into Spanish. The article is divided into two parts. The first one describes and analyses the political thinking of this work, reaching the conclusion that the central theme is that of the distinction between economic and political power, carried out in order to save –faced with the theory of the divine right of kings– the liberty and equality of all men and the contractual character of the State. The second part covers the relation of this work with Filmer's *Patriarcha*, as well as the inspiration found in Suárez's writing upon which to base the themes of liberty and equality found in Locke's second *Treatise on Government*.

Key words: Suárez; Bellarmino; Filmer; Sidney; Locke; Economic Power; Political Power; Liberty; Equality; Political Pact.

* Este trabajo es resultado del Proyecto “Sociedad, política y economía: Proyecciones de la Escolástica española en el pensamiento británico y anglosajón” (Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, referencia: FFI2017-84435-P), financiado por la Agencia Española de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER), del que el autor es el IP primero.

** lprieto7@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0990-6445>.

1. *El De opere sex dierum de Suárez*

1. Aspectos preliminares

A la muerte de Suárez (1617) algunos de sus escritos permanecían aún inéditos. Entre los mismos se hallaba el *De opere sex dierum*, publicado póstumamente junto con el *De anima* en un único volumen en Lyon (1621) por el P. Balthasar Álvares. Ambas obras permanecieron unidas y así pasaron a integrar en 1856 el volumen tercero de la edición de las *Opera omnia* de Suárez, realizada por el editor francés L. Vivès. Es de lamentar que el *De opere sex dierum* no haya sido traducido aún al español. Este trabajo pretende, pues, paliar de algún modo su desconocimiento en el ámbito de lengua española.

El *De opere sex dierum* es un comentario teológico de los tres primeros capítulos del *Génesis*. Consta de cinco libros: la creación divina del Universo; la actividad creadora distribuida en seis días y el descanso divino del séptimo; la creación del hombre y el estado de inocencia original; la pérdida del estado de inocencia; el estado en que habrían quedado los hombres en este mundo si los primeros padres no hubieran pecado. Se trata, pues, de un estudio actualizado de lo que los tratados medievales abordaban con el título griego de *Hexameron* (es decir, la obra de los seis días), cuyo contenido coincide en parte con lo que hoy suele llamarse *antropología teológica*. Por otro lado, para Suárez, teólogo atento a las cuestiones discutidas por la Reforma sobre la justificación y la gracia, resultaba de importancia el estudio de las cuestiones lógicamente previas a estas, como son el estado de inocencia original

y la pérdida del mismo, así como también el estudio comparativo del actual estado de naturaleza *lapsa* con aquel otro hipotético estado en que habrían quedado los hombres si los primeros padres no hubieran pecado ni perdido la justicia original. Nuestro estudio de la obra de Locke, *La razonabilidad del cristianismo*, muestra hasta qué punto las cuestiones de la justicia original, caída, justificación y gracia estaban presentes en el contexto de la teología (católica, calvinista y luterana) de los siglos XVI y XVII e influían en la teoría política de la época (cf. Prieto, “Estudio introductorio”, xcvi-civ).

Tras el *De legibus* (1612) y la *Defensio fidei* (1613), el *De opere sex dierum* (escrito entre el 1613 y 1617, pero publicado, como sabemos, póstumamente en 1621) contiene algunas ideas de importancia para la teoría política suareciana. Hemos indicado ya que la obra que estamos estudiando es un tratado de antropología teológica. Ahora bien, la antropología teológica supone la antropología filosófica, y según esta uno de los aspectos fundamentales de la naturaleza humana es su carácter social y político. De dicho carácter trata el *De opere sex dierum* (en adelante, DOSD), aunque de un modo breve (y siempre con razonamientos *per modum conjecturae*), especialmente el capítulo séptimo del libro quinto, que vamos a estudiar ahora.

En relación con el carácter conjetural de la investigación del libro quinto del DOSD y, en consecuencia, con la utilidad de la misma, el propio Suárez se cree obligado a dar una justificación. En efecto, justo al inicio del libro quinto dice: “La materia de este libro puede parecer más cu-

riosa que necesaria, dado que trata de cuestiones inciertas, que nunca se dieron ni se darán y que no nos han sido reveladas”. Sin embargo –continúa Suárez– una investigación así no es inútil, “porque aunque trate de materias no dadas a conocer en la revelación, en las cosas reveladas se contienen en gran medida elementos de información de los que se pueden deducir aquellas cuestiones” (Dosd, V, proemio). Así, en virtud de tales *deducciones*, se puede indagar lo relativo al estado de inocencia y su transmisión a sus descendientes en el caso de que Adán no hubiera pecado, así como también el estado y modo de vida social que habrían llevado en este mundo los hombres en tal caso.

Parece oportuno hacer una observación al respecto. En efecto, dada la incertidumbre que rodea a estas cuestiones (pues del estado de inocencia paradisiaca, que se perdió tras la culpa original y del que la Biblia no revela prácticamente nada, no cabe tratar más que hipotéticamente) y su carácter de *deducciones racionales* a partir de la revelación, Suárez quiere dejar claro que se trata de hipótesis no vinculantes para la fe del cristiano. Los modos verbales subjuntivo y condicional, reiteradamente empleados en los diversos capítulos del libro quinto, dan a entender claramente que nos hallamos ante una elaboración racional sobre un estado de la naturaleza humana históricamente irreal, expuesta con el propósito de arrojar luz sobre algunos aspectos reales y operantes de dicha naturaleza. A esta luz debe ser leído todo el libro quinto del DOSD.

Pero vayamos *ad rem*. Como hemos dicho antes, el libro quinto del DOSD lleva por título *Sobre el estado en que habrían*

vivido los hombres en este mundo si los primeros padres no hubieran pecado. De él interesan a nuestro propósito fundamentalmente los capítulos primero y séptimo. El capítulo primero estudia la cuestión de *cómo se habrían propagado los hombres en el estado de inocencia, si Adán no hubiera pecado*. La idea directriz de este capítulo es que también en el estado de inocencia habría tenido lugar la propagación de la especie humana, que es un bien de suyo y en modo alguno consecuencia de la culpa original. Ahora, de la propagación nace la pluralidad de individuos y de ella se sigue la “sociedad política, que es natural en gran manera al hombre” (*societatem politicam homini valde naturalem*) (Dosd, V, 1, 2). El capítulo primero, pues, prepara la obra para el estudio de algunas cuestiones de filosofía social y política.

El capítulo séptimo, por su parte, aborda diversas cuestiones sobre *el tipo de vida política que los hombres habrían llevado en el estado de inocencia*. Admitida ya la multiplicación (o propagación) de la especie humana y la existencia de la sociedad política en el estado de justicia original, este capítulo estudia si (y de qué modo) determinadas instituciones de la vida social y política (familia, municipio, sociedad política, dominio económico y político, propiedad, esclavitud, etc.) se habrían dado o no en el estado de inocencia. La idea fundamental de este capítulo, a nuestro parecer, radica en la distinción, esencial para Suárez, entre comunidad familiar y política y, en consecuencia, entre potestad económica (del padre en la familia) y potestad política o gubernativa (del príncipe en el Estado).

Sobre estas bases reitera nuevamente Suárez (después de haberlo hecho ya en el *De legibus* y en la *Defensio fidei*) un principio político fundamental, pensado en el fondo contra los teóricos del derecho divino de los reyes, a saber: que todos los hombres nacen libres e iguales y que, en tal condición, acuerdan libremente (de un modo tácito o explícito) la formación de la sociedad política. De ahí que sean todos los hombres los depositarios originales del poder político, que reciben de Dios, y que entregan a quien ellos desean. Esta tesis, principio inaugural de toda teoría política democrática, había sido sostenida precedentemente por Bellarmino en el *De laicis* (cf. Bellarmino, 844-845). No carece de interés el hecho de que Robert Filmer en su obra *Patriarca o el poder natural de los reyes* (contra la que John Locke dirige críticamente su primer *Tratado sobre el gobierno* y positivamente su segundo *Tratado sobre el gobierno*) ataque la idea de la igualdad y libertad de todos, sostenida por Bellarmino y Suárez, como veremos después. Ahora bien, si en relación con esta tesis fundamental Filmer critica a Suárez y Locke critica a Filmer, debe resultar (como de hecho ocurre) una congruencia, una afinidad de fondo entre las tesis políticas de Bellarmino y Suárez y la idea fundamental de la teoría política de Locke, el más importante de los pensadores *whigs*. En efecto, como siempre se ha reconocido, la inspiración real, aunque disimulada, de los teóricos *whigs* en las ideas de los escolásticos, especialmente hispánicos, es la causa de la afinidad entre Locke (y de otros *whigs* como Tyrrell, Sidney, etc.) y Bellarmino y Suárez.

2. Las principales ideas políticas del *De opere sex dierum*

Pero retornemos al capítulo séptimo del libro quinto del DOSD. En él expone Suárez su teoría de las instituciones sociales y políticas en el *estado de inocencia*, estudiando en concreto: sociedad perfecta e imperfecta; familia, municipio y Estado; poder doméstico y político; servidumbre y esclavitud; división de los bienes y propiedad, etc. La estructura de DOSD, V, 7 es la siguiente: la comunidad imperfecta y perfecta (n. 1); la comunidad imperfecta (familia y municipio) (n. 2); definición de comunidad política perfecta: la ciudad (*civitas*, Estado) (n. 3); las comunidades políticas (doméstica y política) en el estado de inocencia (nn. 4-8); doble tipo de dominio (contra la tesis del derecho divino de los reyes): dominio directivo (del padre sobre el hijo y del marido sobre la mujer, según la concepción de la época) y dominio jurisdiccional (del príncipe sobre el súbdito) (nn. 9-12); distinción entre poder económico (o doméstico) y poder político y, en consecuencia, entre patriarca y príncipe (nn. 13-14); el fámulo y el siervo en el estado de inocencia (nn. 15-16); la división de bienes y la propiedad en el estado de inocencia (nn. 17-18); el tipo de actividad humana en el estado de inocencia (nn. 19-21). Exponemos y comentamos ahora, si bien brevemente, las principales ideas políticas de este capítulo, dejando de lado las tesis específicamente antropológicas y económicas del mismo.

a) Sociedad imperfecta y perfecta (V, 7, 1)

La primera cuestión a tratar es si los hombres vivirían en sociedad en el estado de

inocencia. A este respecto Suárez distingue dos formas de sociedad humana. Una se llama sociedad doméstica o familia. La otra se llama sociedad civil o ciudad. De estas –dice Suárez– la primera es considerada imperfecta, porque no es suficiente para hacer frente a todas las necesidades de la vida. La segunda, en cambio, es perfecta, ya que tiene el complemento que la hace suficiente para el fin propio de la vida humana. A propósito de esta división entre comunidad perfecta e imperfecta Suárez se remite a la *Política* de Aristóteles, donde se distingue familia y municipio, de un lado, y Estado, de otro, como formas políticas imperfecta y perfecta, respectivamente. Siguiendo al Estagirita, pues, Suárez hace consistir la perfección política en la *autosuficiencia*, condición necesaria para la vida buena en la sociedad (cf. Aristóteles, I, 2, 1252 b).

b) La sociedad imperfecta: doméstica y municipal (V, 7, 2)

En cuanto a la sociedad doméstica no hay duda, según Suárez, que se habría dado en el estado de inocencia. Nace, en efecto, la sociedad doméstica de la unión del varón y la mujer y de la procreación de los hijos. Después de recurrir nuevamente a la autoridad del Estagirita para confirmar esta idea, concluye Suárez que en el estado de inocencia la sociedad doméstica estaría fundada sobre un especial vínculo matrimonial, del que se derivaría consecuentemente la cohabitación necesaria para la generación y educación de la prole.

Pero como Aristóteles incorpora a la sociedad doméstica una tercera relación, a saber la relación de señor-siervo (cf. Aris-

tóteles, I, 3, 1253 b), distinta de las hasta ahora mencionadas (marido-mujer y padre-hijo), Suárez se detiene en la consideración de si la servidumbre (esclavitud) habría podido existir en el estado de inocencia. La posición del teólogo jesuita al respecto es netamente contraria en virtud de dos razones. En primer lugar, ante todo, porque la nobleza del estado de inocencia es incompatible con la condición servil del hombre. Esta decisiva razón es ampliada más adelante: “En aquel estado [de inocencia] no habría esclavitud [...] porque la libertad, que es natural al hombre, es su gran perfección [*libertas est homini naturalis et magna ejus perfectio*]. De donde ser privado de ella es una gran pena y una miseria. Ahora, como el estado de inocencia estaría libre de toda miseria y pena, estaría igualmente libre de esta servidumbre” (Dosd V, 7, 10). En segundo lugar, además, porque la servidumbre es necesaria, o al menos útil, dice Suárez, en el actual estado de naturaleza caída a causa de la multitud de actividades y servicios necesarios para el sustento de la vida corruptible. Pero, como en el estado de inocencia los hombres tendrían necesidad de pocas cosas para su sustento, de un lado, y del otro, tendrían todo a disposición o, por así decir, al alcance de la mano, no habría sido necesaria la servidumbre. En resumen: tanto razones antropológicas como teológicas excluyen la posibilidad de la servidumbre (esclavitud) en el estado de inocencia original.

Analizada la sociedad doméstica, Suárez estudia la cuestión de si la sociedad municipal se habría dado en el estado de inocencia. Inspirándose de nuevo en Aristóteles afirma nuestro autor: “De [la] sociedad do-

méstica deriva naturalmente otra, mayor en sí misma, aunque también imperfecta en su género, a la que [Aristóteles] llama municipio [*pagum*], que es una pequeña comunidad constituida a partir de diversas casas”. Así pues, la sociedad municipal, si se nos permite esta expresión, es natural, porque resulta de la generación de los hijos y de la posteridad de los nacidos de estos, de manera que multiplicándose los matrimonios y las familias, se multiplican también las casas, de las que surge el municipio. De ahí que también la sociedad municipal, al igual que la doméstica, siendo natural, se habría dado en el estado de inocencia.

c) El municipio (*pagus*) y el Estado (*civitas*) (V, 7, 2-3)

Ahora bien, la simple multiplicación de las familias no da origen por sí sola al Estado. Por ello, dice Suárez, hay que advertir que la multiplicación de las familias se puede realizar de dos modos. El primero es “la simple división de una familia de otra, sin una peculiar unión moral entre ellas”. De este modo no se da origen a una comunidad política, sino a una suerte de unidad *per accidens* (o lo que es igual, a un agregado) de diversas comunidades domésticas. Un segundo modo de multiplicación de las familias es aquel que, además de la división doméstica, alcanza alguna forma de unión política. Suárez describe aquí la unión política o moral (en la que consiste la *civitas* o Estado) como aquella unión que depende de “algún pacto, expreso o tácito, de ayuda recíproca” y “de alguna sujeción a algún superior o rector de la comunidad, sin quien la comunidad no puede subsistir” (Dosd, V, 7, 3).

Es necesario hacer varias observaciones a este decisivo texto suareciano. En primer lugar, la teoría de la transición de la familia al Estado aquí sentada es semejante, aunque con una formulación más breve, a la contenida en el *De legibus*. En efecto, también según el *De legibus* la potestad política (del príncipe sobre el súbdito) a diferencia de la potestad económica (o familiar), nace cuando distintas familias, después de multiplicarse y separarse, se unen en una comunidad perfecta (cf. *De legibus*, III, 2, 3). Por ello, de nuevo con el *De legibus*, hay dos tipos de multitud humana (*multitudo humana*). Una primera, que es un simple agregado sin orden o unión moral. Tal multitud no da origen a un cuerpo político y no necesita, por tanto, un superior o príncipe. En cambio, hay otro tipo de multitud que por medio de una especial voluntad o consenso común se congrega en un cuerpo político con un vínculo social para ayudarse mutuamente en la consecución de un fin político. Esta multitud, que se constituye en un *cuerpo místico* (es decir, una entidad moral), es una verdadera unidad *per se*, aunque de tipo moral, que consecuentemente necesita un superior, porque por la propia naturaleza de las cosas no puede darse una sociedad sin poder político (cf. *De legibus*, III, 2, 4).

En segundo lugar, en este texto del DOSD expone Suárez esquemáticamente, pero no por ello con menos vigor, su doctrina de los dos pactos que dan origen al Estado: el pacto (expreso o tácito) de constitución de la comunidad política para la ayuda recíproca en las múltiples necesidades de la vida y el pacto de cesión o transferencia del poder político (y, en consecuencia, de sujeción) al gobernante.

Ahora bien, todo pacto presupone tanto la libertad como la igualdad de los que pactan. De manera que la libertad y la igualdad esencial de todos los hombres son el fundamento de la teoría suareciana de los pactos social y político, de modo semejante a como veremos que ocurre en Locke. Con especial referencia al segundo pacto, Suárez remite aquí a los capítulos primero y segundo del tercer libro de la *Defensio fidei*, donde se contienen las ideas políticas más fecundas de su teoría sobre la soberanía popular y la democracia (cf. Prieto, “Suárez y el destino de la metafísica”, 85-93).

En tercer lugar, en estos números del DOSD aparece claramente la diferencia entre dos formas de sociabilidad humana que Suárez caracteriza como *adgregatio* y *congregatio*. Según Suárez la *adgregatio* es aquella clase de sociedad humana determinada por los apetitos, la necesidad y la imperfección. La *congregatio*, en cambio, es la sociedad política, de la que Suárez, además de la perfección (en relación con la satisfacción de los fines de la vida humana), subraya la intervención de la libertad y del consenso común mediante la teoría del pacto. En efecto, la natural sociabilidad humana (expresada por las formas del *appetere naturaliter*: vínculos conyugales y paternos) es la causa de la formación de la primera comunidad humana, llamada por Suárez *adgregatio hominibus*, que se caracteriza por carecer de una unión moral (*esse sine aliqua coniunctione morali*). Por encima de ella, la intervención de la razón y la libertad, expresada en la forma del pacto, da origen a la *congregatio politica* que es el Estado (cf. Faraco, 27).

d) La existencia del Estado en el estado de inocencia (V, 7, 4-8)

Determinada la esencia del Estado (o comunidad política perfecta), se pregunta el teólogo granadino si el mismo existiría en el estado de inocencia. La cuestión se justifica porque las necesidades para cuya satisfacción se crea el Estado parecen darse solo en el estado de naturaleza decaída (*in statu naturae corruptae*). En efecto, en el estado de naturaleza *lapsa* las familias se congregan en una ciudad porque una sola familia no basta para atender a todas sus necesidades materiales, ni mantener la justicia, ni procurarse la protección de los infortunios, ni atender suficientemente a la defensa de sus enemigos ni a otras tantas necesidades de la vida corruptible. Pero como en el estado de inocencia cada familia se bastaría a sí misma por causa de la inocencia y de la inmortalidad y no se requerirían las ayudas de la comunidad política perfecta (como la defensa de los enemigos, la solicitud de justicia a la potestad regia, etc.), parece que esta no sería necesaria (cf. Dosd, V, 7, 4).

Sin embargo, siendo el hombre *natura sua* un animal social, estima el teólogo jesuita que el Estado se daría también en el estado de inocencia (cf. Dosd, V, 7, 5). En otros términos, la necesidad de la asociación política en el Estado es natural al hombre, por lo que se daría con no menos vigor en el estado de inocencia que en el de naturaleza caída. Por ello –afirma Suárez– los teólogos en general se han mostrado favorables a la tesis de la existencia del Estado en el estado de inocencia. Así, Tomás de Aquino, Cayetano, Lipomano, Pereira, entre otros. En breve, “la conjun-

ción de los hombres en el Estado no tiene lugar por causa del pecado o de la corrupción de la naturaleza, sino que conviene de por sí al hombre en cualquier estado y es adecuada para su perfección” (Dosd, V, 7, 6). Así, frente al agustinismo político, que considera que el origen del Estado y del poder político se encuentra en el pecado de Adán, Suárez se decanta por la opinión de Tomás de Aquino, según la cual el origen del Estado y del poder político está en la naturaleza misma del hombre como animal social (cf. Gaetano, 531).

e) Doble tipo de dominio: dominio directivo y dominio de jurisdicción (V, 7, 9-12)

En los nn. 9-12 expone Suárez su teoría del dominio y de sus tipos. Coincide en ello sustancialmente con lo expuesto con anterioridad en el *De legibus*, I, 8, 4-6, siempre con la salvedad de que aquí el dominio se refiere al estado de inocencia. En efecto, en *De legibus* se distinguían dos tipos de poder: doméstico y político, también llamados *poder de dominio* y *poder de jurisdicción*. Tras exponer las principales diferencias entre ambas formas de poder (cf. *De legibus*, I, 8, 5), afirmaba Suárez que “para el otorgamiento de las leyes se precisa poder de jurisdicción y no basta solo el poder de dominio” (*De legibus*, I, 8, 6). De modo semejante también en DOSD reconoce un doble dominio. De un lado, está el dominio como estado contrario a la libertad (es decir, el estado del *dominus*, que tiene bajo su potestad a otros como esclavos); y de otro, está el dominio como estado de una persona en relación con súbditos cualesquiera, incluidos también los libres. El primero es llamado *do-*

minio de propiedad y el segundo *dominio de jurisdicción o gubernativo*. Dice Suárez: “El primero da el poder sobre la persona del esclavo y sobre todas sus acciones y [capacita] para valerse de él en todo uso conveniente a la utilidad del señor. El otro dominio, en cambio, confiere solamente el poder de gobernar y regir al súbdito en sus acciones, principalmente para la utilidad del propio súbdito” (Dosd, V, 7, 9). Como el Aquinate se había expresado en contra del primer tipo de dominio y a favor del segundo en el estado de inocencia (cf. T. de Aquino, I, q. 96 a. 4, co), así también hace Suárez. En efecto, “en el estado de inocencia no se daría el dominio de propiedad de un hombre sobre otro” (Dosd, V, 7, 10). La razón, ya expuesta antes, es que como la libertad es natural al hombre como su gran perfección, ser privado de ella sería una pena y una miseria. Ahora, como el estado de inocencia estaría libre de toda pena y miseria, estaría igualmente libre de la esclavitud. En el estado de inocencia, pues, el único dominio de propiedad dado a los hombres es el referido a los brutos y las cosas (cf. Dosd, V, 7, 10).

Afirma también Suárez que un dominio directivo se habría dado en el estado de inocencia también en aquello que fuera para utilidad de la mujer y del hijo. Así, el dominio del marido sobre las acciones de la mujer (no sobre su persona) y del mismo modo sobre el hijo se habría dado en aquel estado, pues tal tipo de poder es necesario para el fin de la comunidad doméstica (cf. Dosd, V, 7, 11).

Del mismo modo, “supuesta en aquel estado la comunidad perfecta de la ciudad” habría sido necesario el dominio propio de

jurisdicción, como aquel específico dominio que se da en el príncipe respecto de los súbditos. La razón de ello es que el dominio de jurisdicción no deriva de culpa alguna ni tiene carácter de pena, sino que se debe a la naturaleza misma de la comunidad política y es exigido por ello para su conservación (cf. Dosd, V, 7, 12). Suárez insiste en que esta doctrina sobre el poder de jurisdicción del príncipe se refiere a todos los posibles estados de la naturaleza humana, sea pura, íntegra o caída (*sive pura, sive integra, sive lapsa*) (cf. Dosd, V, 7, 12).

f) La tesis fundamental del DOSD: distinción entre poder económico y poder político (V, 7, 13-14)

Llegamos así a la parte que consideramos central de este breve tratado teológico-político *ex hypothesi* que es el DOSD sobre las grandes instituciones políticas en el estado de inocencia. Los números 13 y 14 reafirman la diferencia entre poder económico y político, y en consecuencia, entre el poder del *paterfamilias* (o patriarca) y el poder del príncipe. Veamos, pues, en qué difieren el uno del otro. A diferencia del poder económico, que tiene por causa el matrimonio y la generación y que resulta de la unión personal (entre cónyuges y padres e hijos) en favor de una persona determinada *ex natura rei* (el varón sobre la mujer y del padre sobre los hijos), el poder político surge de la voluntad libre de muchos hombres autónomos y *sui iuris* que se unen (*congregatur*) en un cuerpo político. De ahí que el poder político no pertenezca a una persona determinada, sino a *toda la comunidad (tota communi-*

tate). A *toda la comunidad*, por tanto, compete determinar el tipo de gobierno político (*modum regiminis*) deseado y, tras ello, conferir el poder político a la persona (o personas) designada (*determinatae personae potestatem illam applicare*) (cf. Dosd, V, 7, 13). En resúmenes cuentas, Suárez reitera aquí su teoría del doble pacto político: el pacto, expreso o tácito, de constitución de la comunidad política y el pacto de transferencia del poder político al príncipe. Para confirmar estas ideas, Suárez reenvía al tercer libro de la *Defensio fidei*, donde se donde se explica pormenorizadamente la teoría política del doble pacto.

Ahora bien, lo que a Suárez interesa aquí es determinar si el poder político se daría en el estado de inocencia del mismo modo que, como acabamos de ver, se da *de facto* en el estado de naturaleza caída. A dicha cuestión responde claramente: “En relación con el poder político se ha de mantener lo mismo para el estado de inocencia, pues [en ambos estados] se da idéntica razón, que no se funda en la culpa, sino en la misma equidad natural” (Dosd, V, 7, 13). Así, como antes, en polémica con el agustinismo, se había dicho del Estado (cf. Dosd, V, 7, 6), así también ahora se afirma que el poder político no deriva del pecado, sino de la misma naturaleza social del hombre, de manera que en el estado de inocencia habría existido igualmente tal tipo de poder.

En el DOSD, V, 7, 14, de importancia capital para nuestro propósito, se suscita una *questioncilla incidental (quaestiuncula incidens)* relativa a la naturaleza del poder de Adán. Suárez se pregunta si Adán, como padre de todos (*tamquam omnium parens*), ha-

bría tenido el poder político (*principatum*) que corresponde al rey. En otros términos, se inquiere si una vez multiplicado el género humano hasta el punto de poder constituir un Estado, Adán, por el solo hecho de ser padre (o patriarca), podría ser también considerado rey. La cuestión, en realidad, no era ni menor ni incidental. Bien al contrario, era la misma cuestión que había originado la pretensión del rey inglés Jacobo I de ser titular de un poder absoluto directamente recibido del cielo (como mantenía la teoría del derecho divino de los reyes), a la que Suárez había respondido vigorosamente ya en 1613 con la *Defensio fidei* y que unos años más tarde, hacia 1642, adquirirá una justificación formal en *Patriarcha or the natural power of Kings* de Robert Filmer (cf. Laslett, 1-42).

La tesis central de Filmer en *Patriarcha* es que “la sujeción de los hijos a sus padres es el fundamento de toda autoridad real [o poder político] por disposición del mismo Dios”, de suerte que “el poder civil [es decir, político] es de institución divina no solo en general, sino también en su atribución específica”, del mismo modo que, por disposición divina, Adán tuvo el poder para mandar sobre el mundo entero y así lo transmitió después a los demás patriarcas. Esta tesis, que constituye el ejemplo de un inequívoco absolutismo político acompañado de un intento de justificación bíblico-teológica, iba dirigida directamente contra Suárez y Bellarmino. Podemos asegurar tal cosa no solo porque el tenor literal de las ideas de *Patriarcha* es la antítesis, en perfecta simetría, de la teoría política suareciana, sino también porque Filmer cita expresamente y por extenso a estos dos jesuitas, junto con la

teología escolástica y algunos calvinistas monarcómacos.

Por otro lado, Suárez había abordado ya en el *De legibus* la cuestión de la naturaleza del dominio de Adán sobre sus descendientes. A la idea de que Adán habría tenido el primado político y el imperio sobre todos los hombres, replica Suárez que “solo puede sostenerse que Adán tuvo potestad económica (sobre la mujer y sobre sus hijos mientras estuvieron bajo la *patria potestas*), no política”. Y ello porque, como “la potestad política no comienza hasta que diversas familias se *congregan* en una comunidad perfecta, no puede afirmarse con fundamento que Adán tuviera el primado político en aquella comunidad”. De donde resulta que “de ningún principio natural se puede colegir que por el solo derecho natural sea debido al progenitor ser también el rey de su descendencia” (*De legibus*, III, 2, 3). Como puede verse, *De legibus*, III, 2, 3 sostiene las tesis a partir de cuya negación Filmer construye *Patriarcha* (cf. Ward, 28-41 y Rosenthal, 112-113).

Pues bien, DOSD, V, 7, 14 es un texto paralelo al que acabamos de ver. Salvadas las diferencias que proceden de la distinta naturaleza de ambas obras (pues, mientras DOSD es una obra de antropología teológica, el *De legibus* lo es de filosofía jurídica y de la ley), ambos pasos contienen idénticas ideas. En concreto, ante la pregunta de “si Adán no hubiera pecado [...] habría tenido, como padre de todos, el principado [político]” contesta Suárez con resolución: “Respondo que el solo hecho de ser progenitor no es suficiente para fundar el principado con perfecto dominio de jurisdicción y de potestad política en la comunidad perfecta que se forma

por la unión de muchas familias”. La razón de ello es que “el hijo, por el hecho mismo de alcanzar la edad perfecta, el uso de la razón y la libertad, se emancipa, quedando liberado de la patria potestad y deviniendo *sui iuris*”. Ahora, emanciparse y liberarse de la patria potestad es salir de la familia del padre y constituir una nueva familia, “sobre la cual [el hijo emancipado] tiene idéntica potestad económica que la que tenía el padre sobre su familia”. En resumen: el poder económico pertenece a un plano esencialmente distinto del poder político, de modo que “por la naturaleza misma de las cosas, ni el hijo queda obligado a unirse en un pueblo con el padre, ni entre ellos media el poder más alto de jurisdicción” (Dosl, V, 7, 14). A propósito de la expresión “el poder más alto de jurisdicción” (*altior potestas jurisdictionis*), sabemos ya que en Suárez *poder de jurisdicción* es sinónimo de poder político. Por otro lado, el empleo del adjetivo alto en grado comparativo (“más alto”, *altior*) referido al *poder de jurisdicción* expresa la neta superioridad de este sobre el *poder dominativo o familiar*.

En resumen, podemos afirmar que, a pesar de que en el pensamiento político de los autores jesuitas en general la familia no es el origen del poder político (en contra, en tal sentido, de lo que habían sostenido Bodin, Jacobo I y Filmer por este tiempo a propósito del poder patriarcal, como idéntico al poder político), sin embargo ningún pensador jesuita había discutido con tanta decisión el patriarcalismo (y el absolutismo subsiguiente) como había hecho Suárez. No es casualidad que solo Suárez haya considerado debida una refutación de las teorías patriarcales del poder político. En efecto, en

Suárez, teólogo de la gracia, filósofo de la libertad y teórico de la sociedad, concurrían las circunstancias idóneas para una adecuada ponderación del *consenso* (o de la mutua voluntad libre de los hombres) como origen de la sociedad y del poder político. Sólidas razones de naturaleza metafísica, moral y espiritual movían a Suárez, pues, a insistir en la libertad como fundamento del orden social y político, “no en último lugar la doctrina jesuita de la libertad, así como la teoría de la acción y de la moralidad humanas, elaboradas a partir de aquella” (Höpfl, 204).

2. Algunos nexos entre el *De opere sex dierum*, el *Patriarcha de Filmer* y los *Tratados sobre el gobierno de Locke*

Hemos indicado ya que la distinción entre poder económico y político (idea central tanto en *De legibus*, III, 2, 3 como en DOSD, V, 7, 13-14) es rechazada por el absolutismo político de Robert Filmer en *Patriarca* (1680). Más aún, se puede decir que en dicho rechazo consiste la sustancia de esta obra. Pasamos ahora a considerar algunos nexos entre Suárez, especialmente en el DOSD, y los *Dos tratados sobre el gobierno de Locke*, bien sabido que el punto de conexión entre ambos se halla en la obra de Robert Filmer, *Patriarcha*. Veamos cómo.

1. Las ideas principales de *Patriarcha* de Filmer

Patriarca es un libro relativamente breve. Consta de 141 páginas en la edición original. Ya al inicio de la obra reconoce Filmer que “desde el tiempo en que la *teolo-*

gía escolástica comenzó a florecer se ha sostenido [...] la opinión según la cual los hombres nacen dotados de libertad de toda sujeción y del derecho de elegir la forma de gobierno que prefieran” (Filmer, 2). Se trata de una tesis “difundida por los papistas”, pero acogida también por las “iglesias reformadas” (es decir, los calvinistas) (cf. Filmer, 2). Sin embargo, en vista del peligro de “las conclusiones sediciosas que se deducen del principio de la libertad natural de los hombres”, defendido por “los jesuitas y los celantes defensores de la disciplina de Ginebra”, tales como el jesuita Parsons (1546-1610) y el calvinista Buchanan (1506-1582), Filmer se cree obligado a escribir *Patriarcha*. Buen ejemplo de la tesis escolástica de la libertad natural de los hombres es, según Filmer, el pensamiento de Bellarmino (cf. Filmer, 9), tal como se contiene en el capítulo sexto del *De laicis*. Así pues, la tesis central de *Patriarcha* es la negación de la libertad natural de los hombres, porque, en su condición de hijos, están sujetos a sus progenitores. En dicha idea Filmer une la negación de la libertad natural de los hombres, el rechazo de la distinción del poder económico y político y la afirmación del carácter divino del poder político (cf. Filmer, 12-13).

Filmer llama irónicamente “la nueva distinción de moda” a la doctrina escolástica según la cual el sujeto del poder político es remotamente Dios y próximamente el pueblo (cf. Filmer, 12). En realidad esta distinción descansa sobre las ideas de soberanía popular y de separación del poder económico (en manos de padre) y del poder político (en manos de la comunidad política, transferido al monarca,

si así se desea). Ahora bien, en pocos autores se hallan estas dos ideas tan nítidamente expuestas y justificadas como en Suárez y Bellarmino. Por otro lado, lo que Filmer llama el “floreamiento de la teología escolástica” no puede ser sino la difusión de aquellas teorías teológico-políticas sustentadas por los autores de la Escolástica renacentista que, con un nuevo humanismo de inspiración cristiana, habían insistido en la libertad e igualdad natural de los hombres como el verdadero fundamento de la vida social y política. Entre estos autores destacaban nítidamente Suárez y Bellarmino, de quienes el propio Filmer no escatima las citas. En efecto, el segundo capítulo de *Patriarcha*, titulado *Es contrario a la naturaleza que el pueblo gobierne o elija a sus gobernantes*, dedica amplísimo espacio a la exposición y crítica de ambos teólogos jesuitas. Aunque es verdad que, como se ha indicado, la doctrina suareciana criticada aquí por Filmer es en buena medida la expuesta en el *De legibus*, III, 2, 3, con idéntica o mayor razón puede sostenerse del DOSD, V, 7, 13-14, que trata mucho más directamente la cuestión del poder meramente económico de Adán. Todas las ideas importantes del *De legibus*, III, 2, 3 (el pueblo como sujeto originario del poder político, libertad natural de los hombres y la diferencia esencial entre poder económico [del padre] y político [del rey]) son reiteradas también en DOSD, V, 7, 13-14.

Aunque *Patriarcha o el poder natural de los reyes* fue publicado póstumamente en 1680, enseguida veremos por qué, su redacción, según parece, se inició hacia 1620 y su conclusión data de 1642 (cf. Wallace, 155-165 y Sommerville, “Introduction”,

VIII, XIII y XXXIII). Asimismo, la fecha de composición del DOSD, publicado también póstumamente en 1621, está entre el 1613 y 1617, como ya sabemos. Salta, pues, a la vista la proximidad temporal de ambas obras, así como también, y sobre todo, el común enfoque teológico-escriturístico. En lo referente a este último aspecto, la argumentación de *Patriarcha* está apoyada en buena medida en los primeros capítulos del *Genesis* (cf. Hill, 20 e Igrave, 169-196).

Fuera de algunas afirmaciones del capítulo I, las partes de *Patriarcha* más importantes a nuestro propósito se encuentran en los primeros números del capítulo II, en particular en los nn. 2 y 4, dedicados ambos a una crítica a Suárez, en particular a la doctrina suareciana contraria al poder regio de Adán (n. 2) y a la distinción suareciana entre poder económico y político (n. 4). Veámoslos.

En *Patriarcha* II, 2 dice Filmer: “El jesuita Suárez se dirige contra la autoridad regia de Adán en defensa de la libertad natural del pueblo, argumentando del siguiente modo. Por derecho de creación –dice él– Adán tuvo un poder solamente económico, no político. Tuvo poder sobre su mujer y poder paterno sobre los hijos hasta que llegaron a la libertad [...]. Pero una vez que las familias comenzaron a multiplicarse y separarse y se formaron cabezas de las familias singularmente, estos hombres adquirieron aquel mismo poder sobre sus propias familias. Pero el poder político no surgió sino cuando varias familias comenzaron a unirse en una comunidad perfecta. Y puesto que la comunidad no comenzó con la creación de Adán ni en virtud de su voluntad, sino por la voluntad de todos aquellos que se reunieron en esta comunidad, no

se puede decir que Adán tuviera por naturaleza una supremacía política en tal comunidad, la cual no puede unirse en base a principios naturales, dado que en virtud de la sola ley de naturaleza no se puede atribuir a un progenitor el poder de rey sobre su descendencia”.

La crítica a Suárez prosigue en *Patriarcha* II, 4. Dice así Filmer: “Pero dejemos a Aristóteles y retornemos ahora a Suárez, quien afirma que Adán tuvo un poder paterno sobre los propios hijos hasta que llegaron a la libertad [...]. Suárez dice que con el paso del tiempo Adán tuvo un completo poder económico. No entiendo bien qué es este completo poder económico, ni cómo ni en qué se diferencia realmente del poder político. Si Adán ejerció o pudo ejercer la misma jurisdicción que el rey ejerce en una sociedad política, no se trata de dos géneros distintos de poder [...], de donde se sigue que el poder político y el poder económico no se diferencian sino como una pequeña sociedad se diferencia de una grande [...] Finalmente Suárez concluye que en virtud de la sola ley natural no se puede atribuir a un progenitor el poder regio sobre su descendencia”.

En resumen, las ideas suarecianas criticadas por Filmer aquí son: la libertad natural del hombre; el poder meramente económico (no político) de Adán y los demás patriarcas; y el origen de la comunidad política (y del poder político) a partir del libre acuerdo y consenso de los hombres. Pero, si Filmer critica a Suárez, Locke critica a Filmer, como vamos a ver enseguida. Así, Locke lleva a cabo la crítica de la crítica de Filmer y, en consecuencia, la asunción de algunas tesis fundamentales del

pensamiento político de Suárez, sin que pretendamos indicar aquí minuciosamente cómo. Al respecto, se puede ver el extenso y documentado trabajo de Baciero, publicado en 2008 con el título *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke*.

Se ha dicho que *Patriarcha* es la expresión más elaborada de la teoría del derecho divino de los reyes, así como el fundamento teórico (a un tiempo religioso y metafísico) de la justificación de la praxis política del absolutismo de los Estuardo (cf. Pareyson, 13). La doctrina del derecho divino de los reyes adolecía de no pocas incoherencias que era menester solventar. Sobre todo era necesario unir el *derecho divino* como sanción sacra con la *herencia* como principio de legitimidad. Pero si el derecho divino era invocado para excluir tanto el consenso como la fuerza en el origen del poder, se requería alcanzar un punto en la sucesión hereditaria en el que el poder regio se identificase con el poder paterno, lo cual ocurría en el caso de los patriarcas bíblicos, sobre todo en Adán. En este sentido el propio Jacobo I en el *Ius liberae Monarchiae* (1682), que era la versión latina del *The true Law of free Monarchies* de 1598, unía el origen sagrado del rey y la paternidad del rey respecto del pueblo, afirmando a la vez: “Reges Deorum título ornantur a Rege Vate, quia Dei solio in terris insident et Deo soli sui redunt officii rationem” y “Rex, igitur, dum coronatur, iure naturae fit subditorum pater” (Jacobo I, *Ius liberae Monarchiae*, 86 y 88). Por otro lado, la identificación del poder político y patriarcal, referida explícitamente por el propio Jacobo I en un *Discurso de 1610 al Parlamento*, era frecuente en otros autores ingleses de inicios

del siglo XVII (cf. Jacobo I, *The King’s Speech*, 14-16 y Sommerville, “From Suárez to Filmer”, 537-538). En tal sentido, el obispo John Buckeridge afirmaba en 1614 (por las mismas fechas de elaboración que el DOSD), en su libro *De potestate Papae in rebus temporalibus*, escrito contra Bellarmino, que el patriarcalismo proporciona una justificación racional al gobierno de derecho divino, del mismo modo que la Escritura demuestra la validez teológica de sus fundamentos (cf. Sommerville, “From Suárez to Filmer”, 538). También Claudio Saumaise había identificado la autoridad regia con el poder paterno, especialmente en la persona del primer hombre, Adán. En efecto, “primus homo simul a Deo creatus est et rex ac dominus super omnia ab illo creata constitutus” (Saumaise, 20). Por ello creía poder acusar de *parricida* (no solo de *regicida*) al pueblo inglés tras la ejecución del rey Carlos I. Afirmaba así: “qui patrem natus occideret, etiam dyscolum et durum, pro parricida merito esset puniendus. Parricidii crimen an minus ille incurrit qui regem, id est, patriae parentem, interficit, quamvis morosum, iniquum, impotentem, crudelem et tyrannum?” (Saumaise, 20-21).

Entroncando con estas ideas del absolutismo patriarcalista, Filmer rechazaba la libertad natural de los hombres e identificaba el poder económico y político en la figura del rey-patriarca, como ya sabemos.

2. El posible origen suareciano de la crítica de Locke a Filmer

Sin embargo, estas posiciones doctrinales no tardaron en ser contestadas en Inglaterra desde el lado *whig*. Si a Saumaise

había respondido Milton en su *Pro populo anglicano Defensio* (1651), otro tanto harán Locke y Sidney con la obra de Filmer. Ahora, la contestación lockiana de Filmer se realizaba –y sobre ello no se ha estudiado todavía lo suficiente– a partir de la recepción, directa o indirecta, de algunas tesis de teólogos escolásticos, en particular de Suárez, como vamos a ver.

Filmer pretendía haber encontrado una confirmación de la doctrina del poder absoluto del rey en la *Política eclesiástica* de Richard Hooker. A ello había respondido Locke indirectamente, afirmando que en realidad Hooker más bien ponía la igualdad natural de los hombres (y, en consecuencia, su libertad) como fundamento de su teoría política (cf. Locke, II, 2, 5 y Hooker, I, 8, 7). De este modo, la polémica con Filmer y el recurso a Hooker orientaban a Locke por el camino de una concepción política fundada sobre la libertad e igualdad de los hombres y, en consecuencia, a la aceptación de la soberanía popular. Por otro lado, Filmer había desarrollado su doctrina política en buena medida polemizando con los escolásticos (especialmente Suárez y Bellarmino) y los calvinistas. Pero precisamente Suárez (y también Bellarmino) ponían el fundamento de su teoría política en el hecho de que *todos los hombres nacen iguales y libres*, exactamente como Locke hará en su segundo *Tratado sobre el gobierno* (cap. 2). En concreto, Bellarmino sostenía en el *De laicis* que “prescindiendo del derecho positivo, no hay mayor razón para que entre los muchos, que son iguales, gobierne uno más bien que otro, luego el poder es de la multitud en su conjunto” (Bellarmino, 844-845). De donde concluía que

como “el derecho divino no había concedido el poder político a ningún hombre particular, lo había concedido a la multitud” (Bellarmino, 844), lo que era una anticipada refutación de la tesis de Filmer del poder natural del rey investido directamente por Dios como sucesor natural y legítimo de Adán. Asimismo, Suárez había afirmado en el *De legibus* claramente tanto la igualdad como la libertad. En efecto, dado que “por naturaleza todos nacen libres y nadie tiene por tanto poder político sobre otro”, por lo mismo “el poder político, por su misma naturaleza, no existe en ningún hombre particular, sino en el conjunto de ellos” (*De legibus*, III, 2, 3). De nuevo retornará Suárez sobre la libertad natural en el DOSD, como sabemos, al afirmar que el hecho de la paternidad no es suficiente para fundar el poder político, porque “el hijo, al alcanzar la edad perfecta y el uso de la razón y la libertad, se emancipa, queda liberado de la patria potestad y deviene *sui iuris*” (Dosd, V, 7, 14).

Ahora bien, si tras estas citas de Bellarmino y Suárez, se lee el capítulo segundo del segundo *Tratado sobre el gobierno* de Locke, titulado *Sobre el estado de naturaleza*, se observará la profunda semejanza, que llega a veces a la literalidad, entre las afirmaciones de los referidos jesuitas y Locke. Afirma Locke, en efecto: “Para entender el poder político y derivarlo de su origen, debe considerarse en qué estado se encuentran naturalmente los hombres, y este es un estado de perfecta libertad [...] [y] un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción es recíproco, no teniendo uno más poder que otro [...], siendo así iguales entre ellos, sin subordinación o sujeción” (Locke, II, 2, 4). De

este modo, rechazando la tesis central de Filmer, asumía Locke el punto de partida de aquellos teólogos escolásticos contra los que Filmer había polemizado desde la primera página del *Patriarcha*. Tal punto de partida no era sino el concepto de igualdad y libertad natural de los hombres, concepto del que se sigue la doctrina de la soberanía popular y del origen contractual del Estado y del poder (cf. Pareyson, 18). Aunque Locke no cita expresamente a Suárez (sí lo hace con Bellarmino, pero sin entrar en detalles), la asunción por su parte de estas ideas suarecianas puede ser bien indirecta (por medio de Culverwell, Sanders, Grotius y otros), bien directa pero disimulada (dado no solo el mal nombre de los *papistas* y Suárez, sino el riesgo real que podía suponer citar con aprobación las tesis de naturaleza política de los mismos en la Inglaterra del momento). Higgins-Biddle, además, ha puesto de manifiesto en tal sentido la tendencia extrema de Locke a la reserva y discreción en lo tocante a obras consideradas peligrosas, bien de propia autoría, publicadas en tal caso como anónimas, bien de otros autores reputados comprometedores. En efecto, Locke era “por naturaleza un hombre dado al secreto” (*a secretive man*) y “su tendencia a preservar el anonimato de sus libros [e ideas delicadas] era extrema” (Higgins-Biddle, xxxix). De otro lado, que Suárez era conocido (y apreciado) por los pensadores *whigs* es un dato bien conocido. Lo demuestra, por ejemplo, ampliamente Algernon Sidney en sus *Discourses concerning Government* (1698). Si Locke no lo cita nunca, Sidney lo hace en al menos ocho ocasiones. Especialmente importante a este propósito es la sección se-

gunda del capítulo segundo de los *Discourses*, donde, criticando a Filmer, Sidney reitera la posición de Suárez, afirmando que la opinión de que “Adán tenía solo un poder económico, no político, no es un invento de Suárez ni la voz de un jesuita, sino [la voz] de la naturaleza y del sentido común” (Sidney, 67).

En relación con la posibilidad de la recepción directa de Suárez por Locke, aunque discretamente silenciada, Baciero considera con buena razón que no es casualidad que la primera edición inglesa del *De legibus* apareciera en Londres, la ciudad *whig* por excelencia, en 1679. Sabemos bien por sus biógrafos que Locke comenzó la preparación de los *Dos Tratados sobre el gobierno* precisamente en esa fecha. Puede suponerse por ello—siguiendo a Baciero— que la edición londinense del *De legibus*, que omitía toda mención de la pertenencia de Suárez a la Compañía de Jesús, era un proyecto *whig* en el contexto de las polémicas con los *tories* en la crisis sucesoria de Carlos II. Asimismo, que la fecha de publicación de *Patriarcha* sea 1680 se debe a que esta obra era la respuesta de los sectores absolutistas de Inglaterra a la precedente publicación por parte de los *whigs* del *De legibus* de Suárez (cf. Baciero, 34). Baciero considera posible incluso que “el *Segundo Tratado* de Locke, escrito entre 1679 y 1682, fuese un intento deliberado de vulgarizar buena parte de los doctrinas contenidas en el *De legibus*, inaccesibles a la mayor parte del público” (cf. Baciero, 34). En este sentido J. W. Allen sostenía que en las disputas políticas de la Inglaterra del siglo XVII los *whigs* se habían apropiado en realidad de la doctrina de la soberanía popular de los jesuitas (cf.

Allen, 187). Del mismo parecer era también J. N. Figgis, para quien “la teoría [de la resistencia] pasó de la Compañía de Jesús a los *whigs* ingleses, particularmente Locke y Sidney”, hasta el punto de considerar que “la conexión de las doctrinas jesuitas con la revolución *whigs* es directa y obvia” (Figgis, 94). Más recientemente Goldie ha subrayado que “una parte considerable de la polémica *tory* consistía en subrayar la procedencia católica de las doctrinas *whigs*” y que “no pocos panfletos realistas contra los presbiterianos [calvinistas] afirmaban los efectos anárquicos en la práctica del papismo [*Popery*] y del presbiterianismo [*Presbitery*]” (Goldie, 71). “Los *tories* –prosigue Goldie– exploraron la asociación emocional de *papismo* y *whiggismo*, como en el caso de la típica letanía del proceso de Sacheverell que rezaba así: Mariana, Suárez, Bellarmino, Hotman, Buchanan, Bradshaw, Milton, Baxter, Owen, Sidney, Locke” (Goldie, 73). Así, por ejemplo, John Nalson, un panfletista *tory*, ponía de manifiesto la deuda de los *whigs* con Suárez y Mariana y acusaba a los *whigs* “de expulsar al Papa, pero no al papismo, de cuyos peores hombres los *whigs* han asimilado sus doctrinas y prácticas, aceptando lo que Mariana, Suárez y otros traidores jesuitas habían escrito sobre la deposición y occisión de los príncipes” (Nalson, 20).

En resumen, la polémica con Filmer (sostenida con el apoyo en la autoridad de Hooker y con la sustancial *coincidencia* con Suárez) conducía a Locke, en sentido negativo, al explícito rechazo del absolutismo político de Filmer y del principio del que se deriva: la negación de la libertad original de los hombres; y en sentido po-

sitivo, lo encaminaba hacia los principios fundamentales de su propia teoría política: la igualdad natural de los hombres, el origen del Estado en la libertad y el consenso humanos y la limitación del gobierno por la ley. Oigamos al propio Locke reiterar estas ideas, todas ellas de una innegable afinidad suareciana: “El principio fundamental de sir Robert Filmer es que los hombres no son naturalmente libres. He aquí el fundamento sobre el cual se funda su monarquía absoluta [...]. Pero si este fundamento viene a faltar, toda su construcción cae con él y los gobiernos deben retornar al modo antiguo de ser constituidos con el concurso y el consenso de los hombres [...], haciendo uso de su razón para unirse conjuntamente en una sociedad” (Locke, I, 2, 6).

Conclusiones

Llegamos así a las conclusiones. El DOSD reitera un principio fundamental de la teoría política de Suárez que, pensado contra la *teoría del derecho divino de los reyes*, ya había sido sustentado en el libro III de la *Defensio fidei*, a saber: que *todos los hombres nacen iguales y libres y que, en tal condición, acuerdan libremente unirse en el Estado y transferir el poder político al príncipe*. Ahora bien, esta idea supone que la comunidad política es en su conjunto la depositaria original del poder político. Este principio impregna todo el DOSD, V, 7, pero se encuentra enunciado de un modo particularmente claro en los números 3, 10 y 14 de dicho capítulo. Veámoslo.

En primer lugar, de la libertad, expresada por medio de dos pactos, surge el Es-

tado como unión moral o política: primero, mediante un pacto, expreso o tácito, de constitución para la ayuda recíproca; y después, mediante otro pacto de transferencia del poder político y, en consecuencia, de sujeción al gobernante (cf. Dosd, V, 7, 3). En opinión de Suárez, pues, la libertad es el principio fundamental de toda la vida política. Además de ser natural al hombre, es su gran perfección (cf. Dosd, V, 7, 10). Así, a la mayoría de edad el hombre se emancipa, queda libre de la potestad paterna y deviene *sui iuris* (cf. Dosd, V, 7, 14). Sobre la base de esta libertad e igualdad de los hombres se hace necesario el consenso de todos para la formación del Estado, que es una *congregatio politica*. La expresión *congregatio*, como hemos indicado antes, llama la atención específicamente sobre la procedencia del Estado de la libertad humana.

Sobre este gran principio se asienta la tesis central del DOSD, V, 7: la distinción entre el poder económico y político y, en consecuencia, entre el poder del *paterfamilias* o patriarca y el poder del príncipe. El poder político, a diferencia del poder económico, nace de la libertad de los hombres que se unen en el Estado. Pertenece por ello no a una persona determinada, sino a la comunidad política entera. Frente a Filmer, que afirma que “la sujeción de los hijos a sus padres es el fundamento del poder político”, de suerte que “el poder político es de institución divina no solo en general, sino también en su atribución específica” (Filmer, 12), Suárez sostiene que “el solo hecho de ser progenitor no es suficiente para fundar el principado con perfecto dominio de jurisdicción y de potestad política en la comunidad perfecta”, porque “por la natura-

leza misma de las cosas ni el hijo queda obligado a unirse políticamente en un pueblo con el padre ni entre ellos media el poder [...] de la jurisdicción” (Dosd, V, 7, 14).

Por otro lado, de la lectura de *Patriarcha* resulta evidente que la crítica de Filmer a la teología escolástica y al principio de que todos los hombres nacen libres era ante todo una crítica a Suárez y Bellarmino. Filmer había hecho de la crítica de esta idea el principio de su teoría política, al determinar que todos los hombres nacen sujetos a la potestad paterna, que es, en lo esencial, una misma cosa con la potestad política. En efecto, *Patriarcha* se sustentaba fundamentalmente sobre dos ideas: el rechazo de la libertad natural de los hombres y la identificación del poder económico y político en la figura del padre-rey. Por ello, tras la crítica a Filmer, Locke se coloca en una posición muy próxima a Suárez (en cuya génesis pormenorizada no hemos entrado en este trabajo). Multitud de indicios atestiguan, pues, la inspiración suareciana de Locke (seguramente no exclusiva) en lo referente a aquellos grandes principios sustentados en los *Dos tratados sobre el Gobierno*: libertad e igualdad de los hombres, soberanía popular y origen contractual del Estado y del poder político.

Bibliografía

- Allen, John William. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*. London: Methuen, 1960
- Aquino, Thomas de. *Summa theologiae* I. En *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici iussu impesaque Leonis XIII P.M. edita*. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1889

- Aristóteles. *Politica e Costituzione di Atene*, ed. M. Zanatta. Torino: UTET, 2006
- Baciero Ruiz, Francisco. *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke. Un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008
- Bellarmino, Roberto. “De laicis, ac potissimum de Magistratu politico”. En *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos: Secunda controversia generalis: De membris Ecclesiae*, lib. III, caput VI (*Idem ratione ducta ab efficiente*), 844–847. Ingolstadii: Ex typographia Adami Sactorii, 1605. Los textos de esta obra presentados en esta contribución son traducción propia.
- Buckeridge, John. *De potestate Papae in rebus temporalibus sive in regibus deponendis usurpata, adversus Robertum Card. Bellarminum*. Londini: apud Joannem Billium, 1614
- Faraco, Cintia. “La portata politica di un trattato teologico: il Trattato dell’Opera de Sei Giorni”. En F. Suárez, *Trattato dell’opera dei Sei Giorni. Libro V*, ed. Cintia Faraco, 11–28. Capua: Artetetra, Capua 2015
- Figgis, John Neville. “On some Political Theories of the early Jesuits”. *Transactions of the Royal Historical Society*, New Series, Vol. 11 (1897)
- Filmer, Robert. *Patriarcha or the Natural Power of Kings*. London: Printed by Walter Davis, 1680. Los textos de esta obra presentados en esta contribución son traducción propia.
- Gaetano, Matthew. “What Kind of Corporeal or Political Life Men Would Have Professed in the State of Innocence”. *Journal of Markets & Morality* 15/2 (2012) 527–563
- Goldie, Mark. “John Locke and Anglican Royalism”. *Political Studies* 31 (1983) 61–85
- Higgins-Biddle, John C. “Introduction” to *John Locke, The Reasonableness of Christianity*. Oxford: Clarendon Press, 1999, xv–cxv
- Hill, Christopher. *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*. London: Allen Lane, 1993
- Hooker, Richard. *Of the laws of ecclesiastical polity (o Ecclesiastical polity)*. London: John Windet, 1604
- Höpfl, Harro. *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State (1540–1630)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004
- Ipgrave, Julia. *Adam in Seventeenth Century Political Writing in England and New England*. London: Routledge, 2017
- Jacobo I. “The King’s Speech to the Parliament, 1610”. En *Constitutional Documents of the Reign of James I.A.D. 1603–1625*, ed. Joseph R. Tanner, 14–16. Cambridge: Cambridge University Press 1960
- Jacobo I. *Ius liberae monarchiae sive de mutuis Regis liberi et populi nascendi conditione illi officii*. Fracofurti ad Oderam: Johann Christoh Becman, 1682
- Laslett, Peter. “Introduction”. En *Robert Filmer Patriarcha and other political Works*, ed. P. Laslett, 1–49. Oxford: Basil Blackwell, Oxford 2009
- Locke, John. “Two Treatises of government”. En *The Works of John Locke. A new edition corrected, in ten volumes*, vol. V, 207–485. London: Printed for Thomas Tegg, 1823. Los textos de esta obra pre-

- sentados en esta contribución son traducción propia.
- Nalson, John. *The present interest of England, or; A confutation of the Whiggish conspiratours anti-monyan principle*. London: Printed for Thomas Dring, 1683.
- Pareyson, Luigi. “Introduzione”. En *Due Trattati sul governo e altri scritti politici di John Locke*, ed. L. Pareyson, 9–41. Torino: UTET, 1982
- Prieto López, Leopoldo José. “Estudio introductorio”. En *John Locke La razonabilidad del cristianismo*, eds. L. Rodríguez Duplá-L.J. Prieto López, xi-cxxxii. Madrid: Tecnos, 2017
- Prieto López, Leopoldo José. *Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger*. Madrid: BAC, 2013
- Rosenthal, Alexander S. *Crown under Law: Richard Hooker, John Locke and the Ascent of Modern Constitutionalism*. Plymouth: Lexington Books, 2008
- Saumaise (Salmasius), Claude. *Defensio regia pro Carolo I*. Sumptibus Regiis 1649
- Sidney, Algernon. *Discourses concerning Government*. London: printed, and are to be sold by the booksellers of London and Westminster, 1698
- Sommerville, Johann P. “From Suárez to Filmer. A Reappraisal”. *Historical Journal* 25 (1982) 525-540
- Sommerville, Johann P. “Introduction”. En *Patriarcha and others Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991
- Suárez, Francisco. *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores*. En *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia*, vol. XXIV, ed. L. Vivès. Parisiis: Bibliopolam editorem, 1859. Los textos de esta obra presentados en este artículo son traducción propia.
- Suárez, Francisco. *De legibus*. En *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia*, vol. V, ed. L. Vivès. Parisiis: Bibliopolam editorem, 1856. Los textos de esta obra presentados en este artículo son traducción propia.
- Suárez, Francisco. *De legibus* (edición inglesa). En Francisci Suárez, Granatensis, Doctoris Theologi et in Conimbricensia Academia [...] Primarii Professoris *Tractatus de Legibus ac de Deo legislatore*. Londini: sumptibus J. Dunmore, T. Dring, B. Tooke et T. Sambridge, 1679
- Suárez, Francisco. “De opere sex dierum” (DOSD). En *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia*, vol. III, ed. L. Vivès, 1-447. Parisiis: Bibliopolam editorem, 1856. Los textos de esta obra presentados en este artículo son traducción propia.
- Wallace, John. “The Date of Sir Robert Filmer’s Patriarcha”. *The Historical Journal* 23/1 (1980) 155-165
- Ward, Lee. *The politics of Liberty in England and Revolutionary America*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004