



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**LAS IDEAS DE CONVENIO Y TIRANICIDIO  
EN EL PENSAMIENTO DE FRANCISCO SUÁREZ.  
HERENCIAS E INFLUENCIAS**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:**

**DOCTORA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**

**AMALIA XOCHITL LÓPEZ MOLINA**

**TUTORA PRINCIPAL:**

**DRA. CARMEN ROVIRA GASPAS. Facultad de Filosofía y Letras**

**MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:**

**DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE. Instituto de Investigaciones Filológicas**

**DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ. Instituto de Investigaciones Filosóficas**

**MÉXICO, D.F. MAYO DE 2013**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Esta placa se encuentra en una casa de la calle Padre Suárez, en la hermosa ciudad de Granada, España.

**A José Luis Grostieta.  
Por el amor compartido**

## AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer primeramente a mi directora de tesis, la Dra. Carmen Rovira Gaspar por la siempre paciente y oportuna atención a mis trabajos. Y por las grandes lecciones de vida recibidas.

A mis tutores, el Dr. Mauricio Beuchot Puente y el Dr. Ambrosio Velasco Gómez por sus oportunas sugerencias y su acompañamiento durante estos cuatro años de trabajo.

Al Dr. Miguel Anxo Pena González, por aceptar ser mi cotutor en Salamanca, España, mostrarme la importancia de la teología para mi investigación y brindarme la posibilidad de acercarme a los textos originales que utilicé en esta tesis.

A la Dra. Julieta Lizaola y al Dr. Mario Magallón por su lectura y sugerencias a este trabajo. Gracias Mario por poner en mis manos el primer texto de Suárez con el que comencé a trabajar.

Al profesor Hugo Zavala, por su colaboración para la traducción del manuscrito inédito de esta tesis.

A Xalteno López Molina y Elvira Olivares Sumarán por su grata compañía y su genuino interés por mis investigaciones.

A mis padres por tolerar las cortas y largas ausencias que la elaboración de esta tesis trajo consigo.

A mis amigas Guadalupe Sumano, Patricia Nava y Gabriela Reveles que siempre estuvieron presentes a pesar de mis ausencias.

A Elisa de la Peña y Elvia Rosas por su auténtico interés por mi trabajo.

Y a José Luis Grostieta por las diversas revisiones y el apoyo técnico



# INTRODUCCIÓN

Esta tesis elude la pretensión de convertirse en un análisis exhaustivo sobre la totalidad del pensamiento de Francisco Suárez. En principio, porque las teorías hermenéuticas contemporáneas nos han mostrado la imposibilidad de realizar “la verdadera” interpretación del pensamiento de un autor y, en segundo lugar, por nuestra cercanía metodológica e interpretativa con el historicismo de José Gaos, el circunstancialismo de Leopoldo Zea y el rigor discursivo de Carmen Rovira, que nos permite interesarnos por las ideas filosóficas, al mismo tiempo que por las circunstancias históricas, políticas e intelectuales de las que surgen. Lo cual, a su vez, nos hace posible entender la manera en que otras sociedades de otro espacio y tiempo se sirvieron de dichas ideas filosóficas para resolver problemas acuciantes de sus propios entornos.

Así, lejos de desear analizar todas y cada una de las ideas del jesuita Francisco Suárez, prefiero tomar sólo dos de ellas: **convenio** y **tiranicidio** para tener la libertad que me permita buscar los antecedentes de dichas ideas dentro de la propia tradición teológico-filosófica hispánica anterior a Suárez. Por lo que cobra relevancia el análisis del pensamiento de la ‘Escuela de Salamanca’ y la herencia que Suárez recibe de ésta para elaborar sus ideas de ley, convenio y justicia.

En la búsqueda de las influencias que el pensamiento político de Francisco Suárez tuvo en filósofos posteriores a él (principalmente con las ideas de convenio y tiranicidio), mostramos la cercanía entre Suárez y el pensamiento político de John Locke, que nos permite justificar que la teoría del pacto social tal cual la entienden el liberalismo inglés y la ilustración francesa, tiene una gran deuda con el pensamiento de Francisco Suárez.

La opinión común señala que en América las ideas del liberalismo inglés y la ilustración francesa, fueron las principales influencias de nuestras independencias, pero la cercanía que el pensamiento de Suárez tiene con éstos, nos conduce directamente a la necesidad de realizar una reinterpretación de los antecedentes intelectuales y discursivos de las independencias de nuestro continente, que nos ayudarán a entender por qué los más influyentes actores de la independencia novohispana fueron frailes y clérigos que proponían ideas radicales sobre soberanía y libertad y al mismo tiempo se negaban a admitir la herencia de liberales e ilustrados en su pensamiento.

Hace algunos años elaboré unos trabajos sobre el pensamiento del siglo XIX en México. Siguiendo estrictamente la metodología elegida por el grupo de investigación, acudí directamente a fuentes de primera mano y me abstuve, en un primer momento, de leer las interpretaciones existentes sobre la época y la temática que me correspondían. Dentro de esas investigaciones gocé sobremanera, por su riqueza y dificultad, la que se dedicaba a la época de los que denominamos preindependentistas mexicanos, que se integraron en el movimiento criollo de 1808.



Recientemente, con los festejos del bicentenario de la independencia de México, se discutió ampliamente sobre las influencias ideológicas de los personajes que combatieron a favor de la independencia de América y se sostuvieron principalmente dos posturas. Una que resaltaba la influencia de la ilustración francesa y los liberalismos inglés y estadounidense, que se enfrentó a otra, que intentaba rescatar dentro de la propia tradición hispánica las radicales ideas de independencia y soberanía del pueblo.

Por mis trabajos anteriormente señalados, me incliné a pensar que la influencia hispánica era la más valiosa, pues en las investigaciones sobre el movimiento de 1808 llamó mi atención que sus ideólogos se negaran a aceptar la influencia de los ilustrados franceses a pesar de que sus propias obras parecían contener muchas de sus ideas y la hipótesis de que tal negación se debía a su miedo a la Inquisición, me resultaba poco sólida.

Encontré en algunos de ellos una buena formación teológica que parecía ser la fuente de su pensamiento. Específicamente Fray Melchor de Talamantes, en el juicio por infidelidad que se le formuló en 1808, argumentó que de ninguna manera seguía la doctrina de la soberanía popular de Rousseau y advirtió que sus ideas venían de Santo Tomás, en un libro muy popular conocido como *El gobierno de los príncipes*.

La convicción de la existencia de una fuerte tradición de pensamiento político hispánico, me llevó a elaborar mi tesis de maestría<sup>1</sup> sobre la célebre

---

<sup>1</sup> La tesis lleva por título *Dos humanismos: posturas frente a la guerra contra los indios americanos*. México, UNAM, 2009.

Polémica de Valladolid entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Gracias a ella descubrí la importancia del humanismo de la llamada 'Escuela de Salamanca', que permite al humanismo español generar una vertiente comprometida y radical ante los problemas de la alteridad, la identidad del indio americano y la injusticia de la guerra contra él. Durante su elaboración, también advertí que Francisco Suárez parecía ser el iniciador del subjetivismo legal y que había aportado grandes argumentos en favor de los derechos humanos.

Así, comprendí que Francisco Suárez (1548-1617) podría ser el gozne entre la tradición humanista del siglo de oro español y las tradiciones filosófico políticas inglesa y francesa de los siglos XVII y XVIII. Lo que me quedaba por analizar era, por un lado, la tesis de que Suárez pertenecía a la 'Escuela de Salamanca' ya que este punto es muy debatido entre los especialistas en el tema y, por otro, que las ideas de Suárez pudieron influir en el pensamiento de John Locke, lo que me permitiría cambiar el paradigma en la interpretación que se tiene del pensamiento liberal inglés.

De esta manera, podría justificar que la principal influencia en la Independencia de América, y específicamente de México, se encontraba en la propia tradición filosófica hispánica, mucho más antigua que el liberalismo inglés y sobre todo en el pensamiento de Francisco Suárez.

Aunque esta postura resultaba muy novedosa para México, debido a que durante la segunda mitad del siglo XX, se sobrevaluó la influencia de la ilustración y el liberalismo, en España la búsqueda de una tradición propia que sostuviera ideas democráticas y libertarias, era ya una tarea muy vieja que se puede

encontrar desde los primeros libros de Luciano Pereña en los años 40 del siglo XX. Junto con él, un grupo de españoles se dieron a la tarea de sentar las bases de su tradición y encontraron la época gloriosa del “Siglo de oro español” en la que ubicaron una tendencia renacentista y humanista a la que denominaron ‘Escuela de Salamanca’ que es también conocida como ‘Escuela española de la paz’, ‘Escuela española de derecho’ o simplemente ‘Escuela española del siglo XVI’.

Si bien es cierto que la ‘Escuela de Salamanca’ se convierte en un parte aguas entre una escolástica cerrada en sí misma y en sus propias especulaciones y otra escolástica abierta, preocupada por su circunstancia histórica y por cómo resolver los problemas de su momento, por lo cual genera una tradición ilustrada y humanista en la Salamanca del siglo XVI e incluso, llega a traspasar sus propias fronteras; debemos tener cuidado con el uso ideológico que se le ha dado tanto a las interpretaciones de los estudiosos de dicha escuela, como al propio concepto ‘Escuela de Salamanca’. Al respecto Luis E. Rodríguez San-Pedro nos advierte:

...con el régimen establecido tras la Guerra Civil de 1936, la referencia gloriosa al Imperio español se relaciona también con una reinterpretación ideológica de la teología elaborada en Salamanca durante su etapa más clásica. Y, como dice el autor en este estudio, <<se exalta la idea de una patria sólida, vinculada a una fe y a unas creencias, que fueron capaces de proyectarse en América>>. De este modo, la propia refundación de las ciencias eclesiásticas en la Universidad Pontificia de Salamanca a partir de 1940 se proponía como continuidad del pensamiento y la teología escolástica de los siglos XVI y XVII<sup>2</sup>

Esto nos deja ver con claridad que la gran cantidad de estudios y traducciones que se hacen de y sobre los integrantes de la ‘Escuela de Salamanca’ tienen, muchas

---

<sup>2</sup> Recordemos que el autor del estudio al que se refieren en esta cita es Miguel Anxo Pena. Luis E. Rodríguez-San Pedro en su Preámbulo al libro de Miguel Anxo Pena. *LA ESCUELA DE SALAMANCA. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*. Madrid, BAC, 2009.

de las veces, un trasfondo nacionalista que puede hacer que el estudioso pierda un punto de vista objetivo y crítico sobre la real trascendencia del pensamiento salmantino. Un claro ejemplo de ello es la obra de Luciano Pereña que comienza sus estudios sobre la escuela de Salamanca desde la década de los años 40 del siglo XX y en 1992, para celebrar los 500 años del “descubrimiento”<sup>3</sup> de América, elabora un libro que titula *LA ESCUELA DE SALAMANCA. CONCIENCIA CRÍTICA DE AMÉRICA EN EL CENTENARIO DE LA RECONCILIACIÓN*. Ya el mismo título nos deja ver una tendencia poco crítica y salvífica del proceso de la conquista española en América, pero sobre todo, llama mi atención que Pereña después de 50 años de investigación sobre el tema, siga defendiendo la conquista española. Si bien es cierto que admite el latrocinio y excesos de los españoles en la conquista, también afirma que se ha hecho una leyenda negra cuyo origen se encuentra en Bartolomé de las Casas, es retomada por los Alemanes del siglo XVII, principalmente el editor De Bry y continuada posteriormente por Servando Teresa de Mier. Desde su punto de vista, estos autores exageran las cifras de mortandad de indios que, si bien existieron, fueron causadas principalmente por las *epidemias* que ninguno de los españoles habrían podido controlar. Muertes que, por otro lado, también tienen como responsables a los indios de las otras tribus y en los menores de los casos a las matanzas realizadas por españoles. Así, el subtítulo de “en el centenario de la reconciliación”, se debe a su creencia de que ya hay una “reconciliación” de los españoles con los americanos, que Pereña supone encontrar en las investigaciones que estos últimos están haciendo sobre la ‘Escuela de

---

<sup>3</sup> Pongo entre comillas el concepto de “descubrimiento” de América porque aunque es la manera más tradicional de nombrar al suceso de 1492, la certera crítica que Edmundo O’ Gorman realizara sobre él desde 1958, nos permite comprender el uso ideológico de dicho concepto.

Salamanca'. Me parece que en este libro Pereña muestra una incapacidad para comprender al otro después de medio siglo de investigación. Desde sus primeros escritos (me refiero al titulado *Hacia una sociología del bien común, 1958*<sup>4</sup>) utiliza a la 'Escuela de Salamanca' para rescatar su visión de respeto hacia el otro, intentando mostrar también que la visión cristiana del mundo es más respetuosa que el liberalismo y el absolutismo. Sin embargo se muestra incapaz de abandonar, aunque sea por un momento, su perspectiva cristiana (que no teológica) sobre Cristo como salvador, verdad única y universal, a grado tal que sigue viendo como positiva la conquista porque trajo a los indios de América el progreso y la revelación de Dios.

Es posible que el propio Pereña ni siquiera fuera consciente de este problema, pero sus innumerables calificativos despectivos<sup>5</sup> hacia los indígenas conquistados nos dejan ver una postura de conquistador, absolutamente eurocéntrica, de la que nunca se pudo alejar.

Con la pretensión de lograr una postura menos salvífica del pensamiento español y más crítica de las fuentes de su pensamiento político, elaboré para la presente tesis, el capítulo I que se dedica al estudio de la 'Escuela de Salamanca',

---

<sup>4</sup> En realidad no sabemos con certeza el año de edición de esta obra, pues no se encuentra dentro del libro y lo único que pudimos rescatar fue la fecha (1958) en que fue recibido por la Universidad Pontificia de Salamanca. Cotejando otros libros, entre las fechas de edición y la recepción de la biblioteca de la U Pontificia hay regularmente entre dos y cuatro años de diferencia.

<sup>5</sup> Las siguientes citas son tomadas del libro de Luciano Pereña antes mencionado: *La Escuela de Salamanca. Conciencia crítica de América. Hacia el centenario de la reconciliación*.

"Dice José de Acosta que muchos indios fueron bautizados...Sólo en apariencia habían recibido bautismo. Los indios fácilmente volvían a sus *supersticiones* y a sus *idolatrías*." (p. 11).

"...Esa falta de testimonio cristiano y la insolidaridad de los españoles en terribles guerras civiles y disensiones internas precipitó la vuelta de muchos indios a sus *atávicas costumbres paganas*." (p. 12).

"El fracaso se debió, en segundo lugar, a la falta de formación de los indios en la fe, por la escases de misioneros auténticamente evangélicos, por *la rudeza y poca capacidad* de muchos indios, por sus *malas costumbres religiosas y morales* y por la falta de pedagogía catequética (p. 12).

para lo cual hice una breve síntesis sobre el surgimiento de la universidad que me permitiera situar la importancia de la Universidad de Salamanca del siglo XVI y pasar a comparar los conceptos 'Universidad de Salamanca' y 'Escuela de Salamanca'. Esto me permitió asumir una postura sobre la discusión del concepto para retomar la propuesta de Mauricio Beuchot que la denomina 'Escuela Tomista de Salamanca'.

En el mismo capítulo elaboré un estudio sobre las tres etapas de dicha 'Escuela' recuperando las discusiones al respecto de la integración o no de Francisco Suárez como representante de la tercera etapa salmantina. Y descubrí la fundamental relevancia de la Escuela de Teología de Salamanca para el siglo XVI y en definitiva, para zanjar las discusiones en torno al concepto 'Escuela de Salamanca'. Hice un seguimiento de los profesores de *Prima* y *Vísperas* de las escuelas de teología de Salamanca y Coimbra que me permitiría destacar los estudios sobre *las leyes* y *la justicia* como un gran aporte salmantino que generó e impulsó el repunte de la tradición hispánica sobre el derecho, la justicia, la ley, la igualdad humana, la soberanía de los pueblos y la injusticia de la guerra contra los indios americanos; que derivó en la propuesta suareciana del tiranicidio.

Aun cuando la postura que sostiene la influencia de la ilustración y el liberalismo en la independencia de América es la más conocida por nosotros, el historiador Alfredo Ávila advierte que durante el siglo XIX realmente no fue importante para los estudiosos destacar las influencias del pensamiento libertario, pues éste fue un fenómeno que se dio en México a partir de la década de los años treinta del siglo XX, con el cambio de paradigma histórico propuesto desde

Estados Unidos por Arthur O. Lovejoy, conocida como *History of ideas* (1933) en la Universidad de Harvard y reproducida en la introducción a su libro *The Great Chain of Being* (1936); en donde Lovejoy advierte que junto con la historia de sistemas, tendencias o movimientos filosóficos, se puede dar la historia de ciertas unidades-ideas o unidades núcleo (filosofemas) que son recurrentes en la historia del pensamiento. Para examinarlas a través del tiempo, se requiere relacionar entre sí muy diversas esferas que usualmente se mantendrían separadas (creencias religiosas, ideas filosóficas, estilos artísticos, concepciones científicas, etc.), porque las ideas poseen una función dinámica que les permite trasladarse de una cultura a otra y de una época a otra. Así las ideas podían ser estudiadas como “ideas unidad” esto es, como una idea cuya aplicación se puede ir rastreando a través del tiempo al modo de una larga cadena, lo que fortalece la búsqueda de influencias en el propio desarrollo de las ideas.

Así encontramos a historiadores y filósofos como Francisco López Cámara, Jesús Reyes Heróles, Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez, que, después de los años treinta, creen encontrar la influencia de los pensadores ingleses y franceses (específicamente Rousseau) en las ideas de soberanía y voluntad general esgrimidas durante la independencia de México. Lo cual conduce a los intelectuales del país a poner el acento de las ideas independentistas en la influencia moderna e ilustrada que los criollos tenían, en oposición con las “retrógradas ideas” de la teología que sostenían los peninsulares.

A esta problemática debemos añadir las propias concepciones de ingleses y franceses que se ven como los creadores de las ideas liberales y

contractualistas que han generado los mayores progresos en libertad, justicia y defensa de los derechos humanos que se han dado en la historia de la humanidad.

Pensadores como Quentin Skinner y el grupo de Cambridge, admiten veladamente la influencia de la escolástica española en las ideas de Locke, por ejemplo, pero no realizan estudios sobre ella o cambian sus paradigmas de interpretación del “primer liberalismo moderno” de la humanidad.

Así que la difícil tarea de esta tesis, radica en retomar las interpretaciones poniendo cuidado para dejar a un lado las ideologías y procurar una mayor objetividad, con el fin de acercarnos más a una hermenéutica que permita también hablar al texto y al autor y que nos posibilite hacer una interpretación más cabal.

Por lo anterior, en el capítulo II, además de hacer una breve reseña biográfica y bibliográfica de Francisco Suárez, elaboro un análisis del término ‘ley’ y sus diferentes divisiones que se encuentra en su *De legibus* de 1612, con el fin de mostrar sus influencias salmantinas y sus avances al respecto del problema del voluntarismo y esencialismo en la ley, así como sus concepciones sobre la soberanía, el dominio y el convenio entre los hombres para poder formar un poder político. También desarrollo las discusiones sobre el tiranicidio que expuso Suárez en su *Defensio Fidei* de 1613, donde señala que hay dos tipos de tiranos, aquellos que lo son por la forma ilegítima en que han adquirido el poder (*tyrannus in titulo*), y aquellos otros que, aun siendo gobernantes legítimos gobiernan tiránicamente (*tyrannus in regimine*). Y sostiene que en el caso del tirano “*in titulo*”, siempre será lícita la defensa contra él por parte de un particular, por ejercer de hecho una



injusta “guerra agresiva”, actual o “virtual”, contra el reino que se limita a defenderse. En el caso del tirano “*in regimine*”, se requeriría una sentencia previa condenatoria, siempre que el tirano no lleve a cabo de hecho una agresión contra los súbditos o contra la república en general.

El capítulo III inicia con un análisis de los *Dos tratados sobre el gobierno civil* de John Locke, que son considerados su mayor obra de contenido político. Rescato el primer *Tratado*, principalmente porque suele olvidarse y es en él donde encontramos la mayor influencia o cercanía del *De legibus* de Suárez con las ideas de Locke. En él se dedica a comentar y refutar *El patriarca* de Filmer y podemos ya localizar la idea del consenso entre los miembros de la sociedad como base de cualquier gobierno. Tanto aquí como en el segundo *Tratado*, la sociedad ya es concebida como un “cuerpo político”, cuyo fin propio es el bien común.

Por lo anterior, al hacer el análisis del segundo tratado, comparo las diferentes ideas en las que coinciden Locke y Suárez, pues aunque no se puede demostrar por medio de citas que Suárez sea una influencia directa de Locke, sí podemos señalar su cercanía si hacemos caso de la perspectiva de historia intelectual de la Escuela de Cambridge, con la que encontramos el *De legibus* como una publicación importante en Inglaterra justo en el momento en que Locke estaba redactando sus tratados.

Así, Suárez y Locke coinciden en las siguientes ideas: el bien común y la sociedad como fines del poder legislativo. Hacen la misma diferencia entre los sistemas políticos en donde incluso Locke emplea los mismos términos que

Suárez. Los dos refieren la existencia de un doble contrato, el primero entre la sociedad para formar el estado político y el segundo con el o los que serán sus gobernantes. Piensan en el patriarcado como inicio de la comunidad y sostienen las mismas ideas sobre el tirano en donde comprenden que la rebelión contra la tiranía es un derecho del ciudadano para su propia defensa.

En el capítulo IV dejo hablar a los propios independentistas, preguntándoles sobre sus influencias. Por su importancia para las ideas de soberanía, convenio y límites en el gobierno del monarca, elegí a tres autores: Primo de Verdad y Ramos, Fray Melchor de Talamantes y Fray Servando Teresa de Mier.

En Primo de Verdad y Ramos, hemos podido destacar la importancia de los escritos del jurisconsulto Heinecio, cuyas ideas sirvieron como base a los criollos ilustrados de 1808 para sostener, conjuntamente, ideas libertarias y evitar un directo enfrentamiento tanto con la monarquía española, como con las autoridades españolas en México. Estas ideas fueron principalmente dos: la idea de *leyes fundamentales* y el concepto de *interregno*. La primera se refiere a las leyes que se establecen al fundar una monarquía, las cuales sólo pueden derogarse cuando se rompa el pacto entre el rey y los súbditos. En cuanto al concepto de interregno, resulta importante destacar por qué su utilización fue tan necesaria para sostener el concepto de soberanía de Primo Verdad. Con motivo de esto resultó necesario hacer un análisis de los obstáculos que nuestro autor observó en teorías filosóficas del derecho como las de Grocio, Puffendorf y Maquiavelo. Aunque a mi parecer, nuestro autor sigue las teorías iusnaturalistas

escolásticas de Vitoria y Suárez, por lo que reserva al pueblo la autoridad para poner coto a las arbitrariedades del rey.

A diferencia de Primo Verdad, Fray Melchor de Talamantes rechaza explícitamente la influencia de Rousseau. En sus escritos declara "que las proposiciones q.e contenía su obra acerca [de] la Soberanía del Pueblo eran sacadas de S.to Tomas en su opúsculo de *Regimine Principum*, que anda en manos de todos con el título de Gobierno de Principes"<sup>6</sup> por lo que su concepto de soberanía del pueblo distaba mucho de la concepción roussoniana a la que calificaba como soberanía rigurosamente popular. Al respecto dice que

ha sostenido y sostendrá siempre la Soberanía nacional, q.e alguna vez se suele distinguir con el nombre de Soberanía del Pueblo, entendiendo por *Pueblo*, en cuerpo toda la nación; pero de ninguna manera la Soberanía rigurosamente popular, sujeta a mil vicios y errores.<sup>7</sup>

Aun cuando Talamantes dice seguir las ideas de Santo Tomás, podemos ver claras diferencias en sus perspectivas, pues mientras Santo Tomás estableció que el pueblo no podía cambiar a los soberanos legítimamente (salvo que se hiciese de una manera pacífica); ya que, según él, era necesario seguir el principio fundamental del derecho natural, que ordenaba evitar los disturbios y prohibía alterar el orden público; Talamantes no comulgaba con tales ideas, pues proponía la independencia de México, lo cual necesariamente alteraría el orden público. Sin embargo cabe destacar que Talamantes, al igual que Santo Tomás, proponía la

---

<sup>6</sup> Tercer acto de la declaración preparatoria dentro de la "Causa instruida contra fray Melchor de Talamantes" en Genaro García. *Documentos Históricos Mexicanos*. Tomo VII, p. 40.

<sup>7</sup> Sexto acto de la confesión [sic] que dio el padre Talamantes dentro de la "Causa instruida contra fray Melchor de Talamantes" en Genaro García. *Ibidem*. Tomo VII, p. 242.

conservación de la nación y el bien común como las leyes superiores que todo pueblo debe seguir.

Lo anterior me hizo suponer que posiblemente no fue realmente Tomás a quien siguió Talamantes, sino una interpretación específica de las ideas de la ley y la justicia del Aquinate que nos permite encontrar las ideas de soberanía del pueblo como válidas y como principios de la sociabilidad.

Dicha interpretación sin lugar a dudas, se encuentra en la tradición de la 'Escuela de Salamanca' que comenzada por Francisco de Vitoria en 1526 realiza varios cambios fundamentales en la enseñanza teológica dentro de los cuales se puede destacar la sustitución de *Las Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Suma Teológica* de Santo Tomás<sup>8</sup>. De esta manera, todos los catedráticos de *Prima* y *Vísperas* elaboran un comentario a la *primam secundae* (I-II) o a la *secunda secundae* (II-II) trabajando profundamente el problema de la ley y la justicia y generando una tradición específica de pensamiento dentro de la visión teológico-jurídica sobre la ley.

Para mostrar esto con mayor claridad, nos pareció fundamental incluir en la parte final de la tesis, un apéndice que constituye la introducción manuscrita que Bartolomé de Medina hace a su obra *Expositio in Primam Secundae* de 1578, por desgracia, aún no traducida al español. En ella explica la necesidad de elaborar su obra, con el fin de rescatar la tradición de sus maestros antes de que otros "ladronzuelos" publicaran sus ideas bajo su nombre sin siquiera reconocer a la

---

<sup>8</sup> Si bien es cierto que esta sustitución se acepta formalmente en Salamanca hasta los estatutos de 1561 y que, previamente a esto, el texto de Pedro Lombardo seguía siendo el oficial, Vitoria, desde su llegada a Salamanca, para sus cursos, realiza una interpretación de *Las Sentencias* desde la visión tomista.

orden dominica. Llama la atención la conciencia que Medina tenía, ya en esa época, sobre su pertenencia a una tradición de pensamiento.

Sin embargo, aunque nos gustaría poder colocar a Suárez como parte de esta tradición, es importante mencionar que desde mi punto de vista, es esa postura nacionalista española que generó el concepto de 'Escuela de la paz' a la que me referí con anterioridad, la que insiste en considerar a Suárez como parte de dicha 'Escuela', probablemente, porque fue el pensador más reconocido de su momento. Pero aunque no podemos negar que existe una gran relación entre las ideas salmantinas y las de Suárez y que de hecho Suárez refiere en muchas ocasiones a Vitoria, Soto y Medina como expertos teólogos a quienes utiliza para fundamentar algunas de sus ideas, yo sólo afirmaré que Suárez es heredero de las ideas salmantinas, sobre todo de las que presenta en los primeros libros del *De legibus*. Obra en donde expone sus ideas sobre el poder civil y retoma de una manera muy marcada a varios de los juristas como Diego de Covarrubias, Arias Pinelo, Martín de Azpilcueta y Bartolo de Sassoferrato que le permiten pasar de la glosa al texto del Aquinate hacia una construcción más personal, donde Suárez se convierte en el sistematizador de la propuesta sobre la ley de la doctrina española al ofrecer, por ejemplo, una solución equilibrada ante las posturas esencialistas y voluntaristas al respecto de la ley y el derecho. Es en este texto donde cita con mucha más frecuencia a Bartolomé de Medina, aprovechando la síntesis que este último había hecho de los salmantinos.

Otra de las grandes novedades que propone Suárez con respecto a sus maestros de Salamanca, es que el poder civil llega al rey a través de la comunidad

política que se reúne no como multitud o conjunto simple de individuos, sino como una comunidad perfecta que decide otorgar su soberanía a un rey.

Si bien es cierto que tanto en Vitoria como en Suárez la comunidad por sí misma no puede establecerse como comunidad política, si al mismo tiempo no otorga el poder a un individuo o un grupo de ellos, Suárez, al contrario de Vitoria (que ve al pueblo como una muchedumbre) piensa que una comunidad puede establecer un gobierno democrático y que dicho gobierno parece ser el más natural en tanto que es la primera forma de gobierno en que se instituye una sociedad. Así, con Suárez podemos pensar en la existencia de dos pactos, uno que constituye las leyes fundamentales de la sociedad y otro en el que se otorga el poder civil al rey. Será esta idea precisamente la que pasa al liberalismo inglés del siglo XVII en la persona de John Locke, quien aunque no lo menciona, lo conoce; porque su *Primer tratado sobre el gobierno civil* es una crítica al *Patriarca* de Robert Filmer en donde Filmer hace, a su vez, una amplia crítica a las tesis suarecianas sobre la falta de poder civil que Adán tenía sobre sus hijos, con lo que el jesuita defendía los derechos y la autoridad del pueblo ante la falta de existencia de autoridad real de Adán y con ello argumentaba la inexistencia de autoridad del rey directamente otorgada por Dios. Por lo que podemos afirmar que la influencia de Suárez en Locke no sólo es un supuesto de la tesis, lo que nos lleva a proponer la influencia de la escolástica española en las ideas liberales y posteriormente ilustradas de los siglos XVII y XVIII, que también llegan a América.

Así pues, en esta tesis pretendemos romper la polaridad que se ha elaborado al poner por un lado las ideas liberales e ilustradas como si realmente

no tuvieran influencia de la escolástica y, de hecho, fueran una superación de ella; y por otro, suponer que las ideas teológicas y escolásticas carecen de propuestas libertarias, democráticas y de compromiso con la alteridad. Para llegar a la conclusión que las ideas que la América española hereda para poder fundar su independencia, son propuestas eclécticas tomadas por los pensadores con el fin de resolver una problemática específica y, al mismo tiempo, intentar salvar la vida y las creencias, por lo cual decidimos retomar el pensamiento de Teresa de Mier que nos resulta atractivo al haber transitado de las ideas teológicas de defensa de la soberanía heredadas de Salamanca, hasta las ideas federalistas heredadas del pensamiento estadounidense.

# CAPÍTULO I

## LA HERENCIA DE LA ESCUELA DE SALAMANCA EN FRANCISCO SUÁREZ

### PRELIMINARES

#### Noticias sobre la Universidad

En el mundo cristiano las primeras escuelas fueron las *catequéticas*, posteriormente aparecieron las *teológicas*, en las que un maestro impartía una enseñanza en particular a algunos alumnos avanzados con los que intentaba razonar sobre la fe cristiana; de este tipo fueron, por ejemplo, las escuelas de Alejandría y Antioquía que se vieron aniquiladas por las invasiones. A pesar de la desaparición de estas escuelas, las obras de los Santos Padres se salvaron y fueron rescatadas y reproducidas por las escuelas *monacales* en la Edad Media. En esa misma época empezaron a surgir escuelas en los palacios (*palatinas*) y escuelas *parroquiales* (que en realidad eran catequéticas). Estas últimas cobran importancia porque de su desarrollo nacen las escuelas *episcopales* o *catedralicias* que, erigidas al lado de las catedrales, formaban a los futuros



sacerdotes bajo la inspección del obispo. Conforme fueron perdiendo importancia las escuelas monásticas y palatinas, fueron creciendo las episcopales.<sup>9</sup>

A partir de los siglos XI y XII, quien buscaba cultura, debía trasladarse a las ciudades para aprender el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). Del desarrollo de estas siete materias surgieron otras tres fundamentales: teología, derecho y filosofía, aunque en algunas de las escuelas también cobra importancia la medicina.

Ya desde el siglo XII, París contaba con tres escuelas abiertas de renombre universal: La catedralicia (Notre Dame), la monástica (San Víctor) y la canónica (Santa Genoveva) en las que enseñaban maestros de la talla de Abelardo, Alano de Lille y Pedro Lombardo. Con el paso del tiempo, en ese mismo siglo, decaen las escuelas San Víctor y Santa Genoveva, pero en su lugar algunos profesores abren escuelas particulares que se denominaron *studium* y quedaron ligadas a la escuela episcopal, porque era responsabilidad del cancelario autorizar o negar su apertura al conceder o no al maestro la *licentia docendi*. Aunque aún se discute si las universidades surgieron como consecuencia de las tres grandes escuelas (Notre Dame, San Víctor y Santa Genoveva) o de los diferentes *studium particulare* que se generaron, lo cierto es que a finales del siglo XII surge en París la universidad, porque un grupo de profesores decidieron unirse en 1200 como una corporación autónoma que obtuvo la aprobación eclesiástica y llevó el nombre de *studium generale* o *universale*, esto es: Universidad. En 1231, Gregorio IX hizo

---

<sup>9</sup> Cfr. Ignacio Jericó Bermejo. *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña Introducción*. Madrid: Editorial Revista Agustiniana, 2005.

independiente esta corporación universitaria del Obispo y le confirió muchos privilegios.

Desde un principio las universidades procuraron quedar sometidas al papa o al emperador que detentaban un “dominio universal”, por lo que las *licentiae docendi* adquieren el carácter de *licentia ubique docendi* y esto es precisamente lo que caracteriza a la Universidad porque tiene la posibilidad de acoger alumnos y profesores de cualquier parte por ser sus títulos válidos en todos los lugares del occidente cristiano.

La Universidad de París fue la más famosa de la Edad Media entre los siglos XIII y principios del XVI al destacarse, sobre todo, por sus estudios teológicos. Aunque se dividía en cuatro facultades, tres de ellas se llamaban superiores: Teología, Derecho y Medicina, mientras una era llamada inferior: Filosofía, a la que se le conocía popularmente como Artes.

Para nuestro estudio resulta relevante mencionar que, a pesar de ser una universidad importante, París no contó durante siglos con un edificio común en donde se impartieran las clases, por lo que estaba formada por colegios y conventos. De esta manera, fueron varios los conventos de París que lograron hacerse con una Cátedra de Teología reconocida por la Universidad. Destacan entre ellos el de los dominicos y los franciscanos; en el primero enseñó Santo Tomás y en el segundo, San Buenaventura.

Gracias a los estatutos de 1251 en París, la carrera de teología duraba ocho años; los primeros cinco años de estudio convertían al alumno en bachiller; durante los otros tres, debía impartir lecciones sobre la biblia (en el primero) y comentarios sobre los Santos Padres (los dos restantes), utilizando para ello unas

obras llamadas *Sentencias*. Después de los tres años de enseñanza, el alumno pasaba de ser bachiller a licenciado y prontamente adquiriría el título de doctor.

Resulta relevante señalar que las lecciones de bachilleres y profesores, en ocasiones, eran recogidas por escrito y se conservaban como *comentarios a las Sentencias* de tal o cual maestro; de estos, los más famosos fueron los de Pedro Lombardo, profesor y obispo de París muerto en 1160. Sus *Comentarios a las Sentencias* constituyeron el más completo y sistemático tratado de teología, por lo que pronto se convirtieron en el texto obligatorio para cualquier estudiante de la materia.

Para Tomás de Aquino, la obra de Pedro Lombardo no le pareció un comentario definitivo, por lo que escribió su *Suma Teológica* con el fin de ofrecer sistematicidad al pensamiento teológico.

Dentro de los colegios y conventos que interesan para este estudio, el más importante es el de Saint-Jacques, perteneciente a los dominicos de París.

La orden dominica fue reconocida en el concilio IV de Letrán en 1215. Dos años después, Santo Domingo de Guzmán decidía enviar a sus 16 discípulos por todo el mundo. Siete de ellos fueron a París, donde gestionaron la ayuda de la Universidad y se instruyeron en teología. La Universidad les erigió un hospicio que en 1220 se había convertido en el convento dominicano que podía albergar hasta 300 frailes. Así, Saint-Jacques comenzó como uno de los *studium particulare*, pero pronto pasó a ser *studium generale* (parte de la Universidad) cuando dos profesores pertenecientes a la orden, con cátedra en la Universidad de París, comenzaron a impartir su clase en dicho convento.

Otro de los colegios importantes de París fue Monteagudo por ser bastión del nominalismo, pero también por ser el lugar donde enseñó filosofía el nominalista escocés Juan Mair, maestro de Pedro Crockaert quien por haber nacido en Bruselas, le decían el Bruselense. Era un nominalista que también enseñaba en la escuela de Monteagudo en París y, posteriormente, fue el mentor de Francisco de Vitoria.

Crockaert estudió en París dentro del colegio de Monteagudo donde tuvo como profesor a Juan Mair. Sin embargo, Crockaert gustaba más de la interpretación de Santo Tomás y tenía una tendencia hacia el ascetismo, por lo que, al sentir la vocación religiosa, pidió ser acogido por los Dominicos en el colegio de Saint-Jacques de París en 1503 dejando Monteagudo. Hizo la profesión en 1504 y para 1505 fue designado para leer teología en el colegio. En 1508 obtuvo el título de bachiller y en 1512 el de doctor.

En 1509, Crockaert introdujo en Saint-Jacques la novedad de ceñir las enseñanzas de la teología a la *Summa Teológica* del Aquinate, remplazando así el libro de *Las Sentencias* de Pedro Lombardo, que para ese entonces era el texto común en casi todas las universidades de aquella época.

Vitoria fue el discípulo predilecto de Crockaert en Saint-Jacques, por lo que se le encomendó al joven estudiante español encargarse de la edición de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás, tarea que Vitoria cumplió satisfactoriamente y además, le agregó un prólogo escrito por él mismo.

Aun cuando el Bruselense fue un entusiasta del Aquinate, nunca dejó su nominalismo, por lo que además de seguir las enseñanzas de Tomás, tomaba también todo lo que encontraba bueno y provechoso en el nominalismo. Fue

precisamente este espíritu de apertura, que buscaba lo mejor de las tendencias sin casarse con ninguna del todo, el que heredó a su alumno Francisco de Vitoria, por lo que, cuando éste llegó a enseñar a España inauguró en Salamanca la lectura de Tomás como libro de texto y elaboró una teoría centrada en lo social y el bien común que provenía del nominalismo, el Tomismo y el Humanismo que, en aquel entonces, eran las principales tendencias teológicas y filosóficas.

### **La Universidad de Salamanca**

Salamanca fue fundada como la primera universidad de tipo teológico de la península ibérica en 1218-1219. De su larga tradición, para nuestro estudio, nos interesan los años que van de inicios del siglo XVI a inicios del XVII, donde se inserta el conocido como “siglo de oro” de esta universidad.

El 25 de noviembre de 1491 se da la caída y capitulación de Granada; los Reyes Católicos entran a ella solemnemente el 2 de enero de 1492. Éste es el comienzo de la unidad cristiana de España, la que necesitaba ser reforzada para que su logro histórico no se perdiera.

Por esto, resulta trascendente la pragmática dada en 1492, llamada *Concordia de Santa Fe*, con la que los monarcas regulan el fuero salmantino y con la que la monarquía inicia una política de intervención en la Universidad de Salamanca (que después se extendería a otras universidades) donde incluso llegó a ser necesaria dicha intervención real para las cosas más nimias.

A partir de este momento esta presencia del poder real se irá haciendo cada vez más progresiva, llevando acompañado un declive del influjo del

poder pontificio en la vida académica. “En 1543 Paulo III da facultad a la salmantina para reformar las constituciones y estatutos, *authoritate apostolica*, con la aprobación de las dos terceras partes del claustro... Con este documento se inicia el declive del influjo pontificio en la vida académica”. En 1561 la reforma de estatutos pasaría al Monarca y su Consejo y para 1570 la Universidad sería ya la Universidad de la Monarquía. Y claro está, los saberes y la Filosofía irían expresando este cambio de situaciones<sup>10</sup>.

Los sucesos de finales del siglo XV requerían que los reyes fomentaran una nueva universidad y pusieran empeño en su desarrollo, entre ellos se encuentran: la reforma del clero y el pueblo cristiano y el “descubrimiento”<sup>11</sup> de América, que llevaba aunada la ampliación de los límites geográficos y el cambio de rumbo propiciado por el Renacimiento que dirigía la literatura y la cultura hacia el humanismo. Por tales motivos la Universidad de Salamanca debía tener planes y proyectos de gran vuelo, como la meta de forjar al hombre cristiano y fiel al monarca. Así pues, no debe extrañarnos que en su fachada tuviera un emblema circular que decía en letras griegas “Los reyes para la enciclopedia y ésta para los reyes”<sup>12</sup>.

Ya Nebrija tenía clara la necesidad de ilustrar a los buenos ciudadanos en las universidades públicas que podían proporcionar una educación digna de un hombre libre, por lo que el saber debía empezar desde la gramática para ordenar la realidad toda.

---

<sup>10</sup> José Luis Fuentes, “lógica y filosofía. Siglos XIII-XVII, en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-1*. p. 535.

<sup>11</sup> Ver nota 3 de la introducción de esta tesis.

<sup>12</sup> José Luis Fuentes, *op. cit.* p. 353.

Así, el período de esplendor de la Universidad de Salamanca se inicia en el reinado de los Reyes Católicos y llega a su punto culminante en la primera mitad del siglo XVI, para decaer hacia finales de éste e inicios del XVII.

Sin embargo, debemos mencionar que este siglo de oro tiene su origen en el siglo XV, momento en el que se da una crisis de la escolástica de la vida sacerdotal y religiosa, así como un momento de movimientos que gestan en el siglo XVI “la brillantez intelectual de personajes de la talla de Francisco de Vitoria o Melchor Cano..., toda una lenta consolidación que, en los albores de este siglo, hace coincidir en las aulas salmantinas a las personas y al contexto oportuno para que la renovación de la Teología se pueda llevar a efecto”<sup>13</sup>.

Históricamente encontramos a inicios del siglo XVI una rivalidad entre la Universidad de Salamanca y la de Alcalá, porque esta última (fundada en 1499) tenía a la vía nominal como una base fundamental de sus enseñanzas. Esto se ve claramente en el acta del claustro de Salamanca del 2 de octubre de 1508, que dice:

Todos los dichos señores, hablando en lo del dicho colegio de Alcalá, dijeron que dos cosas habían dado ocasión a que los lectores e estudiantes se fuesen de aquí al dicho colegio. Una era por las mercedes que el Cardenal prometía e fasía, e otra porque no había aquí quien leyese nominales y porque no los consentían leer e echaban e habían echado de aquí a los que habían venido algunas veces a los querer leer... E sobre esto platicaron en que todos acordaron que haya cátedras de nominales de Lógica, Filosofía natural, y Teología, y cada una de ellas... y se busquen personas famosas que las lean.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Miguel Anxo Pena González. “El concepto <<Escuela de Salamanca>>, siglo XVI-XX” en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-1. Saberes y confluencias*. p.254.

<sup>14</sup> José Luis Fuentes, *op.cit.*, p. 548.

A partir de este momento la vía nominal llega a Salamanca con el maestro Monforte como primer profesor, posteriormente se enseñará en la cátedra de nominales a Gregorio de Rímini y, de 1528 a 1529, a Durando. Es de esta manera como se instalan en Salamanca las tres vías: Santo Tomás, Escoto y Nominales, esto es: el modo parisino de enseñanza.

Sin embargo, la Universidad de Salamanca, heredera del modelo medieval, explicaba un texto determinado a los alumnos conforme a la metodología escolástica. Las principales materias de teología eran la de *Prima y Vísperas* donde se estudiaba el texto de las *Sentencias* de Pedro Lombardo que debían ser acreditadas en cinco cursos. En las cátedras de Santo Tomás y Escoto se debían leer: en la primera, la *Suma Teológica* del Aquinate y en la segunda, el comentario a las *Sentencias* de Duns Escoto.

Después de la introducción del nominalismo en Salamanca, la teología positiva empieza a ocupar un papel relevante en 1525, momento preciso en el que Cano asiste a las lecciones de Vitoria, pues con él la teología expone una renovación heredera de los pensadores llegados a Salamanca.

Algunos opinan que el influjo de Vitoria eliminó el sentido crítico del nominalismo, así como los adelantos de los siglos XIV y XV<sup>15</sup>, pero la restauración del tomismo y la contrarreforma no necesariamente implican un atraso, como veremos más adelante. Aun así, el esfuerzo de la Universidad por sostener las

---

<sup>15</sup>Cfr. Ramón González Navarro. "Alcalá y Salamanca: dos modelos de universidad" en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-2. Saberes y confluencias*. p. 1052



áreas de filosofía y lógica, de ocupar un lenguaje lógico y científico que guardara un equilibrio con la física y la doctrina del movimiento, se mantuvo hasta 1530.

En 1536 se observa que la doctrina segura que posibilita la unidad de la cristiandad ante la reforma, es el tomismo, causa de que la lectura de Erasmo de Róterdam, obligada en los estatutos de 1529, se cancele en los de 1538. Por lo que a la larga, a finales del siglo XVI, se da un divorcio entre la filosofía, la ciencia y la teología, pues la ciencia y la filosofía pasan a tener una condición instrumental al servicio de una configuración teológica que volvía a Aristóteles y a Santo Tomás con los planteamientos científicos del siglo XIII.

Cabe señalar que, los teólogos que se encuentran dentro de la llamada Escuela de Salamanca, se ubican dentro del Siglo de Oro porque no proponían una teología decadente y, lejos de rechazar el nominalismo, lo integran en sus propuestas de derecho y justicia.

## **LA ESCUELA DE SALAMANCA**

### **El concepto 'Escuela de Salamanca'**

Es importante aclarar que no debemos confundir los términos de 'universidad' y 'escuela', pues no son lo mismo, aunque la comprensión histórica de la primera sea la base para comprender la segunda. Al respecto de la última, en Salamanca aun ahora hay discusiones. Autores como Salustiano de Dios afirman que no se puede hablar de una Escuela de Salamanca en la línea de los juristas porque existía disparidad de direcciones jurisprudenciales. Si se utiliza el término

‘Escuela’ sólo se puede hacer como sinónimo de academia, gimnasio o liceo; sin embargo, advierte de la existencia de tres rasgos característicos de esta ‘Escuela’: el primero es la continuidad que supo mantener la escuela salmantina al respecto de los estudios de derecho, desde los reyes católicos hasta el siglo XVII; el segundo, la calidad de sus escritos y el tercero, la variedad de posturas metodológicas de quienes enseñan o reciben su formación en Salamanca.

Por su parte Carmen Rovira, en su excelente estudio sobre *Francisco de Vitoria. España y América, el poder y el hombre*<sup>16</sup>, se pregunta si existió una escuela española de derecho. Analiza la postura de Luciano Pereña para quien sí existe una Escuela de Salamanca o “Escuela española de la paz” que tiene como punto clave su humanismo social y político. Se divide en tres generaciones:

1. De Francisco de Vitoria a Domingo de Soto. Creadora y revolucionaria. (1534-1558)
2. De Juan de la Peña a Bartolomé de Medina. Expansión Cultural y americana (1558-1590).
3. De Bañez a Francisco Suárez. Sistematización doctrinal y aplicación práctica de la tesis vitoriana.<sup>17</sup>

Comenta que, para Luis Sánchez Agesta la “Escuela española del siglo XVI” crea la primera teoría del estado del renacimiento occidental, cuyas ideas rectoras son “el iusnaturalismo y el derecho divino proyectados a una realidad histórica por demás concreta”<sup>18</sup>

Sin embargo, Antonio Enrique Pérez Luño afirma que, aun cuando tenían algo en común, los intelectuales de la Universidad de Salamanca en el siglo XVI

---

<sup>16</sup> *cfr.* Ma. Del Carmen Rovira Gaspar. *Francisco de Vitoria. España y América el poder y el hombre*. pp. 148-153

<sup>17</sup> Luciano Pereña. “LA ESCUELA DE SALAMANCA. Notas de identidad” p. 53.

<sup>18</sup> *Ibidem.* p. 150

presentaban una heterogeneidad en cuanto a sus ideas, por lo que solamente se puede utilizar la expresión de *escuela* en su acepción débil que implica no una unidad doctrinal, sino una manera de ver las cosas.

Ante estos planteamientos, Rovira acepta la propuesta de la versión débil de *escuela* de Pérez Luño y la combina con la de Sánchez Agesta para asegurar que, en España, Vitoria es el primero que ofrece las bases para un estado cristiano moderno y el papel que en su interior deben jugar el derecho natural y el derecho divino. Advierte que es un estado moderno alejado del modelo maquiavelista y “en este aspecto sí puede decirse que existió una escuela española y que fue Vitoria el iniciador de una teoría del “poder” y del “Estado” seguida por muchos de los pensadores españoles de su época e incluso posteriores...”<sup>19</sup>.

Años antes (1989) Blandine Barret-Kriegel ya sugería que el tomismo de la ‘Escuela de Salamanca’ le posibilitaba argumentar que los indios tenían derechos al igual que todos los otros humanos y que eran las obras de la segunda escolástica española (Vitoria, De Soto, Las Casas, Suárez, etc.) las que habían hecho resurgir la idea de ley natural.

Si bien es cierto que hasta aquí no podemos hablar de una Escuela española del derecho, o de los derechos naturales porque, como afirman Salustiano, Pérez Luño y Rovira, hay una heterogeneidad de direcciones en el estudio de los juristas; debemos recordar que Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Alfonso de Castro, Mancio de Corpus Christi, Pedro de Ledesma, Matías de

---

<sup>19</sup> *Ibídem.* p. 153

Paz, Juan Gallo, Juan de la Peña y Juan de Guevara, entre otros<sup>20</sup>; más que juristas fueron teólogos interesados por temas jurídicos y en ellos sí se puede detectar una confluencia en las posturas acerca del derecho, por lo que Miguel Anxo Pena afirma que en lo referente a la Facultad de Teología hay una clara existencia de una ‘Escuela de Salamanca’

...que viene configurada por un modo de hacer y pensar, donde la Teología es el motor propio y singular que da sentido a la misma. Ya los grandes autores del Siglo de Oro español tienen clara conciencia de este hecho singular. A este respecto, baste recordar al eminente teólogo Melchor Cano quien, sin ninguna duda, tiene por seguro ser discípulo del Maestro Francisco de Vitoria.<sup>21</sup>

Mauricio Beuchot es todavía más preciso y no se conforma con señalar una tradición escolástica o la corriente de la Facultad de Teología, sino, siguiendo a Barret-Kriegel, se refiere a la Escuela tomista de Salamanca<sup>22</sup> en la que confluyen tres tradiciones: el humanismo renacentista, el nominalismo y el tomismo.

Con el afán de esclarecer más acertadamente el concepto ‘Escuela de Salamanca’ quiero rescatar dos opiniones que me resultan muy interesantes y críticas: Jesús María García Añoveros menciona que la expresión *Escuela de Salamanca* resulta muy vaga y debería hablarse con precisión de escuelas en la Universidad de Salamanca, por lo que el hecho de denominar *Escuela de Salamanca* a la escuela de pensamiento teológico y jurídico del maestro Francisco de Vitoria es un abuso y un error y agrega: “sospecho que, en los más, ha prevalecido la repetición irreflexiva de una expresión que suena bien a los oídos

---

<sup>20</sup> cfr. Antonio García y García “La Facultad de Derecho Canónico” en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-1. Saberes y confluencias*. p. 110

<sup>21</sup> Miguel Anxo Pena González. *El concepto...* p. 251

<sup>22</sup> Mauricio Beuchot. *Derechos humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*. p. 91

de un público poco exigente, y, en los menos, ocultas intencionalidades que las dejo a su consideración”<sup>23</sup>. Esto nos lleva a preguntar inmediatamente por esas ocultas intencionalidades y será Luis E. Rodríguez-San Pedro quien nos dé luz en el Preámbulo que escribió para el mismo libro:

...con el régimen establecido tras la Guerra Civil de 1936, la referencia gloriosa al Imperio español se relaciona también con una reinterpretación ideológica de la teología elaborada en Salamanca durante su etapa más clásica. Y, como dice el autor en este estudio, <<se exalta la idea de una patria sólida, vinculada a una fe y a unas creencias, que fueron capaces de proyectarse en América>>. De este modo, la propia refundación de las ciencias eclesiásticas en la Universidad Pontificia de Salamanca a partir de 1940 se proponía como continuidad del pensamiento y la teología escolástica de los siglos XVI y XVII<sup>24</sup>

La cita anterior nos permite ver claramente que el concepto ‘Escuela de Salamanca’ y más aún, el papel que la Universidad de Salamanca ha tenido para el Imperio español, no puede tomarse a la ligera, por lo que las circunstancias históricas en el desarrollo de esta universidad resultan fundamentales para cualquier estudio sobre ella y no pueden dejarse de lado en un estudio riguroso, aun cuando éste sea de la Universidad de Salamanca de los siglos XVI y XVII.

Serán estas circunstancias históricas las que nos permitan hacer una mejor interpretación sobre las influencias que las ideas del padre Vitoria y su escuela tuvieron en el pensamiento español de los siglos XVI y XVII, específicamente en Francisco Suárez, como veremos más adelante. Y es también la conciencia de estas circunstancias lo que hace expresar a Miguel Anxo en su libro más reciente

---

<sup>23</sup> Jesús María García Añoberos es director de la colección <<Corpus Hispanorum de Pace>> y la nota se encuentra en su prólogo al libro de Miguel Anxo Pena *LA ESCUELA DE SALAMANCA. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*.

<sup>24</sup> Luis E. Rodríguez-San Pedro en su Preámbulo al libro de Miguel Anxo Pena *LA ESCUELA DE SALAMANCA...*

“que la *Escuela de Salamanca* puede ser un concepto sometido, como tal, a un proceso evolutivo que, con el paso del tiempo, pierde su sentido originario, dotándose de otros nuevos, vinculándose siempre con ese pasado, donde lo ideológico es mucho más significativo que lo histórico. Por lo mismo, no parece estar muy alejado de la realidad el pensar que el concepto se construye precisamente en el mismo devenir histórico”<sup>25</sup>. A esto, debemos añadir sin duda, la atención que debemos poner a las diversas interpretaciones que se han dado sobre de la función de esta ‘Escuela’ en el contexto español e indiano, pues del hecho de elaborar estudios serios sobre el tema, no se deriva directamente una postura de reconciliación ante el problema de la Conquista, como quiere hacer creer Luciano Pereña<sup>26</sup>, sino el reconocimiento de un grupo (por desgracia pequeño) de españoles que desde su visión teológico-filosófica tuvieron la sabiduría suficiente para reconocer la humanidad del indio americano, aunque queda pendiente una visión crítica de la supuesta “universalidad” de esos mismos fundamentos.

Retomando las críticas hechas por los estudios más recientes de la ‘Escuela de Salamanca’, preferimos el concepto utilizado por Beuchot, que denomina a la escuela de Francisco de Vitoria y sus discípulos como *Escuela Tomista de Salamanca*, advirtiendo que al usar este término nos referimos sólo a la escuela tomista del Siglo XVI.

---

<sup>25</sup> Miguel Anxo Pena. *LA ESCUELA DE SALAMANCA. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*. p. XX.

<sup>26</sup> Cfr. Luciano Pereña. *La Escuela de Salamanca. Conciencia crítica de América en el centenario de su reconciliación*.

Sin embargo, antes de pasar al siguiente apartado, cabe mencionar que el tomismo fue el medio y el lenguaje en el que se entendían autores muy diversos y que, tras del Concilio de Trento, se configuró como la forma y filosofía de la Iglesia, por lo que, si bien es cierto que en la primera mitad del siglo XVI el tomismo fue la filosofía oficial de la Orden Dominicana, conforme nos adentramos hacia el siglo XVII, la Compañía de Jesús se constituyó en la gran difusora del pensamiento teológico tomista.

### **Integrantes de la Escuela Tomista de Salamanca**

Como menciona Miguel Anxo Pena: no es fácil precisar quiénes pertenecen al grupo de “elegidos” que constituyen la *Escuela de Salamanca*, pero la tarea se facilita cuando se selecciona a los profesores de la *cátedra de Prima* de la Universidad de Salamanca y los que siguen, en principio, las principales ideas de su maestro. Así, son considerados miembros de la primera generación: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Diego de Covarrubias, Gregorio López, Diego de Chavez y Domingo de las Cuevas<sup>27</sup> (1526-1559); como miembros de la segunda generación tenemos a: Juan de la Peña, Antonio de Córdoba, Pedro de Aragón, Juan de Guevara, Pedro de Sotomayor, Fray Luis de León y Mancio de Corpus Christi<sup>28</sup> (1560-1585). Se habla de una tercera generación en donde se incluyen a Bartolomé de Medina, Domingo Bañez, e incluso, Francisco

---

<sup>27</sup> Cfr. Jaime Brufau Prats. “La primera generación de la Escuela de Salamanca: Soto, Cano, Covarrubias en *Actas de I simposio sobre la ética de la conquista de América (1492-1573)*. 223-238 pp.

<sup>28</sup> Cfr. Carlos Baciero. “La segunda generación de teólogos salmantinos” en *Actas del primer simposio sobre la ética en la conquista de América*. p. 315.

Suárez<sup>29</sup>. Al respecto Luciano Pereña señala que esta tercera generación se caracteriza por su sistematización doctrinal y se da “entre el paréntesis científico Bañez-Suárez”<sup>30</sup>

### **Primera generación**

El humanismo de esta generación de la Escuela Tomista de Salamanca es el resultado de la confluencia entre el humanismo italiano, el nominalismo y el tomismo. Y aunque no se comprometen con la visión de superioridad y magnificencia del hombre que asume el humanismo italiano, retoman de él la preocupación por lo humano, la dignidad del hombre y la apropiada interpretación de los clásicos. Del nominalismo aceptan la crítica a los conceptos abstractos, la perspectiva del poder y el dominio que genera una teología positiva que resalta el aspecto jurídico moral y el interés por las ciencias históricas y experimentales.

La implantación del **nominalismo** en Salamanca debe comprenderse como la derivación de la importancia que la vía moderna o nominal había cobrado con anterioridad en París. Durante el curso de 1506-1507 se intentó introducir por primera vez el nominalismo en la Universidad, pero los dominicos se opusieron de tal manera que en el claustro de 1507 se ordenó que no se leyeran a los nominales, so pena de fuertes multas para el profesor y la anulación del curso para los alumnos, pero el rector, presionado por los defensores del nominalismo anuló las penas pocos días después de ser decretadas.

---

<sup>29</sup> Miguel Anxo Pena. *LA ESCUELA DE SALAMANCA...* p. 123. Vemos también la misma afirmación en Blandine Barret-Kriegel

<sup>30</sup> Luciano Pereña. *LA ESCUELA DE SALAMANCA. Notas de identidad.* p. 53



En 1508 se aprueban tres cátedras de nominales (teología, lógica y filosofía natural) sin que los dominicos pudiesen hacer algo, por lo que se agregaron a Salamanca tres profesores externos. El primer profesor de lógica en el curso 1509-1510, fue Juan de Oria, quien en 1511 pasa a la cátedra de filosofía natural y a la de Escoto, donde se leía a Gregorio de Rímini con un modo totalmente parisino. Oria permanece en la cátedra de filosofía natural hasta 1519, donde transmitió las doctrinas físicas nominales.

Esta nueva visión del mundo que genera el nominalismo, se refleja también en la concepción de la fortuna y la historia que expone Pérez de Oliva, así como en las ideas de justicia y derechos para los naturales de América que se encuentran en los textos de Francisco de Vitoria.

Así, el nominalismo va produciendo un gran cambio que permite un contacto con la realidad y con lo concreto, provocando un distanciamiento con las universalidades. Por lo tanto, podemos decir que algunas de sus características pueden encontrarse en el nuevo modo de hacer teología, a saber:

1. La liberación del método de Escuela, en referencia única y vinculante a las órdenes religiosas respectivas y enfrentadas que defendían el método utilizado por sus grandes maestros, sin entrar a cuestionar la importancia o eficacia del mismo.
2. La aplicación de los nuevos conocimientos especulativos y deductivos, que se habían obtenido desde la Lógica a la ciencia teológica, recuperando así una Teología especulativa.
3. La presencia de un estudio positivo, especialmente de la Sagrada Escritura, que ocupará un lugar privilegiado en la lectura de acontecimientos históricos de primera índole, como será el de las Indias.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Miguel Anxo Pena González. *El concepto...* p. 258

El nominalismo entonces, permite un conocimiento basado en la experiencia, en lo que la propia historia va descubriendo, pues tiene como base diseccionar la realidad con el fin de descubrir las fisuras y malos caminos que permiten prevenir las falsas ideas universales.

Vitoria, por ejemplo, retoma en sus relecciones<sup>32</sup> los temas más candentes de la sociedad de su momento, los que preocupan a todos: el derecho de gentes, el derecho internacional, la potestad civil y eclesiástica, las cuestiones morales, el problema de la guerra, el de los indios, el de los precios y el del comercio con las Indias.

Del **tomismo** retoman los tratados de la ley y la justicia que se encuentran respectivamente en la I-II y la II-II, en donde se hace una clara distinción entre la ley natural y la ley humana, según la cual esta última necesita del consentimiento de todos los involucrados si se quiere llegar a una ley justa.

Diego de Deza es considerado el primer teólogo que explicó tomismo puro en la Universidad de Salamanca, sus sucesores fueron Francisco de Vitoria, Juan de Santo Domingo y Pedro de León. Aunque el Colegio Universitario de Santo Tomás en Sevilla fue el primero que impuso la *Suma Teológica* como texto de teología. En la Universidad de Salamanca fue Francisco de Vitoria quien suplió las *Sentencias* de Pedro Lombardo con la *Suma Teológica* del Aquinate en las cátedras de *Prima* y *Vísperas*, lo que constituyó el primer paso para la vigencia exclusiva de la vía tomista en Salamanca. Con este resurgimiento del tomismo se

---

<sup>32</sup> Las repeticiones o relecciones corrían a cargo de los titulares de las cátedras, que las desarrollaban en forma de conferencia magistral ante el pleno de la Universidad, en fechas fijadas por los estatutos. El catedrático repetidor debía anunciar el acto un día antes de su cátedra. Por lo que se conservan en Salamanca numerosos manuscritos de este estilo.

pretendía conseguir la unidad de la fe y la cohesión del imperio de la monarquía católica en torno a la Iglesia.

Sin embargo, es necesario señalar que Vitoria, Cano y Soto practican un tomismo abierto con algún influjo del nominalismo. Por lo que aquello que hoy algunos valoran como un cierto retroceso en el pensamiento salmantino, podría también interpretarse como un logro por la unidad y claridad de las ideas que permitía la tradición tomista. Estos salmantinos lograron un diálogo singular entre las tres vías, diálogo que tiene sus antecedentes en las aulas parisienses y que “el Maestro Vitoria había asumido completamente y consideraba como la única forma de ser fiel a la teología y al tomismo, aunque aparentemente se estuviera alejando de la ortodoxia de las mismas”<sup>33</sup>.

Mauricio Beuchot comenta que el tomismo puso un freno saludable a los excesos individualistas del nominalismo, ya que con el primero se da una vuelta a la aceptación de las esencias o naturalezas de los géneros y las especies, lo que permite a los salmantinos pensar a los conceptos no como cosas en sí, por lo que aun cuando hay derechos individuales, también los hay universales y pertenecen a todos por igual, a cada uno de los hombres por el simple hecho de pertenecer a la raza humana. Por ello expresa:

... el tomismo hacía a los salmantinos aceptar esencias y universales ya matizados por las críticas de los nominalistas, esto es, como naturalezas que se realizan en los propios individuos. Por ello podían aceptar derechos que pertenecían al hombre por su esencia (como sostenía el tomismo), pero que les pertenecían de modo individual y subjetivo (gracias al

---

<sup>33</sup> cfr. Miguel Anxo Pena González. *El concepto...* p. 261

nominalismo), y la influencia humanista hacía insistir en el arraigo de estos derechos en la dignidad de la naturaleza humana...<sup>34</sup>

Así, en la Escuela Tomista de Salamanca del siglo XVI, se aplica el derecho natural objetivo a lo político. Autores como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Alonso de la Veracruz, entre otros, sostuvieron que el derecho natural es el derecho de toda la especie humana, por lo que no podemos defender que sus fundamentos se encuentren en el subjetivismo del siglo XVIII sino, más bien, en la tesis bíblica de que todos los hombres somos hijos de Dios y somos iguales ante sus ojos y por naturaleza.

Es pues la integración de las tres vías a las que se refieren Beuchot y Pena González, la que nos permite entender por qué para Fray Francisco de Vitoria, uno de los más claros ejemplos del humanismo salmantino, la teología no puede quedar como conocimientos sobre la fe que no tengan relación con las problemáticas sociales, pues como para él nada era ajeno a la teología, los teólogos tendrían que discutir, incluso, sobre el derecho de gentes y por tanto sobre el derecho que el gobierno español tuviera o no sobre las gentes y propiedades de las nuevas tierras descubiertas. La primera y segunda parte de su *relección sobre los indios*, plantean una conducta basada en la moral cristiana y en el derecho natural y de gentes, con el que se defienden los derechos de los indios, por lo que encontraremos un “yo acuso” hecho por Vitoria a Carlos V y sus consejeros.

---

<sup>34</sup> Mauricio Beuchot. *Derechos humanos. Iusnaturalismo y iuspositivismo*. p. 99

## Segunda generación

Carlos Baciero señala que los maestros de la segunda generación de la Escuela de Salamanca (1560-1585) son quienes llevan la doctrina de Vitoria a su definitiva consolidación<sup>35</sup>, pues logran imponerse en la Universidad de Salamanca como un bloque compacto y unánime que deja un gran legado; gracias a ellos las tesis salmantinas traspasarán su entorno llegando a Alcalá, Évora, Coimbra e incluso, al resto de Europa y América.

Los integrantes de la Segunda Escuela toman como fuentes fundamentales a sus maestros (Vitoria, Soto, Cano, Covarrubias) y aunque tienen posturas diversas, coinciden al tomar en cuenta los hechos históricos para elaborar su teoría, así “no se trata de una pura especulación de laboratorio sin tener en cuenta la realidad, sino una teoría montada sobre los hechos concretos de la experiencia histórica que impone su impronta”<sup>36</sup>.

Coinciden también en la búsqueda de la dignidad del hombre, de todo hombre, porque el sólo hecho de ser imagen de Dios y tener inteligencia, hace al ser humano libre por naturaleza y, al mismo tiempo, poseedor de derechos inalienables y sagrados.

Cabe aquí mencionar la interesante reflexión de Miguel Anxo Pena respecto a esta segunda escuela<sup>37</sup> porque se convierte en la respuesta al cambio de paradigma que se refleja en la tercera generación. Apunta que la pragmática dada

---

<sup>35</sup> Cfr. Carlos Baciero González. “La segunda generación de teólogos peninsulares” en *Actas de I simposio...* p. 315.

<sup>36</sup> *Ibidem.* p. 317.

<sup>37</sup> Cfr. Miguel Anxo Pena. *LA ESCUELA DE SALAMANCA...* p. 120-122

en 1559 por Felipe II según la cual prohíbe a sus súbditos peninsulares estudiar o enseñar en el extranjero, cierra la movilidad de los teólogos salmantinos, reduciéndolos a la corona de Castilla, lo que provoca un aislamiento también en las ideas y propuestas de los pensadores y, junto con ello, la repetición de las ideas y métodos de sus grandes maestros. De esta manera, a pesar de tener una gran disposición para la reflexión y el discurso teológico, pierden la amplia proyección que tuvieron sus maestros.

...a los que consideramos como discípulos estarían en contacto directo con los maestros o, lo que es más importante, con su pensamiento. Así, con aspecto significativo, parece estar presente la utilización directa de las fuentes, traslados, copias o manuscritos procedentes especialmente de Vitoria y Soto, utilizándolos para el día a día del aula, como algo totalmente asumido, considerando que es un manantial propio del que pueden beber con toda seguridad, incluso como medio oportuno para estar distantes de toda heterodoxia. Estos jóvenes teólogos intentan aunar dos líneas que a partir de Cano parecen encontrar nexos de unión: la escolástica especulativa y la teología positiva, abriendo así lo que podíamos denominar como una vía intermedia<sup>38</sup>

### **Tercera generación**

Es Luciano Pereña quien menciona la existencia de esta tercera generación y, aun cuando Miguel Anxo Pena no la reconoce como tal, sí expresa claramente que en los discípulos de los teólogos de la segunda generación se da un cambio de paradigma. En la orden de predicadores, Bartolomé de Medina y Domingo Bañez, constituyen el final de lo que él denomina como “el espacio creador y sintetizador del método, dando paso a una lectura más fiel al tomismo clásico”<sup>39</sup>. El elemento que los identifica es su papel de recopiladores de las doctrinas de los maestros de

---

<sup>38</sup> *Ibidem.* 121-122 pp.

<sup>39</sup> *Ibidem.* p.158

la 'Escuela', que es encargada por los superiores de la Orden. Después de ellos se observa un claro declive en la Escuela de Salamanca.

Al asumir un tomismo más cerrado, se van diferenciando de la orientación salmantina fundada por Vitoria y sus sucesores, a quienes reconocen más por su acercamiento a Santo Tomás que por sus grandes ideas.

Bartolomé de Medina es discípulo de Melchor Cano y Sotomayor, además de amigo y compañero de Bañez. Su obra más importante, los *Comentarios a la Primam Secundae*<sup>40</sup>, muestra claramente la gran herencia Salmantina que surge desde Vitoria, en la cual los profesores crearon una tradición teológica dejando sus comentarios académicos a la *Suma*. Medina es el encargado de recopilar y ordenar el legado manuscrito de las ideas de Vitoria, Soto, Cano, Sotomayor, Peña, Mancio y Juan Gallo, agregándole también sus propias aportaciones.

Esta obra es la muestra clara del interés salmantino por Tomás, pero también de que los manuscritos de Vitoria fueron la fuente de inspiración de los salamantinos y de la gran tradición teológica de la Escuela de Salamanca.

El interés de los superiores de la orden para que se publicara esta obra es señalada por el propio Bartolomé de Medina en la segunda página de su introducción, en donde expresa que la orden dominica se ve en la necesidad de rescatar y publicar su propia tradición antes de que otros "ladronzuelos" publicaran las ideas bajo su nombre y sin reconocer siquiera a la orden dominica.

---

<sup>40</sup> Obra de la que sólo tenemos edición en latín, por lo que nos ha resultado fundamental realizar la traducción de la introducción y ofrecerla en el apéndice que se encuentra al final de esta tesis.

A la muerte de Medina, Bañez retoma el trabajo y, en las obras de ambos, se pueden reconocer dos rasgos que se alejan de la primera 'Escuela de Salamanca'. Primero, "es un tomismo de nuevo cuño, bastante distinto del que podemos encontrar en Vitoria y los primeros; se trata de un tomismo más servil, mucho más pegado al texto de la *Suma*, al estilo de Cayetano"<sup>41</sup>. Segundo, se nota claramente su rechazo al humanismo de los antiguos maestros que se esmeraban en la elegancia de su latín. En Medina y Bañez se nota un estilo más sencillo porque dan más importancia a la verdad teológica que a la "ostentación al escribir".

Desde esta perspectiva, Bañez no tendrá ningún problema en reconocer que Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Mancio de Corpus Christi eran algo eclécticos y afines a las novedades, distanciándose así de la verdadera doctrina del Doctor Angélico y en la búsqueda de la "verdadera doctrina" de Santo Tomás, comienzan a tener una actitud por demás hostil contra las ideas nominalistas<sup>42</sup>.

Los investigadores de la Escuela de Salamanca, coinciden al afirmar que al declive de ésta, vuelve el esplendor a la Universidad de París, pero no exclusivamente, pues ahora junto a París brilla también el Colegio Romano de los jesuitas (que posteriormente se convertirá en la Universidad Gregoriana) fundado en febrero de 1551 y puesto en marcha en 1553.

La Compañía de Jesús fue fundada por Ignacio de Loyola en el siglo XVI (1534), pero queda conformada como congregación de clérigos regulares (con un voto especial de obediencia al papa) por Paulo III en 1540. Loyola llega a París el 2 de febrero de 1528 con el objetivo de cursar filosofía, ahí obtiene el grado de

---

<sup>41</sup> Juan Belda Plans. *La Escuela de Salamanca*. p.776.

<sup>42</sup> Miguel Anxo Pena. *LA ESCUELA DE SALAMANCA...* p.167



maestro en filosofía y junto con otros seis universitarios, en quienes infundió su ideal apostólico, hace en Montmartre voto de apostolado en pobreza y castidad (15 de agosto de 1534).

Los jesuitas vieron pronto la necesidad de poseer una sólida formación teológica, por lo que se esforzaron por colocar sus colegios cerca de las universidades importantes y se expandieron de una manera sorprendente; a sólo 19 años de su fundación tenían ya 37 colegios (1559) y siete más en construcción. Pero resulta importante señalar que al principio, sus colegios funcionaron como residencias en donde los alumnos acudían a las universidades cercanas y realizaban algunos estudios específicamente en el colegio como complemento de su formación científica y religiosa. Salamanca no fue la excepción; el colegio fundado por los jesuitas en 1548, se incorpora en 1570 a la Universidad cuando se imparte ya en el colegio un curso de teología.

De esta manera, la relación entre la Universidad de Salamanca y la compañía de Jesús se hace muy estrecha, pues los principales teólogos jesuitas se forman con los grandes maestros salamantinos. Belda Plans lo expresa de la siguiente manera: "...la mayoría de los primeros grandes teólogos jesuitas fueron discípulos de los profesores de la Primera Escuela de Salamanca; en concreto, Francisco de Toledo y Juan de Maldonado lo fueron de Domingo de Soto, Francisco Suárez y Gregorio de Valencia de Mancio de Corpus Christi, por citar sólo a los más famosos..."<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Belda Plans. *Op. cit.* p. 855

Al ser alumnos de Salamanca, aprenden el espíritu y los métodos de la teología renovada instaurada por Vitoria y la extienden por gran parte de las universidades europeas, pues los jesuitas contaron con la gran movilidad que ya habían perdido profesores y alumnos de Salamanca, Alcalá y Castilla.

Sin embargo, debemos mencionar que no fueron sólo las ideas de Vitoria y su escuela las que influyeron en los jesuitas, pues su actitud para aceptar un tomismo más abierto a las otras corrientes, les viene ya del propio San Ignacio y sus compañeros (Diego Laínez y Alfonso Salmerón), quienes se formaron en París en la escuela de Crockaert. Así, la escolástica de la Compañía hace una defensa de la teología positiva al tener una apertura que se basa en el estudio profundo y detenido de las fuentes y acepta un tomismo abierto a las otras corrientes de pensamiento, lo que la acerca más a la primera Escuela de Salamanca de lo que en esa misma época se encontraban Medina y Bañez.

Los jesuitas asumen a Tomás como el Doctor de la Compañía, pero se daban la facultad para apartarse de él cuando las razones lo hiciesen conveniente. Así, dejaban la puerta abierta para la independencia de criterio tan valorada por los primeros maestros de la *Escuela de Salamanca*, generando un saludable eclecticismo que les permitía retomar el humanismo y el gusto por los problemas político-jurídicos de su momento.

La formación de los jesuitas estaba sustentada sobre tres elementos fundamentales:

1. La importancia de los estudios clásicos.

2. Una escrupulosa instrucción escolástica, basada en una clara y precisa metodología.
3. La centralización de todos los métodos en el educando.

Estos tres elementos capacitaban a aquellos que eran más sagaces con las herramientas más adecuadas para poder hacer su propia y personal elaboración.<sup>44</sup>

Es de esta manera, como los jesuitas asumen la línea teológica más rica del momento, retoman el método parisiense y las doctrinas de Tomás como fundamento, pero poco a poco son conscientes de que las propuestas del Aquinate no son suficientes para hacer frente a los cuestionamientos surgidos de la Reforma.

Los jesuitas eran conscientes de la entrada de una época nueva, en la que era complicado conjugar la doctrina de Aristóteles y los nuevos problemas y corrientes culturales, así como los avances científicos. Ese método, presente en los jesuitas, tendrá su principal exponente en las *Disputationes metaphysicae* (1594) de Francisco Suárez, pasando del comentario clásico a un tratado sistemático y orgánico sobre el ente en general, Dios y las criaturas. Lógicamente, si en Salamanca, más de medio siglo antes, había triunfado el método traído por Vitoria, por la facilidad y concreción para los alumnos, en este momento el paso del comentario al manual sistemático, era un avance significativo, que se impondría inmediatamente en las escuelas filosóficas de la Compañía de Jesús...dichos manuales eran tomistas, pero no cerrados, aceptando líneas nominales y escotistas cuando parecían más adecuadas<sup>45</sup>

Sin embargo, Suárez no sólo sigue los principios de la Compañía de Jesús, que se acercan más a la primera Generación de la *Escuela Tomista de Salamanca* que sus propios contemporáneos dominicos, sino que además entró a la Universidad justo en el momento en que la segunda generación de la *Escuela* tenía como libros de texto fundamentales los apuntes de los grandes maestros de la primera

---

<sup>44</sup> Miguel Anxo Pena. *LA ESCUELA DE SALAMANCA...* p. 145.

<sup>45</sup> *Ibidem.* p.143

generación. De hecho, estudió en dicha universidad de 1561 a 1570 por lo que no podemos dudar que conoció plenamente los textos de los grandes maestros de la primera generación de la *Escuela Tomista de Salamanca*.

Francisco Suárez (1548-1617) es ampliamente reconocido por sus aportaciones en el terreno de la metafísica, al ser el último gran sistematizador del pensamiento escolástico y, al mismo tiempo, precursor de una interpretación moderna de temas como el de la libertad y la legitimidad del poder político.

En 1561 se inscribe a la Universidad de Salamanca para estudiar derecho y en 1564 ingresa a la Compañía de Jesús donde cursa íntegramente los estudios de artes y teología. De 1564 a 1566 estudia filosofía y de 1566 a 1570, teología, ambas en la Universidad de Salamanca. A partir de 1571 es profesor de filosofía y teología en Segovia, Ávila, Valladolid (1575-1580), Colegio Romano (1580-1585), Alcalá (1585-1593) y Coimbra (1597-1615). Fallece en Lisboa el 25 de septiembre de 1617.

Fuera de su escrito de juventud *De anima*, que integra su psicología y gnoseología, los ámbitos más relevantes de su doctrina son tres:

1. La metafísica. Tanto en su parte teológica, como ontológica.
2. La concepción de la libertad humana
3. Su contribución en los problemas jurídicos, políticos y morales.

De esta manera, el ámbito en el que se centra mi investigación, es el tercero que tiene que ver con los problemas jurídicos, políticos y morales que se pueden localizar principalmente en dos de sus obras: *De legibus* (1612) y *Defensio fidei*

*catholicae* (1613). Sin embargo, es fundamental señalar desde aquí que el pensamiento de Suárez no puede ser analizado lejos de su perspectiva teológica, porque es justo ella la que le da unidad al conjunto de sus ideas.

Según Luciano Pereña<sup>46</sup> el interés de Suárez por el problema de la ley viene desde 1582 cuando se convierte en el primer profesor que enseña Teología Escolástica en el Colegio Romano. En esa época “por su estructura, por sus fuentes y por su proceso discursivo, la tesis suareciana se desliza al hilo de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Constituyen las dos fuentes más representativas que vinculan la glosa suareciana a la Escuela de Salamanca...”<sup>47</sup>. De 1582 a 1602 va leyendo textos de los juristas (Diego de Covarrubias, Arias Pinelo, Martín de Azpilcueta y Bartolo de Sassoferrato) que le permiten pasar, de la glosa al texto del Aquinate, hacia una construcción más personal que se verá reflejada en el texto definitivo de 1612, donde Suárez se convierte en el sistematizador de la propuesta de derecho internacional de la doctrina española al ofrecer una solución equilibrada ante las posturas esencialistas y voluntaristas al respecto de la ley y el derecho. Es en este texto donde cita con mucha más frecuencia a Bartolomé de Medina, aprovechando la síntesis que este último había hecho de los salmantinos.

Esta postura personal sobre el derecho se verá reflejada en 1613, cuando por encargo del papa, publica su *Defensio fidei catholicae* con motivo de la polémica en torno al “juramento de fidelidad” exigido por Jacobo I a sus súbditos, que además incluía ciertas cláusulas explícitamente contrarias a la doctrina

---

<sup>46</sup> Estudio preliminar de Francisco Suárez. *DE LEGIBUS II (1-12). De lege naturali*. CSIC, Tomo III.

<sup>47</sup> *Ibidem*. p. XXI

católica, incluyendo el rechazo de la “sujeción” a cualquier “soberano extranjero” (en alusión poco disimulada al papa).

La *Defensio fidei* produjo una conmoción de enormes dimensiones en toda Europa, especialmente en las cortes de Francia e Inglaterra, por su defensa de la democracia como sistema “más natural” de gobierno, así como de la deposición, por parte del pueblo, del gobernante tiránico en determinadas condiciones. Así, fue mandado a quemar por orden del Parlamento de París en junio de 1614 y, un año antes, en Londres.

A pesar de la novedad de sus ideas expuestas en sus obras de 1612 y 1613 no podemos negar que:

Suárez es deudor de toda una tradición recibida y asimilada que tiene su entronque en las lecciones impartidas por Francisco de Vitoria en las aulas del *Alma Máter* salmantina, y la proyección de éstas aquende y allende los mares. Según el tema que esté estudiando, se vale de los autores que habían abordado el mismo con mayor rigor, asumiendo de ellos aquello que considera de mayor interés, al tiempo que se siente totalmente libre para cambiar lo que no le resulta coherente o útil para su discurso...Así por ejemplo, en su tratado sobre las leyes aparecen constantes referencias a Domingo de Soto y Bartolomé de Medina...<sup>48</sup>

Es precisamente por lo anterior que el siguiente apartado intentará mostrar la deuda que Francisco Suárez tiene con la Escuela de Salamanca, pues aunque no se pueda denominar propiamente como un salmantino por no haber impartido cursos de Teología en Salamanca, sus propuestas tienen como fundamento su aprendizaje de los grandes maestros de dicha Escuela.

## **HERENCIA SALMANTINA EN FRANCISCO SUÁREZ**

---

<sup>48</sup> Miguel Anxo Pena. *LA ESCUELA DE SALAMANCA...* 152-153 pp.

## La escuela de teología

Anteriormente mencionamos que nos resulta más precisa la notación de Mauricio Beuchot que caracteriza a la 'Escuela tomista de Salamanca' frente a la simple acepción de 'Escuela de Salamanca'. Sin embargo ahora pretendo justificar que un término más correcto sería: 'Escuela teológico-tomista de Salamanca'.

La justificación es muy simple, pero nos ayuda a precisar el tema. Como ya habíamos visto, cuando los estudiosos se refieren a la 'Escuela española de derecho', 'Escuela española de la paz', 'Escuela española del siglo XVI' o 'Escuela de Salamanca' están pensando en la tradición española del derecho y la ley natural fundada por Vitoria y cuya herencia llega hasta Francisco Suárez. Sin embargo, no debemos perder de vista que esta tradición se originó en la escuela de teología de Salamanca y se difundió a otras universidades españolas, italianas y portuguesas.

También habíamos mencionado que unos de los cambios radicales que hace Francisco de Vitoria en Salamanca, siguiendo las enseñanzas del Bruselence, fue la paulatina sustitución de *Las Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Suma Teológica* del Aquinate, porque desde el punto de vista de Vitoria y sus seguidores, es más didáctico entender la teología desde Tomás que desde las explicaciones de Pedro Lombardo.

Dicha sustitución se dará en las cátedras de *Prima* y *Vísperas* que después de Vitoria serán explicadas desde los textos de Santo Tomás. Así, el estudio del Aquinate se convierte en el centro de la formación teológica en Salamanca y otras universidades, por lo que resulta frecuente encontrar estudios sobre las leyes, la justicia o cualquiera de los temas que trata Tomás en su *Suma Teológica*.

La importancia de la *Suma* de Santo Tomás, para el tema que estamos tratando, radica en que el autor fue uno de los primeros en realizar un tratado general de la ley desde una visión teológica. Incorpora los estudios bíblicos a la filosofía política de la ley y al bien común. En la *Primam secundae* (I-II) afirma que toda forma de ley es el “dictamen de la razón en orden al bien común, promulgado por quien tiene el cuidado de la comunidad”<sup>49</sup>. Así, hace de la ley un acto de la razón humana que se aleja del voluntarismo legal y de la tiranía estatal. Para Tomás la ley sólo se justifica de una manera racional como un dictamen prudencial de personas libres que buscan el bien de la comunidad.

Sin embargo, debemos señalar que para el Aquinate la ley es un principio exterior del acto humano, una orientación externa del hombre hacia el bien moral, por lo que dicha ley sólo puede ser elaborada por quien tiene la autoridad para ello, pero siempre bajo la orden del bien común.

El tratado de la ley que Tomás expone en la I-II está directamente relacionado con sus estudios sobre el derecho y la justicia que expone en su *Secunda secundae* (II-II) cuestiones 57 a 61. En este último libro, el Aquinate explica que la ley humana (que nosotros conocemos como ley positiva) no es fuente autónoma de derecho, sino sólo aplicación o síntesis práctica del derecho natural, por lo que el derecho positivo que surge del convenio no puede ser otro que el mismo derecho natural; sin embargo, lo que hace positivo al derecho es la aprobación que realizan los implicados en una relación jurídica.

---

<sup>49</sup> Tomás de Aquino. *Suma teológica*. I-II, cuestión 91.



Así pues, encontramos en Tomás dos especies de derecho, uno que parte directamente de la ley eterna y genera la igualdad, que se conoce como derecho natural; éste se liga directamente con la naturaleza misma y en el que todos los hombres perciben inmediatamente su igual valía. El otro, el derecho humano (positivo) que equilibra la situación de los hombres por medio de la voluntad humana dentro de un contexto social; en él, todos los interesados admitirán su acuerdo.

Para alcanzar el derecho positivo Tomás postula la existencia de la justicia natural, según la cual cada hombre recibe justo tanto cuanto da. De esta manera la justicia tiene como virtud fundamental la equidad. Dicha virtud puede lograr cambiar una ley positiva cuando se advierte que en ella hay algo contrario a la justicia verdadera, por lo que, para el Aquinate, la aplicación de la ley debe hacerse de acuerdo al espíritu real de ésta, aun cuando para ello se deba contradecir en algún momento su letra, esto convierte a la práctica de la justicia en una obra humana, reflexiva y responsable, absolutamente ajena a la simple aplicación acrítica de las leyes escritas.

Al comprender la trascendencia de la I-II y la II-II de Tomás, nos resulta más clara la importancia que para el desarrollo de la 'Escuela teológica de Salamanca' tiene el cambio de *las Sentencias* hacia la *Suma* de Tomás y la razón por la que la interpretación de la *Suma* hecha por Vitoria se convierte en el hilo conductor de la escuela teológica de Salamanca. Es precisamente esta interpretación libre que une las tres vías, la que genera una tradición y una 'Escuela' en la Universidad de Salamanca por lo que resulta relevante conocer a los profesores de Prima y

Vísperas en dicha universidad que resultan ser, sin lugar a dudas, miembros de la hoy reconocida 'Escuela Tomista de Salamanca'.

#### PROFESORES DE PRIMA EN LA ESCUELA DE TEOLOGÍA DE SALAMANCA

Francisco de Vitoria, O.P.	(1526-1546)
Melchor Cano, O.P.	(1546-1552)
Domingo de Soto, O.P.	(1552-1560)
Pedro de Sotomayor, O.P.	(1560-1565)
Mancio de Corpuschristi, O.P.	(1564-1576)
Bartolomé de Medina, O.P.	(1576-1581)
Domingo Bañez, O.P.	(1581-1604)

#### PROFESORES DE VÍSPERAS EN LA ESCUELA DE TEOLOGÍA DE SALAMANCA.

Domingo de Soto O.P.	(1532-1549)
Juan Gil de Nava O.P.	(1549-1551)
Pedro de Sotomayor O.P.	(1551-1560)
Juan de la Peña O.P.	(1560-1565)
Juan de Guevara. Ag.	(1565-1600)

Dado que la 'Escuela Tomista de Salamanca' tuvo influencia en otras universidades y en otros países, para nuestro estudio resulta relevante también señalar a los profesores de Prima que enseñaban en la Universidad de Coimbra, pues Francisco Suárez enseñó allí después de haber aprendido teología y filosofía en Salamanca.

#### PROFESORES DE PRIMA EN LA ESCUELA DE TEOLOGÍA DE COIMBRA

Alfonsus de Prado	(1537-1557)
Martín de Ledesma, O.P.	(1557-1574)
Antonius de Sancto Domingo O.P.	(1574-1596)
Franciscus Suárez, S.J.	(1597-1616)

Podemos dejar más clara la importancia de señalar quiénes fueron profesores de *Prima* y *Vísperas* si recordamos que para poder dar sus clases estaban obligados a realizar estudios sobre la I-II y II-II de la *Suma Teológica* de Tomás, lo que posibilita que frecuentemente se encuentren comentarios escritos a la obra del Aquinate. Esto fue precisamente lo que contribuyó a formar una escuela y una tradición en Salamanca.

Así, podemos ver que cada una de las *quaestiones* de la *Suma* fueron comentadas por uno o más autores. El estudio que Stegmüller hace en la Biblioteca de la Universidad de Coimbra constituye sólo una muestra:

#### COMENTARIOS A LA *SUMA TEOLÓGICA* DE SANTO TOMÁS<sup>50</sup>

PRIMAM SECUNDAE	SECUNDA SECUNDAE
I.II q. 1-5 <i>De beatitudine</i> . (13 autores tratan el tema)	II.II. q. 1-16 <i>De fide</i> (21 autores)
I.II q. 3 (Un autor)	II.II. q. 2 (4 autores)
I.II q. 5 (un autor)	II.II. q. 10 ( 2 autores)
I.II q. 6-17 (2 autores)	II.II. q. 13 (2 autores)
I.II q. 9 (un autor)	II.II. q. 16 (1 autor)
I.II q. 17 (un autor)	II.II. q. 17 -22 (5 autores)
I.II q. 18-21 (2 autores)	II.II. q. 22- 48 (un autor)
I.II q. 22-48 (2 autores)	II.II. q. 23 – 46 <i>De caritate</i> (10 autores)
I.II q. 30 (un autor)	II.II. q. 24 (un autor)
I.II q. 49-55 (6 autores)	II.II. q. 25 (un autor)
I.II q. 55-70 (un autor)	II.II. q. 31 (un autor)
	II.II. q. 32 (5 autores)

<sup>50</sup> Datos obtenidos en el libro de Friedrich Stegmüller. *Filosofía e teologia nas universidades de Coimbra e Évora*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 1959. pp. 394-397

I.II q. 71 (11 autores)	II.II. q. 33 <i>De correctione fraterna</i> (11 autores)
I.II q. 72 (3 autores)	II.II. q. 34 (un autor)
I.II q. 74 (un autor)	II.II. q. 36 (dos autores)
I.II q. 76 (2 autores)	II.II. q. 39 (un autor)
I.II q. 77 (2 autores)	II.II. q. 40 (3 autores)
I.II q. 81 (8 autores)	II.II. q. 43 (5 autores)
I.II q. 90-108 <i>De lege</i> (12 autores)	II.II. q. 52 (un autor)
I.II q. 109-114 <i>De gratia</i> (25 autores)	II.II. q. 53 (2 autores)
	II.II. q. 57-121 <i>De iustitia</i> (8 autores)
	II.II q. 60 (un autor)
	II.II q. 62 <i>De restitutione</i> (24 autores)
	II.II. q. 63 (2 autores)
	II.II. q. 64 (7 autores)
	II.II. q. 66 (un autor)
	II.II. q. 67 <i>De correctione iudiciali</i> (10 autores)
	II.II. q. 68 (un autor)
	II.II. q. 72 (un autor)
	II.II. q. 73 (un autor)
	II.II. q. 77 <i>De contractibus emptionis et venditionis</i> (12 autores)
	II.II. q. 78 <i>De usura</i> (13 autores)
	II.II. q. 79 (un autor)
	II.II. q. 83 (4 autores)
	II.II. q. 88 <i>De voto</i> (15 autores)
	II.II. q. 89 (4 autores)
	II.II. q. 100 <i>De simonía</i> (12 autores)
	II.II. q. 122 (9 autores)
	II.II. q. 147 (5 autores)

	II.II. q. 183 (un autor) II.II. q. 185 (un autor)
--	--

De todos estos comentarios a la *Suma*, nos interesa destacar los que se realizaron al respecto de la ley y la justicia. De nuevo es Stegmüller quien nos permite ver qué estuvo pasando en Coimbra y quiénes fueron específicamente aquellos que escribieron sobre estos temas

<b>COMENTARIOS A LA I.II <i>De lege</i></b>	<b>COMENTARIOS A LA II. II. <i>De iustitia</i></b>
Cerqueira, Ludovicus	Cabral, Georgius
Gongalves, Gaspar.	Dareda, Jacobus
Ledesma, Martinus Op.	Molina, Ludovicus
Matinez, Rodericus	Pereira, Franciscus
Martins, Ignatius	Perez, Ferdinandus
Medina, Bartholomaeus	Rebello, Ferdinandus
Molina, Ludovicus de	S. Dominico, Antonius.
Natividade, Antonius a	Anon
Rodrigues, Franciscus	
Soares, Emmanuel	
Suárez, Franciscus	
Anon	

A este listado podemos agregar otros textos sobre la misma materia que se encuentran en Salamanca:

*Tratado sobre la ley* de Luis de León  
*De iustitia et iure* de Domingo de Soto

*Comentario a la Secuda Secuendae* de Francisco de Vitoria, así como *Comentario a la Primam Secundae* de Francisco de Vitoria<sup>51</sup>

Una vez expuesta la importancia del cambio de las *Sentencias* hacia la *Suma* y la manera en que esto contribuyó para formar una 'Escuela', me gustaría llamar la atención hacia el hecho de que todos estos personajes y sus obras se desarrollaron dentro de la Escuela de Teología de las Universidades de Salamanca y Coimbra, por lo que las disputas al respecto de la diversidad de métodos y materias en los juristas españoles del siglo XVI comienza a perder sentido, pues no estamos hablando de la Escuela de Jurisprudencia o de Filosofía de Salamanca, por el contrario, la atención de los estudiosos de la 'Escuela de Salamanca' se centra en la Facultad de Teología y su producción.

Este hecho nos hace además percatarnos de que sus preocupaciones sobre la ley tienen un fundamento principalmente teológico y luego, legal y filosófico. Me parece que una de las grandes carencias en el estudio de estos temas es la pretensión para dejar de lado el punto de vista teológico cuando hacerlo le resta sentido al trabajo subsecuente, pues el fundamento de la ley, de toda la ley: humana y natural, está puesto en la ley eterna que es definida por Francisco Suárez de la siguiente manera:

...Podemos afirmar con bastante propiedad que la ley eterna es un decreto libre de la voluntad de Dios que establece el orden que debe observarse. Orden que deberán cumplir de un modo general los miembros todos del universo con vistas al bien común, por ser conveniente directamente al bienestar del cosmos en su universalidad o, al menos, a cada una de sus partes; o deberán cumplirlo de un modo particular los seres racionales en sus libres acciones.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Esta parte recientemente fue editada por la Universidad de Salamanca en el año 2012 con el título *De legibus* y corresponde al curso que Francisco de Vitoria impartió de 1533 a 1534.

<sup>52</sup> Francisco Suárez. *DE LEGIBUS II (1-12). De lege naturali*. CSIC, Tomo III, p. 36

Esta cita nos deja ver claramente que la ley eterna establece el orden del universo siempre con vistas al bien común. Así, el concepto de ‘bien común’, utilizado por la teología desde inicios de los tiempos cristianos, se convierte en el centro en torno al cual giran todas las leyes y, por ende, la socialización y el estado. El bien común se constituye en la ley institucional de la sociedad, por lo que la teoría del estado queda reducida, en el fondo, a una teoría del bien común para conciliar las antinomias aparentes entre individuo y sociedad, libertad y autoridad, nación y comunidad internacional.

Hasta aquí hemos mostrado la importancia de los estudios sobre la ley en la ‘Escuela teológico-tomista de Salamanca’ y la manera en cómo estos constituyen una tradición de pensamiento en la España de los siglos XVI y XVII. Dicha tradición llega a Francisco Suárez y se convierte en una importante fuente de la que bebe su principal obra filosófico-política: el *De legibus*, publicada en 1612.

De esta manera, damos paso hacia el segundo capítulo de esta tesis, en donde exponemos de una manera más detallada la visión que el jesuita Francisco Suárez tenía sobre la ley, los diversos tipos de leyes y la manera en que contribuyen para sostener sus ideas de **convenio** y **tiranicidio**.

## CAPÍTULO II

### IDEAS DE CONVENIO Y TIRANICIDIO EN FRANCISCO SUÁREZ

#### FRANCISCO SUÁREZ, EL HOMBRE DE “Todo por mejor”

En este capítulo Intentaremos comprender por qué para Francisco Suárez el estudio sobre las leyes se relaciona directamente con la teología, por lo que nos parece relevante escribir previamente sobre su vida y obra.

Ampliamente biografiado por diversos estudiosos, principalmente de la Compañía de Jesús, Suárez el teólogo tuvo referencias contemporáneas como las de Rivadeneira en 1608 y la de Morim en 1617 así como las biografías de Descamps (1671), Sartolo (1693) y Scorraille (1911) donde nos dan cuenta de sus casi setenta años de existencia, destacando en algunos casos al Suárez castellano, en otras al teólogo escolástico y comúnmente al doctor Eximio y piadoso como fuese calificado por el papa Paulo V.

Scorraille, en su texto *El Padre Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, inicia su trabajo con una veintena de autores cuya temática está relacionada con la vida y obra del granadino Suárez y es justamente una reimpresión facsimilar de la versión española de esta biografía, cuya traducción debemos al Padre Pablo



Hernández editada en 1917, que nos sirve como referencia principal del andar de nuestro teólogo filósofo. Casualmente, detectamos una errata menor en el inicio de dicho texto, pues alude a una placa colocada en el frente de la casa que habitara el Padre Suárez y suponemos que desde 1917 se arrastra con este errorcillo pues el texto de la edición española señala que

1.—En la famosa ciudad de Granada, corte un tiempo de reyes moros en España, y cabalmente al pie de aquel primer estribo de Sierra Nevada sobre la cual se asienta la Alhambra con sus jardines, se deja ver, grabada en la fachada de una casa de arquitectura antigua, la siguiente inscripción: «*En esta casa nació, el V de Enero del año de MDXXXVIII el Reverendo Padre Francisco Suárez...*»<sup>53</sup>

La imagen expuesta en la dedicatoria de la presente tesis, evidencia que la data correcta en la placa es MDXLVIII, año que se corresponde con la “Cronología de la Vida de Suárez”<sup>54</sup> de la obra que hemos venido refiriendo, por lo que sólo deberemos achacar este diferendo a una desafortunada transcripción en las diversas traducciones que el contenido de la placa hubo de haber tenido (del español al francés y de éste, nuevamente al español) lo que de ningún modo induce al error, por estar bien documentado en este mismo libro el nacimiento de nuestro personaje. Fue su padre don Gaspar Suárez de Toledo nacido en 1500 y su madre doña Antonia Vázquez de Utiel quienes procrearon ocho hijos de los cuales seis se consagrarían a la vida religiosa.

Según Scorraille, debido a que por largo tiempo estuvo olvidado Suárez, la ubicación de su casa, donde está colocada la placa aludida atrás, fue posible por

---

<sup>53</sup> Raúl de Scorraille. *EL P. FRANCISCO SUÁREZ DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS*. 1911 p.3

<sup>54</sup> *Ibidem*. pp. XXVII-XXIX.

referencias biográficas anteriores, así como por el seguimiento de los títulos de propiedad consecuentes a la familia Suárez.

...con fecha 9 de septiembre de 1558, por auto del Vicario general doctor Fonseca, en nombre de don Pedro Guerrero, Arzobispo de Granada, recibió la colación de dos beneficios eclesiásticos, de que disponía su familia por derecho de patronazgo. De ellos gozó hasta que se hizo religioso.<sup>55</sup>

En 1561 ingresa como estudiante canonista a la Universidad de Salamanca. Hacia junio de 1564, hecha la Promesa de la Hacienda, inicia su noviciado trasladándose a Medina del Campo sólo por tres meses<sup>56</sup> y en enero de 1565 aparece en Salamanca ya como miembro de la Compañía de Jesús, dispensándosele prácticamente todo el noviciado.

De su etapa inicial como estudiante, hay referencias que señalan que no despuntaba mayormente en ninguna de sus materias, lo cual, con el conocimiento biográfico de varios genios del siglo XX (cítese como ejemplo el caso de Albert Einstein) bien podemos entender, pues las mentes originales, en un inicio, parecen desfasadas del rendimiento académico sobresaliente.

... para Suárez no se trataba entonces de ser brillante alumno, sino únicamente de ser alumno cualquiera; y la prueba que de eso iba a hacerse era decisiva para toda su vida. Al principio le fue totalmente desfavorable. Empleaba en el estudio la más escrupulosa aplicación: nadie estaba más atento que él a las explicaciones del profesor, nadie ocupaba mejor el estudio privado, nadie procuraba con más empeño sacar provecho de las repeticiones y discusiones públicas. Trabajo perdido: todo le parecía espesas tinieblas en aquella Lógica, cuyas primeras dificultades tenían ya vencidas los otros. Pero él se quedaba atascado sin avanzar un paso. Presto fue considerado como uno de los pobres alumnos, a quienes su cortedad condena al trabajo infructuoso y a la humillación. Su propio

---

<sup>55</sup> Scorraille. *op. cit.* p. 17

<sup>56</sup> *Ibidem.* p. 51

mutismo era la confesión de su incapacidad: raras veces hablaba, no sabiendo qué decir en materias que no entendía: y si a veces rompía el silencio, sus condiscípulos felicitaban al *buey mudo* por haber dejado finalmente oír su voz. Habíanle dado ese nombre en memoria de Santo Tomás de Aquino, sin imaginar que entre aquellos dos hombres habría un día otras semejanzas muy distintas a la taciturnidad<sup>57</sup>

Sólo la sombra protectora del Padre Martín Gutiérrez habría de permitirle sortear tan desventurada trayectoria académica. Unánimemente, sus biógrafos sostienen que el despertar de su brillantez intelectual acaeció de manera repentina sin gradualismos o evolución perceptible. Citando dos testimonios de biógrafos contemporáneos a Suárez, el Padre Scorraille nos hace saber que:

Al comenzar el curso de Filosofía, dice el primer editor de sus obras póstumas, no sólo no aventajaba a sus condiscípulos, sino que en él había muy poco talento. Presto acaeció que, desalentado de sus infructuosos esfuerzos, pidió con insistencia a sus superiores le sacasen de aquella tarea, y no le hiciesen trabajar más inútilmente en aquellos estudios para los que no había nacido. Mas, dócil a la negativa y a los consejos de sus directores, aumentó su aplicación y repentinamente, de aquel ánimo inerte, como de un fuego que se aviva, brotó la llama cuyos rayos ilustraron más tarde toda la iglesia.

Por otra parte, al redactor de su Nota necrológica, otorga Scorraille el mérito de haber establecido el hecho de su repentino talento “sin dejar lugar ni a la más leve duda”:

«Al empezar la Filosofía, dice, mostró tan poco talento, que no podía hablar para exponer o impugnar una tesis, sin excitar risa o compasión. De tal manera llegó a perder toda esperanza de salir con bien, que no obstante su extraordinaria docilidad, no sólo a las órdenes, sino aun a los deseos de los superiores, solicitó ahincadamente y con lágrimas licencia de renunciar a los estudios. Pero, no habiéndola obtenido, emprendió nuevamente la tarea, abrumado debajo del peso de tantas cuestiones, y comenzó a tomar arranque: mudanza que pareció tanto más asombrosa, cuanto en vez de desenvolverse poco a poco según la ley ordinaria, se

---

<sup>57</sup> *Ibídem.* p. 53

efectuó de repente y con subitánea manifestación. Vióse aquella tierra, antes estéril, hacerse en un instante maravillosamente fértil, y cubrirse de frondosa vegetación. Desde entonces fue para él un entretenimiento el desenredarse de los más apretados nudos de la dialéctica y envolver en ellos a los demás. Memoria que rayaba en prodigio, entendimiento que todo lo penetraba, don admirable de orden y método, modestia siempre unida en sus palabras a la más basta ciencia: he aquí las dotes que descollaron en él con tanta eminencia, que, asombrados de su sutileza en el asalto y de su habilidad en la defensa, todos, y los primeros los más sabios, le escuchaban con admiración.<sup>58</sup>

Al mismo Suárez atribuye su biógrafo Freire la siguiente sentencia: “aun el más estéril ingenio llega siempre a producir algo, cuando lo riega y fecunda el sudor”. Estudiante de Filosofía entre 1564 a 1566, pasa a estudiar teología de 1567 a 1570, perfilando ya en este lapso, lo que habría de ser el enfoque renovador de la escolástica desde la visión suarista. *Fides quaerens intellectum* se proyectará en una escolástica que buscaría la inteligencia del dogma, fijando su exacto sentido, penetrando las razones íntimas del dogma para mostrar su armonía con los principios ciertos de la Filosofía. ¿Cuál podría ser el antecedente de este renovado enfoque de la escolástica? ¿Brotaría espontáneamente en Suárez o se podría rastrear en otros el germen de dicho enfoque?

“...hacia 1530. El Dominicano Vitoria comenzó a sustituir las Distinciones del Maestro de las Sentencias por las Cuestiones de la *Suma* del doctor Angélico, o a lo menos a tomar a unas y otras por materia de sus lecciones. Sin duda que aquella innovación hubo de introducirse con extraordinaria prudencia. Aun en la época de la refundación de los Estatutos de la Universidad en 1538, no se hizo mención de ella. Santo Tomás era a la sazón todavía demasiado hombre de un partido, maestro de una orden, cabeza de una de las tres escuelas rivales. De ahí la viva resistencia que se ve en aquel tiempo a todo esfuerzo hecho, aun por los que no son dominicanos, para acreditar a Santo Tomás. La extensión de su autoridad data principalmente de la segunda mitad del siglo, cuando la Compañía de Jesús primero, y luego multitud de Órdenes religiosas

---

<sup>58</sup> *Ibídem.* 57 y 58 pp.

nacientes, como también antiguas congregaciones reformadas de nuevo, le eligieron por maestro. Sólo por decreto de 1561 entró oficialmente en Salamanca la *Suma Teológica*, a lo menos respecto del curso, en substitución del libro de las *Sentencias*. Y aun éste mismo conservó cierto puesto de preferencia hasta el siglo XVIII”<sup>59</sup>

Francisco de Vitoria, entonces, puede considerarse el iniciador de la teología escolástica renovada. En Salamanca, la consolidarían doctores de gran valía como Melchor Cano entre 1546 y 1552, Domingo de Soto hasta 1560, Pedro de Sotomayor, Juan Mancio de Corpore Christi, Bartolomé de Medina y Domingo Bañes, la mayoría de los cuales, a decir de Scoraille, tuvieron que ver con la formación del Padre Francisco Suárez. Por lo que podemos afirmar que Suárez se formó en la mejor y más moderna escuela escolástica de la época, como era la de Salamanca.

Predominaban en tiempos del Suárez estudiante, métodos tradicionalistas de la vieja escolástica, como el abuso del dictado, amén de cargas disciplinarias muy severas. Afortunadamente, el Padre Martín Gutiérrez apoyaba enormemente la vocación de Suárez, por lo que hacía que se le perdonasen faenas, ayunos y tareas que lo distrajesen de su actividad principal: estudiar.

En el Colegio de Segovia, en 1571, inicia Suárez su trayectoria docente haciéndose cargo del curso de Filosofía para catorce jóvenes religiosos de la Compañía de Jesús. Debe ordenarse sacerdote y por su poca edad es admitido en la profesión de segunda especie o profesión de tres votos. Celebró su primera Misa el 25 de marzo de 1572 lo que nos denota que el segundo noviciado vigente

---

<sup>59</sup> *Ibidem.* 70-71 pp.

en la Compañía de Jesús, le fue condonado como casi también le fue dispensado el primero habida cuenta de sus adelantos en Filosofía.

Pero el camino del púlpito tampoco sería el del Padre Suárez. Hallaba consuelo ante esta limitación suya, aduciendo el dicho que lo caracterizaría: **“todo por mejor”**<sup>60</sup> como lo atestigua su resignada obediencia ante la negativa de trasladarlo de Segovia a Roma para profundizar sus estudios de Teología. En aquella época, uno de sus hermanos lo acusó de excesiva “novedad” en su doctrina, por lo que fue denunciado al superior provincial y examinado por el reconocido Juan de Mariana, quien dio su voto favorable a Suárez.

La Universidad de Valladolid fue su siguiente parada. La compañía de Jesús tenía ahí una casa profesa y el colegio de San Ambrosio, que ocupaban el segundo lugar en importancia dentro de Castilla, a donde le vieron llegar en septiembre de 1574. Retornó a Segovia al año siguiente como titular de la cátedra de Teología y de 1576 a 1579 estuvo con la misma cátedra en Valladolid. De ahí pasaría por cuatro años al Colegio Romano del que volvería a España muy mermado de salud.

Doctrinalmente, los Jesuitas aportaban que ningún hombre, podría gozar del privilegio de la infalibilidad. Sólo Dios o la Iglesia cuando habla en el nombre de Dios, pueden ser infalibles. Y aunque San Ignacio indicaba tomar a Santo Tomás como doctor en teología de los jesuitas, no descartaba que con el tiempo, la Compañía tuviese su autor propio. Esta falta de dogmatismo hacía sospechosos ante los ojos de los inquisidores a los miembros de la Compañía.

---

<sup>60</sup> *Ibídem.* p. 132.

Molina fue registrado y vuelto a registrar en todos sentidos en sus consejos durante diez años. Suárez fue acusado ante ellos varias veces. Belarmino estuvo a punto de ser condenado, según una carta del P. Aquaviva que solicita la intervención del Nuncio de Madrid. Vázquez y varios de sus compañeros permanecieron semanas y meses enteros en las prisiones de la Inquisición de Toledo.<sup>61</sup>

Su estancia en la Universidad de Alcalá, ligera en lo docente por el poco número de alumnos oyentes, le permitió consolidar su reputación como eminencia en Teología. En esta Universidad es donde empieza a publicar y su primera obra será *De Verbo Incarnato* –La encarnación del verbo- aparecida en 1590, cuya versión definitiva habría de publicarse en 1595 en Salamanca y constituyen los comentarios a las veintiséis primeras cuestiones de la tercera parte de la *Suma Teológica*. En 1592 publicó la segunda parte *De Misteriis Vitae Christi* –Misterios de la vida de Jesucristo- donde casi un tercio de la obra está dedicado a la Virgen María y constituyen los comentarios a las cuestiones 27 a 59 de la misma tercera parte de la *Suma*. “De los trece tomos publicados durante su vida, dos se imprimieron en Alcalá, tres en Salamanca, uno en Madrid, uno en Lisboa y seis en Coimbra; lo que ya es de por sí prueba del favor con que eran recibidos aquellos gruesos volúmenes”<sup>62</sup> Así que estuvo ocho años en Alcalá, retirándose a Salamanca en octubre de 1593. Hacia 1597 publicaría sus *Disputationes Metaphysicae*, de las que obtenemos la siguiente nota:

Para conseguir el fin de su libro, debía Suárez exponer en él una Filosofía casi completa. Por lo mismo, señala a la Metafísica toda la inmensa esfera que es capaz de abarcar, sin quitar nada de ella. La Metafísica es la ciencia de lo invisible

---

<sup>61</sup> *Ibidem*. p. 215.

<sup>62</sup> *Ibidem*. p. 247.

y trata de cuanto por su naturaleza está fuera de la capacidad de nuestros sentidos: de lo que se eleva sobre ellos, como Dios, el alma, las substancias espirituales, objeto que es cierto que de ella toma la Teología, pero para ensanchar y sublimar su estudio con la luz de la revelación: de lo que está más allá de los sentidos, como son las nociones abstractas y generales, que por no ofrecer en sí mismas cosa sensible, sólo pueden ser percibidas por el entendimiento, como el ser, sus propiedades, sus causas, divisiones y categorías, realidades primordiales que son el fundamento de todo, y cuya clara aprensión conduce por consecuencia al conocimiento de toda substancia y de toda perfección, tanto del orden natural como del sobrenatural.

Ir de Aristóteles a Santo Tomás a través de sus *Disputationes Metaphysicae* transformó a Suárez en un sólido puente entre la Teología y la Filosofía, lo que traducido a lenguaje formal, substancia el orden legal dentro de la reflexión de las ciencias humanas y naturales, estableciendo los niveles de competencia suficiente requeridos para una predeterminación concordante.

En los años previos a 1596, el rey Felipe II solicitó a los superiores de la orden Jesuita que enviaran a Suárez a Coimbra con el fin de ocupar la Cátedra de Prima. Suárez se negó y fue personalmente a Toledo para hablar con el monarca a quien consiguió convencer en un primer momento, pero pronto cambiaría de opinión y en carta del 28 de marzo de 1597, le ordenaría por tercera vez y de manera definitiva, ocupar la cátedra en Coimbra, lo cual se llevaría a cabo el 8 de mayo del mismo año.



En 1599, ya como profesor de Coimbra, Suárez publica sus *Opuscula Theoloigica* donde tomó partido por Molina en la famosa controversia *De auxiliis*. También en Coimbra, publica en 1602 su tratado *De Poenitentia* que es la continuación de los artículos que le faltaban de la tercera parte de la *Suma*. Al año siguiente publica *De censuris* como complemento del tomo anterior.

Suárez llegó a tener revoces importantes en el desarrollo de su trabajo, como lo fue la condena vaticana contra sus tesis sobre la absolución a distancia debido a lo irreconciliable de los planteamientos de San León y Clemente VIII. En dicha tesis, expuesta en su *De Poenitentia*, “Suárez sin duda no se había engañado en permitir lo que permitía San León, pero se había engañado en ver allí una confesión sacramental de parte del penitente, y más todavía en querer deducir del caso de San León en favor de la confesión a distancia, una teoría que restringía el valor doctrinal del decreto de Clemente VIII”<sup>63</sup>.

Cuando Suárez se enteró del decreto vaticano en septiembre de 1602, tomó la decisión de partir hacia Roma con la finalidad de defenderse. Se puso en camino en abril o mayo de 1604, para estar de vuelta en España el año 1606. Cabe decir que en el camino redactó su tratado *De Deo Uno et Trino* que vio la luz a su regreso a España.

Pese a todo, su celebridad fue vitoreada a su paso por importantes ciudades como Aviñón, Barcelona y Salamanca, en el año de 1605, justo cuando regresaba de Roma en donde el nuevo papa Paulo V le había ofrecido por tres

---

<sup>63</sup> *Ibidem*. p. 89 Libro IV.

ocasiones el capelo cardenalicio con tal de que Suárez permaneciera en Roma como teólogo de la curia.

Debido al conflicto entre el Vaticano y la república de Venecia, Suárez escribiría el texto *De Immunitate Ecclesiastica a Venetis violata et a Pontifice Juste ac Prudentissime Defensa* donde defiende la causa del papa justificando la excomunión lanzada por Paulo V en el Breve de excomunión y entredicho promulgado el 17 de abril de 1606. Como el texto se publicó cuando el diferendo se había solucionado por vía diplomática, no alcanzó a circular pues podrían reavivarse los enconos que suscitaron el conflicto, pero en un Breve del Sumo Pontífice fechado a 2 de octubre de 1607, por su obra entera se designa a Suárez como **teólogo eximio y piadoso**.

También en el año de 1606, Suárez redactó su tratado *De Vera Intelligentia Auxilii efficacis eiusque concordia cum libero arbitrio* que no fue publicada hasta 1655 debido a que el pontífice prohibió toda publicación sobre la materia.

En 1608 y 1609 publica dos volúmenes del *De virtute et statu religionis*. Que trata sobre la virtud de la religión y la Compañía de Jesús como orden religiosa. En esa época también fue requerida la deposición de Suárez en el proceso de Canonización de Santa Teresa de Jesús, a quien el Doctor Eximio había conocido personalmente durante sus años de docencia en Segovia.

Postpuesta en dos ocasiones su jubilación por órdenes del Rey, publica en Coimbra el tratado *De Legibus* (1612) en cuyo prólogo asienta:

Es mi profesión de teólogo lo que a tal terreno me trae. El teólogo no solamente ha de dar a conocer a Dios, sino también ha de conducir a Dios: y las leyes son el camino que conduce a Él. Y aunque el teólogo quisiera limitarse al conocimiento especulativo de Dios, tendría que hablar de las leyes, porque si bien Dios no crea sino libremente, desde el punto que crea, es necesariamente legislador, ya que su providencia no puede sacar los seres de la nada, sin fijar leyes a su actividad. Poder legislativo que ejerce unas veces por sí mismo, y de ahí la ley divina, así natural como positiva: otras veces por los hombres en quienes delega parte de su autoridad, y de ahí en el orden espiritual las leyes canónicas, y en el temporal el derecho de gentes, las leyes civiles, y el derecho internacional: y en cada uno de esos órdenes, variedades importantes, costumbres, leyes penales, privilegios, etc. Preciso es, pues, estudiar esas legislaciones diversas, para demostrar con cuánta sabiduría gobierna Dios todos los seres libres, no menos que las fuerzas ciegas de la naturaleza. El juicio de una ley no ha de versar sólo sobre su utilidad, sino ante todas cosas sobre su equidad: que desobedecer a una ley no es siempre delito, y que a veces lo sería el obedecer<sup>64</sup>.

Entre 1613 y 1614, debido a que Jacobo I, rey de Inglaterra publicó mediante edicto la expulsión de sacerdotes católicos, específicamente los jesuitas y después en 1605 anulaba el poder del papa, Francisco Suárez publicaría *Defensio Fidei Catholicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad Apologiam pro juramento fidelitatis et praefationem monitoriam Serenissimi Iacobi Angliae Regis –Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores de la*

---

<sup>64</sup> Cfr. Francisco Suárez. *DE LEGIBUS I (1-8). De Natura Legis*. CSIC, Tomo I. “Prólogo. Objeto y naturaleza de este tratado” 2-8 pp.

*secta anglicana, con respuesta a la apología del juramento de fidelidad y a la carta dirigida a los príncipes cristianos por el serenísimo Jacobo Rey de Inglaterra- 1613 en Coimbra y 1614 en Colonia.*

Divide Suárez su refutación en seis libros. En el primero, prueba, por los caracteres generales de la secta anglicana, que no puede ser la verdadera iglesia de Jesucristo, y que fraudulentamente usurpa el Rey el título de defensor de esta iglesia. En el segundo, deduce esa misma conclusión de los errores de la secta que, negando lo que enseñaron Jesucristo y los Apóstoles, ha caído en manifiestas herejías. En el tercero, compara el poder de los príncipes cristianos con el de los pontífices romanos, según el aspecto ya de su origen humano o divino, ya de sus esferas, la una temporal puramente, la otra espiritual; ya de su mutua independencia, absoluta por la una parte, limitada por la otra. El cuarto libro trata largamente de la inmunidad eclesiástica, que sustrae, decía despechado Jacobo, la tercera parte de sus súbditos a la autoridad de los reyes: Suárez la justifica, muestra sus razones y provechos, y precisa sus límites. El quinto libro es una manera de tratado del anticristo, que no será ni una sociedad de hombres, como es la Iglesia romana, ni una serie de hombres, como la sucesión de los Papas, sino un hombre único y personal, cuyos esfuerzos se enderezarán sobre todo a destruir la Sede Apostólica: de donde se sigue que quienquiera que mueve guerra contra la Cátedra de San Pedro, comienza la obra de aquel hombre de pecado, y se declara su precursor. El sexto y último libro, destinado directamente a estudiar el juramento de fidelidad, demuestra que es muy injusto en sí mismo, injuriosísimo al Sumo Pontífice, y tal, en fin, que no puede prestarse sin perjurio y apostasía.<sup>65</sup>

En Inglaterra, Jacobo I no se arriesgó a responder al Doctor Eximio y le pareció más cómodo que lo refutaran los doctores de Oxford en un acto público. Así la *Defensa de la fe* fue quemada en Londres y prohibida su lectura en toda Inglaterra bajo las penas más graves, dado que se condenaba el libro, por el uso de la doctrina del tiranicidio. El rey de Inglaterra se quejó con Felipe III de que la obra de Suárez “haya sido editada en sus Estados” y pidió su supresión.

---

<sup>65</sup> Raúl Scorraille. *op. cit.* p. 166.

En Francia, el *De fidei* de Suárez no corrió con mejor suerte. El 27 de junio de 1614 el Parlamento aprobó el acta condenatoria. En ella se acusaba a Suárez de “sembrar doctrinas escandalosas y sediciosas encaminadas a provocar la subversión en los Estados y a inducir a la rebeldía a los súbditos del Rey”. Se prohibía vender o imprimir este libro y enseñar las doctrinas de Suárez “so pena de ser tratados como criminales de lesa majestad y perturbadores de la tranquilidad pública.”. Se condenaba, en consecuencia, el libro a la hoguera y se pedía a Paulo V que hiciera retractarse solemnemente a Francisco Suárez.

Pero lo más destacable en este tratado, es su noción de que cada vez que se forma una sociedad civil, la multitud recibe de Dios la autoridad en tanto este conjunto social es la persona moral depositaria del poder que de ser conservado para sí en tanto sociedad, constituirá un régimen democrático. Al transmitirlo a un individuo, se constituyen en régimen monárquico o las variaciones aristocráticas, meritocráticas, teocráticas, etc. que registra la historia humana y que no son otra cosa que las tantas formas que adopta la soberanía política siendo el pueblo, el primero y natural detentador de la autoridad social.

El día 23 de julio de 1615, Francisco Suárez realizó su último acto como doctor, confiriendo el grado de *auctoritate Apostolica* a su discípulo preferido Antonio de Castro. “Al salir Suárez de aquella aula en donde por dieciocho años se habían admirado tanto su ciencia y su modestia, y a la que ya no habría de

volver a entrar, terminó su carrera de profesor, comenzada cuarenta y cinco años antes en Salamanca”<sup>66</sup>

El Consejo universitario de Coimbra extendió al Doctor Eximio Francisco Suárez su certificado auténtico de jubilación, con fecha dos de noviembre de mil seiscientos quince, extendiendo el Rey la patente de jubilación a los trece días del mes de febrero siguiente (1616).

Fallece Suárez el lunes 25 de septiembre de 1617, muy de mañana.

---

<sup>66</sup> *Ibidem.* p. 153.

TRACTATUS  
DE LEGIBVS,  
AC  
DEO LEGISLATORE

In decem Libros distributus.

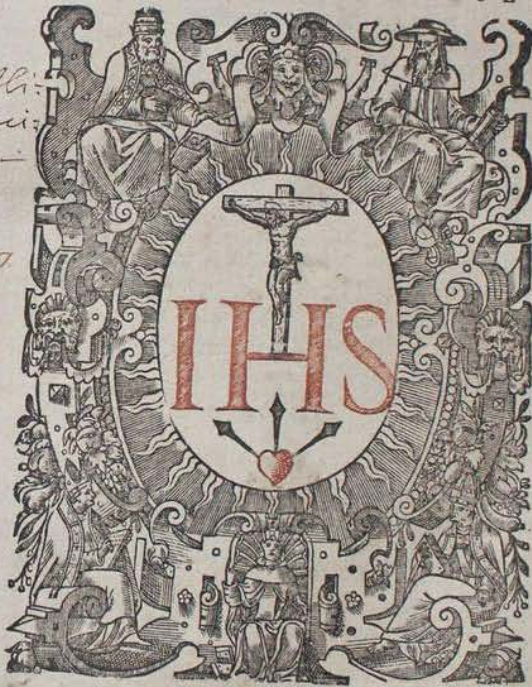
AUTHORE P. D. FRANCISCO SVAREZ  
Granatensi e Societate IESV, Sacra Theologia, in celebri Conim-  
bricensi Academia Primario Professore.

AD ILLVSTRISSIMVM, ET REVERENDISSIMVM D.  
D. Alphonsum Furtado de Mendoça Episcopum Egitanientem.

CVM VARIIS INDICIBVS.

*Missionis Sti.  
Bernardi Soci.  
S. I. I. I.*

*Non e in lig. 1707*



CONIMBRICÆ,

*Cum Privilegio Regis Catholici pro Castella, & Lusitania.*

Apud Didacum Gomez de Loureyro. Anno Dñi 1622.

BIBLIOTECA  
UNIVERSITARIA  
SALAMANCA

## **EL CONVENIO EN EL *DE LEGIBVS AC DEO LEGISLATORE***

### **El *De legibus***

Como pudimos ver en el capítulo anterior, los estudios sobre las leyes y la justicia no eran una excepción en la tradición hispánica de los siglos XVI y XVII, más aún, ayudaron a formar un cuerpo de doctrina que se convirtió en la ahora conocida como 'Escuela Tomista de Salamanca'. Dicha 'Escuela' heredó sus ideas a varios de sus alumnos, entre ellos Francisco Suárez quien, como vimos en su biografía, escribió un tratado sobre las leyes cuyo título original es *Tractatus De Legibus Ac Deo Legislatore*, publicado en 1612.

En el interesante estudio preliminar sobre la metodología suareciana que realiza Luciano Pereña para el tomo III de la traducción del CSIC del *De legibus*<sup>67</sup>, señala que esta obra, que se conoce como una de las más completas de Suárez, tuvo tres principales etapas en su desarrollo: en 1582 el autor realizó el anteproyecto de la obra; en 1602, el proyecto y, en 1612, culminó con el texto que dió a la imprenta y que utilizamos para el presente estudio.

Así, en el texto que realiza sobre la ley natural en 1582: “por su estructura, por sus fuentes y por su proceso discursivo, la tesis suareciana se desliza al hilo

---

<sup>67</sup> Es conveniente mencionar desde aquí que la traducción que realiza el CSIC del *De legibus* de Francisco Suárez tiene una división diferente a la que realizó el propio Suárez y para evitar confusiones aclararemos que el autor divide su obra en diez libros, de los cuales Luciano Pereña y su equipo tradujeron sólo cuatro de ellos. Así, el libro I de Suárez se encuentra traducido en los tomos I y II que presenta el CSIC; el libro II, se traducen en los tomos III y IV; el libro III, en los tomos V y VI y, el libro IV, en los tomos VII y VIII. Recientemente, un nuevo equipo del CSIC, tradujo en 2010 el libro V de esta obra de Suárez y lo publicó en un solo tomo.

Por lo anterior nos vemos en la necesidad de señalar tanto el libro de Suárez al que pertenece como el tomo en el que el CSIC lo ha traducido. Así al referirnos al tomo III del CSIC realmente nos referimos al libro 2 de la obra de Suárez, en sus capítulos I al 12 y las referencias se escribirán de la siguiente manera: ***DE LEGIBUS II (1-12). De Lege Naturali. CSIC, Tomo III, XXI a XXVII pp.***



de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Constituyen las dos fuentes más representativas que vinculan la glosa suareciana a la Escuela de Salamanca...<sup>68</sup>”

Según Pereña, en sus textos de 1582 y 1602, sigue mucho a Vitoria y Soto, pero poco a poco va leyendo textos de los juristas (Diego de Covarrubias, Arias Pinelo, Martín de Azpilcueta y Bartolo de Sassoferrato) que le permiten pasar de la glosa al texto de santo Tomás, hacia una construcción dialéctica más personal. En estos textos (1582 y 1602) critica principalmente la tesis nominalista de Juan de Gersón y ataca el voluntarismo de los nominales (Ocham, Pedro d’Ailly y Marcilio de Padua) para precisar el dinamismo de la ley natural.

Para su texto definitivo de 1612, se monta sobre los manuscritos de 1602 y 1607 y en él, las opiniones de Durando, Escoto, Gersón, Gregorio de Rímini, Guillermo de Ockham, Pedro d’ Ailly y Jacques Almain estimulan a Suárez para profundizar y perfilar su propio pensamiento al respecto del racionalismo y voluntarismo de la ley, para proponer una postura intermedia.

Como podemos notar, el *De legibus* de Suárez no se queda encerrada solamente en sus influencias teológicas, de hecho, su interés por las leyes lo lleva a formar una biblioteca con más de 650 libros que fue comprando paulatinamente. De ellos, una gran cantidad eran obras jurídicas.

Sin embargo, nunca dudó de la importancia de la teología para el estudio de las leyes, al respecto expresa:

...el estudio de las leyes corresponde con toda razón a la teología, pues al tener por objeto suyo la consideración de Dios como legislador universal

---

<sup>68</sup> *Ibidem.* p. XXI.

inmediato o virtualmente, según expresión de los filósofos, es preciso que aquella ciencia sagrada trate de todas las leyes.

En segundo lugar, es quehacer de la teología preocuparse por las conciencias de quienes caminamos por este mundo; ahora bien, la rectitud de la conciencia se basa en la observancia de las leyes, lo mismo que la maldad radica en su quebrantamiento, por ser cualquier ley, con tal de que se cumpla debidamente, la norma para conseguir la salvación eterna y, si se quebranta, para perderla. Por tanto, también corresponde al teólogo el examen de la ley en un aspecto de vínculo de la conciencia<sup>69</sup>

Por ser Dios el legislador universal y porque la observancia de las leyes es la base de la rectitud de la conciencia humana, deberá ser el teólogo quien se encargue del estudio de las leyes. De esta manera, Suárez hace coincidir los diferentes tipos de leyes dándole primacía a la ley eterna que no es otra que la ley de Dios, de la que dimanar y cobran sentido todas las demás.

Tratar detenidamente cada uno de los tipos de leyes excede el propósito de esta tesis, pero sí nos parece relevante exponer un esquema de la visión de la Ley que tiene el Doctor Eximio, para después abordarlas brevemente y poder llegar a la explicación de la ley civil y la manera en que ésta dirige el gobierno político de la comunidad.

Desde el primer libro del *De legibus*, Suárez realiza la siguiente división de la ley:

**LEY ETERNA (INCREADA). ES ABSOLUTAMENTE NECESARIA Y ES DIOS MISMO. PLATÓN LA LLAMA LEY DIVINA Y “ES EL PRINCIPIO RACIONAL EXISTENTE EN LA MENTE DE DIOS QUE GOBIERNA EL UNIVERSO”.**

---

<sup>69</sup> Francisco Suárez. *DE LEGIBUS I (1-8). De Natura Legis*. CSIC, Tomo I, 3-4 pp.

## **LEY CREADA:**

- a) **NATURAL.** FILÓSOFOS, JURISTAS Y TEÓLOGOS LA ENTIENDEN DE DIVERSOS MODOS: SEGÚN PLATÓN ES LA PARTICIPACIÓN EN LAS CRIATURAS DEL PRINCIPIO RACIONAL ETERNO INMANENTE EN DIOS, POR EL QUE TODO SE RIGE. LOS JURISTAS AFIRMAN QUE ES COMÚN NO SÓLO A LOS HOMBRES, SINO INCLUSO A LOS ANIMALES, EXCLUYENDO SÓLO A LOS SERES INANIMADOS. ANTE ESTO, SUÁREZ AFIRMA QUE LOS ANIMALES NO TIENEN RAZÓN NI POSEEN LIBERTAD, POR LO QUE NO SON CAPACES DE LEY PROPIAMENTE DICHA, SINO SÓLO METAFÓRICAMENTE, EN CUANTO EL INSTINTO SE INTERPRETA COMO UNA ESPECIE DE LEY, SIN SERLO PROPIAMENTE. PARA LOS TEÓLOGOS ES LA QUE RADICA EN LA MENTE HUMANA EN ORDEN A DISTINGUIR LO BUENO DE LO MALO, A LO QUE SANTO TOMÁS DICE QUE ES LA PARTICIPACIÓN DE LA LEY ETERNA EN LA CRIATURA RACIONAL.
- b) **POSITIVA.** ES MÁS AMPLIA QUE LA SIMPLE LEY HUMANA. TAMBIÉN LA LLAMA CIVIL. RECIBE ESTE NOMBRE AQUELLA LEY QUE NO ES INNATA A LA NATURALEZA O A LA GRACIA, SINO QUE HA SIDO IMPUESTA POR ENCIMA DE ELLAS, POR ALGÚN PRINCIPIO EXTERNO DOTADO DE PODER PARA ELLO. DE AHÍ PUES EL NOMBRE DE POSITIVA, COMO QUIEN DICE, AÑADIDA A LA LEY NATURAL Y NO DERIVADA NECESARIAMENTE DE ELLA.

### **EXISTEN DOS TIPOS:**

1. **DIVINA POSITIVA .** LA QUE HA SIDO ESTABLECIDA DIRECTAMENTE POR EL MISMO DIOS Y AÑADIDA A TODA LEY NATURAL. ASÍ, NO HA SIDO CONCEBIDA POR EL HOMBRE, SINO EXTERIORIZADA. TRATA DE LOS SACRAMENTOS Y DE LAS JERARQUÍAS ECLESIAÍSTICAS. NACE UNA VEZ SUPUESTA LA INSTITUCIÓN DE LA SINAGOGA O LA IGLESIA. ADEMÁS SE SUBDIVIDE EN
  - ◆ LEY ANTIGUA Y
  - ◆ LEY NUEVA.
2. **POSITIVA HUMANA.** SE LLAMA HUMANA PORQUE HA SIDO ELABORADA Y PROMULGADA DIRECTAMENTE POR LOS HOMBRES. ES UN ACTO DEL HOMBRE Y DE ÉL PROCEDE. LA NECESIDAD DE ESTA LEY SURGE DEL HECHO DE QUE LA LEY NATURAL O DIVINA ES MUY GENERAL. EL HOMBRE, EN SU CALIDAD DE ANIMAL SOCIABLE NECESITA UNA COMUNIDAD CON UN ORDENAMIENTO JURÍDICO ESPECÍFICO. Y SE SUBDIVIDE EN:

- **CIVIL. LEY QUE VA DIRIGIDA AL GOBIERNO POLÍTICO DE LA COMUNIDAD, PARA LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS TEMPORALES Y EL MANTENIMIENTO DE LA SOCIEDAD POLÍTICA EN PAZ Y JUSTICIA.**
- **ECLESIAÍSTICA O CANÓNICA. LEYES CONTENIDAS EN LOS SAGRADOS CÁNONES Y DECRETOS DE LOS PAPAS.**

De esta manera, Suárez encadena todos los tipos de ley dándole primacía a la ley eterna, sin embargo resulta de primera importancia que desde el principio una el comportamiento humano con la ley eterna, pues define esta última de la siguiente manera:

...Podemos afirmar con bastante propiedad que la ley eterna es un decreto libre de la voluntad de Dios que establece el orden que debe observarse. Orden que deberán cumplir de un modo general los miembros todos del universo con vistas al bien común, por ser conveniente directamente al bienestar del cosmos en su universalidad o, al menos, a cada una de sus partes; o deberán cumplirlo de un modo particular los seres racionales en sus libres acciones<sup>70</sup>.

Así, el problema del bien común se convierte en central para la filosofía de Suárez, con el que sin lugar a dudas se inserta a la propia tradición teológica medieval, pero además rescata la tradición clásica griega y latina al establecer que esta ley eterna es regla y medida de las acciones humanas. De esta manera, la función de la ley eterna consiste en respaldar, sancionar y reforzar la obligatoriedad de todas las otras leyes que derivan de ella; mientras que la ley natural se convertirá en el gozne que une la obligatoriedad de la ley eterna, con la obligación específica y concreta de las leyes positivas.

---

<sup>70</sup> Francisco Suárez. *DE LEGIBUS II (1-12). De Lege Naturali*. CSIC Tomo III, p. 36.

## La ley natural

Como habíamos visto, en Francisco Suárez el fundamento teológico de la ley resulta innegable, por lo que encontramos en él una doble visión sobre la ley natural: la ley natural con relación a la gracia y la ley simplemente natural, por las cuales cabe considerar al hombre desde el punto de vista de una doble naturaleza:

Una conforme a la naturaleza de la gracia, infundida al hombre “según la luz divina y sobrenatural de la fe que le guía y gobierna en su condición de caminante”<sup>71</sup>. Ésta es sobrenatural con respecto al hombre, pero se le puede llamar natural con respecto a la gracia y debido a ella, el hombre guía su comportamiento hacia lo recto, honesto y adecuado, además de que le sirve para “disipar las tinieblas y errores referentes a la propia y simple ley natural...”<sup>72</sup>.

La otra, la simple ley natural, está de acuerdo con la pura naturaleza o sustancia del alma racional, por lo que es simple racional con relación al hombre.

La primera proviene directamente de Dios que infunde la gracia y la luz sobrenatural y la segunda, proviene de Dios por medio de la naturaleza que la dimana como propiedad de ella.

Las dos, en conjunción, relacionan el comportamiento del hombre con la ley eterna, pues llevan al hombre a actuar conforme a la ley natural. Sin embargo, aquí surge un problema: ¿qué significa que el hombre actúe conforme a la ley

---

<sup>71</sup> Francisco Suárez. *DE LEGIBUS I (1-8). De natura legis*. CSIC. Tomo I, p. 47.

<sup>72</sup> *Id.*

natural?, Pues cuando el hombre actúa, ¿lo hace siguiendo los dictámenes de la razón divina o siguiendo la voluntad de Dios?

Para resolver este problema de la ley natural, Suárez tiene que entrar a la polémica entre racionalismo y voluntarismo de la ley, que se encontraba en el ambiente desde el siglo XIV.

La primera opinión, racionalista, sostiene que la ley natural no es propiamente una ley preceptiva, sino una indicativa de lo que debe hacerse o evitarse. Así, Gregorio de Rimini afirma que la ley natural no procede de Dios en cuanto legislador porque no depende de la voluntad divina, pues “Si por un imposible, la razón divina o el mismo Dios no existiesen, o la razón divina no fuese recta, si alguien obrara contra la recta razón, angélica o humana o la que fuese, este tal pecaría”<sup>73</sup>. Así para Rimini el dictamen de la recta razón tiene el mismo carácter de ley que tiene siempre y es indicativa de la malicia que existe en el hombre.

Por otro lado, la segunda opinión, voluntarista, es diametralmente opuesta, pues afirma que la ley natural es preceptiva. Y como no hay ley verdadera y preceptiva sin que intervenga la voluntad de alguien que mande, entonces, la ley natural como preceptiva consiste en un mandato o prohibición divina que procede de la voluntad de Dios. Ésta, dice Suárez, es la versión de Guillermo de Ockham, Juan Gerson y Pedro d’Ailly, quien además afirma que la voluntad divina es la

---

<sup>73</sup> Hugo Grocio hace famosa esta hipótesis en su *De iure belli ac pacis*. París, 1625 (prolegomena 11) y desde entonces se conoce como la **Hipótesis *etiamsi daremus***. “ Aunque concediésemos (*etiamsi daremus*), cosa que no puede concederse sin gran maldad, que Dios no existe o que no se ocupa de las cosas humanas, aun entonces, el derecho natural tendría vigencia”.

primera ley y que por eso puede Dios crear hombres racionales, pero sin ley alguna.

Sin embargo, Suárez sostiene que ninguna de las dos opiniones le convence, pues debe mantenerse una intermedia<sup>74</sup> en donde la ley natural no es sólo indicativa del bien y del mal, sino que además, implica una verdadera prohibición del mal y un mandato del bien, como opinan los voluntaristas.

Por tanto, aun cuando esa obligación que añade la ley natural, en cuanto que es propiamente preceptiva proceda de la voluntad divina, sin embargo, esa voluntad supone un juicio respecto de la malicia, por ejemplo de la mentira o cosas semejantes.

No obstante, la autentica prohibición u obligación del precepto no surge en virtud del mero juicio, puesto que no puede entenderse con independencia de la voluntad. Por eso se añade la voluntad de prohibirlo por ser malo. En definitiva eso es lo que hace que la ley natural, tal como se da en nosotros, no sea únicamente indicativa de lo malo sino que sea además vinculante en orden a evitarlo. Por consiguiente, no se limita a manifestar la disconformidad natural de tal acto u objeto con la naturaleza racional, sino que es también un signo de la voluntad divina que lo prohíbe<sup>75</sup>

Así, Suárez resuelve la oposición entre racionalismo y voluntarismo, porque en Dios, como supremo gobernante, no se diferencian de hecho la voluntad y la razón, de modo tal que, considerada en sí misma, la voluntad de Dios es, más bien, la razón misma.

Pero debemos aclarar que la ley natural se da en el hombre y no en Dios, aunque tampoco se da fuera del hombre como una ley externa, por lo que podemos decir que se da en el corazón del hombre a través de la conciencia. Pues la conciencia es una obra de la razón y es “ella la que da testimonio y pone

---

<sup>74</sup> cfr. Francisco Suárez. *DE LEGIBUS II (1-12). De Lege Naturali*. CSIC Tomo III, p. 84

<sup>75</sup> *Ibidem*. p. 96

de manifiesto la acción de la ley escrita en los corazones de los hombres, puesto que atestigua que el hombre actúa mal o bien”<sup>76</sup>

Por lo anterior, Suárez afirma que la ley natural, al ser una verdadera ley hecha por Dios, debe ser necesariamente recta y buena. Además, es materia de la ley natural el bien moralmente recto y el mal que se le opone, por lo que, para nuestro autor, las normas morales son materia de la ley natural.

Suárez divide las normas morales que los hombres conocemos mediante la razón natural en tres clases:

Una son los primeros principios generales de la moral como *hay que hacer el bien y evitar el mal. No hagas a otro lo que no quieras que hagan contigo*, y otros semejantes. Respecto a éstos no existe la menor duda de que pertenecen a la ley natural. Otros son principios más específicos y particulares, pero también evidentes por sus mismo términos como *Hay que observar la justicia, Hay que adorar a Dios, Hay que vivir con moderación*, y otros semejantes. Tampoco sobre éstos existe duda alguna y quedará todavía mucho más claro por lo que más adelante diremos.

En el tercer grupo colocamos las conclusiones que se derivan con evidente ilación de los principios naturales y no pueden conocerse si no es mediante un proceso de raciocinio. Entre ellas hay muchas que llegan a conocerse con mayor facilidad y por un mayor número de personas, como por ejemplo, que son malos el adulterio, el robo y otros actos semejantes. Otras conclusiones precisan un más profundo raciocinio y no son fácilmente conocidas por todos, como que la fornicación es intrínsecamente mala, que la usura es injusta, que la mentira no puede moralmente ser buena en ningún caso, y otras semejantes<sup>77</sup>.

Aquí hace una división entre los primeros principios generales, los principios más específicos y las conclusiones. De los primeros dos no cabe duda alguna de que se derivan de la ley natural, pero, si las conclusiones se derivan del raciocinio humano, entonces no tienen una relación directa con la ley natural. Por ello el

---

<sup>76</sup> *Ibídem.* p. 67

<sup>77</sup> *Ibídem.* p. 115



derecho que versa sobre los primeros principios es absolutamente inmutable, mientras que aquel que versa sobre las conclusiones puede cambiar e incluso ignorarse. Este derecho pertenece a la ley positiva humana y son dos: el derecho de gentes y el derecho civil.

Antes de adentrarnos en la ley humana que conforma el derecho civil y con el objeto de ofrecer mayor claridad, me gustaría mencionar un derecho que Suárez coloca en un nivel intermedio entre el derecho natural y el derecho civil, que es desarrollado por toda la 'Escuela de Salamanca' y expuesto también, aunque de manera diferente, por Suárez, éste es el derecho de Gentes.

El Doctor Eximio define al derecho de gentes como aquel que "tiene lugar en virtud de un uso general de los pueblos"<sup>78</sup>, el cual se divide en universal, que es próximo al derecho natural aunque de ninguna manera forma parte del derecho natural y en humano-civil, porque en realidad es un derecho civil.

El primero es común a todas las naciones y se instaura por la costumbre de los pueblos, pues va pasando de pueblo a pueblo por la imitación, continuidad y expansión entre las naciones, sin necesidad de asambleas o acuerdos previos entre ellas. Éste "no es un derecho escrito, ya que no ha sido promulgado por ningún legislador, sino que se puso en vigor a través de la costumbre"<sup>79</sup>, ya que gracias a ella, al uso y la tradición histórica, pudo introducirse gradualmente en todo el mundo.

---

<sup>78</sup> *Ibidem.* p. 101

<sup>79</sup> *Id.*

El segundo tipo de derecho de gentes puede permitir, a veces, algunos males y aunque en realidad es un derecho civil, “se llama derecho de gentes por ser ordenamientos comparables y coincidir todas las naciones en su reconocimiento”<sup>80</sup>. Podemos ver que sólo en el derecho civil y de gentes se puede tolerar a veces el mal, debido a la fragilidad de la condición humana. Dentro de estos males tolerables se encuentran por ejemplo la prostitución y el fraude no excesivo en los contratos comerciales. Sin embargo, este derecho de gentes depende de la autoridad, peculiaridad y costumbres de cada pueblo, considerado individualmente y con independencia de las demás naciones, por lo que cada Estado puede cambiarlo dentro de su territorio.

Su concepción sobre el derecho de gentes me parece sumamente relevante, porque nos muestra la originalidad de Suárez con respecto a la tradición salmantina. Pues, si bien es cierto que la ‘Escuela Tomista de Salamanca’ es su base, debido a que, con respecto a las normas morales, hace una separación entre los primeros y segundos principios. Suárez va más allá y separa completamente las conclusiones de los primeros principios, lo que le permite ampliar el rango de acción del hombre en la creación de la ley.

Resulta fundamental notar que, de esta manera, el Doctor Eximio saca al derecho de gentes de la ley natural, para colocarlo dentro de las leyes positivas creadas por los hombres. Así se separa de sus maestros salmantinos que concebían al derecho de gentes como parte de la ley natural y propone,

---

<sup>80</sup> Francisco Suárez. *DE LEGIBUS II (13-20). De iure gentium*. CSIC Tomo IV, p. 142-143

novedosamente, un derecho de gentes muy cercano a la ley natural, pero sin ser parte de ella, y otro, mucho más alejado, porque en realidad es un “derecho civil”.

Ahora la pregunta sería: ¿Qué intentaba resolver Suárez con esta visión del derecho de gentes? Y la respuesta parece encontrarse en los pueblos originarios americanos, pues no podemos negar que en 1612 (año en el que publica el *De legibus*), los pueblos americanos ya habían puesto en cuestionamiento la “verdad absoluta” de una ley humana universal, por lo que pensar el derecho de gentes como parte de la ley natural, podría poner en cuestión a la ley natural misma. Esto es, si el derecho de gentes es parte de la ley natural y la ley natural es la voluntad de Dios entendida por la mente humana, el hecho de que el derecho de gentes “permitiera, a veces, algunos males” como la prostitución y la mentira, cuestionaba no sólo a la ley natural, sino a los designios divinos.

Además, Suárez parece ser más consciente que los salmantinos de las radicales diferencias entre los pueblos, que provocan que las costumbres pasen paulatina y gradualmente de un pueblo a otro por medio de la imitación. Y aunque se niega a proponer que esto se haga por medio de un convenio, sí afirma que un cambio de costumbre requiere de una aceptación tácita del hombre.

### **El convenio y la ley civil**

Así, vemos que para Suárez existen dos clases de ley humana, una que nace por el consentimiento tácito y expreso de la comunidad y el soberano, que es la costumbre, como ya vimos atrás, y otra que es la ley en sentido propio, que se

crea y expresa directamente por el soberano. Esta última, necesariamente es escrita, porque la ley, para ser estable, tiene que promulgarse mediante signos permanentes.

La existencia de la ley humana es necesaria, en primer lugar, porque el hombre es un animal sociable que exige por su propia naturaleza una vida social, por lo que se torna preciso que deje de vivir como una persona particular y se convierta en miembro de una comunidad. En segundo, resulta necesario que cada uno mire no sólo por sí mismo, sino también por los demás, respetando la paz y la justicia, que sólo se pueden dar a través de una legislación. Y, en tercer lugar, es imprescindible velar por el bien común de todos los hombres, porque los hombres individualmente considerados, rara vez buscan el bien común por sí mismos<sup>81</sup>.

La ley civil es, entonces, aquella que añade una obligación al margen de lo que exige la intrínseca naturaleza, por lo que depende del hombre y no de Dios. Sin embargo, si Dios deja de ser el garante directo de la existencia de la ley civil, la pregunta es: ¿quién puede directa y legítimamente dar las leyes humanas?

Ante esto, Suárez responde que el poder legislativo no pertenece a ningún hombre en particular, sino a la colectividad, a la comunidad entera. Y aunque algunos dicen que Adán fue el primer gobernante nombrado por Dios, el Doctor Eximio afirma que la comunidad política no nació con la creación de Adán, ya que no se puede pensar que tenga el poder político por naturaleza, debido a que el primogénito no tiene por qué ser además rey de su descendencia.

---

<sup>81</sup> Cfr. Francisco Suárez. *DE LEGIBUS I (1-8). De natura legis*. CSIC. Tomo I, p. 57.

Y si no podemos deducirlo de los principios naturales, no tenemos ninguna razón para decir que Dios otorgó a Adán ese poder por especial donación o providencia, ya que no tenemos ninguna revelación a este efecto, ni testimonio alguno de la Sagrada Escritura.

...  
Por consiguiente, a ningún hombre en particular o directamente otorgó Dios el poder de soberanía o gobierno político sobre los hombres<sup>82</sup>.

Ahora bien, Suárez afirma que en el principio de los tiempos, los hombres vivían como individuos aislados y, por su propia naturaleza, comenzaron a formar sociedades. La primera de ellas fue la sociedad entre marido y mujer, sin la que resultaría imposible la propagación y conservación del género humano. La segunda fue la sociedad de hijos y padres, que se da con el objeto de que los hijos de la primera sociedad sean convenientemente educados e instruidos. De estas dos surge, necesariamente, una tercera sociedad basada en las relaciones de servidumbre, servicio y señorío, debido a que, moralmente hablando, los hombres necesitan de la ayuda y servicio de otros hombres.

De las tres formas de unión anteriores, surge la familia como la primera comunidad humana a la que Suárez califica como imperfecta, porque afirma que, aunque la familia es perfecta en sí misma, lo es sólo en orden a su régimen interno o doméstico, debido a que tal comunidad no se basta a sí misma y es incapaz de generar una verdadera felicidad humana. Su imperfección radica en que los miembros de esta comunidad no se prestan la ayuda y apoyo necesarios para alcanzar el fin de los humanos, que es su conservación. Además, si cada familia continúa dividida en relación con las demás, difícilmente podrían mantenerse la paz y la justicia entre los hombres.

---

<sup>82</sup> Francisco Suárez. *DE LEGIBUS III (1-16). De civili potestate*. CSIC. Tomo V, p. 24.

Agreguemos a lo anterior que para nuestro autor, la familia es imperfecta porque las relaciones entre los hombres son entre un amo y los inferiores que están a su servicio, ya que están sometidos a él por la forma de un dominio “Por eso dicha comunidad propiamente hablando...no se rige por un auténtico poder de jurisdicción sino por un poder de dominio<sup>83</sup>”. Por ello, la comunidad que forma un sólo hogar familiar no es suficiente para dar origen a la ley propiamente dicha.

Recordemos que la distinción entre jurisdicción y dominio es fundamental para toda la tradición salmantina, porque el dominio implica una esclavitud que no es connatural a la naturaleza humana, sino creada por el hombre. Suárez sigue esta tradición y ni siquiera la cuestiona; la da por hecho. Ello lo lleva a pasar rápidamente a la constitución de la sociedad, siempre poniendo como base la idea de jurisdicción.

De esta manera y por la misma naturaleza de las cosas, será necesaria una comunidad política que constituya una ciudad-Estado y esté formada de varias familias. Por lo que, será sólo cuando se unan varias familias en una comunidad perfecta, cuando sea posible la creación del poder político, que en definitiva, es el único autorizado legítimamente para hacer las leyes.

Como hemos visto, el poder de dar leyes humanas a las que Suárez denomina civiles, no existe en cada uno de los individuos por separado, ni en ninguno en concreto. Pero tampoco existe en la colectividad humana entendida como un conglomerado de hombres sin ningún orden, ya que ellos no forman un todo, ni física, ni moralmente, por lo que tampoco pueden formar un cuerpo

---

<sup>83</sup> Francisco Suárez. *DE LEGIBUS I (1-8). De natura legis*. CSIC. Tomo I, p. 122.

político. Así, la simple unión de hombres como masa informe, no genera un poder de soberanía en sentido estricto, porque ese poder existe en ellos sólo potencialmente.

Esta es la manera en la que Suárez explica por qué este poder soberano de dar leyes no puede provenir inmediatamente de los propios hombres, pues “Dios no sólo es el autor principal, sino también el autor exclusivo<sup>84</sup>” del poder de crear leyes, sin embargo, ha provisto suficientemente al género humano al otorgarle el poder necesario para su propia conservación y gobierno, como parte de su propia creación; por lo que tal poder se da en el hombre de manera natural. Aunque cabe señalar que el poder para dar leyes se encuentra en potencia y sólo resulta en la naturaleza humana hasta que los hombres se unen en una comunidad perfecta y se unen políticamente.

Por ello, podemos decir que para Suárez, la voluntad de los hombres sólo es necesaria para constituir una comunidad perfecta, pero la capacidad de otorgar el poder no depende de la voluntad humana, sino que resulta de la propia naturaleza. Aun así, sin la voluntad humana no podría crearse el poder político y aunque el poder surge por derecho natural, la concreción de éste en una comunidad política, se determina completamente por los hombres. En palabras de nuestro autor: “...Aun cuando este poder sea de derecho natural en términos absolutos, su concreción en una forma determinada de poder o de gobierno depende de la libre decisión de los hombres”<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Cfr. Francisco Suárez. *DE LEGIBUS III (1-16). De civili potestate*. CSIC. Tomo V, p. 24. 31

<sup>85</sup> *Ibidem*. 36-37 pp.

Ahora bien, siguiendo la tradición clásica de Platón y Aristóteles, Suárez afirma que hay tres formas simples de gobierno político:

1. La monarquía, que es el gobierno de un solo jefe.
2. La aristocracia, que es el gobierno de la minoría de los mejores
3. La democracia, que es el gobierno de la mayoría o del pueblo en general

La mejor de entre las tres es la monarquía y lo explica con una cita donde Aristóteles dice: “se sabe que debe haber, por tanto, un solo soberano”. Sin embargo, la otra razón que utiliza me resulta mucho más interesante, ya que nuestro autor, afirma que el mejor argumento para sostener que la monarquía es el mejor tipo de gobierno, lo demuestra la práctica misma de todas las naciones. Aquí, quiero hacer notar la cercanía de Suárez con los salmantinos, pero también el plano central en el que el Doctor Eximio pone a la historia y a la realidad para fundamentar sus argumentos.

Sin embargo, líneas abajo señala que las otras formas de gobierno no son malas y más aún:

Pueden por el contrario, ser buenas y útiles. Por consiguiente, no están los hombres obligados por pura ley natural a mantener el poder en una sola persona, en varias o en la colectividad de todos los individuos. Por tanto esa concreción debe hacerse por libre decisión de los hombres<sup>86</sup>.

Suárez advierte que la primera forma de gobierno es comunitaria, ya que el derecho natural obliga a que el poder se ejerza por la propia comunidad de manera directa e incluso, permanente; pero sería muy difícil hacerlo así por

---

<sup>86</sup> *Ibidem.* p. 38



siempre, porque establecer leyes por sufragio podría crear confusión y dilación. Por esta razón los hombres reducen el poder a una de las formas de gobierno.

Es justo en este punto cuando podemos sostener que Suárez está pensando que el poder político se genera a través de dos pactos, uno entre la comunidad y otro con el soberano. Pues las comunidades democráticas “continúan ellas mismas con el poder de soberanía para gobernarse, ya que no lo han transmitido a ningún otro titular en concreto”<sup>87</sup> por lo que pueden dar leyes directamente. Por eso expresa:

Hemos, pues, de entender que los hombres, individualmente considerados, por la naturaleza de las cosas poseen parcialmente (por así decir) la facultad de establecer o construir una comunidad perfecta o autónoma; pero desde el momento mismo en que la constituyen, resulta en toda ella este poder. Sin embargo, el derecho natural no obliga a que el poder se ejerza por la propia comunidad directamente o que permanentemente lo retenga en sus propias manos. Es más, normalmente sería muy difícil hacerlo así, porque la confusión y dilación sería interminable si hubiera que establecer las leyes por sufragio universal<sup>88</sup>

Por ello, será necesario constituir un gobierno. En el caso del monárquico, podemos decir que siempre que se constituye justa y legítimamente, ha recibido el poder político del pueblo o la comunidad por medio de su total consentimiento.

Así, afirma Suárez:

El poder político, siempre que legítima y constitucionalmente se da en un monarca o soberano, ha emanado del pueblo o comunidad, próxima o remotamente, y no puede alcanzarse de otra manera para que sea justo.

...

---

<sup>87</sup> *Ibidem.* p. 114

<sup>88</sup> *Ibidem.* 38-39 pp.

Por tanto, para que empiece a darse legítimamente en una persona con prerrogativas de soberanía, es preciso que se le conceda en virtud del consentimiento de la comunidad<sup>89</sup>

Aun así, podemos encontrar otras tres maneras en las que un rey puede obtener el poder político:

- 1) Porque Dios se lo concedió de manera inmediata a un rey. Esta manera es extraordinaria y sobrenatural.
- 2) Porque el rey ha obtenido el poder por sucesión hereditaria
- 3) Por una guerra justa.

En los dos últimos casos no es la comunidad la que otorga directamente el poder político, pero sí lo hace de manera indirecta, por lo que, a fin de cuentas, sigue siendo la comunidad la que otorga la soberanía al rey, en el segundo caso, por medio de un pacto, dado que el primer poseedor de ella obtuvo la soberanía inmediatamente de la comunidad política.

Ahora bien, la importancia del segundo pacto, que es el pacto con el rey, radica en que la comunidad puede otorgarle el poder político poniendo límites más o menos amplios, dependiendo de la manera en que se establezca dicho pacto entre el reino y el rey. Pero una vez que la comunidad otorgó el poder al rey, éste se hace superior incluso al propio reino que le otorgó dicho poder político. Aunque también advierte que el poder recibido no puede exceder los términos acordados en la donación del pacto y lo mejor sería que estos términos estuvieran dados por

---

<sup>89</sup> *Ibidem.* 39-40 pp.

escrito, de otro modo, habrá que recurrir a la costumbre, para saber en concreto cuáles fueron los términos de dicho pacto.

De esta manera, Suárez pretende poner límites a la monarquía, porque su poder depende de la comunidad, pero no de la comunidad universal, sino sólo de la comunidad con la que se estableció el pacto. Gracias a ello, también es claro al señalar que de ningún modo existen leyes civiles promulgadas y que obliguen a todos los hombres y la razón que da, otra vez es histórica:

La razón de tipo histórico es que no existe poder alguno legislativo con jurisdicción sobre todo el mundo o sobre todos los hombres. Luego, ninguna ley civil puede ser universal hasta ese punto. La consecuencia es clara, ya que la ley no tiene vigencia más allá de los límites jurisdiccionales del legislador<sup>90</sup>

Por lo anterior, cada Estado o reino se gobierna con sus leyes particulares y esto es motivo para que Suárez considere que los reyes paganos, tienen también la capacidad para hacer leyes, siempre y cuando su poder sea legítimo y surja de la comunidad política que los eligió. Así, para nuestro autor, está claro que los reyes de los gentiles también son verdaderos reyes. Pero como sucede a todos los monarcas, su poder legislativo se da sólo en la esfera que les corresponde, es decir, cada uno dentro de su propio reino.

Antes de concluir el presente apartado, quisiera mencionar un tema que sale de los propósitos de esta tesis, pero que resulta relevante en la tesis suareciana de la ley y el poder. Éste se refiere a la diferencia que observa entre el individuo y la comunidad.

---

<sup>90</sup> *Ibidem.* p. 44.

Es importante señalar que el Doctor Eximio tiene perfectamente clara la existencia del individuo como un sujeto existente previo a la creación de la comunidad política y, si la ley civil se puede promulgar sólo después de la creación de esta comunidad, es obvio que tanto la ley, como el poder político no van buscando el bien de cada sujeto en particular, sino que buscan el bien de la comunidad política entera, por lo mismo, “tampoco corresponde a las leyes civiles, el gobierno de la persona, o la moral privada de los particulares en cuanto simples individuos<sup>91</sup>” porque las leyes civiles solamente regulan la moral y las costumbres que son útiles para el bien de la comunidad.

Así, para la felicidad de cada hombre en cuanto es persona privada, no bastan las virtudes cívicas, sino que se torna necesaria la integridad moral que dicta la razón natural. Por otro lado, la felicidad de la comunidad se obtiene, cuando los individuos siguen la legalidad establecida legítimamente.

Como podemos ver, para Suárez el individuo no sólo es parte de una comunidad, sino que tiene una existencia previa a la firma del pacto, pero se decide a firmar éste debido a la fragilidad, ignorancia y malicia de los individuos que se despliega en la comunidad previa a la política.

---

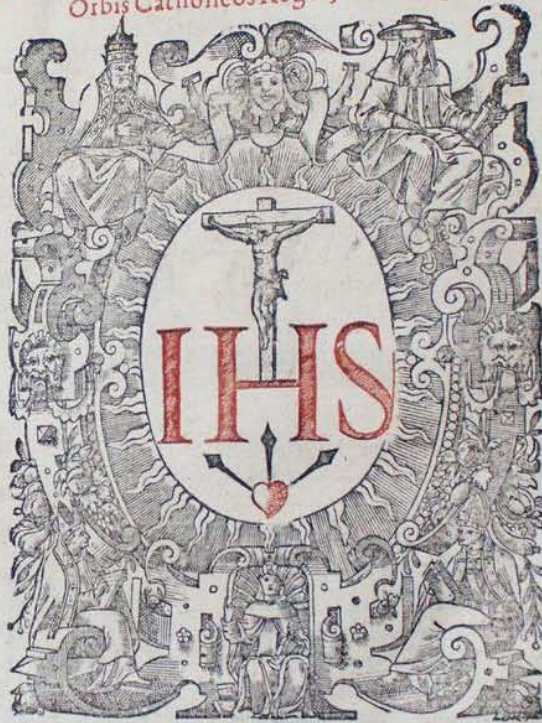
<sup>91</sup> *Ibidem.* p. 154.

DEFENSIO  
FIDEI CATHOLICÆ,  
ET APOSTOLICÆ  
Aduersus Anglicanæ sectæ errores,

CVM RESPONSIONE  
AD APOLOGIAM PRO IVRAMENTO FIDELITATIS,  
& Præfationem monitoriam Serenissimi IACOBI Angliæ Regis.

Authore P. D. FRANCISCO SVARIO Granatensi à Societate IESV  
Sacrae Theologiæ in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore.

AD SERENISSIMOS TOTIVS CHRISTIANI  
Orbis Catholicos Reges, ac Principes.



CONIMBRICÆ.

CVM PRIVILEGIIS REGIS CATHOLICI.

Apud Didacum Gomez de Loureyro Academiae Typographum.  
Anno DOMINI 1613.

## La sociedad civil y la autoridad política en la *Defensio Fidei*

En la *Defensa de la fe (Defensio Fidei Catholicae)* Francisco Suárez hace una apología de la unidad católica y de la potestad del obispo de Roma como respuesta a la obra del Rey de Inglaterra Jacobo I titulada *Apología pro iuramento fidelitatis*.

La *Defensio Fidei* consta de seis libros y fue publicada en 1613. En esta ocasión me baso en la traducción de José Ramón Eguillor, publicada en Madrid en el año de 1970 por el Instituto de Estudios Políticos<sup>92</sup>.

Sus Libros I al IV estudian los temas de la institución divina y la naturaleza de la Iglesia, pero a nosotros nos interesan sobre todo los libros III y VI; en el III Suárez establece claramente la distinción entre el poder eclesiástico y el civil atendiendo a su fin y a su origen. En el VI, aparece la idea de tiranicidio.

Es importante señalar que el *De legibus* y la *Defensio Fidei* cuentan sólo con un año de diferencia entre sus publicaciones: 1612 y 1613, por lo que difícilmente Suárez hizo un cambio en sus ideas políticas, de hecho, en la *Defensa de la Fe* retoma los principales argumentos políticos del *De legibus* en los que sustenta el convenio y la legitimidad del gobierno.

Es en el tercer Libro, donde Suárez sostiene como tesis principal que “La autoridad política, debidamente introducida es justa y legítima”<sup>93</sup>, por lo que el

---

<sup>92</sup> Cabe advertir que también consulté las ediciones de la *Defensio Fidei* del CSIC, pero dado que este Instituto no la publica completa sino sólo los libros III y VI, además de que les cambia el nombre, decidí mejor usar la de José Eguillor por resultarme más objetiva. El CSIC publica el libro III de la *Defensio* bajo el título *Principatus politicus* aun cuando Suárez titula a ese libro “Superioridad y poder del Sumo Pontífice sobre los reyes temporales”. También publica el libro VI de la misma *Defensio* bajo el título *De iuramento fidelitatis*.

poder temporal se ordena a la conservación de la paz y del bien moral del Estado, con el propósito de que los seres humanos gocen de una vida tranquila, es decir, la razón de la existencia de la autoridad política “está en la *necesidad* de esa autoridad y consiguientemente en su *fin* que es la conservación de la comunidad humana y civil”<sup>94</sup>.

Para Suárez la autoridad política debe ser justa y una comunidad humana “no puede conservarse sin justicia y paz; ni la justicia y la paz pueden mantenerse sin un gobernante que tenga poder para mandar y reprimir. Luego en un estado humano es necesario un príncipe político que lo mantenga en el cumplimiento del deber”<sup>95</sup>.

Es importante subrayar cómo para Suárez la existencia de la sociedad civil se da en el hombre gracias a su propia naturaleza, pues naturalmente el hombre tiende a la conservación de la vida. Así, siguiendo a Aristóteles, sostiene la existencia de la comunidad civil en la propia naturaleza.

A pesar de que muchos autores, sobre todo cristianos, se niegan a aceptar la cercanía de las ideas de Suárez con las de los contractualistas modernos, no podemos negar que la creación de la sociedad civil en Suárez, está estrechamente ligada con la conservación de la comunidad que elige al gobernante y con el poder que tenga éste para lograr que la comunidad se mantenga en el cumplimiento de su deber, es claro que nuestro autor no está pensando en un estado de guerra entre los hombres como lo haría Hobbes, pero

---

<sup>93</sup> Francisco Suárez. *Defensio Fidei*. Libro III. 1, 3. p. 214

<sup>94</sup> *Ibidem*. III, 1, 4, p. 215

<sup>95</sup> *Id.*

al igual que él, piensa en el Estado como principio de orden de la convivencia entre los hombres.

También debemos recordar que para Suárez, como para toda la 'Escuela de Salamanca' el hombre es una realidad individual y al mismo tiempo social, la raíz de esta sociabilidad no se encuentra en la exigencia de satisfacción de sus propias necesidades, sino que cada uno está abierto a los demás y es en la comunidad humana donde encuentra su perfección objetiva y su felicidad.

Suárez señala que debe haber un príncipe soberano por debajo del cual puede haber otros gobernantes, pero es necesario que todos se subordinen a uno sólo que tenga la soberanía. Entiende claramente que si existen varios gobernantes que se sientan soberanos, se romperá la paz, mientras que la existencia de uno solo generará armonía en la comunidad. Sin embargo, señala también que para la conservación de la sociedad humana civil no es necesario un monarca (aunque es la forma más perfecta de gobierno) porque hay otras formas aptas de gobierno como un tribunal. El caso es que aunque el poder resida en una persona, en un consejo o una agrupación, el gobierno debe de ser como una sola persona moral, con una sola cabeza. Este argumento, le permitirá posteriormente a nuestro Doctor Eximio sostener que, a fin de cuentas, todo monarca católico se encuentra legítimamente bajo el poder papal.

En su segunda tesis señala que "El poder del príncipe político viene de Dios"<sup>96</sup>, él está consciente de que esta tesis en lo general, es de fe, pero también da razones para justificarla, como por ejemplo:

---

<sup>96</sup> *Ibidem.* III, 1, 6, p. 215



“Todo lo que es de derecho natural procede de Dios como autor de la naturaleza”. La autoridad política es de derecho natural. Luego procede de Dios como autor de la naturaleza”<sup>97</sup>.

Con este silogismo Suárez demuestra la veracidad de su tesis, así reconoce que la autoridad viene de Dios, por ser Él, el autor de la naturaleza. Sin embargo, como en el *De legibus*, señala claramente que Dios no confiere inmediatamente su autoridad a una persona o clase social, esto lo hace sólo a través de toda la comunidad, así afirma que el hombre: “...ha sido creado libre, pero no sin capacidad ni aptitud para que, por una causa justa y razonable pueda someterse a otro hombre”<sup>98</sup>. Con esto sostiene que todos los hombres han sido creados libres, pero pueden por su propia voluntad someterse a otro hombre, lo cual se convierte en una explicación de la existencia de la esclavitud que para el autor no proviene directamente de la naturaleza, sino de un contrato entre los hombres donde uno se convierte en amo y el otro en esclavo. De igual manera, en aras de la conservación de la naturaleza humana, el hombre genera un contrato para organizarse socialmente con aquél o aquellos que se van a encargar de la soberanía.

Suárez establece una diferencia entre las dos maneras que Dios tiene para conferir un poder:

- 1) Dando el poder como necesariamente único –por la naturaleza de la cosa— a una naturaleza que Dios mismo crea.

---

<sup>97</sup> *Ibidem*. III, 1, 7, p. 216.

<sup>98</sup> *Id.*

- 2) Por sí mismo y por donación especial. Sobreañadiéndolo voluntariamente a una naturaleza o persona<sup>99</sup>.

Suárez utiliza la primera forma para explicar el poder que Dios otorga a la ciudad o Estado como un cuerpo, pues señala que, sin intervención de ninguna voluntad creada, se da directamente en la comunidad tal poder, de una manera tan necesaria que ni siquiera la voluntad humana puede impedirla; cuando la voluntad humana no puede intervenir, eso es señal de que dicho poder viene inmediatamente de Dios, pues tal poder es la consecuencia directa de la naturaleza y el dictamen de la razón natural.

Al igual que en el *De legibus*, señala que la autoridad política no necesariamente deviene en una monarquía ni en una aristocracia, porque no existe ninguna razón que justifique una determinada y específica forma de gobierno. El gobierno puede ser de tres tipos: monárquico, aristocrático y democrático; y cualquiera de estas formas de gobierno es válida y dependen de cada nación “Y esto lo confirma la práctica misma, las distintas naciones o regiones han elegido diversas formas de gobierno, y ninguna de ellas obra contra la razón natural ni contra la inmediata institución de Dios”<sup>100</sup>.

Nuestro autor admite que la democracia es la institución natural de la sociedad, pero refiere también que es una institución positiva y por lo tanto no es divina. De hecho, siguiendo a Aristóteles, afirma que la democracia es la más imperfecta de todas las formas de gobierno. Aun así sostiene que, como la

---

<sup>99</sup> *Ibidem*. III, 2, 3, 217-218 pp.

<sup>100</sup> *Ibidem*. III, 2, 7, p. 219.

comunidad civil es perfecta, por derecho natural es libre y no está sujeta a ningún hombre fuera de ella “y toda ella tiene en sí el poder, y si éste no se mudase, sería democrático; sin embargo, o porque ella lo quiera, o por obra de otro que tenga poder y justo título para hacerlo, ese poder le puede ser quitado y transferirse a una persona o grupo”<sup>101</sup>.

De esta manera, Suárez justifica que la soberanía política es una consecuencia de toda comunidad humana perfecta y por lo mismo pertenece a toda la comunidad, de ninguna manera a un Rey o Monarca en específico, pues el Monarca no tiene o tuvo la autoridad política inmediatamente de Dios o por institución divina, sino solamente a través de la voluntad e institución humana, es decir, la comunidad puede transferir el poder a otro por medio de una nueva institución generada gracias a la voluntad humana.

Ahora bien, nos vemos obligados a preguntarle al autor ¿De qué manera se instaura la institución humana que señala?, y la respuesta parece encontrarse en la explicación que genera de la siguiente cita de San Agustín “*es pacto general de la sociedad humana obedecer a sus reyes*”. Con estas palabras da a entender que la autoridad real y la obediencia que se le debe tienen su base en un pacto de la sociedad humana y que, en consecuencia, no son de institución inmediata de Dios, pues *todo pacto humano se contrae por voluntad humana*”<sup>102</sup>.

De esta manera admite que el pueblo renuncia a su poder soberano por medio de un pacto por el que se lo transfiere a un príncipe “con la carga y

---

<sup>101</sup> *Ibidem*. III, 2, 9, p. 220

<sup>102</sup> *Ibidem*. III, 2, 11, p. 221

obligación de cuidar del Estado y gobernarlo, y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición: por ese pacto quedó firme y estable la ley *real*, o sea, la ley acerca del poder real”<sup>103</sup>.

Aquí cabe señalar que dicha ley no se llama *real* porque la diese algún rey, sino porque se refiere al mando del rey. Lo que significa, que los reyes reciben el poder no inmediatamente de Dios sino del pueblo, esto es “...Dios es el que distribuye el poder y la autoridad política, pero por medio de los hombres o de los acuerdos de los pueblos, o por otra semejante institución humana”<sup>104</sup>. Así se demuestra que el poder real no tiene su origen en una institución divina, sino sólo en la razón natural mediante la libre voluntad humana. “...por eso necesariamente proviene del hombre, que lo confiere inmediatamente y que no se reduce a designar la persona”<sup>105</sup>.

A las objeciones de Jacobo I ante la idea de que, si el poder reside en el pueblo, éste puede deponer a un rey; Suárez responde negando que el pueblo tenga ocasión de rebeliones ni sediciones contra los príncipes legítimos, puesto que una vez que el pueblo transfiere su poder al rey, no puede justamente reclamar la libertad o el poder a su arbitrio y siempre que lo desee, puesto que dicho poder ya no le pertenece, por lo que el pueblo no puede usurpar de nuevo su libertad. Así, todo levantamiento contra un rey legítimo será injusto porque se apoyaría en un poder que ya no le pertenece al pueblo, y no será un uso justo, sino una usurpación del poder.

---

<sup>103</sup> *Id.*

<sup>104</sup> *Ibidem.* III, 2, 14, p. 222.

<sup>105</sup> *Cfr. Ibidem.* III, 2, 17, p. 223.

Sin embargo, hay algunos casos en que el pueblo nunca transfiere al príncipe completamente su poder, pero esos casos, hay que entenderlos según las condiciones del contrato (es decir, el segundo contrato, que es el que se hace con el rey), o según lo que exija la justicia natural “Pues los pactos y convenios justos hay que cumplirlos. Por eso si el pueblo transfirió su poder al rey reservándose para algunas causas o negocios más graves, en éstos lícitamente podrá hacer uso de él y conservar su derecho. Pero será preciso que tal derecho conste suficientemente por documentos antiguos y ciertos o por costumbre inmemorial”<sup>106</sup>.

Hasta aquí parecería que el pueblo está imposibilitado para recobrar su poder, salvo en los casos en los que haya pactado previamente el uso de éste, pero recordemos que Suárez señala específicamente que las rebeliones serán imposibles ante los príncipes legítimos y que el pueblo no puede levantarse solo cuando un poder es justo, pero señala enfáticamente que si el rey convirtiera su legítimo poder en tiranía, abusando de dicho poder para llevar a la ruina al Estado “El pueblo podría hacer uso de su poder natural de propia defensa, pues de éste nunca se privó”<sup>107</sup>.

Resulta interesante, que Suárez señale que el pueblo transfiere al gobernante el poder de su libertad pero jamás pierde el poder de su conservación. Si recordamos que la autoridad política se otorga para la conservación de la comunidad humana, todo gobierno que no contribuya a esta conservación puede eventualmente tornarse tiránico y por ende, ser derrocado.

---

<sup>106</sup> *Ibidem.* III, 3, 3, p. 225.

<sup>107</sup> *Id.*

## EL TIRANICIDIO EN LA *DEFENSIO FIDEI*

Ya habíamos indicado atrás que Francisco Suárez expone el problema del tiranicidio en el libro VI de la *Defensio Fidei* y él mismo señala que dicho libro, no por ser el último resulta el menos importante, de hecho toma como base las discusiones e ideas de los anteriores cinco libros, para sustentar sus afirmaciones sobre la posibilidad de matar a un príncipe tirano.

Cabe señalar que el problema del tiranicidio no es nuevo en el pensamiento político romano y medieval, de hecho fue una práctica aceptada comúnmente hasta el Concilio de Constanza donde se condenó como herética<sup>108</sup> en el libro 5° donde se puede leer:

*Se condena este artículo: A un tirano, lícita y meritoriamente puede y debe matarle cualquier vasallo y súbdito suyo, incluso mediante asechanzas ocultas y halagos y adulaciones sutiles y eso no obstante cualquier juramento que se haya prestado o confederación que se haya hecho con él, y sin esperar la sentencia o mandato de ningún juez. Y el concilio declara que son herejes y que deben ser castigados como tales quienes pertinazmente defiendan este artículo<sup>109</sup>.*

Pero lo que llama la atención es que, a pesar de la condena de herejía, la tradición hispánica siguiera sosteniendo la tesis del tiranicidio, claro que con muchas reservas, pero no sólo es Suárez quien lo defiende. Un contemporáneo suyo, el

---

<sup>108</sup> El Concilio de Constanza fue convocado el 30 de octubre de 1413 y llevado a cabo de 1414 a 1417. Las figuras más importantes fueron los conciliaristas Pedro D'Ailly y Juan Gerson. Sus principales propósitos fueron 3:

- 1) Dar fin al Cisma de Occidente que se suscitó con la doble sede papal.
- 2) Impugnar las doctrinas tenidas por heréticas por el sistema católico-romano.
- 3) Realizar la reforma eclesiástica del sistema católico-romano.

Una de las principales decisiones de este Concilio radicó en que la asamblea decretaba la superioridad de la autoridad conciliar ante la pontificia, con lo que Juan XXIII (uno de los papas) fue depuesto de su cargo y obligado a firmar el acta de exención. Gregorio XII (el segundo de los papas, de la línea de Roma) abdica libremente y Benedito XIII (el tercer papa, de la línea de Aviñon) se niega a abdicar y es depuesto en 1417.

<sup>109</sup> *Defensio Fidei. Libro VI, 4,2, p. 716.*

también jesuita, Juan de Mariana publica en 1599 su texto *De la dignidad real y la educación del rey* donde, con anterioridad al Doctor Eximio, defiende el tiranicidio.

Ahora bien, las razones parecían obvias y estaban muy cercanas a ellos, pues justo en Inglaterra Enrique VIII genera otra religión y se declara cabeza de la Iglesia, pero además de ello, elaboró un juramento de fidelidad al rey que los súbditos Ingleses debían acatar. Años después, su hija Isabel también impone a sus súbditos un juramento de fidelidad donde se declara Gobernadora Soberana y, por último, Jacobo I había elaborado también un juramento de fidelidad para sus súbditos donde le debían jurar lealtad nombrándolo Real Majestad, sin embargo, tras el problema de la conjuración de la pólvora en 1606, Jacobo I ideó una nueva fórmula del juramento en el que básicamente, los súbditos debían declarar lo siguiente:

Yo...verdadera y sinceramente en mi conciencia delante de Dios y de todo el mundo reconozco, profeso y testifico que nuestro soberano el rey Jacobo es legítimo y verdadero rey de este reino...y que el Papa ni de su propia autoridad ni de ni de otra alguna de la Iglesia o Sede Romana...tiene algún derecho o potestad para deponer al rey o para disponer de algún reino o señorío de Su Majestad...

*Item*, juro en mi conciencia y de todo corazón que no embargante cualquier declaración sentencia de excomuniación o de privación, hecha o por hacer, del Papa o de sus sucesores, y no obstante cualquier autoridad que procede o puede proceder de él o de su silla contra el dicho rey...yo la prestaré muy fiel y lealmente a Su Majestad y a sus herederos y sucesores...<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> *Defensio Fidei* Lib. VI "prólogo" "Ego ... vere et sincere agnosco, profiteor, ... quod supremus dominus noster rex Iacobus est legitimus et verus rex huius regni ... et quod Papa nec per se ipsum, nec per ullam aliam auctoritatem Ecclesiae ... aliquam potestatem nec auctoritatem habeat regem deponendi vel aliquorum Maiestatis suae dominiorum vel regnorum disponendi ... . Item iuro ex corde quod, non obstante aliqua declaratione vel sententia excommunicationis ... facta vel concessa aut facienda vel concedenda per Papam ... fidelitatem tamen ... suae Maiestati, ... et successoribus suis praestabo". (*Libro VI*, p. 716).

Suárez advierte, que Jacobo I quiere hacer creer que el juramento que desea imponer, sólo exige la obediencia civil, por ello, a lo largo de su libro VI, demuestra lo contrario.

Jacobo I, preocupado por su seguridad, insiste en el conocido problema de “si a una persona particular o a los súbditos les es lícito matar a un rey tirano” por lo que Suárez decide responder a Jacobo con los siguientes argumentos:

Advierte que los teólogos reconocen dos tipos de tiranos: Aquellos que no tienen un título justo, sino que han ocupado el trono por la fuerza (*tyrannus in titulo*) y los reyes legítimos que reinan tiránicamente (*tyrannus in regimine*). Este último puede gobernar tiránicamente de dos modos:

- 1) Haciendo todo para su propia conveniencia olvidándose del bien común.
- 2) Afligiendo injustamente a los súbditos: despojando, matando, pervirtiendo y perpetrando injusticias. Pero siempre y cuando lo haga pública y frecuentemente.

### **El tirano *in regimine***

Siguiendo a Santo Tomás, Suárez advierte que un príncipe legítimo que gobierne tiránicamente no puede ser matado por un particular que lo decida por su propia cuenta, porque la razón natural dicta que los pactos se deben cumplir, sobre todo, aquellos que se han hecho bajo juramento. La relación entre súbdito y soberano comienza con un pacto y aunque el gobernante legítimo sea tirano, un súbdito no podrá darle muerte por razones de “justa venganza”, dado que las personas particulares no tienen el poder de vengar y castigar los delitos, porque éste está



en manos del superior de la comunidad perfecta. Así, el castigo de los delitos, sólo le está confiado al que tiene el poder político.

Sin embargo, si es en defensa propia, el súbdito podrá matar al gobernante tirano. Pero se deberá tener mucho cuidado para que verdaderamente sea en defensa propia y sólo en defensa de la vida o de la posibilidad de perder alguno de los miembros, pues no es válido matar al tirano con el fin de defender la vida o la fortuna.

Pero si la defensa que se hace es de la propia vida, la cual el rey trata de quitar por la violencia, entonces, ordinariamente, al súbdito le será lícito el defenderse aunque de ahí se siga la muerte del príncipe, puesto que el derecho a defender la vida es muy grande, y entonces el príncipe no se encuentra en una necesidad que obligue al súbdito a perder la vida por él, sino que él, voluntaria e inicualemente, se coloca en ese peligro<sup>111</sup>.

Aun así, se debe tener cuidado para que la muerte del rey no traiga grandes inconvenientes contrarios al bien común, porque si se daña éste, la caridad a la patria y al bien común obligará a no matar al tirano.

Ahora bien, si se trata de la defensa del Estado, la muerte de un rey es lícita sólo en caso de que ataque a la ciudad para destruirla e intente matar a los ciudadanos. Las razones que aduce son dos:

- 1) Si es lícito matar al tirano en defensa de la propia vida, mucho más lo será en defensa del bien común.
- 2) La ciudad o estado que va a ser atacada, en realidad tendrá una guerra defensiva justa en contra de un injusto invasor, aun cuando dicho invasor sea su rey.

---

<sup>111</sup> *Ibidem*. VI, 4, 5. p. 717.

Sin embargo, debemos tomar en cuenta que, para Suárez, aun cuando un tirano dañe al estado de otras maneras o le sea perjudicial, si el tal soberano está reinando en paz, entonces no cabe defensa de los súbditos por medio de la violencia o asechanzas que estén en contra de la vida del rey.

### **El tirano *in titulo***

Aquel gobernante que ocupa el imperio no por título justo, sino por violencia y tiranía, solamente posee el título, pero no la legitimidad, por lo que puede darle muerte cualquier persona particular que sea miembro del estado. La razón es muy obvia y radica en que en este caso no se mata a un rey o un príncipe, sino a un enemigo del estado y “...dicen los doctores que contra un tirano así no se comete crimen de lesa majestad, ya que tal tirano no tiene ninguna verdadera majestad<sup>112</sup>”

Sin embargo, Suárez comenta que existen requisitos para que un individuo pueda matar al tirano en la posesión del título (*in titulo*). El principal lo da Santo Tomás cuando comenta que se puede matar a este tipo de tirano sólo en el caso de que un superior no pueda juzgar al tirano invasor.

Esto es, existen algunos gobernantes que son señores o poderosos inferiores al soberano, si estos practican la tiranía, habrá que recurrir a su soberano para que lo castigue y le dicte sentencia.

...incluso cuando no hay superior a quién recurrir, es preciso que la tiranía y la injusticia sea pública y manifiesta, puesto que si es dudosa, no será lícito desbancar por la violencia a quien está en posesión, en la duda su situación es ventajosa si no es también cierto que la toma de posesión fue tiránica<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> *Ibidem*. VI, 4, 7, p. 718

<sup>113</sup> *Ibidem*. VI, 4, 8, p. 718.

Además de esto, para que la muerte del tirano sea lícita, es preciso que con ello se consiga la liberación del reino, porque si el tirano tiene hijos que lo puedan suplir, entonces carece de valor matar al tirano porque la tiranía continuará afectando al pueblo.

Ahora bien, es importante para Suárez señalar que si se mata al tirano, se hace por el bien común y de ninguna manera es lícito hacerlo para apoderarse del reino. Por lo que ningún particular puede matar a un tirano en su propio beneficio.

...el particular que mata a ese tirano no lo hace sin autoridad pública: lo hace, o con la autoridad del Estado que da su consentimiento tácito, o con la autoridad de Dios que mediante la ley natural ha dado a todos poder para defenderse a sí mismo y a su patria de la violencia que les hace el tirano<sup>114</sup>.

Llama nuestra atención que Suárez recurra a la ley natural para sostener que el derecho de conservación que nos da la ley natural es fundamental y nos permite salvar la vida ante los ataques del tirano.

Sin embargo, concluye que cualquiera que sea el tipo de tirano, se le debe matar con autoridad legítima, autoridad que puede encontrar en dos lados:

- 1) **Autoridad pública** en la que no basta el consentimiento tácito de la sociedad, sino que requiere una declaración expresa y mediante encargo a un particular, por lo que siempre se necesitará al poder público general para matar al tirano, y
- 2) **Por sentencia o mandato de un juez legítimo**. En donde el juez legítimo de un rey da contra él una sentencia justa desposeyéndole automáticamente del reino, por lo que el agresor, no procede por cuenta

---

<sup>114</sup> *Ibidem*. VI, 4, 11, p. 719.

propia, sino en virtud de una sentencia. De modo tal que, el “agresor”, se convierte en un instrumento de la autoridad pública.

Así, una vez que el rey es depuesto legítimamente, ya no es un rey legítimo y si insiste en conservar el reino, lo hace por medio de la violencia, por lo que se vuelve un tirano *in titulo* y puede ser tratado como tal, es decir, cualquiera puede matarle.

Suárez justifica entonces, que el poder para desposeer al rey pueden tenerlo

- a) El mismo estado, y
- b) El sumo pontífice.

El primero de ellos, sólo para la defensa necesaria de su conservación:

Por tanto, si un rey legítimo gobierna tiránicamente y el reino no tiene ningún otro medio de defensa que expulsar y deponer al rey, el Estado en pleno, con el acuerdo público y común de las ciudades y de los próceres, podrá deponer al rey: lo primero en virtud de derecho natural, por el cual es lícito rechazar la fuerza con la fuerza; y lo segundo, porque en el primer pacto con el Estado transfirió su poder al rey...

Este es el sentido en el que se debe tomar lo que dice Santo Tomás de que no es una sedición hacer resistencia a un rey que gobierna tiránicamente, se entiende, si eso se hace con poder legítimo de la comunidad misma, y prudentemente, sin un perjuicio mayor del pueblo. Y en ese sentido lo interpretó también Santo Tomás, en otro pasaje, y sus discípulos Soto, Bañez y Molina<sup>115</sup>

Suárez defiende aquí el tiranicidio basado en los postulados de Santo Tomás, pero interpretados por la ‘Escuela de Salamanca’, según la cual el poder legítimo de la comunidad permite la deposición del rey, siempre y cuando sea en beneficio del bien común y bajo todas las prerrogativas anteriores.

---

<sup>115</sup> *Ibidem.* VI, 4, 15. P. 721

En el segundo caso, el sumo pontífice tiene el poder de desposeer al rey, porque es el superior dotado de jurisdicción para corregir a los reyes, pues son súbditos suyos todos aquellos que son reinos cristianos.

Con esto, Suárez pretende dejar claro que Jacobo I, por ser soberano de un reino cristiano, tiene como superior al papa, por lo que debe acotarse a las disposiciones que él haga sobre la legitimidad de su gobierno y sobre su pretendido juramento de fidelidad.

## CAPÍTULO III

### FRANCISCO SUÁREZ Y JOHN LOCKE

#### TEXTO Y CONTEXTO DE JOHN LOCKE

La excelente investigación que elabora Peter Laslett, como estudio introductorio de los *Two Treatises of Government* de John Locke<sup>116</sup>, constituye un claro ejemplo de la innovadora manera de hacer historia de las ideas propuesta por la Escuela de Cambridge, que se suscribe dentro de la historia intelectual y que deja atrás el sólo estudio consciente y metódico de una monumental obra filosófica, para también darle importancia al contexto histórico e intelectual en el que se suscribe la obra del autor estudiado. Así, como veremos, las obras que estudió Locke durante la elaboración de sus *Dos tratados*, cobran relevancia para entender la elaboración y difusión de la propia obra política de este autor.

En México, desde la escuela gaoseana de los años 50, hemos aprendido a elaborar historias de las ideas filosóficas, otorgándole una relevancia fundamental al contexto socio-político de la obra analizada. Ya sea desde la vertiente de Leopoldo Zea, que funda la Filosofía Latinoamericana y su filosofar

---

<sup>116</sup> John Locke. *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press, 2009. (Edited by Peter Laslett).

circunstanciado, o la de Carmen Rovira que propone un rigor discursivo que nos permite enlazar los contextos histórico, político, cultural y filosófico de la obra de un autor determinado.

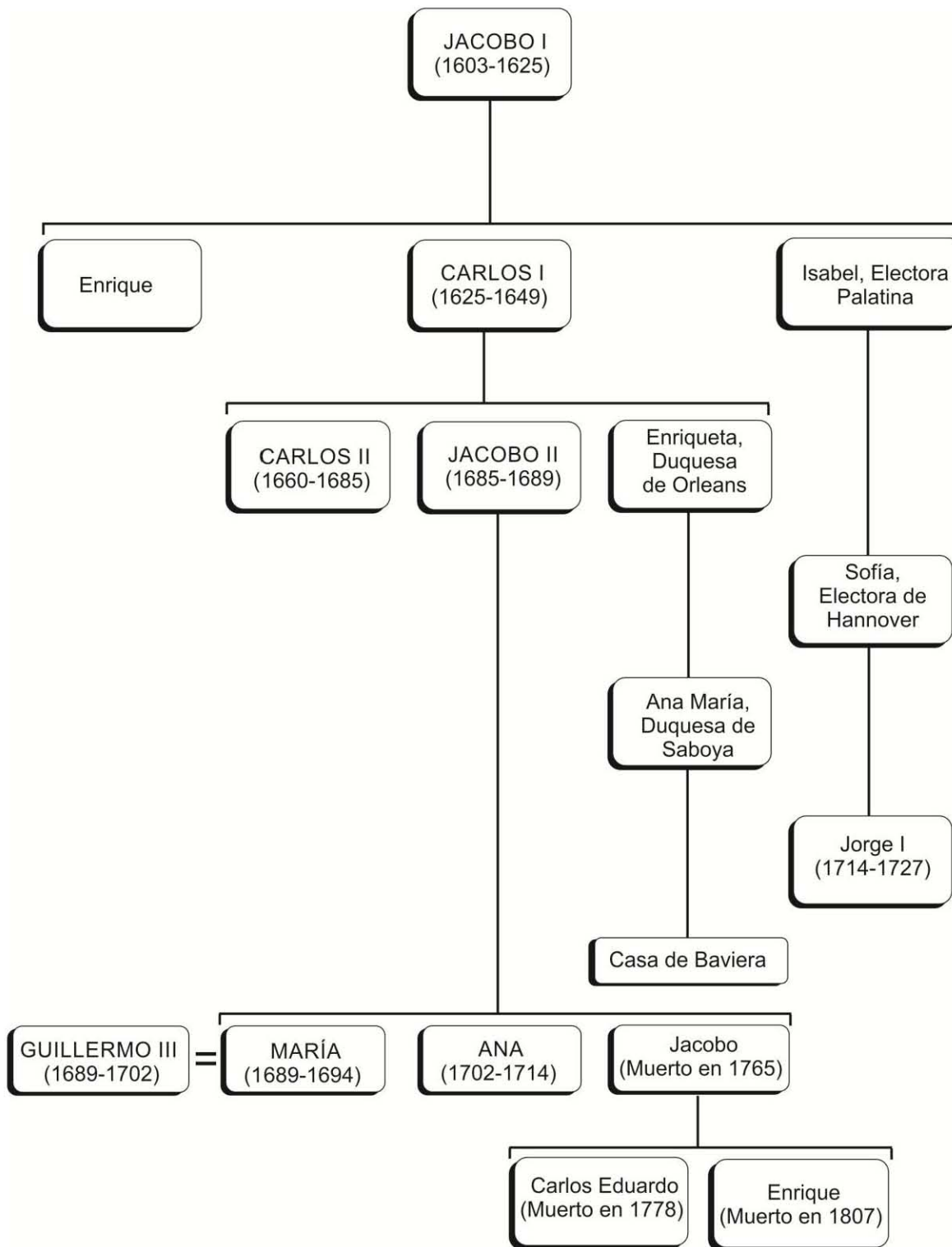
La categoría de 'Discurso filosófico' nos propone, por una parte, el análisis de una perspectiva filosófica que se encuentra interconectada y en discusión con otra u otras y, por otra parte, nos deja ver que al interior de dicho discurso hay ciertas coincidencias entre los autores que lo integran. Además, sin lugar a dudas, el concepto 'discurso', nos permite analizar no solamente obras monumentales de la filosofía como el *De Legibus* de Suárez, sino también discursos políticos presentados en la plaza pública, como los de los independentistas mexicanos.

Así, en los dos siguientes capítulos, será fundamental esta perspectiva metodológica para poder establecer el análisis riguroso de las ideas políticas de los autores que proponemos, desde sus textos y sus contextos, por lo que este último cobra una gran relevancia en la obra de John Locke.

### **Contexto de su obra política**

Dado que las principales obras políticas de Francisco Suárez y John Locke se producen durante el reinado en la Gran Bretaña de la casa de los Estuardo, durante el siglo XVII, resulta relevante el siguiente cuadro que nos muestra, de manera clara, tanto los gobernantes como la descendencia de los soberanos ingleses durante este período. Así, el lector podrá regresar a él cada vez que lo requiera.

## LOS REYES ESTUARDO DE LA GRAN BRETAÑA. SIGLO XVII





Ya habíamos visto atrás, que la *Defensio Fidei* de Francisco Suárez fue elaborada a petición del papa, con el objeto de hacer la defensa de su poder y, al mismo tiempo, criticar el juramento de fidelidad al rey, que Jacobo I de Inglaterra estaba imponiendo a los habitantes de su reino, tras la conocida “Conjuración de la Pólvora”.

Veremos cómo, en la Inglaterra del siglo XVII, las disputas políticas y religiosas sobre la soberanía y el poder absoluto del rey seguirán cobrando importancia. A pesar de que, en un primer momento, Jacobo I quiso centrar dicha disputa en un enfrentamiento entre los católicos y el rey, poco a poco, la sola disputa religiosa pierde relevancia para ampliarse a una polémica del pueblo de Inglaterra, entre el poder absoluto del rey y la soberanía del parlamento, en donde los escritos políticos de John Locke jugarán un papel decisivo.

Carlos I (hijo del rey Jacobo), pensaba que el firme uso de su poder podría llevar al pueblo inglés hacia la felicidad. Sus dos hombres más cercanos: Laud (arzobispo desde 1633) y Tomás Wentworth, también consideraban la autoridad del rey como un elemento indispensable para la política. Así, Carlos no tuvo miramientos para censurar a los escritores, mientras Laud expurgaba los sermones religiosos, lo que tornaba muy difícil el reinado de Carlos I.

Ambos, intentaron imponer a los escoceses (presbiterianos) el ritual anglicano, por lo que nobles, burgueses y campesinos de Escocia, firmaron un solemne pacto (*covenant solenne*) en el que prometían permanecer fieles a su iglesia.

Carlos convoca al Parlamento en 1640. Los diputados electos en él eran gentilhombres, propietarios, hombres graves, religiosos y cultos. Sin embargo, por medio de triquiñuelas, condenan a Strafford, el más fiel seguidor del rey, acusándolo de traición. Pero Carlos I decide no hacer nada contra el Parlamento. “A partir de este proceso el Rey, en Inglaterra, deja de ser el Estado, pues fue a causa de su lealtad hacia el soberano por lo que se condenó a Strafford como traidor<sup>117</sup>”.

Además de esto, el problema religioso seguía vigente. En los condados, los fieles a la iglesia anglicana eran los más numerosos. En Londres, los presbiterianos estaban apoyados por los soldados escoceses. Así que para Carlos sólo quedaban dos opciones:

- 1) Restablecer su autoridad por la fuerza
- 2) Convertirse en un rey fantasma

Como carecía de la fuerza militar necesaria para imponerse por la fuerza, decidió firmar dócilmente las leyes votadas por el Parlamento, pero conspiraba en secreto contra él, hasta el grado de intentar juzgar a cinco parlamentarios.

A partir de ahí, la guerra entre rey y Parlamento estaba declarada, sin embargo, “la idea del carácter sagrado de la realeza, arraigada en los espíritus por largos siglos de respeto, permanecía intacta. Cuando, al comienzo de la guerra, el rey levantó su estandarte, cerca de Nottingham, esta ceremonia simbólica conmovió a muchos hombres cuya inteligencia se inclinaba a favor del

---

<sup>117</sup> André Maurois. *Historia de Inglaterra*. p. 306

Parlamento<sup>118</sup>". Así, a pesar de que la causa del rey no les parecía justa, lo defendieron por lealtad.

En un principio la guerra fue favorable a Carlos I, pero éste fue perdiendo credibilidad al bacilar en sus negociaciones con escoceses y franceses, hasta que, en 1643, los escoceses decidieron negociar con el Parlamento, porque este último les ofreció respetar el *Covenant* presbiteriano y así obtuvo una importante victoria el año 1664 en Marston Moore, cerca de York.

El mejor de los soldados de Marston Moore, había sido Oliverio Cromwell, puritano desde su adolescencia, quien, para tomar una decisión importante, se encerraba con su biblia a rezar largo tiempo.

Cromwell convenció a los parlamentarios para renunciar voluntariamente a llevar el mando de las tropas y dejarlas en manos de los militares, por lo que se creó un ejército al mando de Sir Tomás Fairfax y, como lugarteniente, el propio Cromwell.

Este ejército obtuvo la victoria definitiva en Naseby en el año 1645, por lo que al año siguiente, Carlos I tuvo que huir de Oxford el 27 de abril. Sin embargo, atrapado por los escoceses, el rey fue entregado al Parlamento, el cuál trató de negociar con Carlos I al presentarle 19 proposiciones como condición para la paz, "por ellas el Rey debía aceptar el *Covenant*, abolir el episcopado; ceder al Parlamento por veinte años la autoridad suprema sobre el ejército y la marina; permitir que el Parlamento nombrase las grandes dignidades del Estado y

---

<sup>118</sup> *Ibidem*. p. 311

consentir la proscripción de gran número de realistas<sup>119</sup>. Carlos no rehusó ni aceptó las condiciones porque no se creía en la obligación de negociar con los rebeldes.

Por otro lado, el Parlamento intentó engañar a Cromwell al mandarlo a negociar con los soldados inconformes, mientras se creaban en Londres milicias presbiterianas al armar a los ciudadanos. Al enterarse, Cromwell decidió ponerse a la cabeza de los soldados inconformes.

Veinte mil hombres al mando de Cromwell, marcharon sobre la ciudad...hombres que estaban de acuerdo con sus oficiales para exigir justicia. Se envió una carta redactada por Cromwell al Lord Alcalde de Londres, quien hubiese podido oponer resistencia. En ella, Cromwell reclamaba para sus soldados la libertad de profesar su religión. Esta carta, leída en los Comunes, fue escuchada con respeto y temor. Seguía una declaración del ejército redactada por Ireton. **Decía este manifiesto que la fuente de todo poder está en el pueblo, que una oligarquía elegida, puede llegar a ser tan peligrosa como un monarca tiránico, si pretende el absolutismo**, y que por estas razones el ejército exigía que salieran del Parlamento once miembros que los soldados juzgaban indeseables. El Parlamento rehusó; el ejército se acercó a Londres; cuando estuvo cerca, los once miembros huyeron<sup>120</sup>.

Cromwell intentó hacer una alianza con el Rey y redactó junto con Ireton una propuesta que, de haber sido aceptada por Carlos I, hubiese establecido desde entonces la monarquía constitucional, pero Carlos rechazó el pacto.

Dentro del ejército se formaba el partido de *los niveladores* al mando del libelista puritano John Lilburne, que esparcían una doctrina republicana asegurando que “el único poder natural emana del pueblo; Monarquía y Cámara

---

<sup>119</sup> *Ibidem.* p. 317

<sup>120</sup> *Ibidem.* 318-319 pp. El subrayado es nuestro.

de los Lores son excrecencias inútiles; el Gobierno no debe consistir más que en una cámara elegida por sufragio universal”; todo esto mezclado de innumerables citas bíblicas<sup>121</sup>.

El 11 de noviembre de 1647, Carlos I escapó de sus carceleros e intentó llamar a Inglaterra a un ejército escocés. Ante este peligro, el Parlamento y el ejército se unieron nuevamente y Cromwell venció rápida y contundentemente a los ejércitos del rey en 1648. El 6 de diciembre del mismo año, Pride y sus mosqueteros se colocaron a la entrada del Parlamento y detuvieron a los sospechosos, cuyos nombres se encontraban en la lista que portaban. El objetivo era crear un Parlamento-comodín, al dejar sólo a quienes estaban dispuestos a votar todo lo que pidieran los jefes del ejército.

Con el Parlamento en poder de Cromwell, el 20 de enero de 1649 se abre un proceso contra el Rey, cuya acusación decía:

Carlos Estuardo, Rey de Inglaterra, **habiendo recibido un poder limitado de gobernar según las leyes del reino y no de otro modo**, había hecho la guerra al Parlamento, traidora y maliciosamente, y que, pues era el artífice de aquella guerra, resultaba culpable de todas las traiciones, muertes y rapiñas durante la misma guerra cometidas<sup>122</sup>.

Tras el proceso fue condenado a muerte. Sin embargo, al juzgar a Carlos I, el Parlamento había afirmado que los Comunes de Inglaterra, reunidos en Parlamento, elegidos por el pueblo al que representaban, eran el poder supremo y que todo cuanto ellos hacían tenía fuerza de ley.

---

<sup>121</sup> *Ibidem*. p. 319.

<sup>122</sup> *Ibidem*. p. 321. El subrayado es nuestro

En marzo de 1649 el Parlamento-comodín abolió la Cámara de los Lores y el cargo de rey, por considerarlos inútiles, pesados y peligrosos para la libertad del pueblo. Razón por la cuál, en adelante, Inglaterra debería conformar una *Commonwealt* o República.

El 20 de marzo de 1653 Cromwell expulsó al Parlamento e hizo cerrar sus puertas. Posteriormente, los jefes militares prepararon una nueva constitución donde la autoridad suprema correspondía a un Lord Protector, un Consejo y un Parlamento, completado prontamente por una Cámara de Lores. Toda medida votada por el Parlamento sería legal *siempre y cuando no estuviese en contra de las leyes fundamentales de la república*.

Sin embargo, una vez formado el Parlamento, los conflictos entre Cromwell y sus Comunes, fueron tan graves como los de Carlos I con su Parlamento. Unos y otros querían cosas diferentes, aunque al final triunfó el militarismo, por lo que Inglaterra se dividió en dos regiones militares bajo la autoridad de un comandante general. Así, poco a poco, los puritanos se impusieron y cerraron teatros, cafés, tabernas y prohibieron cualquier tipo de juego.

Si bien es cierto que los ingleses no querían del todo al ejército, éste había sabido ganarse el respeto y temor de los demás países, gracias a su poderosa potencia marítima y mediterránea. Cromwell murió en 1658 y aunque había designado a su hijo Ricardo para sucederle, éste no supo mantener el poder, por lo que Inglaterra se vio envuelta en 18 meses de anarquía, tras los cuales, siguió el llamado al trono del exiliado Carlos II (hijo del antiguo rey Carlos I), quien

desembarcó en la playa de Dover el 25 de mayo de 1660 y fue recibido con entusiasmo en Londres, incluso por los miembros del ejército.

En 1661, Carlos II convocó un Parlamento conformado principalmente por realistas y anglicanos, el cual duró 18 años. Sin embargo, Carlos tenía un proyecto sobre la cuestión religiosa que implicaba una declaración de indulgencia para los católicos, pero al llevarla al Parlamento, éste la rechazó y, al contrario de sus propósitos y gracias a la política externa, hubo una respuesta nacional y protestante a la alianza francesa y a la declaración de indulgencia que obligó al rey a firmar una ley que excluía de toda función pública a todos aquellos que no jurasen fidelidad a la supremacía del rey y a la comunión anglicana.

Además de esto, tras la Restauración, se formaron en Inglaterra embriones de partidos que habían nacido durante la guerra civil.

Unos eran, como los caballeros de otros tiempos, amigos del Rey; sus adversarios los bautizaron *tories* o bandidos irlandeses, para insinuar que no eran sino papistas disfrazados; ellos realzaron con orgullo el nombre y desde entonces se denominaron así. Los mismos *tories* bautizaron *whigs* a los enemigos del Rey; *whigs* era abreviatura de *whigmores*, grupo campesino de puritanos del oeste de Escocia. Los *whigs* eran rebeldes; el diablo había sido el primer *whig*. Shaftesbury, el segundo; pero esta rebelión era aristocrática<sup>123</sup>.

Este Shaftesbury, al que hace referencia André Maurois, era sir Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury, quien lideró, junto con el *Contry Party*, la oposición al gobierno de Carlos II, para después convertirse en el jefe del partido *whig*. Desde 1678 (o incluso 1675, como expresa Laslett), Shaftesbury, con John Locke

---

<sup>123</sup> André Maurois. *Historia de Inglaterra*. p. 343.

a su lado, efectuó varios intentos para obligar a Carlos II a disolver el Parlamento vigente, que habría sobrepasado los tiempos para los que había sido convocado. Aunque, al mismo tiempo, estaban proponiendo una ley de exclusión (conocida como *Exclusión Bill*<sup>124</sup>) para que el Duque de York (posteriormente Jacobo II) saliera de la línea de sucesión al trono. Dicha propuesta se presentaba como una respuesta “patriótica” a las maquinaciones de los conspiradores papistas. Fueron tan hábiles al exponer sus argumentos que la *Exclusión Bill* hubiera sido aprobada por las dos cámaras a mediados de 1679, de no ser porque Carlos II logró posponer la decisión y disolver el Parlamento.

Así, obligado por las circunstancias, Carlos II convocó a elecciones del Parlamento en 1679, después de diecisiete años. Los dos partidos contrincantes se enfrascaron en una serie de meetings, cortejos y discursos violentos. Los *tories* estaban aliados a la propiedad territorial y a la iglesia anglicana y los *whigs* a los disidentes y a los comerciantes de Londres. Ante esto Halifax expresó: “Jugamos a tirarnos a la cabeza *whigs* y *tories*, como los niños se tiran pelotas de nieve”.

Es algo pacíficamente admitido que en la controversia en torno al *bill* de exclusión se sitúa el origen del muy reputado sistema de partidos inglés: ésta fue la primera vez que se debatió un asunto sobre una división estructurada en torno a dos partidos, y también fue la primera vez que salieron a relucir los términos *whig* y *tory*. La propuesta que encerraba el *bill* de exclusión era una cuestión típicamente de partido porque suscitaba problemas relativos a principios fundamentales de política inmediata. Los *whig* pretendían que no se permitiera el acceso al trono a Jacobo II porque era evidente que la mayoría del pueblo no lo quería como rey. En el orden de consideraciones lógico que informaba su pensamiento, **era cometido del Parlamento proceder a modificar la línea de sucesión porque el Parlamento representaba al pueblo y, por tanto, le correspondía el**

---

<sup>124</sup> En el lenguaje parlamentario inglés, <<*bill*>> se refiere a un proyecto de ley que está tramitándose y al que le falta la aprobación definitiva.



**derecho de determinar el orden de transmisión de la Corona, es decir, acordar quién debería ser el rey. Eso implicaba que el gobierno se asentaba en el consenso:** de hecho, el argumento *whig* era la conclusión de la premisa original sobre la que descansaba el fundamento de su concepción de la política. Para oponerse a esta política con eficacia, los *tories* buscaron un alegato que invalidara el primer principio de la oposición: la idea de consenso era la base que soportaba el gobierno. Lo encontraron en los escritos de Filmer<sup>125</sup>

Sir Robert Filmer (1588-1653) defendía la idea del patriarcado como institución legitimadora del poder político del rey, por lo que daba argumentos para sostener el poder absoluto de éste. Es curioso que durante su vida, la obra de Filmer no cobrara mayor relevancia, pero fueron los sucesos políticos de 1678-1679, los que obligaron a los *tories* a publicar con celeridad su obra, lo que se demuestra por los numerosos errores de su edición y el hecho de que la mayoría de sus escritos hayan aparecido reeditados en 1679.

Sin embargo, el *Patriarca o el poder natural de los reyes*, que era un manuscrito inédito, se publicó por primera vez en 1680 y se convirtió en el libro más conocido del autor. Peter Laslett afirma que éste fue el inicio de una guerra política a través de la propaganda y que las impresiones formaron parte de ella.

Las controversias políticas de las décadas de 1680 y 1690 dieron lugar a la reedición, y en algunos casos, a la primera impresión de una gran cantidad de libros ensayos y folletos escritos con propósitos muy distintos. La obra de Parson *el Jesuita* se reimprimió en 1681; *Treatise of Monarchy*, de Hunton, se imprimió dos veces en 1689 y 1690 fue el año en que *Convocation book* se publicó por vez primera<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> Peter Laslett. Estudio preliminar al *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* de John Locke. Edición Tecnos, 2010. XXIII- XXIV pp. El subrayado es nuestro.

<sup>126</sup> *Ibidem*. p. XXVI.

También 1690 fue el año cuando John Locke publica sus *Dos tratados sobre el Gobierno Civil*.

El análisis de Laslett, nos deja clara la importancia que tuvieron las publicaciones para que *tories* y *whigs* dieran solidez y fundamento a sus ideas políticas, más adelante plantearemos las razones que esgrime para justificar el hecho de que Locke escribió sus *Dos tratados* entre 1679 y 1683, lejos de lo que se ha pensado comúnmente, pero ahora nos interesa analizar la importancia que Laslett otorga a las publicaciones, porque aunque él dice que ésta se da sobre todo en las décadas de 1680 y 1690, no podemos pasar de largo el hecho de que Shaftesbury y Locke estuvieran luchando contra Carlos II desde 1678 (o 1675) y de que la obra de Filmer se publicara en 1679, porque en realidad podríamos alargar la “guerra de publicaciones” referida por Laslett cuando menos a este año.

Esto cobra fundamental importancia porque, si bien Laslett se ha referido a la publicación de obras de la propia tradición inglesa, ha dejado de lado otra tradición importante para el presente trabajo. Me refiero aquí a la publicación del *De Legibus* del jesuita español Francisco Suárez que tuvo una edición en Londres precisamente en el año de 1679, cuando el punto de discusión sobre la soberanía y la legitimidad del poder del rey eran el centro de las discusiones políticas de ese momento.

Tampoco podemos dejar pasar el hecho de que los puritanos del ejército de Cromwell, utilizaran ya los conceptos de soberanía del pueblo y límites del poder del soberano (estudiados por Suárez) desde 1665, “mezclado con innumerables

citas bíblicas”, como afirma Maurois. Sobre todo cuando estas discusiones parecían no ser parte de la tradición inglesa de aquellos años.

Llama mucho la atención la publicación del *De legibus* de Suárez en 1679, porque apenas cincuenta y cinco años antes, el abuelo de Carlos II había prohibido la publicación de su obra bajo las penas más graves y se había quemado su *Defensio Fidei* en Londres. En este sentido, comparto la idea de Francisco Baciero, al respecto de que el *De legibus* de Suárez sirvió e influyó en los *whigs* para justificar sus ideas políticas; aunque la segunda parte de su hipótesis, que cito a continuación, me resulta muy aventurada, como él mismo lo admite:

Se podría aventurar, por tanto incluso la hipótesis, de que la publicación póstuma del *Patriarca* de Filmer en 1680 fuese, precisamente, una respuesta de los sectores absolutistas de Inglaterra a la publicación, por parte de los sectores *whigs* del *De legibus* de Suárez (toda vez que Filmer, como hemos dicho, dedica buena parte del capítulo segundo a refutar las doctrinas de Suárez), y que el segundo tratado de Locke, escrito en lo fundamental entre 1679 y 1682 (o, como mucho, 1683), fuese 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<sup>127</sup>.

En realidad creo que la primera parte de esta hipótesis de Baciero tiene un gran sustento debido a los sucesos políticos e intelectuales que se estaban dando en la Inglaterra contemporánea a Locke, por lo que es muy probable que los *whigs* publicaran el *De Legibus* de Suárez y los *tories* se vieran en la necesidad de apresurar la obra de Filmer. Pero suponer que el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de Locke es una vulgarización de la obra de Suárez, resulta un

---

<sup>127</sup> Cfr. Francisco Baciero. *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke*. Salamanca, 2008. p. 34.

exceso. En primer lugar, porque supone un grupo de lectores ignorantes que no sabrían leer una obra filosófica, cosa poco probable entre el grupo de parlamentarios y, en segundo lugar, porque en el ánimo de dar relevancia a la obra de Suárez, se minimiza el trabajo de Locke que, si bien es cierto, parece haber tenido como antecedente, e incluso inspiración el *De legibus* de Suárez, de ninguna manera puede considerarse una obra menor.

Esta propuesta de lectura de Baciero, me recuerda a la postura hispanista, a la que me referí en la introducción, que con tal de encontrar una sólida tradición dentro de su pensamiento, que sustente el propio, puede perder la objetividad en su interpretación.

Sin embargo, creo que a Laslett le sucede lo mismo con Locke y la tradición parlamentarista que le es propia. Pues pierde objetividad en su lectura de los *Dos tratados sobre el gobierno civil*, cuando afirma que para Locke el gobierno contractual supone que la sustancia de la sociedad es la racionalización consciente:

La teoría racional y liberal de la política es un intento de demostrar que la sociedad política es un artificio humano y que al obedecer a la autoridad política los hombres se obedecen a sí mismos. Esta tesis fue establecida y elaborada a principios del período moderno por una serie de pensadores, siendo John Locke uno de los más importantes<sup>128</sup>

Vemos que Laslett pone el acento en una teoría racional y liberal moderna que supone ver en Locke, como si sus *Dos tratados* no tuvieran la base teológica que muestran: en el primero, la discusión con Filmer está centrada en el derecho

---

<sup>128</sup> Laslett. *Op. Cit.* Tecnos, p. XXXIX.

divino de Adán para gobernar al pueblo y en el segundo, Locke advierte que la base del comportamiento humano, de la naturaleza y de las reglas que mandan la razón y la equidad son las normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres en beneficio del bien común.

Así que, querer interpretar el concepto de Dios como alejado del cristianismo o querer borrar todas las partes donde Locke pone a Dios como base y principio de dicha racionalidad, es querer seguir leyendo a Locke como un moderno padre del liberalismo y el empirismo que son la “gloria” del pensamiento inglés.

Además, suponer como hace Laslett que el “intento de mostrar que la sociedad política es un artificio humano” fue una tesis elaborada a principios del periodo moderno, nos llevaría a mostrar que varios de los medievales (entre ellos Santo Tomás) resultan modernos. Pero si el principal sustento de esta tesis “liberal moderna” se encuentra en el hecho de que “al obedecer a la sociedad política los hombres se obedecen a sí mismos”; podríamos llegar a declarar modernos, por lo menos, a los integrantes de la ‘Escuela Tomista de Salamanca’ y en especial, a su heredero Francisco Suárez.

Sin embargo, las dos opciones anteriores serían una contradicción, dado que el pensamiento de estos autores se centra en la teología. Pero eso no debe restarle el mérito a Suárez, de haber sostenido que el poder político se sustenta en la voluntad humana y que su concreción en un gobierno es un “artificio humano” cambiante histórica y socialmente. Por lo que “obedecer a la autoridad política” es obedecer al soberano legítimo del sistema político que los hombres

han creado y, más aun, que la decisión de la obediencia a la ley que ese soberano legítimo ha creado, es una decisión racional de los hombres, como vimos atrás.

Pero pongamos pausa a esta discusión y volvamos al contexto socio-cultural de Locke.

Pocos meses después de haberse publicado el *Patriarca* de Filmer, tres de las mentes más despiertas del bando *whig* se pusieron a escribir para refutar las tesis patriarcales: El historiador James Tyrell; Algernon Sidney, decano de los defensores de la “vieja causa<sup>129</sup>” y John Locke. Resultaba fundamental atacar las ideas de Filmer porque estaban cobrando una gran importancia y ganando muchos simpatizantes para la causa *tory*.

En 1681, Carlos II ya no necesitaba al Parlamento para obtener ingresos porque había pactado con Luis XIV de quien recibía dinero, por lo que desmembró al último Parlamento de su reinado y comenzó a perseguir a los principales *whig*.

En 1683 la represión de Carlos II hacia los defensores de la exclusión alcanza su punto máximo, cuando en noviembre se condena a Sidney por traición al atribuírsele la redacción de un panfleto que afirmaba que “podemos cambiar y destruir reyes”. El escrito en realidad era suyo y formaba parte del manuscrito de sus *Discursos* en donde, como siempre afirmó, sólo estaba refutando las ideas de Filmer. Otros dos grandes *whigs* murieron en la cárcel y en el cadalso: Essex y Russell. Shaftesbury fue perseguido por rebelión, a pesar de haber sido absuelto por un jurado, por lo que se vio obligado a huir hacia Holanda, donde murió.

---

<sup>129</sup> Nos referimos a los seguidores de la tradición republicana de Harrington.

De esta manera la ideología *tory* venció y siguió enseñando su doctrina de no resistencia al rey que fue apoyada por la iglesia que predicaba el derecho divino del rey y la no resistencia al tirano. Mientras tanto, Jacobo II llegaba al poder a la muerte de su hermano en 1685.

El rey Jacobo II era obstinado, enérgico, leal y poco inteligente, lo que lo llevó a creer que con la ayuda que *tories* e iglesia le prestaban defendiendo una monarquía absoluta, podría llevar a cabo incluso sus ideas de cambio hacia el catolicismo.

Jacobo II reprimía los levantamientos y condenaba a muerte a sus dirigentes. Por todas partes se ahorcaba, se encarcelaba y se azotaba “parecía haber vuelto la época de María Tudor”<sup>130</sup>. El rey quiso cambiar a los nobles de los altos cargos y colocar ahí a las familias católicas, pero éstas, temiendo el carácter de los ingleses, se rehusaban a ocupar dichos cargos. El papa Inocencio XI le aconsejaba moderación, pero Jacobo no escuchó.

A pesar de todo, Inglaterra parecía estar en calma, pero en 1688, la segunda esposa de Jacobo II (María de Módena) tuvo un hijo varón. La madre era católica, por lo cual el pequeño Jacobo también lo sería. Inglaterra entró en pánico y se encontraba dispuesta a iniciar la rebelión.

Algunos de los nobles hicieron una invitación precisa a Guillermo de Orange de Holanda, para recibir el gobierno de Inglaterra con el fin de defender las libertades de Europa. Éste, casado con la hija de Jacobo II, tenía ya algún tiempo en contra de su suegro y su esposa, tampoco tenía escrúpulos para declararse

---

<sup>130</sup> Cfr. Maurois. *Ibidem*. p. 346.

contra las decisiones de su padre. Así que el 5 de noviembre de 1688 Guillermo marcha sobre Londres y Jacobo huye presa del pánico. Sus adversarios, en lugar de apresarlo, le facilitaron la fuga hacia Francia.

Los *whigs* consideraban al rey abdicado por el sólo hecho de su fuga y sostenían que:

La monarquía era un contrato entre el pueblo y el soberano, el pueblo o sus representantes tenían derecho a prescindir de Jacobo II y de sus hijos, que no inspiraban la menor confianza, y llamar al trono, por elección a Guillermo de Orange. Los obispos *tories*, fieles a la doctrina del derecho divino, no podían aceptar este método y se inclinaban hacia la regencia<sup>131</sup>.

Por derecho divino, correspondía a María tomar el trono como hija legítima de Jacobo, pero ésta no quiso reinar sin su esposo y éste no quiso ser un rey consorte, por lo que se realizó un convenio que reconoció a los dos como reyes legítimos. De esta manera, el reinado desde 1689 fue Guillermo y María.

En la práctica los *whigs* habían ganado, dado que después de la componenda Guillermo=María resultará imposible hablar de derecho divino de los reyes en Inglaterra.

---

<sup>131</sup> *Ibidem*. p. 349.



## Texto: Los Dos Tratados sobre el Gobierno Civil

Regularmente se piensa que los *Dos tratados sobre el gobierno civil* de John Locke<sup>132</sup> fueron escritos por separado, en diferentes épocas y que su redacción obedece, principalmente a la revolución de 1688.

Laslett encuentra la explicación de esto en dos argumentos. El primero se ubica en el prefacio que el propio Locke escribió para sus *Dos tratados* que afirma:

Confío que éstas [las páginas] que quedan sean suficientes para consolidar el trono de nuestro gran restaurador, nuestro actual rey Guillermo; para confirmar su título, con el consentimiento del pueblo, sin el cual, ningún gobierno alcanza la legitimidad.<sup>133</sup>

La interpretación común que se le ha dado al párrafo anterior, radica en que Locke asegura en él, que la elaboración de sus dos tratados se debe a la necesidad de proporcionar legitimidad al monarca que tomó el gobierno de Inglaterra después de la revolución de 1688.

El segundo argumento se debe a uno de los mejores biógrafos de Locke: H. R. Fox Burne, quien en 1876 publicó:

Es probable que en torno a 1681 o 1682 [Locke] estuviera elaborando el primero de los *Dos tratados* publicados en 1690...aunque lo que ahora es el *Segundo Tratado* pudo haber sido preparado en Inglaterra en 1689, su tono y su método parecen sugerir que fue compuesto antes, y no después de la ascensión del rey Guillermo al trono [...] Basándonos en esto, y apoyados en algunas consideraciones menores que aquí no es preciso mencionar, puede asumirse legítimamente que, en lo sustancial, la obra fue compuesta durante el último año que Locke residió en Holanda<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> El título original con el que se publicaron el 1690 fue *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*.

<sup>133</sup> John Locke. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Austral, p. 43.

<sup>134</sup> Peter Laslett en la Introducción a *Two Treatises of Government*... p. 47.

Sin embargo, Laslett se niega a aceptar estas conclusiones porque realiza un cuidadoso estudio comparativo entre los *Dos tratados*, los libros de la biblioteca de Locke, sus diarios y sus cartas que se conservan en la Biblioteca Bodleian<sup>135</sup>.

Con los datos que encontró, pudo demostrar que Locke no se inspiró en la revolución de 1688 para interesarse en la naturaleza fundamental de la sociedad y la política y que sus *Dos tratados* no intentan fundamentar una revolución, sino que son la llamada a una revolución.

Nos muestra también que los *Dos tratados* se escribieron entre 1679 y 1681 (cuando mucho 1683) y que el *Segundo Tratado* fue escrito antes que el *Primero*. Dado que este último, analiza parte por parte el *Patriarca* de Filmer, cuya aparición se dio en 1680.

Aún más, demuestra que los *Dos tratados* no constituyen dos libros escritos por separado sino, como el mismo Locke dice, en el inicio del prefacio mencionado: “*Thou hast here the Beginning and End of a Discourse concerning Government*” (Tienes en tus manos el comienzo y el fin de **un discurso** acerca del gobierno). Es decir, es un mismo libro del cual sólo presenta el principio y el fin.

---

<sup>135</sup> Como un ejemplo podemos poner el siguiente argumento que esgrime Laslett: “En su diario Locke nos dice que en agosto de 1681 estaba en Londres en casa de Shaftesbury naturalmente, aunque Shaftesbury se encontraba encarcelado en la Torre de Londres bajo sospecha de traición por haber participado en las actividades a favor del Parlamento a que hemos aludido. El 29 del mismo mes Locke compró por ocho chelines la obra de Robert Knox <<*Historical Relation of Ceylon*, fol, London, 81>>. Colocó el libro en su biblioteca donde fue finalmente catalogado con la signatura 14/9, aunque ahora no se encuentre allí. En la sección 92 del *Segundo tratado* se refiere Locke a <<lo que últimamente se dice respecto a Ceylán>>. La palabra <<últimamente>> significa aquí <<de reciente publicación>> en el verano de 1683 perdió este libro ya que se encontraba en sus habitaciones del *Christ Church* en el instante en que se produjo un registro... sabemos que Locke jamás volvió a ver el libro hasta 1691; el año en que Tyrell, que se hizo cargo de sus posesiones en Oxford, lo incluye en la lista de los libros que entonces se le devolvieron. **Es por tanto muy poco probable que Locke escribiese esta referencia en 1689, y muy probable que lo hiciera entre 1681 y 1683**” Peter Laslett. *Ibidem*. p. 55.

Así que el prefacio escrito por Locke, al que nos referimos antes, sólo nos señala el motivo por el que decidió publicar su texto en 1690 a su regreso de Holanda, pero no nos dice nada del momento en que lo escribió.

De hecho, el estudio de Laslett nos proporciona más motivos para justificar la influencia de Suárez en Locke, pues como él mismo advierte, Locke era un coleccionista de libros novedosos y hubiese sido muy difícil que el libro de Suárez, tan importante para fundar sus argumentos de soberanía del pueblo, se le pasara por alto cuando se publicó en Londres en 1679. Por otro lado, el estudio que Locke realiza punto por punto sobre *El Patriarca* de Filmer, sin lugar a dudas, le dio a conocer el *De Legibus* de Suárez y su postura en contra de la monarquía absoluta.

En esta sección deseamos explicitar una relación entre los textos de Suárez y Locke con el fin de esclarecer la cercanía, incluso terminológica entre uno y otro, con lo que podríamos comprobar la deuda que Locke tiene con Suárez.

## **LA INFLUENCIA DE SUÁREZ EN LOCKE**

“Habiendo ya demostrado

- 1) Que Adán no tuvo, ni por derecho natural de paternidad, ni por don positivo de Dios, una tal autoridad sobre sus hijos o un dominio sobre el mundo como los que se ha pretendido asignarle.
- 2) Que si se tuvo, sus herederos no poseyeron un derecho así.
- 3) Que si sus herederos lo tuvieron, como no hay ley de naturaleza ni ley positiva de Dios que determine cuál es el heredero legítimo en todos los

- casos que puedan darse, el derecho de su concesión y, consecuentemente el de asumir el gobierno, no pudieron haber sido determinados con certeza
- 4) Que incluso si hubieran sido determinados, el conocimiento de cuál es la línea más antigua de la descendencia de Adán se perdió hace tantísimo tiempo, que en las razas de la humanidad y en las familias del mundo no queda ya ninguna que tenga preeminencia sobre otra y que pueda reclamar ser la más antigua y poseer el derecho hereditario.

Como todas estas premisas han quedado, según pienso, claramente probadas, es imposible que quienes ahora gobiernan en la tierra se beneficien en modo alguno o deriven la menor traza de autoridad de lo que se considera fuente de todo poder: el dominio privado y la jurisdicción paternal de Adán”<sup>136</sup>

Si leemos con cuidado todo lo que hemos escrito a lo largo de esta página, podríamos decir, sin lugar a dudas, que acabamos de hacer un excelente resumen de los primeros capítulos del volumen III del *De legibus* de Suárez, pero en realidad, esta larga cita constituye parte del primer capítulo del *Segundo Tratado* de John Locke, en donde el autor resume su *Primer Tratado*. Lo que nos hace ver que los argumentos de su autor, tienen una gran cercanía con los de Suárez, expuestos en el capítulo anterior de esta tesis y, de hecho son los mismos. Dado que no hemos podido encontrar citas directas que justifiquen la influencia que la obra de Suárez tiene en las ideas políticas de Locke. En esta sección realizaremos un análisis más puntual de varias de las ideas en las que coinciden.

---

<sup>136</sup> John Locke. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Tecnos, 7-8 pp.

## Rechazo de la monarquía absoluta

Como hemos visto, por lo escrito atrás en este mismo capítulo, en sus *Dos tratados*, Locke está sentando las bases para que los *whigs* puedan rebatir las ideas sobre la monarquía absoluta que Filmer expone en su texto. De manera que le parece imposible justificar el poder político por medio del dominio privado y la jurisdicción paternal de Adán.

En el capítulo seis de su *Segundo Tratado* habla sobre el poder paternal y admite que:

Para concluir: aunque el poder de mando que el padre tiene se extiende sobre sus hijos sólo cuando estos son menores, y sólo en el grado que sea necesario para procurarles disciplina y gobierno durante esa edad; y aunque ese honor y respeto que los latinos llamaban *piEDAD* y que los hijos deben siempre a sus padres a lo largo de su vida y en cualquier situación, con todo el apoyo y defensa de que los padres son acreedores, no da al padre el poder de gobernar, es decir, el poder de dictar leyes y de imponer castigos a sus hijos, ni el de tener dominio sobre las propiedades y las acciones de estos<sup>137</sup>.

Locke es enfático al señalar que, aun cuando en el inicio de las sociedades haya existido el poder paternal y de este se deriven las primeras sociedades, de ninguna manera ese poder paternal deviene en un poder político.

La anterior cita es casi idéntica en su argumentación a la que Suárez expresa en la parte 3 del segundo capítulo del libro III del *De legibus* que es, precisamente, el que Filmer cita *in extenso* en su libro *El patriarca*, por lo que sin lugar a dudas, Locke tuvo conocimiento de él. Citamos a continuación a Suárez:

Por derecho de creación, Adán sólo tenía poder económico, pero no político, tenía un poder sobre su mujer y un poder paternal sobre sus hijos, mientras no fueran libres. También pudo tener, con el tiempo, sirvientes y

---

<sup>137</sup> Locke. *Ibidem*. p. 75

una familia completa...Sin embargo el poder político no empezó hasta que empezaron a asociarse en una sólo comunidad perfecta o autónoma varias familias. Por tanto...tampoco podemos afirmar con fundamento que Adán poseyera, por naturaleza de las cosas, la primacía política en aquella comunidad<sup>138</sup>

Ambos concluyen que Adán no tenía el poder político ni por donación de Dios, ni por naturaleza, lo que los lleva a afirmar que no existe legitimidad divina o natural en el gobierno de ningún monarca, por lo que el verdadero poder sólo se recibe del pueblo, como veremos más adelante.

### **Inicio de la sociedad política**

Locke aborda esta cuestión detenidamente en los capítulos 7 y 8 donde habla del comienzo de las sociedades políticas:

Dios, al hacer al hombre una criatura, que según el juicio divino, no era bueno que estuviese sola, lo puso bajo fuertes obligaciones, tanto de necesidad como de conveniencia, que lo inclinaban a vivir en sociedad; y le otorgó también un entendimiento y un lenguaje que le permitieran continuar su condición sociable, y disfrutarla. La primera sociedad que se creó fue la de hombre y mujer; esto dio luego lugar a la sociedad entre padres e hijos. Conforme fue pasando el tiempo, a ésta se le añadió la sociedad entre amo y siervo. Y aunque todos ellos pudieron reunirse y de hecho se reunieron en la mayoría de los casos formando una sola familia en la que el amo y señor, o la ama y señora, ejercieron una cierta autoridad familiar, todos estos individuos, tomados por separado o tomados en conjunto, no llegaron a formar una *Sociedad Política*<sup>139</sup>.

Ya habíamos visto que Suárez sostiene esta misma idea sobre el inicio de las sociedades en el *De legibus*, donde señala que existe la unión de los hombres en una comunidad imperfecta o familiar, que es absolutamente natural y fundamental:

---

<sup>138</sup> Francisco Suárez. *DE LEGIBUS III (1-16). De civili potestate*. CSIC. Tomo V, p. 23-24.

<sup>139</sup> Locke. *Segundo Tratado*. Taurus, p. 79.

Comienza con la sociedad de marido y mujer, sin la cual no sería posible la propagación y conservación del género humano. Por eso se ha escrito: *No es bueno que el hombre esté solo*. De esta unión procede directamente la sociedad de hijos y padres, ya que esta primera unión va dirigida a la educación de los hijos. Y los hijos necesitan de esta unión y sociedad de los padres, pues de otro modo no podrían vivir sin ser convenientemente educados ni recibir instrucción adecuada. A estas dos sociedades se añade inmediatamente alguna forma de unión basada en relaciones de servidumbre, servicio y señorío...De estas tres formas de unión surge la primera comunidad humana a la que se califica de imperfecta con relación a la comunidad política<sup>140</sup>.

Los dos sostienen que la mera unión de los hombres (como la llama Locke) o un conglomerado de hombres (en palabras de Suárez), no generan una sociedad política, porque ésta sólo será posible cuando por voluntad, el hombre se una bajo un pacto.

### **Idea de la ley natural**

Ahora bien, antes de generar una sociedad política, los hombres viven en sociedades patriarcales que siguen la ley de la naturaleza, la cual busca la paz y la preservación de toda la humanidad. Locke lo expresa como sigue:

El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, su salud, libertad o posesiones...

...

Y para que todos los hombres se abstengan de invadir el derecho de los otros y de dañarse mutuamente, y sea observada esa ley de naturaleza que mira por la paz y la preservación de toda la humanidad, los medios para poner en práctica esa ley, les han sido dados a todos los hombres<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> Suárez. *op. cit.* p. 8-9.

<sup>141</sup> Locke. *Op. cit.* 12-13 pp.

Atrás ya habíamos señalado que suele leerse a Locke como un moderno que se ha alejado de la perspectiva divina, sin embargo, no podemos dejar de notar que para él la ley natural proviene de Dios y, de hecho, se deriva de Él:

Las reglas que aquéllos dictan para que los demás hombres actuen de acuerdo con ellas, deben estar de acuerdo con la ley de naturaleza, es decir, con la voluntad de Dios, de la cuál la ley de naturaleza es manifestación. Y como la principal ley de naturaleza es la preservación de la humanidad, ninguna acción humana que vaya contra esto puede ser buena o válida<sup>142</sup>

En el análisis que hicimos de Suárez en el capítulo anterior, ya habíamos señalado la importancia que para él tiene la ley natural y cómo ésta tiene un fundamento teológico, por lo que es una verdadera ley hecha por Dios y conduce al hombre para actuar rectamente, al distinguir lo bueno de lo malo. Ésta lo lleva a formar sociedades con el fin de su propagación y conservación.

Ahora bien, retornando a la creencia sobre la racionalidad moderna de John Locke, la siguientes citas del *Segundo Tratado* nos dejan ver con claridad el fundamento teológico del pensamiento del autor inglés, que algunos autores han pretendido tener por inexistente y que sin embargo, lo acercan mucho al Doctor Eximio:

Dios que ha dado en común el mundo a los hombres, les ha dado la razón a fin de que hagan mayor uso de ella para conseguir mayores beneficios de la vida, y mayores ventajas. La tierra y todo lo que hay en ella le fueron dados al hombre para soporte y comodida de su existencia. Y aunque todos lo frutos que la tierra produce naturalmente, así como las bestias que de ellos se alimentan, pertenecen a la humanidad comunitariamente, al ser productos espontáneos de la naturaleza...<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> Locke. *Ibidem.* p. 134

<sup>143</sup> Locke. *Ibidem.* p. 33.



Al transgredir la ley de la naturaleza, el que realiza una ofensa está declarando que vive guándose por reglas diferentes a las que manda la razón y la equidad común, las cuales son las normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres en beneficio de su seguridad mutua<sup>144</sup>.

Como vimos en el análisis del *De legibus* de Suárez, sobre las normas morales, las “conclusiones” se derivan de los principios naturales, pero necesitan del raciocinio humano para llevarse a cabo. Y aunque los primeros principios y los principios más específicos le vienen al hombre de Dios, Suárez establece con las conclusiones y sus decisiones racionales que, necesariamente provienen del hombre, la libertad de elección de la humanidad.

### **El bien común como finalidad del poder político**

Como ya habíamos mencionado con anterioridad, el tema del bien común es fundamental para la tradición cristiana y es, de hecho, el fin último de la sociabilidad. Suárez comparte absolutamente la teoría del bien común como la ley institucional de la sociedad, gracias a la cual se constituye el estado y se genera la legalidad.

Por consiguiente, en una comunidad perfecta o autónoma es necesario un poder público cuya función específica es buscar y procurar el bien común<sup>145</sup>

Llama la atención que en Locke también se instaura la sociedad política en beneficio del bien común, aunque Locke prefiere llamarle *Publick Good*.

De esta manera, Locke sostiene en sus capítulos 1,2 y 5 del *Segundo Tratado*, que la finalidad del poder político es el bien común:

---

<sup>144</sup> Locke. *Ibidem*. p. 15.

<sup>145</sup> Suárez, *Op. cit.*, p. 11

Considero, pues, que el poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras Y todo ello con una única intención de lograr el bien público (Publick good)<sup>146</sup>

Además, Locke afirma que, con tal de seguir el bien común, el hombre es capaz de renunciar a su libertad y someterse a más leyes de las ya dictadas por la propia naturaleza:

Aunque los hombres, al entrar en sociedad, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello según lo requiera el bien de la sociedad, esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una manera mejor, ya que no puede suponerse que criatura racional alguna cambie su situación con el deseo de ir a peor.

Y todo esto no debe estar dirigido a otro fin que no sea el de lograr la paz, la seguridad y el bien del pueblo.

Por su parte, Suárez señala que el hombre es libre por naturaleza, pero puede ser privado de la libertad por una causa justa, de igual modo, la comunidad humana perfecta, esto es, la comunidad política, puede privarse de su poder y donarlo a otro, pero siempre en vistas al bien común que generará un mayor bien para la comunidad entera.

Ser libre de la esclavitud es una propiedad natural del hombre. Por eso suele decirse que es de derecho natural. Y, sin embargo, el hombre puede voluntariamente abdicar a su libertad e incluso ser privado de ella, por una causa justa y quedar reducido a la esclavitud. Algo parecido ocurre con la comunidad humana perfecta o autónoma. Aunque por naturaleza sea libre y tenga poder sobre sí misma...puede verse privada del poder...<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> Locke. *op. cit.* p. 9

<sup>147</sup> Suárez. *op. cit.* p. 33

Ahora bien, si nos preguntamos por qué los hombres se ven en la necesidad de crear la sociedad política cuando tienen en sí mismos una naturaleza libre, ambos señalan que, de hecho, los hombres como individuos aislados no siguen el bien común.

Locke lo expresa de la siguiente manera:

Pues aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, sin embargo, cegados por sus propios intereses y por no haber estudiado dicha ley debidamente, tiene tendencia a no considerarla como obligatoria cuando se refieren a sus propios casos particulares<sup>148</sup>.

Suárez, con anterioridad, ya había afirmado lo mismo:

Cada miembro en particular, busca su propio interés particular, que en muchas ocasiones va en contra del bien común. Sucede también frecuentemente que hay muchas cosas necesarias para el bien común que no interesan tanto a los individuos particulares o que, aunque a veces les interesen, no las buscan por ser comunes sino por propia conveniencia<sup>149</sup>

Por lo cual, será necesario un bien público que tenga la función esencial de buscar y procurar el bien común. De esta manera, los individuos sólo salen del estado de naturaleza para entrar a un estado político que busque el bien común. Así, las leyes que los hombres son capaces de seguir, redundarán en su propio bien.

...No hay discusión alguna entre los autores sobre el tema planteado; por el contrario, es axioma general para todos ellos que es esencial y sustancial a la ley el ir dirigida al bien común, de tal modo que es su fin fundamental<sup>150</sup> ...así como las leyes se imponen a la comunidad, deben igualmente otorgarse fundamentalmente en bien a la comunidad, pues de otra forma serían desordenadas. La razón es que la subordinación de bien común al

---

<sup>148</sup> Locke. *op. cit.* p. 124

<sup>149</sup> Suárez. *op. cit.* p. 11

<sup>150</sup> *De legibus*, I, 7 p. 128 "In quaestione ergo proposita nulla est inter auctores controversia, sed omnium commune axioma est de ratione et substantia legis esse ut pro communi bono feratur, ita ut propter illud praecipue tradatur"

particular o lo que es lo mismo, acomodar el todo a la parte por la parte misma, va en contra de toda rectitud. Por tanto si la ley se da para la comunidad, debe procurar esencialmente y como primer objetivo su propio bien<sup>151</sup>

## Consenso y doble pacto

Tanto Suárez como Locke, sostienen que la simple unión entre los hombres no forma una sociedad política y que ésta se forma por el consenso donde los hombres determinan otorgar su poder al gobernante, ya sea a uno, varios o toda la comunidad. Así el hombre sólo sale del estado de naturaleza mediante la firma de un pacto.

Locke lo expresa como sigue:

Al ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento. El único modo en que alguien se priva a sí mismo, de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad a fin de vivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica<sup>152</sup>.

Vemos en esta cita, que la pérdida de la libertad y el acuerdo con el resto de los hombres, se da con la finalidad de vivir de una manera confortable, segura y pacífica. En Suárez, también se conforma el poder político al dejar atrás la libertad natural y, aunque éste proviene de Dios, como lo vimos en el estudio del capítulo anterior, el hombre tiene que intervenir voluntariamente y dar su consentimiento explícito para generar la comunidad política, justo como vemos a continuación:

---

<sup>151</sup> *Ibidem.* I, 7, 4 p. 131-132 "sicut leges communitati imponuntur, ita propter bonum communitatis praecipue ferri debent, aliquin inordinatae essent. Nam contra omnem rectitudinem est bonum commune ad privatum ordinare seu totum ad partem propter ipsam referre; igitur cum lex pro communitate feratur, illius bonum per se primo procurare debet".

<sup>152</sup> Locke. *op. cit.* p. 97.

Así como la libertad se ha dado a cada hombre por el autor de la naturaleza...del mismo modo ese poder (el poder político) se le da a la comunidad humana por el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de la voluntad y el consentimiento de los hombres que al agruparse han dado lugar a esa comunidad perfecta y autónoma<sup>153</sup>.

Así, Suárez concluye que, es con un acto especial de la voluntad y común consentimiento del hombre, lo que lo lleva a integrarse en un cuerpo político, con el fin de tener la ayuda de todos los demás hombres. Mientras que Locke concluye:

Lo que origina y de hecho constituye una *Sociedad Política* cualquiera no es otra cosa que el consentimiento de una pluralidad de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e incorporarse a dicha sociedad. Eso es y solamente eso, lo que pudo dar origen a los gobiernos legales del mundo<sup>154</sup>.

En el capítulo 8 Locke afirma “el comienzo de la *Sociedad Política* depende del consentimiento de los individuos que deciden juntarse y formar una sociedad; y que cuando están así incorporados, establecen el tipo de gobierno que les parece más adecuado”<sup>155</sup>. Aquí vemos cómo Locke, al igual que Suárez, está sosteniendo que la sociedad realiza un primer contrato que lo saca del estado de naturaleza y luego, le ofrece el poder político a un gobernante, por medio de lo que denominaríamos un segundo pacto.

Además, Locke señala que una vez disuelto el gobierno, la sociedad o “comunidad” subsiste a pesar de todo, pudiendo dotarse de una nueva forma de gobierno o de un nuevo gobernante, lo que resultaría absolutamente imposible si

---

<sup>153</sup> Suárez. *DE LEGIBUS III (1-16). De civili potestate*. CSIC. Tomo V, p. p. 32

<sup>154</sup> Locke. *op. cit.* p. 100

<sup>155</sup> Locke. *Ibidem.* p. 107. *Two treatises.* p. 337

Locke no hubiera pensado que es diferente el contrato entre los hombres y el contrato de estos con el soberano, pues de lo contrario no sólo se disolvería el gobierno, sino, junto con él, toda la sociedad:

Quien se proponga a hablar con alguna claridad de la *Disolución del Gobierno*, debe distinguir, en primer lugar, entre la *Disolución de la Sociedad* y la *Disolución del Gobierno*. Lo que crea una comunidad y saca a los hombres del desorganizado estado de naturaleza llevándolos a formar una sociedad política es el acuerdo que cada individuo hace con los demás, con el fin de incorporarse todos y actuar como un sólo cuerpo, constituyendo de este modo un estado claramente definido. La manera más común, y casi la única, en que esta unión se disuelve, es la intromisión de una fuerza extranjera que llegue a imponerse sobre los miembros de la comunidad.<sup>156</sup>

En cuanto a la concesión del poder político por la sociedad al gobernante, el siguiente pasaje recuerda mucho a los argumentos suarecianos del *De legibus*:

La legislatura no puede transferir a nadie el poder de hacer leyes; pues como ese poder le ha sido delegado por el pueblo, no puede pasárselo a otros. Sólo el pueblo puede determinar el tipo de Estado, lo cual hace constituyendo el poder legislativo e indicando en qué otras manos ha de estar... el poder de la legislatura, al derivarse de una sucesión voluntaria del pueblo, y de una institución hecha por éste, no puede ser otro que el que positivamente le ha sido otorgado, a saber: el poder de hacer leyes, y no el poder de hacer legisladores. Por lo tanto, la legislatura está incapacitada para transferir a otros la autoridad de hacer leyes.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> Locke. *Ibidem*. 204-205 pp. "He that will ... speak of the *Dissolution of Government*, ought, in the first place to distinguish between the *Dissolution of the Society*, and the *Dissolution of the Government*. That which makes the Community, and brings Men out of the loose State of Nature, into *one Politick Society*, is the Agreement which every one has with the rest to incorporate and act as one Body, and so be one distinct Commonwealth... Whenever the *Society is dissolved*, 'its certain the Government of that Society cannot remain; that being as impossible, as for the Frame of a House to subsist when the Materials of it are scattered, ... by a Whirl-Wind". *Two treatises*. 406-407 pp.

<sup>157</sup> Locke. *Ibidem*. 140-141 pp. The *Legislative cannot transfer the Power of making Laws* to any other hands. For it being but a delegated Power from the People, they, who have it, cannot pass it over to others. The People alone can appoint the Form of the Commonwealth, which is by Constituting the Legislative, and appointing in whose hands that shall be. ... The power of the *Legislative* being derived from the People by a positive voluntary Grant and Institution, can be no other, than what that positive Grant conveyed, which being only to make *Laws*, and not to make *Legislators*, the *Legislative* can have no power to transfer their Authority of making Laws, and place in other hands. *Two treatises*, p. 362.

Recordemos que, para ambos, el poder de hacer leyes sólo se encuentra en la persona o personas elegidas por la comunidad política para gobernar legítimamente

Además, tanto Locke como Suárez, se sirven en bastantes ocasiones del mismo término “contrato” (“*Contract*”, “*contractus*”), para referirse al contrato entre la sociedad y el gobernante:

A pesar de que en el *De legibus* Suárez utiliza el concepto de *convenio*, en la *Defensio fidei*, Suárez se servirá explícitamente en varias ocasiones del término “*contractus*” para designar el acuerdo de sujeción entre la sociedad y el gobernante:

...Lo mismo ocurre aquí con el sometimiento de toda una comunidad política a un príncipe. También procede directamente de la voluntad de la comunidad y, por consiguiente, es directamente humana y de derecho humano, por más que tenga su origen en el poder natural que sobre sí misma recibió de su autor la misma comunidad.

La razón es clara. En este caso y otros precisos no basta la mera designación de la persona, ni es separable de la donación o de un **contrato o cuasicontrato** humano si ha de tener el efecto de una colación de poder<sup>158</sup>

En la sección siguiente, a propósito del derecho de conquista como fundamento del poder político, añade:

Cuando la guerra tuvo un título justo, ciertamente el pueblo en este caso se ve privado del poder que tenía, y el príncipe que venció ha adquirido el verdadero derecho y dominio sobre tal reino, ya que supuesta la justicia de la guerra, es justo aquel castigo, de la misma manera que los prisioneros en una guerra justa son privados de la libertad concedida por la naturaleza y son hechos verdaderamente esclavos en justo castigo. Por esta razón dije que el poder del rey se basa en un **contrato o cuasicontrato**. Pues el

---

<sup>158</sup> *De principatus politicus*, p. 30 “Ita ergo est in praesenti de subiectione totius communitatis humanae ad unum principem, nam immediate procedit a voluntate communitatis, et ideo immediate est ab homine et de iure humano, licet originem trahat a potestati naturali, ... . Et ratio clara es, quia in his ... casibus, nec sufficit designatio personae, neque est separabilis a donatione vel **contractu aut quasi contractu** humano”

justo castigo de un delito hace las veces de un contrato por lo que se refiere al efecto de transferir derechos y poderes, y por eso debe ser igualmente respetado<sup>159</sup>

### **Poder despótico y tiranía**

Locke habla específicamente de la tiranía en el capítulo 18 de su *Segundo Tratado*, en donde se refiere al tirano como aquél que viola el derecho y usa el poder que le ha sido conferido por la sociedad para beneficio propio y no para bien de la comunidad, como debería hacerlo todo goberante al regirse por la legalidad. Sin duda aquí reconocemos la concepción suareciana de *tyrannus in regimine* que se refiere a un gobernante legítimo que deviene en tirano al ejercer violencia contra su pueblo.

Locke también piensa que en el momento en que un gobernante, legítimo en sus comienzos, pierde la confianza que el pueblo depositó en él como consecuencia de su gobierno despótico o tiránico, el gobierno queda “disuelto”, por ello mismo: “Existe también otra forma de disolución de los gobiernos y es cuando el legislativo o el monarca actúan traicionando la confianza que se depositó en ellos. El legislativo traiciona la confianza depositada en ellos cuando invaden la propiedad de sus súbditos y se elevan ellos mismos, o a otra parte de la comunidad, a la condición de dueños y señores absolutos de las vidas, libertades y fortunas del pueblo”<sup>160</sup>. En el caso de que el legislativo “invada” la “propiedad” de sus súbditos, estaría legitimado el uso de la violencia por el pueblo

---

<sup>159</sup> *Ibidem*. p. 32 “Quando ergo bellum iustum habuit titulum, tunc revera privatur populus potestate quam habebat, ... . Sicut capti in iusto bello privatur libertate a natura concessa, et efficiuntur veri servi in poenam iustam. Et ideo supra dixi potestatem regiam **fundari in contractu vel quasi contractu**; nam iusta punitio delicti vicem **contractus** habet quoad effectum transferendi dominia et potestates, ideoque aequaliter servandus est”.

<sup>160</sup> *Ibidem*. p. 412.



contra el legislativo. Si la oposición a un magistrado inferior que gobierna fuera de la ley está permitida, con mayor razón lo estará en el caso del magistrado supremo, pues su responsabilidad, al igual que su formación, exigen un mayor grado de ejemplaridad.

Por otro lado, en sus capítulos 15 y 16 habla del poder despótico que es aquel que ejerce un gobernante que ha obtenido el poder por la fuerza o por la guerra justa como se daría en los términos de una conquista y si recordamos éste es justamente el *tyrannus in título* del que habla Francisco Suárez en su *Defensio Fidei*. Y llama la atención que ambos compartan la idea de poner límites a las arbitrariedades del rey independientemente de que éste sea legítimo o no.

## CAPÍTULO IV

### LA INFLUENCIA DE LAS IDEAS DE FRANCISCO SUÁREZ EN LA INDEPENDENCIA DE MÉXICO

#### TEXTO Y CONTEXTO DEL MOVIMIENTO DE 1808.

Suele pensarse con mucha frecuencia que las principales ideas sobre la independencia de América fueron herencia de la ilustración francesa y los liberalismos inglés y estadounidense. Autores como Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro, con sus matices, están convencidos de la importancia que tuvieron las ideas de la ilustración francesa para la independencia.

En su libro *Rousseau en México*, Sánchez Vázquez afirma:

Los acontecimientos políticos que en 1808 tienen lugar en la metrópoli, dejando a ésta sin rey, sitúan en primer plano en la Nueva España el problema de decidir quién debe ejercer aquí la soberanía que ejercía el monarca. La tesis de la soberanía del pueblo expuesta por Rousseau, inspira por primera vez una acción política concreta a través de las posiciones del ayuntamiento de la Ciudad de México tendientes a que la

soberanía, desaparecido el monarca, vuelva a su fuente originaria<sup>161</sup>.

El autor justifica lo anterior con el argumento de que días después de la aparición de estas tesis, las autoridades coloniales publicaron el edicto de la inquisición en donde se reiteró la prohibición de la lectura de los libros que propagaban las ideas de soberanía popular; en especial advirtieron sobre el *Contrato Social* (1762) de Rousseau, que fue prohibido en Roma el 16 de julio de 1766, prohibición que se relacionaba directamente con la prohibición de toda su obra, que España había publicado en 1764.

Sin embargo, me parece que el principal problema de Sánchez Vázquez radica en el hecho de que no acudió a suficientes fuentes originales del movimiento de 1808 y sus autores consultados: González Casanova, Reyes Heróles y Luis Villoro también sostienen la idea de la gran influencia de la ilustración y el liberalismo en el proceso de independencia.

Debemos reconocer que la postura de Villoro es más cuidadosa que la de Sánchez Vázquez, pues advierte que no se puede decretar la influencia de la ilustración francesa por la simple lectura de sus obras, al respecto afirma:

...la difusión de dichas obras sólo tendrá verdadera significación si en los principales teóricos de la Independencia se descubriera una clara similitud de pensamiento, cosa que —como veremos— sólo ocurre en una etapa tardía de la revolución. Ciertamente que en algunas expresiones de Jacobo de Villa Urrutia y de Talamantes podría verse, tal vez —como ha señalado José Miranda—, una huella del lenguaje francés ilustrado...La actitud inicial de los criollos parece, más bien, asimilar a su propia línea de pensamiento, algunas expresiones de los ideólogos franceses que coincidan formalmente con ella. Prolongar así el eclecticismo selectivo frente a las ideas

---

<sup>161</sup> Adolfo Sánchez Vázquez. *Rousseau en México*. p. 61

modernas, que distingue a muchos ilustrados del siglo XVIII<sup>162</sup>.

Vemos cómo Villoro acepta que los criollos tienen una propia tradición de pensamiento, pero más adelante señala que es una “tradición hispánica liberal”<sup>163</sup> que lleva a la conspiración de Querétaro a Hidalgo, Allende, Aldama y los demás a retomar los argumentos propuestos por los criollos del movimiento de 1808, aunque será mucho más tarde con la aparición de Morelos cuando se unan los principios ilustrados modernos con la tradición hispánica legal.

Lo que llama sobremanera mi atención en la exposición de Villoro, es que no quiera dejar de lado la idea de que lo liberal e ilustrado es más radical en cuanto a pensamientos libertarios y, aun a pesar de intuir que hay una tradición legal hispánica, prefiera verla como liberal para justificar el avance en sus posturas.

Ahora bien, debemos señalar que el concepto de “criollos ilustrados” que se ha utilizado para nombrar, principalmente al grupo criollo que intervino en los sucesos políticos de 1808, viene, en mucho, de la interpretación que el anterior grupo de intelectuales ha hecho del proceso de independencia en México, ya que intentaron demostrar que este grupo tenía ideas ilustradas. Yo me niego a llamarles “ilustrados” porque desde lo que hemos podido mostrar en esta tesis, es un grupo criollo que seguía tanto las ideas clásicas y medievales, como las modernas.

Por lo anterior, en este último apartado quiero hacer un análisis profundo de

---

<sup>162</sup> Luis Villoro. *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. p. 60-61.

<sup>163</sup> Cfr. *Ibidem*. p. 109.

las ideas de estado de naturaleza, pacto social, soberanía, pueblo e independencia del movimiento criollo de 1808 a través de sus dos principales exponentes: Fray Melchor de Talamantes y Francisco Primo de Verdad y Ramos. También analizaré la obra de otro gran fraile: Servando Teresa de Mier, lo que nos mostrará con claridad cuáles son las fuentes de su pensamiento y la manera en que su propia tradición teológica les sirve para dar base a sus ideas de independencia y libertarias. Pues los tres tuvieron una influencia fundamental en la independencia de la Nueva España y de toda América.

Cabe señalar que en este capítulo, al igual que en el anterior, el contexto histórico, político y cultural, cobra una gran relevancia porque es el que obliga y permite a los filósofos que estudiaremos aquí, proponer las ideas y los argumentos que utilizan y que, como se verá, fueron seleccionados con mucho cuidado con el fin de lograr sus objetivos, conservar la vida y permanecer fuera de prisión, cosa que, por desgracia, no lograron.

### **Contexto histórico-político**

En 1789 se inició la Revolución Francesa, con ella se derrocó la monarquía de Luis XVI quien fue condenado a muerte y guillotinado el 21 de enero de 1793. La derrota del rey posibilitó la elección de jueces a *la Nación Francesa* y la creación de una Convención encargada del nuevo gobierno.

Posteriormente, Napoleón Bonaparte se apoderó del gobierno de Francia e impuso un nuevo tipo de monarquía que permitió la extensión de su dominio a casi

toda Europa central. Impulsado por el temor hacia el poderío francés, Manuel Godoy (consejero del rey Carlos IV de España), propuso a Carlos IV crear una alianza con Francia, que quedó asentada en un tratado celebrado en San Ildefonso. A partir de ese momento, España, más que aliada, se convirtió en subordinada de Francia.

En la entonces Nueva España, el año de 1808 fue muy importante para el desarrollo de las ideas independentistas que fueron impulsadas por varios sucesos históricos. El 17 de marzo se inició un motín contra el rey en Aranjuez, España.<sup>164</sup> Obligado por este hecho Carlos IV renunció al trono para cederlo a su hijo Fernando VII, sin embargo, dos días después, Carlos IV hizo una *protesta*<sup>165</sup> contra su abdicación, en ella argumentó que en su momento había sido necesario dejar el trono, pero le parecía conveniente recuperarlo por las circunstancias en que se encontraba España.

Con el supuesto fin de resolver el conflicto entre Carlos IV y Fernando VII, Bonaparte condujo a toda la familia real española hacia Bayona, Francia, donde logró que Fernando VII devolviera el trono a su padre, quien, obligado también por Napoleón, había depositado ya su autoridad suprema en el propio Bonaparte quien a su vez proclamó rey de España a su hermano José Bonaparte el 4 de

---

<sup>164</sup> A principios de 1808 las principales plazas de guerra españolas se encontraban en poder de Francia. Manuel Godoy (quien anteriormente firmó la paz y la alianza con Francia) se percató de las intenciones de Napoleón Bonaparte, debido a las cuales la monarquía española estaba destinada a hundirse, por ello persuadió a Carlos IV de retirarse a Andalucía con el objeto de resistir la invasión francesa. Sin embargo, el pueblo de Aranjuez (residencia de los soberanos en aquellos días) notó los preparativos de la familia real para abandonar Aranjuez y se levantó tumultuoso el 17 de marzo de 1808, haciéndolo por segunda vez el 19 de ese mismo mes. Esto obligó a Carlos IV a abdicar del trono y cederlo a su hijo Fernando VII.

<sup>165</sup> "Protesta hecha por Carlos IV" en Genaro García. *Documentos históricos mexicano*, México: Museo Nacional de Arqueología Historia y Etnografía, 1910, tomo II, doc. 3, p. 3.

junio de 1808. Así, utilizando una combinación de astucia y amenazas, Napoleón logró hacer suya la corona española y retener fuera de España a toda la familia real de Carlos IV.

El 16 de julio del mismo año, fueron publicados en la *Gaceta de México* los sucesos acaecidos en Bayona y Aranjuez.<sup>166</sup> A partir de ese momento se desató en la Nueva España una ola de confusión e inquietud que permitió a los intelectuales novohispanos cuestionarse acerca del ejercicio del poder, la libertad e incluso la independencia. Ideas que fueron vertidas en las cuatro juntas que, convocadas por el Virrey Iturrigaray, celebró el Cabildo Metropolitano<sup>167</sup>.

La primera se llevó a cabo el 9 de agosto de 1808. En ella se juró lealtad a Fernando VII y se otorgó plena confianza y autoridad máxima al virrey Iturrigaray.

La segunda junta fue convocada por Iturrigaray con carácter de urgente para el día 31 de agosto; "esta junta se trató de cuatro pliegos remitidos por la Junta de Sevilla"<sup>168</sup> que pedía ser nombrada y reconocida como "Soberana del Reyno" [*sic*]. Todos los asistentes a la junta pronunciaron su voto y resolvieron por mayoría que se reconociera como soberana a la Junta de Sevilla sólo en materia de guerra y hacienda. En esta segunda junta el Ayuntamiento argumentó los

---

<sup>166</sup> *Gaceta de México*. del sábado 16 de julio de 1808.

<sup>167</sup> El Cabildo Metropolitano, también conocido como el Ayuntamiento de la Ciudad de México, fue el cuerpo político donde se organizaron los criollos de la Nueva España. Aunque no todos los cabildos desempeñaron funciones políticas, la mayoría funcionó como base de unión e información de los criollos. Los cabildos fueron las primeras formas de gobierno civil, local y popular de la América colonial, estaban encargados de administrar los intereses de cada población que se formara en las Indias: cuidaban la sanidad, la conservación, el abastecimiento de agua, los bosques, los caminos, señalaban el precio de los artículos de consumo y se preocupaban por las artes y los oficios de cada población.

<sup>168</sup> "Relación formada por la Audiencia de las ocurrencias habidas en las juntas generales promovidos por el Sr. Iturrigaray" en Hernández y Dávalos. *Documentos para la historia de la Guerra de Independencia*. Tomo 1, doc. 248. p. 617.

motivos por los cuales no podía aceptarse como soberana a una parte del reino que, al igual que las Indias, había sido conquistada por Castilla. Por ello, si se obedecía a la Junta de Sevilla, se traicionarían las *Leyes de Indias*.

La posición del Ayuntamiento se vio favorecida porque al día siguiente llegaron pliegos de la Junta de Asturias en los cuales también pedía ser declarada soberana; por este motivo Iturrigaray citó a Junta General Metropolitana a las cuatro de la tarde del 1° de septiembre. Esta junta fue importante porque en ella sus integrantes debatieron para resolver el problema de la soberanía en caso de que faltara el rey; precisamente en esta junta los criollos se declararon abiertamente en favor de la "soberanía popular".

El 9 de septiembre se llevó a cabo la última junta, en ella los criollos colaboradores del Ayuntamiento propusieron que se convocara a una *Junta General de todo el Reyno [sic]*; se discutió la pertinencia de dicha junta, aunque ya el virrey Iturrigaray había pedido a todos los Ayuntamientos (con oficios firmados el 1° de septiembre) que mandaran a la capital delegaciones que los representaran en el Congreso General.

Los españoles (en su mayoría integrantes del Real Acuerdo) vieron peligrar su poder y, comandados por el español Gabriel Yermo, asaltaron el palacio el 15 de septiembre de 1808, en dicho asalto tomaron prisionero al virrey Iturrigaray por considerar peligrosas sus actitudes y su apoyo a la idea de formar un *Congreso General de la Nueva España*. También apresaron a Fray Melchor de Talamantes, Francisco Primo Verdad y Juan Francisco Azcárate; los dos primeros murieron en prisión y Azcárate obtuvo su libertad tres años después.



Debemos recordar que desde el siglo XVIII, los criollos pidieron a los reyes españoles que se les otorgara la oportunidad de ocupar altos puestos en el gobierno y la Iglesia de las Indias, pero los reyes nunca tomaron en cuenta su petición porque se pensaba que permitir a los criollos gobernar podría ocasionar funestas consecuencias dentro de las posesiones españolas en América, sin embargo, con los sucesos de Aranjuez y Bayona, los criollos vieron la posibilidad de renovar su antigua demanda a la monarquía española.

El cautiverio de la dinastía española posibilitó a los criollos pensar en la creación de un *Congreso General de Representantes* del Reino que resguardara legítimamente la soberanía de la Nueva España. La propuesta para crear un Congreso no surgió inmediatamente, sino de una manera paulatina; por ello, veremos que los argumentos sustentados por los criollos para alcanzar su fin, no fueron los mismos ni respondieron exactamente a las mismas situaciones. Así, Azcárate se preocupó por demostrar la falta de soberanía de las juntas españolas y otorgársela al pueblo para posibilitar con ello la creación de una junta del reyno [*sic*]; Primo Verdad se interesó por demostrar y explicar por qué la soberanía residía en el pueblo, así como de aclarar quiénes debían participar en la integración de la Junta de Representantes; Talamantes mostró que la creación de un Congreso de Representantes, en el cual residiera la soberanía del pueblo, abría mayores posibilidades para la independencia legítima de la Nueva España.

Si bien el objetivo de los criollos ilustrados era el mismo, su manera de defenderlo variaba según la forma en que se iban desarrollando las circunstancias y de acuerdo con sus propias convicciones. Regularmente coincidían en la base

de sus planteamientos e ideas, pero en esta ocasión hemos decidido retomar sólo las ideas de quienes desde mi punto de vista fueron los dos pensadores más importantes de 1808: Primo Verdad y Ramos y Fray Melchor de Talamantes<sup>169</sup>.

### **Estado de naturaleza y pacto social**

Francisco Primo Verdad, al igual que Talamantes, Villa Urrutia y Azcárate, supuso un estado natural previo a la organización política de la sociedad. En dicho estado de naturaleza, el hombre, concebido por el autor, es un individuo tímido y acosado por las fieras. Aunque Primo Verdad nunca explica la razón por la cual dicho hombre se convirtió en propietario, lo concibe como un ser con propiedades a quien sus vecinos intentan desposeer y quitarle sus pertenencias.

Primo Verdad, al seguir la tradición iusnaturalista, concibe un *estado de naturaleza*<sup>170</sup> en el cual el hombre posee un derecho máximo, que es el *derecho a su conservación*, e impulsado por este derecho, el individuo se ve obligado a conformar un estado social que lo proteja; de esta manera buscaría:

---

<sup>169</sup> Fray Melchor de Talamantes Salvador y Baeza fue el primero de los cuatro criollos ilustrados que escribió ampliamente en favor de la independencia de la Nueva España, sin embargo, él sabía muy bien que exponía su vida por expresar sus ideas abiertamente, entonces decidió utilizar seudónimos tales como: Toribio Marcelino Faraday e Yrsa: verdadero patriota. Que aceptó haber utilizado en el proceso que se le formó al acusarlo de sedición y afecto a la independencia. Del primero dijo que sólo son las iniciales de su nombre Fray Melchor de Talamantes, pero invertidas. Respuesta a la pregunta 24 de su "declaración preparatoria" en Genaro García, *op. cit.*, tomo VII, p. 24.

Ahora bien, debemos advertir que Talamantes ejerció una gran influencia sobre los otros tres criollos, y esto no es sólo una simple suposición. En los textos de estos últimos se puede notar el influjo que el mercedario ejerció sobre ellos. Por lo que podemos decir que fue el más osado y profundo de nuestros criollos independentistas y quien les dio más armas a para dejar a los ayuntamientos en el poder de la Nueva España.

<sup>170</sup> Francisco Primo Verdad y Ramos. *Cfr.* "Memoria póstuma del Síndico del Ayuntamiento Lic. D. Francisco Primo Verdad y Ramos en el que se funda el derecho de Soberanía del pueblo y justifica los actos de aquel cuerpo", en Genaro García. *Op. cit.*, tomo II, doc. 53. p. 153.

...un hombre robusto que con su fortaleza pudiese rechazar la fuerza que le oprimía, ó un sábio que con su ingenio pudiese dirigirlo y con su astucia liberarlo de sus enemigos; entregóse á él, renunciando en sus manos por sí, sus hijos y descendientes una parte de su libertad; juróle obediencia. y quedó ligado á sus mandatos. La experiencia le hizo conocer que por muerte de este se suscitarían disensiones sobre elegir otro igual á aquel, y para librarse de ellas se comprometió en obedecer á su hijo primogenito.<sup>171</sup>

Seguramente, argumentos como el anterior, hicieron creer a nuestros estudiosos de la independencia, que los criollos se basaban en Rousseau, pero debemos señalar que la idea del hombre que deja el estado natural para construir una sociedad política va mucho más atrás que el liberalismo y la ilustración. Como vimos, podemos encontrar tal idea desde una postura teológica en el pensamiento de Francisco Suárez, pero de igual modo, localizamos una versión casi idéntica a la roussoniana en la obra del jesuita Juan de Mariana, contemporáneo a Suárez:

En el origen del mundo, los hombres no tenían un hogar fijo y vivían aislados y errantes como las fieras, sin otra preocupación que la de sustentarse y obedecer al grato instinto de procrear y educar a sus hijos. No estaban sujetos a ninguna ley ni a la autoridad de ningún gobernante...

Vivían los hombres con sosiego y sin ninguna grave preocupación. Satisfechos con poco, los frutos de los árboles, las manzanas silvestres y la leche del ganado bastaban para aplacar su hambre y el agua de los arroyos para saciar su sed...<sup>172</sup>.

También piensa de Mariana que la salida del estado de naturaleza se dio por un pacto entre los hombres, Así pues, si tomamos en consideración los argumentos e incluso el lenguaje de los jesuitas Suárez y de Mariana, no podríamos justificar con certeza que Primo Verdad estuviera siguiendo a Rousseau.

---

<sup>171</sup> *Ibidem*. 153.154. pp.

<sup>172</sup> Juan de Mariana. *De la dignidad real y la educación del Rey*. p. 19.

Según Primo Verdad, gracias al *derecho natural* por el cual el hombre busca su conservación, el individuo pasó de un estado de naturaleza a otro monárquico por medio de un "pacto social entre el soberano y el vasallo". En la realización de este *pacto social* el pueblo legó su soberanía al rey, así:

Los Soberanos siempre han estado autorizados por Dios, que ha escogido al pueblo como instrumento para elegirlos, confirmandolos despues en su autoridad, y haciendo sacrosantas é inviolables sus personas; y aunque no les ha dado [a los hombres] la facultad de derribar sus tronos. sí la de poner coto á sus arbitrariedades, y conservarlos en las terribles crisis en que suelen verse, como en los Interregnos ya ordinarios. ya extraordinarios.<sup>173</sup>

Para Primo Verdad el soberano, una vez nombrado como tal, se diviniza y vuelve inviolable su persona, motivo por el cual nunca se le puede derrocar, sin embargo advierte más adelante que es posible ponerle cotos y conservarle en estado de *interregno* y como él mismo advierte "La crisis en que actualmente nos encontramos es de un verdadero Interregno *Extraordinario* según el lenguaje de los políticos",<sup>174</sup> "Siendo el Interregno (continúa más adelante citando a Heineccio) un Estado por el que se halla la república sin su Principe que lo gobierne",<sup>175</sup>

Al igual que Primo Verdad, Talamantes toma como fundamento de sus ideas filosófico políticas el derecho natural, pero siempre tiene en la base de sus

---

<sup>173</sup> Primo Verdad y Ramos. "*Memoria póstuma*", p. 150

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 148, los políticos a los que aquí alude son principalmente Heineccio y Grocio.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 157. Dice Heineccio en el parágrafo CXXXIX del capítulo VII, parte segunda (derecho de gentes) de su libro *Elementos de derecho natural y de gentes*. Madrid: Verges, 1837: "ocurre el interregno, ó sea falta de gefe que gobierne un Estado..." Sin embargo Primo Verdad cita a Heineccio en el parágrafo CXL. del mismo capítulo del libro donde Heineccio dice: "el interregno es el estado de una ciudad destituida de su soberano" por lo cual nos podemos percatar que las citas que Primo Verdad hace de Heineccio no son textuales y más bien son tomados con cuidado para evitar un enfrentamiento directo con la monarquía española.

pensamientos los conceptos de ley natural y contrato social, por ello, señala que existe una ley superior a todas, una *ley natural* que dirige al individuo hacia la búsqueda de su conservación, pues "todo viviente tiene un natural instinto por su conservación y el innato deseo de su propia felicidad."<sup>176</sup>

En la búsqueda de su conservación y su felicidad, los individuos se ven en la necesidad de realizar pactos e instaurar formas de gobierno, pues la naturaleza les concede derechos que derivan directamente de la ley natural; éstos, afirma Talamantes, son los derechos primitivos de toda sociedad tales como: el poder de nombrarse una dinastía que ocupe el imperio y el de darle a la sociedad la constitución que se desee.<sup>177</sup>

Ejerciendo su *derecho natural*, las sociedades poseen tres posibles formas para constituir su gobierno: democrático, aristocrático y monárquico. Talamantes explica ampliamente la constitución del gobierno monárquico. Sostiene (como Primo Verdad), que el gobierno monárquico puede ser de dos tipos, en el primero se constituye en soberano un individuo electo por la sociedad, en el segundo se convierte en soberana una dinastía, cuando la elección recae en una familia. Este último tipo de gobierno lleva el nombre de "Monarquía como Mayorazgo", sin embargo, Talamantes advierte que en un gobierno monárquico, cualquier pacto hecho con el rey es:

...el mas Sagrado, Solemne y respetable, por el qual el pueblo se obliga á obedecer y el Rey á dirigir y govarnar; en virtud de este pacto, el Pueblo se

---

<sup>176</sup> Cfr. Melchor de Talamantes. "Representación Nacional de las Colonias", en Genaro García. *Op. cit.* Tomo VII, p. 400.

<sup>177</sup> Si bien es cierto que Talamantes nunca afirma directamente que en la Nueva España se tengan estos derechos admite que son los derechos primitivos de una nación al argumentar que Francia tiene la posibilidad de nombrarse un nuevo soberano o una constitución que le agrade. cuando deje a Napoleón.

constituye en inferior y declara al Rey superior, como debe serlo aquel que manda; siendo este pacto el primitivo y fundamental de la Sociedad, y de consiguiente la regla y norma de todos los pactos, debe ser de su naturaleza concistente é invariable; en esta virtud quedan irrevocablem.te obligadas las partes contratantes, esto es el Rey y la Sociedad entera.<sup>178</sup>

Cuando la sociedad y el rey firman el pacto, se establece una monarquía, pero esa firma trae consigo derechos y obligaciones que no pueden suspenderse por ninguno de los contratantes. Así la idea de *pacto social* para Talamantes implica que el rey tanto como el pueblo, contrae derechos, pero también obligaciones: Los derechos del rey consisten en que "á ningún individuo de la Sociedad ni á la Sociedad entera, es...permitido quebrantar la ley del pacto Social y romper los vinculos con el Monarca",<sup>179</sup> mientras que sus obligaciones, son "amparar sus personas (las de los individuos del pueblo), sus bienes y' su libertad".<sup>180</sup> El rey, entonces, se convierte en el individuo "superior" y el pueblo en el "inferior", pero:

la superioridad no es tanto una preeminencia ó prerrogativa, quanto un gravamen ó una obligacion: es un deber impuesto á la parte mas ilustrada y poderosa del genero humano, para dirigir, sostener y proteger á la otra parte debil é ignorante.<sup>181</sup>

El monarca se convierte así en el protector de la sociedad y tiene la obligación de conservarla. Es claro, entonces, que el pueblo elige a un rey buscando la mejor conservación de la nación y que el rey más que una ventaja tiene la "obligación" de sostener, proteger y dirigir al pueblo.

Al firmar el pacto la nación también contrae derechos, estos están

---

<sup>178</sup> "Causa instruida contra fray Melchor de Talamantes" en Genaro García. *Ibidem*. Tomo VII, p. 45.

<sup>179</sup> *Ibidem*. p. 47.

<sup>180</sup> Melchor de Talamantes. "Congreso Nacional del Reyno de la Nueva España". p 352.

<sup>181</sup> Melchor de Talamantes. "Representación Nacional de las Colonias" p. 287.

estrechamente relacionados con la ley natural que busca su conservación, pues en aras de su conservación, el individuo tiene derecho a buscar sus bienes y su felicidad, para ello firma el pacto y se vuelve dependiente del rey, pero:

...la dependencia en q.e se halla el inferior, es á beneficio del mismo: carece desde luego de una gran parte de su libertad; pero reporta a otro lado la ventaja de gozar tranquilamente de los bienes que le son permitidos y estar á cubierto de los males que puedan amenazarle.<sup>182</sup>

La firma del pacto se da a beneficio del propio pueblo y no al del monarca. El pueblo se beneficiará con el pacto, sólo cuando pueda buscar sus bienes y protegerse de los males que le amenacen; esto es, el pacto deberá firmarse cuando proporcione "el menor mal".<sup>183</sup> Una vez firmado, la sociedad sólo puede gozar de los bienes que se le permitan, pero nunca del mayor bien que según Talamantes es la libertad. La libertad es el mayor bien porque implica la posibilidad de tener todos los bienes, pues "donde la libertad es consumada, absoluta y sin límites, la necesidad es ninguna, porque se posee allí todos los bienes".<sup>184</sup> En la libertad el individuo no necesita nada ni depende de nadie, por ello entre menos necesidad tenga el individuo, será más libre y poseerá mayores bienes.

Sin embargo, ese mayor bien, esa libertad, sólo es digna de restringirse cuando es en beneficio de la sociedad misma, cuando la protege de los males que la amenazan, cuando ayuda a su conservación. Por esto, Talamantes afirma que "el bien de la Sociedad y su conservación es una ley superior á todas las demás",

---

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>183</sup> *Cfr. Ibidem*, p. 389

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 385.

leyes que se instituyen dentro de la sociedad.

No podemos dejar de recordar que para Suárez el fin de la sociabilidad son el bien común y la conservación de la sociedad y aunque éste es un principio teológico, la manera en que Talamantes propone alcanzar dicho fin, con la firma del pacto social, nos permite suponer la herencia que el pensamiento de este autor tiene del Doctor Eximio.

Para Talamantes, los derechos naturales se pierden después de la firma del pacto, ya que el pueblo no puede romperlo. Sin embargo, existe una posibilidad para que el pueblo recobre su soberanía de una manera legítima y ésta se da cuando faltan los reyes,<sup>185</sup> pues "Luego que estos faltan para el Cuerpo Civil por cualquiera circunstancia..., ó que se extinguen todas las ramas de la familia reynante, la nacion recobra inmediatamente su potestad legislativa como todos los demas privilegios y derechos de la Corona".<sup>186</sup>

El pueblo recobra su potestad legislativa, aunque ésta, indica Talamantes, en realidad nunca deja de pertenecerle, pues "este es un poder que existe siempre radicalmente en la Nacion, y á los monarcas se ha confiado solamente su ejercicio".<sup>187</sup>

Cabe señalar aquí que Talamantes está afirmando que quien recobra la soberanía es el pueblo, no el individuo, como suponían liberales e ilustrados, lo que nos recuerda mucho más una herencia suareciana de Talamantes, que una ilustrada.

---

<sup>185</sup> Ya que en este caso quienes rompen el pacto son los soberanos y no el pueblo.

<sup>186</sup> Melchor de Talamantes. "Congreso Nacional del Reyno de la Nueva España", p. 373.

<sup>187</sup> *Id.*



Así, la potestad legislativa nunca pertenece al rey y por ello es una "ley primitiva" con la cual se reconoce a una nación como soberana. El pueblo recobra *la soberanía* cuando faltan los monarcas, porque "los pueblos tienen la potestad soberana en el estado primitivo de las Sociedades, esto es, antes de la institución de los Monarcas; que la reasumen cuando [falta] el Monarca..., ó cuando falta toda su dinastía",<sup>188</sup>

Una vez que el pueblo recobra el ejercicio de la soberanía, debe volver a las leyes fundamentales, es decir, a las leyes que poseía antes de otorgar su soberanía al rey. Aquí podemos notar, sin lugar a dudas, otra coincidencia con Suárez, ya que con estas "leyes fundamentales" Talamantes se está refiriendo a un primer pacto que realizó la sociedad antes de entregar su soberanía al rey y son, en definitiva, las leyes que genera la sociedad al constituirse en la sociedad civil que propone el Doctor Eximio.

Las Leyes fundamentales facultarán al pueblo para constituirse nuevamente en gobierno, pero para que la Nueva España lo haga, necesita convocar a un congreso general en el cual recaiga la soberanía nacional abandonada por *los* monarcas españoles.

---

<sup>188</sup> Plan de la obra proyectada, dentro de la "Causa instruida contra fray Melchor de Talamantes" en Genaro García. *Ibidem*. Tomo VII, p. 45. Cabe recordar que en la época de estos escritos. la nación española había perdido la soberanía porque la había cedido a un individuo no autorizado por el pueblo, lo cual tenía como consecuencia inmediata, que "la Nación" volvía a su constitución primitiva anterior a la firma del pacto y podía también ejercer el derecho de crearse una nueva constitución y nombrar a otra dinastía que pudiera gobernarlo.

## Soberanía y pueblo

Aunque Talamantes argumente (como los otros tres criollos) que la soberanía se devolverá al rey español cuando éste se encuentre en libertad, sabe muy bien que la monarquía española ha perdido sus derechos sobre la Nueva España. Por ello, en tanto la soberanía recaiga en el Congreso que está proponiendo, cuando sea necesario devolvérsela al rey español, se hará por medio del mismo Congreso, el cual --dice Talamantes-- nombrará

cuatro Diputados que se presenten á S. Mag.d para hacerle en propias manos la entrega del Reyno y prestarle, a nombre de este, el juramento de fidelidad exigiendo antes de S. Mag.d los tres juramentos siguientes:

1° De no abdicar jamas el Reyno de la Nueva España, ni cederlo á ninguna Potencia extranjera...

2° de no colocar jamas en el Virreynato de la Nueva España á ningun Extranjero...

3° De aprobar todo lo determinado por el Congreso de la Nueva España...<sup>189</sup>

Si analizamos críticamente este argumento, podremos percatarnos de lo siguiente: Talamantes deja abierta la posibilidad para que el Congreso pueda nombrar rey tanto al antiguo monarca español, como a cualquier otro individuo que dicho Congreso elija. Podríamos pensar que también cabría la posibilidad de que el "Congreso Nacional" al ejercer sus derechos, constituyera otro tipo de gobierno (aristocrático o democrático), pero, deducir esto de las ideas de Talamantes sería caer en una falsedad, ya que él no quiere cambiar el tipo de gobierno de la Nueva España, sino variar los individuos en quienes recae ese gobierno, esto es, que

---

<sup>189</sup> Melchor de Talamantes. "Congreso Nacional del Reyno de la Nueva España", p. 354-355.

sean los americanos y no los peninsulares quienes puedan ocupar los puestos de mando de la Nueva España.

Prueba de lo anterior es su negativa para considerar a todo el pueblo en general como digno de participar en el "Congreso", pues realizar semejante acción, restaría el poder que los criollos ejercían sobre el resto del pueblo; por este motivo afirma:

El Pueblo infimo. en ninguna Nacion verdadera mente culta goza de este derecho de Ciudadano [el de ejercer la representación nacional]; porque su rusticidad, ignorancia, groseria, indigencia y la dependencia necesaria en que se halla respecto de los hombres ilustrados y poderosos, lo hacen indigno de tan exelente cualidad, que exige una libertad verdadera, incompatible con la ignorancia y la mendicidad.<sup>190</sup>

Y si "el pueblo infimo" carece de derechos de ciudadano, entonces tampoco se le puede confiar a él el gobierno de un pueblo, así que ese gobierno debe quedar en hombres "ilustrados y poderosos", es decir, en los criollos. Basado en lo anterior, Talamantes nos dice mas adelante que

ha sostenido y sostendrá siempre la Soberanía nacional, q.e alguna vez se suele distinguir con el nombre de Soberania del Pueblo, entendiendo por *Pueblo*, en cuerpo toda la nacion; pero de ninguna manera la Soberania rigurosam.te popular, sujeta a mil vicios y errores.<sup>191</sup>

El concepto de *soberanía nacional* esgrimido por el mercedario, dista mucho del concepto de soberanía popular roussoniano, pues Talamantes distingue entre "soberanía nacional" (soberanía popular) y "soberanía rigurosamente popular". Así

---

<sup>190</sup> Melchor de Talamantes. "Representación Nacional de la colonias", p. 383-384.

<sup>191</sup> Sexto acto de la confesión [sic] que dio el padre Talamantes dentro de la "Causa instruida contra fray Melchor de Talamantes" en Genaro García. *Op. cit.* Tomo VII, p. 242.

la soberanía nacional a la cual se refiere, es la depositada en el "Congreso General", porque la nación o pueblo, de quien tanto habla Talamantes, está constituida por los "hombres ilustrados" dignos de representar la soberanía nacional. Por ello no debe extrañarnos que Talamantes intente crear su "Congreso General" con las autoridades constituidas y decida dejar al resto del pueblo, al "ínfimo" fuera de toda representación nacional.

Este concepto de "pueblo ínfimo" nos recuerda mucho a la idea de muchedumbre utilizada por Francisco Suárez, según la cual esta "muchedumbre" no podía formar un gobierno político como tal. De la misma manera el Congreso que propone el mercedario:

ha de componerse de las autoridades constituidas, de un Virrey celoso y fiel al Rey y a la Nación,<sup>192</sup> de unos ministros integros é ilustrados, de unos pastores exemplares, de los Magnates y primeros nobles del Reyno, de los gefes de todos los tribunales y Oficinas, de los diputados de las Ciudades, de todos aquellos, en fin, en quienes debe tenerse la mayor confianza y esta n interesados en reunirse y auxiliarse mutuamente para la defensa comun.<sup>193</sup>

Por otro lado, en sus dos documentos más importantes y valiosos<sup>194</sup>, Francisco Primo Verdad y Ramos<sup>195</sup> expone claramente el concepto de soberanía popular, por lo cual el análisis de sus textos es fundamental para entender las ideas de los

---

<sup>192</sup> Debemos tomar en cuenta que nombrar al virrey como integrante del Congreso Nacional, sólo es un recurso de Talamantes con el cual intenta disimular su adhesión a las ideas independentistas, porque como él mismo dice en la "proclama del virrey Iturrigaray" cuyas notas se le atribuyen: "no habiendo rey legítimo de la nación, no puede haber virreyes: no hay apoderado sin apoderante". En Genaro García. *op. cit* Tomo II, p. 63 (nota 46)

<sup>193</sup> Melchor de Talamantes. "Congreso Nacional...", p. 354.355.

<sup>194</sup> Primo Verdad y Ramos. *Voto por que no se reconozca soberanía en las juntas de Sevilla, Valencia y Oviedo*. Además de su *Memoria póstuma en que funda el derecho de soberanía del pueblo*.

<sup>195</sup> En algunos documentos se encuentra su firma como Francisco Primo Verdad y Ramos. pero en algunos otros documentos y en los diccionarios lo podemos localizar como Francisco Primo de Verdad y Ramos, Aquí utilizamos: Francisco Primo Verdad y Ramos.

criollos mexicanos, y aún cuando sus escritos no son estudios teórico sistemáticos sobre la soberanía, sino más bien escritos políticos proyectados hacia una circunstancia concreta y elaborados para ser leídos en las juntas del Ayuntamiento; estos nos ofrecen una idea muy clara acerca de las inquietudes intelectuales, políticas e ideológicas, así como de las fuentes teóricas del grupo criollo de 1808.

Habíamos comentado atrás que Primo Verdad utiliza el concepto de interregno ordinario y extraordinario. En relación con el concepto de interregno extraordinario, sigue a Heinecio quien de una manera clara nos explica:

Adquiere el derecho de reinar en la soberanía electiva tan sólo la persona elegida, y en la hereditaria toda su familia: espirando por consiguiente en el primer caso este derecho con la persona, y durando en el segundo tanto como la familia. De aquí viene que muerta la persona elegida, el *interregno* se llama *ordinario* y cuando se extingue la familia reinante, se denomina *extraordinario*.<sup>196</sup>

Recordemos que en la época de este escrito toda la familia real española se encontraba cautiva en Bayona y el rey Carlos IV de España había abdicado en favor de la monarquía francesa; dada esta situación la Nueva España se encontraba sin familia reinante y en estado de interregno extraordinario, así que, según Primo Verdad "el pueblo en estos momentos de interdicto *extraordinario* recobra la soberanía, la hace suya, refluye naturalmente á sí, y la trasmite á las personas de su confianza para devolverla despues á su señor".<sup>197</sup>

---

<sup>196</sup> Heineccius .Johan Gottlieb (1681-1741), *Elementos de Derecho natural y de gentes*. Segunda parte: Derecho de Gentes. Cap. VII, parágrafo CXLIII, p. 113.

<sup>197</sup> Primo Verdad y Ramos. "Memoria póstuma del Síndico del Ayuntamiento..."; en Genaro García, *op. cit.*, p.153.

La soberanía, entonces, pertenece al pueblo y será ese pueblo quien la ejerza para conservarla intacta y posteriormente devolverla al rey, sin embargo, como vemos en la cita anterior, el pueblo no será realmente quien conserve dicha soberanía, sino las *personas* de su *confianza* a quienes la transmita.

Así, una vez demostrado que la soberanía pertenece al pueblo si falta el monarca, el siguiente problema importante para Primo Verdad radica en saber quiénes serán los representantes de dicho pueblo, que detentarán la soberanía hasta que ésta se devuelva al rey. Para resolver este problema vuelve a citar a Heineccio quien dice:

:::::Siendo el Interregno un Estado por el que se halla la república sin su Principe que la gobierne, y no *intentando el pueblo mudar de constitucion* quando elige otro que supla por aquel, es consiguiente que en el entretanto deban nombrarse Magistrados *extraordinarios*, déseles el título que quiera darse les, y estos han de constituirse, ó por nueva eleccion, ó lo que seria mas acertado, se han de señalar los que anteriormente se hallaban gobernando, cuya potestad conviene que cese luego que se haya elegido el nuevo imperante *como es fácil de entender*:::::.<sup>198</sup>

---

<sup>198</sup>*Ibidem*. p. 157. Los subrayados de la cita anterior son del propio Primo Verdad y en aras de que el lector tenga una mayor claridad de los reales propósitos de los criollos ilustrados mexicanos, escribo a continuación la cita de Heineccio que Primo Verdad dice seguir, aunque como podremos ver en ella omite todo aquello que resulte peligroso a sus propósitos:  
Heineccio, *op. cit.*, capítulo CXL.

*Si en el interregno subsiste el gobierno*

Si el interregno es el estado de una ciudad destituida de soberano, y supuesto que no conviene al pueblo que deje de haber quien lo gobierne *mientras trata de elegir un nuevo gefe*, infierese que durante este tiempo deben mandar unos magistrados extraordinarios, cualquiera que sea su denominación, y que deben ser nombrados por el voto de las diferentes clases de1 estado, ó lo que es mejor. deben ser asignados anteriormente por una ley. Por consiguiente: Conocerá todo el mundo que el poder de estos debe cesar así que *sea elegido e nuevo soberano*...

El subrayado es mío y con él intento mostrar al lector que en realidad los criollos no pensaban devolver el gobierno al rey cuando fuera liberado. La cita fue extraída de Heineccius Johann Gottlieb, *op. cit.*, segunda parte, p. 111.

Los "nuevos magistrados" deberán ser propuestos por una elección o mejor aún, retornar a aquellos que anteriormente se hallaban gobernando. Primo Verdad rechaza la idea de una nueva elección y, para saber quiénes serán aquellos magistrados que tienen la posibilidad de sostener la república mientras falta el rey, se aboca a la tarea de justificar quienes son aquellos que "anteriormente se hallaban gobernando", esto es, los que gobernaban cuando se firmó el *primer pacto entre el rey y los vasallos*. A partir de aquí, Primo Verdad intentará justificar que, en la Nueva España, el primer pacto realizado entre el soberano y el pueblo se estableció entre el rey y los ayuntamientos ocho años antes de la existencia del Real Acuerdo. Así las *leyes fundamentales* de la Nueva España se dieron, según Primo Verdad, a través de su primera organización política, ésta es: el Ayuntamiento. Dice Primo Verdad:

Quando recorro la historia de la conquista de estos dominios, veo que su organizacion politica es debida á los Ilustres Ayuntamientos de la Villa rica de la Veracruz y de México, los primeros actos de homenaje rendidos á la Majestad del Emperador Carlos V, y continuados por nuestra posteridad hasta la época presente, se tributaron por medio de estos cuerpos. Las leyes fundamentales de la Nueva España son las actas de sus Acuerdos como podrán registrarse en sus libros.<sup>199</sup>

Los ayuntamientos constituyen, entonces, la primera organización política de la Nueva España, es decir, el primer pacto entre los hombres que constituye el gobierno político, se da en los ayuntamientos. Resulta muy interesante que Primo Verdad utilice la teoría de los dos pactos que vienen desde Suárez para justifica la importancia de los ayuntamientos y más aún, para justificar la legitimidad de la

---

<sup>199</sup> Primo Verdad, "*Memoria póstuma*", p. 150. Para Heineccio las *leyes fundamentales* tienen una gran importancia debido a que son éstas las que constituyen una organización social y todo pacto posterior deberá tomar como fundamento dichas leyes.

autoridad política, como lo hace a continuación:

Dos son las autoridades legítimas que reconocemos, la primera es de nuestros Soberanos, y la segunda de los Ayuntamientos aprobada y confirmada por aquellos. La primera puede faltar faltando los Reyes y por consiguiente falta en los que la han recibido como una fuente que mana por canales diversas; la segunda es indefectible por ser *inmortal el pueblo* y hallarse en libertad no habiendo reconocido otro soberano extranjero que le oprima con la fuerza, y á quien haya manifestado tacita ó expresamente su voluntad y homenajes.<sup>200</sup>

Hasta aquí, Primo Verdad ha demostrado que sólo el Ayuntamiento posee legítimamente el derecho a la representación del pueblo, por lo cual sólo sus integrantes podrán formar parte de los magistrados en los cuales recaerá el gobierno provisional del reino; mas, si lo anterior no bastara para probar el derecho que el Ayuntamiento tiene para conceder el nombramiento a dichos magistrados, nuestro autor recurre a otros dos hechos:

Primero: En España se realizaron elecciones de magistrados por parte del pueblo con el objetivo de defender los *derechos de la nación*, pues “los derechos de las naciones y de las gentes... establecen como axioma indisputable, que los reynos no pueden dividirse, donarse, permutarse, legarse por testamento, ni hacerse de ellos aquellas enagenaciones que los particulares hacen en sus bienes, pues para esto se necesita *el especial consentimiento del pueblo*”.<sup>201</sup>

Desde este punto de vista ningún rey puede ceder el reino sin el

---

<sup>200</sup> *Ibidem*, p.148.

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 165. Con respecto a esta idea de la imposibilidad de enajenar el reino por parte de los reyes, podemos advertir que Primo Verdad sigue de una manera casi textual a las ideas de Heineccio quien dice: "ningún soberano puede vender el reino, hacer donación de él, permutarlo, dividirlo, legarlo en testamento a otro, ó transferirlo por cualesquiera de los medios con que suelen los hombres disponer de su patrimonio". Heineccius. *Derecho natural y de gentes*. segunda parte, parágrafo CXLVII. p. 115.



consentimiento del pueblo. Además si los españoles se negaron a aceptar la abdicación del rey, porque iba contra su derecho, los americanos están en todo su derecho de formar juntas para gobernarse.

Segundo: Por basarse en las leyes de Indias; Primo Verdad puede argumentar que los "magistrados" podrán ser nombrados por el hecho de cumplir con ocho obligaciones, a saber:

que teman á Dios, que amen al rey, que vengan de buen linaje, que sean *sus naturales*, que sean sus vasallos, que sean de buen ceso, que hayan buena fama, y que sean tales que no codicien heredar lo suyo.<sup>202</sup>

Como vemos, el objetivo de Primo Verdad es resaltar la participación de los ayuntamientos y minimizar la de la Real Audiencia como posibles magistrados para integrar el gobierno provisional; para llevar a cabo esto, primero utiliza el argumento de la firma del pacto entre el rey y el ayuntamiento, así como los hechos acaecidos en España. Además la Ley de Indias permite a Primo Verdad justificar, como argumento importante, la nacionalidad de los integrantes del gobierno provisional. De esta manera, ser naturales de la Nueva España se convierte en la mejor arma de nuestros criollos ilustrados, ya que si falta el rey, no serán los peninsulares quienes tengan el mando.

Sin embargo, no podemos olvidar que en el documento *Memoria póstuma del Síndico del Ayuntamiento... en que se funda el derecho de soberanía del pueblo*, Primo Verdad menciona de una manera clara la importancia de los indios en la junta de representantes propuesta por él, pues, al hablar de los indios, dice:

---

<sup>202</sup> Primo Verdad, "Memoria Póstuma..." p. 156.

“será por tanto muy justo que ellos tengan igualmente su representación en las juntas generales: y si los diputados se proporcionan en razón de las personas que representan, y de su número, formando una muy crecida parte el de los indios, es claro que debe triplicarse, respecto de los demás cuerpos”<sup>203</sup>

En esta cita, Primo Verdad otorga un papel preponderante a los indios en la junta propuesta. Es importante destacar que nuestro autor es uno de los primeros en otorgar un papel de tal magnitud a los indios y, no conforme con ello, propone de una manera progresista y atrevida para su época, la abolición de castas y la unión americana, pues, al incluir a los indios en la junta dice: "Quánto no contribuiría esto á conservar la suspirada union de todos los americanos ¡y quanto no alexariamos por este medio la rivalidad y zelos de unos y otros! Entonces se olvidarian los odiosos nombres de indios, mestizos, ladinos que nos son tan funestos"<sup>204</sup>

### **Voluntad General, Congreso de la Nueva España e independencia**

Por su parte, Talamantes ha puesto ya en claro que el concepto de soberanía de la nación se refiere más bien a los individuos que forman "el cuerpo" de representantes y no a la "soberanía rigurosamente popular", y también ha aclarado que sólo las autoridades constituidas son capaces de ejercer la soberanía de la nación. Por ello nos indica que el "Congreso General" formado por dichas autoridades (los criollos del ayuntamiento), llevará en su seno la voluntad

---

<sup>203</sup> *Ibidem.* p. 162.

<sup>204</sup> *Id.*

general de la Nación, la voz nacional, "esa voz que todos los políticos antiguos y modernos miran como el fundamento y origen de las sociedades; esa voz tan respetable y soberana, que obligó al mismo Dios á mudar el Gobierno de Israel, concediendole el rey que pedia".<sup>205</sup>

Si el mismo Dios tuvo que acatar la voluntad que una nación tenía para cambiar de rey, nadie podrá negarle el derecho a los demás pueblos para nombrarse otro soberano o, incluso, para declarar su independencia, ya que, si el "Congreso" tiene la potestad para ejercer el poder legislativo, también la tiene para cambiar las leyes, pues "si todas ó alguna de las Leyes Coloniales han podido suplirse en las Indias después de la falta de la Metrópoli, por el mismo hecho quedan estos Reynos independientes de su matriz".<sup>206</sup> Por lo tanto, el Congreso se convertirá en el órgano que posibilitará la independencia de la Nueva España.

Cuando Talamantes propone a los criollos la manera como debe organizarse el mencionado "Congreso", les dice que "debe procurarse que el congreso que se forme lleve en sí mismo, sin que pueda percibirse por los inadvertidos, las semillas de la independencia".<sup>207</sup> Así los "inadvertidos" no deberán darse cuenta de los reales fines de la constitución del Congreso nacional, los cuales son: que éste detente la soberanía nacional y promueva la Independencia.

Talamantes proporcionaba legitimidad a la independencia de las Indias, basándose fundamentalmente en la idea de que el mayor bien de un pueblo es su

---

<sup>205</sup> Melchor de Talamantes. "Congreso Nacional del Reyno". p. 374.

<sup>206</sup> Melchor de Talamantes. "Representacion Nacional de las colonias...", p. 380.

<sup>207</sup> Melchor de Talamantes. "Advertencias reservadas a los habitantes de la Nueva España", p. 74.

libertad y ésta se obtiene cuando no se necesita de otro pueblo para vivir. Así Talamantes afirma que las Indias pueden independizarse porque se bastan a sí mismas y son tan (o más) poderosas como su metrópoli.

De esta manera, proporciona las bases para fundamentar la independencia de la Nueva España, por lo que en la segunda parte de su obra “Representacion Nacional de las Colonias...”. realiza un estudio que denominó “Casos en que las Colonias pueden legítimamente separarse de sus Metrópolis” en el cual encontró 12 casos :

1. Quando las Colonias se bastan a sí mismas.
2. Quando las Colonias son iguales o mas poderosas que sus Metrópolis.
3. Quando las Colonias dificilm.te pueden ser gobernada por sus Metrópolis.
4. Quando el simple gobierno de la Metrópoli es incompatible con el bien general de las Colonias.
5. Quando las metrópolis son opresoras de sus Colonias.
6. Quando la metrópoli ha adoptado otra constitucion política.
7. Quando las primeras provincias q.e forman el Cuerpo Principal de la Metrópoli, se hacen en sí independientes.
8. Quando la Metrópoli se sometiese voluntariamente a una dominacion extrenjera.
9. Quando la Metrópoli fuese subyugada p.r otra Nacion.
10. Quando la Metrópoli ha mudado de religion.
11. Quando amenaza a la Metrópoli mutacion del sistema religioso.
12. Quando la separacion de la Metrópoli es exigida p.r el clamor general de los

habitantes de la Colonia<sup>208</sup>.

Me parece interesante destacar que este discurso fue resumido por Talamantes en el documento al cual denominó "Plan de la obra Proyectada" al que ya hemos aludido, éste fue hecho por el propio mercedario para la defensa de su proceso, en él Talamantes señala uno a uno los argumentos que posibilitaban la independencia de una colonia. pero intenta refutarlos argumentando, al final, que el mejor gobierno para la Nueva España es la sujeción a la monarquía española. Sin embargo, no debemos hacer mucho caso de esta última postura, dado que fue hecha para defenderse ante una inquisición que lo acusaba de sedición y afecto a la independencia.

Sin embargo, debe mencionarse que España estaba conquistada por otra nación, lo cual dejaba latente la posibilidad de un cambio tanto de constitución, como de religión<sup>209</sup> por ello, afirmaba Talamantes que al no haber reyes ni herederos al trono, la soberanía recaía en el pueblo y éste debía ejercer el poder legislativo.

En cuanto a que los habitantes de la Nueva España querían la separación debido a que el gobierno español era opresor y por ello no era compatible con el bien General,<sup>210</sup> Talamantes opinaba que esto se debía no tanto a la culpa del rey

---

<sup>208</sup> Cfr. con Melchor de Talamantes "Representacion Nacional de la colonias" en Genaro García *op. cit.* Tomo VII, pp. 385 a 401.

<sup>209</sup> (Puntos 6, 8, 9. 10 Y 11 de Talamantes). En cuanto al peligro de cambio de religión, recordemos que los reyes de Francia sostenían a la Iglesia Galicana desde la monarquía de Carlos VII (1438) Y que esta no desapareció del todo hasta el siglo XIX. después del Primer Concilio Vaticano en 1870. Talamantes asegura además que la monarquía de Napoleón había permitido la permanencia de otras religiones en Francia.

<sup>210</sup> Puntos 4,5 y 12 de Talamantes.

como a la de los españoles que gobernaban las Indias, porque éstos se apoderaban de los mejores cargos del país y se empeñaban en no proporcionárselos a los criollos; adueñándose también del comercio y no permitiendo que en México prosperaran industrias, cuando éstas afectaban la producción de la Metrópoli.<sup>211</sup>

De su filosofía política podemos deducir profundas similitudes entre su pensamiento y las nociones iusnaturalistas clásicas, medievales y modernas en Europa; sin embargo, aunque pudiésemos señalar las influencias de los pensadores europeos sobre el mercedario, afirmar categóricamente que sigue a un autor específico resultaría ser un error y una injusticia a su pensamiento, ya que la argumentación que Talamantes utiliza en sus textos es una suerte de eclecticismo del pensamiento iusnaturalista de varias épocas, que cuando pasa a América adquiere matices diferentes que no podrían haberse dado en Europa.

Sin embargo, es importante señalar que en sus escritos Talamantes declara "que las proposiciones q.e con tenia su obra acerca [de] la Soberania del Pueblo eran sacadas de S.to Tomas en su opúsculo de *Regimine Principum*, que anda en manos de todos con el titulo de Gobierno de Principes"<sup>212</sup> Y aunque los dos coincidan con proponer la conservación de la nación y el bien común como las leyes superiores que todo pueblo debe seguir, tiene diferencias, pues mientras Santo Tomás estableció que el pueblo no podía cambiar a los soberanos legítimamente (salvo que se hiciese de una manera pacífica), ya que, según él,

---

<sup>211</sup> Cfr. con Melchor de Talamantes "Plan de la obra proyectada" y "Representación Nacional de las colonias...".

<sup>212</sup> Tercer acto de la declaración preparatoria dentro de la "Causa instruida contra fray Melchor de Talamantes" en Genaro García. *Ibidem*. Tomo VII, p. 40.

era necesario seguir el principio fundamental del derecho natural, que ordenaba evitar los disturbios y prohibía alterar el orden público; Talamantes no comulgaba con tales ideas, pues proponía la independencia de México, lo cual necesariamente alteraría el orden público. Por lo que afirmamos que su interpretación de Tomás, está mucho más cercana a la salmantina y suareciana.

Con el argumento de los naturales de América, los criollos dejan fuera del poder a los españoles y a todos aquellos que no cumplan con el requisito de ser originarios de América. Primo Verdad, entonces, propone lo siguiente: "para consolidar mas y mas resoluciones en que tanto se interesa el reyno, es necesaria la junta de él... Ella debe ser formada de diputados de todos los cabildos seculares y eclesiásticos, pues estos forman parte nobilísima del estado".<sup>213</sup>

Con su propuesta de realización de una junta del reino, Primo Verdad intenta adelantarse a las posibles objeciones que el Real Acuerdo haga con respecto a los habitantes naturales de la Nueva España,<sup>214</sup> pues este título según el Real Acuerdo, le pertenece sólo a los indios y no a los criollos. Como ya dijimos, Primo Verdad se adelanta a las objeciones y propone la realización de una *junta de representantes* del reino, la cual dejará fuera a todo aquel que no sea natural de América y por lo tanto estará integrada por representantes del cabildo secular y eclesiástico, pero también por otros naturales de la Nueva España, a saber: *los indios*.

---

<sup>213</sup> Primo Verdad "Memoria Póstuma...". p. 161.

<sup>214</sup> Primo Verdad no se encontraba tan errado, pues una de las principales objeciones que posteriormente hizo el Real Acuerdo hacia las propuestas de los criollos, se basaba en que si los naturales de un país debían formar la "junta de representantes del Reyno", entonces en América esos naturales eran los indios y no los criollos.

Sin embargo, en un documento,<sup>215</sup> se menciona que el Real Acuerdo preguntó a Primo Verdad quién era ese pueblo al cual tanto se refería y él respondió que las autoridades constituidas, esto es, no el pueblo en general sino sólo aquellos representantes legalmente reconocidos por éste; en otras palabras: el Ayuntamiento.

Primo Verdad resulta ser más sutil en sus propuestas independentistas que Talamantes, lo cual podemos comprobar porque las fuentes de su pensamiento son principalmente los escritos del jurisconsulto Heinecio, cuyas ideas sirvieron como base a los criollos ilustrados para sostener, conjuntamente, ideas libertarias y evitar un directo enfrentamiento tanto con la monarquía española como con las autoridades españolas en México. Estas ideas fueron fundamentalmente dos: la idea de *leyes fundamentales* y el concepto de *interregno*. La primera se refiere a las leyes que se establecen al fundar una monarquía, las cuales sólo pueden derogarse cuando se rompa el pacto entre el rey y los súbditos. En cuanto al concepto de interregno que ya hemos explicado con anterioridad, resulta importante destacar porque su utilización fue tan necesaria para sostener el concepto de soberanía de Primo Verdad. Con motivo de esto, es necesario hacer un análisis de los obstáculos que nuestro autor observó en teorías filosóficas del derecho como las de Grocio, Puffendorf y Maquiavelo.

Según Primo Verdad existen dos posiciones opuestas en cuanto a la soberanía; la primera sostenida por Puffendorf y la segunda por Grocio y

---

<sup>215</sup> "Relación formada por la Audiencia de las ocurrencias habidas en las Juntas Generales promovidas por el Sr. Iturrigaray", en Hernández y Dávalos, *op. cit.*, tomo 1, pags. 248 a 317.



Maquiavelo. Nuestro autor piensa que Puffendorf cae en un error al otorgarle al pueblo la posibilidad de crear nuevas leyes y con ello un nuevo Estado, en el caso de que el soberano no esté presente; Primo Verdad, "propónese impugnar la opinión de Puffendorf...[la cual] dice así :::::Como quiera que el imperio se erige por el pacto posterior entre el rey y los conciudadanos, por tanto, quitado el imperio conviene que se vuelva a su primera forma::::: y así un pueblo en estado de interregno puede llamarse ciudad sin gobierno y semejante a un ejército sin general" <sup>216</sup>

Volver a la primera forma, es retornar al Estado sin gobierno que llevaría al pueblo a cambiar de leyes y constitución de éste, lo cual no es avalado por Primo Verdad, puesto que él quiere conservar el gobierno sin cambios radicales, es decir, se desea un cambio de poder no de legalidad, así el gobierno cambiará de manos, pero no mudará de constitución.

Por lo anterior, se deduce que Primo Verdad rechaza la perspectiva de Puffendorf. Sin embargo tampoco está de acuerdo con Grocio y Maquiavelo (cuyas teorías le parecen similares), pues jamás avala la posibilidad de una soberanía tiránica, ya que, a decir verdad, él también rechaza la existencia del poder absoluto del soberano. Aunque esto parezca una contradicción es necesario tener siempre presente que nuestro autor, quien sigue las teorías iusnaturalistas escolásticas de Vitoria y Suárez, reserva al pueblo la autoridad para poner coto a las arbitrariedades del rey.

---

<sup>216</sup> Primo Verdad "Memoria Póstuma...". p. 157.

Por otra parte, Primo Verdad califica a Grocio y Maquiavelo como "escritores malignos que han enseñado como verdad indisputable que los príncipes pueden enagenar libremente los reynos.., Quando Grocio nos Probase [que es imposible] que los reynos se establecieron como los mayorazgos, que es decir, no para seguridad y predominio de los débiles contra los poderosos, sino para utilidad particular de los soberanos, entonces admitiremos su opinion, pero entre tanto vivimos persuadidos de lo contrario".<sup>217</sup>

Al alejarse de las dos teorías iusnaturalistas de Puffendorf y Grocio, consideradas contradictorias por nuestro autor, parece quedarse a la deriva, pero es precisamente aquí donde las ideas del jurisconsulto Heinecio comienzan a jugar un papel importante, pues en ellas advierte la posibilidad de justificar un cambio de poder sin la necesidad de deponer la corona; esto le permite seguir sosteniendo al rey (en el caso de la Nueva España, Fernando VII) como soberano y a la vez buscar un nuevo gobierno sin ser acusado de traición.

La idea aparente de Primo Verdad de seguir sustentando al rey y conservar el reino para devolvérselo posteriormente, no está en contradicción con sus postulados, porque recordemos que según el autor, el pueblo no puede romper el pacto realizado con el rey ni tampoco puede deponerlo, pero a falta de soberano puede y debe nombrar una junta de representantes que conservarán el reino hasta el regreso del rey o el nombramiento de otro.

Esto es, Primo Verdad concede al pueblo volver a ser poseedor de la soberanía y el poder en el estado de *interregno*. es decir, en el estado en el cual

---

<sup>217</sup> *Id.*

existe una ausencia del rey por ser invadido el reino o por muerte del rey. Este estado de interregno según Primo Verdad, es uno de los más graves y la explicación que Heinecio hace de él, favorece a nuestros criollos porque les permite no quedarse fuera del poder. como podría suceder con la teoría de Puffendorf, Grocio o Rousseau.

## **SERVANDO TERESA DE MIER EN LA INDEPENDENCIA**

### **Contexto**

El 26 de diciembre de 1804 se ordena, por decreto real, la enajenación de todos los capitales de capellanías y obras pías, lo que hace que el capital novohispano se traslade en mayor cantidad hacia la metrópoli. Aunado a ello, la Nueva España se ve obligada a contribuir voluntaria o forzosamente para sostener la guerra contra Napoleón desde 1808 hasta 1814 cuando, normalizada la situación en España, muchos comerciantes peninsulares huyen del caos novohispano y se llevan sus riquezas; situación que se amplía cuando, lograda la independencia, salen todos aquellos que no están de acuerdo con esa revolución.

Así la explotación de América junto con la independencia, significó una sangría económica para México que redujo la agricultura a la mitad, la minería en tres cuartas partes y paralizó la naciente industria y el comercio.

De esta manera, la vida del México Independiente comienza con un gran déficit económico y una profunda deuda interna, que se ve incrementada por los gastos que México debió hacer para defenderse de las constantes amenazas de

una España que se negaba a reconocer su independencia a pesar de que la constitución española de 1812 admitía que, debido a la distancia entre América y la metrópoli, la Nueva España venía funcionando con cierta autonomía por lo que se les reconocía legalmente a través de diputaciones provinciales. Dicha constitución “también concedió la igualdad a los habitantes de las colonias con los de la península, abolió el tributo que pagaban los indios y suprimió las diferencias de castas, lo que tendría un significado más profundo como promesa que como realidad”<sup>218</sup> razón por la cual el padre Mier se opuso terminantemente a la aceptación de esa Constitución al argumentar que los españoles nunca renunciarían a su superioridad y que se negarían a ejecutar las leyes que atendían las necesidades de América, por lo que esa Constitución resultaba impracticable y efectivamente, los oficiales españoles se rehusaron a poner en vigor la Constitución cuando la consideraban contraria a sus intereses por lo que aun los criollos moderados (quienes seguían sosteniendo su fidelidad a Fernando VII, aunque luchaban por un trato justo y el reconocimiento de su igualdad con los españoles) comenzaron a optar por la independencia.

Fray Servando Teresa de Mier nació en Monterrey en 1763, ingresa a la Orden de los Predicadores y estudia filosofía, se ordena sacerdote en 1778 y enseña en el Convento de Santo Domingo. El 12 de diciembre de 1794 predica en la Colegiata de Guadalupe su célebre **sermón** por el que el Santo Oficio lo reduce a su celda en 1795 y lo condena a diez años de reclusión en un convento en España por lo que pasa por el de Caldas un año después y en 1796 por el de

---

<sup>218</sup> Josefina Zoraida Vázquez. “los primeros tropiezos” en *Historia general de México*. Tomo III. México: El Colegio de México, p. 13

Salamanca, de donde se fuga a Francia en 1801; de aquí pasa a Italia y posteriormente se fuga varias veces de sus reclusiones en España, hasta que en 1808 tras el levantamiento español contra la invasión francesa, se incorpora al batallón de Voluntarios de Valencia como capellán. En 1809 cae prisionero de los franceses, de donde también se fuga y asiste a los debates de las Cortes de Cádiz en 1811, viaja hacia Inglaterra a donde llega el 7 de octubre del mismo año. Ahí escribe dos cartas a José María Blanco White en donde se declara por primera vez adepto a la independencia de América.

Por buscar esta independencia para México, se une a la expedición de Mina en 1816; cae preso en agosto de 1817, se le forma proceso, se le consigna en San Juan de Ulua y se ordena su regreso inmediato a España, sin embargo en 1821 consigue permiso para pasar por la Habana, en donde se finge enfermo y es llevado al hospital del que huye nuevamente con la ayuda de sus amigos cubanos pertenecientes a las sociedades secretas a las que el padre Mier se había afiliado desde su estancia en Inglaterra. El mes de junio del mismo año llega a Filadelfia en compañía de Vicente Rocafuerte quien tenía la tarea de conseguir barcos para evacuar a las tropas españolas que se encontraban en México.

Mier permanece en Estados Unidos hasta febrero de 1822 y es aquí donde cambia sus ideas de una monarquía constitucional hacia un federalismo republicano. A su regreso a México toma parte en la conspiración para derrocar a Iturbide y desempeña un papel predominante en el congreso que redacta la constitución de 1824 al apoyar el surgimiento de la república federal mexicana.

Mier muere en 1827 obteniendo el reconocimiento que tanto había buscado en sus primeros años.

### **Texto de Servando Teresa de Mier**

Se ha convertido ya en una división clásica del pensamiento de Mier, la que Edmundo O'Gorman realizó desde 1945 en su obra *Escritos y memorias: Servando Teresa de Mier*. Según la cual se divide en tres períodos: 1) Desde su nacimiento en Monterrey hasta su llegada a Londres en 1811 que incluyen su exilio y su estancia en Europa y está dominada por su búsqueda de reconocimiento y su rebelión contra la autoridad. 2) Desde su llegada a Londres hasta su fuga a los Estados Unidos en 1821, que incluye su participación en la expedición de Mina en 1816, su prisión en México y su escape desde Cuba. Ésta se caracteriza por su dedicación a la independencia de su patria y su admiración por la monarquía constitucional inglesa y 3) Su residencia en Estados Unidos y su regreso a la política mexicana en las que se destaca su entrega al republicanismo y su entusiasmo por las instituciones norteamericanas.

Las ideas de la primera etapa resultarían absurdas si concebimos a un Servando Teresa de Mier en completo acuerdo con la política de la Nueva España y con una defensa simple de la monarquía española; lo cierto es que, aunque en esta época Mier no era un partidario de la independencia de América, tenía una postura crítica ante la política española de vejación hacia los americanos y creía que se les debía reconocer su igualdad política y ontológica con los españoles.

Esto, gracias a su conocimiento del *de iustitia et iure* del dominico Domingo de Soto con quien coincidía en no haber podido "hallar título verdadero o derecho alguno en los reyes de España para el dominio de las Indias, porque la religión no podía serlo"<sup>219</sup>. También conocía la polémica de Clavijero contra el prusiano De Paw y señalaba las confluencias de uno y de otro con autores españoles y europeos. Según Mier, Paw al ser confrontado por sabios europeos "dio por última respuesta que le había engañado su corresponsal español. Muñoz en su libro 1° de la *Historia del Nuevo Mundo*"<sup>220</sup> por lo que las ideas de Paw se reducen a las viejas calumnias de los españoles contra sus víctimas americanas desde las que "aparecen los indios iguales a los brutos: hordas de salvajes, tribus errantes sin ciudades, sin asientos, sin agricultura, sin artes...Todo es efecto del clima que embrutece, degenera y degrada, de suerte que hasta los mismos europeos bastardean allí"<sup>221</sup>

Obviamente fray Servando coincidía con Clavijero y señalaba éstas como meras calumnias producidas por la falta de un conocimiento real de los americanos, por lo cual esta primera etapa puede concebirse como un intento de Mier por la búsqueda de evidencias que le posibiliten oponerse al único posible argumento para que los españoles hayan dominado América, a saber: la predicación de la religión católica.

Sin embargo, esta primera etapa se encuentra determinada por el *Sermón de Santa María de Guadalupe* que Teresa de Mier celebró en la Basílica de Guadalupe

---

<sup>219</sup> Servando Teresa de Mier. Nota cuarta de la *Carta de un americano a un español* de 1811.

<sup>220</sup> Servando Teresa de Mier. Nota undécima. *Ibidem*.

<sup>221</sup> *Ibidem*.

el 12 de diciembre de 1794 ante el virrey, los cuerpos de la ciudad y los fieles. Las ideas del *sermón* fueron inspiradas por José Ignacio Borunda<sup>222</sup> y en él Mier ofreció tres tesis principales:

1. El evangelio había sido predicado en América antes de la conquista hecha por los españoles, por Santo Tomás, conocido por los mexicanos como Santo Tomé que en náhuatl se traduce como *Quétzal-cóhuat* (Quétzalcóatl).
2. Que la Virgen Santísima tenía el nombre de *Tzenteotinantzin* (madre del verdadero Dios) o *Tonantzin* (nuestra señora madre) por lo que tuvo desde antes de la conquista su templo en el Tepeyac y le hicieron culto los cristianos (que eso quiere decir mexicanos) desde aquella época, en una imagen idéntica a la de Guadalupe.
3. Que la reciente imagen de Guadalupe estaba pintada en la capa de Santo Tomás porque entre los aztecas había la costumbre de portar una capa de *ixtle* antes de haber ganado una batalla, aun si eran hijos de reyes; por lo que Juan Diego, al ser un indio ordinario no podría tener una capa como la que contiene la imagen de Guadalupe que es suave como el algodón más fino y está bien tejido. Por ello sólo Santo tomé (Quetzalcoatl) habría tenido una capa con tan finas características, que además medía dos piernas, como el lienzo de Nuestra Señora<sup>223</sup>.

Los objetivos para exponer estas tesis no quedan claros en el juicio que se le formó por dicho sermón a partir del 13 de diciembre de 1794, pero sobre todo en

---

<sup>222</sup> Abogado de la Real Audiencia de México y fantasioso erudito de antigüedades mexicanas.

<sup>223</sup> Esta información es dada por el mismo Teresa de Mier en su "Manifiesto apologético" contenido en la obra *Escritos Inéditos*. p. 40 a 42. Podemos encontrar una versión más amplia de los mismos argumentos en el primer tomo de la *Apología del Dr. Don Servando Mier*. Que escribió en 1819 durante su presidio en San Juan de Ulua antes de escapar hacia los Estados Unidos.



el *Manifiesto Apologético* así como en la *Apología del Dr. Don Servando Mier*, donde encontramos de una manera más clara los motivos del *Sermón*. Primero señala que no fue su intención atacar la fe guadalupana, sino al contrario darle mayor solidez y fundamento debido a las frecuentes disputas que ocasionaba. En segundo lugar podemos notar la preocupación de Mier por brindarle existencia al Continente Americano desde el inicio de los tiempos, pues si la tradición de la Iglesia señala que los Apóstoles se distribuyeron las partes del mundo para enseñar la palabra de Dios “decir que no se conocía entonces la América es un despropósito, porque los Apóstoles tenía ciencia infusa de cuanto importaba al desempeño de su misión”<sup>224</sup> Por lo tanto, pensar que América no fue evangelizada porque no formaba parte del mundo era restarle poder a la sagrada misión de evangelizar.

No podemos negar el carácter subversivo del *sermón* en el que de una manera implícita pero extensamente Fray Servando niega el título original de España en la conquista del Nuevo Mundo, pues al demostrar la existencia del cristianismo en América previo a la llegada de los españoles, éstos no han tenido ninguna justificación racional, política o religiosa para maltratar e imponerse como superiores sobre los americanos.

En la segunda etapa escribe las *Cartas de un americano a un español* en defensa de la declaración absoluta de Venezuela<sup>225</sup> (1811-1812). El americano era el padre Mier y el español, José María Blanco White, refugiado en Londres y editor

---

<sup>224</sup> Servando Teresa de Mier. *Apología del Dr. Don Servando Mier*. p. 30.

<sup>225</sup> Estas cartas son dos: 1) *Carta de un americano a un español en defensa de la declaración absoluta de Venezuela*. Londres: W. Lewis, 1811 y 2) *Carta de un americano a un español...contestación a su respuesta*. Londres: Guillermo Glido, 1812.

del periódico *El español*; quien se convertiría en su amigo y protector cuando Servando estuvo en Londres

En estas cartas Mier señala que todos los americanos desean zafarse de las uñas de los españoles que los han tiranizado durante tres siglos y que el pueblo “es libre e independiente y no es ni puede ser patrimonio de ninguna familia ni persona: y que en él reside esencialmente la soberanía y por lo mismo le pertenece exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales y de adoptar la forma de gobierno que más le convenga”<sup>226</sup>. De una manera muy inteligente Fray Servando señala que esta cita anterior ha sido la doctrina constante de las Cortes Españolas desde el 24 de octubre de 1810 y pertenecen a los artículos 2º y 3º de la Constitución Española, por lo que se niega a aceptar que a los americanos no se les trate como a iguales y que los españoles pretendan seguir imponiéndose sobre los americanos al negarse a reconocerles una representación equivalente en las Cortes Españolas excluyendo de sus derechos de ciudadano a más de la mitad de la población como son los negros, las castas y los indios, porque suspenden los derechos de ciudadano a todo aquel que sea sirviente de otro. Así pues, las Cortes y la Constitución son una trampa para oprimir a la América Española por lo que los americanos deben “salir de la tutela de una madrastra chocha que no puede ni gobernarse a sí misma”<sup>227</sup> pues en realidad “¿Qué pueden ya esperar las Américas de la nación española?...que agonizando ahogándose, ahorcada, sin ejércitos, sin jefes, sin plazas, sin marina, sin recursos y casi enteramente subyugada, todavía se niega a todo, desprecia,

---

<sup>226</sup> Mier. *Cartas de un americano 1811-1812*. p. 67

<sup>227</sup> *Ibidem*. p. 88

insulta, amenaza, intriga y bravea, cuando sólo debiera pedir perdón de sus crímenes en América”<sup>228</sup>

En la *Historia de la revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac ó verdadero origen y causas de ella con la relación de sus progresos hasta el presente año de 1813*, el mismo Mier advierte que su primer plan no llegaba sino hasta el libro VIII que cubría sólo hasta los principios de la guerra de 1810, sin embargo se vio obligado a continuar la historia que desde el libro IX “mas bien debiera llamarse un ensayo”<sup>229</sup>, llegó hasta el libro X en 1812 y escribió los libros XI, XII y XIII en 1813, pero en realidad la *Historia* concluye en el XII porque el XIII no es sino un extracto de las gacetas de México de los años 1811 y 1812. “dada así cuenta de mi Obra. Suplico al lector se contente con hallar en ella la verdad según mi leal saber y entender”<sup>230</sup>

En el movimiento de 1808, Mier encontró el eje de la exposición teórica de la independencia, lo cual convierte a Mier en el primer hispanoamericano que teoriza sobre el movimiento de 1808, al que caracteriza como una revolución y por ello asegura que la deposición fraudulenta del Virrey Iturrigaray que realizó el grupo europeo encabezado por Gabriel Yermo, fue la gota que derramó el vaso y se convirtió en la culminación de una larga cadena de agravios que se remontaban hacia el pasado hasta la misma llegada de los españoles a América.

Así, la *Historia* tiene como objeto descender en los hechos en busca de argumentos que le permitan equiparar a América con España porque no se podía

---

<sup>228</sup> *Ibidem.* p. 87

<sup>229</sup> Servando Teresa de Mier. *Historia de la revolución de la Nueva España.* p. xii (14 de la reimpresión)

<sup>230</sup> *Ibidem.* p. xiii (15 de la reimpresión)

permitir que los españoles le negaran a los americanos su derecho para erigir sus propias juntas soberanas.

En su texto *¿Puede ser libre la Nueva España?*, Mier afirmaba que la Nueva España debía buscar su total independencia, para lo cual sólo eran necesarias tres condiciones:

- 1) Un gobierno unificado en un centro de poder supremo.
- 2) Un cuerpo representativo de la nación organizado en un Congreso.
- 3) Alianzas con potencias extranjeras que la reconocieran como nación independiente.

De esta manera Mier pugnaba por un congreso nacional que unificara al país y mandara a Londres un ministro pues “reconocer Inglaterra la independencia, es reconocerla la Europa entera”

Su texto *La idea de la constitución*, realiza un recorrido por la historia de la conquista de la Nueva España y destaca la obra política y teórica de Bartolomé de las Casas al señalar las atrocidades que cometieron los españoles en América. También retoma el argumento de los primeros independentistas de 1808 al respecto de que la corona española había establecido instituciones autónomas en América a través de las leyes de indias, por lo cual los americanos poseían una constitución tradicional o histórica que les otorgaba el derecho incluso de convocar a sus propias cortes.

En *Carta de despedida a los mexicanos*, Mier sostenía que el único fundamento del dominio español sobre el Nuevo Mundo se encontraba en la

divulgación del evangelio (como ya lo hemos señalado en la primera etapa), por lo que intentaba demostrar que antes de su llegada los indios ya eran cristianos y que el nombre de 'mexicanos' es lo mismo que 'cristianos'. Por lo que, realizando una interpretación personal del nahuatl y sus raíces, llegaba incluso a afirmar que los indios habían sido convertidos por Santo Tomás que no era otro que Quetzalcoatl.

De esta manera en sus textos de la segunda etapa, escritos en su mayoría en prisión, el objetivo de Mier era demostrar que los mexicanos poseían los derechos y las tradiciones de una nación independiente por lo que no necesitaban el orden constitucional español que en realidad se tornaba en una carga y un retroceso para México.

En 1816 Mier había tomado parte en la expedición que Mina realizó a México y junto con él participó en la defensa de nuestro país. Para 1820 varios de los integrantes de la expedición constituían una red de sociedades secretas (las logias masónicas y las sociedades económicas y filosóficas) que se extendía desde Venezuela hasta Estados Unidos y conspiraban por la independencia de América. Entre ellos se encontraban Vicente Rocafuerte, Jacobo de Villa Urrutia, Carlos María Bustamante e incluso, Guadalupe Victoria. Gracias a dicha red, Servando Teresa de Mier pudo escapar de la condena para regresar inmediatamente a España, pues consiguió permiso para ir a España vía la Habana y una vez ahí se fingió enfermo y lo llevaron al hospital del que escapó con ayuda del grupo cubano de esa red, quienes lo escondieron hasta que escapó de Cuba junto con el ecuatoriano Vicente Rocafuerte, un ferviente defensor del

republicanismo y partieron hacia Estados Unidos con el fin de ganar adeptos que ayudaran a solidificar la independencia de los pueblos americanos.

Una vez en Estados Unidos, Mier quedó deslumbrado por sus instituciones y bajo el influjo de Roca fuerte, se torno abiertamente antimonárquico, antibritánico, republicano y pro Estados Unidos. Así, la última etapa de sus escritos de los que podemos destacar su *Nuevo discurso* y su *Memoria político-instructiva*, se torna profundamente republicana y es bajo esta óptica que Mier participa de una manera relevante en la redacción de la Constitución Mexicana de 1824 que aprobaba el principio de soberanía nacional, el derecho de adoptar la forma de gobierno y leyes fundamentales que se estimaran oportunas, la religión católica e intolerancia de cualquier otra, gobierno republicano representativo federal, estados integrantes libres y soberanos, división de tres poderes: ejecutivo, judicial y legislativo, con dos cámaras (diputados y senadores). Modelo de gobierno que sigue rigiendo a México hasta la fecha.

Mier afirmaba que la forma republicana había permitido la libertad y prosperidad de Estados Unidos y que las repúblicas constituían la forma de gobierno que más favorecía la revelación divina, por lo que la misma naturaleza prefería tal sistema. Al contrario, las monarquías constitucionales eran sólo una fachada que ocultaba el verdadero propósito de los déspotas y que si Inglaterra y sus colonias habían progresado no era gracias al rey, sino a pesar de él.

Así, el padre Mier cambia su propuesta de gobierno para México que había sostenido con anterioridad y en lugar de la monarquía constitucional, abraza el sueño de que México se vea gobernado por una república, gracias a la cual la

libertad y las oportunidades que veía en Estados Unidos, se pudieran trasplantar a su propia Tierra.

## CONCLUSIONES

Al inicio de su elaboración, mi tesis consistía en que Francisco Suárez heredó de la Escuela de Salamanca su perspectiva sobre el convenio y propuso el tiranicidio como idea original. Además, Suárez era el antecedente de las ideas de pacto social de John Locke. Esto nos daría una nueva manera de entender la teoría del pacto social y la forma en que ésta influyó en las concepciones de independencia de México.

Como podemos comprobar en el capítulo I, las discusiones al respecto de qué es la 'Escuela de Salamanca' son muy amplias, pues no todos los autores están de acuerdo en reconocer a los mismos integrantes de dicha 'Escuela' y, de hecho, también está en disputa si la escuela de jurisprudencia salmantina entra dentro de la 'Escuela' o no. Después de un amplio análisis sobre el concepto 'Escuela de Salamanca', que nos llevó a diferenciarlo claramente del concepto cercano 'Universidad de Salamanca', pudimos concluir que, si bien es cierto que hay una diversidad de criterios en la manera de tratar y conceptualizar la ley en la Universidad de Salamanca del siglo XVI, ésta no se da tan ampliamente en la escuela de teología salmantina del "siglo de oro español". Curiosamente, cuando los estudiosos se refieren a la 'Escuela de Salamanca' siempre mencionan a



Francisco de Vitoria y la tradición de pensamiento que abrió en Salamanca a partir de 1526, pero esta referencia es justamente la que nos da la clave para determinar que la tradición de pensamiento salmantina que pone su acento en la sustitución de *Las Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino y que se abre a un pensamiento que considera lo mejor de las tres vías: humanismo, tomismo y nominalismo; es una tradición que surge principalmente en la escuela de teología de Salamanca. Por ello, como afirma Miguel Anxo Pena, en la escuela de teología del siglo XVI, sí podemos encontrar una 'Escuela de Salamanca' con características propias y que en la enseñanza de maestros y alumnos se genera una sólida tradición de pensamiento que tuvo influencia en Europa y América.

Es claro que el análisis de la 'Escuela de Salamanca' resultaba relevante para poder determinar si Francisco Suárez podía ser considerado, o no, como miembro de esa 'Escuela', pues varios pensadores como Pereña y Barret-Kriegel lo integran dentro de ella y otros, como Rovira y Pena, se niegan a pensarlo como parte de dicha 'Escuela'. Sin embargo, a pesar de que es cierta la polémica entre jesuitas y dominicos a grado tal que el Sumo Pontífice debió intervenir con el objeto de que ya no se escribiera más sobre ella, como afirma Rovira, coincido más con el punto de vista de Miguel Anxo Pena, para quien Suárez no puede ser considerado miembro de la escuela salmantina debido a que no dio cátedra en la Universidad de Salamanca, pero se le debe reconocer la influencia de dicha 'Escuela' debido a que estudió con los maestros de la segunda generación, que en

ese momento utilizaban los textos de Vitoria y Soto para preparar y enseñar en sus propias cátedras.

En cuanto a la influencia salmantina en sus ideas, no podemos olvidar que, el concepto de soberanía que propone, se encuentra absolutamente cercano con el de Vitoria y Soto, pues realiza una diferencia entre los conceptos de 'dominio' y 'poder' advirtiendo que el hecho de tener dominio sobre otro, no implica necesariamente el poder político, pues dado que éste se expresa en el derecho de hacer leyes que den orden y paz a la comunidad, el soberano deberá hacer esas leyes en orden al bien común y no en vistas a su beneficio propio. De esta manera, el poder político se genera en una sociedad por medio del convenio entre los hombres que forman una comunidad y deciden otorgarle el poder al soberano que puede ser uno (monarquía), varios (oligarquía) o la comunidad entera (democracia). Como podemos recordar, esta manera de entender el poder político se encuentra ya en la interpretación Salmantina de Santo Tomás, aunque cabe advertir que dando un paso más que los salmantinos, Suárez ya piensa que la comunidad está integrada por individuos que pueden tomar decisiones individuales que perjudiquen a la comunidad, por lo que la sociabilidad que se da por ley natural es necesaria para guardar la paz de la comunidad que, formada en un cuerpo político, otorgue la capacidad de hacer leyes que la rijan y ordenen.

En cuanto al concepto de tiranicidio que analizo en el capítulo II, cabe destacar que, lejos de lo que yo pensé en un primer momento, tiene sentadas sus bases en una larga tradición medieval que es prohibida por decreto y recuperada a finales del siglo XVI por el jesuita Juan de Mariana en su famoso *De la dignidad*

*real y la educación del rey* (1599), lo que nos permite ver que las tesis de Francisco Suárez al respecto del tiranicidio no son novedosas, aunque a primera vista lo parezcan por el largo tiempo que dejó de publicarse dicha idea en España. Aún así debemos señalar que, a nuestro juicio, la postura de Suárez sobre el tirano y la manera de ponerle límites resulta muy tibia, porque imposibilita al pueblo para realizar un tiranicidio y advierte que, siempre es mejor estar bajo el gobierno de un tirano que no tener gobierno alguno, olvidando así, lo que él mismo señaló antes, con respecto a que una comunidad que se abstiene de nombrar un monarca posee en sí misma la soberanía porque es imposible que una comunidad se una políticamente sin generar un gobierno político.

Justo de aquí surgen las similitudes entre Suárez y John Locke en sus dos *tratados sobre el gobierno civil*, ya que para ambos el poder político surge de dos pactos, el primero entre la comunidad y el segundo con el soberano. También los dos señalan a la comunidad familiar como el inicio de la sociabilidad que generará posteriormente el poder político y aprueban poner límites al tirano.

En cuanto a la influencia que Suárez pueda tener en las ideas políticas de Locke, debemos advertir que desde una manera tradicional de hacer historia de la filosofía basada únicamente en los textos, no podemos demostrar fehacientemente dicha influencia, pero si nos acercamos a la historia de las ideas políticas y filosóficas desarrolladas por la escuela de Cambridge o la filosofía mexicana, podremos mostrar claramente la cercanía en sus ideas.

La escuela de Cambridge plantea la necesidad de hacer una historia intelectual que no sólo se fije en los textos y en quiénes se citan dentro de ellos y

las principales discusiones que aborden los pensadores; en su lugar propone una historia que se fije en el contexto intelectual, es decir, en la serie de ideas que estaban alrededor del autor y sus textos. Desde este punto de vista sí que podemos demostrar la influencia de Suárez en Locke, ya que es imposible que éste último desconociera las tesis sobre la ley y el gobierno de Suárez, en tanto que su *Primer ensayo sobre el gobierno civil* está dedicado a analizar la obra de Robert Filmer denominada *El Patriarca*, en donde Filmer critica las ideas de Francisco Suárez y realiza extensas citas sobre su pensamiento. Por ello deberemos tomar en cuenta dos datos que son de gran relevancia para el caso, el primero es que el *De legibus* de Suárez se edita en Inglaterra en 1679, justo antes del momento en que Locke escriba sus *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil*. La obra fue editada por el grupo parlamentario contrario al absolutismo monárquico (*Whig*), por lo que Francisco Baciero supone que Locke intervino en la publicación de la obra de Suárez, además de que, como vimos, era el secretario de Shaftesbury, presidente de dicho grupo parlamentario. La pregunta sería ¿por qué Locke nunca cita a Suárez en sus obras? y la respuesta se puede entender desde la propia historia política de Inglaterra, pues Jacobo I no se arriesgó a responder el *De fidei* de Suárez y le pareció más cómodo que refutaran a Suárez los doctores de Oxford en un acto público. *La Defensio Fidei* fue quemada en Londres y prohibida su lectura en Inglaterra bajo las penas más graves. Las razones de la condena se basaban principalmente en la doctrina del tiranicidio. Por lo que el rey de Inglaterra se queja a Felipe III y le recrimina que la obra de Suárez “haya sido editada en sus Estados”, pidiendo su supresión. También en Francia, el 27 de junio fue aprobada el acta condenatoria por el Parlamento. En ella se acusaba a

Suárez de “sembrar doctrinas escandalosas y sediciosas encaminadas a provocar la subversión en los Estados y a inducir a la rebeldía a los súbditos del Rey”. Se prohibía vender o imprimir este libro y enseñar las doctrinas de Suárez “so pena de ser tratados como criminales de lesa majestad y perturbadores de la tranquilidad pública.”. Se condenaba, en consecuencia, el libro a la hoguera y se pedía a Paulo V que hiciera retractarse solemnemente a Francisco Suárez.

Además, como podemos recordar por el capítulo III, la postura *Whig* había triunfado en 1679 gracias a su estrategia que se basaba en la exaltación de la nacionalidad británica en contra de la posible intervención de los países católicos y del papa. Por lo que hubiese sido casi una contradicción que Locke reconociera que varias de sus principales ideas habían surgido de un pensador católico y defensor del catolicismo.

Ahora bien, ¿podemos demostrar verdaderamente la influencia de Suárez en la independencia de la Nueva España? Y lo que podemos responder es que no hemos encontrado citas directas a su pensamiento, pues para poder justificar legítimamente que la soberanía retornaba al pueblo en caso de ausencia del rey, los criollos pudieron haber elegido las ideas de Rousseau, Locke o Puffendorf; sin embargo, prefirieron las de un autor que en su época no era conocido y que incluso no es reconocido en la actualidad llamado Heineccio, pues sus ideas eran más adecuadas para la situación de la Nueva España. De haber recurrido a Rousseau debían de asumir también las ideas fundamentales de su teoría, entre las cuales se encuentran la de pueblo y soberanía popular. Si pensamos en el pueblo como todos y cada uno de los individuos que integran la nación (a la

manera de Rousseau) entonces los criollos de la Nueva España formaban una minoría al lado de los indios, por lo cual el gobierno de la Nueva España pertenecería legítimamente a dichos indios; esto es: sostener las ideas de Rousseau, para quien el pueblo está constituido por todos y cada uno de los individuos que firman el pacto social, o las ideas de Puffendorf, quien dice que en caso de interregno el estado vuelve a su antigua constitución, es decir, al estado de naturaleza donde no había gobierno y deben postularse nuevas leyes para poder formar de nuevo el mismo tipo u otro tipo de gobierno, no garantizaba a los criollos el poder, pues el hecho de pensar en la creación de un nuevo gobierno para el pueblo mexicano, llevaba consigo la posibilidad y casi seguridad de que los criollos no detentaran el poder, pues no eran una mayoría y para crear una nueva legalidad era necesaria la participación de todo el pueblo y no sólo la del grupo criollo. Por lo tanto, los criollos se vieron obligados a rechazar los planteamientos que pudieran parecerse al roussoniano de soberanía popular. El rechazo de los conceptos roussonianos llevó a Talamantes a negarle al "pueblo ínfimo" (pueblo en general) la posibilidad de decidir sobre el tipo de gobierno que debería instalarse.

Los criollos independentistas se alejaron de las ideas absolutistas porque les impedían el acceso legítimo al poder, pero también de las ideas radicales de soberanía popular al estilo roussoniano porque les quitaban la autoridad como grupo criollo y los convertían en ciudadanos comunes con los mismos derechos que los otros. Así que recurrieron a Heineccio, quien proporcionó a los criollos las bases para poder nombrar una nueva familia real o para regresar el trono a la

misma familia poniéndole límites más estrechos; pero también imposibilitaba al pueblo para crear una nueva legalidad con la cual se rigiera la sociedad, pues si se sigue a Heineccio se llega a la conclusión de que las leyes rectoras del comportamiento de aquel pueblo en el cual recae nuevamente la soberanía, ya fueron dadas en las leyes fundamentales, es decir, ya fueron establecidas desde el momento en que un grupo de individuos al reunirse formaron una nación. Por ello les preocupó tanto a los criollos demostrar que el Ayuntamiento apareció en América antes que el Real Acuerdo; así aseguraban también que en el Ayuntamiento (en el cual se integraba el grupo criollo de 1808) se habían constituido las leyes fundamentales. El Ayuntamiento se convirtió en el órgano al cual pertenecía la autoridad de una manera legítima.

Demostrando que las leyes fundamentales fueron realizadas por el pueblo y depositadas en el Ayuntamiento, no había necesidad de que cambiara la forma de gobierno o las leyes que regían a la Nueva España, porque dichas leyes ya existían antes de la firma del pacto con el rey y el hecho de que el monarca rompiera el pacto no cambiaba de ningún modo dichas leyes. Claro que dentro de esas leyes el grupo criollo sería el más favorecido, porque se constituía en el legítimo representante del pueblo.

Estas ideas sin lugar a dudas pueden ser consideradas parte del pensamiento de Suárez, el problema es que en realidad forman parte importante del pensamiento político en lengua española y aunque hemos podido mostrar que Servando Teresa de Mier retoma ideas fundamentales de los primeros independentistas de 1808, específicamente en la primera y segunda etapa de su

pensamiento, cuando sigue las ideas de soberanía, leyes fundamentales e independencia de los criollos mexicanos, nos ha sido imposible mostrar que sus ideas provengan de Suárez aunque sin duda está siguiendo a la 'Escuela de Salamanca', específicamente las ideas de Soto y Vitoria a quienes sí cita para advertir a los españoles que no tienen derecho legítimo para apropiarse de América, ni siquiera bajo el pretexto de la evangelización.

De esta manera, sólo nos queda por concluir que, sin lugar a dudas, el pensamiento de los independentistas mexicanos hace uso de un eclecticismo que les permite justificar sus posturas políticas inmediatas al darle fuerza a sus propias interpretaciones.

Y espero que a través de esta tesis se entienda que el pensamiento y las ideas no tienen los cortes radicales que nos han hecho creer las tendencias modernas y contemporáneas sobre el liberalismo y la soberanía, ya que ni los liberales e ilustrados están asépticos de las ideas teológicas, ni las ideas teológicas hispanas eran tan retrógradas que imposibilitaran a un pensador libre y riguroso como Francisco Suárez pensar en la libertad, la democracia y la posibilidad de poner cotos a una monarquía tiránica.



# APÉNDICE

## PREÁMBULO

El manuscrito que presentamos a continuación, constituye la introducción que el dominico Bartolomé de Medina escribió para su obra *EXPOSITIO IN PRIMAM SECVNDAE*. Publicada en Salamanca, España, el año de 1578.

La trascendencia del presente texto radica no solamente en que hasta la fecha carecemos de una traducción al español de esta obra, sino que además, nos muestra fehacientemente la conciencia que tenía la orden dominica de haber formado una “Escuela de pensamiento” ya desde el siglo XVI.

Por otro lado, nos aclara la importancia de la Escuela de Teología para resolver el problema del concepto ‘Escuela de Salamanca’ y nos proporciona dos evidencias fundamentales. La primera, que la que hoy conocemos como ‘Escuela de Salamanca’ está formada por los profesores de *Prima* de la Escuela de Teología del siglo XVI, pues menciona a Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Pedro de Sotomayor y Mancio de Corpus Christi.

La segunda, que todos estos profesores de *Prima* realizaron estudios sobre la *Primam Secundae* (I-II) de Santo Tomás, siguiendo el estilo de su maestro Francisco de Vitoria. “dichos documentos de sagrada teología fueron reunidos por nuestros padres; con grandes trabajos, superados, aumentados y enriquecidos en muchos lugares por nosotros”.

Así, Bartolomé de Medina tiene clara su tarea, pues menciona: “me encargaron, a mí, el más pequeño de todos los teólogos, esta provincia para el provecho de la República Cristiana, junto con estos monumentos de letras para que yo los proyectara, ordenara y perfeccionara”.

El motivo de esta tarea resulta claro, y se centra en dar a conocer la tradición dominica sobre las interpretaciones de Santo Tomás para evitar que “algunos ladronzuelos” como los llama el propio Medina, se apropien de los frutos y esfuerzos de la casa de la orden de “nuestro padre Dominico”.

Dejaremos para una investigación posterior determinar quiénes eran estos “ladronzuelos” a los que se refería Bartolomé de Medina, mientras tanto, quede esta traducción realizada con mucho esfuerzo, pues por tratarse de un manuscrito, requirió de paleografía, que siempre es mas difícil que trabajar sobre textos impresos.

num. 48 s. 2.

EXPOSITIO  
IN PRIMAM SE-  
CVNDAE ANGELICI  
DOCTORIS D. THOMAE  
AQUINATIS,

3  
13  
7

Autore F. Bartholomæo à Medina, Ordinis Prædicatorum,  
Primariæ Theologorum Cathedræ apud  
Salmanticenses Præfecto.

*Cum Indice copiosissimo ac locupletissimo.*



CVM PRIVILEGIO.

SALMANTICAE Typis hæredum Mathiæ Gastij.

M. D. LXXVIII.

Esta tassado en marauedis el pliego.



REVERENDISSIMO  
AC DIGNISS. P. NOSTRO  
SERAPHINO CAVALLI BRIX.  
Totius Ordinis Prædicatorum Magistro Generali.

F. BARTHOLOMÆVS DE MEDINA,  
Sacre Theologiæ, & eiusdem ordinis Professor,  
perpetuam & florentem felicitatem.



*EMINI* video dubium esse, Pater Reuerendissime, quin quam plurimos ex præclaro Prædicatorū ordine viros doctissimos, & inter omnes nominatissimos prodijisse, ingenue testetur; qui suis lucubrationibus, & monumentis Rempublicam Christianam mirum in modū illustrauerunt. Etenim, ut præmittam Albertum Magnum, Tarantasiam, Hugonem, Capreolum, Soucinatem, Syluestrum, Ferrariensem, Turrecrematam, Raymundum, Vincentium, Antonium, et alios innumeros, quos nostra religio in lucem reipublicæ produxit; in hoc ordine primas, omnium calculo, tenet diuinus Thomas, lumen & Doctor Ecclesiæ: cuius doctrinam, veluti e celo delapsam, Ecclesiæ omnes, sacra Concilia, scholæ vniuersæ admirantur, suscipiunt, et colunt. Hunc proxime insectus est Caietanus, doctrinæ D. Thomæ defensor acerrimus, flos ingeniorum omnium, vir ingenio, prudentiaq; acutissimus. Sed neque in Hispanijs defuerunt, qui D. Thomæ sequentes documenta, vigilijs & laboribus se dedentes, pro virili in vinea Domini Sabaoth gnauiter laborantes, varia litterarū monumenta, et quidem non cōtemnenda sæculis futuris reliquerunt. Doctissimus namq; Franciscus Victoria, vir præclarus ingenio, eruditione, eloquentia, interpres D. Th. in Salmaticensi Vniuersitate sic floruit, ut inter primos merito sit numerandus: qui non solum ab dita D. Th. arcana discipulus patefecit, verum etiam eo ordine, et dispositione digessit, ut seipsum super asse videatur. Certe ea ratione, et methodo doctrinam scholasticam tradidit, ut restaurator diuinæ Theologiæ optimo iure habeatur. Huic debent Hispania, quod Theologizare illas docuit, quodq; in pretio diuinam Theologiam habendam esse persuasit, quæ antea vbiq; incognita iacebat & inculta: huic præterea debet respublica Christiana, quod omnes anfractus, & difficultates, quæ in Theologia diuina occur-

**Para el reverendísimo y dignísimo, Padre Nuestro, Serafín Caval Brix.,  
Maestro general de toda la Orden de predicadores:**

**Fray Bartolomé de Medina, profesor de su Orden de Sagrada Teología,  
en perpetua y floreciente felicidad.**

Veo que para nadie es de dudar, padre reverendísimo, y es más, que se ponga de testigo sinceramente y libremente, a muchos de los varones doctísimos de la Preclara Orden de los Predicadores y que sobresalgan los renombrados entre todos, quienes con sus lucubraciones y monumentos escritos ilustraron, en un modo admirable, la República Cristiana. En efecto, para que deje de lado a Alberto el Grande, Tarantacia, Hugo, Corzo, Sincinato, Silvestre, Ferrariense, Torrecremada, Raymundo, Vicente, Antonio, y otros innumerables a quienes nuestra religión procreó en la luz de la República. El primero en esta orden, con el voto de todos, lo tiene el divino Tomás, luz y Doctor de la Iglesia, cuya doctrina es como bajada del cielo. Todas las iglesias, los sacros concilios y las escuelas universales la admiran, retoman y cultivan.

Siguiendo muy de cerca a éste está Cayetano, defensor acérrimo de la doctrina del Doctor Tomás, flor de todos los ingenios; varón muy agudo en ingenio y prudencia. Pero ni en España habían faltado quienes ciertamente, siguiendo los documentos del Dr. Tomás, abandonándose a las vigiliass y a las labores, por su parte, en la viña del Señor de los ejércitos, elaborando con fuerza los varios monumentos de las letras, no buscan esforzarse en los saquitos del futuro (el dinero).

Así pues está el muy docto Francisco Victoria, varón ilustre en ingenio, erudición y elocuencia, interprete del Dr. Tomás, así se distinguió en la Universidad de Salamanca, de tal suerte que debe ser contado entre los primeros por su mérito; quien no solamente mostró a sus discípulos los secretos arcanos del Dr. Tomás sino que también los dividió en este orden y en esta disposición, como parece que él mismo superó. Ciertamente por esta razón trajo en este método la Doctrina Eclesiástica. Como restaurador de la Divina Teología es tenido con un juicio óptimo. España le debe que enseñó a teologizarla y persuadió para que deba ser tenida en estima la divina teología que yacía anteriormente en todas partes olvidada y descuidada, además de eso la República Cristiana le debe que él mismo debilitó y desmenuzó todas las revoluciones y dificultades que en teología divina suelen ocurrir.



occurrere solent, ipse debilitauit, fregitque. Certe hoc solo nomine magnam gloriam est promeritus, quod Caietani sensum & mentem in aperto, & quasi ob oculos posuit. quod sane difficilius puto, quam clauam de manu Herculis eruere: nã in hoc auctore difficilius videtur, bene illum exposuisse, quã seletissima & pulcherrima inuenisse. Hic est, qui omnia Scholasticorum placita in incubili diligentia perlustrauit, ut si qua inueniret contra D. Thomam doctrinã pugnare, eique quo dã modo aduersari, summa cura & ope acrius cõuelleret, et destruere. Mirabile sane dictus, quod oēs auctores, qui ante eius et atē Scholastice scripserunt, legerit, in cõpendiũ & epitomen redegerit, & ad illustrandã D. Thomam doctrinã cõuerterit. Sed & ipse est, qui varia doctrinarum supellectile ornatus, Dialectica, Philosophia Sacra scriptura, & scientia Sanctorũ cognitione instructus, oĩa hac subsidia sibi cõparauit, ut D. Thomam doctrinã aueret, locupletaret, et magnã illustrioremq; redderet: in illius. n. uo emanauerũt putei aquarũ, & quasi mare, adimpleti sunt supra modũ. Hunc uirũ eruditissimũ cõsecutus est uir litteratissimus Pater Soto huius nominatissimi Magistri primus discipulus, qui quantum iusserit Rẽpublicam Christianam, quantumq; suis cõmentarijs doctissimis, & plane diuinis Theologiam diuinam auerit, et doctrinam D. Tho. illustrauerit, oēs penẽ mortales intelligunt. Post hunc cathedram magisterij in Hispanijs tenuit doctissimus ille Magister Cano. Episcopus Canariẽsis sapientissimus lãge ac doctissimus, qui certe nulli est secũdus. Nam si nõ solũ scire aliquid artis est, sed quedam ars docendi, in utraq; diuine, & mirabiliter floruit. Sed neq; in his, a me ante commemoratis, desit diuina sapientia radius: floruerũt namq; apud nos sapientissimi Magistri, Sotomayor, Penitentia, Mantius, quos honoris gratia nõio. Hi oēs in doctrinam D. Thomam annotationes reliquerũt, non quidem integras et perfectas, neq; typis mandatas, sed in albeolis manuscriptoris a discipulis excerptas. Quibus nos, qui pie illis in Christo defunctis supersumus, semper de nouo addimus, semper aliquid ex D. Thomae fonte perenni exhaurimus: habet. n. doctrinam D. Thomae consortiũ, & cõmuniõẽ diuinæ sapientiæ, quæ cũ infinitus thesaurus sit, sine inuidia cõmunicata exhauriri nequaquam pot. Hæc igitur sacræ Theologiæ documenta, a nostris Patribus, magnis exantlatis laboribus, cõfecta, et a nobis multis in locis aucta, & locupletata (ut est improbum & ingratum huius aui sæculum) surunculi quidam, non agnoscetes furtum, sed ea, quasi sua propria repatantes, domiq; sua nata sibi vendicant, arrogant, rapiunt, et typis mandate, sine aliquo pudore audacissime procurant, non deferentes honorem ordini D. Dominici Patris nostri, cui hæc oĩa magno Dei munere concessa sunt. Patres igitur nostri, quasi a longo somno expergesacti; quippe qui & oēs honores, & oĩa honorificane pili quidem faciant; mibi,

om-

Ciertamente mereció gran gloria con sólo este nombre porque aprovechó, casi ante todos los ojos, el sentido y la mente abierta de Cayetano, porque considero en verdad que es más difícil que extraer la maza de Hércules<sup>231</sup> de su mano, pues parece que lo más difícil de este autor él lo expuso bien porque descubrió cosas muy selectas y muy hermosas. Éste es quien examinó todas las cosas plácidas de las escolásticas con una diligencia increíble como si ésta encontrara luchar contra la doctrina del Dr. Tomás y en cierta manera hostilizar contra ella y trabajar en arrancarla con sumo cuidado del poder y destruirla. Lo verdaderamente admirable de decir es que recolectó a todos los autores que escribieron antes de su época escolástica, los reunió en un compendio y en un epítome y los tradujo para embellecer la doctrina del Dr. Tomás. Pero él mismo es quien, adornado con un material diverso de doctrinas: de la dialéctica, la filosofía, sagrada escritura y del conocimiento de los santos, es infructuoso en el conocimiento pues comparó todos estos conocimientos para él mismo para acrecentar y enriquecer la doctrina del Dr. Tomás y para que ésta regresara grande y más notable. Los pozos de las aguas de él se derramaron en nuestro tiempo y han sido llenados sobremanera casi como el mar.

Después de este varón eruditísimo un varón muy letrado, el Padre Soto, discípulo primario de este muy renombrado maestro, quien ayudo en tan gran cantidad a la República Cristiana y con tan gran cantidad la acrecentó con sus comentarios doctísimos y plenamente divinos, además embelleció la doctrina del Dr. Tomás y casi todos los mortales la entienden.

Posterior a éste, tuvo la cátedra del Magisterio en España aquél doctísimo maestro Cano, obispo canariense, en mucho sabio y muy docto, que para ninguno es secundario, porque no sólo es necesario conocer algo del arte, sino tener un cierto arte de enseñar en cada uno de estos; floreció divinamente y admirablemente.

Pero ni en estas cosas relatadas anteriormente el rayo de la divina sabiduría descuidó de mí pues florecieron junto a nosotros los sapientísimos maestros Sotomayor, Penitencia y Mancio a quienes bañó la gracia del honor.

Todos estos dejaron anotaciones en la doctrina del Dr. Tomás, ciertamente no integras y perfectas, ni tampoco en bajorrelieves, pero fueron separadas por los discípulos en manuscritos blanqueados, de quienes nosotros confiados, los que sobrevivimos piadosamente en Cristo con aquellas cosas que fueron cumplidas, siempre extrajimos lo nuevo, siempre agotamos algo de la fuente perene del Dr. Tomás, pues la doctrina de éste tiene una comunidad y una participación de la sabiduría divina que, una vez que fue comunicada, no puede ser retirada de ninguna forma pues es un tesoro infinito sin malevolencia. Así pues, estos documentos de sagrada teología fueron reunidos por nuestros padres; con grandes trabajos, superados, aumentados y enriquecidos en muchos lugares por nosotros.

Sin embargo, la generación de este tiempo es detestable e ingrata, pues hay algunos ladronzuelos que no comprenden el fruto sino que consideran estas cosas como si fueran sus propios trabajos, los reclaman, se los adjudican, y se roban nuestros esfuerzos a su casa y, muy atrevidamente, procuran consignar en tipos sin pudor alguno, los que no revelan el honor de nuestra orden de nuestro padre Dominico, a quien estas cosas le fueron concedidas por un óptimo regalo de Dios. Así pues nuestros padres casi fueron despertados de un largo sueño, por supuesto a quienes no les hacen ni un pelo de honor todas las cosas honoríficas,

---

<sup>231</sup> Una de las armas más representativas del héroe con la que enfrenta al león de Nemea; según la tradición dice que esta arma fue tallada por él mismo al no tener éxito con las otras armas que fueron regaladas por los dioses, utiliza la maza para amenazar al león y con ésta lo mete en una cueva y obtura la entrada.



om̄iam Theologorum minimo in commodam Reip. Christiana hanc provin-  
ciam demandarunt, ut hæc litterarum monumenta, simul cum eis, qua ego  
excogitaueram ordinarem, cõplerem, & perficerem. Quod opus, opitulante  
Domino, & D. Th. apud illum intercedente, ad umbilicum vsq; quan-  
tum quidem ad expositionem Prima Secunda spectare videbatur, dedu-  
ctus est. Commentarios vero in ceteras partes D. Thoma, quos iam prama-  
nibus habemus, breui pralo mandari curabimus. Hoc opus, qualecũq; est,  
tibi, Pater reuerendissime, dico, offeroq;. Cui namq; vigiliæ, & lucubratio-  
nes nostræ potius debentur, quam ei, qui in ordine Prædicatorum primas  
tenet, & moderator existit; cui omnia iura nostra, ex obedientiæ voto, ob-  
stricta sunt? Tibi igitur seruiant, et in honorem nostri Ordinis euulgentur.  
Accedit huc, quod tu, Pater dignissime, supremus es huius operis archite-  
ctus, tu persuasor, tu calcar addidisti non minimum, ut lucubrationes no-  
stras pralo committerem. Licet. n. quamplurimi serio & diligenter sæpe  
mecum egerint, ut alijs studijs intermissis, totus in hanc curam incumbe-  
rem, ego vero, qui infirmitatis meæ optime conscius es, studiose non semel  
terguersari cõpissim: tu tamen vnus omnem formidinem tandem ex aîo  
meo penitus depulisti. Itaq; non tam volûtate, et arbitrato meo, quam tua  
auctoritate, & impulsu ad hoc opus edendum me cõuertit. Tuum igitur est  
opus, tibi debitum, tuo denique honori acceptum referendũ, si quid fructus  
ex his commentarijs Reip. Christianæ acceperit. Sed & illud non parum  
me mouit, ut lucubrationes istas tibi dicarem. Præterquam. n. quod pristinæ  
auctoritatis, & religionis antiquæ uehemens & ardens amator existi-  
stas, solerti etiã diligentia monumenta huius sacri tui Ordinis, et antiquo-  
rum Patrũ unde quaq; conquiris, et posteritati tradere summopere stu-  
des. Quis. n. ignorat, quod huius rei gratia, non semel atq; iterum, sed sæ-  
pissime doctissimos quosq; adhortatus fueris, imo mandatis obstrinxeris,  
ut si qua alicubi litterarum monumenta adhuc desiderata laterent, uel no-  
ui et auctores memoria digni recenter perficerent, ea in lucem produceret.  
Quid præterea hic dicam de eximia animi tui in sacrosancta Theologia  
candidatos propensione; de fauore quo omne litterarũ studiosos comple-  
cteris; & obsequijs, qua impendere ijs soles, qui aliquo eruditionis gradu,  
uel aliquo bono spei titulo tibi essent cõmendati? Sciens hic prætereo amo-  
rem pænæ singularem, quo semper me profecutus es, & adhuc profequeris,  
ingenij tui dexteritatem singularem quoq; prudentiam, qua totius Or-  
dinis causis ita præes, negotijsq; grauioribus ita consulis, ut nihil amplius  
in te desiderari queat. Quæ virtutis atq; bonitatis tuæ constanti, atq; per-  
petua fama effectum est, ut ad te amandũ colendumque, studio seramur  
incredibili. Hæc itaque omnia cum sic in te vno, ut vix in quoquam alio,  
concurrant præter illa, qua breuitatis studio prætermitto, iustissima certe  
causæ

me encargaron, a mí, el más pequeño de todos los teólogos, esta provincia para el provecho de la República Cristiana, junto con estos monumentos de letras para que yo los proyectara, ordenara y perfeccionara. Porque la obra fue trazada, habiéndome auxiliado el Señor e intercediendo en ella el Dr. Tomás, parecía que la observaba desde el centro hasta la exposición de la Prima Secundae. Ciertamente cuidaremos que los cometarios sean mandados en una breve prensa a otras partes de la obra del Dr. Tomás, la que ya tenemos delante de nuestras manos.

Esta obra, de cualquier clase que sea ésta, es para ti, Padre Reverendísimo, hablo y expongo, ¿a quién, pues, se deben nuestras vigiliass y lucubraciones que a aquel que, en el orden de los predicadores, tiene los primeros puestos y es el mejor guía que existe? ¿A quién fueron encadenados todos nuestros juramentos desde el voto de obediencia? Así pues te sirve y publica el honor de nuestra orden.

Acepta esto, padre dignísimo, porque eres un arquitecto supremo de esta obra; tú, persuasor, tú añadiste un estímulo no mínimo para exponer nuestras lucubraciones en una prensa. Es lícito que muchos, seriamente y diligentemente, redactaran conmigo, a menudo, para que me ocupara enteramente en esta tarea, habiendo dejado las ocupaciones. Ciertamente yo, consciente óptimamente de mi debilidad, no empezaría a estar con empeño y empezaría a tergiversar no por una sola vez, sin embargo tú expulsaste por fin, de lo más profundo de mi ánimo, todo temor. Así pues me convenció no tanto mi voluntad ni mi arbitrio como lo hizo tu autoridad e impulso a realizar esta obra. En fin, es obra tuya, la que te fue adecuada, en consecuencia aceptada por tu honor.

Sin embargo aquello no me parece poco como estas lucubraciones que te dedico, exceptuando que te presentes como amante ardiente y vehemente de la prístina autoridad y de la antigua religión; buscas en todas partes con habilidad y diligencia los monumentos de esta tu orden y de los antiguos padres, y buscas transmitir a la posteridad con el mayor cuidado.

¿Quién ignora que por la gracia de este asunto no una sola vez, sino muy a menudo exhortaste a todos los instruidos a sacar esto a la luz, que por cierto los ataste a las cosas encomendadas para que, si llegaran a ocultar en alguna parte estos monumentos de las letras hasta ahora deseados, los nuevos autores los perfeccionaran de modo que sean dignos de recordar? ¿Qué diré, además de esto, sobre lo excelso de tu ánimo en sacrosanta teología a favor a la proposición de los candidatos, sobre el favor en el que abrazas totalmente a los estudiosos de las letras y sobre los obsequios que sueles pender sobre ellos, quienes en algún grado de erudición o en algún buen título de esperanza te habrán sido enmendados? Sabiendo esto, sobre el asunto casi singular, en el año transcurrido en el que siempre me reconocí y hasta ahora resuelto a la diestra singular de tu ingenio y también a la prudencia que está en las causas de tu orden, así también como negociador en los negocios más pesados, así como también en tus consulados, para que nada más amplio sea capaz de desear en ti.

Se produjo esto por la constancia de tu virtud y tu bondad, somos llevados con un increíble estudio a amarte y honrarte. Así pues todas estas cosas ocurren así como la sabiduría en ti es uno, como la fuerza en algún otro, excepto las otras cosas que dejo de lado en un estudio de brevedad, ciertamente estas cosas parecen muy dispuestas,



causae mihi videntur, cur lucubrationes nostrae in tuo potissimum nomine  
apparere debeant. Quare ut eas iam tibi officij gratia iure optimo inscri-  
ptas, qua cetera omnia soles humanitate suscipias, et nominis tui auctori-  
tate defendas: nostram insuper in his qualemcumque; operam fortassis mul-  
torum opinione maiorem, equi bonique consulat, quam possum vehementer  
oro atque obtestor. Sed neque vereor, quod impolita, et vulgari commentariorum  
dictione offendaris, Pater Reuerendissime. Nam cum Cicero, eloquentia  
parens, et temperatum orationis genus potius, quam elegantem,  
lautum, diuitem, splendidumque; dictionum apparatus in Philosopho pro-  
bandum censeat, quis curiosam illam, ornatamque; dicendi rationem a Chri-  
stiano requiret Doctore? Dictionis in affectata et incopposita simplicitas,  
decora mihi videtur (inquit diuinus ille Basilius) et conueniens professioni  
Christiani Doctoris; cuius est, non ad ostentationem magis scribere, quam  
ad publicam utilitatem. Cui consonat illud Augustini proloquium. 4. de  
doctrina Christiana, c. 11. Bonorum, inquit, ingeniorum insignis est indoles,  
in verbis verum amare; non verba. Quid, n. prodest clauis aurea, si quod  
volumus aperire non potest? aut quid obest lignea, si hoc potest, quando ni-  
hil querimus nisi patere, quod clausum est? Egregium sane viri sancti et  
docti iudicium, quo nostra Scholae loquendi modus ab omnium impugnationi-  
bus defenditur, et roboratur. Remissiore itaque; adhibui stylum; tum, quo-  
niam Christiani doctoris munus, cuius interest non ad ostentationem scri-  
bere, sed publicam querere utilitatem, non est circa verborum pugnas mul-  
tas agitare quaestiones, sed in rebus Theologicis indagandis nudam aperi-  
re veritatem; tum vero, quoniam cum Theologorum scholasticorum varios  
oportuerit adduci locos, innumerasque; sententias, componenda fuit oratio,  
qua cum his auctoribus, qui passim citantur, aliquam videretur habere si-  
militudinem. Sane volui D. Thomam imitari, virum plane diuinum, et  
in omni disciplinarum genere singularem, quem omnes vere et solide do-  
cti venerantur, et Gratia ipsa admiratur; qui non voculas sectari didi-  
cit, et unde Graeca, vel Latina verba sint deducta curiosius exquirendi  
curam habuit, sed in res cognitione dignissimas omne studium et operam  
contulit. Scribant, rescribant latinissimi homines et Ciceroniani, quantum et  
quam polite velint, Latine, Graece, et Hebraice; adde etiam si vis Arabi-  
ce, et Chaldaice: eorum monumenta, si cum D. Th. scripturis comparentur,  
verba erant, et mera nugae, non res seria. Hunc ergo virum doctissimum,  
quem, quadam admiratione commotus, sapius fortasse laudo, quam ne-  
cesse est, lubenti animo sequor. Sed etiam satis meam barbariem excusasse  
videor. Ad te Pater Reuerendissime conuertor, et Deum Opt. Max. oro,  
ut in Domino Iesu diu te valere clementer concedat. Vale iterum atque  
iterum. Salmantica, ex nostro Conuentu.

puesto que nuestras lucubraciones deben parecer muchísimo más en tu nombre. Por lo cual para que te lleves inscritas a favor del oficio con un óptimo juicio, porque sueles soportar las demás cosas por la humanidad, defiendes con la autoridad de tu nombre nuestra obra, cualquiera que esta sea, por encima de otras, tal vez es la más grande, con la opinión de muchos; pido e invoco a los cónsules oportunos y buenos lo más vehementemente que puedo.

Sin embargo yo no te venero en un discurso de comentarios sin pulir y vulgar porque eres ofendido. Pues como Cicerón, el padre de la elocuencia, ordenara el género de la oratoria más uniforme y temperadamente que elegante para hacer aceptable en el filósofo un aparato de discursos agradable, rico y esplendido ¿quién podría reclamar aquella curiosa y adornada forma de escribir de un doctor cristiano? Me parece decorosa la simplicidad, inexacta y descompuesta del discurso y conveniente para la profesión de un doctor cristiano –dijo aquel Basilio- cuya escritura no es más al alarde que a la utilidad pública. Para quien acepta aquella exposición no. 4 sobre la doctrina cristiana en el capítulo II, sobre los buenos talentos dice que el genio es distinguido por amar la verdad en las palabras, mas no por amar las palabras, entonces ¿por qué no aprovechar la llave dorada si lo que queremos abrir no puede abrirse? O ¿por qué nos daña la llave de madera, si la perdemos, cuando ni siquiera queremos padecer algo de lo que está encerrado? Sin duda el juicio del varón santo y docto está en el modo de hablar de nuestra escuela, que es defendido y robustecido por todas las impugnaciones.

Así pues, recibí un estilo tranquilo, entonces, pues el oficio del doctor cristiano cuyo interés no es escribir para el alarde, sino buscar la utilidad pública, no está en ocuparse de las cuestiones en torno a las tantas pugnas de palabras, sino mostrar la verdad desnuda en los asuntos teológicos que deben ser rastreados.

Ciertamente entonces después que, como haya sido oportuno ser llevado a varios lugares de los estudios teológicos y la oración, que con estos autores, quienes son atados por diversas partes, parecería que tienen similitud, debió ser arreglada en innumerables sentencias.

Sin duda quise imitar al Doctor Tomás, varón singular, plenamente divino en todo género de disciplinas, a quien todos los doctos veneran verdadera y sólidamente, y es adorado por Grecia misma, quien no aprendió de los chismes del que seguía, cuyas palabras griegas o latinas fueron sacadas más cuidadosamente, tuvo que buscar una cura, sin embargo recogió todo estudio y obra para los asuntos dignísimos en el conocimiento.

Los hombres muy latinos y ciceronianos escriben y reescriben cuanto quieren pulidamente en latín, en griego y además en hebreo, si quieres también en árabe y en caldeo sus monumentos literarios, sin embargo son palabras y meras simplezas, cosas no serias si las comparas con los escritos del doctor Tomás. Por esta razón, muy a menudo, o tal vez muy imperiosamente, alabo a este varón muy docto, a quien, como es necesario, sigo con ánimo complaciente. Pero ya me parece bastante que mi barbarie haya sido derrumbada.

Me convierto a ti, padre reverendísimo, y a Dios, óptimo y máximo, pido para que, en el Señor Jesús, te conceda diariamente gozar de buena salud clementemente.

Que estés muy bien una y otra vez.

Desde nuestro convento de Salamanca.

## BIBLIOGRAFÍA

### DOCUMENTOS

MEDINA, Bartolomé de. EXPOSITIO IN PRIMAM SECVNDAE. España: Salmanticae Typis, M. D. LXXVIII

MIER, Servando Teresa de, Fray. "Causa formada al doctor Fray Servando Teresa de Mier, por el sermón que predicó en la Colegiata de Guadalupe el 12 de diciembre de 1794" en Hernández y Dávalos. *Documentos para la historia de la guerra de independencia*. México: archivo general de la Nación. Tomo IV.

TALAMANTES SALVADOR Y BAEZA, Melchor de, Fray. "Apuntes para un plan de independencia" en Hernández y Dávalos. *Documentos para la historia de la guerra de independencia*. México: archivo general de la Nación. Tomo I, Doc, 206.

- "Congreso Nacional del Reyno de la Nueva España" en Genaro García *Documentos Históricos Mexicanos*. México: Museo Nacional de Arqueología, Tomo VII. 407-441 pp.

- "Representación Nacional de las colonias. Discurso filosófico" en Genaro García. Tomo VII, 374-403 pp.

VERDAD Y RAMOS, Primo de. "Memoria póstuma del Síndico del Ayuntamiento Lic. D. Francisco Primo Verdad y Ramos en que se funda el derecho de Soberanía del pueblo y justifica los actos de aquel cuerpo", en Genaro García. *Documentos históricos mexicanos*. México: Museo Nacional de Arqueología, tomo II, doc. 53.

## BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

AQUINO, Santo Tomás de. *Suma de Teología II (parte I-II)*. Madrid: BAC, 2005.

- *Suma de Teología III (parte II-II a)*. Madrid: BAC, 2005.

FILMER, Robert. *Patriarca o el poder natural de los reyes*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: University Press, 2009. (Edited by Peter Laslett).

- *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: Espasa Calpe, 1997.
- *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. España: Tecnos, 2010.

MARIANA, Juan de. *La dignidad real y la educación del rey*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. 1981.

MIER, José Servando Teresa de, Fray. *Historia de la Revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac ó verdadero origen y causas de ella con la relación de sus progresos hasta el presente año de 1813*. México: IMSS, 1980 (impresión facsimilar de la obra en la imprenta de Guillermo Glindon, Londres 1813)\*.

- *Memorias de Fray Servando*. Monterrey, N. L. Gobierno del estado, 1946 (tomos I y II).
- *Escritos Inéditos*. [1ª. Edición en El Colegio de México, 1944] México: INEH, 1985.
- *Cartas de un americano 1811-1812*. México: CONACULTA, 1987.
- *Obras Completas IV La formación de un republicano*. México: UNAM, 1988.
- *Escritos políticos*. México: H. Congreso de la Unión, 1989.

OCCAM, Guillermo de. *Tratado sobre los principios de la teología*. Argentina: Aguilar, 1980.

- *Sobre el gobierno tiránico del Papa*. Madrid: Tecnos, 2008.

SOTO, Domingo de. *DE IUSTITIA ET IURE. De la justicia y del derecho. En diez Libros*. Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1967 (Sección Teólogos Juristas).

SUÁREZ, Francisco. *Defensa de la Fe Católica y Apostólica contra los errores del anglicanismo*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971. (reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra 1613). 4 volúmenes.

--- *De iuramento fidelitatis*. Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1978.

--- *De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar Conciencia y política*. Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1979.

--- *De Legibus*. Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica. 1971 a 1981. (Edición crítica bilingüe de Luciano Pereña et. al.) vol. I, II, III, IV, VII y VIII.

--- *Principatus Politicus*. Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1965

VITORIA, Francisco de. *Doctrina sobre los indios*. Salamanca: San Esteban, 2009. [edición de Ramón Hernández O.P.]

--- *De legibus*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010

--- *Relectio de Potestate Civili*. Madrid: CSIC, 2008.

## **BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA**

ARISTÓTELES. *Política*. [introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo] México: UNAM, 2000. (Biblioteca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana)

BADE ROMEO, Sergio. *Suárez (1548-1617)*. Madrid : Ediciones del Orto, 1997.

BACIERO GONZÁLEZ, Carlos. "La segunda generación de teólogos peninsulares" en *Actas de I simposio sobre la ética de la conquista de América (1492.1573)*. Salamanca: Ayuntamiento y diputación provincial, 1984. 315-337 pp.

BACIERO RUÍZ, Francisco T. *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke. (Un capítulo en la evolución de la Filosofía Política del siglo XVI)*. Salamanca : Universidad de Salamanca, 2008.

BARRET-KRIEGEL, Blandine. *Les droits de l'homme et le droit naturel*. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1989.

BELDA PLANS, Juan. *LA ESCUELA DE SALAMANCA y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 2000.

BERNAND, Carmen y GRUZINSKI, Serge. *Historia del Nuevo mundo. Del descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*. México: FCE, 1996.

- *Historia del Nuevo mundo Tomo II. Los mestizajes 1550-1640*. México: FCE, 1999.

BEUCHOT PUENTE, Mauricio. *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*. México UNAM, 1995.

- *Filosofía y derechos humanos*. México: Siglo XXI, 2001

CARRILLO PRIETO, Ignacio. *Cuestiones Jurídico-políticas en Francisco Suárez*. México: UNAM- IJ, 1977.

CHABOD, Federico. *Carlos V y su imperio*. México: FCE, 2003.

DIOS DE DIOS, Salustiano de. "Corrientes jurisprudenciales. Siglos XVI y XVII" en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-1. Saberes y confluencias*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006.

DUNN, John. *The political thought of John Locke*. Cambridge: University Press, 1969.

FORSTER, Greg. *John Locke's politics of moral consensus*. Cambridge: University Press, 2005.



FUERTES HERREROS, José Luís. “Lógica y filosofía. Siglos XIII-XVII” en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-1. Saberes y confluencias*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. “La Facultad de Derecho Canónico” en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-1. Saberes y confluencias*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006.

GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo*. México: FCE, 1982.

GOMEZ ROBLEDO, Ignacio. *El origen del poder político según Francisco Suárez*. México: Editorial Jus, 1948.

GONZÁLEZ NAVARRO, Ramón. “Alcalá y Salamanca: dos modelos de universidad” en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-2. Saberes y confluencias*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006

GUZMÁN BRITO, Alejandro. *El derecho como facultad en la neoescolástica española del siglo XVI*. Madrid, IUSTEL, 2009.

JERICÓ BERMEJO, Ignacio. *LA ESCUELA DE SALAMANCA DEL SIGLO XVI. Una pequeña introducción*. Madrid: Editorial Revista Agustiniana, 2005.

KAMEN, Henry. *Felipe de España*. Madrid: Siglo XXI España, 1997.

MAUROIS, André. *Historia de Inglaterra*. Barcelona: Ariel, 2007.

PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo. *LA ESCUELA DE SALAMANCA. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*. Madrid: BAC, 2009.

- "El concepto <<Escuela de Salamanca>>, siglo XVI-XX" en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-1. Saberes y confluencias*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006.

PEREÑA, Luciano. *LA ESCUELA DE SALAMANCA. Proceso a la conquista de América*. Salamanca, ediciones de la caja de ahorros, 1986.

- *Hacia una sociología del Bien Común*. Madrid: Editorial Católica, 1958 (¿??)
- *La Escuela de Salamanca. Conciencia crítica de América en el centenario de su reconciliación*. Universidad Pontificia de Salamanca. 1992, 60p.
- "La Escuela de Salamanca. Notas de identidad" en Gómez Camacho y Ricardo Robledo eds. *El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca*. Ediciones Universidad de Salamanca 1998, 43-64 pp.
- *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*. Madrid: CSIC, 1954.

POCOCK, J. G. A. *El momento maquiavélico*. Madrid: Tecnos, 2008,

RAMÍREZ GONZÁLEZ, Clara Inés. "Proyección en América: Una perspectiva Americana" en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-2. Saberes y confluencias*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006

RAMOS-LISSÓN, Domingo. *La ley según Domingo de Soto*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1976.

RODRIGUEZ CRUZ, Águeda. "Proyección en América: Una perspectiva española" en *HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA III-2. Saberes y confluencias*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006

ROVIRA GASPAS, María del Carmen. *Francisco de Vitoria. América y España. El poder y el hombre*. México: Porrúa, 2004.

- et. Al. (compiladores) *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*. Tomo I 1998. México: UNAM (Lecturas Universitarias).

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Rousseau en México*. México: Grijalbo, 1969. (Colección 70)

SCORRAILLE, Raoul de, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, traducción del francés por el P. Pablo Hernández, S.I., Ed. Subirana, Barcelona, 1917.

STEGMÜLLER, Friedrich. *Filosofía e telogía nas universidades de Coimbra e Évora*. Coimbra: Instituto de Estudios Filosóficos, 1959.

TRUYOL Y SERRA. Antonio. *Historia de la filosofía del derecho y el Estado 2. Del Renacimiento a Kant*. Madrid: Alinaza Editorial, 2007.

VILLORO, Luis. *El proceso ideológico de la guerra de independencia*. México: CONACULTA, 2002.

ZORAIDA VAZQUEZ, Josefina. “los primeros tropiezos” en *Historia general de México*. Tomo III. México: El Colegio de México, 1977.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. ....	1
--------------------	---

## CAPÍTULO I LA HERENCIA DE LA ESCUELA DE SALAMANCA EN FRANCISCO SUÁREZ

### **Preliminares**

Noticias sobre la Universidad. ....	18
La Universidad de Salamanca. ....	23

### **La Escuela de Salamanca**

El concepto “Escuela de Salamanca” . . . . .	27
Integrantes de la Escuela Tomista de Salamanca. . . . .	33
Primera generación. . . . .	34
Segunda generación. . . . .	38
Tercera generación. . . . .	40

### **Herencia salmantina en Francisco Suárez**

La escuela de teología. ....	49
------------------------------	----

## CAPÍTULO II IDEAS DE CONVENIO Y TIRANICIDIO EN FRANCISCO SUÁREZ

<b>Francisco Suárez, el hombre de “Todo por mejor”</b> . . . . .	58
--	----

### **El convenio en el *De Legibus ac Deo Legislatore***

El <i>De legibus</i> . . . . .	74
La ley natural. . . . .	79
El convenio y la ley civil. . . . .	85

<b>La sociedad civil y la autoridad política en la <i>Defensio Fidei</i></b> . . . . .	96
--	----

<b>El tiranicidio en la <i>Defensio Fidei</i></b> . . . . .	104
El tirano <i>in regimine</i> . . . . .	106
El tirano <i>in titulo</i> . . . . .	108

CAPÍTULO III  
FRANCISCO SUAREZ Y JOHN LOCKE

<b>Texto y contexto de John Locke</b> . . . . .	112
Contexto de su obra política. . . . .	113
Texto: Los dos <i>Tratados sobre el gobierno civil</i> . . . . .	131
<b>La influencia de Suárez en Locke</b> . . . . .	133
Rechazo a la monarquía absoluta. . . . .	135
El inicio de la sociedad política. . . . .	136
Idea de la ley natural. . . . .	137
El bien común como finalidad del poder político. . . . .	139
Consenso y doble pacto. . . . .	142
Poder despótico y tiranía. . . . .	146

CAPÍTULO IV  
INFLUENCIA DE LAS IDEAS DE FRANCISCO SUÁREZ EN LA  
INDEPENDENCIA DE MÉXICO.

<b>Texto y contexto del movimiento de 1808</b> . . . . .	148
Contexto histórico-político. . . . .	151
Estado de naturaleza y pacto social. . . . .	156
Soberanía y pueblo. . . . .	164
Voluntad general, Congreso de la Nueva España e independencia. . . . .	172

**Servando Teresa de Mier en la Independencia**

Contexto. . . . .	181
Texto. . . . .	184

CONCLUSIONES. . . . .	194
-----------------------	-----

APÉNDICE. . . . .	203
Preámbulo. . . . .	204
Batolomé de Medina. <i>Expositio in Primam Secvndae</i> . (Introducción). . . . .	207

BIBLIOGRAFÍA . . . . .	215
------------------------	-----

**IMÁGENES**

Placa de la casa donde nació Francisco Suárez. . . . .	ii
Portada del <i>De legibus</i> . . . . .	73
Portada de la <i>Defensio Fidei</i> . . . . .	95
Esquema de los reyes Estuardo de la Gran Bretaña. . . . .	114
Portada de la <i>Expositio in Primam Secvndae</i> . . . . .	206