

# EL NÚCLEO DE LA DOCTRINA DE FRANCISCO SUÁREZ SOBRE LA RESISTENCIA Y EL TIRANICIDIO \*

PABLO FONT OPORTO  
Universidad Loyola Andalucía

RESUMEN: Se pretende exponer la esencia del pensamiento suareciano sobre el problema de la resistencia al tirano y su interpretación desde la doctrina científica. Suárez distingue entre el tirano mal gobernante, al que sólo es posible darle muerte en legítima defensa de la propia vida o de la comunidad, y el tirano usurpador, al que puede matarlo cualquier persona privada de la comunidad con una serie de condiciones. Si bien se critica a Suárez que los únicos límites que establece al poder político son la resistencia y el tiranicidio, éstos suponen un control democrático auténtico y materialmente posible en la realidad sociopolítica concreta de su tiempo.

PALABRAS CLAVE: Francisco Suárez, derecho de resistencia, tiranicidio, democracia, tiranía, juramento de fidelidad, poder indirecto del Papa, desobediencia civil.

## *The core of Francisco Suárez's doctrine about resistance and tyrannicide*

ABSTRACT: This article tries to resume the exposition of Francisco Suárez about the problem of the resistance to the tyrant and its interpretation in the scientific doctrine. Suárez distinguishes between two kinds of tyrants: the bad ruler and the usurper. The first only can be murdered in self-defense of proper life or community; the second can be murdered by any person member of the community, on several conditions. Suárez is criticized because the only limits he establishes to political power are resistance and tyrannicide. However, these mean a democratic control really and physically possible in the sociopolitical reality of his days.

KEY WORDS: Francisco Suárez, right of resistance, tyrannicide, democracy, tyranny, oath of allegiance, Pope's indirect power, civil disobedience.

### 1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo trata de abordar el núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre el derecho de resistencia a la opresión y el tiranicidio como recurso extremo de defensa contra la misma. Para ello, se parte de un análisis de las fuentes originales suarecianas en sus textos más representativos. En particular, nos centraremos en la resolución de los supuestos principales sobre los que Suárez trabaja: los casos de tiranicidio, de un lado, del gobernante con título legítimo pero injusto gobierno y, de otra parte, del usurpador.

En paralelo (sobre todo en el aparato de notas), así como también en el punto 3.1, se procede a exponer la interpretación que la doctrina científica ha llevado a cabo sobre estas ideas. Cabe advertir que, por nuestra parte, defendemos una relectura alternativa de la filosofía política y jurídica de Suárez. Esta visión impregna de alguna forma tanto nuestra interpretación de las fuentes primarias suarecianas como la discusión que se entabla con esas otras interpretaciones.

---

\* El presente artículo es parte de la investigación desarrollada sobre el derecho de resistencia en Francisco Suárez bajo la dirección de los Profs. Drs. Juan Antonio Senent de Frutos y José M.<sup>o</sup> Margenat Peralta.

Debe indicarse, por último, que para la realización de este trabajo se ha manejado como traducción principal del original latino de Suárez la edición elaborada por el Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) dentro de la serie *Corpus Hispanorum de Pace* (F. SUÁREZ [1978]; haciendo una excepción lo citaremos, tanto en texto como en notas como *De Iuramento*; si no hay anotación en contra, el texto se ha tomado de dicha versión y las páginas consignadas corresponden a la misma). Como traducción secundaria se ha empleado la del Instituto de Estudios Políticos (F. SUÁREZ [1971], vol. IV).

### 1.1. *La coherencia interna del pensamiento de Suárez a través del empleo de un método determinado por sus concepciones metafísicas*

El tema del derecho de resistencia es un problema no sólo jurídico, sino también ético. Como señala Cabral de Moncada, «Suárez es, como jurista, antes y después de todo, siempre un moralista [...]; la mejor prueba [...] está justamente en su casuismo y probabilismo, aplicados al aspecto subjetivo y moral de todos los problemas jurídicos». E. Moore define el casuismo como «un método de exposición de la teología moral» en el que «partiendo de casos concretos, se proponen las conclusiones teológicas sobre el asunto en cuestión, bien aduciendo las conclusiones que del caso se han dado autoritativamente (en general, con textos del *Corpus Iuris Canonici*) o doctrinalmente (es decir, las opiniones de los teólogos sobre él, basadas en la Sagrada Escritura, Santos Padres y razón teológica)». Suárez fue uno de los maestros en este método (E. MOORE [2001], p. 3747). Por otro lado, el probabilismo «es el sistema moral estructurado, entre otros, por teólogos jesuitas de la época postridentina, según el cual se puede seguir una opinión razonablemente fundada y defendida por autores respetables, que parece probable, aun cuando la opinión contraria tenga más probabilidad y mejores autores de su parte» (P. SCHMITZ [2001], p. 3745).

En concreto, apunta Cabral que el casuismo nos ofrece en Suárez «la óptica peculiar del teólogo en enfocar y solucionar todos los problemas jurídicos de índole más práctica que teórica [...]; en el aspecto de aplicación de los preceptos generales a la infinita variedad de casos particulares de la vida». Por otra parte, para Cabral es «muy difícil dejar de ver una relación entre» el enfoque casuista en Suárez y sus «posiciones metafísicas [...] relativas a su concepción del primado de la existencia sobre la esencia, de lo singular concreto sobre lo general-abstracto, y del derecho natural dominativo sobre el natural preceptivo [es decir, de la cierta anterioridad de la voluntad sobre una razón desconectada de la realidad, postura que en cierto modo permite desmitificar el Derecho], en función de la casuística de las situaciones históricas, o, para decir como él, *propter materiae variatione*»<sup>1</sup>. Subraya este autor que «son innumerables los problemas jurídi-

<sup>1</sup> L. CABRAL DE MONCADA [1950], pp. 238-239; cfr. también pp. 232-233; todas las citas de este artículo de Cabral son traducción nuestra. Para Cabral la distinción de casos que lleva a cabo el nominalismo es propia «del tribunal de la conciencia y del criterio de los confesores católicos». Por otro lado, a juicio de este autor, «el casuismo y el probabilismo suarecianos» son dos aspectos del «eticismo o moralismo» del insigne profesor granadino. Considera Cabral que aunque Suárez «pretendió también, es cierto, elevarse a una distinción entre la moral y el Derecho, la cual era cada vez más exigida por los tiempos modernos, no lo consiguió jamás, ni en el mundo de los conceptos ni, mucho menos, en el mundo de las realidades prácticas». De este modo, para este autor, «ningún punto» como el empleo sistemático del enfoque casuístico por Suárez nos permite «sentir en la obra del granadino los límites impuestos a toda la sistemática y a toda la lógica por las actitudes y concepciones del teólogo y por encima de todo moralista». Por otra parte, Cabral subraya que «el cierto nominalismo de Suárez» (Cabral lo denomina «existencialismo nominalista suareciano»), que no distingue entre esencia y existencia, lo conduce a «una supervaloración de lo concreto, lo

cos y políticos que en el *De Legibus* [y, añadiríamos nosotros, en todas sus obras jurídico-morales en general] son tratados con criterio exclusivamente casuístico». Y cita como ejemplo de temas abordados por Suárez desde ese enfoque, entre otros, «el problema de la guerra justa, del deber de acatamiento de las leyes mismas a veces injustas, [...] o del derecho de resistencia a los tiranos y del tiranicidio, [...] problemas al respecto de los cuales la lógica de Suárez constantemente flexiona sobre el peso, hasta la desesperación, de sutilísimas distinciones y de infinita variedad de casos». Debe advertirse que la atención al caso concreto forma parte del acervo ignaciano, tanto en lo espiritual como en la acción de gobierno. Esto puede ser un rasgo de la inserción de Suárez en la matriz cultural ignaciana (al respecto, vid. J. A. SENENT DE FRUTOS [2010], p. 677; J. A. SENENT DE FRUTOS [2008]). Por su parte, el probabilismo «nos da el método, esencialmente psicológico, en la aplicación de su criterio ético a los grandes problemas de la vida real referidos a la conciencia» (L. CABRAL DE MONCADA [1950], pp. 237 y 239).

De este modo, todo el pensamiento suareciano goza de una coherencia interna notable, puesto que sus métodos de estudio, interpretación y exposición de la realidad emanan de unos mismos presupuestos metafísicos que, además, le permiten atender a aquella con una particular atención al caso concreto y específico, lo que dota a sus doctrinas de una elevada dosis de realismo<sup>2</sup>. Este realismo de los escritos políticos suarecianos en nada tiene que ver con el llamado «realismo político», corriente que arranca de Maquiavelo y a la que precisamente Suárez combatió; por ello, más adelante hemos preferido emplear el término *facticidad* para hacer referencia a esa especial atención del profesor granadino a la realidad circundante. Todos estos aspectos podrán comprobarse a lo largo de este trabajo y, en especial, quedarán de manifiesto en el último epígrafe.

## 2. LAS TESIS DE SUÁREZ SOBRE EL TIRANICIDIO

Suárez aborda el tema del derecho de resistencia y del tiranicidio en varias obras, en particular, en la *Defensio Fidei* («Defensa de la fe»), en *De legibus* («Sobre las leyes»), en *De Bello* («Sobre la guerra»); es la *Disputatio XIII* del tratado *De Charitate*, que a su vez formaba parte de otro tratado más grande, *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe et Charitate*; se trata de una obra publicada póstumamente) y en *De opere sex dierum* («Sobre

---

variado, lo plural, lo múltiple y lo contingente —digamos de lo histórico en la vida humana—. Por eso su concepto de Derecho «está lejos de ser uno y fijo» (L. CABRAL DE MONCADA [1950], pp. 235-239). Elorduy afirma con más contundencia: «de ahí la negación de la inmutabilidad en el derecho natural». Y añade: «es significativo que Suárez escribe *De legibus* (en plural) y no *De iure*, como es también significativa la comparación que toma de San Agustín para asemejar las variaciones de la ley con las variaciones de la Medicina para los diversos enfermos; de aquí la importancia dada a las causas segundas, el valor específico que atribuye a la comunidad haciéndola capaz de obligar en conciencia y la sobrenaturalización de la actividad humana» (E. ELORDUY [1952], p. 88).

<sup>2</sup> Explica Cabral que «todo el mundo de ideas de Suárez acerca del Derecho y del Estado es una proyección de su pensamiento teológico. Su filosofía jurídica y política está *toto coelo* [esencialmente en el cielo], de lo alto a lo bajo (o de arriba a abajo) condicionada por su teología. No sólo en el impulso que le lleva, en cierto momento de su dialéctica, a desembocar en los parajes de la problemática jurídica, sino también en los contenidos dogmáticos de la doctrina y las limitaciones de ahí resultantes, en el modo de poner, de ver, de mutuamente referir y resolver los problemas, Suárez es siempre, y antes de todo, un teólogo». Añade Cabral que el propio Suárez «nos lo confiesa a cada paso; él mismo nos dice al comienzo de *De Legibus*, tal como lo hace al comienzo de sus *Disputationes Metaphysicae*, que todo en él se funda en (o funciona sobre) su pensamiento y su *múnus* [función] teológicos» (L. CABRAL DE MONCADA [1950], p. 230).

la obra en seis días»). Sin embargo, es en el capítulo IV del Libro VI de la *Defensio Fidei*, libro que lleva por título *De Iuramento Fidelitatis Regis Angliae* («Sobre el juramento de fidelidad del rey de los ingleses»), donde nos ofrece un tratamiento más detallado, profundo y extenso sobre esta cuestión, con motivo de su intervención en la polémica del juramento de fidelidad exigido por el rey de Inglaterra Jacobo I (James I) a sus súbditos.

[capítulo IV, n.º 1] Si entramos en el primer número de este capítulo IV del Libro VI de la *Defensio Fidei*, se observa que el propio Suárez justifica su acercamiento aquí a estas cuestiones señalando que ha considerado necesario «fijar de antemano unas cuantas ideas, por el hecho de que el rey [Jacobo] —preocupado por su propia seguridad— insiste repetidamente sobre la cuestión conocida de si es lícito a un particular o a sus súbditos matar a un rey tirano...»<sup>3</sup> (*De Iuramento*, p. 66). Hay que hacer notar que Suárez abre este capítulo IV del Libro III de la *Defensio Fidei* recogiendo la tercera parte del juramento que Jacobo I había impuesto a sus súbditos: «Otrosí juro que de todo corazón aborrezco, abomino y abjuro, por impía y herética, de aquella doctrina y proposición: que los príncipes excomulgados o privados por el Papa puedan por sus vasallos u otras cualesquiera personas ser lícitamente depuestos y muertos» (en esta frase hemos seguido ambas traducciones del CSIC y del Instituto de Estudios Políticos, que hemos modificado libremente: *De Iuramento*, p. 66; F. SUÁREZ [1971], vol. IV, p. 700). A continuación de este fragmento advierte Suárez que este juramento traspasa los límites de lo exigible por «simple obediencia civil», tal como pretende el rey.

Por otra parte, es importante constatar que el tratamiento del derecho de resistencia en este capítulo viene marcado desde su inicio por la distinción que los teólogos hacen entre «dos tipos de tiranos». El primero sería «el que ha ocupado el trono no por justo título, sino por la fuerza y contra toda justicia». Para Suárez «en realidad, ese tirano no es rey ni soberano, sino que simplemente usurpa el puesto de rey y se comporta como su sombra». Por otro lado, «hay otro tipo de tirano que, aunque sea legítimo soberano y ocupe el trono por su título justo, sin embargo reina tiránicamente en lo que se refiere al gobierno y uso del poder, ya que todo lo maneja en su propio beneficio con desprecio

<sup>3</sup> Los números entre corchetes corresponden a la numeración del propio capítulo IV. Por otro lado, señala Baciero Ruiz (F. T. BACIERO RUIZ [2008], pp. 292-293, nota 568) que «esa cuestión conocida» (que traduce como «cuestión divulgada» [*vulgarem illam questionem*, podría traducirse también como «esa cuestión ordinaria, común...»]), era en efecto un tema de actualidad «en ese momento, 1613, como consecuencia de las doctrinas del *De rege* de Mariana —obra de 1599—, así como por el asesinato de Enrique IV [de Francia] por un monarcómaco en 1610 —sin olvidar la “conjuración de la pólvora” de 1605, que a punto había estado de costarle la vida a Jacobo I y a su familia—», a lo que debe añadirse la también muerte violenta de Enrique III en 1589, la cual parecía justificarse en la obra de Mariana. Para conocer el contexto histórico-político que rodea el conflicto del juramento de fidelidad pueden verse los estudios incluidos en el volumen introductorio al *De Iuramento Fidelitatis* en la edición del CSIC (L. PEREÑA *et al.* [1979], pp. 219-340), en especial los de Pereña Vicente (sobre el contexto histórico de la polémica: L. PEREÑA [1979], pp. 15-215) y Abril Castelló (sobre el tema del juramento de fidelidad exigido por el rey Jacobo I: V. ABRIL CASTELLÓ [1979], pp. 219-340). Baciero González trata la intervención de Bellarmino en la polémica (C. BACIERO GONZÁLEZ [1979], pp. 341-445) y Antonio García la cuestión del juramento de fidelidad visigótico en relación con el exigido por Jacobo I (A. GARCÍA [1979], en especial pp. 486-490). Francisco Belda, después de resumir las tesis de Suárez sobre desobediencia y tiranicidio, aborda un intento de trasposición de las mismas al mundo actual (F. BELDA [1979], pp. 491-509). Sobre el contexto de la polémica puede verse también la introducción de Elorduy al Libro III de la *Defensio fidei* en la edición del CSIC (E. ELORDUY [1965], en especial las pp. XV-XXXII y LXXX). Véase también F. HUBENÁK (2009).

Es interesante la observación que realiza Vidal Abril a propósito de que «el tipo de opresión y agravio que más tenían en cuenta los clásicos (entre ellos el Suárez de la *Defensio Fidei*) para fundamentar sobre él el derecho de resistencia, era la tiranía de carácter religioso. Sus argumentaciones y alegaciones eran preferentemente de ámbito jurídico-moral iusnaturalístico» (V. ABRIL CASTELLÓ [1979], p. 304).

del bien común, y oprime a sus súbditos injustamente robándoles, matándoles, pervirtiéndoles y perpetrando contra ellos pública y frecuentemente otras injusticias por el estilo» (*De Iuramento*, p. 67). Esta distinción entre los dos tipos de tirano (de un lado, el rey o gobernante que, aun siendo legítimo en razón de su título de acceso al poder, se ha convertido en tirano por un injusto ejercicio del mismo [*tyrannus quoad exercitium*, o *ab exercitio*, o *ex parte exercitii*, o *a regimene*] y, de otra parte, el rey o gobernante ilegítimo por falta de título, esto es, el usurpador [*tyrannus absque titulo*, o *in titulo*, o *ex defectu tituli*, o *ab origine*]) era ya clásica en tiempos de Suárez. Así, apunta Zerolo que en este punto Suárez «es heredero directo de las teorías medievales» (A. ZEROLÓ DURÁN [2010], p. 143). Clásico era, asimismo, el tratamiento diferenciado del derecho de resistencia en uno y otro tipo de tiranía<sup>4</sup>.

## 2.1. *Tiranicidio del tirano con título legítimo (mal gobernante)*

### 2.1.1. La regla general en el caso del tirano con título legítimo

[n.º 2] Comienza Suárez abordando el caso del soberano legítimo que ejerce el poder tiránicamente. Al respecto, la tesis central de Suárez es que «nadie puede por su propia y particular autoridad matar justamente a un soberano [con título legítimo] por su gobierno tiránico [*tyrannicum regimen*]» ni «por cualquier otra clase de crímenes» (*De Iuramento*, p. 67). Según Suárez, esta afirmación «se admite comúnmente [...] y es cierta».

### 2.1.2. Invocación del Concilio de Constanza en apoyo de su tesis. Interpretación de la declaración del Concilio

[n.º 3] En apoyo de esa tesis, invoca Suárez el Concilio ecuménico de Constanza (1414-1418), señalando que en éste «quedó definida con más exactitud esta misma verdad y fue condenada como herética la [doctrina] contraria». En concreto, dicho Concilio «condena este artículo: *El tirano puede y debe lícita y meritoriamente ser muerto por cualquiera de sus vasallos y súbditos, incluso con secretas asechanzas y sutiles halagos o adulaciones, no obstante cualquier juramento que se haya prestado o cualquier pacto que se haya hecho con él, sin esperar sentencia o mandamiento de juez alguno*» (*De iuramento*, p. 72). Más en particular, la condena que cita Suárez está recogida —como él mismo anota— en la sesión XV (6 de julio de 1415, vid. el texto original en latín con traducción en italiano en G. ALBERIGO [1991], p. 432; también puede verse en E. DENZINGER y A. SCHÖN-METZER [1965], p. 326; el texto recogido en esta obra y la anterior difiere ligeramente). Según Alberigo, este texto condenado es una proposición de Jean Petit<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Ya Sto. Tomás diferencia el tirano sin justo título o usurpador del tirano con título legítimo que manda cosas injustas. Bártolo de Sassoferrato (en su obra *De Tyranno*, 1353), siguiendo a Sto. Tomás, distingue entre tiranía por defecto del título —*ex defectu tituli*— y otra por causa del ejercicio —*ex parte exercite*— (F. PRIETO [1998], p. 245; C. A. TORRES CARO [1993], pp. 236-237 y 242-243; F. T. BACIERO RUIZ [2008], p. 293, nota 569). La terminología a veces varía un poco: así, por ejemplo, Rommen habla (siguiendo a Cayetano, Soto y otros), de un lado, de «*tyrannus quoad dominium vel potestatem*, es decir, el usurpador (*invasor*)» y, de otro lado, de «*tyrannus quoad regimen* (llamado también *tyrannus in usus potestatis*)» (H. A. ROMMEN [1951], p. 375). Sobre el tema del bien común en la Escuela de los juristas clásicos españoles puede consultarse L. PEREÑA (1950).

<sup>5</sup> Este teólogo, muerto en 1411, había defendido el tiranicidio poco antes del Concilio (en 1408 hace apología de la muerte del Duque de Orleans a manos del Duque de Borgoña, *Juan sin miedo*), lo que es enseguida combatido y denunciado por Jean Gerson en el Concilio de Constanza. Centenera sostiene que

Suárez va a comenzar el meollo de su argumentación afirmando que «conforme a la interpretación general de los autores modernos, esta declaración [*haec definitio*] se refiere al [tiranicidio del] que es tirano por su manera de gobernar [es decir, el *tyranno in regimine*, con justo título] y no desde el punto de vista del título y la usurpación del trono» (*Haec enim definitio, ut omnes auctores moderni intelligunt, procedit de tyranno in regimine, non in titulo usurpatione regni, quod ex verbis ipsis licet collegire*). Para Suárez esto «cabe deducirlo del propio texto [del artículo condenado], pues los términos *vasallo* y *súbdito* son propiamente usados en conexión con el verdadero soberano y superior». Y continúa: «de igual manera, aquellas palabras *no obstante cualquier juramento que se haya prestado* incluyen también los juramentos hechos legítimamente a verdaderos reyes, ya que los términos son universales».

De aquí concluye Suárez: «por eso es indudable que el autor de este artículo [el que es objeto de condena por parte del Concilio] se refirió, al menos en sentido universal, a todo tirano, tanto al que lo sea en razón del título como por el modo de gobernar». Esta conclusión requiere una cierta aclaración. En efecto, Suárez había dicho que la declaración (*definitio*) se refería a un tipo de tirano, el mal gobernante con título legítimo; sin embargo, ahora afirma que el autor del artículo se refiere a ambos tiranos. Para despejar esta aparente contradicción es preciso, a la hora de leer lo que dice Suárez sobre este artículo y su condena, tener presente el marco en el que el profesor granadino se mueve: en la tradición, si bien existían autores que rechazaban el tiranicidio en ambos tipos de tiranos, había también autores que aceptaban sólo el del usurpador, condenando el del tirano con justo título (al que se le reconocía mayor legitimidad). En todo caso, la posición que nadie defendía era la de aceptar la muerte violenta del tirano originariamente legítimo y rechazar simultáneamente la del usurpador. De este modo, entendemos que para Suárez, conforme a esa lógica de la doctrina existente, si un texto acepta el tiranicidio del mal gobernante se da en principio por supuesto que también lo acepta respecto al tirano usurpador. Del mismo modo, estimamos que, en la lógica del contexto en que se mueve Suárez, si un texto aceptase en general el homicidio del tirano, sin especificar de qué tipo se trata, el profesor granadino consideraría que en principio se referiría al del usurpador, y la extensión al supuesto del tirano con título legítimo habría que

---

el texto condenado en la sesión XV del Concilio «no reproducía literalmente las palabras de Petit», sino que, antes bien, constituía una «cierta propuesta que falseaba el planteamiento del teólogo parisino, formulada por sus adversarios». La base de esta afirmación de Centenera se halla en que «en la *Prima Veritas* de su *Assertio Propositionum*, [Petit] considera que es tirano el súbdito o vasallo que maquina contra su rey» (F. CENTENERA [2009], pp. 199-201; cfr. también C. A. TORRES CARO [1993], pp. 243-244). Nótese que Gerson, que también denunció las doctrinas de Jan Huss (a quien Suárez atribuye el artículo condenado, junto con Wycliffe), es una de las fuentes citadas expresamente por el profesor granadino (sobre la obra y figura de Gerson, vid. E. VILANOVA [1987], pp. 997 y ss.; sobre su pensamiento sobre la tiranía y el tiranicidio, vid. F. CENTENERA [2009], pp. 200 y 202). Finalmente, el Concilio de Constanza condenó estas tesis. Baciero Ruiz hace notar que Suárez se había referido a este mismo artículo de Petit previamente en el Libro V, capítulo 21, número 18. También Suárez alude a estas tesis (que atribuye de nuevo a Juan Hus) y su condena por parte del Concilio de Constanza en *De Bello*, sectio 8, n.º 2 (vid. L. PEREÑA [1954b], p. 239). Respecto a otros estudios, Centenera nos recuerda «que la disposición de Constanza fue considerada por Soto, Molina, Ginés de Sepúlveda o Ayala, entre otros», así como por Mariana (F. CENTENERA [2006], pp. 424 y 405, nota 225; F. CENTENERA [2009], p. 405).

Sobre el Concilio de Constanza puede consultarse G. ALBERIGO (1991), pp. 403-404 (donde se recogen otras referencias bibliográficas), y F. PRIETO (1998), pp. 320-321. El Concilio llega en el marco del cisma de Occidente (años 1378-1417; al respecto, vid. F. PRIETO [1998], pp. 315-316). El capítulo undécimo de Vilanova (titulado «El reformismo en el declinar de la edad media», pp. 983-1011) aborda toda la época que rodea al Concilio de Constanza. El texto completo del mismo puede consultarse en G. ALBERIGO (1991), pp. 403-454.

demostrarla. A partir de aquí es más fácil comprender la interpretación que hace Suárez de la condena del artículo y del contenido de éste mismo<sup>6</sup>.

Retomemos el texto. Suárez había afirmado que «es indudable que el autor de este artículo [el que es objeto de condena por parte del Concilio] se refirió, al menos en sentido universal, a todo tirano, tanto al que lo sea en razón del título como por el modo de gobernar». Y añade: «esta terminología y sus glosas así lo indican». Es ahora, después de la aclaración anterior, cuando podemos comprender que —en nuestra opinión— lo que «indican» no es que el texto se refiera a ambos tipos de tirano, sino que alude al tirano con título legítimo (mal gobernante), lo que había de probarse. Y, una vez acreditado esto (que es lo que exige prueba en la lógica en la que se mueve Suárez), se entiende de manera natural que el texto que acepta el tiranicidio del tirano mal gobernante supone también la admisión del tiranicidio del usurpador<sup>7</sup>.

Suárez prosigue, y añade más pruebas de que el texto hace referencia al tirano con justo título (recordemos de nuevo: la referencia también al usurpador se da por sobreentendida si logramos probar que el texto alude al tirano con justo título), para lo cual nos remite al contexto del Concilio de Constanza y a los autores de las teorías que allí fueron condenadas y nos recuerda, como nuevo argumento que prueba esa aceptación, que, «además, tal artículo tiene su origen en la doctrina de Wycliffe y Juan Hus, que decían que los señores de este mundo pierden automáticamente su señorío por cualquier pecado mortal y, por tanto, pueden ser castigados por los súbditos a su voluntad [*arbitrium*]<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Alluntis considera que para Suárez «no hay duda que el autor de la proposición [condenada] se refiere por lo menos a todos los tiranos en general, sean de título o de régimen», si bien Suárez «opina que principalmente se refiere al tirano de régimen». Pero Alluntis considera que «Suárez, con otros teólogos anteriores o contemporáneos, da a la condenación del Concilio de Constanza un alcance que no tiene»; y se pregunta este autor: «¿condenó el concilio la muerte del tirano, fuere de título o de régimen, por un ciudadano particular sin más cualificaciones?». El propio Alluntis se responde que «no cabe contestar afirmativamente, mientras no se pruebe que el concilio condenó individualmente cada una de las proposiciones o los diversos puntos que la compleja proposición condenada contiene»; y añade: «esto no se prueba». En efecto, para Alluntis «la proposición encierra numerosas condiciones que constituyen evidentes violaciones del derecho natural y bien pudo ser declarada errónea, herética y escandalosa por ellas»; pero para este autor «es obvio» que «el alcance de la condena no es general ni absoluto ni incluye todo tiranicidio llevado a cabo por personas privadas, sino el llevado a cabo en condiciones inadmisibles». Para finalizar, Alluntis subraya que «esta condenación del concilio no fue aprobada por ningún Papa» (F. ALLUNTIS [1964], pp. 672-673, nota 43; ténganse en cuenta la situación especial que se daba en la Iglesia antes y durante este Concilio).

<sup>7</sup> Volviendo un poco atrás en el mismo párrafo, Suárez había afirmado que «aquellas palabras [del artículo condenado] *no obstante cualquier juramento que se haya prestado* incluyen también los juramentos hechos legítimamente a verdaderos reyes, ya que los términos son universales». Podría entenderse que cuando Suárez escribe «también» [*etiam*] quiere indicar que, junto a los realizados al tirano usurpador, cabe entender que el texto del artículo se refiere a los «juramentos hechos legítimamente a verdaderos reyes»: por tanto, parecería que el artículo en realidad para Suárez incluye ambos tipos de tirano. Si bien en ese momento había aplicado los juramentos y pactos al «verdadero soberano y superior» (es decir, con título legítimo), al decir «también» abría la puerta a su uso respecto al usurpador. Así lo hace al final del número 3, cuando al aplicarlo al mismo concluye que en ese supuesto el tiranicidio del usurpador es objeto de condena por parte del Concilio. Sin embargo, también puede entenderse que ese «también» se refiere a la frase anterior, en la que ya ha dicho Suárez simplemente que el artículo se refiere al tirano mal gobernante. Nos inclinamos por esta última solución, puesto que en realidad ese «también» (*etiam*) es parte de la locución «de igual manera» (*item*) que abre la frase, y, por tanto, se refiere probablemente a la anterior oración.

<sup>8</sup> John Wycliffe (también escrito Wyclif, Wiclef, Wycliff o Wykloff; 1320-1384) sirviéndose del concepto de *dominium*, niega todo poder a la Iglesia, directo o indirecto. Wycliffe distingue el *dominium*, que es el derecho de disposición sobre las cosas y las personas, de la *potestas*, de la *possessio* y del *usus*. Únicamente a Dios corresponde el *dominium*. En principio, todo hombre en estado de gracia tiene verdadero

Ahora bien, si la aceptación del tiranicidio del mal gobernante implica en las coordenadas lógicas de la época la admisión del tiranicidio del usurpador, sin embargo, la condena del tiranicidio del tirano con justo título no supone el rechazo del tiranicidio del usurpador (precisamente como resultado de las ideas dominantes, tendentes a condenar más duramente la agresión al tirano con título legítimo que la realizada contra el usurpador). Esto obliga a Suárez a puntualizar el alcance de la declaración de condena.

dominio sobre el universo entero, puesto que está unido a Dios, que es el dueño absoluto. De este modo, «Dios ejerce directamente, sin la mediación del Papa, su derecho eminente sobre los bienes de la tierra; así, por ejemplo, Dios puede atribuir el *dominium* a los reyes, y esa atribución de la autoridad a los titulares del poder temporal es hecha directamente por Dios, sin que el clero desempeñe ningún papel en la misma. Por tanto, “los reyes han de rendir cuentas no al Papa, sino sólo a Dios”». Señala Vilanova que «en Wycliffe se encuentra, pues, una teoría del poder civil cercana a la de Marsilio de Padua» (en el mismo sentido se manifiesta F. Prieto). Sin embargo, como sigue diciendo Vilanova, «también se dibuja en él la teoría de la reforma de la Iglesia, siguiendo a la cual la posesión de toda autoridad eclesiástica está ligada al estado de gracia y anulada por el pecado mortal». La consecuencia es que para Wycliffe el *dominium* es incompatible con el estado de pecado, de modo que ningún poder es legítimo si su titular está en pecado mortal. En otras palabras, el soberano que pierde el estado de gracia, pierde con él su derecho a detentar autoridad. Pero puesto que sólo Dios sabe si el rey está en gracia o en pecado, Wycliffe sostiene que los súbditos deben prestar obediencia, a menos que hubiera evidencia del pecado del gobernante. Cabe advertir con Vilanova que «en muchos puntos Wycliffe difiere de Hus [...]: estuvo poco comprometido en las agitaciones sociales; en él la teología tiene primacía sobre la moral» (F. PRIETO [1998], pp. 313, 316-317; E. VILANOVA [1987], pp. 987-991; RANDLE 1998, p. 39). Por otra parte, debe hacerse notar que ya el mismo Concilio de Constanza había condenado antes otras doctrinas de Wycliffe, en la sesión VIII y también son condenadas en la ya mencionada sesión XV (G. ALBERIGO [1991], pp. 411-416 y 421-426). En dicha sesión XV también es condenado Jan Huss (*ibidem*, pp. 426-431). Sobre el contexto de Wycliffe, vid. E. VILANOVA (1987), pp. 986-987 y 990-991. Hay que resaltar que «parece que los numerosos escritos de Wycliffe, muchos de ellos inéditos aún, no tuvieron ninguna influencia directa sobre Lutero» (*ibidem*, p. 991).

Jan Huss (también conocido como Jan Hus o Jan de Hussenitz o Husinec, su pueblo natal; hacia 1370-1415) en su obra *De Ecclesia* sostiene que el Papa, como cualquier otro príncipe, no mantiene su autoridad si no está en gracia. Comenta Vilanova que «su admiración por el teólogo inglés John Wycliffe, a quien se refiere a menudo, permite a sus enemigos confundir su causa con la del reformador inglés y acusarlo de herejía». Así, «por negarse a aceptar la condena de Wycliffe, cuyas obras fueron quemadas en Praga el 16 de julio de 1410, recae sobre él una primera excomunión en 1411». En 1414 el Concilio de Constanza lo llama para que explique sus doctrinas y el emperador Segismundo le proporciona un salvoconducto. Sin embargo, una vez allí Huss se niega a retractarse, es condenado por herejía «con la etiqueta de wiclefista» y muere en la hoguera. Jean Gerson extrajo de su obra *De Ecclesia* «veinte artículos que consideraba heréticos y sobre los que trabajó el Concilio de Constanza». Huss sostiene que «el Papa no es indispensable para la Iglesia», lo que le enfrenta a la teología conciliarista de sus jueces, que «proclamaban la superioridad del Concilio sobre el Papa y reducían a éste a un mero poder ejecutivo dentro de una Iglesia aristocrática», si bien necesario. Vilanova se pregunta si Huss «siguió ciegamente a Wycliffe, como le acusa el Concilio de Constanza, en un momento en que el wiclefismo estaba ya formalmente condenado, o fue más bien un predicador de moral que se sirvió de la crítica de los abusos del reformador inglés, pero sin aportar nuevos puntos doctrinales». Hay que tener presente que Wycliff y Hus, así como los conciliaristas, son deudores de las ideas de Marsilio de Padua (c. 1275-c. 1343) y de Guillermo (William) de Ockham (también escrito Ockam u Occam, c. 1285-c. 1349), que tuvieron gran eco en los ambientes eclesiásticos (F. PRIETO [1998], pp. 313-318; E. VILANOVA [1987], pp. 991 y 993-995). Sobre el personaje de Huss, vid. *ibidem*, pp. 992-993.

Por su parte, Elorduy mantiene que «la postura antitiránica es común a Wycliffe y Jacobo I» de Inglaterra, y resalta que aunque «ambos conceden que el rey perverso y díscolo es un azote de Dios, [...] no por eso deja de ser una persona sagrada e inviolable, contra cuyo poder y vida nadie puede atentar». Ahora bien, «Wycliffe avanzaba diciendo que el Papa puede ser destituido y muerto» (E. ELORDUY [1965], p. CXXXIII).

De otro lado, cabe señalar que Suárez alude también a Wycleff y Jan Huss y a la condena de ambos por el Concilio de Constanza en el Libro V de la *Defensio Fidei*, que lleva por título *De Antichristo* («El Anticristo»): en el capítulo XXI, de nuevo sobre la cuestión del tiranicidio (F. SUÁREZ [1971], vol. IV, p. 683), así como en el capítulo II a propósito de otras cuestiones (*ibidem*, p. 566).

Así, afirma primero nuestro autor que «el Concilio condena el artículo por su universalidad [es decir, entendemos que por incluir a todos los tipos de tirano] y la precipitada temeridad», y que «lo condena principalmente [*praecipue*; la edición del CSIC traduce «sobre todo»] por incluir [junto a los usurpadores, se entiende] a los verdaderos reyes y a los príncipes que gobiernan tiránicamente», pero que poseen legítimo título. Es decir, parece que si bien para Suárez, en primer lugar, el Concilio condena el tiranicidio expresado en el artículo por incluir a todo tipo de tiranos y no hacer distinciones, a juicio del profesor granadino la razón principal de la condena (motivo profundo y último de ésta) es la aceptación que hace el artículo del regicidio de los tiranos con título legítimo, lo que los padres conciliares rechazan absolutamente. Es decir, Suárez entiende que para el Concilio es mucho más condenable la muerte violenta de los «verdaderos reyes y [...] príncipes [con justo título] que gobiernan tiránicamente»<sup>9</sup>.

Pero siendo lo anterior cierto, Suárez añade que para el Concilio puede ser sumamente reprochable la aceptación del tiranicidio del usurpador en un caso particular: cuando previamente se le haya prestado (a dicho tirano usurpador) juramento de fidelidad o bien se haya hecho pacto con él. De este modo, escribe Suárez que la condena del Concilio «puede también extenderse [*potest autem etiam extendi*]; creemos que la traducción del CSIC (“cabe también aplicarlo”) es aquí poco clara] al [caso en que el tiranicidio se dirige contra el] que es tirano en el sentido más estricto [*propriissimum*] por usurpación y retención injusta del trono, si se mantiene [es decir, en el supuesto de que se mantenga] tal artículo temerariamente con todas esas expresiones que se añaden, a saber: *No obstante cualquier juramento que se haya prestado o cualquier pacto que se haya hecho con él*» (*De Iuramento*, pp. 72-73). En efecto, en este punto Suárez estima que no es legítimo darle muerte al tirano usurpador precisamente por razón de ese juramento o pacto, y que otro modo de entenderlo «es falso y contrario a la razón natural que dicta que deben cumplirse los pactos y especialmente los pactos que hayan sido formalizados con juramento». Es decir, tan condenable es el tiranicidio del tirano con título legítimo (se haya hecho con él pacto o no), como el tiranicidio del usurpador con el que se ha llevado a cabo pacto. Porque los pactos hay que cumplirlos siempre (principio *pacta sunt servanda*)<sup>10</sup>.

Una última cuestión: ¿a juicio de Suárez el Concilio condena también el tiranicidio del usurpador con el que no se ha pactado ni se le ha prestado juramento? No dice aquí nada Suárez explícitamente al respecto, pero parece que considera que no. O al menos estima Suárez que, si quería condenarlo, de la declaración de condena no puede inferirse. Tal punto de vista es el que también se deduce de las palabras de Suárez al inicio

<sup>9</sup> Al respecto podemos adelantar aquí que —como vamos a ver enseguida— varias páginas más adelante (en el n.º 11) Suárez vuelve a entender que el artículo condenado se refiere a ambos tipos de tirano y que el hecho de esa falta de distinción entre casos es también motivo de censura para los miembros conciliares: «el Concilio de Constanza [...] no define como universal la proposición negativa *no se puede dar muerte a ningún tirano*, sino que simplemente condena la proposición universal afirmativa de que *se puede dar muerte a cualquier tirano*» (*De Iuramento*, p. 81).

<sup>10</sup> Baciero Ruiz (F. T. BACIERO RUIZ [2008], p. 294) entiende de la lectura de estas páginas de Suárez que para éste, si bien «la declaración del Concilio de Constanza se refiere al tirano *in regimine* [con título], la misma condena se podría aplicar, sin embargo, también a la ejecución del tirano *in titulo* o *propriissimum* [usurpador], en determinadas condiciones»: cuando se afirme la licitud del tiranicidio del usurpador incluso mediando las circunstancias que recoge el artículo condenado por el Concilio (en particular recordemos la importante circunstancia de la existencia de pacto o juramento con dicho tirano). Por otro lado, no se debe perder de vista que Suárez está tratando el tema del tiranicidio en el marco de la polémica suscitada por el juramento de fidelidad que exige a sus súbditos Jacobo I y que parece dirigido expresamente contra los católicos, sobre los que pesa una persecución generalizada (si bien Jacobo I podría ser considerado por Suárez un tirano con justo título).

del n.º 11 de este capítulo: «el Concilio de Constanza [...] no define como universal la proposición negativa *no se puede dar muerte a ningún tirano*, sino que simplemente condena la proposición universal afirmativa de que *se puede dar muerte a cualquier tirano*» (*De Iuramento*, p. 81).

A modo de resumen puede concluirse que para Suárez, si bien el artículo objeto de la condena conciliar se refiere a ambos tipos de tirano, la declaración condenatoria del Concilio se extiende sólo al caso del tiranicidio del tirano con justo título, así como también al del tirano usurpador con el que (y sólo con el que) se haya realizado pacto o se le haya jurado fidelidad. De modo que parece que, a juicio del profesor granadino, el Concilio de Constanza no condenó el tiranicidio del usurpador en sentido propio (es decir, aquel al que no se le ha jurado fidelidad).

### 2.1.3. Los títulos del tiranicidio del tirano no usurpador

[n.º 4] Una vez aclarada su visión de la postura conciliar, Suárez vuelve a centrarse en la cuestión del tiranicidio del tirano con título legítimo, y deja a un lado por ahora el tema del usurpador (así parece entenderlo también Baciero Ruiz, como se puede deducir de su exposición: F. T. BACIERO RUIZ [2008], p. 294). Esto puede comprenderse sobre la base ya apuntada de la tradición doctrinal más abierta a aceptar el tiranicidio del usurpador: de este modo, la legitimación del tirano con justo título requeriría una mayor argumentación. Es lo que hace Suárez en los números 4 y 5.

Entra Suárez en la cuestión de los títulos en los que los autores del artículo condenado fundamentan su aceptación del tiranicidio y, como hemos dicho, los va a considerar respecto al caso del tirano originariamente legítimo. Son dos los posibles títulos que se citan. En efecto, señala Suárez que «el fundamento de esta afirmación [la del artículo que es condenado, es decir, que «el tirano lícita y meritoriamente puede y debe ser muerto por cualquiera de sus vasallos y súbditos...»] es el siguiente: al rey [con título legítimo] que gobierna tiránicamente podría matarlo cualquier súbdito a título de castigo y justa venganza o bien a título de justa defensa, propia o de la sociedad [*reipublicae*]» (*De Iuramento*, p. 73). Nuestro autor examina primero el título de «castigo y justa venganza» y después el de «justa defensa, propia o de la sociedad».

Antes de proseguir, debe tenerse presente que en diversos pasajes (por ejemplo, en *De Legibus*, Libro III, cap. 3, n.º 7; F. SUÁREZ [1975], p. 33 y cap. 4, n.º 6; F. SUÁREZ [1975], pp. 43-44) Suárez legitima la entrega absoluta del poder de la comunidad al soberano mediante la equiparación con la esclavitud voluntaria (que Suárez considera no prohibida por el Derecho natural, vid. *De Legibus*, Libro II, cap. 14, n.ºs 15, 16 y 18 [F. SUÁREZ (1973), pp. 32-34 y 36]. La esclavitud impuesta sí es rechazada por Suárez en el *Principatus politicus*, cap. 1, n.º 2 [F. SUÁREZ (1965), p. 6]). Sin embargo, para Suárez, el comportamiento de ese soberano respecto a la comunidad tiene unos límites (como asimismo los tiene el comportamiento del amo con el siervo). Esos límites son los que en última instancia legitiman precisamente el derecho de resistencia. Por eso, el propio Suárez sostiene expresamente que si bien en principio la entrega del poder es irrevocable y «no puede privarse al rey de ese poder», sin embargo, si el rey se convierte en tirano «puede el pueblo [*regnum*] emprender contra él una guerra justa», es decir, la resistencia activa (*De Legibus*, Libro III, cap. 4, n.º 6 [F. SUÁREZ (1975), pp. 43-44]). Por otra parte, el propio Suárez matiza su pensamiento y afirma que si bien «el poder de soberanía es una cierta forma de dominio», sin embargo «no es un dominio al que deba responder una esclavitud propiamente despótica» (*De Legibus*, Libro III, cap. 4, n.º 6 [F. SUÁREZ (1975), pp. 43-44]). Rommen habla de «tiranía en sentido ético, es decir, del abuso del poder

legítimamente conseguido», y al respecto considera que para Suárez «la diferencia esencial que media, por ejemplo, entre la *potestas oeconomica (dominativa)* del señor sobre el criado y la *potestas iurisdictionis* del poder del Estado consiste en que el señor puede servirse del criado para su propio provecho, mientras que el poseedor del poder del Estado debe tender siempre y exclusivamente a conseguir el bien común». Por tanto, para Rommen, «tirano en sentido ético (*quoad regimen*) es, aquel que, poseyendo el poder legítimamente, lo desvía de su misión, que es servir al bien común, para utilizarlo en su propio provecho, o perjudica de otra manera a determinados súbditos en sus bienes, en su cuerpo y en su vida; tirano es aquel que pospone el fin del Estado, el bien común, a su propio provecho». En su opinión, «el punto de partida para todas las consideraciones [respecto al tirano con título legítimo en Suárez] es aquí, principalmente, el fin del Estado, el bien común, a cuya realización está obligado el poder del Estado y, por consiguiente, su portador». Por otro lado, en cuanto al tirano con título legítimo, Rommen advierte que en la obra de Suárez al respecto del mismo «hay que distinguir un derecho a la resistencia pasiva, que puede convertirse en deber, y un derecho a la resistencia activa, basado en condiciones positivas del contrato de traslación y, finalmente, un derecho natural del Estado a su legítima defensa» (H. A. ROMMEN [1951], p. 376)<sup>11</sup>.

Para Paul Pace, en Suárez «la autoridad civil existe únicamente para el bien común, y todo ejercicio que tenga como finalidad algo que no sea el bien común convierte la autoridad en tiranía». De ahí que aunque Suárez «habla de una *quasi alienatio* de los

<sup>11</sup> Cabe matizar las afirmaciones de Rommen sobre la «tiranía en sentido ético» en lo que respecta a la defensa de los bienes de los súbditos: al menos en lo que respecta al derecho de resistencia, los valores defendibles para Suárez (como puede observarse un poco más adelante, vid. cap. IV, n.º 5) son la vida y la integridad física (en contraposición con las tesis de John Locke).

De otra parte, hay que hacer notar que Rommen suele emplear el término «Estado» para referirse al concepto suareciano de *respublica*, el cual, no posee el mismo significado que en la actualidad y además es un concepto complejo en Suárez. Hay que advertir en este sentido que la cuestión de la terminología empleada por Suárez es interpretada por Rommen desde su visión de las teorías de Suárez sobre el origen y traslación del poder. En este sentido, apunta Rommen que «Suárez, al tratar este tema [del derecho de resistencia], casi nunca habla del *populus*, sino de la *respublica*». En opinión de Rommen, Suárez «nunca contraponen al pueblo, como colectividad de los súbditos, con el rey como soberano, sino que la contraposición está entre el Estado y el príncipe». Admite Rommen que «pudiera objetarse que Suárez, al considerar la sedición como guerra, no tenía más remedio que establecer la contraposición en aquel sentido, porque sólo así podía reconocer al pueblo la *potestas publica* que se requiere para la guerra, mientras que, en los pasajes en que se refiere al contrato de traslación, habla más del *populus*». Ahora bien, para Rommen «lo cierto es que Suárez, basado en su teoría del Estado natural democrático, emplea las más de las veces dichas expresiones como sinónimos» y «además, en el rey se ve claramente un órgano del Estado». De este modo, considera Rommen que «en la polémica contra Jacobo (que, al propugnar un derecho absoluto y divino en favor de los reyes, convertía al Estado en objeto de la actividad dominativa del soberano), Suárez acentúa insistentemente que la *respublica* es el sujeto del poder del Estado, que el príncipe sólo ha recibido el poder en orden al bien común y que, por consiguiente, la *respublica* pasa a ser *maior principe* tan pronto como el príncipe deja de sentirse órgano del Estado». Así «se concibe acertadamente al Estado, junto con el soberano en cuanto órgano, como una persona moral colectiva que transfiriere el poder al soberano sin convertirse a sí misma en objeto, antes bien, permaneciendo ella *in habitu* [es decir, en potencia] como decía Belarmino, sujeto del poder, para volver a serlo también *actu* [esto es, en potencia], tan pronto como el soberano trate de convertir al Estado en objeto abusando del poder, que sólo le había conferido como a órgano y en orden al bien común, en contra de su fin esencial». Pero para Rommen eso no implica que Suárez hable «de una escisión del poder entre el *populus* y el *rex*». Rommen concluye sus especulaciones personales defendiendo que Suárez «había penetrado filosóficamente hasta el concepto del Estado como verdadera persona moral colectiva, mas, comoquiera que los juristas, cuya terminología empleó, no concebían jurídicamente al Estado como una persona colectiva real, Suárez no pudo sacar todavía clara y expresamente las consecuencias jurídicas que se deducían de su concepción filosófica del Estado» (H. A. ROMMEN [1951], pp. 376 y 381-382).

derechos de la comunidad política», y si bien «la comunidad política, la sede originaria del poder supremo, pasa su poder al príncipe realmente», sin embargo «esta suprema autoridad política es limitada, externa e internamente. Debe respetar las exigencias de la ley natural y del bien común, así como los del pacto de traspaso». De este modo, si bien «ordinariamente la comunidad no puede reclamar su poder originario [...], sin embargo, en circunstancias excepcionales, sobre todo cuando la misma existencia de la comunidad política está amenazada por el gobierno tiránico del príncipe, la comunidad puede destituir al soberano y retomar su autoridad» (P. PACE [1993], pp. 345 y 346). Obsérvese que Pace añade al límite que señala Rommen, el bien común, otros dos elementos: la ley natural y las cláusulas del pacto de traspaso.

#### 2.1.4. Tiranicidio a título de castigo y justa venganza

Para Suárez, sostener que «al rey que gobierna tiránicamente [tirano con título legítimo] podría matarlo cualquier súbdito a título de castigo y justa venganza [...] es [algo] absolutamente falso y herético» (una afirmación que para Alluntis, se basa «sin duda [...] en la condenación del concilio»; F. ALLUNTIS [1964], p. 673). Y enumera cuatro razones: «primero, que la venganza y el castigo de los delitos están ordenados al bien común de la sociedad [*“commune bonum reipublicae”*] y, por tanto, se han confiado solamente a aquél a quien se confió el poder público de gobernar la comunidad [*“republicam”*]. Segundo, porque castigar es acto de un superior que posee jurisdicción; por tanto, si lo realiza un particular es un acto de usurpación de jurisdicción [en otras palabras: “el poder de vengar o castigar delitos no radica en los particulares, sino en el superior o en la totalidad de la comunidad estatal”, y, “en consecuencia, el simple ciudadano que da muerte a su soberano por ese título, está usurpando una jurisdicción y un poder que no tiene” y, por tanto, “peca contra la justicia”]. Tercero y finalmente, porque si fuera de otro modo resultarían confusiones y desórdenes sin fin dentro de la comunidad política [*“reipublicae”*; la edición del CSIC traduce “Estado”] y se abriría el camino a discordias civiles y asesinatos, porque si es homicidio —por la razón dada— matar por propia autoridad a un hombre cualquiera [...], mucho más grave crimen es poner las manos —por propia autoridad— sobre un soberano, aunque sea injusto y tirano. Por último, en caso contrario, no podría haber seguridad entre reyes y príncipes, pues no es difícil que los vasallos se quejen de que son tratados injustamente por parte de sus soberanos» (*De Iuramento*, p. 74).

#### 2.1.5. Tiranicidio a título de legítima defensa

[n.º 5] «En cuanto al segundo título, de legítima defensa», señala Suárez que «aunque quizá en algún caso pueda tener aplicación», no significa que un individuo particular pueda matar al rey «únicamente por su gobierno tiránico». ¿En qué caso puede tener aplicación? Suárez ve necesario profundizar en la casuística: «es conveniente distinguir entre los casos de defensa propia y defensa de la comunidad».

Si entramos «en el caso de la defensa propia, hay que subdistinguir si lo que defiende es su vida o la integridad física de su cuerpo contra una grave mutilación o se está únicamente defendiendo bienes externos y de fortuna». Al respecto, advierte que «no será lícito matar al rey que es agresor sólo para defender los bienes externos». Recoge Suárez dos razones para fundamentar su posición: «primero, porque la vida del soberano —por la dignidad de su cargo y por el hecho de que es, en sentido especial, representante de Dios y su vicario— ha de tener preferencia sobre los bienes externos. Segundo, porque el soberano tiene, además, una forma superior de poder administrativo sobre la pro-

riedad de sus súbditos y, aun cuando tal vez se exceda en su gestión, no por ello hay que resistirle hasta el punto de matarle», de modo que «es suficiente que subsista en él la obligación en justicia de restituir o compensar posteriormente lo que ha quitado y que el súbdito pueda exigírselo —en cuanto le sea posible— sin recurrir a la violencia» (*De Iuramento*, p. 75). Es importante hacer notar que no será esto lo que en su momento defiende John Locke, para quien el ataque a los bienes justifica la legítima defensa frente al gobernante (cfr. J. LOCKE [1994], n.º 149, pp. 154-155).

Ahora bien, «sí es un acto de defensa de su propia vida que el rey pretende quitarle violentamente, entonces es seguro que ordinariamente es lícito al súbdito defenderse a sí mismo, aunque resulte de esta defensa la muerte del soberano. Porque el derecho a proteger la propia vida está por encima de todo». Y además, agrega Suárez que «en este momento la necesidad en que se halla el soberano no es tan imperiosa que obligue al súbdito a sacrificar su propia vida por él, sino que, muy al contrario, el soberano voluntaria e injustamente se pone a sí mismo en tal situación de peligro». No obstante, como de costumbre, el profesor granadino matiza con una última excepción, apuntando que esa es la regla que se aplicará «ordinariamente, porque si por la muerte del rey la sociedad hubiera de caer en grave confusión o tuviera que soportar graves perjuicios contra el bien común, en ese caso el amor a la patria y al bien común obligaría a no matar al rey, incluso a riesgo de la propia muerte». No obstante, el propio Suárez reconoce que «esta obligación cae dentro del orden de la caridad»<sup>12</sup>.

Cabe preguntarse si de la no admisión de la defensa de los bienes como legítima defensa puede inferirse una cierta prevalencia general del valor de la vida sobre la propiedad existencia en Suárez. Ciertamente, el profesor granadino no lo menciona expresamente, pero es notable el hecho de que, como vamos a ver inmediatamente, la defensa de la propia vida o integridad física, o la del resto de los miembros de la comunidad, sí justifica la resistencia al tirano hasta el punto de poder darle muerte si fuera necesario. Es decir, de alguna manera, sólo la defensa de la vida justifica (en determinadas circunstancias) dar la muerte.

[n.º 6] Respecto al supuesto de actuación en «defensa de la propia comunidad [*reipublicae defensione*]», debe tenerse presente que «tal defensa no tiene lugar más que en el supuesto de que el rey esté atacando actualmente el país [*civitatem*] con la injusta intención de destruirlo y matar a sus ciudadanos [*cives*]» o crear una situación pareci-

<sup>12</sup> Rommen señala que esta excepción permite que «también aquí» sea «el bien común la idea decisiva». Desde sus posiciones, para Rommen, «Suárez logra así evitar las contradicciones del legitimismo, que no tiene en cuenta al Estado como forma vital de fuerzas sociales políticas y económicas, y el desatino [*sic*] de una soberanía popular revolucionaria, que aniquilaría el sentido del Estado como comunidad orgánica» (H. A. ROMMEN [1951], p. 384; no olvidemos que en esa concepción del Estado como comunidad orgánica es la base de la interpretación que Rommen traza sobre Suárez).

Pereña resume las tesis de Suárez sobre el poder político señalando que para éste, puesto que «el deber de desobediencia, jurídica y éticamente, estriba en [...] [el] concepto de servicio a la comunidad» acordado en el pacto rey-pueblo, «el deber de obediencia civil tiene su fundamento y sus límites en [...] [el] concepto de servicio pactado o contratado» entre el rey y el pueblo (recuérdese que Pace aludía como elementos limitador del poder político a lo establecido en el «pacto de traspaso» [P. PACE [1993], p. 346]). De este modo, «la rebeldía y hasta la muerte del tirano puede ser un deber de convivencia social y política en defensa del Estado y de los derechos de la persona, porque «el Estado está por encima de la monarquía» (L. PEREÑA [1979], p. 201). Para Vidal Abril, la esencia [...] del pensamiento de Suárez sobre el derecho de resistencia «se [...] puede formular así: ante actos o actuaciones sustancialmente injustos de los poderes públicos, gravemente atentatorios contra el bien común o contra los derechos básicos de los ciudadanos, la comunidad —y las personas particulares en su caso y en nombre de ella— pueden y deben oponerse a la injusticia con todos los medios a su alcance, incluso los más extremos si no les queda otro remedio» (V. ABRIL CASTELLÓ [1979], pp. 319-320).

da». Es el caso «en el que el rey actualmente hace una guerra de agresión contra el propio comunidad política [*“reipublicae”*; la edición del CSIC traduce “Estado”]». Suárez reconoce que «en tal caso, sería seguramente lícito resistir al soberano, incluso matándolo, si no existiera otra posibilidad de defenderse». Y ofrece dos razones: primera, «porque si está justificado ese procedimiento cuando se trata de defender la propia vida, con mayor razón cuando se trata de defender el bien común». Segunda, «porque el propio pueblo o comunidad [*“civitas ipsa seu república”*] se encuentra entonces comprometida en una guerra defensiva contra un agresor injusto, aunque sea su propio rey». Conclusión: «cualquier ciudadano, actuando como miembro de la comunidad e impulsado expresa o tácitamente por ella, puede defender a la patria [*“republicam”*] en ese conflicto de la manera que sea posible [*“eo modo quo potuerit”*]» (*De Juramento*, pp. 75-76). Indica Baciero Ruiz que «la doctrina de Suárez coincide en este punto casi al pie de la letra con la de Mariana en el *De rege*, [...] en el capítulo VI del Libro I», donde éste «había defendido la posibilidad de que un particular asesinasen al tirano *in regimine*, siempre y cuando las autoridades competentes de la república no hubieran podido reunirse para juzgar al rey y se pudiera suponer al menos su consentimiento “tácito”» (F. T. BACIERO RUIZ [2008], p. 295, nota 577). Por su parte, Rommen entiende que para Suárez el mal gobernante que gobierna tiránicamente pierde su legitimidad originaria y por tanto pasa a equipararse al usurpador (cfr. H. A. ROMMEN [1951], pp. 378-379)<sup>13</sup>.

Prosigue Suárez y advierte que en el supuesto (distinto) en el que el rey, «gobernando pacíficamente, maltrata y perjudica a la comunidad política [*“republicam vexat”*] por otros medios, en ese caso, no cabe la defensa de la misma por la violencia o atentando contra la vida del rey, ya que no está sometido entonces la comunidad política [*“reipublicae”*; la edición del CSIC traduce “Estado”] a una situación actual de violencia que pueda lícitamente ser repelida por la violencia». Es decir, no hay legítima defensa porque no existe injusta agresión (Suárez emplea el término «*vis*» [violencia, fuerza]). De aquí concluye el profesor granadino, «una agresión contra el soberano, en esas circunstancias, equivaldría a hacerle la guerra con autoridad privada. Y esto no es en modo

<sup>13</sup> Sobre el tema de la legítima defensa en Suárez, señala Elorduy que para este autor «en la naturaleza social del hombre y de la comunidad universal hay algunas funciones inmutables e inalienables, mientras que el ejercicio inmediato de otras funciones es mutable y transferible a organizaciones jurídico-morales más complicadas y perfectas que las de la pura naturaleza. Así es, por ejemplo, la capacidad cuasi política de defensa propia y aun de defensa de nuestros semejantes de cualquier país y raza a que pertenezcan, como cualidades jurídico-morales que no podemos enajenar absolutamente. Pero en parte es transferible esa función defensiva, centralizada en las instituciones armadas, que han asumido la capacidad defensiva de los individuos, tomando sobre sí la misión de defenderlos de agresiones injustas a ellos y a los pueblos en que se agrupan». Ahora bien, Elorduy advierte que en Suárez, «aun cuando la administración inmediata de ese derecho [a ejercer “las funciones que nos competen como a individuos en una sociedad primigenia, prepolítica e indiferenciada”] sea transferible y centralizable en muchas de sus funciones por una entrega de suyo definitiva e irrevocable [...], no quiere esto decir que la sociedad natural no pueda readquirir el pleno ejercicio de esos derechos o funciones el día que el príncipe deje de serlo por inhabilidad física o por corrupción moral; por ejemplo, en el caso de la tiranía de régimen, que resulta para el gobernante una especie de suicidio y defunción jurídica». Eso sí, Elorduy destaca que «Suárez, como se sabe, establece una serie de limitaciones y condiciones gravísimas», para que la sociedad «pueda readquirir el pleno ejercicio de sus derechos o funciones», condiciones que a su juicio «rarísima vez se dan en la historia», si bien admite que son posibles, «especialmente cuando el tirano atenta injustamente contra las vidas de los súbditos». En esos casos, «cuando el príncipe o la magistratura, en la que se han centralizado algunas de las funciones de la sociedad primigenia, deja de ser órgano apto para el ejercicio de las mismas, la naturaleza social de los individuos y del pueblo, libre automáticamente de los compromisos adquiridos, vuelve a ser lo que fue: una naturaleza socialmente pura y, por tanto, capacitada para regir sus propios destinos» (E. ELORDUY [1952], pp. 103-104 y 105-106).

alguno lícito *porque el orden natural encaminado a la paz de la humanidad exige que la autoridad para emprender una guerra resida en la comunidad política* ["*republicam*"]; la edición del CSIC traduce "Estado"] o *en el soberano* ["*principem*"], como dijo San Agustín». Hay además una segunda razón: «al igual que no es lícito vengar los males cometidos por una persona causándole la muerte por propia autoridad, tampoco es lícito impedir los males futuros que de esa persona se temen matándola por propia autoridad. [...] Con mayor motivo [...] [en] el caso del soberano» (*De Iuramento*, pp. 76-77).

Debe advertirse que el tema de la guerra justa era un tópico tratado ya antes por la Escolástica medieval y fue asimismo objeto de importantes estudios por la Escuela española de los siglos XVI y XVII. Suárez desarrolla su concepto de *guerra justa* en su obra *De Bello*<sup>14</sup>.

### 2.1.6. Conclusiones sobre el tiranicidio del tirano con título legítimo

Hasta aquí el supuesto del tirano con título legítimo. La conclusión de la exposición de Suárez es clara: sólo a título de legítima defensa es posible la resistencia a este tirano, que en tal circunstancia será lícita aunque se le ocasione incluso la muerte. Pero esa defensa sólo será legítima en determinadas circunstancias límite: primero, en el caso de la defensa propia individual, cuando lo que se defiende sea la propia vida. Segundo, en el caso de defensa de la comunidad, cuando el rey esté agrediendo a la misma con la intención injusta de destruirla y matar a sus miembros. Es importante notar que para Suárez, en las circunstancias de este segundo supuesto, se entiende que el ciudadano que da muerte al tirano actúa «como miembro de la comunidad e impulsado expresa o tácitamente por ella», es decir, no se precisa un mandato manifiesto (*De Iuramento*, p. 76). En todo caso, fuera de esos dos supuestos, no existe defensa propia que legitime el acto de dar muerte al gobernante con título legítimo que gobierna tiránicamente.

Permítasenos una reflexión suscitada por estas conclusiones: por la vía de la excepción de la legítima defensa permite Suárez la entrada a todo un posible desarrollo del derecho de resistencia respecto al gobernante (con título) legítimo. La regla general, que parecía tan sólida, y que había sido reforzada con el apoyo de la declaración del Concilio de Constanza, sufre una grieta en su muro por el que podría correr el peligro de hundirse. Así, aquello a lo que Suárez había cerrado la puerta principal se va a colar, con su consentimiento, por la de atrás. Por eso podría surgir la duda de si la compleja argumentación que Suárez elabora para concluir que la condena del Concilio de Constanza no puede alcanzar al tiranicidio del rey legítimo cuando se realiza a título de legítima defensa en determinados casos no es sino un recurso artificial para evitar caer en el terreno de la condena del Concilio. De tal modo que, en realidad, Suárez simplemente habría intentado por todos los medios hallar una interpretación de la condena conciliar que le permitiese llegar a afirmar hasta donde fuese posible sus ideas previas favorables al tiranicidio en determinados casos. Entendemos que debe desecharse esa falta de honestidad científica de Suárez, no sólo por falta de pruebas, sino también por la trayectoria seria y equilibrada del profesor granadino. Por lo que, desde nuestro punto de vista, Suá-

<sup>14</sup> Vid. la traducción recogida en L. PEREÑA (1954b). Concretamente, Suárez trata en la primera sección de la *Disputatio*, quién tiene el poder legítimo para declarar una guerra justa; en la cuarta, cuáles son los títulos justos de guerra, y en la séptima, cuál es el modo justo de hacerla. En la octava aborda la cuestión de la sedición, tema íntimamente relacionado con la resistencia al tirano. Sobre el tema de la guerra justa en Suárez pueden consultarse, entre otros, C. BARCIA TRELLES (1934), pp. 107 y ss.; E. GUERRERO (1948); L. PEREÑA (1954a).

rez es sincero al defender sobre argumentos racionales esa interpretación de la condena del Concilio. Ahora bien, esto no es incompatible con afirmar también que, a nuestro juicio, puede apreciarse que Suárez lleva a cabo una lectura del texto conciliar que pretende salvar, hasta donde lo permita el texto y sin incurrir en contradicciones lógicas, la posibilidad de resistencia por parte de la comunidad a la opresión de la tiranía en determinadas circunstancias y con ciertas garantías.

## 2.2. *Tiranicidio del tirano sin título legítimo (usurpador)*

### 2.2.1. Regla general en el caso del tirano usurpador

[n.º 7] ¿Es aplicable la doctrina anterior al tirano por razón de título? Según Suárez, «por regla general se hace una distinción entre ambos tipos de tiranos y se afirma que ese tirano —que lo es por razón del título— puede ser muerto por cualquier persona privada que sea miembro de la comunidad política [*reipublicae*»; la edición del CSIC traduce “Estado”] que es víctima de la tiranía, si es que de otro modo no puede liberar a la comunidad [*rempublicam*] de tal opresión. Este es el pensamiento de Sto. Tomás a quien han seguido casi todos los autores» que Suárez ha ido citando (*De Iuramento*, p. 77). Suárez señala que para la mayoría de autores «la razón [que justifica esa occisión] es que en tales circunstancias no se mata a un rey o a un soberano, sino a un enemigo de la comunidad política [*reipublicae*»; la edición del CSIC traduce “Estado”]. En efecto, dicen los autores que sostienen esta postura que «la denominación de soberano [*principis*] no se aplica a tal tirano y, por consiguiente, los decretos que establecen que no es lícito matar al príncipe no se refieren a este tirano».

A nuestro juicio, debe entenderse que hay que exceptuar el caso de que exista pacto con el tirano usurpador (especialmente si está ratificado con juramento), tal como podría deducirse del final del n.º 3 (*De Iuramento*, p. 73) y se afirma de nuevo en el n.º 9 (*De Iuramento*, p. 79). A esta excepción deben sumarse otras condiciones (vid. *infra*)<sup>15</sup>.

### 2.2.2. Condiciones para la licitud del tiranicidio del usurpador

[n.º 8] Esa es la norma general, pero existen limitaciones a la misma. En primer lugar, «Santo Tomás añade la siguiente condición [para que un particular pueda legítimamente matar al tirano usurpador]: ese acto es lícito sólo cuando no cabe interponer recurso ante un superior que pueda juzgar al usurpador. “Esta limitación tiene especial aplicación cuando la tiranía es practicada no por el príncipe soberano, sino por algún gobernante

<sup>15</sup> Apunta Baciero Ruiz (F. T. BACIERO RUIZ [2008], p. 300, nota 588) que «la única diferencia entre Suárez y Mariana respecto a la cuestión del tiranicidio es que Suárez, con la tradición, no concede este derecho al individuo particular como tal, sino en cuanto representante de una “potestad pública”, que en el caso de la defensa propia no necesita de ningún acuerdo formal previo de los representantes populares, pues se sobreentiende concedida por Dios o por la comunidad que se halla en peligro (en realidad ésta es también la opinión de Mariana en cuanto al *tirano in regimine* [...]; sólo en el caso del tirano *in titulo* es lícito a cualquiera ajusticiarlo por propia iniciativa [...], lo que es también la doctrina de Suárez)».

Rommen, por su parte, sostiene que «la resistencia activa contra el usurpador, a base de la legítima defensa, se presenta aquí [en la *Defensio fidei*, Libro VI, cap. 4, n.º 8 y n.º 9] no sólo como un derecho del individuo y del Estado, sino incluso como un deber». Sin embargo, en dichos números no hace referencia Suárez a que exista tal deber, referencia que sí encontramos en otros pasajes de su obra. Por otro lado, Rommen señala que en el caso del «usurpador, que es por naturaleza *hostis extraneus e invasor*», puede éste, por consiguiente, «ser combatido por cualquier ciudadano» (H. A. ROMMEN [1951], pp. 374 y 378).

subordinado. [...] En tal caso, aunque en el momento de la agresión el pueblo puede resistir al usurpador, sin embargo, una vez que [el usurpador] ya posee y domina de hecho el país, no pueden matarle por su propia autoridad ni empezar una nueva guerra contra él, si pueden recurrir a un tribunal superior”. Aclara Suárez que incluye aquí este supuesto “porque no son sólo los reyes, sino también otros señores de rango inferior quienes pueden usurpar con su tiranía una forma de dominio, jurisdicción o magistratura”. [...] Porque [los miembros de la comunidad actuando como conjunto o pueblo], cuando tienen un superior, ya no pueden tomar las armas por propia autoridad y menos aún sería lícito a cualquier persona privada». La razón de esto es que «de otro modo, resultaría un general desorden y se originaría en la comunidad política [*“republica”*]; la edición del CSIC traduce “Estado”] una gran confusión»<sup>16</sup> (*De Iuramento*, pp. 78-79).

Precisamente, con el mismo objetivo de evitar esa situación de caos, señala Suárez una segunda condición que opera «incluso cuando no hay superior a quien recurrir»: «la tiranía y la injusticia tienen que ser públicas y manifiestas». En nuestra opinión, esta necesidad del gobierno injusto para que sea lícito el tiranicidio está vinculada a la exigencia de que el tiranicidio suponga una liberación, como proclama la tercera limitación. Concluye Suárez de su anterior afirmación que «si hay duda de esta realidad no será lícito destituir por la violencia a quien está en posesión del poder, ya que en caso de duda prevalece su situación jurídica, a no ser que haya certeza de que también la toma de posesión fue tiránica». Aunque la interpretación de esta frase es ambigua, en todo caso, parece que en definitiva Suárez exige como requisito para actuar contra el tirano que su condición de tal sea pública y manifiesta: es decir, que en este caso la usurpación debe ser cierta. En efecto, ¿cabrían interpretaciones alternativas de esa frase? Cuando Suárez habla de esa injusticia pública y manifiesta, ¿significa que el usurpador debe además ejercer un gobierno opresor, de tal manera que para la licitud del tiranicidio del gobernante usurpador no basta que efectivamente carezca de título legítimo, sino que se requiere además ese mal gobierno? ¿O sólo se refiere a que sea público y de todos conocido que carecía de título legítimo para ejercer el poder? Es decir, ¿la «injusticia pública y manifiesta» se refiere al mal gobierno o a la usurpación? En el segundo caso, el resultado de estas palabras de Suárez sería simplemente redundante: *si hay duda de la usurpación prevalece la situación de hecho salvo que haya certeza sobre la usurpación*. A falta de fundamento necesario para otra interpretación, creemos que debe entenderse que la frase como una simple redundancia. Dicha redundancia puso ser inconsciente; pero también voluntaria, a efectos de hacer hincapié en esta condición de que la ausencia de título por parte del usurpador sea «pública y manifiesta». El objetivo de este subrayado sería dejar claro que la juridicidad de la situación de hecho sólo decae cuando existe certidumbre respecto a la usurpación por parte del gobernante<sup>17</sup>.

Suárez exige en tercer lugar que «además, para que sea lícita la muerte de ese tirano es preciso que sea necesaria para conseguir la liberación del reino». Porque «si se puede

<sup>16</sup> Rommen deduce de este texto que «la resistencia activa contra el usurpador [...] en un Estado no soberano únicamente puede» haber «contra el usurpador mientras que éste no posee aún el poder, es decir, mientras es un invasor *in actu*», porque, «una vez que el invasor se ha adueñado del poder, el Estado no soberano está obligado a dirigirse a la autoridad superior» (H. A. ROMMEN [1951], p. 374).

Por otro lado, sobre las limitaciones a la regla general de licitud del tiranicidio del usurpador, si bien Suárez no numera esas limitaciones explícitamente, hemos considerado apropiado hacerlo para facilitar la sistemática y comprensión del texto.

<sup>17</sup> Para Rommen lo que tiene que ser manifiesto es «la usurpación», que «tiene que constar realmente como tal usurpación, y no puede procederse como si lo fuera cuando se duda de si lo es; si es dudosa hay que aplicar el principio *Melior est conditio possidentis*» (H. A. ROMMEN [1951], p. 374).

quitar al tirano por otro medio menos cruel, no será lícito matarle a las primeras de cambio [*statim*] sin la sanción de un poder superior y el examen de la causa». Rommen cita al respecto de este asunto el principio *minus crudeli via* (H. A. ROMMEN [1951], p. 375). Lo que persigue Suárez es una minimización del grado de violencia aplicado como recurso para la oposición al tirano usurpador, lo que no es exactamente proporcionalidad en los medios de oposición a la tiranía del gobernante usurpador. La proporcionalidad se refiere a la correspondencia entre la magnitud de la acción ilícita y la magnitud de la respuesta o sanción. Si hubiera simple proporcionalidad, dada la gravedad de la usurpación del poder sería lícito «matarle a las primeras de cambio». Más bien, lo que se persigue o se busca es la minimización de los medios violentos de resistencia o respuesta al tirano. De otro lado, entendemos que es probable que aquí Suárez se refiera al poder de una Asamblea o Gobernante legítimos, y no al caso anterior del gobernante superior sobre otro subordinado (hipótesis que se encuentra recogida en la primera limitación y que, por tanto, no sería necesario volver a repetir en otra).

[n.º 9] Como cuarta condición, indica Suárez que «hay que interpretar la doctrina general con la salvedad de que no exista entre el tirano y el pueblo un tratado, tregua o pacto ratificado con juramento, como ya advirtió Alfonso de Madrigal». Porque «los pactos y juramentos, incluso los establecidos con enemigos, deben cumplirse, a no ser que sean evidentemente injustos y se hayan obtenido por coacción». Lo que concuerda plenamente con su anterior afirmación del contenido del principio *pacta sunt servanda* al final del n.º 3, en el que específicamente insistía el profesor jesuita en la extensión del mismo no sólo al caso del tirano con título legítimo, sino también al del usurpador<sup>18</sup>. La consecuencia es que tan condenable es el tiranicidio del tirano (con título) legítimo con el que se ha hecho un pacto (explícito o implícito), como el tiranicidio del usurpador con el que se ha llevado a cabo dicho pacto (en ese caso, el pacto entendemos que tendría que ser necesariamente explícito).

La quinta condición tiene un carácter amplio y —tal como lo vemos— es desarrollada a renglón seguido mediante dos ejemplos concretos. Entiende Suárez que la legitimidad del tiranicidio del usurpador queda supeditada a «otra limitación: [...] que se tema que de la muerte del tirano van a resultar para la comunidad política [*reipublicae*]; la edición del CSIC traduce “Estado”] los mismos o mayores males que los que sufre bajo la tiranía». Para Rommen, la razón de esta condición se halla en que «lo que justifica el matar al tirano es precisamente el bien común» (H. A. ROMMEN [1951], pp. 375). Por su parte, P. Pace indica que uno de los «elementos que Suárez indica para ayudarnos a una decisión razonable» en la disyuntiva entre tolerancia (en este caso, del tirano) y desobediencia» es la idea de que «es preferible un mal menor, tener una ley que regula el mal, que intentar eliminarlo y fracasar», por lo que para Pace, «se puede concluir que la reflexión sobre el bien común y sobre las graves repercusiones de cualquier acto de desobediencia civil lleva a Suárez a restringir drásticamente el recurso a la violencia». Lo que podría ser interpretado nuevamente como una subordinación en Suárez de toda construcción teórica a la realización del bien común en la realidad social<sup>19</sup>. En todo caso,

<sup>18</sup> De las palabras de Suárez sobre el Concilio de Constanza se deducía la defensa de este mismo principio por nuestro autor. Debe hacerse notar que, como vemos, Suárez siempre intenta plasmar en el lienzo el último matiz, en este caso de manera que entendemos muy acertada.

<sup>19</sup> Ahora bien, el propio Pace reconoce a renglón seguido que «sin embargo, él [Suárez] indica también claros límites a la tolerancia: [...] a pesar de las graves consecuencias que pueden derivarse para el bien común, se puede, y a veces se debe, recurrir a la desobediencia civil por causa del mismo bien común». Y concluye este autor esgrimiendo que «Suárez defendió esta opción por lo menos dos veces en sus escri-

recuérdese que en el n.º 5 del capítulo IV se esgrimía también el contenido de esta condición como excepción a la regla de la licitud del tiranicidio del tirano con justo título en el caso de legítima defensa de la propia vida. Excepción que en ese caso no era exigible por entrar en el campo de la caridad.

En cuanto a los ejemplos de esta quinta condición, en primer lugar apunta Suárez que, «en este sentido [expresado en la quinta condición] dijo Bártolo de Sassoferrato, que es lícito en estas circunstancias matar al tirano [*“tyrannum”*; la edición del CSIC traduce “soberano”, en lo que parece una errata] por causa del bien común y no por intereses particulares. Porque si un individuo mata al tirano con el fin de apoderarse él del poder por medio de una tiranía similar, no puede excusarse él del crimen de homicidio, además de incurrir en nueva tiranía» (*De Iuramento*, pp. 79-80). En efecto, para Bartolo de Sassoferrato, una de las condiciones para que la lucha política dirigida a deponer al tirano sea legítima es que se luche para restaurar el *status civitatis* y no para conquistar el poder (PRIETO II, 246). Por otro lado, cabe preguntarse si esta limitación se refiere sólo a los actos o también a los motivos. Es decir, parece claro que si alguien da muerte al tirano con un fin no interesado, pero acaba aprovechándose de los resultados de su acción, primarán estos actos sobre las iniciales nobles intenciones. Pero, ¿qué ocurre en el caso contrario? Es decir, si alguien da muerte al tirano usurpador con la intención de constituirse él en nuevo tirano, pero a la postre no consigue estos objetivos, ¿queda su acto justificado como legítimo tiranicidio? Aunque Suárez no se pronuncia expresamente al respecto, creemos que no consideraría tal acto legitimado, en base a dichas motivaciones internas. Otra cuestión es si podría subsanarse *a posteriori* tal ilegitimidad original.

En segundo lugar (segundo ejemplo concreto), advierte Suárez que «si se cree que el hijo del tirano o algún otro aliado suyo van a inferir idénticos males a la comunidad política [*“reipublicae”*; la edición del CSIC traduce “Estado”], no será lícito matarle, pues se hace un mal sin esperanza de un bien mayor y porque en tal caso no se defiende realmente a la comunidad ni se la libera de la tiranía, que es el único título que justifica esa muerte». Suárez se remite aquí de alguna manera a la tercera condición que legitima el tiranicidio del usurpador («para que sea lícita la muerte de ese tirano es preciso que sea necesaria para conseguir la liberación del reino», vid. *supra*). Por otro lado, resulta curioso que de nuevo aparezca el elemento de creencia interna («si se cree»). Al respecto, cabe advertir que esta condición y los ejemplos que de ella pone Suárez tienen dos características. De un lado, se refieren al mundo interno o de las motivaciones (la consideración del nivel interno o mundo de las motivaciones es algo que encontraremos en otros momentos de la exposición suareciana sobre el tema de la resistencia al tirano). Por otra parte, paradójicamente, supeditan toda la construcción teórica a los resultados finales que se esperan en la realidad. Esos resultados se miden desde la refe-

---

tos» (P. PACE [1993], pp. 347-348). A juicio de Rommen, «en la teoría escolástica del Estado [...] únicamente el bien común puede legitimar directa o indirectamente los actos del poder político; por consiguiente, [...] el rey no tiene ningún derecho subjetivo que pueda subsistir contra el bien común como fin peculiar del Estado, del cual el rey es órgano y parte», por lo que «de aquí se deriva inmediatamente el derecho de la persona moral colectiva del Estado [la *respublica* en el sentido suareciano] a ejercer resistencia activa contra el príncipe siempre que éste trate de imponer por la fuerza un derecho contrario al bien común (tiranía)». Ahora bien, a continuación apostilla Rommen que «en esto hay un límite»: puesto que precisamente «la positiva ordenación jurídica del Estado tiene como fin el bien común», de este modo «Suárez [...] puede hablar también de la obligación del Estado a no tratar de imponer su derecho contra el usurpador, cuando esta imposición hubiera de amenazar al bien común, fin esencial del Estado, más gravemente aún que el dominio del usurpador» (H. A. ROMMEN [1951], pp. 380-381).

rencia última del bien común (que es para Suárez la finalidad de la constitución de la comunidad política, el objetivo que debe regir el ejercicio del poder y la fuente última que legitima el derecho de resistencia al tirano opresor; en esa centralidad del bien común Suárez sigue la tradición escolástica y de la Escuela española, en oposición a Maquiavelo y sus seguidores). Pero esos resultados Suárez los tiene en cuenta en este pasaje a un nivel motivacional, de intenciones. De este modo, por un lado, Suárez no sólo atiende a las acciones externas, sino que tiene también presente el elemento intencional de los actos, lo que conlleva más riqueza en la valoración, pero también muchos problemas e interrogantes a la hora de cómo se accede al conocimiento de esa información. Y, de otra parte Suárez hace depender la licitud de los actos, más allá de toda especulación, de los resultados finales (en lo que constituye una búsqueda de objetividad a través de una objetivación externa que verifique los meros juicios subjetivos o internos como criterio de discernimiento de la corrección de la acción). Así pues, elemento fundamental para enjuiciar la legitimidad del acto de tiranicidio serán los resultados finales que tengan respecto a la comunidad, según favorezcan o no el bien común. Pero, reiteramos, a ese resultado deberá añadirse la perspectiva de las originales intenciones internas de los tiranicidas. En conclusión, la condición, al articularse a través de esos ejemplos, hace que se bascule desde la intención interna de la acción hasta el resultado externo de la misma.

Finalmente, llegamos a la sexta y última condición: «es preciso que la comunidad política [*“respublica”*]; la edición del CSIC traduce “sociedad”] no se oponga expresamente al acto del tiranicidio, porque si expresamente lo rechaza, entonces no sólo no da la autorización a las personas privadas sino que declara además que ese acto de defensa no es conveniente para ella, y en esto hay que creerla». De aquí «resulta como consecuencia que no es lícito a una persona privada defender a la comunidad política [*“republicam”*]; la edición del CSIC traduce “Estado”] en tales circunstancias con la muerte del tirano»<sup>20</sup> (*De Iuramento fidelitatis*, p. 80). Es decir, que el hecho de entender como tácito o sobrentendido el consentimiento o incluso mandato de la comunidad tiene un límite. Los interrogantes que se plantean siempre respecto a esta cuestión (y que Suárez aborda en otros lugares) son dos: primero, cómo se expresa en circunstancias normales la opinión de la comunidad; segundo, de qué manera es posible dicha expresión en las especiales circunstancias de una tiranía. Sobre este último asunto Alluntis resalta que, al hablar del

<sup>20</sup> En estos textos es problemática la traducción del término *respublica*. En este mismo texto de la octava condición, la propia edición del CSIC traduce de forma diferente la palabra *respublica* las dos veces que aparece: primero por «sociedad» y luego por «Estado». Por su parte, la edición de Instituto de Estudios Políticos, siguiendo su criterio general, traduce ambas veces la expresión por «Estado» (F. SUÁREZ [1971], vol. IV, p. 719), y Alluntis traduce la primera vez «Estado» y la segunda «nación» (F. ALLUNTIS [1964], p. 670). El problema procede en el plano terminológico, tanto de la amplitud en su momento del concepto *respublica* como de la evolución de éste y otros conceptos. En el plano de la realidad socio-jurídico-política, de los cambios en el concepto de la cosa pública, el poder público, las instituciones públicas y la sociedad civil. No olvidemos que entre Suárez y nosotros se producirá la consolidación de la idea «Estado» y el despliegue de ésta en la realidad. En todo caso, la interpretación que hagamos de la concepción suareciana del Estado y el poder determinará no sólo la traducción sino la concepción que se tenga del alcance de estas expresiones. Aterrizando en este texto concreto, la traducción del término *respublica* como Estado o sociedad comporta una incidencia especial en una visión u otra de la idea de resistencia en Suárez. Lo que en todo caso está claro es que si se elige el término «Estado» (como hace la edición del Instituto de Estudios Políticos), no quiere significar que Suárez considere que hay que pedirle al tirano que no se oponga a que se le dé muerte a él mismo (lo que carecería de todo sentido: supondría pedir la anuencia de la estructura de poder para derribar dicha estructura de poder). Más bien, dicha traducción implicaría una visión de Suárez más cercana a una democracia corporativista que directa.

juicio de deposición del tirano por parte de la comunidad, Suárez no parece tener presentes las dificultades para reunirse que existen en un régimen tiránico (F. ALLUNTIS [1964], p. 676, nota 56; vid. *infra*).

### 2.3. *Resumen de las tesis de Suárez en el capítulo IV, Libro VI, «Defensio Fidei»*

Llegados a este punto parece conveniente sintetizar la teoría que hasta el momento ha desarrollado Suárez sobre la legitimidad de la muerte del tirano:

1. Al tirano con título legítimo (tirano en razón del gobierno) nadie puede por su propia y particular autoridad matarlo justamente por su gobierno tiránico ni por cualquier otra clase de crímenes. Esta norma general sólo sufre excepción en el caso de legítima defensa en dos supuestos. En primer lugar, es posible matar al tirano con título legítimo en caso de legítima defensa de la propia vida e integridad física. En segundo lugar, también es posible en caso de legítima defensa de la comunidad, cuando el rey está agrediendo a la misma con la intención injusta de destruirla y matar a sus miembros.
2. Al tirano usurpador (sin título legítimo) puede matarlo cualquier persona privada miembro de la comunidad que sea víctima de la tiranía. Pero deben cumplirse seis condiciones: primera, que no quepa interponer recurso ante un superior que juzgue al usurpador; segunda, que la tiranía y la injusticia sean públicas y manifiestas; tercera, que la muerte del tirano sea imprescindible para liberar a la comunidad política (*republicam*) de tal opresión; cuarta, que no exista entre el tirano y el pueblo un tratado, tregua o pacto ratificado con juramento; quinta, que no se tema que de la muerte del tirano van a resultar para la comunidad política (*reipublicae*) los mismos o mayores males que los que sufre bajo la tiranía; sexta, que la comunidad política (*respublica*) no se oponga expresamente al acto de dar muerte al tirano usurpador<sup>21</sup>.

### 3. EL PROBLEMA DEL TIRANICIDIO Y LA RESISTENCIA COMO LÍMITE DEL PODER: LAS CRÍTICAS A SUÁREZ

#### 3.1. *La crítica a Suárez desde algunos autores: preferencia por los límites institucionalizados y rechazo de los límites extrajurídicos y extrapolíticos*

Algunos autores critican a Suárez por considerar que no establece de manera suficiente límites al poder político. En particular, se le achaca que no fija unos límites claros e institucionalizables, y que los límites que postula (como el bien común o la ley natural) son demasiado imprecisos y, por tanto, manipulables por el que detenta el poder. Así, Méchoulan critica a Suárez porque el único límite que, según aquél, pone éste al poder del gobernante es el bien común, concepto que para dicho autor podía ser limitado «según el capricho de la coyuntura y de los deseos» del rey (H. MÉCHOULAN [1980],

<sup>21</sup> Recordemos que la quinta condición se ilustra con dos ejemplos concretos: primero, que se mate al tirano por causa del bien común y no por intereses particulares; segundo, que no se crea que el entorno del tirano va a inferir idénticos males al Estado. Francisco Belda ofrece de este capítulo IV su propio resumen en F. BELDA (1979), pp. 496-497.

p. 126). Este autor parece seguir en este punto la interpretación de Rommen, en cuanto considera que el único límite al poder que Suárez establece es el bien común<sup>22</sup>.

Además, desde las posiciones de estos autores se rechaza que, junto a esta inexistencia de límites jurídico-políticos claros, Suárez contemple y admita la posibilidad de frenar las actuaciones del poder mediante actos que escapen de ese ámbito y se internan

<sup>22</sup> Afirma también Méchoulan que «paradójicamente sabemos que Suárez, tras combatir la teoría del poder del derecho divino directamente otorgado al soberano por Dios, no concede a los ciudadanos, sino una libertad tenue, reducida prácticamente a las dimensiones de una democracia hipotética y ya inoperante» (H. MÉCHOULAN [1980], p. 122; al respecto, desconocemos si este autor tiene noticias de las influencias recíprocas entre Suárez y los representantes de las ciudades y villas en Cortes). En el mismo escrito, Méchoulan sigue criticando a Suárez que en su obra «la responsabilidad política del gobernante hacia los gobernados esté ligada sólo al bien común». Por lo que atañe a esta cuestión, se pregunta: «¿qué garantías lo aseguran?». Y denuncia que «sobre este punto, Suárez se muestra muy discreto. Podemos encontrar en el *De Legibus* un texto que preconiza una política que permita a los miembros de la comunidad “vivir en paz y justicia con bastantes bienes personales que les asegurarían conservación y comodidad de la vida corporal a las cuales cabría añadir la probidad de las costumbres necesarias a aquella paz” (*De Legibus*, libro III, XI, 7). Este programa generoso peca por exceso. Es tan amplio, tan flojo, tan poco preciso —como lo señala Roger Labrousse— que todo gobierno encontraría en él materia para establecer un programa; pero todo ello queda muy poco concreto y “Suárez abandona a la sagacidad del legislador el encargo de buscar las instituciones por las cuales estos puntos de vista morales encontrarían un lecho jurídico”» (ROGER LABROUSSE, *Essai sur la philosophie politique de l'ancienne Espagne. Politique de la raison et politique de la foi*, París, 1938, p. 56). Y es precisamente en este aspecto impreciso y vaporoso que abarca a la vez teología, moral y política donde se resalta la ausencia de responsabilidad política del monarca» (H. MÉCHOULAN [1980], p. 125). Maravall apunta que para Vitoria «no existe una instancia comunitaria mayor ni superior al príncipe: *non est maior Republica nec superior*». Para este autor, si bien la posición de Suárez y Molina sobre la inexistencia de los límites del poder político no es «tan terminante como en Vitoria», sin embargo «el tema de los límites del poder se reduce mucho sobre la evolución que cabría presumir a fines del siglo xv. En principio y en tanto que puede hablarse de límites, la doctrina española, respondiendo a la anulación práctica de instancias constituidas para contraste del poder, no habla apenas de limitaciones. Es esta materia muy escasamente tocada en un Suárez, por ejemplo, tal vez porque, como dice Rommen, en su doctrina la extensión del poder del Estado resulta ya de la naturaleza de su fin y del ámbito de la coexistencia humana cuyo gobierno le incumbe» (cita aquí Maravall a H. A. ROMMEN [1951], sec. II, cap. 8, pp. 367 y ss.). Concluye Maravall que «tanto Suárez como la mayoría de los escolásticos insistieron en que la potestad del príncipe no puede extenderse más allá de las lindes que por su propio principio constitutivo le vienen dados. Y no se ocuparon —o en muy raros casos— de institucionalizar esos límites. En tal sentido, y contra lo que se viene diciendo, la noción de límites es más clara y definida en Bodin que en los juristas y teólogos españoles y que, en general, en los escritores de carácter escolástico» (J. A. MARAVALL [1972], pp. 341-342). Méchoulan (H. MÉCHOULAN [1980], p. 122) recoge esta cita de Maravall señalando que «en razón a una mezcla no ineluctable entre teología, moral y política, Suárez queda a la zaga de las exigencias de su tiempo, y José Antonio Maravall se dio cuenta de ello confirmando el juicio de Paul Janet» (esta crítica de Méchoulan en lo que se refiere a la «mezcla» de teología, moral y política —que se reitera en las pp. 130-131— en todo caso, si quisiera ser coherente, debería extenderse a toda la Escolástica y Neoescolástica). Baciero Ruiz critica esta posición porque considera que, en razón de la posibilidad que Suárez admite de defenderse del tirano o deponerlo, es «del todo injustificado el juicio de Henry Méchoulan sobre la supuesta falta de alcance “sistemático” de la doctrina de Suárez sobre el tiranicidio» (F. T. BACIERO RUIZ [2008], p. 299, nota 586). Por su parte, Giner entiende que «Francisco Suárez concibe al hombre como un “animal legal” más que como un animal político. Ahora bien, esa legalidad no es en sí ni teológica ni sobrenatural: el animal fabricante de leyes que es el hombre crea sus edictos políticos y los destruye, según su libre albedrío. Sin embargo, Suárez no lleva estos principios a sus últimas consecuencias lógicas y no cree lícito que pueda revocarse un régimen ya instaurado. La doctrina de Suárez limita el poder, establece barreras morales y atribuye soberanía al pueblo, más todo ello a un nivel estrictamente teórico. Hay una mediatunda conformidad en toda la obra de Suárez que contrasta con las más vigorosas afirmaciones de Mariana y de Vitoria, y cuya aceptación presagia tiempos menos creadores para la comunidad intelectual católica» (S. GINER [1994], 223). Coincidimos con Baciero Ruiz en no entender «pertinente» esa observación de Salvador Giner (F. T. BACIERO RUIZ [2008], p. 299, nota 588) porque la conclusión de este pasaje es contraria al razonamiento que se lleva a cabo en el mismo, y sin embargo dicha conclusión contradictoria no se justifica ni fundamenta.

en lo extrajurídico y lo extra-político. En particular, algunos autores se muestran contrarios a la posibilidad de la resistencia activa al tirano y al instrumento extremo del tiranicidio, por considerar que la aceptación de dichos medios genera graves problemas. En primer lugar, repetimos, son rechazados por tratarse de medios no integrados en el espacio político-jurídico, y que son más propios de un estado o situación excepcional, y no del normal desarrollo de la vida jurídico-política. En segundo lugar, se denuncia que estas vías generan inseguridad jurídica y que, antes que la resolución de las situaciones de crisis, pueden provocar su empeoramiento, pues su puesta en práctica pone en cuestión todo lo que es la institucionalización del aparato público estatal, lo que puede conducir al caos y la anarquía.

Entre los autores que manifiestan ese rechazo a la admisión por parte de Suárez del tiranicidio y la resistencia activa como supuesto único límite del poder político podemos citar a Méchoulan. Este autor afirma en primer lugar que para Suárez «las leyes son el acto del soberano, proceden de su voluntad» y «son exigibles al margen de la deliberación o del consentimiento popular», por lo que el poder es absoluto, «como lo son los decretos del legislador». Aprecia Méchoulan que esta «conclusión [es] extraña y paradójica para un filósofo que quiso combatir el derecho divino de los reyes y que justifica, sin embargo, por su sistema la política absolutista de un Felipe II o de un Luis XIV». Ahora bien, para Suárez «existe el recurso al tiranicidio». Ciertamente, pero se pregunta Méchoulan: «¿a partir de qué punto puede reputarse tirano al monarca?» Y contesta: «no cuando se arroga el ejercicio del poder absoluto, sino cuando gobierna contra el bien común». En consecuencia, este autor acusa a Suárez de que, después de no poner límites al poder absoluto «nos presenta al tiranicidio como único contrapeso a la autoridad absoluta, como único medio para quitar a un monarca que hubiese hecho poco caso del bien común. Recurso máximo, drástico y peligroso, que se podría evitar gracias a un control permanente procedente de la prudencia y del buen sentido» (H. MÉCHOULAN [1980], pp. 123-124). Debemos señalar que parece que aquí Méchoulan sigue la interpretación que Rommen hace de Suárez por lo que respecta a la consideración del bien común como único límite<sup>23</sup>. Debe recordarse que hay interpretaciones diferentes: por ejemplo, Vidal Abril añade al bien común «las normas y exigencias del Derecho natural» y «las instituciones, leyes y normas consuetudinarias o positivas, naturales o pactadas, vigentes en el Estado» (V. ABRIL CASTELLÓ [1976-77], p. 251; V. ABRIL CASTELLÓ [1976], pp. 174-175). Por su parte, como se recordará, Paul Pace habla de «ley natural» y «pacto de traspaso» (PACE [1993], p. 346). Según Pereña, «el deber de obediencia civil tiene su fundamento y sus límites en [...] [el] concepto de servicio pactado o contratado» entre el rey y el pueblo (L. PEREÑA [1979], p. 201; recuérdese que Pace aludía como elementos limitador del poder político a lo establecido en el «pacto de traspaso»). Zerolo Durán advierte que «Suárez hizo depender la legitimidad del gobierno del consentimiento del pueblo y del respeto de las instituciones tradicionales», de tal modo que «para el autor granadino, existe una «obligación natural de reconocer al Rey como supremo señor y obedecerle en todo lo que nos mande. Pero siempre que actúe dentro de los límites y condicionamientos de su propio cargo y a tenor de la legalidad vigente y los principios de la justicia y el derecho»» (A. ZEROLÓ [2010], pp. 142-143, la cita la toma de

<sup>23</sup> Podemos sintetizar el itinerario discursivo de Méchoulan así: en primer lugar estima que debe ponerse límites al poder. En segundo lugar, se opone a que el tiranicidio constituya un instrumento que actúe como límite del poder, por considerarlo un recurso extremo. En tercer lugar, este autor critica a Suárez porque el único límite que, según aquél establece éste al poder del gobernante es este «concepto de bien común» y, sin embargo, para Méchoulan dicho concepto «podía limitarse según el capricho de la coyuntura y de los deseos del rey» (H. MÉCHOULAN [1980], p. 126).

*De Legibus*, Libro V, cap. 14, n.º 13). Por otro lado, hay que tener presente que aunque Suárez reconoce la posibilidad de una entrega absoluta del poder, no sostiene que tenga que ser así necesariamente.

Vidal Abril es otro autor que lamenta la inexistencia de límites políticos institucionalizados al poder y considera un fracaso el recurso al tiranicidio y la resistencia. Aunque no lo afirma expresamente, Abril parece estar en la línea de las posiciones que consideran que la aceptación de la resistencia civil puede conducir al desorden, pues de sus palabras puede deducirse que considera esta ausencia de institucionalización de los límites del poder político en Suárez, en cierto sentido, un triste fracaso<sup>24</sup>. En todo caso, este

<sup>24</sup> Zerolo Durán resume las ideas de Vidal Abril señalando que éste considera que para Suárez «la responsabilidad política del soberano puede ser moral o legal». Sigue diciendo Zerolo que Abril entiende que «respecto a la responsabilidad legal, afirma Suárez que el Rey debe estar sometido absolutamente a las normas y exigencias del derecho natural como condición ineludible para la moralidad y juridicidad de sus actos de gobierno y para la legitimidad en la tenencia y uso de los poderes de que está investido. Del mismo modo se le exige un sometimiento a las exigencias del bien común y la estricta observancia de las instituciones, leyes y normas consuetudinarias, naturales o pactadas». Sin embargo, apunta Zerolo que para Abril, aunque Suárez señala unos «criterios para determinar los límites del gobierno justo, no obstante no están claros en Suárez los instrumentos legales y políticos para actuar en caso de injusticia. Por esta razón debe acudir a la figura antipolítica del tiranicidio como recurso extraño para la defensa de este [del gobierno justo, entiendo]. De este modo admite que el sistema político positivo se ve incapacitado para defender el ejercicio legítimo del gobierno» (A. ZEROLO [2010], pp. 143-144). Merece la pena reproducir el discurrir de sus razonamientos. Comienza Abril planteándose: «¿existe en Suárez un auténtico control comunitario y democrático-institucional respecto a los poderes ejercidos por la autoridad soberana?». Enseguida responde que «la cuestión se plantea y resuelve en Suárez de modo muy distinto según de qué tipo de autoridad soberana, de régimen y de Estado se está tratando en cada caso». Advierte Abril que «en la hipótesis de monarquía pura, es más bien el rey el que controla de modo permanente e institucional a las autoridades intermedias o delegadas, que él mismo nombra o remueve. Y el que controla la obediencia o cumplimiento de las leyes y órdenes de la autoridad por parte de los ciudadanos en general». Ahora bien, «frente a este control descendente, existe por parte de la comunidad un control remoto e indirecto respecto a la autoridad soberana, cuando entran en juego los derechos de legítima defensa comunitaria frente al tirano invasor [...] o los derechos de resistencia y desobediencia, activa y pasiva, frente a formas muy cualificadas de tiranía en el ejercicio de los poderes públicos por parte del soberano legítimo (abuso de poder, arbitrariedad manifiesta, injusticia sustancial, contrafuero, etc.)». Apunta Abril que «entre ambos extremos, queda un margen amplísimo para la responsabilidad o irresponsabilidad política». En concreto, «en la hipótesis de monarquía pura Suárez parece, en principio, decidirse por la responsabilidad tajante y total a nivel moral (ante Dios) y más bien por la irresponsabilidad formal a niveles estrictamente políticos». De este modo, y «en consecuencia, la posible responsabilidad política del rey soberano habrá que buscarla más bien por vía indirecta». Admite Abril que «la relativa no-responsabilidad estrictamente política del rey soberano queda contrapesada en parte por las múltiples responsabilidades éticas y jurídicas que le afectan a él de un modo especialmente taxativo y perentorio según Suárez». Pero lo cierto, sin embargo, es que ni las obligaciones y responsabilidades éticas ni las jurídicas son «directamente coercibles ni exigibles por el pueblo». De aquí surge para Abril una cuestión práctica, «el problema reside entonces en saber quién juzga la justicia o injusticia sustancial de dichos actos [de jurisdicción y de gobierno] y decide la actitud, personal o comunitaria, que se debe adoptar frente a ellos». Al respecto, «Suárez, con la tradición tomista y la Escuela de Salamanca, sugiere y analiza innumerables hipótesis en este sentido». Sin embargo, a juicio de Abril, «sus mismas soluciones ponen en evidencia un grave fallo o vacío de su propio sistema político». De este modo «cuando falla la cabeza (el rey soberano), la sociedad política suareciana parece quedar como acéfala y en parte desmembrada y amorfa. La comunidad política parece que no tiene a quién ni a qué acudir». Se cuestiona Abril si esto es «consecuencia extrema del creciente monolitismo institucional y sobre todo funcional que tal monarquía parecía llevar consigo. Estima este autor que proceden «de ahí las reticencias, dudas y angustias de Suárez (y de toda la Escuela clásica española, en general) al abordar las cotas específicamente políticas de la responsabilidad del rey soberano». En efecto, Suárez «estudia y matiza escrupulosamente (a nivel ético, sobre todo) innumerables hipótesis de posible tolerancia, obediencia o desobediencia permitidas o debidas; de resistencia pasiva o activa a escala individual; de posible convalidación por consentimiento comunitario ulterior de los actos jurisdiccionales injustos en principio, e incluso del propio estatus jurídico y político del tirano usurpa-

autor resalta que el tema de la resistencia civil y el tiranicidio es piedra de toque en la interpretación suareciana: «aquí empiezan, y también terminan, muchas divergencias básicas que se observan en la crítica especializada mundial al juzgar la doctrina global suareciana (teológico-antropológica, ético-jurídica y estrictamente política) o alguna de sus implicaciones, sobre todo desde la óptica de su mayor o menor “fidelidad” a la doctrina tradicional (Santo Tomás, Vitoria) y de su mayor o menor “modernidad” respecto a la historia europea y mundial ulterior». Ahora bien, aclara Abril que «lo que ocurre es que, en la mayoría de los casos, los conceptos de fidelidad y modernidad que cada uno adoptamos son incluso opuestos, como también lo es la persona, institución o sistema respecto al que se es o no fiel y moderno o se debería serlo» (V. ABRIL CASTELLÓ [1976-1977], pp. 250-254; V. ABRIL CASTELLÓ [1976], pp. 173-177).

### 3.2. Respuesta a las críticas: Suárez y su «facticidad» democrática

#### 3.2.1. La conclusión democrática de la doctrina suareciana sobre el tiranicidio y el derecho de resistencia

Pese a todas las críticas posibles, la conclusión del sistema político suareciano es favorable al poder democrático. En el ir y venir de excepciones y contra-excepciones, el resultado final permite a la comunidad controlar el poder político. Y el punto decisivo y final es precisamente el derecho de resistencia al tirano, legitimado bajo el derecho a la legítima defensa, propia y de la comunidad. En este sentido coincidimos con la crítica que Baciero Ruiz hace de la postura de Maravall (y los que le siguen, entre ellos Méchoulan), pues la posibilidad de resistencia, autodefensa y tiranicidio son límites del poder que Suárez perfila de manera muy elaborada y concreta. Por su parte, en una línea similar a la que sostenemos, Pereña Vicente subraya que «en la lógica suareciana de la democracia el ciudadano va reconquistando su propia libertad política»<sup>25</sup>.

dor...». Sin embargo, «al recurrir en última instancia al derecho natural de legítima defensa comunitaria, y al fantasma del tiranicidio como procedimiento extremo casi al margen del Derecho y del Estado, Suárez parece confirmar, con el resto de la Escuela, que dentro de su hipótesis de monarquía pura son inviables otros procedimientos normales, legales e institucionales para exigir responsabilidad política e incluso jurídica al rey soberano». Para Abril provienen «de ahí también la especial virulencia e incluso truculencia que revistió la cuestión. No sólo a nivel crítico-doctrinal y deontológico dentro de la Escuela y especialmente en Suárez y Mariana, sino sobre todo en las cortes europeas del XVI y XVII, en las ideologías enfrentadas e incluso en las prácticas revolucionarias de entonces (magnicidios efectivamente concretados)». Y se pregunta: «¿a qué y a quién se debió que la cuestión terminara planteándose y resolviéndose (!) [sic] al margen del Derecho, la Moral y la Teología, a tenor del libre juego de las fuerzas y pasiones enfrentadas y en función de “libre examen”, colectivo o individual, del propio Derecho Nnatural?». Por último, a modo de conclusión-resumen, señala Abril que uno de los elementos más negativos y rechazables del monarquismo suareciano es la «exclusión de Suárez, si no del principio mismo de la responsabilidad política del soberano, sí de los cauces e instituciones normales para exigirla e imponerla, salvo situaciones extremas». Para Abril esta postura «dejó a la sociedad prácticamente inerte e indefensa frente a opciones puramente políticas (es decir, las más decisivas en el funcionamiento del Estado) del soberano». De este modo, para este autor ésta «es la vertiente más negativa de lo que en párrafos anteriores hemos denominado “democracia de confianza” o “democracia en fideicomiso” del sistema político suareciano». Y concluye que con todo esto «queda en entredicho, en determinados aspectos básicos, el propio sistema social, jurídico y político de Suárez visto desde las mismas perspectivas teleológicas y funcionales que él se propuso al montarlo» (V. ABRIL CASTELLÓ [1976-1977], pp. 249-253 y 256; V. ABRIL CASTELLÓ [1976], pp. 173-176 y 180-181).

<sup>25</sup> Para Suárez, «la obediencia civil tiene su fundamento de legitimidad y moralidad en el pacto constitucional entre el Rey y el pueblo», de tal manera que «se obedece al gobernante en todo aquello que se orienta a la realización del bien común y en las condiciones y con las limitaciones que fueron señaladas

A nuestro juicio, la secuencia de movimientos favorables y contrarios a la limitación democrática del poder es como sigue: primero, origen del poder político en la comunidad (a favor); segundo, en caso de entrega del poder al soberano, el pacto no es rescindible (en contra); tercero, cabe el derecho de resistencia al gobernante tirano (a favor); cuarto, no cabe derecho de resistencia si hay pacto (en contra); quinto, incluso en ese caso cabe la resistencia en defensa propia (a favor)<sup>26</sup>.

### 3.2.2. Facticidad política suareciana vs. construcción de utopías encubridoras

Las críticas a Suárez que se centran, de una parte, en el rechazo de su aceptación del tiranicidio y la resistencia activa al tirano y, de otra, en la censura de la no inclusión en su teoría política de límites concretos del poder político merecen ser revisadas. A nuestro juicio, la *facticidad* política suareciana alcanza aquí posibilidades fácticas que no han logrado otras construcciones teoréticas. En efecto, desde la realidad sociopolítica concreta que a Suárez le toca vivir, su rigurosa doctrina de la resistencia al poder abre una posibilidad material y auténtica de imponer límites a los desmanes del mismo y someterlo a cierto control por parte de la comunidad. Estimamos que es posible una interpretación del sistema político suareciano en el que la piedra angular es el derecho a la propia defensa ante la tiranía, lo que desemboca al final en una teoría del poder político al que efectivamente se pueden oponer límites.

Al respecto, cabe señalar que en muchas ocasiones se implementan teorías políticas difícilmente aplicables en la realidad del tiempo para el que son concebidas. Evidentemente, gozan también de su virtualidad. Pero no deben desecharse las teorías que intentan ajustarse a lo políticamente posible en su momento. Y, por otra parte, en el supuesto de este tipo de teorías es mucho menor el peligro de que acaben degenerando en construcciones utópicas que, en vez de permitir intervenciones prontas en situaciones deshumanizadoras, las encubran al aplazar para un futuro siempre pospuesto la felicidad del ser humano<sup>27</sup>.

---

en la transmisión del poder». Por tanto, «la obediencia civil no adquiere [...] un valor absoluto: en cierto modo se relativiza en virtud del dinamismo del bien común y de la voluntad popular». De este modo, en Suárez «la obediencia civil se convierte en una responsabilidad activa de participación política» democrática (L. PEREÑA [1975], pp. LXXI-LXXII).

<sup>26</sup> Por otro lado, en una secuencia más general podríamos interpretar la teoría política de Suárez desde el siguiente círculo cerrado perfecto: Democracia-Obediencia-Pacto-Bien común-Limitaciones del poder político-Resistencia-Responsabilidad política (indirecta)-Participación democrática. Vidal Abril recoge este hilo argumental suareciano en forma más desarrollada cuando afirma: «el régimen más cambiante y hasta constitucionalmente más efímero parece ser para Suárez el de democracia en cualquiera de sus formas». Al respecto, «las precisiones básicas de Suárez respecto a la mutabilidad interna unilateral del régimen vigente son las siguientes: a) Una vez establecido el régimen acordado, el pueblo no tiene poder y autoridad para cambiarlo unilateralmente (*suo arbitrio seu quoties voluerit; pro libito*; etc.), salvo en los casos y condiciones en que se haya reservado *expresamente* poder para ello y así conste documentalente o por vía consuetudinaria. b) Lo establecido obliga estrictamente a las partes, especialmente por tratarse de pactos constitucionales onerosos y condicionantes. c) En casos de tiranía en ejercicio por abuso del poder, la tiranía ha de ser muy cualificada (*in manifestam perniciem civitatis*), pero entonces lo que entra en juego, según Suárez, no es ninguna pretendida soberanía popular —ni siquiera la llamada *in habitu*—, sino el Derecho natural de legítima defensa que el pueblo nunca puede enajenar» (*Principatus politicus, Defensio* Libro III, 3, 2-4) (V. ABRIL CASTELLÓ [1976], pp. 141 y 142, nota 19).

<sup>27</sup> Vid. sobre esta cuestión F. J. HINKELAMMERT (2002), obra donde se analiza críticamente la utilización interesada de diversas ideologías de la época contemporánea.

## CONCLUSIONES

1. Suárez lleva a cabo el tratamiento de los problemas jurídicos desde un ángulo moralista. En particular su exposición está marcada por el enfoque casuista, lo que viene determinado por sus presupuestos metafísicos. De este modo, todo el pensamiento suareciano goza de una coherencia interna notable y, además, de una elevada dosis de atención a la realidad.

2. Si bien Suárez aborda el tema del derecho de resistencia y del tiranicidio en varias obras, es en el capítulo IV del Libro VI de la *Defensio Fidei* donde nos ofrece un tratamiento más detallado, profundo y extenso sobre esta cuestión. El tratamiento de esta cuestión en este capítulo viene marcado por la distinción entre dos tipos de tiranos: de un lado, el gobernante que se ha convertido en tirano por un injusto ejercicio del mismo; de otra parte, el usurpador.

3. Respecto al tirano mal gobernante, Suárez sostiene que nadie puede por su propia autoridad matarlo justamente por castigo o venganza. Sólo es posible darle muerte en legítima defensa y en un doble supuesto: primero, en caso de legítima defensa de la propia vida. Segundo, en caso de legítima defensa de la comunidad, cuando el rey está agrediendo a la misma con la intención de destruirla y matar a sus miembros.

4. En cuanto al tirano usurpador, Suárez defiende que puede matarlo cualquier persona privada miembro de la comunidad que sea víctima de la tiranía, si es que de otro modo no puede liberar a la comunidad de tal opresión. Con seis condiciones: primero, que no quepa interponer recurso ante un superior; segundo, que la tiranía y la injusticia sean públicas y manifiestas; tercero, que la muerte del tirano sea necesaria para conseguir la liberación; cuarto, que no exista entre el tirano y el pueblo un tratado, tregua o pacto ratificado con juramento; quinto, que no se tema que de la muerte del tirano van a resultar los mismos o mayores males; sexto, que la sociedad no se oponga expresamente al acto del tiranicidio.

5. Algunos autores critican a Suárez por considerar, de un lado, que no establece de manera suficiente límites claros e *institucionalizables* al poder político, y, de otro lado, que es censurable que simultáneamente el profesor granadino admita la posibilidad de limitaciones de carácter extrajurídico y extra-político como la resistencia activa al tirano y el tiranicidio. Sin embargo, a nuestro juicio, es precisamente la existencia de esos límites extremos la que permite emitir un juicio favorable al poder democrático en el balance final del sistema político suareciano. Además, la rigurosa doctrina de la resistencia al poder de Suárez abre, desde la realidad sociopolítica concreta que le toca vivir, una posibilidad material y auténtica de limitar el poder político mismo y situarlo bajo el control de la comunidad. Posibilidad que está construida desde una *facticidad* política que en muchos aspectos supera construcciones ideales que al final pueden acabar encubriendo situaciones deshumanizadoras.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABRIL CASTELLÓ, VIDAL (1979): «Juramento de fidelidad y derechos humanos», en PEREÑA VICENTE, LUCIANO, *et al.*, *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar: conciencia y política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 219-340.
- (1976-1977): «Moral-Derecho-Política: homologación democrática y responsabilidad política en Francisco Suárez», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.º 19, pp. 211-262.

- ABRIL CASTELLÓ, VIDAL (1976): «Derecho-Estado-Rey: Monarquía y democracia en Francisco Suárez», en *Revista de Estudios Políticos*, n.º 210, pp. 129-188.
- ALBERIGO, GIUSEPPE, et al. (ed.) (1991): *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna.
- ALLUNTIS, FÉLIX (1964): «El tiranicidio según Francisco Suárez», en *Verdad y Vida*, n.º 88, pp. 667-682.
- BACIERO GONZÁLEZ, CARLOS (1979): «Polémica entre Jacobo I de Inglaterra y Roberto Bellarmino», en PEREÑA VICENTE, LUCIANO, et al., *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar: conciencia y política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 341-445.
- BACIERO RUIZ, FRANCISCO T. (2008): *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
- BARCIA TRELLES, CAMILO (1934): *Internacionalistas españoles del siglo XVI. Francisco Suárez (1546-1617)*, Universidad de Valladolid, Valladolid.
- BELDA, FRANCISCO (1979): «Francisco Suárez en el mundo moderno», en PEREÑA VICENTE, LUCIANO, et al., *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar: conciencia y política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 491-509.
- CABRAL DE MONCADA, LUIS (1950): «O vivo e o morto em Suárez Jurista», en AA.VV., *Actas del IV Centenario de Francisco Suárez, 1548-1948*, t. II, Dirección General de Propaganda, Madrid, pp. 225-241.
- CENTENERA SÁNCHEZ-SECO, FERNANDO (2009): *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana*, Dykinson, Madrid.
- (2006): *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana: un estudio sobre uno de los referentes más extremos de la cuestión* (tesis doctoral defendida en la Universidad de Alcalá de Henares).
- DENZINGER, ENRIC - SCHÖNMETZER, ADOLF (1965): *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Friburg im Breisgau.
- ELORDUY, ELEUTERIO (1965): «La soberanía popular según Francisco Suárez», en SUÁREZ, FRANCISCO, *Principatus politicus (Defensio fidei III. I. Principatus politicus o la soberanía popular)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. XIII-CCI.
- (1952): «Orientaciones en la interpretación de las doctrinas jurídicas de Suárez», en *Revista de estudios políticos*, n.º 66, pp. 77-110.
- GARCÍA, ANTONIO (1979): «El juramento de fidelidad en los concilios visigóticos», en PEREÑA VICENTE, LUCIANO, et al., *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar: conciencia y política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 447-490.
- GUERRERO, EUSTAQUIO (1948): «La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho de guerra», en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 4, n.º extraordinario (ejemplar dedicado a Suárez en el cuarto centenario de su nacimiento, 1548-1948), pp. 583-601.
- GINER DE SAN JULIÁN, SALVADOR (1994): *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona.
- HINKELAMMERT, FRANZ J. (2002): *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- HUBEŇÁK, FLORENCIO (2009): «La *Defensio Fidei* en el contexto histórico-ideológico de su época», en CRUZ CRUZ, JUAN (ed.): *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*, EUNSA, Pamplona, pp. 147-172.
- LOCKE, JOHN (1994): *Segundo tratado del gobierno civil*, Alianza Editorial, Madrid.
- MARAVALL, JOSÉ ANTONIO (1972): *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, vol. 1, Revista de Occidente, Madrid.
- MÉCHOULAN, HENRY (1980): «Suárez confrontado con algunas preguntas morales y políticas de su tiempo», en *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, vol. 7, pp. 121-131.
- MOORE, E. (2001): «Casuismo», en O'NEAL, CHARLES - DOMÍNGUEZ, JOAQUÍN M.<sup>a</sup> (dirs.): *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, vol. 4, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, pp. 3747-3748.
- PACE, PAUL (1993): «Los límites de la obediencia civil en el Siglo de Oro: Francisco Suárez», en AA.VV., *Ética y Teología ante el Nuevo Mundo: Valencia y América: actas del VII Simposio de Teología Histórica (28-30 de abril de 1992)*, Facultat de Teologia San Vicente Ferrer, Valencia, pp. 341-350.
- PEREÑA VICENTE, LUCIANO (1979): «Perspectiva histórica», en PEREÑA VICENTE, LUCIANO, et al., *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar: conciencia y política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 15-215.
- (1977): «La obligación política en Francisco Suárez: I. El texto crítico», en SUÁREZ, FRANCISCO: *De Legibus*, vol. VI, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. XVII-XLVI.

- PEREÑA VICENTE, LUCIANO (1975): «Génesis suareciana de la democracia», en SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, vol. V, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. XVII-LXXVIII.
- (1954a): *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, vol. I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- (1954b): *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, vol. II, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- (1950): *Hacia una sociología del bien común (el bien común en los juristas clásicos españoles)*, Asociación Católica Nacional de Propagandistas, Madrid.
- PEREÑA VICENTE, LUCIANO, et al. (1979): *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar: conciencia y política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- PRIETO, FERNANDO (1998): *Historia de las ideas y de las formas políticas*, vol. II, Unión Editorial, Madrid, («Edad Media»).
- RANDLE, MICHAEL (1998): *Resistencia civil: la ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*, Paidós, Barcelona.
- ROMMEN, HEINRICH ALBERT (1951): *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Derecho Internacional, Buenos Aires.
- SCHMITZ, P. (2001): «Probabilismo», en O'NEAL, CHARLES - DOMÍNGUEZ, JOAQUÍN M.<sup>a</sup> (dirs.): *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, vol. 4, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, pp. 3745-3747.
- SENET DE FRUTOS, JUAN ANTONIO (2008): «Caminos abiertos por la tradición ignaciana en la investigación social. La vuelta a Ignacio como matriz cultural», Ponencia en el Encuentro del Grupo de Fomento Social, Madrid (inédito).
- (2010): «La función de la universidad en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. Una visión desde nuestro contexto», en *Revista de Fomento Social*, n.º 260, pp. 657-679.
- SUÁREZ, FRANCISCO (1978): *De iuramento fidelitatis. Documentación fundamental*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- (1973): *De Legibus*, vol. VI, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid (2.ª mitad Libro II).
- (1975): *De Legibus*, vol. V, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid (1.ª mitad Libro III).
- (1977): *De Legibus*, vol. VI, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid (2.ª mitad Libro III).
- (1971): *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo*, vol. IV, Instituto de Estudios Políticos, Madrid (Libros V y VI) (traducción de José Ramón Eguillor).
- (1970): *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo*, vol. II, Instituto de Estudios Políticos, Madrid (Libro III) (traducción de José Ramón Eguillor).
- (1965): *Principatus politicus (Defensio fidei III. I. Principatus politicus o la soberanía popular)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- TORRES CARO, CARLOS ALBERTO (1993): *El derecho de resistencia: una aproximación a la defensa de los derechos humanos*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- VILANOVA, EVANGELISTA (1987): *Historia de la Teología cristiana*, vol. I («De los orígenes al siglo xv»), Herder, Barcelona.
- ZEROLO DURÁN, ARMANDO (2010): «La ley natural en Suárez. El estaticidio o el anacronismo de la tiranía», en FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA CANTERO, Carmen - LÓPEZ ATANES, FRANCISCO JAVIER (eds.): *En la frontera de la modernidad. Francisco Suárez y la ley natural*, CEU Ediciones, Madrid, pp. 139-151.

