

EL SISTEMA DE LÍMITES DEL PODER POLÍTICO EN FRANCISCO SUÁREZ. LA RESISTENCIA CIVIL COMO INSTRUMENTO FÁCTICO DE OPOSICIÓN AL PODER¹

Pablo Font Oporto

Sumario: Los únicos límites institucionales al poder político que Suárez prevé son los que puede ejercer el Papado. Por el contrario, se establece de una manera no explícita un sistema de límites del poder político esencialmente fácticos y no institucionales, integrado por aquellos frenos que, en orden a la consecución del bien común fáctico en el caso concreto, pueden oponerse al poder político por vías no jurídico-formales, como la desobediencia y la resistencia civil. Este sistema obedece a un enfoque que permite enormes virtualidades, dada la primacía de dicho bien común concreto por encima de diseños institucionales.

Summary: The action of the Papacy is the only institutional limit to political power recognized by Suárez. On the contrary, an implicit system of limits of political power that are essentially factual and non-institutional is established, integrated by those restrictions to this system which, in order to achieve the factual common good in the concrete case, they can be opposed to political power in non-formal juridical means, such as disobedience and civil resistance. This system is in compliance with a focus that permits enormous virtuality, given the virtuality from said concrete common good over institutional designs.

Palabras clave: límites del poder político, derecho de resistencia, desobediencia civil, facticidad, Francisco Suárez.

Key words: limits of political power, right of resistance, civil disobedience, facticity, Francisco Suárez

Fecha de recepción: 5 diciembre de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 10 diciembre de 2017

Introducción

En diferentes trabajos hemos llevado a cabo un análisis de las limitaciones al poder político que Suárez dispone en orden, sobre todo, a evitar el ejercicio injusto

¹ Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D+I “Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la Modernidad desde las perspectivas de la Historia, la Traductología y la Filosofía Jurídica, Moral y Política” (PEMOSJ), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (MINECO/FEDER) (referencia FFI2015-64451-R), y cuyo investigador principal es el Prof. Dr. Juan Antonio Senent de Frutos.

u opresivo del poder o la ilegitimidad del propio gobernante². En particular, nuestro estudio se ha focalizado en las obras *De legibus* y *Defensio fidei*³. Como consecuencia de ese análisis textual de las fuentes originales hemos llegado a una serie de conclusiones sobre esta materia que, debido a las limitaciones del formato artículo, no ha sido posible exponer en profundidad. Una de las mismas es la que se pretende exponer en este trabajo, que tiene como objetivo tratar la cuestión de la institucionalidad (o, más bien, de la no-institucionalidad) de los límites del poder en la teoría política del jesuita granadino.

1. El sistema suareciano de límites del poder político. Síntesis de las formulaciones teóricas de Suárez en *Defensio fidei*, VI, IV

Suárez desarrolla el núcleo de sus ideas sobre la resistencia civil y el tiranicidio en el capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei* utilizando como base la distinción clásica entre los dos tipos de tirano: mal gobernante y usurpador. En particular, los principios generales de su teoría se encuentran en los números 1-9 de dicho capítulo. Suárez considera que nadie puede por su propia y particular autoridad matar lícitamente al tirano en razón de su mal gobierno. Esta norma general sólo sufre excepción en el

² Hemos tratado en diversos trabajos las limitaciones al poder político en Suárez, tanto institucionales como no. Puede verse al respecto P. FONT OPORTO, “La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez: un camino hacia otra Modernidad”: *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica* (enviado); P. FONT OPORTO, “Legítima defensa vs. pacto con tirano en Francisco Suárez: los supuestos de juicio de deposición y tiranicidio”: *Studium. Filosofía y Teología* 20, 40 (2017) 85-98 (en línea), <http://studium.unsta.edu.ar/ojs/index.php/Studium/article/view/140/119> (Consulta del 2 de diciembre de 2017); P. FONT OPORTO, “Obediencia y desobediencia a reyes herejes y no cristianos en Francisco Suárez. Potestad del Papa al respecto”: *Gregorianum* 98, 1 (2017) 61-74; P. FONT OPORTO, “Tipos de tirano y resistencia en Francisco Suárez”: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51 (2017) 183-207; P. FONT OPORTO, “Suárez, Mariana y el tiranicidio: convergencias, divergencias y silencios estratégicos”: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 44 (aceptado, 2017); P. FONT OPORTO, “El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio”: *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica* 69, 260 (2013) 493-521; P. FONT OPORTO, *Límites de la legitimidad del poder político y resistencia civil en Francisco Suárez* (Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, 2014) (en línea), <http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/2535/limites-de-la-legitimidad-del-poder-politico-y-resistencia-civil-en-francisco-suarez/> (Consulta del 27 de abril de 2017).

³ Esta última es una obra de circunstancias y fruto de un encargo de la Santa Sede, cuya redacción se enmarca dentro de una polémica académica alimentada por un conflicto político-religioso: el del juramento de fidelidad que el rey Jacobo I de Inglaterra había impuesto a sus súbditos, cuyo tenor suponía el reconocimiento de poderes espirituales al primero y la negación de la sumisión del monarca al poder papal. El título original es *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et praefationem monitoriam serenissimi Jacobi Angliae regis*. Authore P. D. Francisco Suario Granatensi e Societate Iesu. Conimbricae: apud Didacum Gomez de Loureiro academiae typographum, 1613. Para el Libro III de la *Defensio fidei* hemos manejado esta edición: F. SUÁREZ, *Defensio fidei III. Principatus politicus o la soberanía popular*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1965. Para el Libro IV de la *Defensio fidei* se ha utilizado esta edición: F. SUÁREZ, *De Iuramento Fidelitatis. Documentación fundamental*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1978.

Por su parte, *De legibus* es un tratado sistemático meditado largamente en el que se aborda todo lo relativo a la ley humana, divina y natural. El título original es *Tractatus De legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*. Authore P. D. Francisco Svarez Granatensi e Societate Iesu, Sacra Theologiae, in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore. Ad Illustrissimum et Reverendissimum D. Alphonsum Furtado de Mendoça Episcopum Egitaniensem. Cum variis indicibus. Conimbricae. Cum Privilegio Regis Catholici Pro Castella et Lusitania. Apud Didacum Gomez de Loureiro. Anno Domini 1612. Para el Libro III de *De legibus* se ha manejado esta edición: F. SUÁREZ, *De legibus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1975, vol. V.

Haciendo una excepción a las normas generales de citación, y puesto que son fuentes directas, en adelante citaremos estas obras de manera simplificada (en concreto, respectivamente, como *Defensio fidei* y *De legibus*).

caso de legítima defensa de la vida e integridad física propias o de los miembros de la comunidad. Sin embargo, al tirano usurpador puede matarlo cualquier persona privada miembro de la comunidad que sea víctima de la tiranía, si bien deben cumplirse una serie de condiciones⁴.

Por otro lado, en contradicción con esta norma general sobre el usurpador (números 7-9), en el nº 13 Suárez sostiene que tanto el rey legítimo que gobierna tiránicamente como el usurpador pueden ser muertos por un particular sólo en caso de legítima defensa (ya sea autodefensa propia o de la comunidad). Y esto sobre la base de que se considera que el título de legítima defensa confiere a ese particular autoridad pública, pues no es admisible que actúe sin la misma. Ahora bien, la diferencia en la práctica entre ambos tipos de tirano estriba en que en el supuesto del usurpador se considera que cualquier atentado contra este último siempre puede justificarse sobre la base del título de legítima defensa, al entenderse que, debido a su falta de título legítimo para el ejercicio del poder, dicho tirano está permanentemente agrediendo a la comunidad⁵. Circunstancia que no puede presuponerse en el caso del mal gobernante.

A continuación, en los números 14-19 Suárez aborda la cuestión del juicio de deposición del tirano. El tirano mal gobernante puede ser depuesto mediante sentencia justa y legítima, en cuyo caso puede dársele muerte con autoridad pública a título de legítima defensa. La potestad de juzgar y deponer al rey puede darse en la propia comunidad o en el Papa (siempre que dicho rey sea cristiano), aunque en supuestos y sobre fundamentos diferentes. En el caso de la comunidad, dicha potestad existe únicamente a título de defensa necesaria para su propia conservación, por lo que es una posibilidad a la que nunca puede renunciar la propia comunidad. Por su parte, el Papa posee poder en materia temporal, tanto indirecto como directo. En el supuesto de que sea el Romano Pontífice el que dicte la sentencia de deposición del rey, la ejecución de la misma sólo corresponde a quien que se le haya encomendado; en su defecto al legítimo sucesor del rey depuesto, y en última instancia al propio reino. Estos dos últimos sujetos deberán ser católicos para poder llevar a cabo dicha ejecución. De otro lado, la deposición de un soberano por el Papa no significa una autorización general para que otros príncipes le declaren la guerra.

Por lo que respecta a la ejecución de la sentencia, el juez o los que han recibido por mandato expreso el encargo de dicha ejecución pueden apartar efectivamente al tirano del poder, y para ello podrían si fuera preciso emplear la fuerza o incluso darle muerte. Igualmente podrían hacerlo si se recoge expresamente esa posibilidad en la orden, mandato o sentencia. Los particulares no comisionados expresamente no sólo no pueden dar muerte al tirano condenado, sino tampoco emplear la fuerza contra él, salvo que así se estableciese en la sentencia o bien en una autorización general mediante ley.

⁴ Un desarrollo más extenso de estas cuestiones puede encontrarse en P. FONT OPORTO, "El núcleo...", *o. c.*; P. FONT OPORTO, *Límites...*, *o. c.*, capítulo cuarto.

⁵ Para Suárez el usurpador es "un enemigo de la comunidad política" (*Defensio fidei*, VI, IV, 7). La contradicción apuntada entre el número 13 y los números 7-9 ha sido analizada en P. FONT OPORTO, "Tipos de tirano...", *o. c.*

2. La cuestión de la institucionalidad de los límites del poder político en Suárez

2.1. *El carácter absoluto del poder político y la imposibilidad de limitarlo institucionalmente en el orden temporal: la lógica suareciana*

En el ámbito de las limitaciones institucionales o jurídico-formales al poder político, Suárez no reconoce que ninguna institución perteneciente al plano político-civil interno (esto es, que se halle dentro de la comunidad política) esté facultada para limitar o controlar el poder político del príncipe al que la comunidad política entregó su poder original.

En esto Suárez es coherente con sus posiciones sobre la indivisibilidad del poder, pues de otra manera quedaría gravemente dañada, en la lógica interna de su discurso, la “supremacía” de un poder político (en cuanto a su cualidad de “supremo” o, en la terminología actual, soberano). En efecto, si existiese una institución política en el plano temporal que pudiese limitar el poder del rey, éste no sería ya rey ni ostentaría entonces el poder supremo, sino que este poder correspondería a dicha institución, la cual actuaría realmente como supremo señor de la comunidad política (es decir, ostentaría el “*principatum politicum*”, la supremacía en el ámbito político).

En otras palabras: para Suárez, en el orden político, la sujeción a límites marcados por otra institución implica, en realidad, subordinación, por lo que no es posible conservar la supremacía en tal caso y, consecuentemente, el subordinado pierde el carácter de poder político como tal. Este es el sentido en el que, por ejemplo, Suárez rechaza que el emperador del Sacro Imperio tenga poder sobre los reyes nacionales. Así, dice Suárez que “son términos contradictorios ser soberano [*“supremum”*] y súbdito en un mismo orden de jurisdicción”⁶ (*De legibus*, III, VII, 9).

2.2. *Los límites institucionales eclesiásticos: la potestad del Papa sobre el poder temporal*

Ahora bien, aunque la sujeción-limitación del poder político del príncipe a otra institución temporal impediría que dicho príncipe pudiera ser considerado como tal, no atenta contra la lógica suareciana la subordinación del príncipe a una institución del orden espiritual. Además, en la concepción del profesor jesuita (compartida ampliamente en la Escuela española, como heredera en este aspecto de la tradición escolástica), el orden temporal, terrenal o político se halla subordinado al espiritual o religioso, dado que los fines de éste son superiores. De este modo, la lógica de la concepción de los dos órdenes permite la existencia de una limitación de uno respecto al otro, y en la postura del jesuita granadino evidentemente la supremacía la ejerce el orden espiritual. De esta manera, Suárez admite la posibilidad de un cierto control o limitación de las actuaciones

⁶ El profesor jesuita se está refiriendo aquí a los órdenes temporal y espiritual. Si bien es verdad que desde hacía varios siglos el poder del Emperador sobre los reyes nacionales era de facto nulo, Suárez encuentra una justificación racional para la negación de dicho poder, más allá de la realidad que la situación política impone. Por otra parte, la concepción de la teoría suareciana sobre la supremacía y la subordinación del poder político se halla fuertemente imbricada con la doctrina sobre la delegación del poder que este autor mantiene.

nes del príncipe temporal por parte de la cabeza de la institución eclesiástica (como ya se ha visto en la síntesis de las ideas de Suárez recogidas en *Defensio fidei*, VI, IV).

En este sentido, en diversos pasajes de *Defensio fidei* y de *De legibus* Suárez aborda diversos aspectos del poder papal sobre un rey tiránico. Ya hemos visto que el Romano Pontífice puede juzgar y deponer directamente al rey, en determinadas circunstancias. Pero además tiene el Papa la potestad de exhortar a los súbditos para que depongan de hecho a dicho príncipe, así como de desligar a los súbditos de la debida obediencia y fidelidad a un rey temporal (católico y que se declara tal), bien directamente, bien indirectamente (mediante sentencia de excomunión o condena por herejía, si bien esta consecuencia no siempre se da y puede presentarse en varios grados)⁷.

2.3 Los límites no institucionales: la desobediencia y la resistencia civil como límites fácticos al poder político en Suárez⁸

Más allá de los límites institucionales (eclesiástico-pontificios) que Suárez considera, defiende también este autor la existencia de una batería de limitaciones materiales que de hecho pueden oponerse lícitamente al poder del gobernante si éste se extralimita ilegítimamente en el ejercicio de su poder (límites teóricos). Esas limitaciones podrían resumirse en el concepto general del derecho de desobediencia y resistencia civil a la tiranía. Dicho de otro modo: si el rey se convierte en un tirano, los miembros de la comunidad política pueden legítimamente (y según los diferentes supuestos) desobedecerle, oponerle resistencia e incluso alzarse contra él para derrocarlo⁹.

Recordemos que 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*, III, IV, 6). Por tanto, si bien parece que Suárez admite una enajenación total del poder en manos de un rey absoluto, puede afirmarse, sin embargo, que en caso de tiranía puede el pueblo emplear una serie de instrumentos que de facto limitan el poder del gobernante e incluso pueden privarle del mismo¹⁰.

⁷ Sobre estas posibles intervenciones del papa, *vid. Defensio fidei*, VI, III, 2 y 8; *Defensio fidei*, VI, IV, 15-22; *Defensio fidei*, VI, V, 1-6; *Defensio fidei*, VI, VI, 1-3, 6-10, 12-18, 21-25 y 28; *De legibus*, III, X, 6. Por otro lado, sobre la cuestión más general de la subordinación del orden temporal al espiritual, puede verse *Defensio fidei*, III, V, 2; *Defensio fidei*, VI, VI, 5, 7 y 10.

⁸ Estas cuestiones han sido tratadas en P. FONT OPORTO, “La facticidad...”, *o. c.*; P. FONT OPORTO, “El núcleo...”, *o. c.*; P. FONT OPORTO, *Límites...*, *o. c.*

⁹ Dentro de la idea de desobediencia y resistencia civil incluimos toda una variedad de comportamientos que Suárez prevé y que pueden llegar a tener graves consecuencias para la estabilidad del gobernante en el trono. Así, entre esas acciones fácticamente limitadoras del poder del gobernante injusto se hallan el derecho de desobediencia o resistencia pasiva, la legítima defensa mediante resistencia activa, el levantamiento (mediante una guerra justa) contra el rey, el enjuiciamiento del rey tirano por la comunidad, su deposición o expulsión, e incluso su ocisión (ya sea por un sujeto cualificado o incluso, en casos extremos, por cualquier particular).

¹⁰ Vid. P. FONT OPORTO, “La facticidad...”, *o. c.*; P. FONT OPORTO, “El núcleo...”, *o. c.*, en especial 502 y 518; P. FONT OPORTO, *Límites...*, *o. c.* Por otro lado, sostiene Pereña Vicente que para Suárez, “aun en el caso extremo de la

1. 3. Marco del sistema no institucional de límites al poder en Suárez. El derecho de resistencia como límite al poder político: hipótesis o interpretación propia

El análisis de las cuestiones tratadas nos ha llevado a la hipótesis interpretativa de que la desobediencia y la resistencia civil constituyen en Suárez piezas importantes de su sistema de límites al poder político, y que tales instrumentos se caracterizan por ser limitaciones no institucionales a dicho poder, sino por el contrario fácticas o materiales¹¹. En cierto modo podría decirse que se trata de iniciativas no institucionalizadas que a modo de barreras se pueden oponer al poder político. Esta oposición normalmente surge y se implementa al margen de las instituciones políticas, por lo que de alguna manera podría afirmarse que son límites *al* poder político y no *del* poder político. Tales limitaciones fácticas se mueven en el orden de la desobediencia civil, la resistencia civil e incluso el tiranicidio (que, en determinadas ocasiones es legítimo aun a manos de cualquier particular).

De modo consecuente con el sistema suareciano de límites no institucionales al poder político se legitima la actuación fáctica de la comunidad frente al mismo. Se comprende así que en la teoría política de Suárez se obtiene, como decantado final, el control del poder político por parte de la comunidad, control que ejerce precisamente a través de un instrumento tan peculiar como es el derecho de resistencia civil a la tiranía, que se fundamenta en el derecho básico a la legítima defensa, propia y de la comunidad. Por tanto, por la vía de los hechos más desnudos, en Suárez se abre una puerta a una democracia directa no institucionalizada que emerge en momentos puntuales y tasados; que irrumpe violentamente y (en cierto modo) sin orden.

Ahora bien, cabe preguntarse cuáles son las posibles razones que mueven a Suárez, de un lado, a no contemplar y reconocer (fuera de las tutelas eclesíásticas) la institucionalidad de los límites del poder y, de otro, a construir un sistema de límites del/al poder de carácter eminentemente fáctico o material, esto es, al margen del aparato institucional y sus instrumentos jurídico-formales. Desde nuestra perspectiva debe tenerse presente el peso de diversos factores y razones de fondo que es posible clasificar en diversos órdenes.

En el plano del desarrollo interno de sus ideas, ya hemos insistido en la coherencia lógica de su concepción de la supremacía del poder en el ámbito político o temporal, que se vería vulnerada por la existencia de instituciones limitadoras en el plano temporal. En efecto, como se ha visto, en la teoría política suareciana, fuera de la potestad papal

monarquía absoluta, el pueblo nunca ha renunciado a su derecho a un gobierno justo" (L. PEREÑA VICENTE, "Génesis suareciana de la democracia", en F. SUÁREZ, *De legibus*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1975, vol. V, XVII – LXXVIII, LXXIV). De esta forma, conserva también el pueblo un derecho a resistir como ejercicio del derecho a la legítima defensa, de modo que queda de alguna manera desactivada la monarquía absoluta. En este sentido, afirma Suárez que "la comunidad política en su totalidad [*"tota respublica"*] podría levantarse contra" el tirano mal gobernante, "y entonces no se levantará propiamente en sedición [...]. La razón se debe a que entonces la comunidad política en su totalidad [*"tota respublica"*] es superior al rey, pues habiéndole dado a él su poder, se cree que se la dio con la condición de que gobernara políticamente, no tiránicamente; de lo contrario [dicho rey] podría ser depuesto por la misma [comunidad política]" (*De bello*, VIII, 2; traducción propia a partir de L. PEREÑA VICENTE, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1954, vol. II ("*Texto Crítico*"), 239-241 y L. PEREÑA VICENTE, "Génesis ...", *o. c.*, XIX). Esta frase concuerda con la afirmación suareciana de que la comunidad nunca renuncia a su derecho natural a defenderse a sí misma (cfr. *Defensio fidei*, III, III, 3).

¹¹ Vid. al respecto P. FONT OPORTO, "El núcleo...", *o. c.*

de control de los reyes temporales, y conforme a la lógica en que Suárez orbita, no cabe establecer límites institucionales al poder político en el orden temporal (*vid. supra*).

En el orden del contexto histórico e intelectual cabe destacar, en primer lugar, el entorno político en el que se desenvuelve Suárez (fortalecimiento de las monarquías nacionales e inicio del absolutismo). Y, en segundo lugar, la tradición cultural y académica de la que se nutre (escolástica, aristotélico-tomista), así como la tradición espiritual-religiosa que configura su existencia (ignaciano-jesuita)¹².

Respecto a los rasgos propios de su filosofía política (y moral), es posible reseñar, en primer lugar, la menor importancia concedida al factor de la institucionalidad, consecuencia no sólo del contexto histórico-político de Suárez, sino también—y en gran medida—de un paradigma filosófico centrado en la *facticidad* de la realidad, conectado con una matriz cultural (la ignaciana) muy atenta también al caso concreto y difícilmente generalizable. En este último orden, hay que destacar también la centralidad del bien común como objetivo final de su teoría política. La búsqueda de la realización de dicho bien común se produce, además, de una manera desentendida de la importancia de la institucionalidad y presidida más bien por una concepción historicista apegada a la realidad fáctica de su tiempo¹³.

3.1. *Facticidad y bien común: su reflejo en la construcción de su teoría de los límites del poder político a través de la resistencia civil*

Merece la pena abordar siquiera brevemente algunos de esos factores que determinan la preferencia de Suárez por la no institucionalidad de los límites del poder político¹⁴. En concreto, creemos que es pertinente una palabra sobre los dos últimos factores (la escasa importancia de la institucionalidad y la centralidad del bien común), que en la teoría política suareciana crecen unidos y que en esta cuestión de los límites actúan como modulador de la respuesta suareciana al contexto histórico-político.

Al respecto, cabe advertir primeramente que en los escritos de Suárez encontramos una orientación volcada a la justicia material cuya raíz puede situarse en todos los presupuestos de su Filosofía política, arraigados en última instancia en su Metafísica. Así, por ejemplo, la importancia de la voluntad y la libertad en la Filosofía suareciana (que en ocasiones se simplifica con la etiqueta de “nominalismo suareciano”)¹⁵.

¹² Hemos defendido que en el pensamiento suareciano en general, y el político en particular, hay elementos medievales, modernos y otros que cabe adscribir a una *Modernidad diferente*, esto es, diversa a la hegemónica (*vid. al respecto* P. FONT OPORTO, “La facticidad...”, *o. c.*

¹³ Para una profundización en estas diversas cuestiones, *vid.* P. FONT OPORTO, “El núcleo...”, *o. c.*; P. FONT OPORTO, “La facticidad...”, *o. c.*; P. FONT OPORTO, *Límites...*, *o. c.*

¹⁴ Debe advertirse que la cuestión del carácter no institucional de gran parte de los límites del poder en la teoría política suareciana (en particular por lo que respecta a la resistencia y la desobediencia civil como límites fácticos) es de tal complejidad que un análisis de la misma requeriría un tratamiento mucho más extenso y detallado que el que es posible realizar en la presente investigación.

¹⁵ *Vid.* P. FONT OPORTO, “La Metafísica como eje de sistematización del pensamiento político de Francisco Suárez”, en *Actas del VI Congreso Mundial de Metafísica* (aceptado); P. FONT OPORTO, “El núcleo...”, *o. c.*, 494; P. FONT OPORTO, *Límites...*, *o. c.*

Esa importancia de la voluntad humana, que de algún modo desacraliza ciertos ámbitos en cuanto no los considera ordenados o establecidos de una manera directa por Dios, es la que permite a Suárez constatar la importancia de las relaciones sociales humanas y de las relaciones (no sólo institucionales, sino también y, sobre todo, fácticas) de poder, que de esta forma no quedan ocultas bajo teorías despegadas de la realidad. Es lo que ya hemos denominado propositiva y tentativamente “*facticidad* suareciana”¹⁶.

Entendemos que esta característica de su pensamiento lo mueve a buscar una justicia operativa, efectiva o material que, en aras de su misma posibilidad histórica, requiere adaptarse a la realidad social de su tiempo. Esta adaptación según “circunstancias de tiempos y lugares y personas” (conforme a la tradición ignaciano-jesuita¹⁷) no significa sin embargo un mero conformismo con la realidad existente. La referencia suareciana al bien común no es sólo fáctica, sino que apunta a una superación ética de lo que se da en la realidad¹⁸.

Por otro lado, hay que subrayar que en la teoría política de Suárez la importancia de la *facticidad* se combina con el papel nuclear que tiene el bien común, en cuanto fundamento del propio poder político y, consecuentemente, de los límites de éste¹⁹. Esta importancia del bien común se inscribe en una Filosofía política en la que la configuración institucional es una cuestión secundaria, pues se halla siempre subordinada a la justicia material concreta. De este modo, ambos elementos, coherentes y concomitantes, determinan que en la teoría política suareciana todo, incluido los aspectos institucionales, dependa de la finalidad concreta que debe tener la constitución de la comunidad política y el ejercicio del poder: la consecución del bien común.

De este modo, Suárez centra su atención en la materialidad (o *facticidad*) de la realidad y persigue con sus escritos la obtención de un bien común efectivo, cambiante y adaptado a las circunstancias de una realidad en la que en última instancia el centro de su atención es el bien integral de un sujeto social por naturaleza²⁰. En conclusión, podría afirmarse que, en cierta forma, el bien común, junto con la *no institucionalidad* como reflejo de la *facticidad* del pensamiento del profesor granadino constituye el primer presupuesto de la teoría suareciana sobre los límites del poder.

¹⁶ Vid., sobre todo, P. FONT OPORTO, “La facticidad...”, *o. c.*

¹⁷ Cfr., por ejemplo, *Constituciones*, nº 351 (I. de LOYOLA, *Obras*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997, 541).

¹⁸ Para Senent de Frutos (J. A. SENENT DE FRUTOS, “El ajuste o desajuste de las prácticas normativas en Ignacio Ellacuría: hacia una nueva dimensión de lo normativo”: *Anuario de Filosofía del Derecho* 27 [2011] 247–280), la búsqueda del bien común humano universal exige un movimiento y proceso utópico, si bien centrado en la *facticidad* de las condiciones de vida humana y no humana (la cual es también fundamento de la humana).

¹⁹ Sobre el papel del bien común en la teoría de Suárez *vid.* P. FONT OPORTO, “La facticidad...”, *o. c.*; P. FONT OPORTO, “El núcleo...”, *o. c.*, p. 512.

²⁰ Suárez sigue por tanto aquí la visión relacional del sujeto como persona, en la estela tomista (*vid.* P. FONT OPORTO, “Aproximación al concepto de Ser Humano. Su dimensión moral constitutiva”, en I. SEPÚLVEDA DEL RÍO [ed.], *Humanismo y Ética básica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 19–41, 38–39), diversa de la visión del sujeto moderno cartesiano. Sobre la esencialidad del carácter relacional del ser humano en la teoría política suareciana, *vid.* A. CORTINA, “Los fundamentos relacionales del orden político en Suárez”, en *Francisco Suárez: ‘Der ist der mann’. Apéndice*, Francisco Suárez, *‘De generatione et corruptione’*. Homenaje al Prof. Salvador Castellote, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2004, 89–104, 94–95.

3.2. De la fundamentación del poder político en el bien común al carácter no institucional de los límites al mismo

Si el fundamento del poder político es el bien común, consecuentemente éste lo es también de los límites de aquél. De aquí se deriva precisamente el carácter no institucional de los mismos.

En efecto, el valor que los instrumentos ciudadanos operativos *de facto* en la realidad (tales como la desobediencia o la resistencia civil) cobran en la teoría política de Suárez se halla también relacionado con el contenido empírico y volátil del bien común. Es claro que en esa realización del bien común cambiante y la justicia material concreta Suárez concede escasa importancia al aspecto institucional: la búsqueda del bien común en cada caso concreto parece más vinculada al discernimiento de la situación concreta por parte de la propia comunidad que se ve afectada por las consecuencias de la acción del poder político, consecuencias que incluso pueden llegar a infligirle sufrimiento a aquella. Por tanto, es esa comunidad la que en la realidad del día a día puede determinar con mayor lucidez qué es lo que le conviene y qué es lo que le acarrea males²¹. En conclusión, la resistencia civil opera en Suárez como un límite del poder político que posee los caracteres de fáctico, no institucionalizado y basado en el bien común

Ahora bien, debe advertirse también que esos instrumentos de oposición ciudadana efectiva al poder son de dudosa institucionalidad jurídica, en cuanto poco susceptibles no sólo de aceptación por parte del poder político que legisla, sino también por la dificultad de su tipificación cerrada, dado su importante apego a la realidad cambiante y concreta que determina su legitimación.

4. Virtualidades del enfoque suareciano respecto a otras tradiciones modernas hegemónicas. Contraste entre la búsqueda del bien común fáctico en Suárez y el interés institucionalista del liberalismo político

Como ya se ha constatado, Suárez se sitúa en una suerte de pragmatismo *fáctico* que busca la realización concreta del bien común y la justicia. Y esto por encima de un diseño teórico institucional idealizado que se tipifique de manera clara y definida de manera previa y abstracta, sin atender al caso concreto. De esta forma, la preeminencia plena de la realización del objetivo supremo, el bien común, permite a Suárez aceptar la posibilidad de oponer resistencia o bien deponer al gobernante cuando la actuación del mismo no se desarrolla en aras a la realización efectiva del mencionado bien común.

Ahora bien, este sistema no institucionalizado de límites al poder político acarrea para Suárez una serie de críticas debido, de una parte y en general, a la no inclusión en su teoría política de límites institucionales concretos y claros al poder político y, de

²¹ Hay aquí un componente no sólo casuista, sino también eminentemente ignaciano en esa centralidad del discernimiento comunitario en el caso concreto. Además, de alguna manera, de nuevo, puede aludirse a una especie de retorno *de facto* a la democracia directa pues ese mayor peso de la perspectiva de la comunidad podría relacionarse con el origen natural del poder en la misma: no debe olvidarse que dicho poder surge como parte de su naturaleza social (donada por Dios) para la consecución del bien común. Sobre la cuestión del origen del poder político en Suárez y su relación con los límites al mismo, *vid.* P. FONT OPORTO, “La facticidad...”, *o. c.*; P. FONT OPORTO, “El núcleo...”, *o. c.*; P. FONT OPORTO, *Límites...*, *o. c.*

otra parte y en particular, al rechazo de instituciones extrajurídicas y extrapolíticas como son el tiranicidio, la desobediencia y la resistencia activa al tirano²².

4.1. Crítica del paradigma hegemónico moderno y su institucionalismo ideológico

Ya hemos defendido en anteriores trabajos que la matriz cultural hegemónica o dominante de la que emana la Modernidad de la que somos herederos se caracteriza por una serie de rasgos que en el terreno político se pueden resumir en la confección, en el marco del racionalismo/individualismo cartesiano, de constructos elaborados de manera abstracta y desconectada de la realidad material. Estas elaboraciones mentales son sacralizadas al tiempo que se proclama un secularismo ingenuo que no percibe la sustitución de las religiones tradicionales por nuevas idolatrías. Simultáneamente, la atención centrada en el modelo teórico pierde de vista las circunstancias concretas del ser humano y las particularidades del mismo y el contexto en el que se mueve: las relaciones humanas y de poder.

Por otro lado, desde ese paradigma no sólo se construyen las instituciones y modelos normativos que se entienden adecuadas para el sujeto. A éste se le proponen también unos determinados fines que se le presentan como bienes a perseguir y que además se le asegura podrá alcanzar mediante esas mediaciones institucionales concretas. Todo queda supeditado, pues, al logro de esos fines, de tal modo que éstos se convierten en utopías nunca alcanzadas y para cuya futura realización se somete tiránicamente el bien actual, en ocasiones incluso con ese contenido que se había presentado al sujeto. En otros casos, se llega a distorsionar la realidad, de tal modo que, una vez implantados esos modelos institucionales se afirma en muchas ocasiones que en realidad ya se han alcanzado esos fines, porque las instituciones que van a conseguirlos ya representan en sí mismas la consecución de dichos fines.

Ahora bien, esas construcciones institucionales cuya implantación se propugna como liberadora en términos cuasi-religiosos (pues se prometen paraísos terrenales) se hallan desconectadas de la realidad material del bien efectivo. Y esto no sólo porque se elaboran de manera abstracta buscando una perfección ideal, sino que además los fines cuya satisfacción supuestamente deben garantizar son también elaborados de igual manera. Por otro lado, se pretende establecer de manera universal dichas construcciones cuando en realidad éstas responden a situaciones concretas en las que son engendradas. Esto supone, en primer lugar, la universalización *ahistórica* de constructos que en realidad son muy históricos en el sentido de limitados por una determinada cosmovisión y tiempo. Igualmente, en segundo lugar, la promoción de esas construcciones supone la exportación de las ideas elaboradas por los poderes dominantes de las culturas hegemónicas, de tal modo que se ofertan soluciones etnocéntricas y colonizadoras para problemas de otros pueblos y con vistas a la satisfacción de los intereses de los poderes que se hallan tras las mismas, de forma consciente o inconsciente, expresa o no. De este modo, en muchas ocasiones las ideologías modernas llevan a cabo esa sacralización de

²² Sobre estas críticas que Suárez recibe puede verse P. FONT OPORTO, "El núcleo...", *o. c.*; P. FONT OPORTO, *Límites...*, *o. c.*, 524-532.

sus soluciones, las cuales actúan como utopías tiránicas que tranquilizan las conciencias de los que, a modo de nuevos sacerdotes, inmolan en el altar de sus construcciones teóricamente perfectas el bien real, efectivo y actual de los sujetos y las comunidades en que estos se realizan²³.

4.1.1. *El liberalismo como ideología moderna preponderante en la configuración político-institucional de nuestras sociedades*

A partir de los presupuestos de esta cosmovisión moderna hegemónica surgen teorías que se centran en la idealidad de sus fines, y que se vuelcan en la generación de planteamientos, construcciones y estructuras teóricas que no tienen ningún anclaje en la realidad ni pretenden tenerlo. Es decir, no se busca la materialidad o *facticidad* de esos planteamientos en la realidad del ser humano social e histórico-políticamente inserto en un contexto determinado. Estas doctrinas se vuelcan, más bien, en la mera exposición en un nivel teórico y en el plano del deber ser de los ideales que sostienen, sin tener en cuenta las realidades contextuales. A nuestro juicio, es posible apreciar esto en particular en el liberalismo como una de las ideologías derivadas de la matriz moderna preponderante²⁴.

Sus presupuestos filosóficos conducen al liberalismo a una cierta sacralización de las instituciones vigentes, no sólo políticas, sino también sociales y económicas, siempre que en el ámbito teórico respondan perfectamente a los fines que dicha visión persigue.

Evidentemente, este tipo de visiones volcadas en la consecución de objetivos ideales mediante la construcción de estructuras teóricas puede gozar también de su virtualidad, como inspiradora de nuevos horizontes humanos. Pero debe insistirse en que esta clase de teorías que en la construcción de los ideales se desentienden de los contextos humanos históricos en ocasiones encierran en sí mismas el peligro de acabar degenerando en construcciones utópicas que, en vez de permitir intervenciones prontas

²³ Hemos ensayado una crítica a la Modernidad, desarrollando los que entendemos como rasgos del sujeto moderno En P. FONT OPORTO, “Pobreza y exclusión en el medio urbano como violencia de la razón instrumental moderna. Causas y respuestas posibles”, en *Sociedad, valores y economía. Aproximaciones a la complejidad de nuestro tiempo*, Ediciones Universitarias de la Universidad Católica del Norte, Antofagasta (Chile) 2016, 146–180. En ese mismo trabajo se ha apuntado la posibilidad de la resistencia actual a esos aspectos no humanizadores de la Modernidad desde paradigmas culturales alternativos. Hemos tratado también estas cuestiones en varios otros trabajos: P. FONT OPORTO, “El enfoque político pragmático-fáctico de Francisco Suárez. De las soluciones ideológicas modernas al bien común concreto y no institucional”, en *Seminario UNIJES de Pensamiento Social Cristiano ‘Propuestas en tiempos de crisis’*. *Actas Electrónicas*, Universidad Loyola Andalucía Sevilla 2013, 55–58, (en línea), https://www.uloyola.es/ftp/documentos/departamentos/ACTAS_ELECTRONICAS.pdf (Consulta del 3 de junio de 2017); P. FONT OPORTO, *Límites...*, o. c.; P. FONT OPORTO, “El núcleo...”, o. c.; P. FONT OPORTO, “Colapso del Estado social capitalista y nueva matriz cultural: hacia un nuevo modelo socioeconómico desde otra manera de pensar y de vivir”, en L. M. MIRANDA SERRANO (ed.), *La protección de los consumidores en tiempos de cambio*, Iustel, Madrid 2015, 641–676; P. FONT OPORTO, “Racionalidad económica ortodoxa vs. legitimidad moral de las deudas. Una visión crítica con el pensamiento hegemónico”: *Proyección: Teología y Mundo Actual* 262 (2016) 301–321; P. FONT OPORTO, “Rapidación: Los ritmos de nuestro tiempo”: *Revista de Fomento Social* 281 (2016), 211–214; P. FONT OPORTO, “Colonialidad del Derecho moderno y configuración violenta de la sociedad. Resistencia legítima y autodeterminación de los sujetos y los pueblos oprimidos”, en *Actas del Congreso Annual Law Research UNIJES*. Thomson Reuters, Madrid (enviado).

²⁴ Como ejemplo interesante cabe mencionar las críticas de Amartya Sen al planteamiento teórico liberal de John Rawls: cfr. A. SEN, *La idea de la justicia*, Taurus, Barcelona 2010, 56 y ss.

en situaciones deshumanizadoras, las encubran aplazando para un futuro siempre pospuesto la felicidad del ser humano²⁵.

4.2. *La persecución del bien común fáctico en Suárez como superación del diseño institucional ideológico moderno*

Ya se ha defendido que desde la matriz cultural moderna es difícil admitir soluciones no institucionalizadas que no respondan a construcciones pre-elaboradas desde principios abstractos y universalizados.

En efecto, como ya hemos avanzado, a nuestro juicio, en el pensamiento político de Suárez las soluciones concretas que éste ofrece para cada caso son secundarias. Lo importante es su enfoque y su objetivo, y, por tanto, como consecuencia de los mismos, sí es relevante el hecho de que Suárez trata de aportar soluciones concretas a los distintos supuestos y circunstancias. Ahora bien, entendemos que, en coherencia con el propio marco lógico interno suareciano, esas propuestas o soluciones en sí carecen de relevancia porque podrían cambiar “según circunstancias de tiempos, lugares y personas”.

Esa mutabilidad de las soluciones, unida además a la casuística extrema de las mismas (generada por los presupuestos del pensamiento político suareciano), determina la escasa importancia de la institucionalidad y de los modelos y estructuras normativas en dicho pensamiento. Se produce de este modo en Suárez una superación de los plan-

²⁵ Vid. al respecto, F. J. HINKELAMMERT, *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002, donde se analiza críticamente la utilización interesada de diversas ideologías de la Época contemporánea. La obra clásica crítica con el comunismo como una de estas utopías modernas siempre aplazadas a las que se sacrifica todo es la obra de George Orwell, *Rebelión en la granja* (G. ORWELL, *Rebelión en la granja*, Destino, Barcelona 2005). La posibilidad de acabar recabando en estos planteamientos se encuentra firmemente imbricada con esa ausencia de materialidad en los planteamientos y concentración en el nivel teórico-abstracto ideal que, como hemos señalado, tienen lugar en las ideologías modernas. No sólo en el liberalismo, sino igualmente en los socialismos, en cuanto que éstos comparten con aquél un origen común en la matriz cultural cartesiana racionalista-individualista (cfr. en sentido coincidente las opiniones de Eduardo Nicol y Franz J. Hinkelammert [E. NICOL I FRANCISCÁ, *La vocación humana*, Colegio de México, México 1953, 236 y 244-245; F. J. HINKELAMMERT, *o. c.*). En efecto, una de sus características compartidas es la creencia en la omnipotencia humana y su negación de límites, lo que los conduce a la persecución de utopías que se deifican y en aras de las cuales se sacrifican seres humanos (con lo que, paradójicamente, se limita al ser humano para demostrar que es ilimitado. Un reflejo actual de esa concepción ciegamente creyente en la omnipotencia humana puede vislumbrarse en la actual fe en una ciencia tecnológica (o *tecnociencia*) que parece no conocer límites y que en realidad quiere desconocerlos, evadiendo las preguntas “¿por qué?” y “¿para qué?”. Su resultado es la consecución de logros tecnocientíficos cuyas consecuencias o riesgos son imposibles de controlar e incluso de predecir por parte de un ser humano moderno henchido de “la *hybris*, la soberbia del sujeto moderno frente a la naturaleza” (cfr. J. A. SENENT DE FRUTOS, “La función de la Universidad en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. Una visión desde nuestro contexto”: *Revista de Fomento Social* 260 (2010) 657–679, 666).

Por otro lado, tal vez el ejemplo reciente más claro de divinización de una construcción teórica humana y, por tanto, imperfecta y mejorable sea la democracia liberal occidental y el sistema económico capitalista (entendidos además como un binomio inseparable) por parte de Francis Fukuyama en lo que denominaba “el fin de la Historia” (vid. F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992). La elaboración de un constructo que funciona en el ámbito teórico lleva a distorsionar la realidad hasta el punto que se considera éste como natural, necesario, inalterable y exento de alternativas. Esto conduce no sólo a negar sus posibles efectos perversos (en el caso del capitalismo económico, desde las desigualdades extremas y cada vez mayores de nuestro mundo, hasta el hambre generada incluso de forma consciente mediante procesos especulativos, pasando por la amenaza de supervivencia para nuestra especie que comporta el calentamiento global), sino también a la perpetuación de los mismos y la negativa a buscar otras posibilidades que, evidentemente, requieren de un nuevo paradigma cultural humano. Es lo que algunos denominan “argumento TINA”, “*There is no alternative*” (vid. N. KLEIN, *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós 2009, 109; M. WINTERBOTTOM Y M. WHITECROSS, *The Shock Doctrine*, 2009 [en línea], <https://www.youtube.com/watch?v=Nt44ivC9rg> [Consulta del 29 de noviembre de 2017]).

teamientos modernos que promueven respuestas concretas ideologizadas y priman las construcciones institucionales pre-elaboradas sobre el bien concreto del ser humano. La búsqueda del bien común variable según las circunstancias de cada supuesto permite a Suárez atender al bien concreto, actual y efectivo por encima de cualquier diseño abstracto. De este modo, el bien común, eje del pensamiento político suareciano, permite la aceptación de la posibilidad de que la comunidad resista al tirano si se dan determinadas condiciones y se respetan ciertos límites.

A este respecto, no cabe duda de que existe una clara divergencia entre las referencias y fines de la reflexión política suareciana y la propia del liberalismo, pues ésta última se vuelca en la arquitectura institucional como medio que entiende procedente para lograr en la realidad el desenvolvimiento de los fines que persigue. Por el contrario, en Suárez la preocupación mayor es el logro de la justicia material. Su pensamiento se mueve en torno a ese objetivo de tal modo que busca lograr resultados empíricos en la realidad, y no la construcción de perfectos diseños institucionales. Esa búsqueda del concreto bien del ser humano social, que a veces no logra alcanzar dadas las limitaciones de todo tiempo histórico, es la que determina toda su obra y la que puede inspirarnos en nuestro momento presente.

Así, ya hemos defendido en diversos trabajos que su *facticidad* en la búsqueda de la realización del bien común concreto permite a Suárez en muchas ocasiones realizaciones difícilmente alcanzables desde la perspectiva propia de gran parte de las ideologías políticas modernas²⁶. Como ya se ha apuntado, estas se encuentran muchas veces centradas en una institucionalidad idealizada desde una razón instrumental que niega en ocasiones sus propios fracasos en la realidad, bien afirmando cínicamente la propia necesidad racional de los mismos, bien remitiéndolos en su solución a un futuro *utopizado* que encubre, por la vía de la sublimación, situaciones contrarias a la dignidad humana.

En efecto, desde el fin capital del poder político en Suárez, el bien común, la búsqueda fáctica del mismo y de soluciones concretas en la realidad material le lleva a nuestro autor a admitir determinados medios o instrumentos de carácter material. A partir de esos presupuestos, Suárez intenta injertar ese fin determinado en la realidad sociopolítica concreta que le toca vivir, y es así como concibe su teoría de la resistencia al poder como una posibilidad material y auténtica de imponer límites a los desmanes del mismo y someterlo a cierto control fáctico por parte de la comunidad. De este modo, entendemos que es posible una interpretación del sistema político suareciano en el que la piedra angular es el derecho a la propia defensa frente la tiranía, lo que desemboca al final en una teoría del poder político al que efectivamente se pretende poner límites.

4.2.1. La acción ciudadana de oposición al poder político como medio no institucional de limitación y contrapoder fáctico. Su eficacia empírico-operativa como criterio en la teoría suareciana

En último lugar, procede analizar la cuestión concreta de la no institucionalidad de los límites del poder a la luz de la concepción fáctica del pensamiento de Suárez.

²⁶ Vid. P. FONT OPORTO, "El núcleo...", *o. c.*, 518.

Sostenemos que es posible interpretar esta opción como la respuesta que el profesor jesuita busca ante la conciencia que tiene de la debilidad de los límites institucionales del poder en su contexto histórico, en el que se ha producido un reforzamiento de las monarquías nacionales.

En este sentido, a nuestro juicio, el hecho de que las limitaciones fácticas al poder político que Suárez contempla en su teoría política (y que podríamos englobar, en general, en lo que denominamos derecho de desobediencia y resistencia civil a la tiranía) carezcan de institucionalidad jurídico-política formal no significa que nuestro autor considere que la efectividad de las mismas sea *a priori* menor que la de las limitaciones consagradas mediante instituciones formales. Es más, por las razones antedichas, cabría entender que para Suárez la efectividad de estas limitaciones materiales es mayor en su contexto histórico-político. Por tanto, la preferencia de Suárez por este tipo de límites no vendría determinada únicamente por los condicionamientos de su contexto histórico, ni tampoco sólo por la lógica inherente a su visión de la supremacía del poder en el orden político y su consecuente consideración de toda limitación institucional como una subordinación contradictoria con la propia esencia del poder supremo en dicho orden temporal. En efecto, tal predilección se explica también por razones de enfoque, es decir, por cuanto su orientación le llevaría a primar (en general, y en esta cuestión en particular) la efectividad fáctica sobre las regulaciones que, diseñadas de espaldas a la realidad, se quedan sólo en el plano teórico.

Cabría aquí preguntarse si la *facticidad* política suareciana pretende alcanzar en este punto posibilidades que no han logrado otras construcciones teoréticas. Y, al respecto, apreciamos que la rigurosa doctrina de la resistencia al poder que Suárez elabora podría tener una importante virtualidad desde la realidad sociopolítica concreta que a este autor le toca vivir. En particular, en cuanto concierne a admitir una posibilidad material y auténtica de imponer límites a los desmanes del poder y someterlo a cierto control por parte de la comunidad.

De este modo, conforme a esta posible interpretación, la aparente falta de atención de Suárez al aspecto institucional no debería ser objeto de una crítica descontextualizada (que en muchas ocasiones parte de una concepción liberal de la teoría política). Nuestro autor habría entendido que la realidad de su tiempo exigía integrar en su doctrina política, más allá de meros límites ético-morales evidentemente necesarios por intemporales, la posibilidad de actuaciones materiales no institucionalizadas (que incluyen instrumentos de oposición ciudadana al poder, tales como la desobediencia civil, la resistencia o incluso la insurrección armada o el tiranicidio) que emergiesen como límites operativos y efectivos del poder político. En esta línea, podría interpretarse que a juicio de Suárez esos instrumentos de acción civil podrían actuar en su tiempo como los más adecuados contrapesos efectivos y materiales respecto al poder que desprecia y vulnera su fin legítimo: la consecución del bien común.

La no institucionalidad permite además curiosamente unos resultados materiales que en ocasiones desbordan los objetivos expresos de las construcciones modernas. Así entendemos que ocurre de hecho con la retención o recuperación efectiva del poder que se produce en la resistencia comunitaria, aunque ciertamente Suárez no reconoce expresamente esa retención o recuperación. La ideología liberal moderna sostiene que el

modelo de democracia representativa que propugna significa (e incluso comporta) una permanencia del poder político en la comunidad (soberanía nacional o popular, según connotaciones).

Sin embargo, la retención y ejercicio del poder que se produce en la teoría suareciana a través de la resistencia y la desobediencia civil parece más real si se compara con la que tiene lugar en un modelo que en sustancia reduce (¿o restringe?) la participación ciudadana en el ejercicio del poder a elecciones periódicas. Pero lo más interesante es que, paradójicamente, para Suárez esa mayor democracia o participación ciudadana (que sin embargo se produce de facto en su sistema a través de la admisión de la resistencia civil) no constituye en sí un fin en sí mismo, porque el objetivo es el bien común, y el contenido de éste puede variar según las circunstancias. De tal modo que este autor supera, y no sólo en esta cuestión, las limitaciones de las respuestas y modelos normativos institucionalizados en los que las ideologías se atascan y que les impiden responder a las necesidades efectivas de bien común en los casos concretos con circunstancias diversas. En este sentido, cabría de alguna manera sostener que en Suárez la resistencia civil supone una abertura hacia una democracia directa fáctica, distinta del modelo hegemónico moderno de democracia representativa liberal²⁷.

Ahora bien, no cabe desconocer que cabría estar de acuerdo con lo sustancial del enfoque fáctico suareciano y al mismo tiempo disentir sobre la validez o pertinencia de las soluciones concretas propuestas por Suárez. No se afirma aquí que realmente Suárez alcance en este punto concreto (o en otros) las posibilidades fácticas que pretende. Y es aquí precisamente donde reside la virtud de este enfoque y método. En efecto, considerar si Suárez habría acertado en su visión y perspectiva, de tal modo que fuera realmente la más adecuada, por procedente, fáctica y eficaz, con la realidad de su tiempo, es una cuestión diferente. Y una cuestión abierta sobre la que caben las discrepancias, ya que se adentra en el terreno del juicio histórico, que es siempre subjetivo, aunque, desde luego, debe tenerse presente la contextualización del sujeto y sus opiniones cuatro siglos después. En efecto, que sostengamos las virtualidades del enfoque suareciano no implica afirmar que en los supuestos concretos el análisis que Suárez hace de la configuración histórico-política de su tiempo y de las consiguientes propuestas que lleve a cabo sean necesariamente las más acertadas. En el caso concreto de los límites del poder político, por tanto, no estamos afirmando que necesariamente sus soluciones fueran las más adecuadas²⁸.

²⁷ Por lo que concierne a la *facticidad* que se halla presente en la teoría política Suárez, cabe indicar que Juan Carlos Scannone considera que una de las razones por las que el pensamiento de Suárez goza de actualidad es “su comprensión de la relación entre lo político y lo social”. En este sentido, para Scannone la filosofía política suareciana puede arrojar luz sobre cuestiones relativas a esa relación que actualmente son objeto de discusión, y concretamente cita dos aspectos: “la concepción de Hannah Arendt acerca de lo político como *actuar y poder en común* anterior a la relación mando-obediencia” y el “*hecho de la emergencia de la sociedad civil* en varias partes del mundo, como distinta tanto de la institución estatal como del mercado” así como la “*reflexión filosófica, politicológica [sic, entendemos que se refiere a la ciencia política] y política*” que dicha emergencia ha suscitado (J. C. SCANNONE, “Lo Social y lo político según Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez”, en J. C. SCANNONE y V. SANTUC (eds.), *Lo político en América Latina. Desafíos actuales. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*, Bonum, Buenos Aires 1999, 239–380, 239). Entendemos que ambos aspectos encuentran eco no sólo en la teoría suareciana del origen del poder político en la comunidad sino también en la posibilidad de resistencia al poder político por parte de la misma o de sus miembros.

²⁸ Citando algunas de las discrepancias con esas opciones concretas de Suárez, por ejemplo, Paul Pace considera que

Conclusiones

Suárez no admite limitaciones al poder político que impliquen la subordinación a otras instituciones del mismo orden. De ahí que, fuera de la subordinación a las instituciones eclesiásticas (del orden espiritual), en su teoría sólo caben límites no institucionales al poder político, tales como el tiranicidio, la resistencia y la desobediencia civil.

Estos instrumentos, que se caracterizan por ser limitaciones no institucionales sino, antes bien, fácticas o materiales, constituyen en Suárez piezas importantes de su sistema de límites al poder político. Esto se debe a varios factores, entre los que cabe destacar su inserción en un paradigma filosófico centrado en la *facticidad* de la realidad, así como la centralidad del bien común como objetivo final de su teoría política. La búsqueda de la realización de dicho bien común está orientada precisamente por una concepción apegada a la realidad fáctica de su tiempo.

Si el fundamento del poder político es el bien común, consecuentemente éste lo es también de los límites de aquél. De aquí se deriva precisamente el carácter no institucional de los mismos. En efecto, en coherencia con el propio marco lógico interno suareciano, las propuestas o soluciones pueden cambiar “según circunstancias de tiempos, lugares y personas”, lo que determina la escasa importancia de la institucionalidad y las estructuras normativas en dicho pensamiento.

Así, el bien común y la *no institucionalidad* (como reflejo esta última de la *facticidad* del pensamiento del profesor granadino) constituyen los fundamentos de la teoría suareciana sobre los límites del poder.

Este enfoque contrasta con el de las ideologías derivadas de las Modernidad, donde se operan institucionalizaciones universalizadas ahistóricamente que priman las construcciones institucionales pre-elaboradas sobre el bien concreto del ser humano.

En Suárez se produce, por el contrario, una superación de estos planteamientos modernos: su preocupación mayor es el logro de la justicia material, y la vinculación de esta con la búsqueda del bien común según las circunstancias de cada supuesto le permite a Suárez atender al bien concreto por encima de cualquier diseño institucional abstracto. Es así como se llega a la aceptación de la posibilidad de que la comunidad resista al tirano si se dan determinadas condiciones y se respetan ciertos límites.

En conclusión, la búsqueda del concreto bien del ser humano social puede inspirarnos en nuestro momento presente en orden a responder a las necesidades efectivas de bien común en los casos concretos y sus diversas circunstancias.

“los procedimientos concretos” de resistencia que “Suárez propone” eran “probablemente poco realistas ya en la España del siglo XVI” (P. PACE, “Los límites de la obediencia civil en el siglo de oro: Francisco Suárez”, en *Ética y teología ante el Nuevo Mundo: Valencia y América: Actas del VII Simposio de Teología Histórica (28-30 Abril 1992)*. Facultat de Teologia San Vicente Ferrer, Valencia 1993, 341–50, 347). Para Pace, la resistencia violenta a la violencia del tirano es un método que parece más medieval que moderno y, por ende, sería un poco anacrónico. Sin embargo, reconoce que “the principle remains valid: the transfer of supreme authority to the ruler can never exclude the community’s right to claim back this authority in case of despotic rule” (*ibid.*, 334, *vid.* también 343).