

RESISTENCIA CIVIL EN SUÁREZ: BIEN COMÚN Y USO PONDERADO DE LA VIOLENCIA POPULAR*

PABLO FONT OPORTO
Universidad Loyola Andalucía

RESUMEN: El motor de la teoría política suareciana es la consecución del bien común inserto en la *facticidad* de la realidad humana concreta. Desde ahí cabe sostener que la admisión de la resistencia al poder político supone, en última instancia, erigir esta última como límite de aquel y abrir la puerta a un uso ponderado, proporcional y precavido de la violencia. En definitiva, esta opera como un instrumento fáctico de legítima defensa en la búsqueda del bien común concreto.

PALABRAS CLAVE: violencia; tiranicidio; Francisco Suárez; bien común; poder político; desobediencia civil; Modernidad.

ABSTRACT: The aim of *Suarezian* political theory is to achieve the common good in the *facticity* of the concrete human reality. From this perspective, it is possible to defend that the acceptance of political resistance involves, ultimately, that this resistance is the last limit to the political power. Furthermore, that point of view means clearing the ways for a thoughtful, proportional, and cautious use of violence. In short, violence operates as a *factual* instrument of self-defence searching concrete common good.

KEY WORDS: Violence; Tyrannicide; Francisco Suárez; Common Good; Political Power; Civil Disobedience; Modernity.

INTRODUCCIÓN

En diferentes trabajos hemos llevado a cabo un análisis de las limitaciones fácticas al poder político que Suárez dispone en orden, sobre todo, a evitar el ejercicio injusto u opresivo del poder o la ilegitimidad del propio gobernante¹.

* Este artículo se enmarca dentro del Proyecto I+D+i «Ética y justicia cosmopolita en la Escuela ibérica de la paz y la escolástica iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita» (PEMOSJ2), ref. PID2020-112904RB-I00 (2021-2024), financiado por la convocatoria del Programa Estatal de I+D+i Orientada a los Retos de la Sociedad de la Agencia Estatal de Investigación, y cuyos investigadores principales son el Prof. Dr. Juan Antonio Senent de Frutos (IP1) y el Prof. Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (IP2).

¹ Hemos tratado en diversos trabajos las limitaciones al poder político en Suárez, tanto institucionales como no. Puede verse, al respecto, FONT OPORTO, P., «Juicio, deposición y occisión del tirano en Francisco Suárez», en *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 14 (2019), 239-263 doi.org/10.17398/2340-4256.14.239; FONT OPORTO, P., *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*, Comares, Granada, 2018; FONT OPORTO, P., «La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez: un camino hacia otra Modernidad», en: *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 74, 279 (2018), 179-200 (<https://doi.org/10.14422/pen.v74.i279.y2018.009>); FONT OPORTO, P., «Legítima defensa vs. pacto con tirano en Francisco Suárez: los supuestos de juicio de deposición y tiranicidio», en *Studium. Filosofía y Teología*, 20, 40 (2017), 85-98; FONT OPORTO, P., «Obediencia y desobediencia a reyes herejes y no cristianos en Francisco Suárez. Potestad del Papa al respecto»: *Gregorianum* 98, 1 (2017), 61-74; FONT OPORTO, P., «Tipos de tirano y resistencia en Francisco Suárez», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 51 (2017), 183-207; FONT OPORTO, P., «Suárez, Mariana y el tiranicidio: convergencias, divergencias y silencios estratégicos», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 44 (2017), 11-34 (<https://doi.org/10.36576/>

En particular, nuestro estudio se focaliza en las obras *De legibus* y *Defensio fidei*². El presente trabajo tiene como objetivo el estudio del tratamiento de la violencia a propósito de la resistencia a la tiranía.

1. EL BIEN COMÚN COMO FIN Y LÍMITE DEL PODER POLÍTICO

Para Suárez «propiamente el poder político está de suyo ordenado directamente sólo al bienestar y a la felicidad terrenal de la comunidad humana política [*“humanae reipublicae”*] para el tiempo de la vida presente, de lo cual toma precisamente el nombre de poder temporal» (*Defensio fidei*, III, V, 2)³. Suárez enumera los elementos de esa felicidad de los miembros de

summa.48616); FONT OPORTO, P., «El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio», en *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 69, 260 (2013), 493-521.

² 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*). *Defensio fidei* es una obra de circunstancias y fruto de un encargo de la Santa Sede, cuya redacción se inserta en 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 Iacobi Angliae regis*. Authore P. D. Francisco Suario Granatensi e Societate Iesu. Conimbricae: apud Didacum Gomez de Loureyro academiae typographum, 1613. Para el Libro III de la *Defensio fidei* hemos manejado esta edición: SUÁREZ, F., *Defensio fidei III. Principatus politicus o la soberanía popular*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1965. Para el Libro VI de la *Defensio fidei* se ha utilizado esta edición: SUÁREZ, F., *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 Loureyro. Anno Domini 1612. Para el libro Libro III de *De legibus* se ha manejado esta edición: SUÁREZ, F., *De Legibus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1975, vol. V.

³ El fin del «poder político legislativo [*“potestatem civilem legislativam”*]» es «la felicidad natural de la comunidad humana perfecta cuyo gobierno gestiona [*“cuis curam gerit”*] y de cada uno de los hombres en cuanto que son miembros de esa comunidad» (*De legibus*, III, XI, 7). El poder político está «esencialmente ordenado al bien común» del «cuerpo místico [*“corpus mysticum”*]» que constituye la comunidad «y a su propia felicidad» (*Defensio fidei*, III, V, 2). Igualmente, en *De legibus*, I, III, 20 dice Suárez que puede definirse la ley civil o temporal como aquella que va dirigida al gobierno político de la comunidad, a la protección de los derechos temporales [esto es, no espirituales] y al mantenimiento de la comunidad política en paz y justicia. Véase también *Defensio fidei*, III, I, 4 y 8; *De legibus*, III, I, 2-5.

la comunidad por la que debe velar dicho poder: «que vivan políticamente en paz y justicia, con la abundancia de bienes suficientes para el mantenimiento y el bienestar de su vida material y con la normal rectitud de costumbres que es necesaria para la paz social [...] y la adecuada conservación de la naturaleza humana».

De este modo, la sujeción al poder político y la obligación de obediencia al mismo hallan su fundamento último en el bien común, objetivo último de los distintos fines parciales (como la propia conservación de dicho poder). No obstante, Suárez advierte que esta legitimidad *in abstracto* o *a priori* del poder político y de la sumisión al mismo nada tiene que ver con la posibilidad de que, por «abuso de los hombres», se constituyan poderes tiránicos (*cfr. De legibus*, III, I, 11). Por tanto, como se verá, el bien común se erige también en el límite del poder político.

2. IMPOSIBILIDAD DE LÍMITES INSTITUCIONALES DEL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ

2.1. *La entrega absoluta del poder al príncipe*

En orden a la configuración operativa del poder político encaminada a que éste pueda efectivamente actuar en pro del bien común de la comunidad política, Suárez afirma que la comunidad puede entregar dicho poder a un sujeto determinado⁴. Esta entrega o *traslatio imperii* daría lugar a una forma de gobierno monárquica, que es la preferida por nuestro autor⁵. Eso sí, para Suárez, mientras «el poder político [*“principatus politicus”*] [...] procede de Dios como autor de la naturaleza» (*Defensio fidei*, III, I, 7) y es «conferido inmediatamente por Dios a la comunidad», el poder del monarca, en su caso, procede directamente de la comunidad, por lo que este segundo poder tiene un origen divino sólo en un sentido mediato o indirecto.

⁴ «Indudablemente, el derecho natural otorga de suyo inmediatamente este poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente [*“absolute”*] que dicho poder permanezca siempre en ella, ni que sea ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa» (*Defensio fidei*, III, I, 9). Por tanto, si bien «la razón natural dice que el poder político supremo es una propiedad natural de la comunidad política y que precisamente por este motivo pertenece a la totalidad de la comunidad», cabe la posibilidad de que dicho poder «sea transferido a otro mediante una nueva institución» (*Defensio fidei*, III, II, 8). *Vid.* también *De legibus*, III, III, 7 y *De legibus*, III, IV, 1.

⁵ Cabe apreciar la apertura y flexibilidad de Suárez a las condiciones materiales de las necesidades humanas en su contexto histórico contextual (*cfr. De legibus*, III, IV, 1; *Defensio fidei*, III, I, 5), aunque esta apertura es orientada por el profesor jesuita hacia el horizonte histórico-cultural que le resulta conocido, en el que no aparece la posibilidad de una democracia operativa (*cfr. De legibus*, III, III, 8; *De legibus*, III, IV, 1). De ahí su afirmación de que de que «el poder ha sido conferido por la naturaleza y su autor en condiciones tales que pueda ser modificado como mejor convenga al bien común» (*De legibus*, III, III, 8), lo que convierte a este nuevamente en el *criterio decisivo* por encima de otros (como podría ser el origen del poder político).

Ahora bien, este poder es transferido por la comunidad «tal cual [*“tanquam”*] para que lo ejerza como verdadero dueño [*“dominus”*] y como quien lo posee en virtud del propio cargo [*“ex vi proprio muneris”*] [...] como verdadero dueño». En consecuencia, esa «transmisión de ese poder de la comunidad política al príncipe no es delegación sino cuasi enajenación o entrega ilimitada [*“perfecta largitio”*] de todo el poder que había en la comunidad» (*De legibus*, III, IV, 11), de modo que «si un pueblo ha entregado su poder a un rey, el poder deja efectivamente de pertenecerle [*“iam se illa privavit”*]» (*Defensio fidei*, III, III, 2). Por tanto, el rey no depende «del pueblo en [el ejercicio de] su poder», sino que «tiene todo el poder, aunque lo haya recibido» de este (*Defensio fidei*, III, III, 4) y «por consiguiente, [el pueblo] ya no puede, invocando el poder que ha dejado de pertenecerle, levantarse legítimamente contra el rey; pues ya no cabe que quede aquí [ningún] poder, y por tanto no habría entonces uso legítimo, sino usurpación del poder [*“usurpatio potestatis”*]» (*Defensio fidei*, III, III, 2).

2.2. La imposibilidad de someter al príncipe a estructuras políticas formales

El carácter absoluto de la entrega del poder de la comunidad al rey se completa con la inexistencia de limitaciones institucionales o jurídico-formales al poder político. En efecto, 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 original⁶. 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, *cfr. De legibus*, III, VII, 9).

3. EL SISTEMA SUARECIANO DE LÍMITES NO INSTITUCIONALES DEL PODER POLÍTICO: LA RESISTENCIA Y LA DESOBEDIENCIA CIVIL COMO LEGÍTIMOS LÍMITES FÁCTICOS

Pese al carácter supuestamente absoluto de la entrega del poder y, por tanto, de la propia institución monárquica absoluta, Suárez establece una excepción que opera como un auténtico *caballo de Troya* en su teoría. En efecto, el caso en el que la monarquía «degenera en tiranía» queda al margen de este principio

⁶ Suárez sí admite la potestad papal de control de los reyes temporales. Al respecto, vid. FONT OPORTO, P., «Juicio...», *o. c.*; FONT OPORTO, P., «Obediencia...», *o. c.*

general de que «no puede privarse al rey de ese poder», ya que, por este motivo «puede el reino emprender contra él una guerra justa», es decir, la resistencia activa (*De legibus*, III, IV, 6).

Emerge así la legítima defensa como una *herramienta de resistencia* del pueblo frente a la tiranía, aunque sea como excepcionalidad a la regla general. En efecto, Suárez sí defiende la existencia de una batería de limitaciones materiales que de hecho pueden oponerse lícitamente al poder del gobernante si éste no cumple con los fines del poder político, que son la razón de ser de éste y de su entrega al propio gobernante por parte de la comunidad política. Esas limitaciones fácticas son la desobediencia y resistencia civil a la tiranía⁷. 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 derrocarlo⁸.

Por tanto, cabe concluir que nuestro autor establece de una manera no explícita ni directa un sistema de límites del poder político que no tienen un carácter institucional, sino fáctico.

3.1. *Una casuística específica: 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, estructurados en torno a la distinción entre los dos tipos de tirano, se encuentran en los números 1-9 de dicho capítulo.

En primer lugar, por lo que respecta al tirano con título legítimo (mal gobernante) Suárez sostiene que nadie puede matarlo justamente por su propia y particular autoridad en castigo o venganza, ni por su gobierno tiránico ni por cualquier otra clase de crímenes. Sólo cabe darle muerte en el caso de legítima defensa, bien de la propia vida e integridad física, bien de la comunidad política («*reipublicae*») cuando el rey está agrediendo a esta con la intención injusta de destruirla y matar a sus miembros (números 4 a 6).

Por lo que respecta al tirano usurpador (sin título legítimo), Suárez estima, sin embargo, que cualquier miembro de la comunidad que sea víctima de la tiranía puede matarlo. Pero deben cumplirse seis condiciones: primera, que no quepa interponer recurso ante un superior que juzgue al usurpador; segunda,

⁷ Vid. FONT OPORTO, P., *El derecho*, o. c., capítulo 4; FONT OPORTO, P., «La facticidad...», o. c.; FONT OPORTO, P., «El núcleo...», o. c., en especial, 502 y 518.

⁸ Suárez prevé toda una variedad de comportamientos 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).

que la tiranía y la injusticia sean públicas y manifiestas; tercera, que la muerte del tirano sea imprescindible para liberar de la opresión a la comunidad política; 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 los mismos o mayores males que los que sufre bajo la tiranía; sexta, que la comunidad política no se oponga expresamente al acto de dar muerte al tirano usurpador (números 7 a 9)⁹.

Por otro lado, en contradicción con esta norma general sobre el usurpador (números 7-9), en la *sectio* 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 comunidad¹⁰. 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 comunidad¹¹.

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.

⁹ 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.

¹⁰ 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: FONT OPORTO, P., «Tipos de tirano...», *o. c.*

¹¹ La cuestión de la ejecución de la sentencia de deposición del rey dictada Romano Pontífice la hemos abordado en: FONT OPORTO, P., «Juicio...», *o. c.*

3.2. Fundamentos de la resistencia y la desobediencia civil

Los basamentos últimos del derecho a la resistencia en Suárez residen en el derecho a la legítima defensa y, por tanto, en el bien común; entendido éste en su vertiente más fáctica.

3.2.1. La inalienabilidad del derecho a la legítima defensa

Como se ha visto, el pueblo puede entregar el poder político al príncipe, pero nunca puede renunciar a la legítima defensa. Suárez emplea el argumento del bien común para justificar la *resistencia como legítima defensa*, concretamente en el supuesto de actuación en «defensa de la propia comunidad “*reipublicae defensione*”» cuando «el rey esté atacando actualmente el país [*“civitatem”*] con la injusta intención de destruirlo y matar a sus ciudadanos o algo similar [*“vel quid simile”*]». En efecto, señala que «si está justificado ese procedimiento cuando se trata de defender la propia vida, mucho más a favor del bien común [*“multo magis pro communi bono”*]» (*Defensio fidei*, VI, IV, 6).

3.2.2. El bien común como fin y límite del poder político

Puesto que el pacto (explícito o implícito) de transferencia del poder del pueblo al gobernante tiene como fin y causa jurídico-política la procura del bien común, si, como consecuencia de un gobierno injusto claramente acreditado, se incumple esa condición que comportaba la irrevocabilidad de este, dicho pacto sucumbe ante el derecho a la legítima defensa propia y de la comunidad. En efecto, el bien común, finalidad de toda la Filosofía política suareciana, es la base de la constitución original de la comunidad política y de la traslación del poder político al gobernante, y debe ser el fin del ejercicio de la acción política del mismo. Por tanto, se erige también en su primer y más importante límite, en cuanto único fundamento de éste.

Es preciso resaltar que el bien común actúa en el pensamiento político de Suárez no sólo como un límite teórico, sino también práctico o empírico: su asociación con la posibilidad de la oposición material de la comunidad contra el gobernante lo convierte en un concepto de gran valor en la praxis política. En efecto, la posibilidad de que la acción material del pueblo (a través de los instrumentos no institucionalizados de la desobediencia o la resistencia) sea legítima depende no sólo de que el poder institucionalizado esté conculcando el bien común, sino también de que dicha oposición material respete también y traiga como consecuencia una mejora de este. Por tanto—y en esto Suárez es muy estricto—, dicha oposición popular no será legítima si es contraproducente para el bien de la comunidad.

Al respecto, Suárez traza un matizado esquema de posibles situaciones en las que busca la justicia material del caso concreto, guiado siempre por el principio último del bien común, que es también el bien individual del ser humano como ser con naturaleza social. Así puede verse por ejemplo respecto

a la quinta condición que, como hemos apuntado, establece para considerar legítimo el tiranicidio del usurpador: 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» (*Defensio fidei*, VI, IV, 9).

3.2.3. Un marco de comprensión del sistema de límites no institucionales suareciano: la facticidad del bien común

De la teoría política de Suárez se obtiene, como decantado final, la limitación del poder político por parte de la comunidad, que controla a aquel a través de un instrumento tan peculiar como es el derecho de resistencia civil a la tiranía. 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.

¿Cuál es el marco del pensamiento político suareciano que, de un lado, le mueve a no contemplar y reconocer (fuera de las tutelas eclesiásticas) 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? Ya hemos apuntado en otros trabajos que el pensamiento de Suárez es un sistema construido coherentemente, desde una espiritualidad, una Teología y una Metafísica determinadas. En efecto, el moderado nominalismo de la metafísica de Suárez (que implica una mayor importancia de la voluntad y la libertad), unido a los rasgos particulares de las tradiciones de pensamiento en que este autor se inserta, le lleva a conceder gran peso a los entes concretos, a las realidades particulares. De tal forma que su Filosofía práctica se centra en «lo concreto, lo variado, lo plural, lo múltiple y lo contingente», en definitiva, «lo histórico en la vida humana»¹², lo que desemboca en un prisma casuista y posibilista¹³.

¹² ELORDUY, E., «Orientaciones en la interpretación de las doctrinas jurídicas de Suárez», en: *Revista de Estudios Políticos*, 66 (1952), 88; CABRAL DE MONCADA, L., «O vivo e o morto em Suárez jurista», en: *Actas del IV Centenario de Francisco Suárez, 1548-1948*, Dirección General de Propaganda. Madrid, 1948, tomo II, 235-236. En la cuestión de la voluntad de Dios se suele clasificar a Suárez como un ecléctico cuyas ideas se hallan en un equilibrio intermedio entre el tomismo puro y el escotismo u ockahmismo puro (así, por ejemplo, *vid.* CABRAL DE MONCADA, L., *o. c.*, 232-233).

¹³ De esta forma, la Filosofía práctica de Suárez se caracteriza por la primacía de «la existencia sobre la esencia, de lo singular concreto sobre lo general-abstracto [...] en función de la casuística de las situaciones históricas» (*propter materiae variatione*», en palabras de Suárez) (CABRAL DE MONCADA, L., *o. c.*, 239; traducción propia del original portugués). A nuestro juicio, la elección de dichos planteamientos metafísicos está condicionada por las líneas de tradición que sigue Suárez, esto es, de un lado, la tradición ignaciano-jesuita y, de otro lado, la propia de la escolástica ibérica, aunque es una cuestión que está aún por desarrollar.

En efecto, Suárez se enfrenta a la realidad como un objeto poliédrico e intenta por tanto ajustar una solución para cada caso, haciendo comprender al lector la importancia de los matices presentes en cada supuesto¹⁴. De este modo, la atención al caso concreto le posibilita alcanzar soluciones complejas fuertemente aferradas a la realidad. Es lo que anteriormente ya hemos denominado, de forma tentativa, «*facticidad* suareciana»¹⁵.

En efecto, el «más vivo sentido de lo existente concreto y de los entes singulares» en su filosofía política, mueve a Suárez a conceder gran autonomía a «causas segundas» (las humanas; diferentes de las primeras, divinas y naturales) y las circunstancias humanas del caso concreto¹⁶. Este marco de un pensamiento adaptado a la realidad le permite no sólo un fuerte inmanentismo del poder político con relación a toda la comunidad, sino también una concepción del bien común como algo dinámico y cambiante. En efecto, puesto que el centro de la atención del profesor jesuita es el sujeto (social) y las circunstancias de este (y de la comunidad donde se desenvuelve) cambian constantemente, no es posible una concreción inmutable del contenido del bien integral de dicho sujeto y de dicha comunidad.

De este modo, en nuestra opinión, la centralidad del bien común como *telos* y fundamento de la vida en común del ser humano, enfocada desde una perspectiva *fáctica*, constituye el núcleo de la filosofía práctica suareciana. Desde estas características la visión suareciana procura una justicia operativa o material que, en aras a su misma posibilidad histórica, requiere adaptarse a la realidad social histórica.

Como consecuencia, los instrumentos ciudadanos operativos en la realidad cobran en la teoría política de Suárez un enorme valor dado el contenido empírico y volátil del bien común. De este modo, la búsqueda de la realización del bien común desde un enfoque apegado a la realidad *fáctica* de cada tiempo conduce a nuestro autor a una relativización de la institucionalidad: 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. Hay aquí un componente no sólo casuista, sino también eminentemente ignaciano en esa centralidad del discernimiento comunitario en el caso concreto¹⁷.

¹⁴ Esto no significa que no trate siempre de alcanzar posiciones universalmente justificables, racionales y admitidas por cualquiera.

¹⁵ *Vid.*, en especial, FONT OPORTO, P., *El derecho*, o. c., en especial, 155-156 y 180-186; FONT OPORTO, P., «La facticidad...», o. c.; FONT OPORTO, P., «El núcleo...», o. c.. No debe confundirse la *facticidad* suareciana con el realismo maquiavélico, con el *tacticismo* o con el organicismo naturalista conservador.

¹⁶ CABRAL DE MONCADA, L., o. c., 236-238.

¹⁷ Efectivamente, este paradigma filosófico de *facticidad* en la realización del bien común se inserta dentro de una tradición cultural (la ignaciano-jesuita) muy atenta también al caso concreto según «circunstancias de tiempos y lugares y personas» (*Constituciones de la Compañía de Jesús*, n° 351).

4. RESISTENCIA CIVIL Y VIOLENCIA EN SUÁREZ

Como ya ha podido verse, Suárez acepta—si bien limitado a ciertos casos y condiciones—el ejercicio de la violencia como legítima defensa frente a la tiranía y en orden a la construcción y preservación del bien común fáctico. Nos interesa centrarnos en esta cuestión particular, máxime en una época como la nuestra, en la que (al menos en Occidente) se rechaza la legitimidad de la protesta o resistencia violentas.

De hecho, cabe recordar que «en realidad toda desobediencia a la ley constituye una forma de violencia», lo cual obviamente no implica que «toda forma de violencia sea igual [...] (física o psicológica, directa o indirecta, intencional o no, manifiesta y latente...)»¹⁸. Por tanto, en realidad todo acto de resistencia civil sería de por sí violento, si bien, obviamente, más allá de la propia vulneración de la legalidad, cabe ejercer una violencia sobre las personas, las cosas o las estructuras de intensidad graduable.

4.1. *Violencia, legítima defensa y bien común. Fundamento y límites de la resistencia civil*

El uso de la violencia como parte de la resistencia civil exige siempre en Suárez una previa conculcación del bien común por parte del poder político. Dicha violación supone, de alguna manera, una violencia indirecta, independientemente de que aquel en su actuación pueda ejecutar actos que comporten una violencia directa. En ese sentido, el uso de la violencia popular se enmarca siempre dentro de la justificación que otorga la legítima defensa (reactiva), por lo que tiene también como límite los propios de esta: proporcionalidad, pertinencia y ponderación. Y, en todo caso, siempre supeditada a la consecución del bien.

Dicho bien común encarnado en la facticidad de la realidad es por tanto el fundamento último de la posibilidad del uso de la violencia contra las violencias del poder político, por lo que esto implica de alguna manera la posibilidad de ir más allá de la legítima defensa.

Por tanto, el bien común constituye no sólo—como ya se apuntó—la finalidad y límite del poder político, sino también el fundamento y el auténtico límite de la resistencia civil suareciana. Lo que evidentemente nos remite de nuevo a la necesidad del discernimiento concreto en la compleja realidad fáctica.

4.2. *Resistencia, violencia ponderada y bien común fáctico*

Como ya se ha apuntado, la acción ciudadana de oposición al poder político opera como un instrumento no institucional de limitación y contrapoder

¹⁸ GARCÍA INDA, A., «Las raíces de la protesta. Algunas lecciones de Catonsville, 50 años después», en: *Revista de Fomento Social*, 291-292 (2018), 503-518.

fáctico. Por tanto, se produce en Suárez una aceptación de vías extrajurídicas no institucionales que suponen siempre un ya señalado *violentamiento* del sistema legal.

Sin embargo, la posición de este autor sobre el propio uso de la violencia en la resistencia civil es matizada: parece que la posibilidad de resistir, incluso con violencia, es una eventualidad última que legitima el sistema suareciano desde su excepcionalidad, si bien en su uso debe priorizarse el objetivo de «minimizar la producción histórica de muertes»¹⁹. Ese criterio en ocasiones obligará a resistir y a alzarse en armas contra el tirano (o, en otras ocasiones, a intervenir en otra comunidad política) y otras veces supondrá la necesidad de abstenerse de estas acciones. Como siempre, y más aún en un sistema como el suareciano que, dada su raíz ignaciana, se supedita tanto a la contextualización, no existen decisiones predeterminadas en el mundo de la Filosofía política y moral, de modo que en cada caso concreto deberá determinarse el contenido concreto de esa *minimización de la producción histórica de muertes* y, en definitiva, la concreción histórica del bien común.

En efecto, Suárez rechaza un uso innecesario y desproporcionado de la violencia contra los poderes opresores de la tiranía. Aquí puede verse una clara emergencia del teleologismo suareciano, en el que el bien común, fin último de la acción política, opera claramente como límite de la acción contra el tirano.

Por otro lado, parece además que el profesor jesuita intuye el peligro de la espiral de la violencia. Es decir, el uso de la violencia puede conllevar respuestas del otro bando y esto puede abrir un intercambio infinito en un círculo ascendente. De este modo, la resistencia y el levantamiento armado, lejos de ser una respuesta que persiga el bien común y el restablecimiento de la justicia, se pueden convertir en una puerta al enquistamiento de un conflicto en el que, además, cabe la posibilidad de que las líneas que separan la acción legítima y justificada de la que no lo es se acaben difuminando progresivamente. Es más, el uso de la violencia en muchas ocasiones hace perder el sentido de los fines y los medios y nubla la capacidad de discernir de los sublevados, cuando no directamente los corrompe.

Ahora bien, del otro lado, Suárez tiene en cuenta que en ciertos casos las respuestas pacíficas pueden ser insuficientes. En efecto, en ocasiones la represión y el uso de la fuerza por parte del poder establecido son desproporcionales, hasta tal punto que, a menos que haya un sometimiento absoluto, peligra no sólo la integridad física de los miembros de la comunidad política, sino la propia supervivencia de esta. En dichas situaciones, Suárez no niega la legitimidad del uso de la violencia como medio de legítima defensa necesario. Siempre dentro de la mencionada proporcionalidad y teniendo en cuenta las circunstancias concretas que permitan el desarrollo del bien común.

¹⁹ Vid. al respecto SENENT DE FRUTOS, J. A., «Guerras religiosas y guerras culturales. Visión crítica desde la filosofía de la liberación», en: *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 2 (2006), 237.

4.2.1. La cuestión del fin y los medios en la resistencia: resistencia civil suareciana vs. liberalismo institucional moderno

Sin embargo, la aceptación de límites facticos, unida a la de la violencia ponderada como medio de construcción fáctica del bien común, contrasta sensiblemente con las opiniones dominantes que se generan desde el paradigma hegemónico emanado de la institucionalidad política moderna.

Desde ese paradigma se le proponen e imponen al sujeto 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 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 (mercado, revolución, Estado de uno u otro tipo, reconocimiento teórico de libertades...).

De otra parte, la racionalidad moderna se caracteriza por ser instrumental, lo que comporta también que se centre en los medios procedimentales, más que en las finalidades que se buscan²⁰.

Así pues, como consecuencia, de un lado, de la importancia de la institucionalidad en el paradigma moderno y, por tanto, de los medios, y, de otra parte, del hecho de que en el marco de una racionalidad instrumental moderna los fines se dan por supuestos y no se discuten, se produce actualmente una predominancia de los medios sobre los fines en la visión de la resistencia civil. Esta cuestión del fin y los medios en el ámbito de la resistencia civil es fundamental, en particular por lo que respecta al empleo de algún tipo de violencia en esa resistencia.

A este respecto, a juicio de García Inda, los análisis actuales sobre resistencia y desobediencia civil se centran casi exclusivamente en los medios, y nada en

²⁰ Sobre la racionalidad instrumental han escrito autores tan diversos como Horkheimer (HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002), Heidegger (HEIDEGGER, M., *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989. *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989) o Taylor (TAYLOR, Ch., *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007). Hemos abordado las características de la razón instrumental moderna en FONT OPORTO, P., «Colonialidad del Derecho moderno y configuración violenta de la sociedad. Resistencia legítima y autodeterminación de los sujetos y los pueblos oprimidos», en: ROMERO, VELASCO, M. (coord.), *Nuevos horizontes y perspectivas para el Derecho en el siglo XXI*, Thomson Reuters Aranzadi, Madrid, 2018, 519-533; FONT OPORTO, P., «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. Le damos un enfoque nuevo en: FONT OPORTO, P., *La batalla por el colapso. Crisis ecosocial y élites contra el pueblo*, Comares, Granada, 2021 (en prensa).

los fines. De tal modo que lo único importante hoy día sería, en particular, la no-violencia de los medios, sin atender a la finalidad de la acción.

Esto significa varias cosas: entre otras cosas, que pueden defenderse objetivos que en sí mismos comporten violencia (en cuanto a negación de los otros), siempre que los medios empleados no sean *externamente* violentos²¹. Sin embargo, la cuestión no es simplemente «cómo es la protesta, sino también el *para qué* de la misma: ¿qué es lo que realmente persigue o defiende la protesta?»²². Es decir, la legitimidad de la resistencia civil «no reside únicamente en la corrección de los medios utilizados, sino también en la bondad de los fines perseguidos»²³. Por tanto, un juicio diferente al habitual en la actualidad nos llevaría a plantear que la legitimidad de la resistencia no se hallaría sólo en los medios utilizados sino «en las ideas mismas» que se defienden²⁴.

Entendemos que aquí se hace palpable la influencia de la institucionalidad formalista de la Modernidad liberal, frente a la que el *teleologismo* aristotélico de Suárez es un antídoto curioso: la finalidad del bien común, más allá de un mero utilitarismo consecuencialista que conduzca a un «el fin justifica los medios», reposiciona los fines en su lugar central en el ámbito de la política. De este modo, Suárez supera los planteamientos modernos que 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 le permite atender al bien actual y efectivo por encima de cualquier diseño abstracto y, por tanto, aceptar la posibilidad de que la comunidad resista al tirano, incluso violentamente, si se dan determinadas condiciones y se respetan ciertos límites.

²¹ «En general la filosofía moral y política contemporánea tiende a fundamentar la legitimidad de la protesta en la *corrección* de los medios, independientemente de la *bondad* de los fines, cuando, en realidad, la simple identificación o justificación de un “derecho” a protestar [para la defensa de un determinado fin] ya conlleva una concepción particular de la vida buena» (GARCÍA INDA, A., *o. c.*).

²² GARCÍA INDA, A., *o. c.* De este modo, defiende este autor que «pacíficamente no se puede perseguir cualquier propósito, o la estrategia misma deja de ser “pacífica” (aunque aparente serlo). [...] Por ejemplo, [...] hay movilizaciones que persiguen o tienen efectos inclusivos y otras que son segregadoras y excluyentes; las hay que buscan mantener determinados privilegios y las hay que lo que quieren es eliminarlos; las hay que aspiran al reconocimiento y ampliación de la ciudadanía y los derechos y otras lo que persiguen es su fragmentación». Por el contrario, «la deriva pragmática del proceso de racionalidad occidental ha tendido a interpretar la no-violencia en clave instrumental, como un medio, una técnica o una estrategia dirigida a la consecución de unos objetivos, cualesquiera que fueran estos» (*ibidem*).

²³ GARCÍA INDA, A., *o. c.* Como recoge García Inda, «frente a las limitaciones de las perspectivas tradicionales—sean liberales o comunitaristas—, el filósofo norteamericano Michael Sandel insiste en que la justificación de los derechos —y el “derecho” a la protesta sería uno de ellos, y fundamental: “el primer derecho”, al decir de [Roberto] Gargarella—radica en la importancia moral de los bienes que protegen o los fines que persiguen» (*ibidem*; SANDEL, M. J., «Liberalismo y comunitarismo», en *Claves de Razón Práctica*, 185 (2008), 8

²⁴ GARCÍA INDA, A., *o. c.*

CONCLUSIONES

Defendemos que el motor de la teoría política suareciana es la consecución del bien común inserto en la *facticidad* de la realidad humana concreta. Desde ahí sostiene, en primer lugar, el origen comunitario del poder político a partir de la naturaleza social de la persona, creada así por Dios. Segundo, la articulación operativa de dicho poder a través de su entrega absoluta a un gobernante y la preferencia (relativa) por la Monarquía como forma de gobierno. Tercero, la aceptación de la resistencia al tirano en determinados casos y condiciones. Así, cabe sostener que la flagrante contradicción entre la *traslatio* total del poder político y la simultánea admisión de la resistencia a este supone, en última instancia, negar la primera, erigir esta última como límite del poder, y abrir la puerta a un modelo de democracia directa que implica como último recurso la aceptación de un uso ponderado, proporcional y oportuno de la violencia que, en última instancia, opera como legítima defensa que responde a violencias previas.

La necesidad de que el empleo de esa violencia busque el bien común concreto y fáctico reposiciona este último en el lugar central de la política. Esto conlleva tres consecuencias. En primer lugar, se supera el perverso utopismo tiránico de las ideologías modernas. En segundo lugar, los límites del poder político vienen determinados por los fines de éste. En tercer lugar, la resistencia civil se legitima como instrumento fáctico desde sus fines y no sólo en atención a sus medios.

BIBLIOGRAFÍA

- Elorduy, E. (1952). «Orientaciones en la interpretación de las doctrinas jurídicas de Suárez», en *Revista de Estudios Políticos*, 66, pp. 77-110.
- Font Oporto, P. (2021). *La batalla por el colapso. Crisis ecosocial y élites contra el pueblo*. Comares, Granada, (en prensa).
- Font Oporto, P. (2019). «Juicio, deposición y occisión del tirano en Francisco Suárez», en *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 14, pp. 239-263 (<https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.239>).
- Font Oporto, P. (2018). *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*. Granada: Comares.
- Font Oporto, P. (2018). «La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez: un camino hacia otra Modernidad», en *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 74, 279, pp. 179-200 (<https://doi.org/10.14422/pen.v74.i279.y2018.009>).
- Font Oporto, P. (2018). «Colonialidad del Derecho moderno y configuración violenta de la sociedad. Resistencia legítima y autodeterminación de los sujetos y los pueblos oprimidos», en Romero, M. Velasco (coord.), *Nuevos horizontes y perspectivas para el Derecho en el siglo XXI*. Madrid: Thomson Reuters Aranzadi, pp. 519-533.
- Font Oporto, P. (2017). «Obediencia y desobediencia a reyes herejes y no cristianos en Francisco Suárez. Potestad del Papa al respecto»: *Gregorianum*, 98(1), pp. 61-74.

- Font Oporto, P. (2017). «Suárez, Mariana y el tiranicidio: convergencias, divergencias y silencios estratégicos», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 44, pp. 11-34 (<https://doi.org/10.36576/summa.48616>).
- Font Oporto, P. (2017). «Legítima defensa vs. pacto con tirano en Francisco Suárez: los supuestos de juicio de deposición y tiranicidio», en *Studium. Filosofía y Teología*, 20, 40, pp. 85-98
- Font Oporto, P. (2017). «Tipos de tirano y resistencia en Francisco Suárez», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 51, pp. 183-207.
- Font Oporto, P. (2016). «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*. Antofagasta (Chile): Ediciones Universitarias de la Universidad Católica del Norte, pp. 146-180.
- Font Oporto, P. (2013). «El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio», en *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 69, 260, pp. 493-521.
- García Inda, A. (2018). «Las raíces de la protesta. Algunas lecciones de Catonsville», 50 años después, en *Revista de Fomento Social*, 291-292, pp. 503-518.
- Heidegger, M. (1989). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Trotta.
- Sandel, M. J. (2008). «Liberalismo y comunitarismo», en *Claves de Razón Práctica*, 185, pp. 4-10.
- Senent de Frutos, J. A. (2006). «Guerras religiosas y guerras culturales. Visión crítica desde la filosofía de la liberación», en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 2, pp. 231-245.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Universidad Loyola Andalucía
Departamento de Humanidades y Filosofía
pfont@uloyola.es

PABLO FONT OPORTO

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]

