

UTOPIA E IDEOLOGÍA EN LA DEFENSA DE FRANCISCO SUÁREZ DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS PAGANOS

UTOPIA AND IDEOLOGY IN FRANCISCO SUÁREZ'S DEFENCE OF THE RIGHTS OF PAGAN PEOPLES

Óscar BARROSO FERNÁNDEZ
*Universidad de Granada**

RESUMEN: En este trabajo se analizan las claves utópicas e ideológicas que atraviesan la reflexión suareciana en torno al derecho humano. En primer lugar, si bien la unidad e inmutabilidad del derecho natural en Suárez está asegurada por la capacidad que todos los humanos tienen de alcanzar racionalmente sus principios, la medida de esta racionalidad está dada por elementos específicos de la cultura europea, considerando como evidentes preceptos que son sólo creencias naturalizadas de una experiencia histórica particular. En segundo lugar, respecto del derecho civil, aunque es cierto que Suárez acepta la posibilidad de comunidades políticas orientadas al bien común de forma inmanente -es decir, sin necesidad de abrazar el cristianismo-, introduce multitud de elementos que limitan esta posibilidad. En tercer lugar, respecto al derecho de gentes, si bien implica una limitación de la soberanía de todas las comunidades, a causa de la mutua ayuda que requieren para su supervivencia, su forma está dada por las fuerzas imperialistas europeas. El trabajo concluye preguntándose hasta qué punto estas dinámicas no perviven hoy en los Derechos Humanos y el derecho internacional.

PALABRAS CLAVE: Francisco Suárez; Derechos Humanos; colonialismo; derecho natural; derecho civil; derecho de gentes.

* Profesor Titular. Facultad de Filosofía y Letras B. Campus de Cartuja. 18071 Granada (España). obarroso@ugr.es. Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto I+D+I "Herencia y reactualización del Barroco como ethos inclusivo" (2020-2022), PID2019-108248GB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

ABSTRACT: This paper analyses the utopian and ideological keys that run through Suárezian reflection on human rights. Firstly, although the capacity of all humans to rationally reach its principles, ensures the unity and immutability of natural law in Suárez the measure of this rationality is given by specific elements of European culture, considering to be evident precepts what are only naturalised beliefs of a particular historical experience. Secondly, with respect to civil law, although it is true that Suárez accepts the possibility of political communities oriented towards the common good in an immanent way -that is, without the need to embrace Christianity-, he introduces a multitude of elements that limit this possibility. Thirdly, with respect to the law of nations, even though it implies a limitation of the sovereignty of all communities, because of the mutual aid they require for their survival, its form is determined by European imperialist forces. The paper concludes by asking to what extent these dynamics still survive today in human rights and international law.

KEYWORDS: Francisco Suárez; human rights; colonialism; natural law; civil law; law of nations.

1. Introducción

Podríamos decir que el Barroco español constituye una época que expresa, de forma simultánea y paradójica, la nostalgia de una generación por un imperio que empieza a fenecer y que había sido construido a costa del expolio y el sufrimiento de los pueblos americanos, y una manera más universal de comprender lo humano gracias precisamente al encuentro con aquellos pueblos. Dicho de otra forma, el Barroco incorpora, en un mismo movimiento, ideología legitimadora y crítica en clave utópica.

Quisiera referir este asunto a cómo quedan recogidos en la filosofía jurídica de Suárez los derechos de los pueblos paganos, mostrando simultáneamente, sus dimensiones utópica e ideológica.

El enfoque se sitúa en la estela de un trabajo de Pedro Cerezo en el que intenta hacer lo propio respecto de Francisco de Vitoria, defendiendo que es preciso analizar su *ius communicationis* desde una doble perspectiva: la utópica, que apuntaría a la realización de una *communitas totius orbis*, y la ideológica, como análisis de los mecanismos de justificación de las dinámicas coloniales (Cerezo, 2002: 127). A partir de aquí, Cerezo considera que el “descubrimiento” de América, en su ambigüedad, con su incipiente debate en torno a los Derechos

Humanos y con sus lógicas colonizadoras, constituye una clave fundamental de comprensión de la modernidad, en la que proyecto cosmopolita y asimilacionismo colonial se atraviesan mutuamente¹.

¿Qué puede aportar el análisis de la filosofía jurídica de Suárez a las conclusiones de Cerezo?

En el caso de Vitoria, el asunto es tratado desde un punto de vista humanista y antropológico, retórico y pasional, donde se analizan críticamente los títulos oficiales, que legitimaban asesinatos y expolios, y se proponen otros, en principio más sensibles a los derechos de los seres humanos y los pueblos. En el caso de Suárez el enfoque es más riguroso, situándose en el estricto plano de la filosofía del derecho, sin olvidar las situaciones concretas (Font, 2018: 181) y asentando el tratamiento objetivo del asunto en la modernidad², desde la fundamentación laica del derecho a través de la ley natural y la óptica del Estado como nueva forma de organización política; todo ello, radicalizando la idea vitoriana de que “la comunidad política es autónoma y suficiente” (Cortina, 2004: 91). En Suárez encontramos la síntesis definitiva de la escolástica española, por lo que su obra constituye un lugar privilegiado para sopesar la importancia de esta tradición en la elaboración histórica de la reflexión en torno a los Derechos Humanos y el cosmopolitismo.

En la última década se ha insistido en la Tradición Hispanoamericana de los Derechos Humanos (Sánchez y Senent, 2013). Una tradición que, desde Vitoria y de las Casas hasta Suárez, obliga a revisar la tesis de que estos derechos son ajenos a la tradición neoescolástica, surgiendo sólo a finales del siglo XVII

¹ En la misma línea, Antony Anghie demostró que si bien por un lado en Vitoria hay un avance en el derecho internacional gracias a su secularización y la consecuente crítica de la justificación religiosa de la conquista, por otro, legitima los intereses de la monarquía española, independientemente de sus efectos negativos sobre los pueblos indígenas, desde una lógica que no tiene en cuenta su cultura y su sistema de creencias: “While appearing to promote notions of equality and reciprocity between the Indians and the Spanish, Vitoria’s scheme finally endorses and legitimizes endless Spanish incursions into Indian society. Vitoria’s apparently innocuous enunciation of a right to ‘travel’ and ‘sojourn’ extends finally to the creation of a comprehensive, indeed inescapable, system of norms which is inevitably violated by the Indians” (Anghie, 1996: 326).

² Adolfo Sánchez (2017) ha analizado cómo de Vitoria a Suárez se produce el tránsito de la visión comunitaria a la societaria del orden internacional, lo que constituye un paso importante en la caracterización moderna de la comunidad internacional respecto a la medieval.

como proyecto político moderno que encontraría sus máximas expresiones en la tradición liberal británica y la Revolución Francesa.

Efectivamente, resulta sorprendente que la conceptualización de los Derechos Humanos tienda a omitir a pensadores como de las Casas, quien, desde una clara conciencia y experiencia en las misiones, denunció la transgresión de la dignidad humana.

Por lo demás, no se trata sólo de reconocer una deuda histórica, sino también de abrirse a otra modernidad, a otra forma de entender los Derechos Humanos más allá de la insistencia en los derechos individuales; porque lo que encontramos en esta tradición es una defensa de los “derechos de los indígenas” (Rosillo, 2010: 29). Dicho de otra forma, la Tradición Hispanoamericana de los Derechos Humanos nos permite pensarlos más allá de su clave subjetiva y liberal, en tanto que se insiste más en las comunidades que en los individuos.

En el caso concreto de Suárez, también se ha observado que su concepción del derecho de gentes posibilita una articulación productiva de la tensión entre universalidad y particularismo, dando con ello pasos muy importantes hacia una “concepción intercultural del derecho” (Ibáñez, 2018: 231). Ello es posible porque libera su reflexión de todo apriorismo y deductivismo, pensando el derecho de gentes fácticamente a partir de las distintas costumbres de pueblos y naciones (Riofrío, 2017).

Pero los aspectos positivos de la reflexión jurídica hispánica no pueden hacernos olvidar su dimensión ideológica; el hecho de que, de Vitoria a Suárez, el derecho actuó como mecanismo de legitimación de la realidad colonial. Ciertamente, si comparamos estas propuestas con la justificación del sometimiento forzoso de los pueblos paganos en la óptica protestante o con el derecho de tutela respecto de unos pueblos considerados bárbaros e incapaces de gobernarse así mismo –tal como fue formulado, por ejemplo, por Ginés de Sepúlveda–, pueden parecer estrategias blandas de dominación. Ahora bien, como suelen advertir los estudios decoloniales, estas formas blandas conllevan grandes peligros. En este trabajo voy a reflexionar sobre dos de ellos: en primer lugar, a veces de forma inadvertida y otras en actitud cínica, se hacen pasar por dinámicas de liberación lo que en el fondo constituyen estrategias de dominación; en segundo lugar, presentan como principios universales lo que sólo son particularidades étnicas.

Más que de criticar en un juicio anacrónico a Suárez, se trata de sacar a la luz, en estrategia genealógica, los mecanismos ideológicos que siguen actuando en nuestra defensa de los Derechos Humanos, mostrando su profunda ambigüedad y sus peligros ocultos.

En este sentido, en plena euforia de celebración del V Centenario del Descubrimiento de América, la Sentencia del Tribunal Permanente de los Pueblos “La Conquista de América y el Derecho Internacional” (5-8 octubre de 1992)³, pretendía “demostrar que los mecanismos de conquista y dominación puestos en marcha en 1492 aún no han dejado de funcionar y perfeccionarse según su propia racionalidad”.

Por ello, esta sentencia se planteaba como objetivo “analizar los rasgos fundamentales del derecho internacional contemporáneo, a la luz de su origen colonial y de sus desarrollos posteriores, y cuestionar la justicia que otorga a los derechos fundamentales de los pueblos”. Además, manifestaba la exigencia de rastrear hasta qué punto la universalidad que se presupone tanto al libre comercio y el desarrollo económico, como a la democracia y los derechos humanos, no están viciadas, constituyendo, más bien, una secularización del universalismo totalitario de las “religiones de salvación”.

La sentencia parece ver sólo la dimensión más negativa del derecho internacional surgido tras 1492, subrayando “el esfuerzo por encontrar en el derecho una justificación racional para el ejercicio de la fuerza, apoyándose en un juicio de valor que permitía separar la civilización de la barbarie, convirtiéndose así en fuente y explicación de la desigualdad entre los pueblos”. Y aunque observa las diferencias a este respecto entre autores como Vitoria y Sepúlveda, considera que incluso las formas de reflexión más blandas estaban entregadas a los intereses económicos y culturales del imperio español.

Sin duda habría que matizar estas afirmaciones, mostrando su carácter anacrónico o su parcialidad al no tener en cuenta la obra en conjunto de los autores que refieren u obviar elementos que templan y corrigen la afirmación de que se trata una lógica de puro dominio. En este sentido, no podemos olvidar que, de Vitoria a Suárez, el fundamento del *jus commercii* se encuentra en la natural sociabilidad de los seres humanos; o las limitaciones que imponen al justo castigo

³ http://permanentpeopletribunal.org/wp-content/uploads/1992/10/Conquista-America_TPP_It.pdf

cuando no se cumple con el derecho natural o el de gentes. Elementos todos ellos que sirvieron para criticar la forma en que se había desarrollado fácticamente la conquista de América. Así, escribía Vitoria: “Como, por otra parte, oímos hablar de tantas matanzas y expolios de hombres inofensivos, de tantos señores despojados de sus posesiones y dominios particulares, se puede dudar con razón si todo esto se ha hecho con derecho o justicia” (Vitoria, 2007: 65).

Sin pretender una justificación de la conquista, es necesario revisar la idea de que los españoles, respecto a otras fuerzas colonizadoras, fueron especialmente bárbaros. No me refiero sólo a que los conquistadores españoles no fueran más violentos que los alemanes en Venezuela (durante el gobierno de la casa Welser) o los ingleses en Norteamérica, sino también, y sobre todo, al hecho de que en la Península Ibérica hubo una toma de conciencia y una reflexión jurídica sobre los derechos de los indígenas que no se dio en los países protestantes. Obviamente no se trata de una casualidad, sino que es el resultado de una diferencia en el fundamento del derecho entre reformistas y contrarreformistas.

En lo que sigue, analizaré cómo se singulariza la legitimidad de las comunidades paganas en Suárez a través de los derechos natural, civil y de gentes; sin perder de vista, en cada caso, las sombras de esta legitimización.

2. La universalidad racional del derecho natural

He afirmado que Suárez propone, desde el iusnaturalismo, una fundamentación *laica* del derecho. Esto, obviamente, no significa que pretendiera desligar la ley natural de la divina. Pero sí que se puede observar, si comparamos su forma de conceputar la ley natural con la de Tomás de Aquino, que la dimensión racional está mucho más marcada, insistiendo Suárez en que todos sus principios pueden ser deducidos de forma evidente (López, 2018). Como observa Costantino Esposito (2009), de aquí, a una ley construida sobre la pura racionalidad, hay sólo un pequeño paso. Leopoldo José Prieto (2017) expresa la misma idea al indicar que hay una secuencia histórica de Suárez a Locke, pasando por Hugo Grocio y su idea de que el derecho natural es tan inmutable que no puede ser cambiado ni por el propio Dios o, lo que es lo mismo, existiría aunque no hubiera Dios. Aunque Suárez no defendió en *De Legibus* el *etiamsi daremus non esse Deum* de Grocio, siendo la autonomía de la ley natural respecto de la eterna solo relativa, las consecuencias prácticas eran sin embargo las mismas: cualquier ser humano

puede conocer los principios del derecho natural en tanto que son evidentes o son deducibles de principios evidentes.

Esta tesis enfrenta a Suárez a un problema especialmente grave: si la ley natural tiene su origen en la voluntad divina, ¿cómo evitar el voluntarismo al que se vieron abocados Occam o Scoto? ¿Cómo hacer depender el derecho de la razón más que de la voluntad?

Pedro Suñer (1971: 38-49) nos ofrece un análisis evolutivo de la cuestión. En Suárez se produce un drama causado por un doble enfrentamiento: por un lado, rechaza la actitud nominalista que sacrifica el concepto de naturaleza al arbitrio de la voluntad divina; por otro, no podía aceptar la total secularización que defendía Gregorio de Rimini y que más tarde desarrollaría el propio Grocio. Un drama entre dos extremos que Suárez solo lograría conciliar en su obra más madura. Inicialmente, Suárez mantenía una actitud antivoluntarista en tanto que consideraba que la ley natural está totalmente “basada en el orden de las esencias” (Suñer, 1971: 42). Así, en *De bonitate et malitia actuum humanorum* (I, II qq. 18-21), sostenía que “si por un imposible no existiesen la ley eterna ni Dios, aun entonces querer dar al prójimo lo suyo sería justo”. Ello muestra que llegó a plantear nítidamente el *etiamsi daremus*. En cambio, en *De Legibus*, constituyendo la solución definitiva del asunto, logrará conciliar voluntarismo y racionalismo: por un lado, la ley natural es, por su racionalidad inmanente, de obligación absoluta; pero, por otro lado, promulga el precepto de Dios.

Detengámonos a analizar en los textos esta versión definitiva del asunto, según la cual, ni la dependencia de la ley natural respecto a la eterna, ni el voluntarismo teológico de Suárez, impiden que la primera sea racional y comprensible en sí misma.

El asunto es de tal calado que Suárez prácticamente comienza su *De Legibus* preguntándose si la ley natural es necesaria e independiente. La respuesta guiará toda la reflexión posterior: si bien es cierto que ninguna ley es necesaria en un sentido absoluto —ya que de lo contrario el propio Dios estaría de alguna forma sometido a ella—, una vez creado el ser humano —y en tanto que la voluntad divina es esencialmente razonable— la ley natural es necesaria para que éste pueda vivir libremente y de acuerdo a su naturaleza. Es decir, dando por supuesta la creación del hombre, los preceptos de la ley natural son buenos en sí mismos y no porque Dios lo haya querido.

Por ello, escribirá Suárez en el volumen dedicado al derecho natural, “el hombre que se guía por él, es ley para sí mismo. Porque tiene dentro de sí una ley escrita mediante el dictamen de la razón natural” (L II,5,10)⁴. Y dado que todos los seres humanos tienen “razón natural”, es decir, una facultad “para discernir entre las obras que son convenientes o no para esa naturaleza” (L II,5,9), todos, sean o no cristianos, tienen la capacidad de seguir la ley natural. En este sentido, Suárez se refiere a la carta de San Pablo a los romanos: “Los paganos que no tienen ley, hacen por naturaleza lo que es ley; aun no teniendo ley, son ley para sí mismos (...). Muestran la efectividad de la ley escrita en sus corazones, dándoles testimonio su conciencia” (L II,5,10). Hay que tener cuidado con la forma de expresarse de Suárez: la referencia al corazón no debe hacernos creer que se trata de una ley inscrita en la naturaleza humana o algo que dependa de su voluntad; al contrario, es un estricto “dictamen de la razón” que, respecto a la voluntad, “la vincula y la coacciona” (L II,5,12).

El carácter racional de la ley natural está a la base de su universalidad: debe ser “una sola para todos los hombres y en cualquier lugar” (L III,8,5).

Suárez es consciente de que a veces las comunidades políticas establecen leyes civiles que parece chocar e incluso contradecir la ley natural. Pone como ejemplo a los pueblos germanos, que aceptaban el robo, o a los lacedonios, que aprobaban el adulterio. Da respuesta a esta objeción afirmando que “la ley natural es única en su esencia para todos los hombres, pero que no todos ellos tienen un conocimiento –digamos– completo de ella” (L III,8,5). Y desarrolla el argumento estableciendo una distinción entre los preceptos naturales en función de cómo se dan al entendimiento.

En primer lugar, hay preceptos que son evidente en sí mismo. Dentro de ellos, distingue entre los que son evidente para todos y los que sólo lo son “para los más doctos” (L III,8,3). Ejemplos de la primera evidencia son “los preceptos universalísimos” en los que todos los humanos coinciden, como el de no matar; ejemplos del segundo tipo son, “cada una de las virtudes y los preceptos del decálogo” –exceptuando, obviamente, los que ya constituían preceptos universalísimos–.

⁴ Las referencias a la obra de Francisco Suárez aparecerán en el cuerpo del texto. Utilizaré las siglas L y DF para referirme respectivamente a *De Legibus* y *Defensio Fidei*. Justo después de las siglas, aparecerá el volumen en números romanos y el capítulo y el párrafo en números arábigos.

En segundo lugar, hay preceptos que no son evidentes en sí mismo, es decir, que requieren cierto raciocinio; a veces incluso se aprehenden sólo con gran dificultad. Para Suárez, “esta diferenciación ayuda a comprender el problema de la ignorancia respecto a la ley natural” (L III,8,3). Aplicado a nuestro problema, escribe, “supuesta esta ignorancia bien pudieron algunos pueblos introducir leyes contrarias al derecho natural” (L III,8,6).

Suárez se pregunta si la “ignorancia de los preceptos naturales puede ser insuperable” (L III,8,7). Responde que hay casos en los que la ignorancia prolongada implica culpa: “La propia naturaleza y la conciencia laten con tal fuerza en los actos que se refieren a esos preceptos, que no permiten ignorarlos sin culpabilidad” (L III,8,7). Pero también hay otros preceptos, aquellos “que precisan una reflexión más profunda”, que sí que pueden ser ignorados de forma insuperable, específica, “sobre todo por parte del vulgo y muy especialmente si media una costumbre inveterada” (L III,8,7).

Llegados aquí, parece obvio que la unidad de la ley natural y la posibilidad de aprehenderla racionalmente, reman a favor del planteamiento utópico; más concretamente, a favor de una concepción cosmopolita de la humanidad, en tanto que todos los humanos podemos encontrarnos en la ley natural.

Pero, paradójicamente, esta unidad es también la puerta de entrada a lo ideológico. Si bien es cierto que todos los pueblos coinciden en los preceptos de la ley natural más generales, hay preceptos supuestamente naturales respecto de los que la experiencia sociohistórica no muestra unidad. Pero entonces, si la ley natural es necesariamente unitaria, ha de haber experiencias de la misma que sean erróneas. Obviamente, este error no puede caer para Suárez del lado del cristianismo, única religión verdadera. Y como la ley natural no puede ir contra la ley divina, el docto cristiano contará con una “ventaja” a la hora de esclarecer los preceptos de la ley natural.

La defensa de la ley natural exigirá, en el extremo menos malo, una labor “educativa” para salvar la ignorancia que se encuentra tras esta experiencia de disparidad. Pero cuando un pueblo se resiste a esta educación, entonces será culpable –con toda la carga de previsible violencia implicada en tal acusación. Suárez considera, por ejemplo, que la ignorancia sostenida en el tiempo de los preceptos del decálogo es culpable. Es decir, los ignorantes –que lo son por sus creencias paganas y sus malas costumbres– deben aceptar la verdad donada por los doctos –digamos, la casta sacerdotal. Con ello, la tolerancia hacia los que

no comparten las creencias cristianas y sus códigos concretos de moralidad sólo puede constituir un estado transitorio.

3. Legitimidad inmanente del derecho civil

Si es posible hablar de una desvinculación teológica de la ley natural que aproxima a Suárez a Grocio, en el caso de la ley civil, esta parece incluso mayor. El sometimiento de lo civil a lo teológico tuvo en el medievo la forma paradigmática agustiniana de la explicación pecaminosa de la dominación –el orden político como dominio sería el remedio a la caída del hombre, ya que, en tanto que caído, es deficientemente moral–.

Lutero compartirá la creencia agustiniana de que la madera de la que estamos hechos los humanos está torcida. Por ello, la situación de caída de la humanidad aparece como elemento central en la fundamentación del poder político y el ordenamiento jurídico: el Estado encuentra su justificación como poder coercitivo necesario para poner orden en la comunidad política. Por lo tanto, el poder tiene la forma del dominio y de la relación entre amo y esclavo.

En cambio, en Suárez, culminando la tradición de la escolástica ibérica, el fundamento de la comunidad política no está en la corrupción de la naturaleza humana, sino en la búsqueda del bien común y la perfección de la comunidad prepolítica. Es decir, la comunidad política no nace como resultado de la corrupción de la naturaleza humana sino como una necesidad de esta misma naturaleza. Ello lleva a distinguir, aunque más adelante lo maticemos, entre dominio y poder político: si bien el pecado explica la dominación en las comunidades imperfectas –como muestra el caso de Eva y que justifica el dominio del varón sobre la hembra–, ello no sirve para las perfectas, que en absoluto caen en el terreno de la gracia y la caída. Este argumento permitirá el desarrollo de una concepción secular de la sociedad política. De hecho, como observa Skinner (1986: 145), tanto para Suárez como para Soto, la idea de ausencia de justicia interior está a la base de las herejías luteranas respecto de la vida política.

Por otro lado, en la esfera protestante, el poder del príncipe procede directamente de Dios, mientras que, en Suárez, el pueblo es soberano por naturaleza. Aunque Suárez también afirma que “el poder del príncipe político viene de Dios” (DF III,1,6), en absoluto entiende esto en los términos protestantes: el

príncipe recibe el poder de Dios sólo de forma indirecta, ya que “todo lo que es de derecho natural procede de Dios como autor de la naturaleza; ahora bien, la autoridad política es de derecho natural luego procede de Dios como autor de la naturaleza” (DF III,1,7). De hecho, Dios no dona en un acto especial el poder, sino que acompaña a la creación de la naturaleza humana. Por ello el poder reside originariamente en la comunidad perfecta: “en fuerza de tal donación, ese poder no reside en una persona ni en una determinada agrupación de muchas, sino en todo el pueblo perfecto o cuerpo de la comunidad” (DF III,2,5). Surge en el mismo acto de juntarse los hombres, “tan necesariamente que la voluntad humana no puede impedirlo” (DF III,2,6).

Obviamente, estas diferencias a la hora de explicar el origen y el fundamento de la comunidad política van a afectar a la forma en que se entiende la legitimidad de las comunidades políticas paganas: mientras que desde la órbita protestante era muy difícil legitimar su soberanía, en el caso de Suárez la legitimidad parece seguirse de suyo. Si el poder reside originariamente en la propia comunidad y si el objetivo del poder es perseguir el bien común, entonces, dado que los “territorios gentiles” (DF III,1,8) tienen acceso racional a la ley natural, serán capaces de organizarse políticamente para tal búsqueda y de establecer leyes civiles justas.

De la misma forma, y dado que un buen gobernante se mide por su capacidad para buscar el bien común, “el poder político no exige ni la fe ni ningún otro don sobrenatural en el soberano o titular en que está” (L III,10,2). Siguiendo a Tomás de Aquino, escribe: “el poder o autoridad se introdujeron por derecho humano, y en cambio la distinción entre fieles e infieles es de derecho divino. Ahora bien, el derecho divino, que es de gracia, no suprime el derecho humano, que es de razón natural” (DF III,4,5). Suárez añade que incluso cuando los súbditos de un rey gentil se convierten al cristianismo, han de seguir obedeciendo a aquel rey. Aunque si tal rey produce perjuicio en la fe, sí que los cristianos pueden librarse de él (DF III,4,7).

Suárez llega a defender que “el poder político puede continuar en manos de hombres injustos e inicuos” ya que “no depende en nada de la rectitud de las costumbres” (L III,10,7). El gobernante puede ser inmoral y, al mismo tiempo, perseguir de forma eficaz el bien común. Suárez concluye con un argumento profundamente pragmático: “Si el poder político dependiera de la fe personal o de las buenas costumbres del propio soberano, se seguirían inconvenientes mucho mayores para el bien común. No existiría en el Estado ni paz ni obediencia sino

que cualquier súbdito querría juzgar a su superior y, por consiguiente, negarle obediencia (L III,10,10).

Por supuesto, también en el caso de la ley civil encontramos sombras ideológicas que limitan la legitimidad de las naciones paganas. Para captarlas, hemos de introducirnos en el derecho internacional o *ius gentium*.

4. Limitación de la soberanía a través del derecho de gentes

La atención a la circunstancia –en la que sobresalía la experiencia colonial y la formación de los Estados modernos– obligaba a Suárez a plantear el derecho de gentes de forma más crítica, es decir, menos ligada a la conceptualización tomista de lo que era habitual en la tradición escolástica –incluyendo al propio Vitoria.

El punto de partida del análisis suareciano está en la constatación de que, a causa de que los pueblos se necesitan mutuamente, la soberanía de todos los Estados –incluso los más poderosos– es limitada o, dicho positivamente, compartida. Sin posibilidad de autarquía, la coexistencia obligada de los distintos pueblos exige practicar un principio de tolerancia. La especie humana, dividida en pueblos y etnias, mantiene cierta unidad, la específica natural y la cuasi política y moral que implica el precepto de solidaridad y ayuda que se extiende a todos los pueblos miembros de la “comunidad universal”: “aisladamente considerados, nunca gozan de autonomía tan absoluta que no precisen de alguna ayuda, asociación y común intercambio, unas veces para su mayor bienestar, progreso y desarrollo y otras incluso por verdadera necesidad moral y falta de medios, como demuestra la experiencia misma” (L II,19,9).

A partir de aquí, Suárez analizará el derecho de gentes contraponiéndolo al natural: mientras que los preceptos del derecho natural han “sido escritos en los corazones de los hombres por el autor de la naturaleza”, los preceptos del derecho de gentes han sido introducidos “en toda la comunidad humana o en su mayor parte” por la “libre voluntad y consentimiento” de los distintos pueblos (L II,17,8) y “por conclusiones probables y común estimación de los hombres” (L II,19,4) a partir de las costumbres compartidas. Frente al derecho natural, deducible, como hemos visto, por razonamientos evidentes, las conclusiones del derecho de gentes proceden de “deducciones menos ciertas; de manera que dependen de la libre voluntad y de la conveniencia moral más bien que de la

necesidad” (L II,17,9). En otros términos: “no manda nada que sea por sí mismo necesario para la rectitud de la conducta, ni prohíbe nada que sea esencial e intrínsecamente malo” (L II,17,9); ordena y prohíbe positivamente y no porque algo sea esencialmente bueno o malo.

Todo ello explica que la universalidad del derecho de gentes no sea tan amplia como la del natural: mientras que éste es común a todos los pueblos de forma absoluta, de tal forma que, como sabemos, sólo por ignorancia puede dejar de ser observado, el derecho de gentes “no es observado siempre y por todos los pueblos, sino de ordinario y por casi todos” (L II, 19, 2).

Pero, aunque el derecho de gentes no forma parte del derecho natural, comparte rasgos con él. Así, frente al derecho civil, singularmente constituido en cada comunidad, el derecho de gentes tiene pretensión de universalidad. Sólo pretensión, ya que, como producto de la voluntad, introduce inevitablemente una dimensión de historicidad.

La afirmación de que el derecho de gentes es producto de la voluntad no implica la reducción voluntarista de sus fundamentos: aunque sus preceptos no forman parte de la ley natural, “son como conclusiones del derecho natural, no en sentido absoluto y por inferencias necesarias, sino por simple comparación con los procedimientos de determinación específica del derecho civil y privado” (L II,20,2). Es decir, la determinación del derecho de gentes es mucho menos arbitraria que la del derecho civil, que en muchos casos depende más de la voluntad del gobernante que de la razón. Los preceptos del derecho de gentes son convenientes y su validez moral se puede seguir en proceso deductivo en tanto que se dan “más por imperativos de necesidad que de la libre voluntad” (L II,20,2).

En resumen, estamos ante un derecho internacional o cuasi-universal, constituido históricamente por la voluntad-necesidad de comunicación de las distintas comunidades.

A juicio de Suárez, los preceptos del derecho de gentes pueden tener su origen en dos fuentes distintas: en unos casos, aparecen como costumbres que surgen de las relaciones progresivas entre los Estados; en otros, por generalización a partir de elementos compartidos en el derecho civil de casi todos ellos.

Esta última afirmación exige evitar un equívoco: el derecho de gentes no es posterior al derecho civil; existía antes de que aparecieran los Estados, es decir,

en el estado de naturaleza previo de las comunidades imperfectas: “en la pura condición natural por la que el hombre es un ser social, juntamente con el principio natural de que la división en comunidades va mejor a la supervivencia del género humano” (L II,18,3).

A mi juicio, ello implica que el derecho de gentes puede aplicarse incluso a las relaciones entre comunidades perfectas e imperfectas, es decir, comunidades que aún no han desarrollado un derecho civil explícito.

El punto más espinoso respecto del derecho de gentes para los propósitos de este trabajo lo encontramos en la afirmación de que no es un derecho electivo, sino que obliga (L II,19,6)⁵. Pero, ¿a qué obliga? He aquí la cuestión más relevante para captar el carácter colonial del derecho internacional suareciano.

Suárez ofrece varios ejemplos (L II,19,7-10): la obligación de admitir embajadores; el derecho al libre intercambio comercial; el derecho de guerra; el derecho de esclavizar a los vencidos en guerra justa; el respeto de los tratados de paz y las treguas; el derecho al culto religioso, el derecho a “la ocupación de territorios, la construcción de viviendas, la fortificación y el uso del dinero” (L II,19,10); o “la prohibición de contraer matrimonio con personas de distinta religión” (L II,19,10). Hay también componentes del derecho de gentes que tienen su fuente no en “las exigencias de la equidad y de la justicia” (L II,20,3), sino en “la fragilidad y condición humana o del carácter de sus negocios”, obligando a admitir cosas malas. De este tipo es la tolerancia de la prostitución o el fraude.

No es difícil deducir que todos estos ejemplos pueden constituir elementos de fricción que provoquen el conflicto y justifique la dominación. Si nos fijamos, por ejemplo, en el derecho al libre intercambio comercial, Suárez escribe: “Podría un Estado vivir aislado y sin querer comerciar con otros Estados, aun sin suponer relaciones de mala vecindad. Por derecho de gentes, sin embargo, se ha establecido que los intercambios sean libres, y constituiría una violación del derecho de gentes prohibirlos sin causa justificada” (L II,19,7).

⁵ Una comunidad puede ordenar que en su territorio y entre sus gentes no se cumpla algún precepto del derecho de gentes. Así, entre cristianos no se observa la esclavitud de los prisioneros de guerra (L II,20,4). Pero esto solo puede hacerse a “condición de que no resulte de ello daños y perjuicios para otras naciones” (L II,ad,11).

Con respecto a la religión, aunque en principio lo que Suárez reconoce es el derecho de todos los pueblos a tener su propia religión, sin que sea necesariamente la cristiana, es fácil observar las asimetrías injustas. Así, por ejemplo, mientras que Suárez justifica que los gobernantes cristianos castiguen a los herejes y prohíban los pecados contra la religión cristiana en sus comunidades –pone como ejemplo de pecado la circuncisión judía (L III,11,10)–, exige, al mismo tiempo, que los Estados paganos defiendan los derechos de los cristianos en tanto que cristianos. Los legisladores de estos Estados no pueden ordenar nada que vaya contra la ley divina, ya que, en cuanto tal, sería esencialmente injusto (L I,9,6)

Cuando un pueblo actúa contra el derecho de gentes, se activa en el Estado perjudicado el derecho a la guerra. Ello suele constituir un mecanismo de justificación de sometimiento del más débil por el más fuerte. Con ello, el derecho legítimo de un pueblo, incluso pagano, a su independencia y soberanía, queda nítidamente limitado: “Puede suceder a veces que un Estado, que no estaba antes sometido a un rey quede luego sometido por causa de una guerra justa. Pero esto ocurre siempre como incidentalmente por castigo de un crimen. Y entonces el pueblo está obligado a obedecer y a consentir en esa sumisión” (L III,4,4). Dirá también que aquí se da un “cuasi-contrato” porque hay un “justo castigo” (DF III,2,20).

Suárez, por supuesto, observa el peligro que conlleva la guerra justa como forma legítima de sometimiento, y por ello establece limitaciones, como que el delito sea de extrema gravedad y no pueda ser compensado de otra manera; y, en todo caso, el castigo deberá ser proporcional a una culpa que, a su vez, deberá demostrarse fehacientemente (Lacca, 2020).

Pero lo cierto es que en la práctica Suárez justificará el sometimiento aunque no tenga en su origen una guerra justa. Tal mecanismo de justificación se activa a partir de una constatación: “con más frecuencia acontece que un reino es ocupado por medio de una guerra injusta y este puede decirse que fue el medio por el que se engrandecieron los imperios más famosos del orbe” (DF III,2,20). La inercia de tal situación acaba justificándola: si bien “al principio no se adquiere el reino ni verdadero poder, a falta de un título de justicia, pero con el transcurso del tiempo acontece que el pueblo consiente libremente, o que el mando de los sucesores prescribe de buena fe: entonces cesará la tiranía y comenzará el verdadero dominio y poder real” (DF III,2,20).

Por otro lado, aunque en un principio Suárez, contra la lectura protestante, había defendido que el dominio era una forma de poder ajeno a las comunidades políticas, lo reintroducirá también como efecto posible de la guerra justa, en tanto que el príncipe vencedor tiene derecho de dominio sobre el pueblo vencido y prisionero (L I,8,5).

5. Conclusiones

Hemos constatado cómo el derecho humano está atravesado en Suárez por claves tanto utópicas como ideológicas en lo que al respeto de los pueblos indígenas se refiere. Recordemos que nuestro interés no era solamente histórico, sino también genealógico: se trataba de analizar, a partir del caso concreto de Suárez, formas de pensar coloniales que de forma inercial puedan atravesar nuestra defensa de los Derechos Humanos.

En primer lugar, si bien la unidad e inmutabilidad del derecho natural en Suárez está asegurada por la capacidad que todos los humanos tienen de alcanzar racionalmente sus principios, es claro que la medida de esta racionalidad está dada por elementos específicos de la cultura europea: en unos casos, por criterios de autoridad extraídos de una tradición religiosa bien concreta; en otros, y lo que es más grave, por considerar como evidentes preceptos que son sólo creencias reificadas, naturalizadas, de una experiencia histórica particular. En la medida en que el derecho natural es también hoy uno de los elementos en los que encuentra sus fundamentos la legitimidad de los Derechos Humanos, debemos preguntarnos hasta qué punto las razones y evidencias que lo sustentan, aún secularizadas, no siguen siendo dependientes de esa naturalización que convierte en evidente y, por lo tanto, universal, lo que sólo es experiencia particular.

En segundo lugar, aunque es cierto que Suárez acepta la posibilidad de comunidades políticas orientadas al bien común sin necesidad de abrazar el cristianismo, introduce multitud de elementos que limitan esta posibilidad; como el hecho de que, en todo caso, dichas comunidades respeten las creencias cristianas –aun cuando no se asumen en terreno propio las creencias paganas–. Debemos también preguntarnos si hoy nuestras críticas a otros Estados por no respetar los Derechos Humanos no corren el riesgo de caer en una versión secularizada de este problema.

En tercer lugar, respecto al derecho de gentes, también hemos de preguntarnos si la culpa –en Suárez siempre medida desde una moral, la cristiana, que justificaría los casos de guerra justa– no encuentra hoy su forma secularizada en los embargos económicos y las bombas que producen horror y muerte en nombre del respeto de los Derechos Humanos.

El objetivo fundamental de estas críticas no es una impugnación total de la dimensión universal del derecho, sino la constatación de la necesidad de analizar hasta qué punto consideramos universal lo que sólo es experiencia particular.

Con respecto al derecho natural, no se trata de asumir un relativismo descarnado, sino de estar alerta respecto a la posibilidad de que nuestras creencias más firmes puedan no ser necesariamente universalizables. Y comprender que lo universal, en la esfera de los principios morales, es más una idea regulativa que debe guiar el encuentro entre las diversas creencias que un *a priori* a imponer.

En referencia al derecho civil, no se trata de renunciar a los Derechos Humanos desde el respeto a la autonomía jurídica de las comunidades, sino de evitar una justificación de injerencias desde su utilización cínica en beneficio propio. Aquí no podemos olvidar la idea de Arendt de que en la práctica no existen los Derechos Humanos, sino sólo los Derechos de Ciudadanía. Los supuestos Derechos Humanos son en muchos casos sólo una excusa para legitimar la violencia de los Estados más fuertes hacia los más débiles.

Por último, respecto al derecho internacional, debemos preguntarnos también si no hay una secularización de los elementos ideológicos del derecho de gentes en la medida en que es constatable que la fuente de la actual forma de comprenderlo, incluidos sus tribunales internacionales, es netamente Occidental. También hemos de prestar atención y denunciar cómo, en muchas ocasiones, los Derechos Humanos que guían este nuevo derecho internacional son esgrimidos habitualmente de forma cínica e hipócrita.

Partiendo al menos de 1492 y llegando hasta nuestros días, la defensa de los Derechos Humanos, incluso en sus formas más honestas –cosa que presupongo en la reflexión suareciana–, está atravesada por una ambivalencia esencial: por un lado, nos encontramos con el reconocimiento de la pluralidad de los pueblos y su legitimidad, fundado en el supuesto de que hay creencias compartidas y universales; pero, por otro lado, se desatiende al interrogante fundamental de hasta qué punto dichas creencias son el resultado de la naturalización de elementos étnicos

que pasan por evidentes. Tomarse en serio esta pregunta, exige una gran dosis de humildad que nos permita abrirnos al otro para buscar en una experiencia realmente compartida las claves universales de los Derechos Humanos.

Bibliografía

- ANGHIE, Antony (1996). "Francisco De Vitoria and the Colonial Origins of International Law." *Social Legal Studies* Vol. 5, pp. 321-336. DOI: 10.1177/096466399600500403
- CEREZO, Pedro (2002). "El derecho de comunicación en Francisco de Vitoria". *Claves y figuras del pensamiento hispánico*. Madrid: Escolar y Mayo, pp. 125-142.
- CORTINA, Adela (2004). "Los fundamentos relacionales del orden político". *Francisco Suárez: 'Der ist der Mann'*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, pp. 89-104.
- ESPOSITO, Costantino (2009). "Diritto naturale e diritti umani in Francisco Suárez". *Civiltà europea* Vol. 2, pp. 49-79.
- FONT, Pablo (2018). "La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez: un camino hacia otra Modernidad". *Pensamiento* Vol. 74, pp. 179-200. <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i279.y2018.009>
- IBÁÑEZ, Eduardo (2018). "Francisco Suárez y los derechos humanos". *Pensamiento* Vol. 74, pp. 221-235. <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i279.y2018.011>
- LACCA, Emanuele (2020). "Alcune considerazioni sulla guerra nel De Bello di Francisco Suárez". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* Vol. 47, pp. 81-96. <https://revistas.upsa.es/index.php/cuadernossalmantinos/article/view/163>
- LÓPEZ, Manuel (2018). "La ley natural en Francisco Suárez: exaltación de la libertad". *Pensamiento* Vol. 74, pp. 147-161. <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i279.y2018.007>
- PRIETO, Leopoldo José (2017). "La noción de ley en Suárez y Locke". *Daimon* Vol. 71, pp. 137-156. <https://doi.org/10.6018/daimon/237711>
- RIOFRÍO, Juan Carlos (2017). "La hiperinflación de los derechos fundamentales: consideraciones sobre sus límites, potencialidades y sobre su relativa indisponibilidad". *Revista de Direito Brasileira* Vol. 18, pp. 49-62. <https://doi.org/10.5585/rdb.v18i7.764>

- ROSILLO, Alejandro (2010). “Presupuestos para recuperar la tradición hispanoamericana de derechos humanos”. *Revista Crítica Jurídica* Vol. 29, pp. 27-57.
https://criticajuridica.org/index.php/critica_juridica/article/view/574
- SÁNCHEZ, Adolfo (2017). “Vitoria y Suárez: el derecho internacional en el tránsito a la modernidad”. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* Vol. 51, pp. 163-182.
<https://doi.org/10.30827/acfs.v51i0.6252>
- SÁNCHEZ, David; SENENT, Juan Carlos (2013). *Teoría crítica del derecho. Nuevos horizontes*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- SKINNER, Quentin (1986). *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La reforma*. México: FCE.
- SUÁREZ, Francisco (1970). *Defensa de la fe*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
— (1971-2012). *De Legibus*. Madrid: CSIC.
- SUÑER, Pedro (1971). “Teocentrismo en la ley natural”. Francisco Suárez. *De Legibus*, vol. III. Madrid: CSIC.
- VITORIA, Francisco (2007). *De Indis* (trad. Luis Frayle). Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra. Madrid: Tecnos.

Recibido: 12/06/2023

Aceptado: 07/07/2023

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

