Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM

www.juridicas.unam.mx

REFLEXIONES SOBRE LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DE FRANCISCO SUÁREZ EN EL LIBERALISMO ESPAÑOL

Rigoberto Gerardo ORTIZ TREVIÑO

El salto de un período histórico a otro, que responde generalmente a criterios convencionales, nunca es brusco, sino pausado y sinuoso

Fernando VALLESPÍN

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Ideas político-jurídicas en el estado de necesidad*. III. *El origen del poder y la ley según Francisco Suárez*. IV. *Corolario*.

I. INTRODUCCIÓN

Cuando llegó a la ciudad de México la noticia de la invasión napoleónica en la Península ibérica, la reacción de los cuerpos de gobierno locales fue casi de perplejidad. Carlos IV y Fernando VII fueron forzados a abdicar, y en los dominios iberoamericanos prevalecía una atmósfera de confusión.[1] Como primera reacción, tanto en el Nuevo Mundo como en la Pe-

[1] "En una primera fase, la que va de 1808 a 1814, la situación es caótica: la invasión napoleónica de España no tiene aceptación ninguna en América, pero sigue aumentando la duda: ¿cuál es la autoridad legítima? Algunos reconocen a la Junta Central de Cádiz, perro otros protestan contra esta resolución, sobre todo cuando tienen noticia de la Constitución que allí se había jurado, a todas luces, según ellos, antirreligiosa y anticlerical". Martín Hernández, Francisco, "El Episcopado", en *et al*., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, vol. I: Aspectos generales, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, p. 169.

nínsula, se fueron gestando juntas de gobierno provisionales.[2] En América comienza a hacer crisis lo que antes era un caldo de cultivo. En principio, la interpretación patrimonialista monárquica de la incorporación de las Indias occidentales a la Corona española fue cuestionada luego de las abdicaciones ya referidas en el convulso 1808. En consecuencia, la legitimidad de la entronización de José Bonaparte fue cuestionada.

Ante tales sucesos, en ambos continentes, los movimientos autonomistas frente al dominio napoleónico fueron creciendo. El realismo se tambaleaba y por tanto había que responder a preguntas tales como en quién debiera radicar la soberanía y quién es el indicado para ejercer el poder, ya que la impuesta Constitución de Bayona del 20 de junio de 1808, no obstante ser un vehículo de las ideas ilustradas, no había dejado satisfechos a los opositores a la usurpación francesa. Ésta es la trascendencia de atender a la doctrina jurídico-política dominante tanto en la Península como en Ultramar, donde tanto los sucesos como las ideas dominantes abonarían en el ambiente ya de por sí enrarecido de la población criolla.

Por ello, hay que revisar si en el estado de necesidad que se vivió en 1808, prevaleció el liberalismo de raigambre francesa o bien el impulsado con la revolución de las 13 Colonias de Norteamérica. Como alternativa, bien cabe en todo caso preguntarse con qué ideas se hizo frente a la crisis de gobernabilidad. No hay duda que el liberalismo revolucionario tuvo un grado de influencia, sin embargo, para reconocer en que nivel se dio tal, no debe perderse de vista la naturaleza de la *Constitutio* del *ordo* indiano.[3] Desde luego, al hablar de *Constitutio* no se hace aquí referencia al concepto moderno de Constitución como código racional normativo de derecho público, sino a la causa formal de una sociedad política y jurídicamente organizada. Como bien lo precisa Maurizio Fioravanti:

> En la reconstrucción historicista, limitarse a este tiempo histórico, entre el siglo XVII y el XIX, significa implícitamente circunscribir la doctrina y la práctica de las libertades en un horizonte delimitado, el de la construcción

[2] Véase Amores Carredano, Juan Bosco, "La Independencia de la América continental española", en Amores Carredano, Juan Bosco *et al*. (coords.), *Historia de América*, Barcelona, Ariel, 2006, pp. 593-626.

[3] Silvio Zavala da noticias de un informe anónimo en la causa del virrey Iturrigaray, donde se propone un virrey íntegro "ilustrado y de principios e ideas liberales…", Zavala, Silvio *et al*., "La Constitución política de Cádiz, 1812", *México y sus Constituciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 15.

> del Estado moderno, entre Estado absoluto y Estado de derecho; es decir, en el horizonte de un sujeto político que crecientemente se sitúa como titular monopolista de las funciones de *imperium* y de la capacidad normativa…[4]

En efecto, la organización estatal no se da de manera espontánea con las revoluciones modernas, sino en el ejercicio del *imperium* que pueda calificarse como vivo, vigente, real. La *Constitutio* indiana obedeció a dinámicas propias así como a instituciones *ad-hoc* generadas en su seno. Alfonso García-Gallo había discurrido sobre ello en su obra "El pactismo en el reino de Castillas y su proyección en América", Confrontando las conclusiones de tal publicación con la postura de Jesús Lalinde-Abadía, Carlos Díaz Rementería opina (fundadamente) que en realidad el ejercicio del poder osciló entre el pactismo y el autoritarismo:

> El pactismo supone, ya se sabe, que en su origen la potestad reside en la comunidad por entrega que de la misma le hace la divinidad, siendo aquélla quien la cede al príncipe; esto supone que el príncipe en su futura labor de gobierno estará limitado, desde luego, por cómo se haya planteado la cesión de poder, por los cauces a través de los cuales se haya manifestado, por los posibles condicionantes derivados de la misma. El autoritarismo, por el contrario, facilita que el soberano actúe libremente respecto del reino, posiblemente el príncipe se considerará sujeto a principios que le llegan impuestos por la religión, la moral, al derecho natural, pero no porque su poder derive de la comunidad; en esa época la incidencia del Derecho Romano Justinianeo, así como la idea de la *plenitudo potestatis* es fortísima y determina que el monarca tienda a querer considerarse desligado del reino en tanto que república o comunidad, por lo que hace a la consideración del origen del poder, lo que tiene como consecuencia, entre otras, que en el caso oportuno se gobierne por Real Pragmática o que se haga uso de cláusulas como la de que en un caso concreto actúa «cierta ciencia» para derogar una norma en cuestión o gobernar en una línea determinada siendo sabedor de la innovación que introduce, sin para ello tener en cuenta el sentir de la comunidad.[5]

[4] Fioravanti, Maurizio, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las Constituciones*, Madrid, Trotta, 2000, p. 26.

[5] Díaz Rementería, Carlos *et al*., "La Constitución de la sociedad política", *Historia del derecho indiano*, Madrid, Mapfre-América, 1992, p. 174.

Debe reconocerse que el autoritarismo encontrará su máxima expresión en la Monarquía hispánica con la llegada de los borbones al poder. La crisis de principios del siglo XIX se acentuará en razón de los hombres que detentaron la Corona. Carlos IV fue rey de 1778 a 1808. Es bien sabido que fue un hombre débil, casi bonachón. En realidad gobernaban el infame Godoy y la Reina María Luisa. El príncipe de Asturias, Fernando VII, aunque con personalidad, no estará a la altura de los acontecimientos. El ideario borbónico implicará la apertura de España a nuevas corrientes culturales (el mundo ideológico de la Ilustración) y políticas (el absolutismo monárquico de corte francés).[6] En cuanto a las Indias occidentales, comenzarán a ser azotadas por la mentalidad colonialista, en consecuencia, el rey se ve a sí mismo como un simple administrador del Nuevo Orbe. No obstante, debe reconocerse a la luz del pensamiento vigente en la América Española, que en virtud de la filosofía reinante *in situ*, el poder fue interpretado en el seno de las coordenadas del pactismo. A través de las universidades, púlpitos y catequesis, el pensamiento escolástico fue el que aportó los primeros cimientos culturales.[7] Así las cosas, partiendo de la filosofía política de Tomás de Aquino, hasta la escolástica española tardía, especialmente de Francisco de Vitoria y de Francisco Suárez, se planteaba una ética política que en general concebía un poder que originariamente se encuentra en el todo social, y que éste lo delega al príncipe. Tales ideas tomaron auge con el descontento provocado por las críticas de quienes habían sido miembros de la Compañía de Jesús —o de sus discípulos—, que como es bien sabido había sido expulsada de todo territorio español en 1767.[8] Finalmente, y a diferencia del resto de Europa, un alto porcentaje del pueblo español se armó y se

6 Altamira y Crevea, Rafael, *Manual de historia de España*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1946, pp. 459-462.

7 "Pablo González Casanova ha delineado la existencia en México de una tendencia ecléctica en filosofía, muy general, por otra parte, en Hispanoamérica, en la que incluye a jesuitas «modernos», a oratorianos como Gamarra y a presbíteros como José Antonio Alzáte. No obstante, calcula que sólo una cuarta parte, aproximadamente, de los autores conocidos sobre filosofía en la Nueva España del XVIII eran partidiarios de las nuevas ideas". González Rodríguez, Jaime *et al*., "La Iglesia y la Ilustración", *op. cit*., nota 1, p. 805.

8 "Como había sucedido en otras cortes borbónicas, también en la de España los favoritos de la corte y los ministros, con las intrigas del primer ministro conde de Aranda, determinaron que el rey Carlos III expulsara a los jesuitas en 1767 de todos los territorios hispanos.

movilizó asimilando el pensamiento disponible. Por ello, Rafael Altamira y Crevea explica que: "Tampoco vio (Napoleón Bonaparte) que aquel movimiento expresaba la proclamación, no simplemente teórica, sino práctica, de la voluntad de un pueblo que no tolera que se disponga de él, sino que quiere ser él quien disponga de sí mismo".[9] La teoría roussoniana no había echado raíces todavía.

III. El origen del poder y la ley según Francisco Suárez

Ha sido de sobra estudiada "La Representación del Ayuntamiento de México" de 1808, y como bien lo ha señalado Felipe Tena Ramírez,[10] las de ideas de trasfondo no eran las plasmadas por Jean-Jacques Rousseau en su *Du contrat social*, sino en el pensamiento de los teólogos juristas españoles de los siglos XVI y XVII, sobre todo del jesuita Francisco Suárez. Esto no es del todo exacto, por ejemplo, en el Real Acuerdo consultado por el virrey Iturrigaray prevaleció la fidelidad a los principios monárquicos tradicionales, pesando el sentido patrimonialista. Sin embargo, el Ayuntamiento de "La muy noble Insigne, muy Leal é Imperial Ciudad de México Metrópoli de la América Septentrional", critica las abdicaciones forzosas de Carlos IV y el príncipe de Asturias, con un lenguaje distinto:

> Esa funesta abdicación es involuntaria, forzada, y como hecha en el momento de conflicto es de ningún efecto contra los respectavilisimos derechos de la Nación. La despoja de la regalía más preciosa que le asiste. Ninguno puede nombrarle Soberano sin su consentimiento y el universal de todos sus pueblas vasta para adquirir el Reyno de un modo digno no habiendo legítimo sucesor del Rey que muere natural ó civilmente.[11]

El 24 de junio de 1767 el virrey de México, ante altos funcionarios civiles y eclesiásticos, abrió un sobre sellado, en el que las instrucciones eran terminantes: «Si después de que se embarquen [en Veracruz] se encontrare en ese distrito un solo jesuita, aun enfermo o moribundo, sufriréis la pena de muerte. Yo el Rey»". Iraburu, José María, *Hechos de los apóstoles en América*, Pamplona, Fundación Gratis Date, 1992, p. 278.

9 Altamira y Crevea, Rafael, *op. cit*., nota 6, p. 467.

10 Véase Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México (1808-1997)*, México, Porrúa, 1997, p. 8.

11 *Ibidem*, pp. 12 y 13.

Para situar tal texto, basta echar una mirada al pensamiento suareciano: "De lo cual se concluye que ningún rey o monarca tiene o tuvo (de ley ordinaria) el principado político inmediatamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad o institución humana".[12]

Con honestidad académica debe admitirse la presencia de las ideas escolásticas españolas tardías, ya que, salvo que Rousseau fuera un monárquico en lo secreto, el léxico es pactista. Por ende, sería poco riguroso admitir como precisa aquella postura historiográfica que sólo narra los hechos desde la óptica liberal. De hecho, así como la historiografía generada en España doscientos años después, ha destrozado mitos y lugares comunes (como ejemplos, se ha revalorado el papel de la guerrilla y la verdadera participación de los afrancesados), bien merece la pena mirar más allá de las rígidas posturas decimonónicas tan inoportunamente recurridas en el momento presente.[13] John Lynch explica:

> Se ha debatido mucho sobre la influencia de estas ideas (escolástica, la Ilustración y el nacionalismo criollo). Una corriente de pensamiento le atribuye la primacía de la de la filosofía escolástica y a la tradición española. Según esta interpretación, las "doctrinas populistas" de Francisco Suárez y de los neoescolásticos españoles sentaron las bases ideológicas de las revoluciones hispanoamericanas. A este respecto se argumenta que el "constitucionalismo" español se manifestó en el funcionamiento de las leyes e instituciones coloniales españolas, así como el resurgimiento de los cabildos. Por su parte, las teorías sobre la soberanía popular sostenidas por los teólogos españoles de los siglos XVI y XVII proseguían sobreviviendo en las universidades coloniales y posteriormente se utilizaron para justificar la resistencia.[14]

Empatando las ideas con los hechos, Mariano Cuevas describe el pulso del momento:

> Por indicaciones del virrey hizo uso de la palabra el licenciado don Francisco Primo de Verdad, abogado muy instruido, nativo de Aguascalientes,

12 *Defensio fidei catholicae, et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, L III, c 2, n. 24.*

13 Borreguero Beltrán, Cristina, "La Guerra de la Independencia. Mitos y contratitos", *Nuestro Tiempo*, Pamplona, Universidad de Navarra, mayo de 2008, pp. 20-29.

14 Lynch, John *et al*., "Iglesia e independencia hispanoamericana", *op. cit*., nota 1, p. 819.

> que a la sazón ocupaba el puesto de síndico en el Ayuntamiento metropolitano. En su célebre discurso dijo que las representaciones reiteradas del Ayuntamiento capitalino para que se convocase a cortes generales se basaba en que, habiendo desaparecido el gobierno de la metrópoli, el pueblo, *fuente y origen de la soberanía*, debía reasumirla para depositarla en un gobierno provisional que ocupase el vacío causado por la ausencia, destronamiento voluntario y, al parecer, perpetuo, de los reyes de España. Apoyó su idea en la ley de Partidas que previene lo que debe hacerse en ausencia habitual del rey.[15]

¿Qué disponían las Partidas en tal orden de ideas? La Partida segunda, Título I "Que habla de los Emperadores, e de los Reyes, e de los otros grandes Señores", en la Ley IX trata "Por que maneras se gana el Señorío del Reyno" estableciendo lo siguiente:

> Verdaderamente es llamado Rey, aquel que con derecho gana el Señorío del Reyno: e puede se ganar por derecho, en estas quatro maneras: La primera es, quando por heredamiento hereda los Reynos el hijo mayor, o alguno de los otros, que son mas propinaos parientes a los Reyes, al tiempo de su finamiento. La segunda es, quando lo gana por avenencia de todos los del Reyno, que lo escogieron por Señor, non aviendo pariente, que deva heredar el Señorío del Rey finado, por derecho. La tercera razón es, por casamiento; esto es, quando alguno casa con dueña que es heredera del Reyno, que maguer el non venga de linaje de Reyes, puedese llamar Rey, después que fuere casado con ella. La quarta es, por otorgamiento del Papa o del Emperador, quando alguno dellos faze Reyes en aquellas tierras, en que han derecho de lo hazer. Onde si lo ganan los Reyes, en alguna de las maneras que de suyo diximos, son dichos verdaderamente Reyes. E deven otrosi guardar siempre mas la pro comunal de su pueblo, que la suya misma, porque el bien, e la riqueza dellos, es como suyos.[16]

Debe admitirse que Las Partidas dan un sustento, pero de la lectura del texto en comento es notoria la carencia de un reconocimiento del origen popular del poder. Por ello, conviene retomar la calificada opinión de Lynch. El pensamiento que será el que marque una impronta considerable en los primigenios movimientos de 1808 es el suareciano: "Los es-

15 Cuevas, Mariano, *Historia de la nación mexicana*, México, Porrúa, 1986, pp. 394 y 395.

16 *Partidas, II, T I, l IX.*

critos del jesuita Suárez contienen quizá la afirmación más clara del origen popular y de la naturaleza contractual de la soberanía. Suárez argumenta que el poder lo concede Dios con consentimiento del pueblo a través de un contrato social".[17] Ahora bien, existen objetores a tal postura, quienes aducen que en virtud de la expulsión de la Compañía de Jesús (recuérdese que sucede en 1767), la obra de Suárez fue prohibida tajantemente.[18] Hay demostraciones muy sólidas de lo contrario. Javier Barrientos Grandon, en su obra "La Cultura Jurídica en la Nueva España", ha demostrado como las ideas suarecianas se han trasvasado no obstante la expulsión de la Compañía de Jesús.[19] Como prueba de su afirmación, Barrientos da noticia de un caso ius-canónico (un recurso de fuerza ejercido ante la audiencia temporal) argumentado en la autoridad de Suárez, nada menos que en pleno 1796:

> El fiscal de lo civil de la Real Audiencia de México, Francisco Xavier Borbón y Torrijos, en su visita emitida el 14 de septiembre de 1796, en los autos formados por la consulta del obispo retirado de la diócesis de Oaxaca, en orden a si su muerte se formarían expolios, citaba el *De religione*, del padre Francisco Suárez:
>
> Por esto el Padre Francisco Suárez en el tratado 8 *de Religione*, tom. 4 lib. 3, Cap. 16, tratando de la cuestión de si los Obispos regulares que se trasladan de una Iglesia a otra puedan retener y llevar consigo los bienes de la primera o deberán retener y llevar consigo los bienes de la primera o

17 Lynch, John, *op. cit.*, nota 14, p. 818.

18 "El decreto de la expulsión de los jesuitas se ejecutó en la Nueva España el 24 de junio de 1767. El ambiente antijesuítico que prevalecía en los grupos eclesiásticos, incluyendo miembros de la alta jerarquía, como el arzobispo de México, Francisco Antonio Lorenzana, podrían explicar la defensa que los obispos hacen de esta decisión soberana". Morales Valerio, Francisco *et al.*, "México: La Iglesia diocesana (II)", *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, vol. II: Aspectos regionales, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, p. 122.

19 "Francisco Suárez (1548-1617), con sus obras completas en 23 volúmenes, se encontraba en la librería del doctor Juan José Escalona y Calatayud (16?-1737), obispo de Mérida, y en la de don Luis Fernando Hoyos y Mier (17?-1775), obispo de Michoacán. Su *De legibus*, aparecía en la de Manuel Messia de la Cerda y Vargas (1695-1760), alcalde del crimen en México". Barrientos Grandón, Javier, *La cultura jurídica en la Nueva España (sobre la recepción de la tradición jurídica europea en el virreinato)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1993, p. 216.

deberán desde luego dejárselos o restituirlos, al no. 24 asienta y dice así: *in hac re ego…*[20]

Demostrado lo anterior, es oportuno aproximarse, aunque de manera breve, al pensamiento jurídico-político de Francisco Suárez (1548-1617). El jesuita oriundo de Granada estudia en Salamanca pero por disposición de Felipe II encumbrará su carrera en Coimbra. Sin duda, estará cerca de los salmanticenses y los complutenses (lo integrantes de la escuela de Alcalá de Henares), pero tendrá importantes diferencias intelectuales. Francisco Carpintero Benítez enfatiza que "…la relación entre los de Salamanca y los de Coimbra no es de sucesión, ni de precedente a realidad madura. Más bien los conimbricenses desarrollaron una filosofía propia, opuesta en muchos puntos decisivos a los comentarios tomistas de los de Salamanca".[21] El teólogo de Granada fue llamado "doctor eximio, piadoso y eminente teólogo" por el papa Pablo V (cuyo pontificado trascurrió entre 1559 y 1565).[22] Esto se debió por la refutación hecha por Suárez a las ideas del rey Jaime de Inglaterra. El jesuita rebatirá las distorsiones teológicas que pretendían fundar el poder monárquico en una elección directa de la divinidad. En virtud de ello, en 1613 vería la luz la impresionante obra *Defensio fidei catholicae, et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*, la cual sería ordenada quemar en Londres por mandamiento real, así como prohibida por el Parlamento de París (1614) en razón de contener las ideas que cuestionaban la naturaleza de la autoridad de los monarcas y de la praxis de su *potestas*. El pensamiento vertido en el *Defensio fidei* tendrá una importancia capital en la búsqueda de respuestas en mayo de 1808. Sin embargo, desde la perspectiva jurídica (no obstante que su autor precisa que su intención era hacer teología), destacará el tratado *De legibus, ac Deo legislatore* de 1612.[23]

20 *Ibidem*, p. 270.

21 Carpintero Benítez, Francisco, "Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, núm. 25, 2003, [citado el 16 de octubre 2008], pp. 341-373. Disponible en *http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S071654552003002500 00&lng=es&nrm=iso>.ISSN071 6-5455.*

22 Orlándis, José, *El pontificado romano en la historia*, Madrid, Palabra, 1966, pp. 192 y 193.

23 Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, t. 3: De Ockham a Suárez, Barcelona, Ariel, 2004, pp. 337-344.

Es lugar común considerar a Suárez como la culminación de la escolástica tardía de España. Además de ello, la obra del granadino constituyó una referencia en el pensamiento de la orden a la que pertenecía: La Compañía de Jesús. De 1597 a 1615 fue catedrático en Coimbra, y ahí pondrá la primera piedra del *cursus* que seguirán sus hermanos en religión. Como filósofo, Suárez fue original, distanciándose del estagirita, referencia frecuente de la gran mayoría de los escolásticos.[24] Su filosofía primera fue plasmada, con un fin didáctico, en las *Disputationis Metaphysicae*. En tal sitio, Suárez expondrá una metafísica causalista novedosa. El granadino no desprecia la definición más recurrida por sus contemporáneos: "Causa es aquello de lo que algo depende esencialmente". Pero el doctor eximio se decanta por definir a la causa como "un principio que infunde esencialmente el ser en otro".[25] La causa es en esencia diversa de su efecto, pero éste depende de la causa. Por ello, lo más relevante, en esta breve ponencia, son las premisas suarecianas referentes a la causa eficiente. Saranyana explica que: "La esencia existente depende de la causa suprema eficiente en el existir; pero, como causa eficiente segunda

[24] Saranyana, Joseph-Ignasi, *La filosofía medieval*, 2a. ed., revisada y aumentada, Pamplona, Eunsa, 2007, pp. 470-471.

[25] «Postquam dictum est de essentiali ratione et proprietatibus entis in quantum ens est, priusquam ad divisiones eius descendamus, oportet de causis eius exacte disputare. Nam licet physicus de causis disputet, id tamen est nimis contracte et imperfecte, quatenus ratio causae in physica materia vel cum aliquo motu aut physica mutatione exercetur; ratio autem causae universalior est et abstractior; nam secundum se abstrahit a materia tam sensibili quam intelligibili; et ideo propria eius consideratio ad metaphysicum pertinet. Primo quidem quatenus ipsamet ratio causae seu causalitas (ut aiunt) aliquem gradum entis participat; de quo oportet declarare quid et quo modo sit. Secundo quia ipsa causalitas est veluti proprietas quaedam entis ut sic; nullum est enim ens quod aliquam rationem causae non participet. Tertio, quia ad scientiam pertinet considerare causas sui obiecti. Quamvis autem non omne ens comprehensum sub obiecto huius scientiae habeat veram ac propriam causam, nam Deus causam non habet, tamen omnia alia praeter ipsum causam habent; et in eis non solum determinatae seu particulares rationes entis, sed etiam ipsa entis ratio per se ac proprie causatur, ita ut verum sit dicere ens in quantum ens specificative, etsi non reduplicative, habere causam. Eo vel maxime quod eiusdem doctrinae est rationem causae et effectus contemplari; nullum autem est ens quod non sit vel effectus vel causa. Accedit quod, licet Deus non habeat veram et realem causam, quaedam tamen rationes eius concipiuntur a nobis ac si essent causae aliarum, ad quas melius declarandas utile etiam erit veras rationes causandi praenoscere. Ob has ergo rationes ad metaphysicum pertinet causarum consideratio. De quibus pauca prius in communi dicemus de ratione causae et membris eius; deinde fusius de singulis; postremo eas inter se et cum effectibus variis modis conferemus», *Disp. Met., XII, sec. II, 4.*

o subordinada, y en cuanto tal, tiene el dominio de su propio acto. Al menos de los actos inmanentes".[26] Esto tiene importantes consecuencias. En principio, Suárez sigue a los clásicos en lo físico, y el aforismo, "todo lo que es movido, es movido por otro", le resulta correcto. Pero esto "No vale, en cambio, para las acciones inmanentes, tales como el entender y el querer".[27] Esto será crucial en el tratado de la ley suareciano, ya que podrá separar a la inteligencia de la voluntad al estudiar la causa eficiente de la *lex*. Hay que tener en cuenta que Suárez redacta un tratado de la ley, no de la justicia, a diferencia de los seguidores de Tomás de Aquino (como Domingo de Soto con su formidable tratado *De justitia et iure)* más preocupados por lo justo concreto que por la propuesta de la preeminencia de leyes generales:

> El problema que históricamente se ha suscitado es que la Época Contemporánea ha filtrado sus conocimientos de la escolástica —medieval y del siglo XVI— a través de las obras de estos autores y, por ejemplo, actualmente entendemos las aportaciones tomistas sobre el derecho y las leyes de la mano de las enseñanzas de Francisco Suárez. Tomás de Aquino y Francisco Suárez han representado dos universos bastante distintos, aquel preocupado ante todo por el *jus* o derecho, siempre concreto, con relativa poca confianza en las virtualidades de las leyes generales, y Suárez atento a la formación del Estado moderno, tratando ante todo de las leyes como actos imperativos del gobernante.[28]

26 Saranyana, Joseph-Ignasi, *op. cit*., nota 24, p. 475.

27 *Ibidem*, p. 476.

28 Carpintero Benítez, Francisco, *op. cit*., nota 21. Al respecto de los tratados de *Iustitia et Iure*: "El tratado *Moral Social y Política*, de hecho, se inicia en el siglo XVI y al hilo de la edición de los *Comentarios* a las qq. 57-122 de la II-II de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino: comienza con Francisco de Vitoria. El Aquinate había titulado, simplemente, «*De iustitia»* el estudio de esta virtud al modo como encabeza el tratado de las demás virtudes: «*De fide»*, «*De Spe»*…, etc. Cabe decir más, en la esquematización del estudio de la virtud cristiana de la justicia, Tomás de Aquino hace preceder la *quaestio* «*De iure»* (q. 57) a la «*De iustitia»* (q. 58.), de forma que la titulación «*De iustitia et iure»* no es de origen tomista, sino una interpretación posterior: es Domingo de Soto, algunos años después, quien sigue más literalmente a Tomás de Aquino, por lo que titula su obra «*De iure et iustitia»*. Desde Domingo de Soto, se multiplican los *Tratados de iustitia et iure*". Fernández Aurelio, A., *Teología moral*, t. III: Moral social, económica y política, Burgos, Facultad de Teología del Norte de España, 2001, pp. 219 y 220.

En efecto, Suárez observa un entorno político cambiante, y en tal contexto se transforman, a su vez, los sistemas de fuentes formales del derecho así como las características del mismo. El Aquinate define a la ley como: *rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*.[29] Es decir, un ordenamiento de razón promulgado por quien tiene a su cargo a la comunidad. Siendo tal regla y medida racional de carácter general una fuente del derecho excepcional, por lo que debe tenerse presente que durante la Baja Edad Media, será la *iuris-prudentia* la fuente dominante. Será con la crisis del *Mos Italicus*, ya en el siglo XVI, que comiencen a cambiar las cosas. La voluntad del príncipe tiende a predominar y, por ende, las leyes se inclinan a prevalecer en el sistema de fuentes formales vigente. Aquí se da la gestación de una especie de voluntarismo jurídico que no puede desprenderse del influjo de Guillermo de Ockham. Carpintero precisa que:

> Los españoles contribuyeron decisivamente a la creación de esta doctrina. Unos, como Fernando Vázquez de Menchaca, eran juristas sin especial preparación filosófica o teológica. Otros, como los jesuitas aludidos, eran teólogos de profesión. No establecieron nada nuevo, que no estuviera recogido y expuesto por el *jus commune*, o por los maestros de París del siglo XV. Pero el conjunto doctrinal que ofrecieron, combinando materiales de construcción provenientes de culturas distintas, sí fue tarea originaria suya. Pues los medievales, y los doctores del siglo XV, habían creado y perfilado conceptos sin los que no era pensable el diseño de la doctrina política específicamente moderna; pero los habían creado en otros contextos y a la vista de otras necesidades vitales. La construcción de todo un cuerpo doctrinal al servicio de ideas políticas concretas, fue tarea ante todo, de Fernando Vázquez, y algo más tarde, de Francisco Suárez.[30]

29 *Summa Theologica*, II, I, q. 90, art. 4. No obstante que se trata de un concepto genérico de ley, empata con el de ley humana, es decir aquí se abordarán estos conceptos como de derecho positivo.

30 Carpintero Benítez, Francisco, *op. cit*., nota 21. "El mundo plural e intelectual de los medievales estaba desapareciendo, y su lugar estaba siendo ocupado por obras que recogían los tópicos romanistas del estado de naturaleza y las doctrinas aristotélicas acerca de la titularidad del pueblo sobre el poder político, e insistían en las leyes generales según un marcado carácter voluntarista, en la igual libertad de todos los hombres, en el derecho universal e inmotivado de todos a la libertad. El afán de concreción propiamente medieval cedió su sitio a realidades de naturaleza general, como eran las leyes y los derechos naturales del hombre. Estaba creciendo una criatura con dos cabezas: Una, la vo-

Para Suárez, la ley es producto de la voluntad, tejiendo a su vez el tapiz de un derecho general, universal: "La ley es un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado".[31] El término *preceptum* no es cosa menor en este contexto. Carpintero lo explica: "Es preciso recalcar el término *praeceptum*, pues una de las pocas actitudes constantes de Suárez es su insistencia en la voluntad como origen de toda ley. Por ello la define como «voluntad, o *intimatio* de la voluntad»".[32] La voluntad como origen de la ley, como causa eficiente:

> Al explicar la naturaleza de la ley, hemos expuesto casi todas sus causas. En primer lugar, la eficiente, ya que debe proceder de aquél que tenga el poder y la jurisdicción. Después, la material cuasi subjetiva, porque debe estar en el entendimiento o en la voluntad, o en cualquier cosa que pueda recibir en ella el signo de la voluntad; y la material cuasi objetiva, porque debe tratar de materia honesta y referida a los súbditos. También hemos expuesto la causa formal, explicando el modo cómo debe proponerse y promulgarse la ley. Por fin, tocamos también la causa final, cuando dijimos que la ley debe proponerse por el bien común, pero, dado que el fin coincide con el efecto, no pudo explicarse plenamente sin éste. Aquí, pues, empezamos a tratar de los efectos, y simultáneamente quedará claro el fin de la ley, que es la bondad y honestidad de los súbditos, por lo cual empezamos por este efecto general.[33]

Tal doctrina de la ley implica un giro copernicano tanto para la historia del derecho como del pensamiento político. Siguiendo con Carpintero:

> Con Suárez asistimos al gran *tournant* del significado de la ley, pues él reconduce toda ley posible a una peculiaridad de origen, a saber, estar dictada por la persona que posee la suficiente jurisdicción, con lo que desaparece definitivamente el finalismo tomista para quedar sustituido por la operación de una causa eficiente. Explica, para introducir el tema, que la ley es un acto de dominio o jurisdicción, pues "ante todo, y en lo que hace a su sustancia, [sc. la ley] consiste en la voluntad misma". La potestad política y la potestad legislativa son la misma cosa, por lo que el derecho no

luntad que explicaba por sí sola (supuesta la suficiente *jurisdictio*) la imposición de conductas. Otra, el derecho universal a la igualdad y libertad".

31 *De legibus, ac Deo legislatore, L I, c XII in fine*.

32 Carpintero Benítez, Francisco, *op. cit*., nota 21.

33 *De legibus, ac Deo legislatore, L I, c. XIII, 1, 2*.

> legislado expresamente no es derecho: El *jus commune* no puede ser considerado verdadero derecho en España, aunque puede tener valor de derecho subsidiario.[34]

Sin abordar la interpretación suareciana del *ius commune*, hay que concentrarse en la relación *potestas* legislativa y política, como causa eficiente próxima del origen de la ley. Siguiendo a Copleston, es aquí donde se da el paso siguiente:

> …el hecho de que la magistratura civil y el gobierno sean necesarios y de que la suprema magistratura en un Estado tenga la facultad de hacer leyes, no significa que el poder de hacer leyes sea conferido directa o inmediatamente a un individuo o a un grupo de individuos. Al contrario, "ese poder, considerado solamente según la naturaleza de las cosas, reside no en un hombre individual, sino en el cuerpo entero de la humanidad". Todos los hombres han nacido libres; y la naturaleza no ha concedido inmediatamente jurisdicción política alguna a un hombre sobre otro.[35]

Hasta aquí se pueden sentar dos premisas en el pensamiento jurídico-político suareciano: el ser humano es social por naturaleza, sin embargo, una sociedad política específica se constituye de manera voluntaria (es decir, la causa eficiente próxima es la voluntad), esto es, el *Pactum societatis*:

> Lo fundamental es que el hombre es un animal social que por su naturaleza exige vida civil y comunicación con los otros hombres; por eso es necesario que viva rectamente no sólo como persona particular sino también como parte de la comunidad, y esto depende sobre todo de las leyes de cada comunidad. En segundo lugar, es preciso que cada uno mire no sólo por sí sino también por los otros observando la paz y la justicia, y esto no sólo es posible sin las convenientes leyes.[36]

A su vez, si el *Pactum societatis* se ha dado de manera libre (carente de coacción) y por ende el poder es legítimo, en virtud de los preceptos *(la lex)* emanados de la voluntad del príncipe, se da un acuerdo de los

34 *Idem*.
35 Copleston, Frederick, *op. cit*., nota 23, p. 375.
36 *De legibus, ac Deo legislatore, L I, c 3*.

súbditos para aceptar y obedecer tales mandatos, es decir, el *Pactum subiectionis*:[37]

> La potestad civil, cuando se encuentra en un hombre o príncipe por derecho divino y ordinario, procedió de la comunidad o próxima o remotamente, ni puede tenerse de otro modo para que sea justa… La razón es por lo dicho, porque esta potestad está por naturaleza inmediatamente en la comunidad; luego para que comience a estar justamente en alguna persona como en supremo príncipe es necesario que se le dé por consentimiento de la comunidad. Una vez transferida al gobernante, esa autoridad no puede recuperarse sin una razón suficiente como la ausencia del propio legislador o su incapacidad para atender el bien común.[38]

Al final, en el pensamiento de Francisco Suárez se profundizará en el *telos* del poder. En función de ello, el poder será legitimado, no sólo en su origen sino también en su ejercicio, ése fue el quid del *Defensio fidei catholicae, et apostolicae adversus anglicanae sectae errores.* Pero el granadino irá mucho más lejos al plantear que la forma de gobierno es accidental, y en virtud de los *Pactum societatis* y del *Pactum subiectionis*, aquélla será definida*:*

> …Pues bien, de aquí se sigue también evidentemente o que decíamos en la última parte de la tesis: que este poder, considerado abstracto, en cuanto procede del autor de la naturaleza como por una consecuencia natural, no reside en una sola persona, ni en un grupo particular de aristócratas o de ciudadanos del pueblo. Pues, naturalmente, este poder, sólo se encuentra en la comunidad en cuanto es necesario para su conservación y en cuanto puede demostrarse por el dictamen de la razón natural. Ahora bien, la razón natural sólo dice que el poder público está necesariamente en toda la comunidad, y no en una persona o senado. Luego, en cuanto procedente de Dios Inmediatamente se entiende que solamente reside en toda la comunidad y no en una parte de ella. Y lo entiendo de parte de la comunidad no sólo señalada individualmente o materialmente (por así decir), sino también formalmente o de una manera indeterminada o vaga. Es decir [que el poder] no reside en una persona determinada por ejemplo, en Adán, Jacobo Felipe, ni tampoco por naturaleza está en una persona parti-

37 Véase Verdross, Alfred, *La filosofía del derecho del mundo occidental*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1986, pp. 151-155.

38 *De legibus, ac Deo legislatore, L III, c 4, n 1.*

cular; y proporcionalmente lo mismo sucede con el senado, ya se mire materialmente en cuanto integrado por tales personas, ya formalmente en cuanto es una asamblea de tales y tantas personas. La demostración es clara. En virtud de la razón natural o a un determinado grupo de personas más que a otro dentro de toda la comunidad del Estado. Luego, en virtud de la concesión natural sólo reside inmediatamente en la comunidad.

Finalmente se explica, porque en virtud de la sola razón natural el poder político no se determina a la monarquía o a la aristocracia pura o mixta. No existe ninguna razón que demuestre que es necesaria esta forma concreta de gobierno.

Y la misma costumbre lo confirma. Porque los distintos pueblos o naciones eligieron también distintas formas de gobierno, y ninguna de ellas va en contra de la razón natural o de la inmediata institución de Dios. Esto demuestra que el poder político no ha sido conferido por un Dios a una sola persona, príncipe, rey o emperador. De lo contrario, la monarquía habría sido instituida directamente por Dios. Ni [la confirió] a un único o particular senado o a una asamblea concreta de uso pocos príncipes. De lo contrario, la aristocracia habría sido inmediatamente instituida por Dios. De la misma manera puede argumentarse sobre cualquier forma mixta de gobierno.

…Objeciones. Si esta argumentación tuviera fuerza, probaría también que Dios no ha dado inmediatamente este poder político a toda la comunidad. Si así no fuera, la democracia procedería inmediatamente de Dios por institución divina, como concluíamos de la monarquía y de la aristocracia. Y esto no es menos falso y absurdo en la democracia que en las otras formas de gobierno. Primero, porque como la razón natural no señala como necesaria la monarquía o a aristocracia, así tampoco la democracia; y aún mucho menos ésta por ser la mas imperfecta de todas [las formas de gobierno], como lo prueba Aristóteles y es evidente por si mismo. Segundo también, porque si aquella institución fuera de origen divino no podría ser cambiada por los hombres.

Respuesta: Se niega la primera conclusión, porque el hecho de que este poder no haya sido conferido por Dios con la institución de la monarquía o de la aristocracia, más bien se concluye por necesidad que fue conferida a toda la comunidad, ya que no queda otro sujeto humano, por así decir, al que pueda dársele. Respuesta a la segunda conclusión de que la democracia tendría su origen en una institución divina: Si esto se entiende de una institución positiva, hay que negar la conclusión. Si se entiende lo contrario, por el contrario, de una institución en cierta manera natural, sin ningún inconveniente puede y debe admitirse. Pues hay que advertir la gran diferencia que existe entre estas formas políticas de gobierno: la monar-

quía y la aristocracia no pudieron ser introducidas si no por una institución positiva divina o humana, porque la sola razón natural, en abstracto, no determina como necesaria una de esas formas [de gobierno], como tengo dicho. Y no basándose esta institución positiva en la naturaleza humana, en abstracto prescindiendo de la fe o de la revelación divina, se concluye que estas formas de gobierno no proceden inmediatamente de Dios.

Sin embargo, la democracia podría existir si una institución positiva por la sola creación o resultancia natural, con la negación solamente de una nueva o positiva institución. Pues 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, a no ser que sea transferido a otro mediante una nueva institución; porque e virtud de la razón tiene lugar otra determinación [distinta de la democracia], ni exige otra mas inmutable.

9. Por lo cual, este poder en cuanto es conferido inmediatamente por Dios a la comunidad, puede decirse según la manera de hablar de los juristas que es de derecho natural negativo, no positivo; o mejor, de derecho natural concesivo y no simplemente preceptivo. Porque, indudablemente, el derecho natural otorga de suyo inmediatamente este poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente que dicho poder permanezca siempre en ella, ni que sea ejercido inmediatamente por ella, si no únicamente mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa o hasta que no haya sido realizado legítimamente el cambio por el que tiene potestad para ello.

…Se sigue finalmente de esta tesis que ningún rey o monarca recibe o ha recibido (de ley ordinaria) el poder político directamente de Dios o por institución divina, si no mediante la voluntad y la constitución humana. Es este el *egregio axioma de la teología*, no por burla, como propala el rey, sino de verdad. Debidamente entendido es certísimo y muy necesario para comprender los fines y los límites del poder político.

…el poder regio no es igual en todos los reyes, ni tiene las misma propiedades en lo que se refiere a su duración, continuidad o sucesión [en el trono] y otras parecidas. Unos tienen poder monárquico absoluto; en otros va mezclado con una aristocracia o con la dependencia de algún senado que incluso puede tener derecho a una votación decisiva, a veces sólo ciertos casos, a veces en todos de cierta monta, a veces en muchos, a veces en pocos. A algunos reyes les ha conferido el poder no sólo para su persona, si no también para sus descendientes, por así decir; esto es, pueden transmitir su dignidad a sus hijos y nietos. A otros en cambio, sólo se les confiere el poder personalmente y no para la dinastía, de suerte que, al morir el rey, es elegido otro, como sucede en Polonia y en el mismo im-

perio romano. Incluso podría elegirse un rey para un tiempo determinado si así se hubiera instituido en alguna parte desde el principio, pues esto no contradice a la naturaleza [de la monarquía]. Por consiguiente, es una clara prueba de que la monarquía es de inmediata institución humana y por eso puede admitir toda aquella variedad [de formas] que sean razonables y dependan normalmente del arbitrio de los hombres.

…Se concluye, finalmente que este gobierno o poder monárquico puede adquirirse de varias maneras que conviene señalar aquí para que se entienda mejor la tesis expuesta. La primera manera de conferir este poder monárquico puede adquirirse de varias maneras que conviene señalar aquí para que se entienda mejor la tesis expuesta. La primera manera de conferir este poder a un príncipe en su constitución original se verifica por el libre consentimiento del pueblo. Ahora bien, este consentimiento puede entenderse de varias maneras: Una, cuando se verifica poco a poco y en cierto modo sucesivamente, según va creciendo el pueblo. Así por ejemplo, al principio toda la familia obedecía a Adán o Abraham o a cualquier otro [patriarca], como padre o cabeza de la familia; más tarde, al ir aumentando el pueblo pudo continuar la sumisión y extenderse el consentimiento a obedecerle también como rey cuado la comunidad empezó a hacerse perfecta. Quizá éste fue el origen de muchos reinos y concretamente el primer reino de la ciudad de Roma; y, en este sentido —si se piensa bien—, pueden aparecer simultáneamente el poder monárquico y la comunidad política.

Otra manera pudo ser cuando la comunidad ya política elige libremente al rey, al cual traslada su poder. Es la manera se suyo más conveniente y razonable. Una vez que se ha hecho ya esta traslación en firme y para siempre, en este caso no es necesario después una nueva lección o un nuevo consentimiento del pueblo. Basta aquel consentimiento que se dio al comienzo de la monarquía para que en virtud de él sea transferido de este poder y dignidad real por sucesión hereditaria. Y de esta manera puede decirse que también los reyes que se sucede el trono reciben directamente su poder del pueblo, no por un nuevo consentimiento, si no en virtud de aquel primer consentimiento. Los hijos reciben de los padres los mismos reinos en virtud de la primera constitución [del pueblo] más que por voluntad de los padres. De forma que el heredero sucedería en el trono, aun contra la voluntad del padre, y por consiguiente el padre única-

> mente actúa como preparando o formando la persona a la que se transfiere el poder mismo en virtud de aquel primer contrato.[39]

Suárez sentará las bases para esa construcción del origen próximo del poder popular. Desde luego, será un autor de gran peso en el pensamiento de Hugo Grocio (1583-1645), cuya obra maestra *De iuri belli ac pacis* (1625) no es indiferente al voluntarismo legal del de Granada, o a su teoría política. Sin embargo, la estafeta a la modernidad, pasa a través de un autor inmerecidamente relegado: Fernando Vásquez de Menchaca.

En el orden de lo práctico, el fenómeno juntista, por mucho, encontrará en el pactismo suareciano un asidero ideológico. El régimen liberal, bajo el influjo de la Revolución francesa llegará después:

> Como es sabido, la Revolución, aunque con retraso, triunfaría también en España. Tras dos intentos fallidos, uno en 1811-13, en las famosas Cortes de Cádiz, y otro, en el 1820-23, en el período que sigue denominándose "el trienio liberal", el Antiguo Régimen se derrumbaría rápidamente en los años que siguen a la muerte de Fernando VII en 1833: igualdad de todos ante la ley, con desaparición de los privilegios de la nobleza y el clero; Monarquía Constitucional, con la división de poderes, la proclamación de los derechos de los ciudadanos (en especial, el de sufragio), aparición de los partidos políticos, supresión de los gremios y del diezmo, etc.[40]

En la Nueva España, el primer gran intento liberal se dará con los Sentimientos de la Nación del 14 de septiembre de 1813, cuyo artículo quinto, atribuido a la pluma de José María Morelos y Pavón establecía: "5o. Que la Soberanía dimana inmediatamente del pueblo, el que sólo

39 "Además de esta nueva voluntaria [de traslación] suelen a veces las naciones o pueblos libres quedar sometidos involuntariamente a los reyes por medio por medio de la guerra. Y esto suele hacerse justa o injustamente. Cuando la guerra tuvo un título justo, ciertamente el pueblo en ese caso se ve privado del poder que tenía, y el príncipe que venció ha adquirido el verdadero derecho y dominio sobre tal reino, ya que supuesta la justicia de la guerra, es justo aquel castigo. De la misma manera que los prisioneros en una guerra justa son privados de la libertad concedida por la naturaleza y son hechos verdaderamente esclavos en justo castigo. Por esta razón dije anteriormente que el poder del rey se basa en un contrato o cuasicontrato. Pues el justo castigo de un delito hace las veces de un contrato por lo que se refiere el efecto de transferir derechos y poderes, y por eso debe ser igualmente respetado.

40 Sánchez Bella, Ismael *et. al.*, *La Revolución francesa. Ocho estudios para entenderla*, Pamplona, EUNSA, 1990, p. 149.

quiere depositarla en el Supremo Congreso Nacional Americano, compuesto de representantes de las provincias en igualdad de números".[41]

El liberalismo había llegado al Nuevo Continente, y el pactismo suareciano cedía su dominio intelectual casi de manera definitiva.

IV. Corolario

En el complejo contexto de 1808 no debe aceptarse acríticamente que el liberalismo roussoniano y su esencial contractualismo fueron las ideas preeminentes. Al contrario, aquéllas resultaron poco conocidas y, por ende, fueron manejadas en menor cantidad en la perpleja Nueva España. En contraparte, la doctrina pactista, y el fundamento de una soberanía popular de raigambre cristiana, prevaleció en la enseñanza universitaria (particularmente desde las cátedras jesuíticas) principalmente tras las aportaciones suarecianas. De hecho, es una tesis fundada que tal educación ejerció un influjo considerable en la expulsión de la Compañía de Jesús en el infame año de 1767 por el absolutismo borbónico, que con toda seguridad vio en tal institución a un considerable adversario de la monarquía despótica.[42] Desde luego, las ideas liberales arribarán al Nuevo Mundo, y en el caso de México esto será notorio en el momento en que José María Morelos y Pavón tome el estandarte de la lucha autonomista y la transforme en independentista. Pero, en el seno de la atmósfera reinante durante la invasión napoleónica y las forzadas abdicaciones de Carlos IV y Fernando VII, se echó mano del pensamiento de Francisco Suárez, cuyas ideas, en tal momento, fueron la mejor interpretación y desarrollo de la traslación, según las cuales todo poder encuentra su origen remoto en Dios, causa de causas, empero otorgada al gobernante mediante la voluntad próxima del pueblo.

41 Tena Ramírez, Felipe, *op. cit*., nota 10, p. 25.

42 Bruno, C., *Historia de la Iglesia en la Argentina*, vol. VII (1800-1812), Buenos Aires, Ed. Don Bosco, 1971, p. 221. Nota sobre las referencias bibliográficas: La edición del *Defensio fidei catholicae, et apostolicae adversus anglicanae sectae errores,* introd. y ed. crítica por E. Elorduy y L. Pereña, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965. Sobre el *De legibus, ac Deo legislatore* se ha manejado la siguiente edición: *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, en diez libros, por Francisco Suárez, S. I. Reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra, 1612. Versión española por José Ramón Eguillor Muniozguren, S. I., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968. En cuanto la *Summa Theologica* véase *http://hjg.com.ar/sumat/index.html.* Sobre las Siete Partidas se ha empleado la edición de Joseph Thomás Lucas (Plaza de las Comedias) de 1758, México, reeditada por la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2004