

ALGUNAS NOTAS SOBRE LA TEORÍA DE LA “GUERRA JUSTA” EN FRANCISCO SUÁREZ

Brief Notes on the “Right War”’s Theory according to Francisco Suárez

MAURO MANTOVANNI*

Universidad Pontificia Salesiana de Roma
mantovani@unisal.it

Código Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-1656-0216>

Resumen

Este estudio analiza los principales temas relativos a la doctrina de la guerra justa (*bellum justum*) en el pensamiento y en la obra del teólogo jesuita español Francisco Suárez que, como se sabe, ha contribuido notablemente al nacimiento del derecho *inter nationes*, característico de la edad moderna. La profundización de este autor –por medio del análisis de las fuentes y su hermenéutica comparada– puede, en efecto, ofrecer importantes trazos para elaborar también una respuesta a la pregunta actual de si puede existir una “guerra justa” y si puede o debe darse una “guerra humanitaria”. Este autor afrontó con gran atención en su producción filosófica, entre otros, el tema de la licitud o deber, o no, de la intervención bélica preventiva para socorrer a los inocentes, además de la cuestión de la posibilidad de una eventual guerra que sea “justa” para ambas partes en conflicto. Dentro de la tradición cristiana, la reflexión sobre la guerra y sobre su licitud podía ya valer de las contribuciones fundamentales ofrecidas por diversos “clásicos” del pensamiento, entre los cuales están Agustín, Isidoro de Sevilla y Tomás de Aquino, aunque tanto Francisco de Vitoria como Francisco Suárez en el siglo XVI fueron llamados a desarrollar su reflexión en un contexto nuevo, caracterizado en cualquier caso por una situación internacional que se estaba transformando notablemente, y con cuya doctrina “tradicional” sobre la guerra debía entenderse. Se estaba ya en un escenario político en el que sobre la escena europea se estaba afirmando imparablemente el “Estado moderno” y las naciones no estaban ya dispuestas a someterse al juicio del emperador o del papa para saber cuál de los contendientes llevaba una guerra verdaderamente “justa”. En tal contexto se desarrolló el pensamiento del teólogo jesuita, que se manifiesta sobre todo en la *disputatio De bello*, de la cual, tras haber presentado algunas notas de contexto, este estudio ofrece los principales elementos.

Palabras clave

Filosofía política, derecho, derecho internacional, guerra, Suárez.

Forma sugerida de citar: Mantovanni, Mauro (2017). Algunas notas sobre la teoría de la “guerra justa” en Francisco Suárez. *Sophia: colección de Filosofía de la Educación*, 23(2), pp. 239-263

* Es Rector de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, donde es Profesor Ordinario de Filosofía Teorética II. Doctorado en Filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca y en Teología en la Pontificia Universidad San Tommaso d’Aquino “Angelicum”. Es miembro de la Pontificia Academia Santo Tomás de Aquino. Sus principales investigaciones tratan de teología filosófica, historia del tomismo, filosofía de la historia, y temas de frontera entre ciencia, filosofía y fe.

Abstract

This paper analyzes the principal themes concerning the doctrine of just war (*bellum justum*) in the thought and the writings of Francisco Suárez, who, as is well known, has contributed significantly to the birth of jurisprudence inter nationes characteristic of the modern period. The deeper study of this author can offer important points for the drawing up of a response to the question today whether there can be a “just war”, and whether “a humanitarian war” can or even must be conducted. In his writings Suárez, in fact, carefully dealt among other things with the theme of the “liceity” and necessity or otherwise of a preventive military offensive to come to the aid of the innocent, as well as the question of the possibility of an eventual “just” war for both sides in the conflict. Within the Christian tradition the reflection concerning war and its “licitness” could already draw upon the fundamental contributions offered by the various “classics” of thought, among whom Augustine, Isidore of Seville and Thomas Aquinas. Nevertheless, in the sixteenth century both Francisco de Vitoria and Francisco Suárez were called upon to develop their reflections in a new context, characterized by an international situation in profound transformation, with which the “traditional” doctrine of war had to come to grips. A new political scenario was already emerging on the European scene in which the “modern State” was establishing itself irresistibly, and the nations were no longer disposed to submit themselves to the judgment of the Emperor or the Pope in order to determine who among the contending parties was waging a truly “just” war. In this context, the thought of the Jesuit theologian took shape and found expression above all in the *disputatio De bello*, of which, after situating it in its context, this paper presents the principal elements.

Keywords

Philosophy of politics, right, international right, war, Suárez.

240



Introducción

En el año 2017 se produce el cuarto centenario de la muerte de Francisco Suárez (Granada, 5 de enero 1548 - Lisboa, 25 de septiembre 1617), quien, junto a Francisco de Vitoria, Hugo Grocio y Alberico Gentili es considerado como uno de los “padres fundadores” del moderno *ius inter nationes*, y no falta por ello un marcado interés hacia la obra de este conocido autor jesuita¹ que en sus escritos ha facilitado “un tratado jurídico complejo y completo, que afronta los temas decisivos de la doctrina del *bellum justum* como se estaba configurando en el naciente derecho *inter nationes* de la edad moderna” (Cassi, 2014, XXVIII).

En esta contribución² pretendemos ofrecer algunas notas –sin pretensión de totalidad ni exhaustividad– relativas al tema de la teoría suareciana de la “guerra justa”, argumento a propósito del cual el maestro español continúa siendo muy estudiado, incluso en clave comparativa³. Nos encontramos, por otra parte, en un momento en el que, a pesar de los constantes progresos de la humanidad en el conocimiento y desarrollo tecnológico, no solo continúa habiendo guerras, sino que parecen acentuarse, creando una situación que el papa Francisco varias veces ha descrito como un mundo “machacado” en el que se está combatiendo una “tercera guerra mundial en trozos⁴”. En su Discurso en Asís del 20 de

septiembre de 2016, por ejemplo, el Pontífice recordó solemnemente que “nunca se puede usar el nombre de Dios para justificar la violencia. Sólo la paz es santa. Sólo la paz es santa, no la guerra” (Francisco, 2016a)⁵.

El estudio y profundización de Francisco Suárez, que fue teólogo, jurista y filósofo metafísico, puede ofrecer para esto algunos puntos importantes también hoy para intentar responder a la pregunta de si puede existir una “guerra justa”, y si puede o debe darse una “guerra humanitaria”. Con “escrúpulo investigador y celo argumentativo” (Cassi, 2014, XIX) afrontó también el tema de la licitud y necesidad o no de la intervención bélica preventiva para socorrer a los inocentes, además de la cuestión de la posibilidad de una eventual guerra que sea “justa” para ambas partes del conflicto.

Dentro de la tradición cristiana, la reflexión sobre la guerra y sobre su licitud acompaña la historia del pensamiento, baste recordar –entre los “clásicos”, y solo por citar algunos– autores como Agustín, Isidoro de Sevilla, Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, etc., y también la tradición de la doctrina social y política de la Iglesia, y en particular, el magisterio de los más recientes pontífices desde el Concilio Vaticano II en adelante, son muy ricos en indicaciones y en tomas de postura a propósito de tema de la guerra⁶.

Francisco Suárez, obviamente, desarrolló su pensamiento y su reflexión en un contexto bien diferente al actual, caracterizado en todo caso por una situación internacional que se estaba transformando notablemente, y al cual debía hacer frente la doctrina “tradicional” sobre la guerra.

Era entonces un escenario *inter nationes*, donde –como escribió Cassi– las protagonistas:

Eran ya *nationes* soberanas, o bien ‘*non superiorem recognoscentes*’. Papado y Sacro Romano Imperio representaban el arquitrabe de la *Respublica christiana* europea, pero su papel político y militar estaba ya debilitado: en la escena europea se estaba afirmando irresistiblemente el ‘Estado moderno’. Las *nationes* no estaban ya dispuestas a someterse al juicio del emperador o del papa para saber cuál de los contendientes lideraba una guerra ‘justa’ (Cassi, 2014, XVI).

Veremos, efectivamente, cómo en el debate iusnaturalista, la cuestión concerniente a la configurabilidad de una “guerra justa” para ambos beligerantes llega a constituir un tema crucial. Demostraremos que Suárez no acepta la posibilidad de guerra justa en el mismo tiempo para los dos beligerantes.

Utilizando como metodología sobre todo el análisis de las fuentes y su hermenéutica comparada, presentaremos en estas páginas el pen-



samiento de Suárez con algunas notas de contexto (1) y sucesivamente presentando primero (2 y 3) y resumiendo después (4) los principales elementos de su *disputatio De bello*, para terminar finalmente con algunas notas conclusivas.

Notas de contexto

Francisco Suárez es un autor de notable interés por diversos puntos de comparación entre el pensamiento escolástico y el de la modernidad, y por el influjo que ha ejercido sobre autores a él posteriores. Lo es por la teología, la metafísica, la ética y también por la reflexión jurídico-política, incluido el tema de la guerra. Escribe a tal propósito A.A. Cassi:

242



Si, en efecto, las páginas del Suárez ‘metafísico’ constituyeron un punto de referencia con el cual el pensamiento moderno y contemporáneo se ha relacionado constantemente, desde Cartesio a Leibniz, desde Wolff a Heidegger, las del Suárez ‘político’ y ‘jurista’, más allá de su implicación en la ‘caza al precursor’ del moderno derecho internacional y de la democracia contemporánea, marcaron una curva fundamental en el recorrido del pensamiento iuspolítico e histórico-jurídico modernos, y se puede pensar que todavía por mucho tiempo se esperarán y desearán ‘relecturas’ y ‘retornos’ a la obra del *Doctor eximius* (Cassi, 2014, XXIX).

El teólogo jesuita, que ha expuesto sus ideas sobre la comunidad de los pueblos y sobre el derecho de las gentes en su famosa obra *De Legibus*⁷, ha afrontado específicamente el tema de la guerra en el tratado *De charitate* que concluye la exposición de las virtudes teologales, precisamente en la *disputatio XIII*, con título *De bello* (Suárez, 1858, pp. 737-763; Suárez, 1956). Este texto, así como todo el tratado sobre las tres virtudes teologales, ha sido publicado por primera vez en Coimbra en 1621, póstumo, cuatro años después de la muerte de Suárez, y es fruto de las clases impartidas por el maestro español en Roma en el año académico 1583-1584.

Hay una notable discusión entre los estudiosos sobre este asunto y sobre sus implicaciones teóricas (Faraco, 2013, pp. 29-39) y sería interesante poder detenerse más detalladamente en todo el conjunto de los aspectos fundamentales de las posturas del teólogo español en lo referente al tema de la guerra: aquí nos centraremos sobre todo en lo que respecta a la guerra justa. A propósito de texto de las *lectiones suarecianas De bello*, Cassi escribe que éstas se mueven:

Sobre la cresta que dividía ya entonces a teólogos y *scientia juris*, cesura que, no obstante, no era tan neta en la Salamanca del siglo precedente,

por cuanto que los juristas parecían ganar terreno constantemente [...]. También a propósito de esto, esas *lectiones* cayeron en los siglos sucesivos en una especie de tierra de nadie: demasiado teológicas para el jurista, demasiado jurídicas para el teólogo (Cassi, 2014, XIX).

Obviamente, cuanto Suárez expresa a propósito de esta temática, se asocia con toda su visión metafísica, antropológica y ética⁸. La persona humana, por su naturaleza racional, está dotada según nuestro autor, de un fin político que puede ser plenamente alcanzado solamente dentro de un orden pacífico de relaciones entre los Estados, con vistas a un fin último que va más allá de estos. La interacción entre las personas y los Estados no obstante se realiza históricamente dentro de una situación de corrupción ligada a la presencia del pecado, que obra de manera que la pasión humana se dirija a la posesión y al dominio. En estas condiciones, tanto en el plano privado como en el público, la defensa de los propios bienes, empezando por el de la propia vida, representa en Suárez un derecho natural que debe ser reconocido por y a todos los ciudadanos. Y en este sentido, aun tratándose de una reflexión explícitamente “confesional”, la perspectiva del recurso a las normas de una justicia natural va en la dirección de indicar unos principios universales que deben ser obligatorios para todos, tanto para los cristianos como para todo tipo de “infeles”.

Las referencias principales para Suárez, sobre la cuestión de la guerra justa, son las figuras de Agustín y de Tomás de Aquino, citadas precisamente donde se habla de los requisitos que hacen justa una guerra. Para el teólogo jesuita, el primero representa una guía segura para hacer históricamente inteligible el fenómeno humano de la guerra, sobre todo en referencia a la interpretación teológica de varios fragmentos de la Sagrada Escritura y del reto de captar su auténtico significado político. El Doctor Angélico representa en cambio una constante y valiosa referencia, aunque la interpretación de los textos tomistas por parte de Suárez, como para otros temas fundamentales, será en todo caso más libre y creativa. Como se sabe, será luego sobre todo en la parte final del siglo XVI, cuando aparecerán autores de gran notoriedad que se aplicarán también en el comentario de la q. XL de la II-II de la *Summa Theologiae*: además de Suárez, varias figuras, entre las que encontramos a Domingo Báñez, Luis de Molina, Roberto Bellarmino, Gabriel Vázquez, Leonardus Lessius y Gregorio de Valencia.

La *disputatio suareciana De bello* está organizada en nueve secciones, dentro de las cuales el teólogo jesuita se pregunta: 1) si es intrínsecamente malvada (*Utrum bellum sit intrinsece malum*); 2) quién ostenta el poder legítimo para declarar la guerra (*Apud quem sit legitima potestas*

indicendi bellum); 3) si está permitido a los clérigos declarar la guerra (*Apud quem sit legitima potestas indicendi bellum*); 4) cuáles son los títulos justos de guerra según la razón natural (*Quis sit justus titulus belli, stando in ratione naturali*); 5) si los príncipes cristianos ostentan algún título justo de guerra, excepto el que dicta la razón natural (*Utrum principes christiani habeant aliquem justum titulum belli praeter eum quem ratio naturalis dictat*); 6) qué certeza se pide respecto a la justa causa de guerra, de modo que la guerra sea efectivamente justa (*Qua certitudine constare debeat de justa causa belli ut illud justum sit*); 7) cuál es el modo justo de llevar la guerra (*Quis sit debitus modus gerendi bellum*); 8) si la sedición⁹ es intrínsecamente malvada (*Utrum seditio sit intrinsece mala*); 9) si la guerra privada, o duelo, es intrínsecamente malvado (*Utrum privatum bellum seu duellum sit intrinsece malum*).

244



La definición de guerra propia y verdadera es facilitada por Suárez al comienzo de la *disputatio*: a diferencia de los simples *seditio*, *rixa* o *duellum*, el conflicto externo (*pugna exterior*), “que se opone a la paz externa” está indicado como aquello “que se entabla entre dos soberanos o entre dos Estados” (Suárez, 1956, p. 47)¹⁰. Faraco y Buzzi sostienen que la cuestión de la guerra para Suárez se refiere más al aspecto ético-jurídico-político que al expresamente teológico, de manera que la consideración de la *pugna exterior* está ligada más a posturas de derecho natural, de filosofía moral, social y política de sello aristotélico que a valoraciones de carácter teológico (Faraco, 2013, p. 35; Buzzi, 2007, pp. 118-120). En todo caso, el primer tema que el pensador jesuita debe afrontar en la *sectio prima* es la cuestión de la intrínseca maldad o no de la guerra.

Si la guerra, según Suárez, es intrínsecamente malvada

A la pregunta *Utrum bellum sit intrinsece malum* Suárez responde ante todo que, en materia de fe, “la guerra, en cuanto tal, no es intrínsecamente mala, ni está prohibida a los cristianos” (Suárez, 1956, p. 52)¹¹, y que “la guerra no es contraria a una paz honesta, sino a una paz mezquina, ya que significa el medio mejor para obtener una paz justa y estable” (Suárez, 1956, p. 54)¹².

Para el teólogo español no hay pues necesariamente contradicción entre el hecho de entablar una guerra y buscar una paz honesta, de forma que la guerra puede ser identificada casi como “un mal menor” que permite el acceso a una situación de mayor justicia y por ello de paz más estable. Poco antes, Suárez había citado, como respuesta a la cuarta ob-

cción, la enseñanza de San Agustín (*De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. VII), afirmando que

Replica San Agustín [...] a los argumentos deducidos por raciocinio: únicamente prueban que debe evitarse la guerra en cuanto sea posible; y sólo debe ser intentada en caso de extrema necesidad, cuando no quede otro remedio; la guerra absolutamente no es un mal, ya que es accidental a su naturaleza los males que se sigan de ella; además de que sucederían aún mayores inconvenientes si nunca estuviera permitida (Suárez, 1956, p. 54)¹³.

Obviamente es fundamental plantear inmediatamente la distinción entre *bellum defensivum e bellum aggressivum*. Prevalciendo en el pensador jesuita la consideración de la función de la autoridad de garantizar y asegurar el bien común, resulta obvio que la guerra de carácter defensivo es siempre juzgada lícita como expresión de legítima defensa para la comunidad política insidiada: cuando en cambio se trata de la guerra de objetivo agresivo, resultará fundamental examinar con atención todas las circunstancias que entran en juego.

Para Suárez, pues, “la guerra defensiva es lícita y a veces hasta obligatoria” (Suárez, 1956, p. 54)¹⁴, justamente porque en su perspectiva el derecho de existir es inseparable del derecho de usar la fuerza. Incluso si estos son distintos por esencia, parece claro que la fuerza es la condición para la efectiva aplicación del derecho, de manera que un Estado ofendido puede y debe reclamar el derecho de recurrir a la fuerza cuando estuviera amenazado. En esta perspectiva, la guerra no es nada más que una relación histórica entre Estado y Estado dentro de la cual cada uno de ellos debe en cada caso preservar el bien común salvaguardando todo el conjunto de sus derechos.

La primera legitimación de la guerra viene pues, según el pensamiento de Suárez, de su carácter defensivo: ésta, en este sentido, no sólo no se opone a la paz, al amor a los enemigos y al perdón de las injurias, como hemos visto, sino que su legitimidad o, a veces, incluso su obligatoriedad, se funda –para el teólogo español– en el hecho de que:

No solamente es válida esta tesis para los funcionarios públicos, sino también para los simples particulares. Todos los códigos conceden que es lícito repeler la fuerza usando de la fuerza. [...] La razón consiste en que es natural y necesario el derecho a la defensa propia. [...] Puede a veces ser obligatorio defenderse, al menos por ley de caridad [...]. Por ejemplo, hay obligación de defender la patria sobre todo para aquellos a quienes incumbe este deber por razón de su cargo (Suárez, 1956, pp. 54-55)¹⁵.

Pasando ahora a examinar la guerra agresiva (*bellum aggressivum*), Suárez afirma ante todo que también ésta “aun agresiva, no es intrínsecamente mala, sino que puede ser honesta y necesaria” (Suárez, 1956, p. 55)¹⁶. Entendido, pues, que la guerra no será nunca un fin en sí mismo y puede solamente constituir un medio hacia una paz justa y estable, muchas veces, no obstante, puede ser necesario –para el teólogo jesuita– que el Estado emprenda una guerra agresiva “para evitar la injusticia y reprimir a los enemigos perversos; que sin esto no podrían los Estados vivir en paz”. El recurso a la guerra para Suárez está pues legitimado por derecho natural y, en consecuencia, “también por la ley evangélica, que en nada derogó el derecho natural, ni contiene nuevos derechos divinos, a excepción de los que se refieren a la fe y a los sacramentos” (Suárez, 1956, p. 56)¹⁷.

Al argumentar su respuesta a este interrogante, Suárez llama a la causa también a Martín Lutero, criticándolo severamente¹⁸ y afirmando –a propósito de la diferencia entre una guerra defensiva y una guerra agresiva– que hay que tener en cuenta el hecho de que a veces lo que podría parecer un hecho de defensa se revela en cambio como una verdadera y propia agresión. El teólogo español advierte a tal propósito que “la injusticia puede ser acción que prácticamente se está realizando o acción ya terminada, cuya reparación se intenta por medio de la guerra”. Y añade: “en este segundo caso la guerra es agresiva; en el primero tiene todas las características de una defensa, siempre que se haga con la moderación del que se protege a sí mismo sin excederse en sus derechos” (Suárez, 1956, p. 57)¹⁹. Para el teólogo jesuita español la guerra ofensiva entonces, aun siendo legítima, lo es sólo como ultima ratio: “el recurso al papa o al arbitraje internacional –advierte a propósito A. Simoncini– deberían haber intentado hasta el final evitar la prevalencia de la ley del más fuerte” (Simoncini, 13).

Por lo que respecta a los principios generales que sostienen la teoría suareciana sobre la justa causa de la guerra, y sobre el carácter de la guerra ofensiva, Regout nota para esto que:

Con claridad y firmeza Suárez enuncia el principio que se encontrará en todas las teorías sucesivas: no existe una causa justa que no sea una *injusticia* que haya sido cometida por el adversario si esta no puede ser reparada ni vengada por *ningún otro medio* y su gravedad es proporcionada a las calamidades que de la guerra derivará (Regout, 1934, p. 195).

Suárez concluye la *prima sectio* de la *disputatio De bello* afirmando que “deben cumplirse algunas condiciones para que la guerra se haga lícitamente”, y al enumerarlas, retoma directamente la tradición de Tomás

de Aquino (*Summa Theologiae*, II-II, q. XL, art. 1) indicando la licitud de la declaración y de la actuación de la guerra ahí donde se presente la concomitancia de tres elementos, que interpreta originalmente. Éstos son: “primero, poder legítimo para hacer la guerra; segundo, una causa justa o un título jurídico; tercero, que se observe un modo digno y la equidad en el comienzo de la lucha, durante las hostilidades y después de la victoria” (Suárez, 1956, pp. 57-58)²⁰. Cada una de estas condiciones es luego estudiada por parte de nuestro autor en las secciones sucesivas de la *disputatio*.

Las restantes secciones de la *disputatio De bello*

La segunda sección afronta la cuestión de quién posee legítimamente el poder –en el caso de la guerra agresiva, puesto que todos en efecto tienen el poder de defenderse de un agresor injusto– de declarar la guerra. Esta legítima *potestas*, para Suárez, pertenece sólo al soberano que, dotado de *potestas jurisdictionis* es el único a quien compete la *iustitia vindicativa*, o sea, el deber de castigar a los malhechores, potestad que es extremadamente necesaria en la comunidad política. Precisamente en aras de este tipo de autoridad, para el teólogo jesuita “así como el jefe del Estado puede castigar a sus propios súbditos cuando hacen mal a otro, podrá también vengarse de otro soberano o Estado que le está sujeto por razón de un delito” (Suárez, 1956, p. 60)²¹. Es más, si el príncipe soberano no lo hiciera, por su negligencia podría ser también privado de su propia autoridad de la comunidad política²².

Tras haber considerado la postura de Francisco de Vitoria y haber confirmado que los principios por él expuestos “son igualmente válidos para los cristianos y para los infieles por estar fundados en la ley natural” (Suárez, 1956, p. 63)²³, Suárez entra en materia con la cuestión de la pertinencia o no del Pontífice de juzgar en los temas políticos que afectan a la vida concreta de un reino, como había ya hecho en el *De legibus* y en la *Defensio fidei*, tratándola no obstante en nuestra *disputatio* según la perspectiva específica de la valoración de una guerra justa (Suárez, 1858, pp. 740-741; Suárez, 1956, pp. 69-73). Escribe a propósito C. Faraco:

El jesuita intenta aclarar cómo el Pontífice es sustancialmente una autoridad espiritual imposibilitada para intervenir en todos los asuntos políticos que conciernen a la vida más práctica de un reino. No obstante, la *potestas indirecta* consiente al jefe de la Iglesia un poder de juzgar si los fines morales, perseguidos por un soberano con la búsqueda del *bonum*

commune de su pueblo, están conforme o no con los valores de la Iglesia. Por tanto, el Pontífice difícilmente podrá juzgar una guerra como justa si está emprendida entre dos reyes cristianos, aunque ‘raro’ podría incluso suceder que se alineara a favor de uno de los dos implicados, pero siempre se encontrará alineado contra los infieles. Es evidente que el jesuita no habría podido estar más atento y adecuado a los tiempos y al papel desempeñado (Faraco, 2013, p. 37).

Mostrando muy bien que el problema del orden jurídico reclama las necesarias distinciones entre el derecho a la guerra y el derecho concerniente a la guerra, el teólogo jesuita afronta en la cuarta sección cuáles son los títulos justos de guerra según la razón natural (*justa causa, et titulus*). En la senda de sus predecesores, incluido Francisco de Vitoria, el maestro español encuentra nuevamente como única “causa justa y suficiente razón de guerra [...] una grave injuria ya consumada que ni puede ser vengada ni reparada de otra manera” (Suárez, 1956, p. 75)²⁴. Suárez afirma pues muy claramente que ninguna guerra puede ser justa si no tiene una causa legítima y necesaria, y esta causa es una *gravis injuria illata, quae alia ratione vindicari aut reparari nequit*. Afirma no obstante que no faltan los posibles errores en la interpretación de este principio, según las circunstancias y las situaciones. En efecto, en el caso “*absurdissimum*”, en el que ambos contendientes se sientan simultáneamente ofendidos y en el derecho de defenderse, no se podrá hablar de causa justa, puesto que “dos derechos contrarios no pueden ser justos simultáneamente” (*duo enim contraria jura non possunt esse justa*) (Suárez, 1858, p. 744; Suárez, 1956, p. 76)²⁵ y deben por ello ser profundizados los varios elementos que determinan una verdadera injuria sufrida, y que nuestro autor profundiza ulteriormente.

Si la causa justa para la guerra es una *injuria illata*, y por tanto una injusticia sufrida, que puede consistir en una agresión brutal contra el territorio, las personas y los bienes, la guerra defensiva se opone precisamente a todo ello y que –como se ha dicho– además de estar permitida puede convertirse a veces en obligatoria. Regout advierte que para el teólogo jesuita esto es de tal evidencia que “a ello no dedica más que unas pocas palabras” (Regout, 1934, p. 196).

La injusticia sufrida puede también revestir otra forma de violación del derecho. Y contra ésta se puede, para nuestro autor, efectuar una guerra agresiva, sobre la que Suárez concentra aquí la propia atención.

Varias clases de injurias –afirma el teólogo español– son causa de guerra justa; éstas pueden ser agrupadas en tres capítulos. Primero, cuando un príncipe se apodera de las propiedades de otro y no quiere restituirlas.

Segundo, cuando sin causa razonable niega los derechos comunes de gentes, tales como el derecho de tránsito por la vía pública y el comercio internacional. Tercero, una grave injuria en la reputación o el honor (Suárez, 1956, p. 77)²⁶.

Regout nota a tal propósito, que Suárez:

Somete a un análisis minucioso la guerra agresiva, y en la senda de los escritores medievales y de Vitoria, toma posición sobre dos puntos. Por un lado: el príncipe independiente tiene el derecho incontestable de recurrir a la guerra agresiva en ciertos casos determinados. Por otro lado: no debe usar este derecho si ha sido satisfecho lo rigurosamente exigido. Aquí encontramos de nuevo como base las dos ideas directrices que rigen la doctrina suareciana del derecho de gentes: supremacía y al mismo tiempo limitación de la soberanía a través del derecho superior: cada Estado forma un conjunto independiente pero al mismo tiempo es parte de una comunidad de pueblos (Regout, 1934, pp. 196-197).

Y Faraco añade a tal propósito que “de esta manera el jesuita relanza un enfoque también jurídico-económico, indicando precisamente la violación de esos derechos fundamentales de comercio y de tránsito, factores ético-políticos que habían sido inaugurados en los albores de la Escolástica Española” (Faraco, 2013, p. 38).

También Suárez atribuye entonces, como Francisco de Vitoria, un carácter punitivo a la guerra ofensiva, pero según su doctrina –como subraya Regout–:

La guerra hecha con la intención de reapropiarse, tras un periodo de tiempo, un bien propio, debe ser considerada como una guerra a la vez agresiva y punitiva. Se podría creer que aquí la idea de venganza sea preeminente. Numerosos, al contrario, son los pasos en los que Suárez indica el ‘recuperar’ como verdadera causa legítima de guerra. [...] El primer y más natural motivo que, según Suárez, justifica la guerra, debe ser encontrado, en nuestra opinión, en la necesidad para cada uno de mantener indemne la integridad de sus derechos ‘*ut quisque se conservet indemnem*’ (Regout, 1934, pp. 199-201)²⁷.

Siguiendo la *disputatio*, Suárez presenta el elenco de los títulos gracias a los cuales es legítimo para el soberano declarar la guerra, entre los cuales están también –como ya fue expresado en el *De legibus* y en la *Defensio fidei*– la defensa de derechos de los ciudadanos violados por parte de otros soberanos, y la discrepancia existente entre fieles e infieles²⁸. Se pasa después a considerar la tercera condición de la guerra justa, o sea, las modalidades de su desarrollo, y sigue el tratamiento de posteriores aspectos

técnicos de la guerra, en los cuales no nos detenemos posteriormente más que para considerar –en la *sectio* V– la cuestión de la *defensio innocentium*, que Suárez reconoce como única causa (junto, obviamente, a la injuria) de guerra justa: “christianus princeps non potest indicere bellum nisi vel ratione injuriae vel ob defensionem innocentium” (Suárez, 1858, p. 748)²⁹. En el n. 1 de la misma *sectio* Suárez había ya reconocido que siempre estaría permitido declarar una guerra para defender niños inocentes (“Et confirmatur [...] semper liceret indicere tale bellum propter tuendos innocuos parvulos”) (Suárez, 1858, p. 747; Suárez, 1956, p. 87), considerando el título del *bellum* contra inhumanos como no exclusivo de los soberanos cristianos: “este título, si es que existe, no es exclusivo de los cristianos, sino que es válido para todo rey que quiera defender la ley natural, que es, en fin de cuentas, la que da origen a este título” (Suárez, 1956, p. 89)³⁰.

Puede ser interesante advertir, en fin, que en la séptima sección, dedicada al modo justo de llevar una guerra, Suárez afirmará que “la continuación, como principio de la guerra, debe ser impuesta por la necesidad” (Suárez, 1956, p. 106)³¹, y que “el derecho de guerra es un derecho odioso, y su aplicación significa un castigo gravísimo; luego hay que restringirlo en cuanto sea posible” (Suárez, 1956, p. 106)³². El empleo, por tanto, del “derecho de guerra”, que es definido por Suárez aquí como “odiosum”, constituye en todo caso uno de los más grandes males de la humanidad. Y el n. 17 de la *sectio* V Suárez trata el tema de los inocentes y de la licitud de su sacrificio en orden a la conclusión victoriosa de la guerra afirmando que:

A veces está permitido este castigo por la enormidad del crimen cometido o para escarmiento de otras ciudades; y porque entonces apenas es posible distinguir los inocentes de los culpables, si no es por el sexo o la edad. Se da generalmente autorización para matar a los demás, mientras dura el combate, pero no una vez terminada la lucha o después de alcanzar la victoria. [...] El que tiene derecho al fin de la guerra, absolutamente hablando, lo tiene también a esos medios; en este caso no se intenta la muerte de los inocentes en cuanto tales, sino que se sigue indirectamente [...]. De otra manera sería imposible terminar la guerra. Por la misma razón puede la mujer encinta aplicar una medicina que es necesaria para conservar la vida, aunque sepa que ocasiona la muerte del hijo. De estos argumentos se colige que sólo en tiempo de necesidad está permitida la muerte de los inocentes (Suárez, 1956, pp. 116-117)³³.

Prosperi y Simoncini –comentando la teoría suareciana– hacen notar que en nuestro teólogo:

Que queda, a todos los efectos, como un teórico de la guerra justa, aparece quizás por primera vez la idea de la unidad de los habitantes de la tierra [...] unidos por la obligación de la recíproca benevolencia y por relaciones comerciales y políticas, y por tanto necesitados de regular la propia convivencia a través de la diplomacia y de normas compartidas sobre guerra y comercio. Sobre estas mismas bases, en un segundo momento de su reflexión, el teólogo jesuita llegará a sostener que, justamente porque la guerra termina ineludiblemente por dañar al menos una parte de la unidad del género humano, ésta es en todo caso injusta. Pero, excepción hecha por el último Suárez, será precisamente la casuística jesuita la que desmorone y cancele sin residuos la rigidez religiosa del mandamiento de no matar⁷. La lógica de la guerra justa será relanzada no sólo en las guerras americanas, sino también en las combatidas contra el imperio otomano y en las guerras civiles de religión que entre Cinquecento y Seicento ensangrentarán Europa (Simoncini: 13; cf. también Proserpi, 2005, pp. 81-82).

251



Para Suárez, la verdadera quinta esencia del derecho de guerra se encuentra pues en la necesidad de cada uno de preservar su propio derecho cuando hay una injusta ofensa, detrás de la cual se abre la perspectiva más amplia de que cada uno debe obtener lo que le corresponde y que la justicia debe morar intangiblemente. La obstinación por la parte adversa en la injusticia es para nuestro autor motivo de justificación de la guerra. La injusticia objetiva es en este sentido, para el teólogo jesuita, la razón fundamental, y es considerada siempre como culpable. Así, la guerra, que en principio se propone para defender, mantener y restaurar el derecho, podrá incluir también el motivo de la punición a título de venganza del orden moral. Este derecho de aplicación penal transforma completamente la guerra en guerra de sanción. Así, además de para salvaguardar el propio derecho, Suárez reconoce a los príncipes el derecho de emprender la guerra para acudir en ayuda de los inocentes y también de los extranjeros (Regout, 1934, p. 203).

Mirada general sobre la perspectiva suareciana, y cuestiones abiertas

Partimos, por lo que respecta a algunos elementos sintéticos de cuanto hemos presentado, desde el punto final relativo a la teoría suareciana sobre la guerra de intervención para la ayuda de carácter “humanitario”. Así, Regout la resume:



1. El derecho de guerra defensiva para acudir en ayuda de los extranjeros inocentes no está negado. [...] 2. Una guerra punitiva está permitida bajo petición del Estado ofendido, a modo de socorro. 3. Que Suárez se indigne ante el principio de que ‘no hay que entrometerse en los asuntos ajenos’ tiene sin duda un vínculo con la conducta en las ‘Indias’ por parte de los Españoles (y otros), que veían en los ‘crímenes’ de los indígenas un motivo para la guerra punitiva y que, en virtud del ‘derecho de venganza’, ocupaban las naciones conquistadas. 4. Y puede ser el buen sentido de Suárez lo que le haya hecho comprender qué grave peligro implica, vista la debilidad de la naturaleza humana, también entre los gobernantes, el derecho de ir a reprimir la injusticia en algún lugar del mundo, peligro que, aunque en menor medida, está igualmente ligado al derecho de ‘ir a defender a los inocentes’ sin que se haya pedido. 5. Que un derecho de venganza exactamente determinado pueda ser fuertemente valioso dentro de una sociedad internacional bien organizada, y que en consecuencia se deba tender a ello como a un ideal, nada nos parece más justo que esto (Regout, 1934, pp. 204-205; cf. también Cassi, 2014, XXIII-XXVII).

Obviamente este tema, por lo demás tan actual, está ligado, como hemos visto, a la profundización de la cuestión, afrontada por Suárez con particular atención, del derecho de guerra en caso de reivindicaciones dudosas (de la “guerra justa” para ambas partes contrarias), con la asunción o no de la posibilidad de aplicar la probabilidad de la doctrina de la guerra (Regout, 1934, pp. 206-230; Cassi, 2014, XX-XXIII).

Y si nos concentramos posteriormente en la cuestión de los fundamentos, resulta central para comprender a nuestro autor también la consideración del concepto de ley, y en particular de “ley natural”. Escribe a tal propósito R. Campa:

La corriente teológica española [...] reconoce en la razón el fundamento de la condición humana en sus múltiples manifestaciones. La ley –en la corriente teológica española– continúa siendo, según la concepción tomista, una *ordinatio rationis*. La constitución del Estado por tanto, puede ser el resultado de la evolución de la razón o de un contrato, estipulado entre los miembros de un sistema comunitario en el ejercicio de su libertad. Sea el presupuesto, por así decir, genético evolutivo, sea el presupuesto voluntarista, no contrastan entre ellos en cuanto que concurren para hacer consecuente la aspiración de la comunidad humana a considerar general –y por tanto a compartir– el propósito expresado por un solo individuo o por un grupo de individuos en la interpretación del bien común. Este convencimiento preordena la *glossa* que Francisco Suárez hace de la *Summa Theologiae* tomista y de la doctrina de Vitoria (Campa, 2010, pp. 45-46).

No obstante, para el maestro español, se trata ya de una *ratio legis* distinta de la del Aquinate (Bastit, 1990).

Desde el punto de vista de la interpretación y del desarrollo de las doctrinas, y en el interrogarnos sobre la “fortuna” posterior a este tratado del teólogo jesuita, asume un particular acento la relación existente entre Suárez y el dominicano Domingo Báñez, a propósito de la cual Regout observa:

Nosotros creemos, aunque con reservas, que la teoría de la guerra de Báñez y la de Suárez no tienen relación directa. [...] Es incontestable, por ejemplo, que el tratado de Lessius sobre la guerra, escrito en 1592, se refiere a Suárez, de quien Lessius había sido discípulo en Roma. Mientras que Suárez no es citado por él, Báñez a contrario, lo es muchas veces [...]. Cronológicamente viene inmediatamente Gregorio de Valencia (1595). Conoció con seguridad a Báñez, y quizás a Suárez [...]. Finalmente, Vázquez (1598) [...], al criticar la doctrina de ‘algún escritor moderno’, debió de hacer alusión a Báñez si no también a Gregorio de Valencia; se puede decir con aún mayor probabilidad que su crítica se dirigiese sobre todo a Suárez [...]. Se puede discutir hasta el punto de saber, entre Báñez o Suárez, a quién corresponde el primado histórico. Nosotros lo atribuiremos a Suárez, por razones de tipo práctico: en efecto, las opiniones circunstanciales, a menudo distintas de las nuestras, que algunos autores recientes han emitido en torno a Suárez, nos obligan a un examen más atento de la doctrina suareciana como atentamente el autor la ha expuesto (Regout, 1934, pp. 193-194).

En todo caso, esta oposición entre Báñez-Suárez y Vitoria-Molina, aborda también el tema crucial al que hemos hecho referencia antes, o sea, la discusión de si la guerra puede ser justa para ambas partes contendientes. En la consideración de tal caso, nota de nuevo Regout:

Todos los autores de este periodo consideran que se detecta un error invencible en llevar a las dos partes a considerar la guerra como subjetivamente justificada. Pero para Báñez, Suárez y Gregorio de Valencia, esta verdad es solamente teórica [...]; al contrario, Vitoria y Molina extraen las consecuencias: el príncipe que conoce y supone que el adversario promueve una guerra de buena fe, no podrá, durante y después de la guerra, llevar a cabo más violencia de la estrictamente necesaria para la ejecución de su derecho; cualquier capacidad penal le está expresamente negada (Regout, 1934, pp. 269-270).

Es llamativo también, que en Suárez encontramos el uso de la expresión “*justitia commutativa*” dentro de la doctrina del derecho de guerra, justo cuando se entra en materia respecto a los actos perpetrados durante y después de la guerra, también durante y después de una guerra

vengativa, y por tanto, cada vez que debe ser atribuido a alguien lo que le es estrictamente debido; este caso se presenta en la situación de una restitución o de una reparación. Tal expresión es empleada por primera vez, tal como es, por Suárez, aunque:

La idea es familiar a todos los autores, no solamente a los del siglo XVI, sino aún más a los del Medioevo; en efecto, todas las consideraciones sobre el derecho de la recuperación y del deber de la restitución, donde la venganza no está implicada, se fundan en los principios de la justicia conmutativa (Regout, 1934, p. 272).

La reflexión del teólogo jesuita español presenta pues, por una parte, algunos trazos de evidente originalidad, por otra, se inserta plenamente en el debate con los distintos autores, jesuitas y no, que estaba caracterizando el contexto cultural de la tarda escolástica. A pesar de las diferencias y originalidad que hemos subrayado, se podría por tanto afirmar –con Danilo Zolo– a propósito de la discusión sobre la “guerra justa”, que:

En las intenciones de sus ideadores escolásticos, desde Tomás de Aquino a Francisco de Vitoria y a Francisco Suárez, la distinción [entre guerra justa e injusta] debía contribuir a limitar la guerra imponiendo a los príncipes cristianos emprender guerras justificadas por buenas razones morales y combatidas con medios lícitos [...]. Solamente con el abandono de las premisas teológico-morales y cosmopolitas de la doctrina medieval del *justum bellum*, se habría afirmado en Europa, a partir del siglo XVII, el ‘derecho internacional interestatal’. Dado ya por descontado que en ausencia de una autoridad moral universal todos los contendientes habrían considerado justa la propia guerra –*bellum utriquem justum*– el derecho internacional interestatal (y no ya cosmopolítico) se concentró en la definición de reglas exclusivamente formales y procedimentales (Zolo, 1995, pp. 98-99).

Suárez se encuentra justamente, como hemos visto, en este “nudo” fundamental.

Conclusión

El tema de la “guerra justa” y de la “justicia de guerra” ha representado, sin duda, para Francisco Suárez, una ocasión para afrontar una cuestión que unía elementos ético-jurídicos a otros de carácter antropológico, filosófico y teológico, porque el problema –considerado en su conjunto– consiste en la determinación de las condiciones que permiten concordar y no enfrentar las virtudes teológicas de la fe, de la esperanza y sobre todo

de la caridad, con la forma histórica y política del mal representada por la guerra, fenómeno humano que prueba para el teólogo jesuita la imposibilidad de la identificación política e histórica de moralidad y de ley.

Nuestro autor, continuando la reflexión sobre el derecho internacional y sobre sus principios en vista de la reglamentación de la guerra, prosigue sin más la obra de Francisco de Vitoria. El trazo casuístico y académico de la producción del maestro español encontró un ámbito bastante favorable en la consideración de un tema, el de la guerra, que de por sí es rico en matices, sobre todo prácticos, además de teóricos.

A través del *stylus argumentandi* de la tradición escolástica, nuestro autor –como hemos visto– ha facilitado en el *De bello*:

Una articulada investigación *ex professo* sobre la guerra, sobre las condiciones de su licitud, sobre las obligaciones sub *specie juris* a las cuales están sujetos los príncipes, los militares y los súbditos durante su desarrollo, sobre el estatuto jurídico de los prisioneros; reflexión conducida también mediante el examen puntual de la doctrina medieval y coetánea in argumento (Cassi, 2014, XXVIII).

255



Faraco ha escrito:

Suárez, analizando la realidad, intenta reagrupar los que, en su opinión, son los eventos que más fácilmente pueden suceder tanto fuera de una *communitas politica* como dentro de ella. La descripción no solo de los títulos, sino también de las causas y del comportamiento a seguir en plena guerra –que debe siempre tener como referencia el sopesar la violencia con la injusticia sufrida– se hace, a través de una armónica conciencia jurídica y filosófica, capaz de reclamar claramente los conceptos de *prudentia* y de *bonum commune*, donde toda la obra política suareciana va a inspirarse. Por lo demás, toda la actividad suareciana está marcada en el diálogo constante con sus acreditados maestros y sus contemporáneos, con el fin de proyectarse hacia una nueva interpretación de temas que, poco a poco, son sometidos a su atención para verificar la existencia de una solución lo más próxima posible a la realidad (Faraco, 2013, p. 39).

A propósito de la cuestión de si la guerra (ofensiva) debe tener necesariamente un carácter vengativo, y por tanto penal, hemos visto que la respuesta de Suárez (como también de Báñez y Gregorio de Valencia) es innegablemente positiva, mientras que Vitoria y luego Molina discuten expresamente sobre la posibilidad de una guerra justa que sea llevada lícitamente aun tras haber reconocido la buena fe del adversario (Regout,

1934, p. 268). Un tema fundamental al que se reclama una respuesta determinante, también al filósofo de la política de hoy.

Suárez ha recogido el patrimonio del pensamiento que le entregaban los autores precedentes y lo ha reelaborado, se ha confrontado con los retos de su tiempo y ha intentado responder a ellos, afrontando de modo particular las cuestiones de la “guerra justa para ambas partes” y de la guerra justa entendida como intervención bélica en favor de los inocentes, temas entonces –y no solo entonces– muy discutidos.

Los principios que propone son claros, pero presentan también sus límites. En su postura “es la razón, en su estatuto epistemológico, la que impone el estatuto jurídico de un *bellum iustum* que sea tal para una, y sólo una, de las partes” (Cassi, 2014, XXIII). Ahí donde la parte legítima al recurso a la guerra es indudablemente identificada, no debería haber diferencias entre creyentes o infieles, y así es en efecto afirmado por nuestro autor, que todavía mantiene el reconocimiento de una misión específica de los soberanos cristianos.

También el principio de la intervención bélica hecha justa por el comportamiento malvado o inhumano del adversario contra los inocentes, sobre todo si son niños, encuentra diversas –demasiadas– delimitaciones cuando se pasa a la esfera operativa. Y queda siempre el problema de quién es efectivamente inocente, y si éste es sacrificable cuando ello sea inevitable para poner fin a la guerra, cuando finalmente se da un caso de *extrema ratio*. Hemos visto cómo Suárez propone en la *sectio* VII el ejemplo de la madre que durante el embarazo puede tomar una medicina necesaria para salvar su vida a pesar de ser consciente de que procurará la muerte de hijo: para el teólogo jesuita, como comenta Cassi:

Es la misma *charitas* que parece pedirlo: poner fin a la guerra representa la medida de bello justo que descende del *ordo Charitatis*. El principio de Caridad, relevante y decisivo para la disciplina de la *extrema ratio* bélica, contempla las hipótesis, desde la mujer embarazada al soldado, que justifican la muerte en pos de un bien superior (Cassi, 2014, XXVII).

En el maestro español encontramos por tanto la relación entre lo medieval y lo moderno, no sólo desde el punto de vista de un tema concreto para discutir, sino también desde el punto de vista de la “forma” de racionalidad empleada. Advierte M. Pacioni:

La definición política de la esencia humana por parte de Suárez induce a considerar con más carga el fundamento político del intercambio entre antropología y ley, intercambio versado hoy por la neutralización técnico-

económica de la *governance* que despolitizando lo humano, lo induce a entregarse a identitarismos excluyentes y agresivos (Pacioni, 2015).

En este sentido también la profundización de la doctrina sobre la “guerra justa” de un teólogo jesuita que ha dejado la escena de este mundo hace cuatro siglos puede ser un estímulo para vivir, con sano realismo, como constructores de paz y a transmitir la pasión por la justicia y la fraternidad solidaria.

Notas

- 1 A propósito de Suárez en general, señalo aquí sólo algunos estudios útiles remitiendo también a las abundantes Bibliografías *on-line* ofrecidas por *Scholasticon* (http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/Information/Suarez_fr.php) y por S. Penner (<http://www.sydneypenner.ca/bib.shtml>). Cf. también: Prieto López, 2006; Pereira, 2007; Coujou, 2010; Sgarbi, 2010; Hill y Lagerlund, 2012; Schwartz, 2012; Pistacchini Moita, 2014; Novák, 2014; Salas y Fastiggi, 2015.
- 2 Algunas de estas reflexiones han sido ya presentadas en lengua francesa (*Notes sur l'apport de Francisco de Vitoria et de Francisco Suárez à la théorie du droit de la guerre*) durante las *Journées d'étude “La Guerre et le Droit”* habidas el 11 y 12 de Marzo del 2015 en París en la *Académie des Sciences morales et politiques*, y que están en proceso de publicación. También en lengua italiana está en proceso de publicación para la revista *Salesianum* un texto más amplio con título *La dottrina della “guerra giusta” in Francisco Suárez*. Agradezco de corazón a la profesora Mercedes López Sánchez su ayuda y asesoramiento por este trabajo en español, que incluye también la traducción de varios textos que todavía no se encuentran en el idioma castellano.
- 3 Véanse, por ejemplo, varios textos desde los clásicos (Rolland, 1914; Torres Campos, 1917; Regout, 1934, pp. 194-230; Guerrero, 1948) hasta los más recientes (Kremer, 2012; Murphy, 2012; Reichberg, 2012; Vauthier Borges de Macedo, 2012; Faraco, 2013; Medina, 2013; Cassi, 2014: IX-XXII). Deben ser añadidas, en cuanto sean publicadas, las interesantes contribuciones de M. González Fernández y de E. Lacca, presentadas en el Convenio “Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)” desarrollado en Salamanca el 30-31 de Marzo del 2017.
- 4 Cf. Francisco, 2016b; Francisco, 2017.
- 5 Y en su última Encíclica –la *Laudato si'*– el Papa Francisco, refiriéndose a la tibieza de las reacciones internacionales frente a la degradación del ambiente humano y natural, y al crecimiento de la iniquidad planetaria, afirma: “La guerra siempre produce daños graves al medio ambiente y a la riqueza cultural de las poblaciones, y los riesgos se agigantan cuando se piensa en las armas nucleares y en las armas biológicas. Porque, a pesar de que determinados acuerdos internacionales prohíban la guerra química, bacteriológica y biológica, de hecho en los laboratorios se sigue investigando para el desarrollo de nuevas armas ofensivas, capaces de alterar los equilibrios naturales”. Se requiere de la política una mayor atención para prevenir y resolver las causas que puedan originar nuevos conflictos. Pero el poder conectado con las finanzas es el que más se resiste a este esfuerzo, y los diseños políticos no suelen tener amplitud de miras. ¿Para qué se quiere preservar hoy un poder que será



recordado por su incapacidad de intervenir cuando era urgente y necesario hacerlo?” (Francisco, 2015: n. 57).

- 6 Y podríamos enseguida indicar otros autores como Gabriel Vázquez, Domingo Báñez, Leonardus Lessius, Gregorio de Valencia, Luis de Molina, Hugo Grocio. Cf. a propósito, entre los numerosísimos volúmenes que se podrían citar, Segura Etxezarraga, 1991; Bobbio, 1992; García Caneiro, y Vidarte, 2002; Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2004: nn. 437-438 y 497-517; Walzer, 2004; Bellamy, 2009; Allman y Winright, 2010; Allhoff, Evans, y Henschke, 2013; Aznar Fernández-Montesinos, 2013; Possenti, 2014; Winright, 2015; Possenti, 2017.
- 7 Cf. Suárez, 1856b. Véase en particular el libro II (*De lege aeterna et naturali, ac jure gentium*), en los capítulos 18 (*An jus gentium aliquid praecipiat, vel prohibeat, aut potius solum concedat, vel permittat*, V, 163-166) y 19 (*Utrum jus gentium distinguatur a naturali tanquam simpliciter positivum humanum*, V, 166-170). Fundamentales también, en el *De Legibus*, las afirmaciones suarecianas según las cuales todo Estado tiene pleno poder de asegurar su conservación y el bien común, en el libro III (*De lege positiva humana secundum se et prout in pura hominis natura spectari potest quae lex etiam civilis dicitur*), cap. 30 (*Utrum lex humana et civilis possit obligare ad sui observationem cum periculo cujuscumque nocumenti temporalis, etiam mortis*), n. 4 (*Esse potestatem in magistratu civili, et canonico, ad obligandum suis legibus cum periculo vitae. Est in republica necessaria potestas ad suam conservationem et commune bonum*, V, 293-294), y que este imperativo prevalece sobre cualquier eventual consideración individual (justo después, en el n. 11: *Satisfit argumentis contrariis*, V, 296).
- 8 Suárez afronta en el *De ultimo fine hominis* el tema de la determinación racional de los principios que gobiernan las acciones humanas, y también el tema de la guerra justa encuentra su colocación adecuada sólo dentro de este cuadro ético-antropológico. Cf. Suárez, 1856a: *Proemium*, XIII-XIV.
- 9 Suárez define la sedición como una especie de guerra civil, “toda lucha colectiva que se da dentro de un mismo Estado. Puede entablarse entre dos partidos o entre el soberano y su pueblo”. Suárez, 1956, p. 125. Cf. Suárez, 1858, p. 759. Como es sabido en el caso de la *seditio* referente a la revuelta del cuerpo político (*respublica*) contra el príncipe, cuando éste, comportándose como un tirano resulta un agresor de la comunidad política, Suárez en el tercer y sexto libro de la *Defensio fidei catholicae* llegará a justificar su deposición. Cf. Suárez, 1859: l. III (*De summi Pontificis supra temporales reges excellentia et potestate*, 202-351) y l. VI (*De juramento fidelitatis regis Angliae*, 660-735).
- 10 “Pugna exterior, quae exteriori paci repugnat, tunc proprie bellum dicitur, quando est inter duos principes, vel duas respublicas” (Suárez, 1858, p. 737).
- 11 “Bellum simpliciter nec est intrinsece malum, nec Christianis prohibitum” (Suárez, 1858, p. 737).
- 12 “Unde ad confirmationem, negatur bellum esse contrarium honestae paci, sed iniquae; est enim potius medium ad veram et tutam pacem obtinendam” (Suárez, 1858, p. 738). Añade enseguida el teólogo jesuita que la guerra lícita “tampoco se opone al amor a los enemigos; porque no odia a las personas el que lícitamente hace la guerra, sino las acciones que justamente castiga por medio de las armas. Dígase lo mismo del perdón de las injurias, principalmente porque éste no es un precepto que no admita excepciones, pues a veces puede exigirse venganza usando procedimientos lícitos” (Suárez, 1956, p. 54).
- 13 “Ad rationem, respondet Augustinus, 19 de Civit., capit. ult., bene probare, bellum, quoad fieri possit, esse vitandum, et solum in necessitate extrema, quando nullum aliud medium superest, tentandum; non vero esse prorsus malum, quia quod ex eo

- sequantur mala per accidens est, et majora sequerentur, si nunquam liceret” (Suárez, 1858, p. 738).
- 14 “Bellum defensivum non solum est licitum, sed interdum etiam praeceptum” (Suárez, 1858, p. 738).
- 15 “Prior pars sequitur ex prima conclusione [...] et habet locum non solum in publicis magistratibus, sed etiam in privatis personis; nam vim vi repellere omnia jura permittunt [...]. Ratio est quia jus propriae defensionis est naturale et necessarium. [...] Nam propria defensio interdum esse potest in praecepto, saltem ex ordine charitatis [...] item defensio reipublicae praecipue si ex officio incumbat”. Suárez, 1858: 738.
- 16 “Dico tertio: bellum etiam aggressivum non est per se malum, sed potest esse honestum et necessarium” (Suárez, 1858, p. 738).
- 17 “Ratio est, quia tale bellum saepe est reipublicae necessarium ad propulsandas injurias, et coercendos hostes, neque aliter possent reipublicae in pace conservari. Est ergo hoc jure naturae licitum, atque adeo etiam lege evangelica, quae in nulla re derogat juri naturali, neque habet nova praecepta divina, praeterquam fidei et sacramentum” (Suárez, 1858, p. 738).
- 18 “Es ridículo, por tanto, lo que decía Lutero de que no era lícito resistir al castigo divino. Dios no quiere estos males, sino que los permite; luego no prohíbe que puedan soslayarse con toda justicia” (Suárez, 1956, p. 56). “Quod vero Lutherus aiebat, non licere resistere castigationi Dei, ridiculum est: Deus enim non vult haec mala, sed permittit, unde non prohibet quini ueste possint propulsari” (Suárez, 1858, p. 738).
- 19 “Quocirca notandum est an injuria sit in fieri moraliter, an facta jam sit et per bellum satisfactio intendatur. Quando se habet hoc secundo modo, bellum est aggressivum: primo modo habet rationem defensionis, dummodo fiat cum moderamine inculpatae tutelae” (Suárez, 1858, p. 739).
- 20 “Primum, ut sit a legitima potestate. Secundum, ut justa causa, et titulus. Tertium, ut servetur debitus modus, et aequalis in illius initio, prosecutione, et victoria” (Suárez, 1858, p. 739).
- 21 “Secundo, quia potestas indicendi bellum est quaedam potestas jurisdictionis, cujus actus pertinet ad justitiam vindicativam, quae maxime necessaria est in republica ad coercendum malefactores; unde sicut supremus princeps potest punire sibi subditos quando aliis nocent, ita potest se vindicare de alio principe, vel republica, quae ratione delicti ei subditur” (Suárez, 1858, p. 739).
- 22 “Tunc enim posset tota respublica se vindicare, et privare ea auctoritate principem, quia semper censetur apud se retinere eam potestatem, si princeps officio suo desit” (Suárez, 1858, p. 739).
- 23 “Quae omnia, cum in lege naturali fundata sint, communia sunt Christianis et infidelibus” (Suárez, 1858, p. 740).
- 24 “Rursus, causa haec justa et sufficiens est gravis injuria illata, quae alia ratione vindicari aut reparari nequit” (Suárez, 1858, p. 744).
- 25 Comenta a tal propósito A.A. Cassi: “El *absurdissimum* no deja dudas, y no se trata de un absurdo sólo lógico, sino también jurídico; podríamos decir también, sobre la cantidad de estudios interdisciplinarios de historia de la lógica medieval, que absurdo, bajo el perfil lógico, es *absurdum* también *in puncto iuris*. [...] En Suárez, en definitiva, el derecho no renuncia al juicio de ‘justo’ o ‘injusto’ que éste por definición implica; con mayor razón, si el juicio se refiere a la naturaleza *iusta* o *iniusta* del *bellum*” (Cassi, 2014, p. XXI).
- 26 “Secundo advertendum est varia esse injuriarum genera pro justii belli causa, quae ad tria capita revocantur. Unum, si princeps res alterius occupet ac nolit restituere



- re. Alterum, si neget communia jura gentium sine rationabili causa, ut transitum viarum, commune commercium, etc. Tertium, gravis laesio in fama, vel honore” (Suárez, 1858, p. 744).
- 27 Cf. Suárez, 1858, p. 744. “Al vengar la injuria pueden intentarse dos cosas: primera, que sean indemnizados los daños ocasionados a la persona ofendida. No hay ninguna dificultad que por esta causa puedan legítimamente declarar la guerra, pues si está permitida por razón de una injuria, con mayor razón lo estará para que cada Estado conserve la integridad de sus derechos. Se encuentran muchos ejemplos en la Sagrada Escritura. La segunda, para que el ofensor sea castigado cumplidamente, lo que ofrece su dificultad” (Suárez, 1956, p. 79).
- 28 Escribe A.A. Cassi: “Es en la [...] *sectio* V que Suárez se distancia de la *sententia quam Hostiensis Panormitanus, et alii Canonistae defendunt*, la cual afirma el *titulus infidelitatis, quia scilicet nolunt veram religionem admittere*. Sabiamente Suárez nota che ‘por este camino, más que evitar, se multiplican las injurias contra Dios más de cuanto podrían evitarse’” (Cassi, 2014, p. XXII).
- 29 “Concluyo que un príncipe cristiano no puede declarar la guerra si no es por causa de una injuria o para defensa de los inocentes” (Suárez, 1956, p. 89).
- 30 “Ex quo nihilominus intelligitur hunc titulum, si quis est, non esse proprium Christianorum, sed eundem pertinere ad omnem regem, qui velit servare legem naturae, ex qua praecise considerate hic titulus oritur” (Suárez, 1858, p.748).
- 31 “Sicut initium, ita continuatio belli debet esse necessitatis” (Suárez, 1858, p. 753).
- 32 “Denique jus belli est odiosum, et poena ejus gravissima; ergo restringenda est, quoad fieri potest” (Suárez, 1858, p. 753).
- 33 “Nam hoc interdum licet sive ob nimiam criminis gravitatem, sive ad emendationem aliorum; quia vero tunc vix possunt distingui innocentes a nocentibus, nisi per sexum vel aetatem, ideo quoad reliquos generaliter datur illa facultas quando durat actualis pugna secus vero erit illa finita et parta victoria. [...] Nam qui habet jus ad finem belli, per se loquendo, habet jus ad haec media: mors autem innocentum non est tunc per se intenta, sed per accidens sequitur [...] Et confirmatur, nam alia ratione impossibile esset perficere bellum. Item mulier habens in utero filium potest uti medicina necessaria ad vitam suam, etiamsi sciat inde consequendam mortem filii. Ex quibus rationibus colligitur extra articulum necessitatis hoc non licere” (Suárez, 1858, p. 756).

Bibliografía

- ALLHOFF, Fritz, EVANS, Nicholas G., & HENSCHKE, Adam (Eds.)
2013 *Routledge handbook of ethics and war. Just war theory in the twenty-first century*. New York, London: Routledge.
- ALLMAN, Mark J., & WINRIGHT, Tobias L.
2010 *After the smoke clears. The just war tradition and post war justice*. Maryknoll: Orbis Books.
- BASTIT, Michel
1990 *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suárez*. Paris: PUF.
- BELLAMY, Alex J.
2009 *Guerras justas. De Cicerón a Iraq*. Madrid: FCE.

- BOBBIO, Norberto
1992 *El problema de la guerra y la vías de la paz*. Barcelona: Gedisa.
- BUZZI, Franco
2007 Il tema de iure belli nella Seconda Scolastica. En: Fausto Arici, Franco Todescan (Eds.), *Iustus ordo e ordine della natura. Sacra Dottrina e saperi politici fra XVI e XVIII secolo* (pp. 73-135). Padova: Cedam.
- CAMPA, Riccardo
2010 L'elegia della rassegnazione. En: ID. (Ed.), *I trattatisti spagnoli del diritto delle genti* (pp. 17-93). Bologna: Il Mulino.
- CASSI, Aldo Andrea
2014 Francisco Suárez e il “nuovo” diritto inter nationes dell’Europa moderna. En: Francisco Suárez, (ed. A.A. Cassi), *Sulla guerra*, IX-XXXIII. Macerata: Quodlibet.
- COUJOU, Jean-Paul
2010 *Bibliografía suareciana*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- FARACO, Cinthia
2013 Sul concetto di guerra in Francisco Suárez. *Heliopolis. Culture Civiltà Politica*, 11(2), 29-43.
- FERNÁNDEZ-MONTESINOS, Federico Aznar
2013 Sobre la guerra justa. Una visión politológica. *Documento de Análisis (Instituto Español de Estudios Estratégicos)*, 26, 1-10.
- FRANCISCO
2015 *Carta encíclica Laudato si’*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
2016a Discurso con ocasión de la visita a Asís para la Jornada Mundial de oración por la paz “Sed de paz. Religiones y culturas en diálogo”. Asís (20 de septiembre de 2016).
2016b La no violencia: un estilo de política para la paz (Mensaje para la celebración de la 50 Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero de 2017). Ciudad del Vaticano (8 de diciembre de 2016).
2017 Discurso con ocasión de las felicitaciones del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede- Ciudad del Vaticano (9 de enero de 2017).
- GARCÍA CANEIRO, José, & VIDARTE, Francisco J.
2002 *Guerra y filosofía. Concepciones de la guerra en la historia del pensamiento*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Martín
Guerra y paz: de Erasmo a Suárez (en vía de publicación).
- GUERRERO, Eustaquio
1948 La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho de la guerra. *Pensamiento*, 4, 583-602.
- HILL, Benjamin, & LAGERLUND, Henrik (Eds.)
2012 *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford: Oxford University Press.
- KREMER, Markus
2012 Morality and Just War according to Francisco Suárez. En: Heinz-Gerhard Justenhoven y William A. Barbieri (Eds.), *From Just War to Modern Peace Ethics* (pp. 155-174). Berlin: De Gruyter.
- LACCA, Emanuele
¿Bellum non est intrinsece malum? Guerra y justicia en el De charitate de Francisco Suárez (en vía de publicación).

- MEDINA, Vicente
2013 The Innocent in the Just War Thinking of Vitoria and Suárez. A Challenge Even for Secular Just War Theorists and International Law. *Ratio Juris*, 26(1), 47-64.
- MURPHY, James Bernard
2012 Suárez, Aquinas, and the Just War: Self Defense or Punishment? En: Heinz-Gerhard Justenhoven, y William A. Barbieri (Eds.), *From Just War to Modern Peace Ethics* (pp. 175-196). Berlin: De Gruyter.
- NOVÁK, Lukáš (Ed.)
2014 *Suárez’s Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*. Berlin: De Gruyter.
- PACIONI, Marco
2015 Sulla guerra giusta, en *Alfabeta2* (23 de febrero de 2015), www.quodlibet.it/recensione/1846.
- PEREIRA, José
2007 *Suárez. Between Scholasticism and Modernity*. Milwaukee: Marquette University.
- PISTACCHINI MOITA, Gonçalo Pita de Meireles
2014 *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ
2004 *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- POSSENTI, Vittorio
2014 *Pace e guerra tra le nazioni. Kant, Maritain, Pacem in terris*. Roma: Studium.
2017 Il problema della guerra e le vie della pace: i dilemmi della cultura contemporanea e la lungimiranza della visione montinianiana. En: Ferdinando Citterio (Ed.), *Questione sociale, questione mondiale. La permanente attualità del magistero di Paolo VI* (pp. 105-118). Milano: Vita e Pensiero.
- PRIETO LÓPEZ, Leopoldo José
2006 Vida y pensamiento del padre Francisco Suárez. *Ecclesia*, 20(2), 187-210.
- PROSPERI, Adriano
2005 “Guerra giusta” e cristianità divisa tra cinquecento e seicento. En: Mimmo Franzinelli, y Riccardo Bottoni (Eds.), *Chiesa e guerra. Dalla “benedizione delle armi” alla “Pacem in terris”* (pp. 29-90). Bologna: Il Mulino.
- REGOUT, Robert Hubert Willem
1934 *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours d’après les théologiens et les canonistes catholiques*. Paris: Pedone.
- REICHBERG, Gregory M.
2012 Suárez on Just War. En: Daniel Schwartz (Ed.), *Interpreting Suárez. Critical Essays* (pp. 185-204). Cambridge: Cambridge University Press.
- ROLLAND, Louis
1914 François Suárez et le droit de la guerre. En: Louis Rouzic (Ed.), *L’Eglise et la guerre*. Paris: Bloud et Gay.
- SALAS, Victor M., & FASTIGGI, Robert L. (Eds.)
2015 *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden: Brill.
- SCHWARTZ, Daniel (Ed.)
2012 *Interpreting Suárez. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEGURA ETXEZARRAGA, Joseba
1991 *La guerra imposible. La ética cristiana entre “guerra justa” y la “no-violencia”*. Bilbao: DDB.

- SGARBI, Marco (Ed.)
 2010 *Francisco Suárez and His Legacy*. Milano: Vita e Pensiero.
- SIMONCINI, Alessandro
 Note per una genealogia della guerra globale. Dalla “guerra giusta” alla crisi del sistema westfaliano, en *Dialettica e Filosofia* (www.dialetticae filosofia.it/public/pdf/16guerra_simoncini.pdf).
- SUÁREZ, Francisco
 1856a De ultimo fine hominis. En: *ID., Opera Omnia* (Editio nova, ed. M. André) vol. IV. Parisiis: L. Vivés.
 1856b Tractatus de Legibus et legislatore Deo. En: *ID., Opera Omnia* (Editio nova, ed. C. Berton), voll. V-VI. Parisiis: L. Vivés.
 1858 De charitate (De triplici virtute theologicae, tractatus III). En: *ID., Opera Omnia* (Editio nova, ed. C. Berton), vol. XII. Parisiis: L. Vivés.
 1859 Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores. En: *ID., Opera Omnia* (Editio nova, ed. C. Berton), vol. XXIV. Parisiis: L. Vivés.
 1956 *Guerra, intervención, paz internacional* (ed. L. Pereña Vicente). Madrid: Espasa-Calpe.
- TOMÁS DE AQUINO
 2001 *Suma Teológica*. Madrid: BAC.
- TORRES CAMPOS, Manuel
 1917 *Francisco Suárez y el derecho cristiano de la guerra*. Madrid : CSCI.
- VAUTHIER BORGES DE MACEDO, Paulo Emilio
 2012 The Law of War in Francisco Suárez: the civilizing project of Spanish Scholasticism. *Revista da Faculdade de Direito da UERJ*, 2(22), 1-25.
- WALZER, Michael
 2004 *Reflexiones sobre la guerra*. Barcelona: Paídos Ibérica.
- WINRIGHT, Tobias
 2015 *Can war be just in the 21st century? Ethicists engage the tradition*. Maryknoll: Orbis Books.
- ZOLO, Danilo
 1995 *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*. Milano: Feltrinelli.

Fecha de recepción del documento: 10 de abril de 2017
 Fecha de revisión del documento: 25 de abril de 2017
 Fecha de aceptación del documento: 15 de junio de 2017
 Fecha de publicación del documento: 15 de julio de 2017