

Poder político, tiranía y bien común en Francisco Suárez

Diferencias y semejanzas con el origen del concepto de soberanía en Jean Bodin

*Political Power, Tyranny and Common Good in Francisco Suarez
Differences and Similarities with the Origin of the Concept of Sovereignty in Jean Bodin*

Yamila Eliana Juri

*CONICET - UNCuyo, Argentina
yamilajuri@gmail.com*

Resumen: El presente trabajo esboza la doctrina suareciana sobre el ejercicio del poder soberano en el contexto ideológico de la llamada Escuela de Salamanca, haciendo foco en la factibilidad de la resistencia al mismo, en los casos de tiranía y vinculando tal resistencia a la clave fundamental de la comunidad política que es el bien común, al cual está ordenada la potestad soberana. Nos interesa confrontar esta doctrina con la de un autor contemporáneo a Suárez y clásico por sus aportes a la noción de soberanía de la República como lo fue Jean Bodin, con sus Seis Libros de la República .

Palabras clave: comunidad política, potestad, traslación del poder, resistencia, Escuela de Salamanca.

Abstract: This paper outlines Suárez's doctrine on the exercise of sovereign power in the ideological context of the so-called School of Salamanca, focusing on the feasibility of resistance to it, in cases of tyranny and linking such resistance to the fundamental key of the political community that is the common good, to which the sovereign power is subject to. We are interested in confronting this doctrine with that of an author contemporary to Suárez and considered a classic for his contributions to the notion of sovereignty of the Republic, as was Jean Bodin, with his Six Books of the Republic .

Keywords: political community, power, transfer of power, resistance, School of Salamanca.

I. Introducción

En este trabajo nos adentramos en el pensamiento no sólo de Francisco Suárez sino también de toda una corriente que muchos han denominado “escuela”; se suele considerar este término como alusivo a un grupo de pensadores que coexisten, en el tiempo y en el espacio, y que sostienen una doctrina común.

En este caso, diremos que tanto la Escuela de Salamanca como la de Coimbra –a las cuales perteneció el Eximio– coinciden en concebir el poder civil como venido de Dios, aunque no sea conferido a un hombre particular inmediatamente de lo alto, sino mediataamente, por el consentimiento de la sociedad civil. Por lo tanto, este poder no está en una persona particular, sino en toda la comunidad humana. Así fue enseñado ininterrumpidamente por Vitoria, Soto, Covarrubias, Suárez, entre otros.¹ El periodo que abarca esta escuela es bastante amplio, desde la primera etapa del siglo XV hasta el declinar del siglo XVII. Por ello, en los últimos años se tiende a establecer la diferencia entre una primera Escuela Española correspondiente al periodo del Renacimiento y una segunda Escuela situada en el Barroco.²

Estudiaremos, en las obras políticas de Suárez, la cuestión del poder y del derecho de resistencia, pero sobre todo mostraremos en nuestras conclusiones cómo la problemática se halla en no prever el autor los instrumentos necesarios para que los actos de injusticia cometidos por el detentador del poder puedan ser sancionados.

Todas las teorías de la soberanía de la época se basan de manera fundamental en las estructuras de representación y analogía (entre el Creador y la criatura, Dios y el Soberano) y son importantes por la forma en que configura el espacio político (véase Lorenz, 2006).

Por ser contemporáneos, haremos un cotejo con Jean Bodin, quien fue el autor francés más relevante del siglo XVI en lo alusivo a la doctrina de la soberanía y los límites al poder político.

II. La obra política de Suárez

Sobre la complejidad de la época que le tocó vivir a Suárez, subraya Escandell (2010, pp. 18-19) que son tres principalmente los puntos que marcan el contexto general intelectual en el que germinó el pensamiento del jesuita: la crisis nominalista del siglo XIV, el Renacimiento de los siglos XV y XVI y la escolástica renacentista.

Para aproximarnos al pensamiento político de nuestro autor, nos interesan particularmente los tratados *De legibus* (1611) y *Defensio fidei* (1613), donde se concentra su obra jurídico política (véase Cortina, 2004, pp. 89-104). Respecto de su tratado *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores*, publicado en Coimbra en 1613, como su nombre lo indica, resultó ser una defensa del catolicismo frente al ataque anglicano encabezado por la obra de Jacobo I, en la llamada Apología publicada en Londres en el año 1608. En esta obra, el soberano se arrogaba el poder espiritual supremo sobre el pueblo, e instaba a que el Papa no interfiriese entre él y los súbditos a los que procuraba someter a la obediencia, mediante coacción espiritual y temporal. La *Apología* fue enviada a las cortes europeas, incitándolas a exigir un

juramento de fidelidad a la monarquía, lo que implicaba un llamado a la desobediencia de los ciudadanos y los nobles a la Iglesia Romana.

Por orden del Papa Paulo V, el Cardenal Belarmino elaboró una primera refutación del “juramento de fidelidad” por constituir una invasión por el poder político a las libertades naturales del individuo y del santuario íntimo de la conciencia religiosa (véase Burlando, 2016).

El rey Jacobo I replicó a Belarmino, con una segunda edición de la *Apología* (1609) en defensa del derecho divino de los reyes, exhortándolos a formar un frente común contra Roma. Con tal doctrina, Jacobo I pretendía ser personalmente elegido por Dios para gobernar el pueblo e investido directamente en su cargo como ministro del poder divino. En cuanto conoció la *Apología*, la Santa Sede le ordena a Francisco Suárez escribir el tratado *Defensio fidei*, en el marco del debate europeo referente a la cuestión de la soberanía.³

Con ocasión de la defensa del derecho del Papa respecto de su injerencia en temas de soberanía, Suárez en particular realiza una teoría que distingue y relaciona la política, el derecho y la teología. Esta distinción y relación es una nota característica de la “cosmovisión” católica de lo social ya desde el mismo Evangelio y las Cartas de San Pablo, pero su efecto concreto fue separar la política y el derecho de la teología.

Su obra *De legibus* se convirtió en la principal obra jurídica, siendo de gran notoriedad la concepción de la ley que hace hincapié ya no solo en la racionalidad sino en la voluntad, es decir en la decisión del legislador:

Todo cuanto se ha venido afirmando a favor de tales opiniones parece llevarnos a la conclusión de que ambos actos, intelectual y volitivo, son necesarios para la ley. Por eso cabe una tercera opinión que mantenga que la ley está compuesta e integrada por actos de las dos potencias. Y es que en los asuntos de la moral no hay que buscar unidad perfecta y absoluta, sino que algo moralmente sea uno, se puede, sin embargo, componerse de una pluralidad de elementos físicamente distintos y que mutuamente se ayuden. Así pues, la ley exige dos elementos: moción y dirección, bondad, por así decir, y verdad, o, lo que es lo mismo, recto juicio sobre lo que hay que hacer y voluntad eficaz para impulsar su ejecución (*De legibus*, I, V, 24).⁴

Además de ello, tiene valiosos aportes referentes al derecho subjetivo y al controvertido tema de la democracia natural,⁵ de los cuales no nos ocuparemos en esta oportunidad sino que nos centraremos en la doctrina del poder, para luego abordar el tema de la resistencia.

III. Doctrina del poder

En cuanto a la delimitación histórica del problema, encontramos una importante influencia, en la teoría política suareciana, de las tesis salmantinas del siglo XV. Si bien no es materia del presente trabajo, las doctrinas suarecianas acerca del bien común,

la resistencia y el tiranicidio tienen un antecedente inmediato en la llamada “Primera Escuela de Salamanca”, cuyas tesis fueron desarrolladas principalmente por Alonso Madrigal el Tostado y Fernando de Roa.

Estos autores se sitúan en la segunda mitad del siglo XV, momento en el cual se forma en Salamanca una “escuela aristotélica” humanista a partir de la figura de Alonso de Madrigal (El Tostado), que tiene como continuador a Pedro de Osma, su discípulo, y como alguno de sus principales representantes a Fernando de Roa (véase Flórez Miguel, 2007, pp. 113 y ss.). El Tostado encajaba su teoría del poder dentro de una teoría general acerca de la ciudad. En tal sentido, Sánchez Hidalgo (2018) subraya la trascendencia otorgada por Fernando de Roa al bien común como criterio último de legitimación del poder político. El mismo autor señala que para el salmantino, “la tiranía, es en general, el ejercicio nefasto del poder, que se aparta del bien común y busca el propio interés y la utilidad del poderoso o poderosos”, y en tal sentido la presencia del tirano impone la necesidad de deponerlo, “lo que puede ocurrir mediante el levantamiento de los sometidos tiránicamente, o bien mediante una acción particular. Es decir, cualquier ciudadano puede combatir al tirano y al hacerlo promueve la salud de la comunidad” (Sánchez Hidalgo, 2018, p. 34).

En cuanto a la doctrina del poder elaborada por Francisco Suárez, ésta tiene aristas particulares, en especial en lo referente a su traslación y a la democracia natural que pone en el pueblo. Estos son temas recurrentes en la doctrina del autor, así se habla de una transmisión del poder definitiva, donde la soberanía pasa verdaderamente del pueblo al príncipe y no vuelve al pueblo. No obstante estas ideas, tan progresistas para su época, vemos en general una marcada continuidad con el pensamiento tomista y con la primera escuela de Salamanca, principalmente por colocar el poder del soberano al servicio del bien común.

De esta causa final de la potestad política, el bien común, se desprende su doctrina sobre la resistencia, como respuesta al posible apartamiento por parte del gobernante del fin para el cual la comunidad le trasladó dicho poder (Font Oporto, 2017a; véase también 2017b, 2017c, 2014, 2013).

Con su obra, nuestro autor confirma la tesis aristotélica conforme a la cual la sociabilidad es un hecho natural de la vida humana y algo conforme a la razón: “el hombre es animal social, y apetece natural y rectamente vivir en sociedad” (*De legibus*, III, I, 3). La potestad política viene exigida por la necesidad del cumplimiento del fin de la polis y, por tanto, constituye una propiedad consecuente con la naturaleza de la sociedad civil (*Defensio fidei*, III, 2, 6).⁶

Suárez afirma que cada miembro particular de la comunidad busca su propio interés lo cual, en muchas ocasiones, va en contra del bien común. Sucede también frecuentemente que hay muchas cosas necesarias para el bien común que no interesan tanto a los individuos particulares o que, aunque a veces les interesen, no las buscan

por ser comunes, sino por propia conveniencia. Por tanto, en una comunidad perfecta es necesario un poder público cuya función específica sea buscar y procurar este fin (*De legibus*, III, I, 5).

Dios, en su infinita sabiduría, al crear la naturaleza humana con su nota de politicidad, confiere el poder no como una institución diversa de la comunidad política y a ella sobreañadida, sino como una necesaria consecuencia de la existencia de ese cuerpo político: resulta así la *potestas suprema* a partir de la *communitas perfecta* (Castaño, 2015).

El poder civil no surge a consecuencia del pecado original y es tan conforme con la naturaleza que, como ya indica Santo Tomás (Tomás de Aquino, 2014, I, q. 96, a. 4), existiría incluso en el estado de inocencia, con una autoridad no coercitiva sino directiva. Sólo en cuanto representa además un principio coercitivo, pudiera considerarse como una exigencia racional de la imperfección humana, pues caracteriza a la ley civil de modo esencial el ser coactiva (Recasens Siches, 1947, p. 171).

Si bien uno puede deducir de los escritos del autor que el soberano no está sometido a las leyes que él mismo dicta, algunos autores consideran que sí lo está en virtud del pasaje donde afirma que “aunque el superior quebrante eventualmente las leyes, no es castigado entonces, porque no tiene superior. Pero una vez que haya cesado en su cargo, suele ser castigado, porque entonces sí que tiene ya superior” (*De legibus*, III, XVII, 35). Así el sometimiento se produce luego de cesar su mandato (García Cuadrado, 2017).

La comunidad política se conforma por medio de un pacto político,⁷ que se forja en su seno por ser aquella un todo tendiente a la consecución del bien común.⁸ El orden exige que se constituya esta comunidad para que sea regida por la autoridad. Como los individuos no pueden dar lo que no tienen, el sujeto natural del poder político es el cuerpo social como un todo comunitario y no como mera suma de individuos. Si la soberanía reside en el todo social, para el Eximio la forma originaria del régimen político es la democracia directa, gobierno del pueblo por el pueblo. La democracia podría existir como resultancia natural,⁹ “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 transferida a otro mediante una nueva institución” (*Defensio fidei*, III, 2, 7-8).

El derecho de soberanía que reside inmediatamente en toda comunidad perfecta no brota de un derecho inherente a cada individuo o a cada familia en particular sino de un derecho esencial a la comunidad misma, en tanto tal. De aquí se sigue, por una parte, que el Estado se pueda gobernar a sí mismo y, por otra parte, que los ciudadanos que lo componen sean al mismo tiempo órganos del poder del Estado (*De legibus*, I, VII, 5). La nota fundamental de la comunidad política conformada por este acuerdo, es la de ser perfecta, porque ella basta para alcanzar la felicidad humana en el plano temporal. Suárez afirma que por ser perfecta también debe ser suprema, o sea no formar parte

de otra comunidad superior del mismo orden y constituir respecto de su fin la última instancia de resolución sobre toda la comunidad que le está sujeta (*De legibus*, I, VI, 22).¹⁰

El teólogo español, toma el principio de jurisdicción como atributo esencial del soberano, siendo éste poder el que corresponde poseer para declarar la guerra (Pereña, 1951, p. 93). Es señal de suprema jurisdicción cuando a este principio o Estado asiste un tribunal ante el cual terminan todos los litigios de aquel principado sin apelación a otro tribunal superior. La posibilidad de tal apelación es señal de “principado imperfecto”, porque la apelación es un acto de un inferior para con un superior (*Defensio fidei*, III, 5, 2; véase también Pereña, 1951, p. 99).

En conclusión, el poder civil se llama soberano en su orden, cuando en este orden y con relación a su fin, dicho poder resuelve en última instancia en su esfera, es decir, respecto de toda la comunidad que le está sometida, de suerte que todas las autoridades inferiores que tienen poder en tal comunidad o en parte de ella dependen del principio supremo, mientras que éste no está subordinado a ningún superior en orden al mismo fin del gobierno de los ciudadanos (*Defensio Fidei*, III, 6).

IV. Traslación del poder

Una de las cuestiones que marcó el paso a la modernidad es el debate acerca de si el pueblo concede al Príncipe solamente el uso de la autoridad (*concessousus*) o si también le transfiere la misma sustancia o autoridad (*translatio substantiae*). Hubo autores como es el caso de Vitoria, que se inclinaban por la primera solución: el príncipe tiene el uso de la autoridad; en cambio para el Eximio el pueblo traslada por completo la potestad.¹¹

Esta teoría sostenida tanto por Suárez como por Belarmino, llamada de la traslación del poder afirma que “Dios, ha dado el poder a la comunidad; pero no se lo ha dado a ninguno de sus miembros en particular; luego, se lo ha dado a la multitud (es decir, a todos), quienes, a su vez, están obligados a trasladarla” (Belarmino, 1870, t. VII, p. 11). El poder político no reside, dice Suárez, en un mero agregado de individuos, porque recién aparece la necesidad de la potestad en la medida en que los hombres pasan a conformar un todo de orden solidario en la consecución de un fin común político (*De legibus*, III, II, 4, y *Defensio fidei* III, 2, 5). La esencia ontológica de la autoridad, como principio rector, no se debe al consentimiento humano, pues surge como dimanación natural del organismo social.

No hay una intervención directa de Dios mediante la cual se apruebe la traslación. El Eximio afirma con claridad que la autoridad de los reyes ha sido constituida por medio de un pacto con el cual el pueblo trasladó al príncipe el poder con la carga y la obligación de gobernar y administrar justicia y el príncipe aceptó tanto el poder como

la condición (*Defensio fidei*, III, 2, 12). Este pacto “entre el rey y el pueblo determina los límites del poder y define sus formas de actuación y de ejercicio al servicio del bien común” y “esto significa que “el juramento de fidelidad política (...) tiene sus límites en la legitimidad y en el uso recto del gobierno, pero también en el ‘consenso’ y en las condiciones del pacto constitucional” (Pereña et al., 1979, p. 201).

Constituida la comunidad política, la sumisión al poder político es conforme a la recta razón natural, por cuanto dicha sumisión es precisa para la conservación de la propia naturaleza humana (*Defensio fidei*, III, 1, 8).

V. La tiranía y el derecho de resistencia

A pesar de esta traslación, el poder del gobernante no es ilimitado, sino que será más o menos amplio de acuerdo con el pacto que se haya establecido. Si el monarca abusa de ese poder se convierte en tirano, pues lo usufructúa en beneficio propio y no en orden al bien común. En este caso la rebelión se justifica dado que lo que ocurre es el abuso del poder. La soberanía no es otra cosa que el poder de gobierno del Estado para el fin por el cual fue instituido (*Defensio fidei*, III, 5, 1).¹²

Algunos autores, entre otros Font Oporto (2018), consideran que Suárez no lleva a cabo una explicación clara y sistemática de los fundamentos de la resistencia a la tiranía, sino que es una cuestión que, dentro del orden y la lógica sistemática que él sigue (la del método escolástico de las *questiones* o *disputationes*), se trata de manera dispersa, incompleta e incluso a veces contradictoria.

El fin de la *potestas* es crucial, porque éste marcará los límites de la misma y dará fundamento a la doctrina de la resistencia. La legítima defensa es un atributo que el pueblo, aún trasladando el poder, nunca puede enajenar (*Defensio fidei*, III, 3, 2-4).

En el caso de la ley positiva, ciertamente que el soberano tiene derecho a servirse de la fuerza para asegurar el cumplimiento de la misma (*Defensio fidei* III, 3, 5), pues su voluntad es la última expresión de la ley, del derecho y del Estado, pero sólo en cuanto que expresa y representa la voluntad del *officium* que le ha sido encomendado y con las condiciones y límites que le incumben. Siendo la comunidad el titular nato del poder, cuando el príncipe se hace ilegítimo porque se ha extralimitado en sus poderes o porque es tirano, el poder retorna a la comunidad, teniendo ésta derecho de destituir a la autoridad.

En este punto también hay continuidad con la doctrina imperante respecto a la tiranía. Fue Bartolo de Sassoferato (1313-1356), célebre canonista, quien elaboró con claridad las locuciones *tyrannus absque titulo* y *tyrannus de exercitio* en su tratado *Sobre la tiranía* (véase Neville Figgis, 1942, pp. 259 y ss.), que luego utilizarían los escolásticos. En este mismo contexto surgió la obra *Vindiciae contra tyrannos*, tratado político publicado en 1579 por Stephanus Junius Brutus (2008, p. 294), donde se

advierte de los abusos de poder especialmente en materia de profesión de fe por parte de los súbditos, y se coloca el pacto de fundación del Estado por el cual el príncipe ejerce una soberanía limitada.¹³

Para Suárez el comportamiento del soberano respecto a la comunidad tiene límites que legitiman precisamente el derecho de resistencia. Por eso, sostiene expresamente que si bien en principio la entrega del poder es irrevocable y “no puede privarse al rey de ese poder”, sin embargo, si el rey se convierte en tirano “puede el pueblo emprender contra él una guerra justa”, es decir, la resistencia activa (*De legibus*, III, IV, 6).

El autor hace la distinción entre dos tipos de tirano, de un lado el rey o gobernante que, aún siendo legítimo en razón de su título de acceso al poder, se ha convertido en tirano por un injusto ejercicio y, por tanto, reina tiránicamente en lo que se refiere al gobierno y uso del poder, ya que todo lo maneja en su propio beneficio; y, de otra parte, el rey o gobernante ilegítimo por falta de título, al que llama usurpador.

Comienza Suárez abordando el caso del soberano legítimo que ejerce el poder tiránicamente, gobierna en vistas a su interés particular o pervirtiendo a sus súbditos y en general ejerciendo acciones que atentan contra el bien común (*Defensio fidei*, VI, 4, 1). Al respecto, la tesis central de Suárez es que nadie puede, por su propia y particular autoridad, matar justamente a un soberano con título legítimo por su gobierno tiránico ni por cualquier otra clase de crímenes. También expresa que el poder fue conferido para gobernar políticamente y no tiránicamente, pero si al rey se le declara posteriormente enemigo del Estado, se le aplican los mismos principios que para el usurpador (*De bello*, VIII, 2).¹⁴ La razón se debe a que entonces la comunidad política en su totalidad (*tota res publica*) es superior al rey, y la condición de la traslación ha sido el buen gobierno; en caso contrario puede haber deposición.

Rommen (1951, p. 376), al desarrollar el tema de la tiranía, menciona su sentido ético, es decir, el abuso del poder legítimamente conseguido y al respecto considera que para Suárez:

La diferencia esencial que media, por ejemplo, entre la *potestas económica (dominativa)* del señor sobre el criado y la *potestas iurisdictionis* del poder del Estado consiste en que el señor puede servirse del criado para su propio provecho, mientras que el poseedor del poder del Estado debe tender siempre y exclusivamente a conseguir el bien común. Por tanto, tirano en sentido ético (*quoad regimen*) es aquel que, poseyendo el poder legítimamente, lo desvía de su misión, que es servir al bien común, para utilizarlo en su propio provecho, o perjudica de otra manera a determinados súbditos en sus bienes, en su cuerpo y en su vida; tirano es aquel que pospone el fin del Estado, el bien común, a su propio provecho.

Además, en cuanto al tirano con título legítimo, Rommen (1951, p. 376) advierte que en la obra de Suárez al respecto del mismo “hay que distinguir un derecho a la resistencia pasiva, que puede convertirse en deber, y un derecho a la resistencia activa, basado en condiciones positivas del contrato de traslación y, finalmente, un derecho

natural del Estado a su legítima defensa”; esto se da cuando el príncipe traspasa los límites que en el contrato de traslación se fijaron. Para el autor, la persona privada no puede ir contra el soberano aunque actúe tiránicamente, pues en caso contrario se incurriría en sedición, ya que si el príncipe comete actos inicuos, no deja por ello de ser verdadero príncipe.¹⁵

Por otro lado, puede darse el caso de que el gobernante ocupe el poder por la fuerza, de modo injusto y sin poseer el título correspondiente; la comunidad puede quedar sometida a este soberano que accede ilegítimamente y en este caso puede resistir con todos los medios lícitos a su alcance, o bien aceptarlo, convalidando plenamente en este caso la situación que nació de forma irregular. En caso de que se dé un consentimiento por parte del pueblo, hasta el usurpador queda legitimado automáticamente. Lo que demuestra que la voluntad comunitaria de base, es decir la homologación y legitimación democrática, es factor decisivo y decisorio en Suárez para la legitimidad del Estado. Lo único que justifica matar al tirano es el bien común.

Se trata de un derecho de legítima defensa del Estado –como persona moral colectiva– contra un enemigo externo que pone en peligro la libertad, este derecho es natural y por tanto irrenunciable (Pereña, 1951, p. 375); aun en el caso extremo de la monarquía absoluta, el pueblo nunca ha renunciado al derecho de gozar un gobierno justo (*Defensio fidei*, II, 3, 3).

Es importante notar que para Suárez, en caso de legítima defensa de la comunidad, se entiende que el ciudadano que da muerte al tirano actúa “como miembro de la comunidad e impulsado expresa o tácitamente por ella”, es decir, no se precisa un mandato manifiesto (*Defensio fidei* VI, 4, 6).

Se debe considerar siempre el fin esencial del Estado, en cuyo caso también éste deberá tolerar al usurpador, en caso de que la lucha contra él ponga en peligro el bien común (*De legibus* III, X, 9). Fuera de este caso, quien obtiene el poder por la violencia no se convierte en verdadero gobernante. Por ello el usurpador puede ser lícitamente rechazado por sus súbditos.¹⁶

Suárez desarrolla un caso de tiranía de ejercicio en el *De bello* (IV, 8). Ésta se configura cuando el gobernante, avalado incluso por una justa causa, emprende una guerra exterior desastrosa para su propia patria. En lo atinente a este punto, podemos reflexionar por ejemplo sobre la guerra que Argentina llevó adelante por la soberanía de las Islas Malvinas y preguntarnos: una vez que se ejecuta la tiranía de ejercicio, ¿es lícito para los soldados deponer las armas o para el pueblo dejar de sostener económica y moralmente la guerra? ¿No sería esto aún peor para el bien común? Son interrogantes que surgen al leer las obras del Eximio y de una gran trascendencia para los temas que hacen al poder y a las decisiones que ejecuta aquel que lo detenta.

Para nuestro autor es tirano en sentido “propísimo”, no quien vulnera el bien común traicionando su misión sino el usurpador (*Defensio fidei*, VI, 4, 3), el cual puede ser

resistido e incluso producirle la muerte. Esta acción no sería de vindicta sino defensiva (Castaño, 2012, p. 226). Si el pueblo no puede recurrir a un superior, porque es la potestad de la república misma la que ha sido usurpada –y no un cargo o función subordinada a la *suprema potestas*– entonces, dice también el Eximio, el tirano puede lícitamente ser eliminado por cualquier miembro de la comunidad a título de persona privada. Semejante extremo, ilícito en el caso de un verdadero príncipe que obra con injusticia, se funda en el hecho de que el *tyrannus quoad titulum* no es “rey o príncipe, sino enemigo de la república”. Contra ese tirano no se comete crimen de lesa majestad porque en él no reside ninguna verdadera majestad, concluye Suárez, conforme con la tradición (*Defensio fidei*, VI, 4, 7).¹⁷

En definitiva, sólo en circunstancias excepcionales, cuando el príncipe falte a lo pactado, el pueblo podrá deponer al príncipe, incluso con la fuerza de las armas. No obstante, se presenta el problema de la prueba de la tiranía, es decir, cómo probar que el príncipe ha desoído sus obligaciones. Para ello Suárez recurre a las cláusulas expresamente fijadas en el pacto de traslación o las costumbres inveteradas (Lanseros, 1949, pp. 238-239).

Para Abril Castelló (1979, pp. 319-320), la esencia del pensamiento de Suárez sobre el derecho de resistencia se puede formular así:

Ante actos o actuaciones sustancialmente injustos de los poderes públicos, gravemente atentatorios contra el bien común o contra los derechos básicos de los ciudadanos, la comunidad – y las personas particulares en su caso y en nombre de ella – pueden y deben oponerse a la injusticia con todos los medios a su alcance, incluso los más extremos si no les queda otro remedio.

Por lo cual el fin de la comunidad política se encuentra en relación directa con el derecho a resistir al tirano.

VI. El bien común, como clave para la resistencia

Como hemos podido observar anteriormente, el punto de partida para todas las consideraciones respecto al régimen tirano es el bien común a cuya realización está obligado el poder del Estado y, por consiguiente, su portador. El bien común es el cimiento y el objetivo de la teoría política del Eximio.

Luego de señalar el fin del poder “que está de suyo ordenado sólo al bienestar y felicidad terrenal (*Defensio fidei*, V, 2), fundamentará la necesidad de una potestad para conducir a la comunidad, marcando los límites que el soberano encuentra a la hora de ejercer dicha autoridad. Afirma Suárez que la comunidad de los hombres no puede conservarse sin un gobernante que tenga poder para mandar y castigar; por tanto, es necesario un soberano que tenga por oficio procurar el bien común. Afirma el Eximio que la comunidad es como un organismo que no puede subsistir sin sus miembros, algunos de los cuales son necesarios para el funcionamiento de la totalidad:

estos tales son los ministros y no podría conservarse sin un gobernante que tenga por oficio procurar el bien común de todo el cuerpo (*Defensio fidei*, I, 5).

La autoridad civil existe únicamente para procurar el bien de la comunidad y todo ejercicio que tenga como finalidad algo diferente convierte la autoridad en tiranía. Por tal motivo, deben respetarse las exigencias de la ley natural y del bien común, así como el pacto de traspaso. Este es el norte para determinar cuándo nos encontramos ante una situación que configuraría un gobierno tiránico, pues se aparta del fin para el cual ha sido instituido, trasladándose la potestad, originariamente depositada en el pueblo. Por esta razón, toda la cuestión que versa en torno a la tiranía de la potestad debe ser dilucidada a la luz del fin del Estado, constituido por el *bonum commune* (*De legibus* I, XIII, 7).

Sánchez Hidalgo señala que en Francisco Suárez conviven dos sistemas de pensamiento, el comunitario y el societario, lo que dificulta enormemente su categorización del bien común. Por un lado el Eximio cataloga el “bien común” como el bien de la comunidad y no de sus partes, lo que manifiesta una concepción comunitaria del orden político; pero, otras veces, lo define como el bien del mayor número de individuos, que sería una afirmación societaria.

Inversamente debemos entender el “bien común” cuando se refiere al mismo dentro de la comunidad política, porque lo dibuja en un marco de convivencia de voluntades yuxtapuestas y así se confunde con el color que domina, esto es, el bien de los más numerosos o se corresponde, a mi juicio, esta reflexión con el concepto clásico de bien común y vaticina el concepto moderno y societario de utilidad pública, que confunde el bien común con la idea de justicia distributiva (Sánchez Hidalgo, 2017, p. 179).

Me interesa sobre todo remarcar que en Suárez hay una natural resultancia del poder a partir de la comunidad: hay poder porque hay comunidad política, y hay comunidad política porque hay bien común político. El Eximio acentúa insistente mente que la *res publica* es el sujeto del poder del Estado, que el Príncipe sólo ha recibido el poder en orden al bien común. Así se concibe al Estado, junto con el soberano en cuanto órgano, “como una persona moral colectiva que transfiere el poder al soberano”. Por ello, en cuanto al origen del poder, hay una especial dependencia del Príncipe respecto a la comunidad que se autodetermina a trasladarle o no el poder; luego de que se produce dicha traslación, el poder queda irrevocablemente conferido al gobernante (salvo casos de tiranía).¹⁸

Esto no implica que el Eximio hable de una escisión del poder entre el *populus* y el *rex*, sino que había penetrado filosóficamente hasta el concepto del Estado como verdadera persona moral colectiva, no pudiendo sacar todavía clara y expresamente las consecuencias jurídicas que se deducían de su concepción filosófica del Estado (Rommen, 1951, pp. 376 y 381-382).

VII. Jean Bodin y su doctrina de la soberanía

De una tradición notablemente distinta, surge este pensador francés, quien en sus escritos elabora una teoría de la soberanía con contrapuntos y similitudes a la elaborada por Suárez, siendo ambos contemporáneos.

Jean Bodin logró contribuir en la conformación de varios conceptos que resultaron sumamente pertinentes, respecto de la realidad política vivida en Francia durante el siglo XVI, enfatizando de modo mucho más fuerte la soberanía como fundamento ontológico del Estado (y no la politicidad natural o el bien común) que ostenta el gobernante y que expresa, sobre todo, mediante la acción de dictar la ley:

(...) soberanía: que es el verdadero fundamento, y el pivote, sobre el cual gira el estado de una ciudad, y de la que dependen todos los magistrados, leyes y ordenanzas, y que es la sola unión, y ligazón de las familias, cuerpos y colegios, y de todos los particulares en un cuerpo perfecto de república (Bodin, 1986, I, II, p. 43).¹⁹

Este autor francés pondrá en la noción de poder la nota esencial de la comunidad política. Esta tesis, que no ha sido sostenida por todos los comentadores del autor,²⁰ tiene una transcendencia en los estudios jurídico-políticos contemporáneos; como prueba de ello podemos remitirnos a autores alemanes del siglo XX, como Herman Heller (1995) y Carl Schmitt (2009), quienes en sus obras recogen el pensamiento del clásico jurista francés.

La soberanía posee la potencialidad para unir y dar coherencia a la comunidad política, siendo el poder de mando algo natural para la existencia de la misma. Afirma Bodin (1986, I, 8, p. 179) que la soberanía es “la potestad absoluta y perpetua de una República”.

Al igual que el gran Dios soberano no puede crear otro Dios semejante, ya que siendo infinito no puede, por demostración necesaria, hacer que haya dos cosas infinitas, del mismo modo el principio que hemos puesto como imagen de Dios no puede hacer de un súbdito un igual sin que su poder desaparezca.²¹ Porque si el Príncipe es reflejo de Dios en la tierra, sólo puede ser “uno” como lo es la unidad matemática. No podrá compartir su autoridad con nadie, ni siquiera con el pueblo.

Así el esquema se configura por la existencia de un ciudadano libre que obedece a quien posee la soberanía, pero esta adecuación no se funda en una norma objetiva que obligue, sino por un acto incondicionado de voluntad en virtud del cual determina que él debe obedecer y obedece.

Si por encima del soberano hubiese alguna persona con poder de dictar leyes, aquél tendría que obedecerlas y perdería, por consecuencia, la condición de tal. De aquí que dar la ley sea la marca por excelencia de la soberanía. Bodin (1986) precisa que la facultad excepcional de ir contra la ley corresponde sólo al Soberano en virtud de su potencia absoluta. Admitida la potencia absoluta, que en el fondo no es sino ultimidad,

es necesario considerar al Soberano *solutus legibus* y fuente de la ley. La ley en el sistema de Bodin, lo mismo que en el de Escoto, no cobra fuerza por su adecuación a un sistema objetivo de normas, sino por obra de la voluntad del legislador. Respecto de la rebelión para el angevino, los súbditos no podrían levantarse contra “sus príncipes naturales” porque ello sería fuente de la anarquía, a la que considera más abominable que la más brutal tiranía.

Al pertenecer el poder no al cuerpo social sino a la institución política, el Estado, aquel no es fruto de un pacto, al cual se pueda renunciar u objetar en caso de incumplimiento.

VIII. Conclusión

Al concluir este trabajo, he intentado mostrar que en Suárez, claramente, el fin del Estado es un fin último en su orden, “llámase supremo en su orden un poder cuando en este orden y con relación a su fin, constituye la última instancia en su esfera o en toda la comunidad a él sometida” (*Defensio fidei*, III, 6, 2).²²

Esto nos lleva a comprender que el concepto de soberanía en Suárez es relativo, sólo tiene vigencia en su orden, está estrechamente vinculado a la *comunitas perfecta*, y no la transforma en un constitutivo formal del Estado, como lo afirma Jean Bodin en su clásica obra *Les Six livres de la République*.

De este modo el soberano solo puede emplear el poder en servicio del bien común del Estado, y el pueblo tiene un derecho natural a proceder contra éste cuando se aparte de su fin. Podría el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa, si el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta del Estado porque a este derecho nunca ha renunciado el pueblo. Fuera de estos casos nunca podrá el pueblo apelando a su poder rebelarse contra el rey legítimo.

Vemos que en la misma época, hay dos escuelas, una deductiva y otra inductiva; ambas ponen límites a la soberanía y de algún modo, bajo el tema de la traslación del poder, abordan el tema de la legítima resistencia. Aunque Suárez conviene con los juristas en que el príncipe tiene el deber moral de obedecer las leyes, termina admitiendo que de no hacerlo, no hay acción que pueda tomarse contra él, pues no hay nadie por quien el príncipe pudiese ser legalmente juzgado u obligado, así “el príncipe se torna lo mismo que para Jean Bodin, en *legibus solutus*, libre del poder coercitivo de las leyes positivas” (Skinner, 1986, p. 190).

Por último, creo que el problema fundamental es que en Suárez no están claros los instrumentos legales y políticos para actuar en caso de injusticia por parte del soberano. En referencia al derecho de resistencia, la potestad temporal puede instituirse con mayor o menor alcance y ser limitada o mutar con el curso del tiempo en tanto todo ello resulte conducente al bien común. Tal es, según mi entendimiento, la doctrina de

este autor que, habiendo pasado 400 años de su muerte, a raíz de su solidez doctrinal, nos sigue aportando una valiosa contribución a las ideas filosófico-políticas de la Modernidad.

Referencias bibliográficas

- Abril Castelló, Vidal, 1979: "Juramento de fidelidad y derechos humanos", en Pereña Vicente, Luciano, Vidal Abril Castelló, Vidal y Baciero, Carlos (eds), *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 219-340.
- Bellarmino, Roberto, 1870 (1596): *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus*, París, Fèvre.
- Bodin, Jean, 1986 (1576): *Les six livres de la république*, París, Fayard.
- Brutus, Stephanus Junius, 2008 (1581): *Vindiciae contra Tyrannos o poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y del pueblo sobre el príncipe*. Tecnos, Madrid.
- Burlando, Giannina, 2016: "Francisco Suárez como teólogo moral y político: el caso de Conselhos e pareceres". *Teología y Vida*, vol. 57, núm. 2, pp. 235-255.
- Castaño, Sergio Raúl, 2012: *Lecturas críticas sobre el poder político*, México, UNAM.
- _____, 2015: "La teoría de la traslación del poder en Suárez, entre tradición y ruptura". *Scripta Mediaevalia*, vol. 8, núm. 2, pp. 93-114.
- Cea Egaña, José Luis, 2016: *Derecho Constitucional Chileno IV*. Santiago, Ediciones UC.
- Contreras, Sebastián, 2012: "La ratio legis en la teología de Suárez y Santo Tomás". *Teología y Vida*, vol. 53, núm. 4, pp. 503-519.
- Cortina, Adela, 2004: "Los fundamentos relationales del orden político en Suárez", en Schmutz, Jacob (2004): *Francisco Suárez: Der ist der Mann. Homenaje al Prof. Salvador Castellote*. Valencia, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", pp. 29-46.
- De Bernardo Ares, José Manuel, 1984: "Los poderes intermedios en la República de Jean Bodin". *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), núm. 42, pp. 227-237.
- Elorduy, Eleuterio, 1963: "La acción de resultancia en Suárez". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, vol. 3, núm. 1/2, pp. 45-71.
- Escandell, José, 2010: "Suárez, el pensamiento español del XVI. Continuidad y actualidad", en Fernández de la Cigoña Cantero, Carmen y López Atanes, Francisco Javier (eds.): *En la frontera de la modernidad, Francisco Suárez y la ley natural*. Madrid, CEU Ediciones.
- Fernández Soria, Juan Manuel, 1998: "Educación, Socialización y Legitimación Política (1931-1970)". *Revista Española de Pedagogía*, vol. 56, núm. 210, pp. 335-370.
- Flórez Miguel, Cirilo, 2007: "El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa". *Res publica: revista de filosofía política*, núm. 18, pp. 107-140.

- Font Oporto, Pablo, 2013: "El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio". *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, vol 69, núm. 260, pp. 493-521.
- _____, 2014: *Límites de la legitimidad del poder político y resistencia civil en Francisco Suárez*, PhD diss., Universidad de Sevilla.
- _____, 2017a: "Legítima defensa vs. pacto con tirano en Francisco Suárez: los supuestos de juicio de deposición y tiranicidio". *Studium. Filosofía y Teología*, núm. 40, pp. 85-98.
- _____, 2017b: "Obediencia y desobediencia a reyes herejes y no cristianos en Francisco Suárez. Potestad del papa al respecto". *Gregorianum*, vol. 98, núm. 1, pp. 61-74.
- _____, 2017c, "Tipos de tirano y resistencia en Francisco Suárez". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 51, pp. 183-207.
- _____, 2018: "La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez". *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, vol. 74, núm. 279, pp. 179-200.
- García Cuadrado, José Ángel, 2017: "Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia". *Cauriensia*, vol. XII, pp. 169-189.
- Heller, Herman, 1995: *La Soberanía, contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Lanseros, Mateo, 1949: *La autoridad civil en Francisco de Suárez*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Lorenz, Philip, 2006: "Christall Mirrors, Analogy and Onto-Theology in Shakespeare and Francisco Suárez", *Religion & Literature*, vol. 38, núm. 3, pp. 101-119.
- Neville Figgis, John, 1942: *El derecho divino de los reyes*. México, FCE.
- Pécharman, Martine, 1999: "Les fondements de la notion d'unité du peuple chez Suárez", en Zarka, Yves Charles (ed.): *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*. París, PUF, pp. 103-126.
- Pereña, Vicente Luciano, 1951: *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*. Madrid, Instituto Francisco de Vitoria.
- Pereña, Vicente Luciano, Abril Castelló, Vidal y Baciero, Carlos (eds.), 1979: *Francisco Suárez, De iuramento fidelitatis*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Prieto López, Leopoldo, 2013: *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*. Madrid, B.A.C.
- Recasens Siches, Luis, 1947: *Filosofía del Derecho de Francisco Suárez*. Madrid, Editorial Jus.
- Reichberg, Gregory, 2012: "Suárez on Just War", eb Schwartz, Daniel (ed.): *Interpreting Suárez: Critical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 328-347.

- Rommen, Henri, 1951: *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, traducción de García Yebra, Valentín. Buenos Aires-Madrid, Universidad de Buenos Aires, C.S.I.C.
- Sánchez Hidalgo, Adolfo Jorge, 2017: "Vitoria y Suárez: el derecho internacional en el tránsito a la modernidad". *Anales de la Cátedra Francisco de Suárez*, vol. 51, pp. 163-182.
- _____, 2018: "Fernando de Roa y la defensa del estamento ciudadano". *Revista de Filosofíaaa, Universidad Industrial de Santander*, vol. 17, núm. 2, pp. 22-40.
- Schmitt, Carl, 2009: *Teología Política*. Madrid, Trotta.
- Skinner, Quentín, 1986: *Los fundamentos del pensamiento político moderno II: La Reforma*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Söchting, Julio, 2013: "Francisco Suárez: teología y ley", en Corso de Estrada, Laura, Soto-Bruna, María Jesus y Zorroza, María Idoya (eds.): *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana. Colección de pensamiento medieval y renacentista*, Pamplona, EUNSA, pp. 309-324.
- Suárez, Francisco, 1951 (1621): "De bello", en Pereña, Vicente Luciano: *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*. Madrid, Instituto Francisco de Vitoria.
- _____, 1965 (1613): *Defensio fidei*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- _____, 1975 (1611): *De Legibus*. Vol. 5, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Tomás de Aquino, 2014 (1265-1274), *Summa Theologiae*. Madrid: BAC.
- Vitoria, Francisco de (1946), "De la Potestad Civil", en Casares, Tomás (ed.), *Francisco de Vitoria: Derecho Natural y de gentes*. Buenos Aires, Emecé.

Notas

- 1 Nos referimos particularmente a las siguientes obras: Francisco de Vitoria, *De potestate civile* (Vitoria, 1946), n. 7; Domingo de Soto, *De iustitia et iure libridecem*, Salmanticae, 1553, q. 1, a. 3; Diego de Covarrubias y Leyva Toletani episcopisegobiensis, *Philippi Secundi, Hispaniarum regis, summo praefecti praetorio Opera Omnia*, Lugduni, 1574, t. II: *Practicarum Quaestionum*, I, p. 416, col. 1; Francisco Suárez, *De legibus* (Suárez, 1975), III, IV, 2 (el primer número se refiere al Libro, el segundo al Capítulo, el tercero a la sección).
- 2 Para una descripción de las generaciones de la llamada "segunda escolástica española", véase Prieto López, 2013, pp. 182-183.
- 3 El 5 de enero de 1610 (aunque ya antes debió de solicitársele extraoficialmente) Suárez recibe una invitación de la Santa Sede para que intervenga en la controversia del juramento de lealtad a favor de las posiciones del papa Paulo V, mediante una respuesta por escrito al rey de Inglaterra. Finalmente, y pese a sus resistencias, el jesuita granadino se ve obligado a aceptarlo y empieza a trabajar en la *Defensio fidei* en abril de 1610, al mismo tiempo que terminaba la

publicación de *De legibus*. La *Defensio* se publicará en 1613. Respecto al contexto histórico de la polémica con Jacobo I, véase Pereña et al., 1979, pp. 15-215.

- 4 Para una síntesis, véase Söchting, 2013; Contreras (2012).
- 5 “El poder político (*potestate civile*), cuando se encuentra en una institución o príncipe por un título legítimo (*legitimo*), [...] es que ha emanado del pueblo y de la comunidad (*ab populo et communitate manasse*), sea inmediata o mediadamente” (*De legibus*, III, IX, 6).
- 6 El primer número se refiere al Libro, el segundo al Capítulo, el tercero al número.
- 7 A este respecto resulta especialmente valiosa la investigación de Olga Beatriz Beltramo en su recientemente defendida tesis doctoral: “El *consensus* en la doctrina política de Francisco Suárez. Las implicancias de la preeminencia del *consensus societatis* sobre el *consensus subiectionis*”, Universidad Nacional de Córdoba, 2017 (tesis no publicada).
- 8 Sobre la cuestión del consentimiento y el pacto, véase Pécharman, 1999, pp. 104-126.
- 9 La “resultancia” es un término técnico en la metafísica de Suárez. Si es empleado de ese modo, entonces, véase Elorduy, 1963.
- 10 Explica Suárez que la comunidad familiar no es suficiente para dar origen a la ley, por no tener verdadera jurisdicción ni fuerza coactiva. Por eso la comunidad familiar se ordena por naturaleza hacia una comunidad perfecta.
- 11 Según Suárez, Vitoria sostuvo la teoría de la designación, postura intermedia entre la doctrina del derecho divino del rey y la soberanía popular, según la cual el poder viene de Dios, limitándose la sociedad a elegir a la persona a la cual Dios confiere inmediatamente los derechos y atributos de gobierno (*De legibus* III, IV, 5). En cambio para Suárez la transmisión de la autoridad del pueblo al príncipe no es una delegación sino una enajenación o donación perfecta de todo poder (*De legibus* III, IV, 11).
- 12 Suárez aborda el tema del derecho de resistencia y del tiranicidio en *Defensio fidei* IV, 4; y VI, 4, 7; también trata sobre este tema en *De bello*, VIII, 1 (en la edición de Pereña, 1951, el primer número se refiere a la sección, el segundo al punto), y en *De legibus* III, X, 7.
- 13 Aparece en este autor la metáfora de la “nave del Estado”. La república semejaría un barco cuyo piloto es el rey, pero cuyo propietario es el pueblo, representado por los estamentos. En ese sentido, el único fin del gobierno consiste en velar por el bien del pueblo, siendo la dignidad regia, más que un honor, una carga estatuida para poner fin a las disputas entre los ciudadanos por la propiedad de los bienes, administrando justicia y defendiendo al pueblo de los ataques externos mediante el ejercicio de la guerra (Brutus, 2008, p. 89).
- 14 También encontramos la misma idea en *Defensio Fidei*, III, 3, 3.
- 15 La *seditio* había sido caracterizada al comienzo del *De bello* como la guerra entre la república y su príncipe (legítimo), o entre los ciudadanos y la república (véase el *Praeludium*, en Pereña,

1951, p. 67). Luego Suárez lo desarrolla con amplitud en la sección octava: *Utrum seditio sit intrinsece mala* (véase Pereña, 1951, pp. 234- 240).

- 16 El término *repellere*, máxime en el contexto en que se halla, significa sin duda no sólo no obedecer sino también rechazar por la fuerza. Se trata, entonces, de lo que hoy llamaríamos derecho de resistencia activa bajo la forma extrema de la insurrección armada. Sobre estos tópicos, véase los trabajos de Fernández Soria (1998) y Cea Egaña (2016), especialmente el cap. V, “Fuerzas Armadas, De Orden Y Seguridad Pública”.
- 17 En *De legibus*, III, X, 7-9 Suárez hace una suerte de casuística del *debitum obedientiae* y de la licitud y de la obligación de desobediencia ante el tirano *in usurpatione*, el cual “carece de verdadera potestad” y por tanto “no es rey sino tirano”.
- 18 En Bodin esto será notoriamente distinto, pues el soberano no depende ni antes ni después de la comunidad política a la que gobierna.
- 19 El original reza: “(...) souveraineté: qui est le vray fondement, et le pivot, sur lequel tourne l ‘estât d’une cité, et de laquelle dépendent tous les magistrats, loix, et ordonnances, et qui est la seule union, et liaison des familles, corps, et collèges, et de tous les particuliers en un corps parfait de republique, soit que tous les subjects d’icelle soyent enclos en une petite ville, ou en quelque petit territoire”. La 1^a edición francesa de *Les six livres de la république* fue publicada en París en 1576; la edición en latín *De republica libri sex* fue publicada en París en el año 1586.
- 20 Como ejemplo podemos ver que, para De Bernardo Ares, 1986, p. 227, no sería la soberanía el fundamento sobre el que se apoya la república sino la ley y la propiedad: “Ambas realidades –la jurídico-política (ley) y la socio-económica (propiedad)–, al ser los dos pilares básicos del nuevo edificio del estado moderno, constituyen los dos conceptos clave en torno a los cuales se articula la República de Bodin”.
- 21 Recuérdese la polémica de la doble soberanía que pretende justificar simultáneamente el poder del Emperador y el de los príncipes territoriales.
- 22 El original reza: “civilis potestas dicitur in suo ordine suprema quando in eodem et respectu sui finis ad illam fit ultima resolutio in sua sphaera seu in tota communitate, quae illi subest”.

Recepción: 02 octubre 2018

Revisión: 13 febrero 2019

Aceptación: 26 febrero 2019