



La cuestión del poder político en dos autores de la segunda escolástica: El pensamiento de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez.¹

The question of political power in two authors of the second scholasticate: The thought of Francisco de Vitoria and Francisco Suárez.

La question du pouvoir politique chez deux auteurs du second scolasticat : La pensée de Francisco de Vitoria et Francisco Suárez.

A questão do poder político em dois autores do segundo escolasticado: O pensamento de Francisco de Vitoria e Francisco Suárez.

Yamila Eliana-Juri²

47

Cómo citar este artículo: Juri, Y. E. (2019-2). La cuestión del poder político en dos autores de la segunda escolástica: El pensamiento de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez. *quaest.disput*, 12 (25) 47-71

Resumen

En este trabajo damos cuenta del pensamiento político de dos exponentes de la segunda escolástica como lo fueron a Francisco de Vitoria y Francisco Suárez. Veremos como la unicidad de la República se centra en conducir sus propios asuntos con independencia de otra entidad política, en la cual se integre como parte.

El poder político no reside en un mero agregado de individuos, en que los hombres pasan a conformar un todo de orden solidario en la consecución de un fin común político, en esa medida aparece la necesidad de la potestad. La esencia ontológica de la autoridad, como principio rector, no se debe al consentimiento humano, pues surge como dimanación natural del organismo social.

Palabras claves: potestad política, segunda escolástica, traslación del poder.

¹ Recibido: 16/04/2019. Aprobado: 14/06/2019

Artículo de Reflexión, el objetivo es dar cuenta de la doctrina elaborada por Francisco de Vitoria y Francisco Suárez en lo atinente al poder político y el bien común.

² Doctora en Derecho por la Universidad Nacional de Cuyo. Conicet-Uncuyo. Correo Electrónico: yamilajuri@gmail.com.

Abstract

In this work we give an account of the political thought of two exponents of the second scholastic as they were to Francisco de Vitoria and Francisco Suarez. We will see how the uniqueness of the Republic is centered on conducting its own affairs independently of another political entity, in which it is integrated as a part.

Political power does not reside in a mere aggregate of individuals, in which men go on to form a whole of order in solidarity in the attainment of a common political end; to that extent, the need for power appears. The ontological essence of authority, as a guiding principle, is not due to human consent, since it arises as a natural derivation of the social organism.

Key words: political power, second scholastic, transfer of power.

Résumé

Dans cet ouvrage, nous rendons compte de la pensée politique de deux représentants du second scolastique, tels qu'ils étaient pour Francisco de Vitoria et Francisco Suarez. Nous verrons comment la spécificité de la République est centrée sur la conduite de ses propres affaires indépendamment d'une autre entité politique, dont elle fait partie intégrante.

Le pouvoir politique ne réside pas dans un simple agrégat d'individus, dans lequel les hommes vont former un ensemble d'ordre solidaire dans la réalisation d'une fin politique commune ; dans cette mesure, le besoin de pouvoir apparaît. L'essence ontologique de l'autorité, en tant que principe directeur, n'est pas due au consentement humain, puisqu'elle découle d'une dérivation naturelle de l'organisme social.

Mots clés : pouvoir politique, second scolaire, transfert de pouvoir.

Resumo

Neste trabalho damos conta do pensamento político de dois expoentes do segundo escolástico como foram para Francisco de Vitoria e Francisco Suarez. Veremos como a singularidade da República está centrada na condução dos seus próprios assuntos independentemente de outra entidade política, na qual está integrada como parte.

O poder político não reside num mero agregado de indivíduos, no qual os homens passam a formar toda uma ordem solidária na consecução de um fim político comum; nessa medida, surge a necessidade de poder. A essência ontológica da autoridade, como princípio orientador, não se deve ao consentimento humano, pois surge como uma derivação natural do organismo social.

Palavras-chave: poder político, segundo escolástico, transferência de poder.



Introducción

Se suele considerar el término “escuela”, como alusivo a un grupo de pensadores que coexisten en el tiempo y en el espacio, y que sostienen una doctrina común. La ubicación plantea dificultades. La propia denominación de “Escuela Española”, se tiende a sustituir ahora por el de “Escuela Ibérica”, por la intensa comunicación cultural que, en aquel periodo se produjo entre España y Portugal, lo que motivó que pensadores de ambos países ejercieran su magisterio indistintamente, en universidades situadas en todo el territorio peninsular.

En cuanto a la delimitación histórica del problema, encontramos una importante influencia en la teoría política suareciana, de las tesis salmantinas del siglo XV. Nos referimos a 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 (Cirilo Flórez, 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 subraya la trascendencia otorgada por Fernando de Roa al bien común como criterio último de legitimación del poder político (Sánchez Hidalgo, 2018, p. 32).

En un sentido amplio, la Escuela de Salamanca también se extendería a autores de otras órdenes diferentes a la de los Dominicos (que era la mayoritaria), por ejemplo, a la Compañía de Jesús, de la cual formaban parte autores que, aunque fueron docentes en universidades extranjeras, tenían un vínculo biográfico, intelectual y académico innegable con la Universidad de Salamanca. Este fue el caso de Luis de Molina (1535-1600) -antiguo estudiante de derecho en esta universidad y más tarde profesor en las Universidades de Coimbra y Évora- y Francisco Suárez (1548-1617)), que ingresó en 1564 en el noviciado de la Compañía de Jesús en Salamanca, en cuya universidad también sería docente, aunque más tarde enseñaría en Roma y Coimbra, donde terminaría su carrera.

Esta escuela considera el poder civil como venido de Dios, aunque no sea conferido a un hombre particular inmediatamente de lo alto, sino mediatamente 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 Vitoria¹⁶, Soto¹⁷, Covarrubias¹⁸ y Suárez¹⁹.

El concepto de soberanía como cualidad inherente del Estado fue muy bien desarrollada por la escuela española de derecho público, incluso a través de Covarrubias y Vázquez llegar al calvinista, Juan Altusio, quien se hará famoso por su vasta obra "Politica Methodicae Digesta, atque Exemplis Sacris et Profanis Illustrata", publicada en el año 1603. En esta obra Altusio, desarrollará una teoría de la soberanía perteneciente exclusivamente al pueblo, no pudiendo existir paralelamente otra en el gobernante, el cual solo es un administrador fuertemente controlado por determinadas figuras institucionales.

Fuentes de la Escolástica

El punto de partida de los escolásticos será la doctrina tomista, que adhiere a la tesis aristotélica del bien común como principio de legitimidad, primario y principalísimo, destacamos en este sentido el opúsculo de Tomás de Aquino, De regno dedicado a Hugo II de Lusignan, Rey de Chipre, donde desarrolla estos principios de forma clara. Una de las ideas centrales del Aquinate, en este breve escrito, es mostrar que en el bien común adquiere su significado pleno el acto de ejercer el gobierno: "Gobernar consiste en conducir lo que es gobernado a su debido fin, ordenar al fin debido aquello que se gobierna" (Tomás de Aquino, 1978, 28)²⁰. En esa línea, los límites jurisdiccionales de la autoridad coinciden con los fines a los que a ella le toca conducir. Por ello el príncipe establece leyes para los ciudadanos apuntando a la utilidad pública temporal.

16 Vitoria, Francisco de, De la Potestad Civil en Casares, Tomás (Ed.), Francisco de Vitoria: Derecho Natural y de gentes, Emecé Editores S.A. Buenos Aires, 1946), reproducción de la obra de Luis Alonso Getino, Reelectiones Teológicas de Francisco de Vitoria, La Rafa, Madrid, 1934), De potestate civili, nº 7.

17 Domingo de Soto, De iustitia et iure libri decem, (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967), q. 1, a. 3.

18 Diego de Covarrubias y Leyva, Toletani, episcopi segobiensis, Philippi Secundi, Hispaniarum regis, summo praefecti praetorio Opera Omnia, (Lugduni, 1574) t. II: Practicarum Quaestionum I, p. 416, col. 1.

19 Francisco Suárez, De natura legis De legis obligatione De lege naturali De iure gentium De civile potestate De politica obligatione De lege positiva canonica. Edición crítica bilingüe / por Luciano Pereña. [Et al.]. Corpus Hispanorum de Pace. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971-1981, Libro III, c. 4, n. 2.

20 También en Sum. th., I-II, q. 90, a. 3.



El carácter natural de la potestad política en Tomás de Aquino, se aclara en la Suma Teológica, en el desarrollo de la virtud de la obediencia (II, IIae, q. 104)²¹, como así también en el tratado de la ley humana, el cual establece que las leyes cuando son justas y orientadas al bien común, obligan en el fuero de la conciencia (I, IIae., q. 96, a. 4).

Los escolásticos parten de la premisa aristotélica de que existe una inclinación natural en el hombre a vivir en sociedad, dicha inclinación se formaliza, en la constitución de dos grupos sociales, a saber, la familia y la ciudad. La primera no es suficiente para obtener todos los medios necesarios para satisfacer las exigencias de la vida humana, y mucho menos se basta para alcanzar el conocimiento de todo cuanto es necesario saber, lo cual hace indispensable la existencia de la sociedad política. Esta sociedad requiere de una autoridad que la ordene y es aquí de donde se desprenden y desarrollan las concepciones sobre el poder político.

Debemos ponderar que, durante el medioevo, la función específica de la potestad política se identificaba con la facultad de establecer, reconocer, conservar y proteger el derecho: el *ius dicere* (Grossi, 1996, p. 140). Reflejo de esta continuidad es que el nombre de la potestad política fuera el de potestas *jurisdictionis*²².

La segunda escolástica, plantea que la soberanía es delegada de forma indirecta, esto es, depositada por Dios primero en el pueblo y, mediante éste, transferida al gobernante. Lo que resalta como coincidencia generalizada entre nuestros clásicos es la apelación al bien común, como parámetro para las manifestaciones externas del poder político y del derecho, de ahí que la causa final de la comunidad política tenga una preeminencia sobre las demás.

Francisco de Vitoria

Analizo ahora el pensamiento del fundador de esta Escuela. Como ha señalado el hispanista francés Joseph Pérez, refiriéndose a la aparente oposición entre Humanismo y Escolástica, “parece fuera de toda duda, que

21 “Lo mismo que las acciones de los agentes naturales proceden de potencias naturales, así también las operaciones humanas proceden de la voluntad humana. Pero lo normal en la naturaleza es que los seres superiores muevan a los inferiores a realizar sus acciones mediante el poder natural superior que Dios les dio. Por lo que es normal también que en la actividad humana los superiores muevan a los inferiores mediante su voluntad, en virtud de la autoridad establecida por Dios. Ahora bien: mover por medio de la razón y voluntad es mandar. Y, en consecuencia, así como en virtud del mismo orden natural establecido por Dios los seres naturales inferiores se someten necesariamente a la moción de los superiores, así también en los asuntos humanos, según el orden del derecho natural, los súbditos deben obedecer a los superiores”.

22 Tomás de Aquino, de hecho, calificaba al príncipe como *custos iusti*, Cfr. Sum. th., II-IIae., 58, 1 ad. 5.

uno de aquellos intelectuales españoles que más destacó en este afán por combinar dos actitudes que en principio eran epistemológicamente tan irreconciliables, fue Francisco de Vitoria (Pérez, 2000, p. 187).

Francisco nació en 1483²³, ingresó en el noviciado de la Orden de Predicadores en la ciudad de Burgos en el año 1505, fue profesor en las universidades de París, Valladolid y Salamanca. En 1508, se incorporó a uno de los colegios que formaban parte de la Universidad de la Sorbona: el Colegio de Santiago. En París recibió los grados de Licenciado y Doctor. Su triunfo en la docencia fue rotundo. Hacia 1512 dio a luz la edición de los Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás, que había dejado su maestro Crockart. Unos años más tarde revisó la edición de los Sermones (Canciones) de fray Pedro de Covarrubias, que vieron la luz en dos volúmenes: Pars Stivalis y Pars Hiemalis. En 1522, se trasladó al Colegio de San Gregorio de la Universidad de Valladolid donde durante tres años, explicó la Suma de Teología de Tomás de Aquino. Allí recibió el último grado que la Orden Dominica otorgaba a sus profesores: el Magíster en Sagrada Teología. En 1526 ganó la Cátedra Prima de Teología de la Universidad de Salamanca, - que por entonces era una de las universidades más prestigiosas del mundo-, donde permaneció enseñando hasta su muerte, acaecida en 1546.

Se lo considera un precursor del derecho internacional, como menciona Truyol y Serra, el mérito histórico de Vitoria consiste en haber sabido explotar intelectualmente los nuevos elementos del problema internacional que suscitó la época, en el sentido de un universalismo político y jurídico de alcance planetario. Y con ello dio una pauta a toda la Escuela española del derecho de gentes de los siglos XVI y XVII (Truyol y Serra, 1967, p. CXLVI).

Su doctrina se ha conservado en trece reelecciones -lecciones solemnes-, dedicadas entre otros temas, al homicidio, al matrimonio, la potestad civil y eclesiástica, las relaciones entre el Concilio y el Papa, la guerra justa, los conflictos originados por el descubrimiento de América, el respeto en las relaciones con los indios.

23 Se ha debatido sobre la fecha de su nacimiento: unos sostienen que fue el año 1483 y otros que el año 1492. El dominico P. Vicente Beltrán de Heredia defiende que fue este último, apoyándose en un documento judicial. Para fundamentar su postura, hace un importante esfuerzo por ajustar las fechas que se citan: Vitoria profesa en 1506, y esto significaría que entonces tendría catorce años, lo cual resulta excepcional e inadmisibile; así las cosas, también resultaría excepcional para la legislación la fecha en que sería ordenado sacerdote. (Cfr. <http://escolasticos.ufm.edu> consultado el 5 de noviembre de 2017).

Entrando al tema que nos interesa, el primer principio que el autor señala es que el poder civil y la República tienen un origen de carácter divino y natural. Esta tesis pone de manifiesto su profunda divergencia respecto a quienes, como Marsilio de Padua, defendían el origen contractual de la sociedad civil por el consenso de los hombres. Afirma Fassó, que esta defensa tan conservadora y moderada del origen divino y natural del poder por parte de Vitoria, es tan explícita, que parece dejar en evidencia el error argumentativo de quienes, en su afán por demostrar la modernidad del autor, pretenden situarle a la vanguardia de los precursores del contractualismo (Llano Alonso, 2016, pp. 91-114).

El fundamento natural por el cual existe la ciudad, y que es la perfección del hombre, es el mismo que fundamenta la necesidad de una potestad y por lo mismo el bien común es la causa final de ésta. La supremacía del poder del Estado se define por este fin y esto marcará toda la doctrina del poder político. Según Vitoria, el Estado es la multitud reducida a unidad organizada por la autoridad, o bien, la unidad organizada de una multitud, efectuada por la autoridad (Naszaly, 1948, p. 131).

La República es aquella que no es parte de otra, sino que posee ordenamiento jurídico y órganos de gobierno propios (Vitoria, De los indios II, n° 7). Vitoria precisa que la entidad y unicidad de la República -formal y principalmente vinculada a la nota de perfecto de ese cuerpo social- no consiste en poseer un gobierno, sino en conducir sus propios asuntos con independencia de otra entidad política, en la cual se integre como parte.

La noción de comunidad perfecta reside en la autosuficiencia, pues comprende en sí misma, todos los elementos que le son necesarios para su subsistencia y normal desenvolvimiento. La idea del todo, término que se va a repetir en la literatura posterior hasta Suárez, es esencial para comprender el carácter de orbe concluso que se atribuye a la República. No es deficiente, sino autosuficiente, no es parte o dependencia, sino un todo.

El Estado es una comunidad que encuentra su razón de ser en su fin, es decir en el bien común, este fin vincula la existencia, el contenido y los límites del poder del Estado. Nada hay por encima del interés general y del bien común que es, junto a la paz y la felicidad humana, el fin principal al que debe estar orientado el ejercicio del buen gobierno de la República.

Vitoria al analizar las causas del poder, parte del fin y afirma: “no solo entre los seres naturales, sino en todas las cosas humanas se debe considerar la necesidad a partir del fin, en tanto es la primera y principal de todas las causas” (Vitoria, potestad de la Iglesia I, n° 3). Todas las cosas que existen por un fin deben definirse a partir de él. Esto lo reitera en De Matrimonio, cuando afirma que “no solo entre los seres naturales, sino en todas las cosas humanas se debe considerar la necesidad a partir del fin, en tanto es la primera y principal de todas las causas” (Vitoria, Matrimonio, n° 2).

Es muy importante tener en cuenta la causa final, porque el Estado como unidad de la multitud es organizado por la potestad que se mide en orden al mismo. Esto significa que el Estado tiene una potestad suprema en su esfera, es decir en la comunidad en que radica, y en su orden, esto es, en la medida de su fin.

Así, la autosuficiencia de la República implica el derecho de gobernarse y administrarse a sí misma (Vitoria, potestad civil, n° 7). Este derecho, que le asiste a partir del fin, se traduce en la posesión de la potestad de régimen sin la cual no podría alcanzar por sus propios medios, el bien común como causa final tanto del poder como de la República.

A continuación, analizaremos la definición que da Vitoria sobre la potestad política. La misma es definida como “facultad, autoridad o derecho para gobernar la sociedad civil” (Vitoria, potestad civil, n° 10), suprema en su orden, y formalmente basada en la realidad de la comunidad perfecta, sin la cual no existiría potestad suprema. El orden lógico supone que para que haya autoridad debe haber comunidad y no a la inversa.

La función específica de la potestad consiste en la dirección de las respectivas sociedades hacia el bien común que las convoca, a partir del establecimiento y la tutela de un orden de las conductas (Vitoria, potestad de la Iglesia, I, n° 5). Al estar esta supremacía o soberanía determinada y medida por su fin, queda fuera del mismo todo aquello que no corresponde a la naturaleza del Estado. No están pues, sujetos al orden de esa soberanía la vida individual en cuanto no redunde en el bien de la comunidad, la vida familiar en todo aquello que no afecta al fin del Estado, toda la vida espiritual en cuanto trasciende de la naturaleza temporal.

Todo príncipe elegido legítimamente es soberano. Por esta razón, Vitoria afirmaba que hasta los príncipes bárbaros son perfectamente respetables y sus súbitos tienen razón para resistirse a una obediencia extranjera. Los

bárbaros tenían un verdadero dominium, igual que los cristianos, tanto en su vida pública como en su vida privada (Vitoria, De los Indios, I, n° 5).

La potestad comprende cierta preeminencia y autoridad, que implica y exige la sujeción de alguien a los dictados del investido de tal potestad (Vitoria, potestad de la Iglesia, I, n° 1 y 2). Y pues, dado que se trata de una capacidad, unida además a la preeminencia autoritativa, cabe caracterizar a la potestad como una función que, presupone a la sociedad política, como realidad a ella subyacente -causa material, la categorizará el autor- (Vitoria, De la potestad civil, n° 7). Y las funciones, precisamente, se definen por su fin. De allí que las potestades civil y eclesiástica se distingan por sus diversos fines. Que el poder resida materialmente en la comunidad de las naciones, constituye uno de los fundamentos del derecho internacional de Vitoria, además esto conlleva un énfasis en el derecho de autodeterminación, aunque no se relacione con el moderno concepto de soberanía popular. La idea de la soberanía popular fue rechazada por Vitoria antes de que hubiera sido formulada en la modernidad: el pueblo no constituye soberana y arbitrariamente el poder estatal como tal, non potest ex condicto potestatem constituere. El poder del Estado está determinado por Dios y fundado por Él en el derecho natural (Vitoria, De la potestad civil, n° 6), de modo que el pueblo nunca podría suprimir el poder estatal.

De la lectura de la Relección de la Potestad Civil, queda claro que, aunque el rey sea constituido por la misma República, no transfiere la potestad sino la propia autoridad, ni existen dos potestades, una del rey y otra de la comunidad. La naturaleza jurídica de este acto se presenta como una donación de la autoridad por parte de la comunidad a los príncipes. Se trata de una facultad por la que la comunidad es sujeto receptor —como un bien propio recibido de Dios— a la vez que transmisor, a la persona del gobernante. Transmisión que se efectúa mediante un acto voluntario, al que Vitoria suele referirse utilizando verbos como donar o conceder. Esta concesión es la expresión de un consensus communis, que manifiesta el carácter contractual de dicho acto.

La autoridad recibida por Dios es traspasada a los gobernantes mediante un común acuerdo de los miembros de la comunidad. El consensus communis, del que emana el poder civil, incluye además la subiectio voluntaria a la autoridad constituida. Del carácter voluntario del consensus communis se desprende la existencia de distintas formas de gobierno. Vitoria sostiene que tal consenso no ha de ser unánime, basta que la mayor parte convenga en una cosa para que con derecho se realice. En los comentarios a la II-II de la Suma Teológica de Santo Tomás, explicará que el consenso de la mayoría puede

ser expreso o interpretativo y virtual, es decir, aceptando unos los hechos consumados por otros.

Francisco de Vitoria, a diferencia de Suárez, no deduce que la forma democrática de gobierno sea primordial de derecho natural, sino que “los reinos son mucho más antiguos que las Repúblicas (...) en el principio de las cosas, el gobierno de las gentes y naciones estaba en poder de los reyes” (Vitoria, De la potestad civil, nº 8).

Si bien el carácter absoluto de la potestad soberana está ligado a su no vinculación o sujeción a la ley, Vitoria afirma que la racionalidad intrínseca de la misma, nos permite presuponer que ésta se funda en la justicia y que su fin natural es la búsqueda de la utilidad común de los ciudadanos, incluido el príncipe: “Las leyes dadas por la República obligan a todos. Luego, si son dadas por el rey, obligan también al rey mismo” (Vitoria, De la potestad civil, nº 21). Ahora bien, esa sujeción se restringe a la fuerza directiva, porque en cuanto a la fuerza coactiva solo los súbditos están obligados y no el que ejerce la potestad.

En definitiva, el ejercicio del poder sólo se funda en las necesidades del bien común, que permanece como norma suprema sobre los gobernantes y gobernados.

La traslación del poder en Vitoria

Respecto a la traslación, sostiene que el poder reside en la República, más, como naturalmente no puede ejercerlo, debe traspasarlo. Pero el traspaso no es una delegación, de tal suerte que haya en la sociedad dos poderes, el real y el popular, sino una transmisión total, una especie de donación, de tal manera que el poder cambia de sujeto²⁴. El pueblo no es libre de transmitirla o no y de tal suerte debe hacerlo, que no quede en él nada de ella.

Vitoria hace residir la especificidad de la “potestad”, como contrapuesta a “autoridad”, en el uso y ejercicio del poder. Esta expresa distinción terminológica planteada reviste una significación clave. El pueblo no transfiere

24 Manteniendo el principio de que la autoridad es un derecho divino que viene inmediatamente de Dios al pueblo, otros autores —como Guillermo de Ockam, Marsilio de Padua y Nicolás de Cusa—, enseñaron que el pueblo no enajena o traslada en el príncipe un derecho natural, sino que solamente le hace una concesión del uso o ejercicio de la autoridad. El príncipe elegido por el pueblo sería simple delegado o ejecutor de la voluntad popular, la cual podía deponerle a su arbitrio.



la potestad sino la autoridad (Legon, 1964, p. 52)²⁵, que se identifica con aquella siempre que se haga buen uso de la misma. Autoridad que comporta hallarse investido de títulos legítimos para el ejercicio de la potestad civil (Martínez Tapia, 1997, p. 139)²⁶.

La potestas es un poder moral de obligar a los miembros de la comunidad a la ordenación al bien común y reside siempre en el la comunidad. Ahora bien, ésta se ejerce por el órgano de la sociedad, que es el príncipe designado, que posee la autoridad. En la totalidad del cuerpo social está siempre la potestas. En el príncipe está la autoridad, que es la misma potestad desempeñada por él que fue designado por el todo social.

Es decir, que la sociedad “autoriza” constituyendo la norma de la investidura, otorgando el título a la potestad suprema. Es así como la comunidad legitima el acceso al gobierno, pero no “traslada” ni “comunica” la potestad misma (es decir, el ejercicio de un poder de régimen que no tenía). Se transfiere la potestad civil en cuanto derecho de obligar más no la misma potestad como fuerza intrínseca ordenadora del Estado.

Recapitulando estas ideas, diremos que es la comunidad la que elige al soberano, o a los gobernantes libremente, porque no hay razón para que este poder esté más en uno que en otro (ninguno es superior a los demás), pero una vez realizada la elección es la autoridad divina la que legitima el ejercicio del poder dentro de la sociedad. El soberano podrá tener el mismo poder que la comunidad, pero nunca más, porque es ésta la que se lo ha transferido.

La afirmación de Vitoria, de que el poder que ejerce el Príncipe es el mismo

25 Allí cita la obra de Gómez Robledo, Ignacio, *Política de Vitoria*, (México, 1940), 125: “la concepción orgánico –institucional del Estado en la enseñanza de Vitoria: la esencia del poder no radica ni en el gobernante, ni en el pueblo por separado sino en ambos a la vez y con el mismo fundamento divino, pueblo y gobierno tienen potestad, no doble sino una; no son entidades autónomas y enfrentadas en posición de equilibrio precontractual sino órganos de un mismo cuerpo político, adscriptos ambos al cumplimiento de fines que les trascienden por igual. Nuestra dificultad para asimilar esta concepción, proviene del peso de siglos de contractualismo, pseudo-romanista primero, russonianos después, que nos impide pensar esas dos entidades –pueblo y gobierno– sino en términos de alternativa supremacía o subordinación”.

26 Otra distinción relevante es la que efectuó Martín Azpilcueta quien distingue entre potestas y officium. La potestas que reside en la comunidad se transmite por la comunidad al rey, cuyo poder reviste el carácter de oficio. Potestas de la comunidad (facultad próxima para hacer algo) y el poder que ejerce el príncipe por razón de su oficio, (entendido como la actualización de una potencia). De la misma forma que la potencia no puede concebirse en su estado puro, es decir, sin ningún acto que la manifieste, la potestad no existe sino en el oficio u oficios.

que el de la República, constituye una afirmación de extraordinario valor. La potestad pertenece a la República, pero el titular de la misma es aquel que la posee, el que la ejerce por medio de la soberanía y su portador (titular) el soberano que la detenta.

Francisco Suárez

Francisco Suárez, uno de los máximos exponentes de la Escuela de Salamanca, nació el 5 de enero de 1548 en la ciudad de Granada. Entró a la Compañía de Jesús y realizó una inmensa producción literaria de 23 obras teológicas y filosóficas. De estas últimas tomaremos principalmente los comentarios del tratado *De legibus* (1611) y *Defensio Fidei* (1613), donde se concentra su pensamiento jurídico político.

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, a raíz del ataque anglicano encabezado por la obra de Jacobo I, 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, que desobligase a los ciudadanos y a los nobles ante la Iglesia Romana.

Por orden del Papa Paulo V, el Cardenal Belarmino elaboró una primera refutación al “juramento de fidelidad”, por constituir una invasión de parte del poder político hacia las libertades naturales del individuo y del santuario íntimo de la conciencia religiosa (Burlando, 2016, pp. 235-255). El rey Jacobo I replicó a Belarmino, con una segunda edición de la *Apología* (1609) dedicada a todos los príncipes cristianos de Europa 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*, Suárez escribe el tratado *De Legibus*, en este contexto europeo se inicia la discusión sobre la soberanía. Respecto a su teoría sobre el poder, no se apartó de la postura clásica que ya mencionamos al hablar de Vitoria, según la cual la autoridad tiene siempre como misión general la consecución del fin del Estado, es decir el bien común. Con su obra, confirmó 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” (Suárez, 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 (Suárez, 1954, Disputatio XII De Bello, secc. II, n. 4).

La primera comunidad que tiene su origen inmediato es la familia, la más básica y perfecta respecto a los asuntos domésticos, pero imperfecta respecto al gobierno político. La mera multiplicación y proximidad de familias daría lugar a un agregado accidental, pero no a una sociedad política. Para llegar a este punto se precisa que la multiplicidad física reciba una unión moral, la cual no se hace sin un libre acuerdo, expreso o tácito, de ayudarse mutuamente y una subordinación de todas las personas y familias a un jefe supremo de la comunidad.

En el momento en que el Estado se ha constituido por libre consentimiento, allí adquiere la comunidad el derecho al poder público en calidad de titular del mismo. Suárez prueba que el principado político es de derecho natural, “así que como Dios que es autor de la naturaleza, es autor del derecho natural, de igual manera es autor de este primado y potestad” (Suárez, Defensio Fidei, III, II, 6).

Esto quiere decir, que el poder político es otorgado por Dios en el acto mismo de constituirse la comunidad política; y esto, por ser el poder un medio necesario al gobierno de la comunidad, no puede haber Estado sin poder. Por eso dice el jesuita que la potestad pública “es una propiedad derivada de la naturaleza de los hombres en cuanto unidos en una comunidad política” (Suárez, De Legibus, III, III, 6).

En el acto mismo de otorgamiento del poder público a la sociedad política constituida, no operan intermediarios entre Dios y la sociedad, puesto que “por el mismo hecho de congregarse los hombres en un cuerpo político, resulta dicho poder en la comunidad sin intervención de ninguna voluntad creada. Y con tal necesidad que no puede ser impedido por ninguna voluntad humana” (Suárez, De Legibus, III, II, 4). La afirmación suareciana de que es la comunidad la titular natural de la potestad pública, puede también probarse por la indeterminación natural de la forma de gobierno: “(...) se explica, porque en virtud de la sola razón natural, el poder político no se determina a la monarquía o a la aristocracia pura o mixta. No existe ninguna razón que demuestre que es necesaria esta forma concreta de gobierno” (Suárez, Defensio Fidei, III, II, 7).

Por lo tanto, el poder civil no surge a consecuencia del pecado y es tan conforme con la naturaleza que, como indicó Santo Tomás, incluso existiría en el estado de inocencia (I, q. 96, a. 4), con una autoridad que, claro está, no sería coercitiva, sino solamente 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).

La nota fundamental de esta comunidad política conformada por este acuerdo, es la de 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 (Suárez, *De Legibus*, I, VI, 22).

En consecuencia, todos los magistrados inferiores que ejercen potestad en esa comunidad o en una de sus partes, están sujetos a un príncipe supremo, mientras éste no se subordina a superior alguno respecto del mismo fin político (Suárez, *Defensio fidei*, III, 5, 2).

Será esencial a la hora de definir el poder, el hecho de no reconocer otro superior y es a lo que hace referencia Suárez al decir supremo. Es a este superior a quien se recurre en última instancia en su esfera, no estando subordinado en orden al mismo fin del gobierno civil (Suárez, *De Legibus*, III, I, 6)²⁷.

El maestro granadino advierte que las ciudades o príncipes no soberanos, es decir, sujetos a otros, no pueden dar leyes más que en el grado en que se les haya concedido por privilegio o por costumbre. En la actualidad, esto equivaldría a afirmar - como afirma Puy- que no pueden ir más allá que hasta donde se lo permite la Constitución (Puy, 1999, pp. 175-195).

La autosuficiencia de la sociedad política se resume en la jurisdicción, por ella es capaz de recibir leyes y gobernarse políticamente. Más, por su autosuficiencia, esa autoridad pública ha de tener plenitudo potestatis, soberanía, pudiendo realizar sus funciones sin que otra fuerza mayor se lo impida. A la sociedad que posee esta soberanía se le llama República. De modo que el signo se constata cuando en tal principado o República hay un tribunal en el que terminan todas las causas de ese principado, y no es posible apelar a otro tribunal superior.

27 "Magistratus humanus, si in suo ordine supremus sit, habet potestatem ferendi leges sibi proportionatas".



El Rey concentra los poderes legislativos y jurisdiccionales, atribuyéndole a él en exclusiva la sanción soberana que decide, modifica, interpreta y hace el derecho en cuanto tal. El príncipe soberano es para Suárez la persona individual o colectiva que ostenta dicha soberanía política a tenor del régimen vigente en cada comunidad (pueblo, senado, monarca, o sistema combinado con factores democráticos, aristocráticos y monárquicos). En Suárez aparece con algún relieve el concepto formal de soberanía en cuanto recalca el carácter superior de la potestad legislativa (Suárez, *Legibus*, III, 1, 7).

Este poder soberano existe, según Suárez, en toda comunidad, llámese Iglesia con el Sumo Pontífice, en los reinos temporales con el rey, en las Repúblicas que se gobiernan aristocráticamente (es decir, por sí mismas), o en toda la comunidad. No puede haber en verdad un cuerpo sin cabeza, a no ser mutilado o monstruoso (Suárez, *Legibus*, I, 8, 9).

Para entender cómo se determinan los límites al poder, hay que partir del sentido de la potestas. La misma es un poder moral de superioridad o mando (Tomás de Aquino, 4º *Sententiarum*, disputatio 24, q.1, a.1.)²⁸. Se dice moral por oposición a físico, es decir, se trata de una autorización o habilitación racional, que tiene un objeto, el cual, a su vez, se determina racionalmente en función de un fin. Toda potestas es para algo. Y en ese fin radica el principio del límite de la misma, formalmente constituido por el derecho natural y la ley. El derecho natural de un lado impone la solidaridad entre los Estados, su sumisión a normas objetivas, y de otro, salva los derechos esenciales de la persona.

Respecto a la ley positiva, el Príncipe está obligado a cumplirla en su aspecto directivo, y no en su fuerza coactiva. Debe estar sujeto a la ley que él mismo dicta, porque la razón de todo precepto positivo es que contiene algo justo o conveniente (Suárez, *De Legibus* III, 35, 4)²⁹, pero la fuerza coactiva de la ley no afecta al príncipe, porque nadie puede forzarse a sí mismo, y además “ningún inferior puede poner sus manos violentas sobre el superior, ni ser forzado por un igual, porque no tiene sobre él jurisdicción” (Suárez, *De Legibus*, III, 35, 14). No puede, por tanto, ejercer coacción sobre sí mismo ni ser sometido a coacción por sus propios súbditos.

Esto implica, según Suárez, una limitación decisiva al poder del soberano, ya que el propio bien común exige el cumplimiento de las leyes. Esta reflexión con

²⁸ “Potestas proprie nominat potentiam activam, cum aliqua praeminentia”.

²⁹ Esto implica un sometimiento del Soberano no sólo en cuanto persona particular sino también en cuanto cabeza y parte de la comunidad política.

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).

La soberanía es una superioridad relativa al fin de la comunidad, causa material que en cuanto es libre, es a su vez causa eficiente mediante la concordia constitutiva, expresada en la costumbre y la tradición. La comunidad es considerada como causa material de la potestad. El Eximio sostenía que en la comunidad política sucedía como si los hombres dispusieran la materia y produjeran el sujeto capaz de la potestad. Se trata de la aplicación analógica a la sociedad de un axioma común a toda la escuela, según el cual la forma exige una materia previamente dispuesta.

Señala el Doctor Eximio que el poder de jurisdicción se concede para el bien de la comunidad. La creación de leyes es el principal acto con el que se gobierna el estado y que, por consiguiente, debe tener por fin el bien común; luego de suyo pertenece al poder de gobierno del estado, al cual toca procurar el bien común de éste (Suárez, *De Legibus*, I, 8, 7).

Otro límite que muchos autores mencionan son las cláusulas del pacto de traspaso (Font Oporto, 2013, pp. 493-521). El deber de obediencia civil tiene su fundamento y sus límites en el concepto de servicio pactado o contratado entre el rey y el pueblo. Es atinado recordar la frase agustiniana que Suárez interpreta para reforzar su tesis: "pacto general de las sociedades humanas — escribía el Obispo de Hipona (*Conf.*, III, 8) — es obedecer a sus reyes".

El poder de los reyes y la obediencia que se les debe, tiene su fundamento en un pacto de la sociedad humana, y, por consiguiente, que no tiene su origen en la inmediata institución divina, pues el pacto humano se contrae por voluntad de los hombres (Suárez, *Defensio fidei*, III, II, 11).

Suárez descarta la posibilidad de toda delegación divina directa o de una facultad originaria en persona determinada. El poder público es algo propio, no de la suma de personas individuales, o un derecho inherente a cada individuo sino de la personalidad colectiva del Estado, de la comunidad misma en cuanto tal: "la potestad no está en cada uno de los hombres tomados separadamente ni en la colección o multitud de ellos en un cuerpo casi confusamente y sin orden ni unión de miembros" (Suárez, *Defensio fidei*, III, I, 5, p. 9). De aquí se sigue que, por una parte, el Estado se pueda gobernar a sí mismo y, por otra parte, los ciudadanos que lo componen sean al mismo tiempo órganos del poder del Estado.

El origen del poder político como el de todos los poderes es Dios, siendo causa primera y universal de la autoridad real pero no causa concreta e inmediata, designando a alguien, sino en cuanto autor de la ley natural, la cual exige que en la comunidad política exista un poder. Ninguna persona tiene un título jurídico natural para pretender esta autoridad, sino que se le confiere mediante un consenso de la comunidad, un acuerdo objetivo no contractual, acerca de lo que es necesario para la vida social. La potestad que el pueblo traslada al gobernante es idéntica a la que recibe de Dios, y además no reside en particular en ningún individuo, sino en el colectivo que cede legítimamente el poder al príncipe.

Este pacto, puede ser expreso o tácito, entre el cuerpo político y la persona física o moral a quien se confiere (Suárez, *Defensio fidei*, III, II, 20). Suárez distingue entre el contrato social y el contrato de señorío, este último es aquel por el cual la comunidad política ya plenamente constituida como titular del poder político lo transmite a un príncipe o a varias personas. El pacto es aquel por el cual los individuos se constituyen en comunidad y reciben el poder de Dios inmediatamente (Suárez, *Defensio fidei*, III, III, 6). La subordinación del pueblo al príncipe surge por un acuerdo de alienación y no de delegación, y su sometimiento no está sujeto a condición alguna. Suárez califica a esa alienación de “donación perpetua de la soberanía” y en tal virtud el príncipe gobierna.

La concepción contractual tenía dos fuentes en esa época, una la feudal y otra la romanista, toda la sociedad feudal tenía por base el contrato recíproco, al renacer el derecho romano en esta época, renace la idea de un contrato político como origen del poder, que no crea la autoridad, -la cual se funda en Dios-, quien es el primer y principal autor de la misma (Suárez, *Defensio fidei*, III, III, 4).

La doctrina suareciana de los dos contratos (el contrato de asociación o *pactum unionis* y el contrato político o *pactum subjectionis*) anticipaba la formación de la teoría del contractualismo que sería luego aceptada por casi todos los autores de la Edad Moderna. No obstante, a diferencia de Hobbes y Locke, en Suárez los individuos no son psicológicamente temerosos y egoístas como átomos cerrados, motivados solo por el interés individual, sino singular y naturalmente capaces de comunicarse con otros, en una comunidad de fines acordados.

La comunidad suarista no tiene un carácter débil, instrumental, ni impersonal, ya que sus individuos no se unen a ella para sacar ventajas particulares, sino buscando su desarrollo y felicidad integral. Por ello el pacto político de Suárez no tiene realmente el sentido contractual de los modernos, ni se asemeja a la tesis voluntarista y subjetivista que después enseñara Rousseau, quien hace

de la voluntad humana la causa eficiente del poder civil ni significa que la legitimidad de la autoridad tenga su base en la convención de los hombres, como queda claro.

Residiendo originariamente el poder en la comunidad, sólo y a través de su consentimiento se podrán derivar los títulos, para que comiencen a estar en una persona como supremo príncipe. Ahora bien, los actos de transmisión caen bajo el ámbito del derecho positivo sin estar determinados por el derecho natural.

Suárez al igual que Vitoria, cree que la persona que ocupa el gobierno, a pesar de haberlo recibido de la comunidad, ejerce su autoridad de un modo pleno y no como mandatarios sometidos a las indicaciones y controles del mandante, es decir del pueblo constituido políticamente.

Traslación del poder en Suárez

64

Ahora bien, la doctrina suareciana, avanza en su formulación paradigmática de la teoría de la traslación, aunque ésta pertenece en su origen a Roberto Belarmino. El teólogo jesuita afirmaba 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 (Bellarmino, 1870, t. VII, p. 11).

Según la teoría de Suárez, que con toda propiedad puede ser llamada de la traslación, la comunidad no sólo designa a quien ha de ejercer el gobierno, sino que, asimismo, le traslada la potestad que en ella reside originalmente, *designatio* y *collatio*, actos distintos por los que la República instituye el imperio político (Rommen, 1951, pp. 328 y ss). Y lo hace “como dándole a otro una cosa suya. Una vez trasladada, no mediando un caso craso de tiranía de ejercicio, la *collatio* es irrevocable y el príncipe no depende del pueblo en el (recto) ejercicio de su poder” (Suárez, *Defensio Fidei* III, III, 1 y 5)³⁰.

El príncipe, al no serlo por derecho divino, no tiene más soberanía que la otorgada por el pueblo. En su obra, se trata más de una transmisión del poder definitiva, donde la soberanía pasa verdaderamente del pueblo al príncipe y no vuelve al pueblo. Tras su transferencia, pertenece al príncipe por derecho positivo humano y no podría serle arrebatado por revolución, salvo falta gravísima del príncipe contra el bien común.

30 “Una vez hecha la donación no puede limitar de nuevo la potestad que ha puesto en manos del gobernante [...] ni puede tampoco el pueblo, basándose en su potestad, abrogar las leyes justas del gobernante”.



Suárez cree que la persona que ocupa el gobierno, a pesar de haberlo recibido de la comunidad, ejerce su autoridad de un modo pleno y no como mandatario sometido a las indicaciones del control del mandante, es decir, del pueblo constituido políticamente.

Un punto cuestionable está en la comparación que hace Suárez sobre esta delegación con el contrato por el cual un hombre se vende como esclavo: “Trasladada la potestad al rey, por ella se hace este superior aún al reino que se la dio, porque dándola se sometió y se privó de su primitiva libertad” (Suárez, *De Legibus*, III, IV, 5)³¹.

Lo que queda claro es que el poder político no reside, en un mero agregado de individuos, en que los hombres pasan a conformar un todo de orden solidario en la consecución de un fin común político, en esa medida aparece la necesidad de la potestad (Suárez, *De Legibus*, III, 2, 4).

Aunque el rey haya recibido del pueblo este dominio mediante donación o contrato, el pueblo no puede a posteriori quitar al rey este derecho. Por consiguiente, le está prohibido al pueblo levantarse legítimamente contra el rey, lo cual constituiría una usurpación (Suárez, *Defensio fidei*, III, 4, 6). La razón es que esta actitud de abrogar las leyes quitaría autoridad y debilitaría la integridad de la justicia

Sin embargo, no considera que sea una potestad de carácter absoluto, pues podría ser privado de la potestad en caso de que se incline a la tiranía, por la cual pueda el pueblo hacer guerra justa contra él (Suárez, *De Legibus*, III, IV, 5 y 6). Existe, por tanto, un derecho de resistencia activa, que implica que las facultades del monarca acaban en el límite de las esferas de sus atribuciones lícitas y en cuanto las traspasa renace la soberanía popular originaria³². El pontífice y lo mismo se diga del rey, no es señor absoluto de la comunidad a él sujeta, sino pastor y rector, y así no puede poner leyes que sean para su propia utilidad privada, sino para la común utilidad de los ciudadanos.

Al hablar de traslación del poder, se expresa a veces Suárez diciendo que la comunidad abdica, o que hace donación perfecta y total de la potestad en manos del jefe de Estado. Más, esa entrega que se verifica por consentimiento

31 La considera no prohibida por el Derecho natural. También en *De Legibus*, II, 14, n. 15, 16 y 18.

32 El comportamiento del soberano respecto a la comunidad tiene límites que son los que en última instancia legitiman precisamente el derecho de resistencia. Por eso, el propio Suárez 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 [regnum] emprender contra él una guerra justa», es decir, la resistencia activa (*De Legibus*, Libro III, 4, 6).

y pacto entre los miembros y la cabeza del cuerpo social, nunca se ha de entender tan absoluta, que llegue hasta la renuncia de los derechos fundamentales –concretizaciones de la ley natural– o que incluya la parte de potestad que se reservó para sí la sociedad perfecta civil (Gómez Robledo, 1987, p. 182).

No existe el dilema de la superioridad del príncipe sobre el pueblo o viceversa, porque el príncipe sólo existe cuando la sociedad civil es constituida, momento en el cual el pueblo ha desaparecido. No es el pueblo sino el Estado, quien reconocida su autoridad por el pacto que los constituye es susceptible de delegar posteriormente el poder a este o al otro detentor elegido por él.

El soberano está obligado a cumplir las leyes, no tanto por un posible pacto, expreso o virtual, entre él y el pueblo (que le habría dado el poder con la condición específica de que el propio soberano, tuviera que cumplir las leyes que dictara) sino por razones de carácter teológico, Dios es la principal fuente de poder legislativo y de la misma “eficacia obligativa de la ley”. El da ese poder y eficacia con la condición natural de que obligue universalmente a toda la comunidad en cuanto compuesta de cuerpo y cabeza.

La diversidad de formas de gobierno que existe en el mundo, y los cambios de un régimen a otro dentro de la misma sociedad civil, como lo prueba la historia, son un argumento que muestra cómo, aunque la potestad sea de derecho natural, su determinación a un cierto modo de potestad y régimen depende del arbitrio humano (Suárez, *Defensio Fidei*, III, II, 16).

Si bien, Suárez alaba el régimen monárquico, probando su excelencia, no considera a las formas de gobierno como un tema de derecho natural. Si considera que es importante que el soberano sea único, no en cuanto a la propia persona, sino en cuanto al poder, esto porque como dijimos, no descarta otras formas de gobierno diferentes a la monarquía donde haya más de una persona física en el gobierno, pero dentro de esta forma la potestad debe ser única e indivisible.

En los regímenes de Monarquía pura el Rey tiene, según Suárez, plena soberanía política, jurisdiccional y ejecutiva. Tiene el monopolio de las altas decisiones del Estado. Está por encima del derecho nacional, y puede cambiarlo en función de las prerrogativas de su cargo. De él depende, en última instancia, la sanción soberana que da pleno rango y categoría jurídica incluso al derecho consuetudinario. A él compete en exclusiva la creación de nuevos impuestos y la administración de los fondos del Estado (Suárez, *De Legibus* III, 9, 12; III, 19, 6-8).

El Rey tiene un poder de jurisdicción que se llama poder político, consistente en la facultad de preceptuar (como última instancia) lo justo legal y el medio

obligatorio respecto de cualquier materia práctica vinculada a la vida comunitaria. Este poder tiene una fuerza coercitiva superior³³. El requisito de justicia integral del rey resume y condensa desde una perspectiva unitaria los deberes del Soberano respecto a su cargo y, a través de él, respecto a la comunidad y su bien público (Vidal Abril Castillo, 1976, p.141).

El sujeto natural de la potestad política es la comunidad, ahora bien, este poder no reside en alguien concreto: “La razón natural no puede encontrar un motivo para hacer sujeto de esa potestad a una persona o a un conjunto de personas más que a otro conjunto. Luego por naturaleza sólo está inmediatamente en la comunidad (Suárez, Defensio Fidei, III, 2, 7). De este modo la comunidad traslada completamente esta potestad al gobernante.

La esencia ontológica de la autoridad, como principio rector, no se debe al consentimiento humano, pues surge como dimanación natural del organismo social. Así, en Suárez hay una natural consecuencia (llamada por él 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 entendió correctamente que no hay potestad que no encarne en un Estado; es decir, en otros términos, que el poder político es propiedad de la comunidad, en tanto y en cuanto facultad estatal. La presencia de uno inevitablemente conlleva la del otro.

En definitiva, el fin intrínseco de la autoridad es la conservación de la sociedad (Suárez, De Legibus, III, 1, 4). Sin gobierno político no se concibe el Estado, porque la necesaria unidad intrínseca depende en gran parte de la sumisión a una común autoridad, pero no se debe entender esta dependencia en modo constitutivo, pues la autoridad nace per modum proprietatis resultantis ex tali corporis mystico iam constituto in tali esse, sino que debe ser entendida en razón de causa formal, considerando a la sociedad concreto (Lanseros, 1949, p. 143).

33 Suárez explica en Legibus I, VIII, 2, 6 y 9 que la ley es una norma impuesta por quien tiene fuerza para obligar y que por ello es esencial a la ley el que la otorgue quien está en posesión del poder público. En toda comunidad existe un poder soberano en su esfera: en la Iglesia, el Sumo Pontífice, en los temporales, el rey; en las repúblicas que se gobiernan aristocráticamente (es decir por sí mismas), toda comunidad. No puede haber en verdad un cuerpo sin cabeza, a no ser mutilado y monstruoso. De esta cabeza dice Santo Tomás, queo es el propio pueblo, esto es, la comunidad o quien la representa. Y, a su vez, este representante puede ser o bien el que la comunidad elija, bien el que Dios directamente designe, como se dirá después. Por eso, por encima de cualquiera de ambos sistemas, llega a la correcta conclusión de que la ley ha de proceder de la persona pública que tiene a su cuidado a la comunidad entera.

Conclusión

El pensamiento de la Escuela Española de la Primera y Segunda Escolástica no se agota en Vitoria y Suárez, no obstante, hemos elegido estos dos autores por considerarlos de una gran significación para la doctrina política que forjará la modernidad. Como afirma Sánchez Hidalgo, Vitoria mantiene una postura ecléctica entre el voluntarismo agustiniano y el intelectualismo tomista, en ese intento concede terreno a un nominalismo moderado. Pero, sin duda estos elementos intelectualistas y voluntaristas cobrarán más o menos fuerza dependiendo del asunto del que se ocupe. No hay mejor prueba, para este juicio, que analizar las diferentes causas que le mueven a dictar sus elecciones teológicas (Sánchez Hidalgo, 2015, p. 199).

Tanto para Vitoria como para Suárez, el Estado como la Iglesia son supremos, comunidades perfectas in suo ordine. La comunidad internacional se organiza entre Estados soberanos y esto es de suma trascendencia ya que deja claro la importancia que se le otorga al poder político a la hora de fijar las pautas que servirán para la consecución del bien común político. Los escolásticos no han sido partidarios nunca de una soberanía absoluta del Estado, sino que la limitan tanto por su forma y ejercicio, como por el poder indirecto de la Iglesia.

Ahora bien, estos grandes pensadores españoles insistieron mucho en que la potestad del príncipe no puede extenderse más allá de los lindes que por su propio principio constitutivo le vienen dados, pero no se ocuparon —o en muy raros casos— de institucionalizar esos límites, lo cual será algo interesante para reflexionar en futuras investigaciones.

Referencias

- Belarmino, R., (1870). *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus*, París, Fèvre.
- Burlando G., (2016). “Francisco Suárez como teólogo moral y político: el caso de Conselhos e pareceres”, *Revista Teología y Vida*, 57/2, pp. 235-255.
- Casares, T., (1946), *Francisco de Vitoria: Derecho Natural y de gentes*, Buenos Aires, Emecé Editores S.A., reproducción de la obra de Luis Alonso G., (1934) *Reelecciones Teológicas de Francisco de Vitoria*, Madrid, La Rafa.
- Cirilo Flórez, M., (2007). “El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa”, *Res publica* Nº 18, pp.107-140.



Covarrubias y Leyva, D., (1574), *Toletani, episcopi segobiensis, Philippi Secundi, Hispaniarum regis, summo praefecti praetorio Opera Omnia*, (Lugduni).

Domingo de Soto, (1967). *De iustitia et iure libri decem*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

Font Oporto, P., (2013) "El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio", *Pensamiento* vol. 69, núm. 260, pp. 493-521.

Francisco Suárez, (1965). *Defensio Fidei, Principatus politicus, Corpus Hispanorum de Pace*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Francisco, Suárez, (1971-1981). *De natura legis De legis obligatione De lege naturali De iure gentium De civile potestate De politica obligatione De lege positiva canonica*. Edición crítica bilingüe / por Luciano Pereña. [Et al.]. *Corpus Hispanorum de Pace*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Gómez Robledo, I., (1987). *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, Jus.

Grossi, P., (1996), *El orden jurídico medioeval*, trad. F. Tomás y Valiente, Madrid, Marcial Pons.

Lanseros, M., (1949), *La autoridad civil en Francisco Suárez: Estudio de investigación histórico-doctrinal sobre su necesidad y origen*, Madrid, I.E.P.

Legon, F., (1964), *La conquista de América y el descubrimiento del moderno derecho Internacional*, Buenos Aires, Kraft.

Llano Alonso, F., (2016). "Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria" *Derechos y libertades* N° 34, Época II, pp. 91-114.

Maravall, J., (1972), *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)* vol.1, Madrid, Revista de Occidente.

Martínez Tapia, R., (1997), *Filosofía Política y derecho en el pensamiento español del s. XVI: el canonista Martín de Azpilcueta Granada*. Granada, Colegio Notarial de Granada.

- Naszaly, E., (1948), *El Estado según Francisco de Vitoria*, Madrid, Cultura Hispánica.
- Pereña L., (1986), *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Salamanca, Caja Duero.
- Pereña, L., (1954). *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Madrid, C.S.I.C.
- Pérez, J., (2000). *De l'humanisme aux Lumières. Études sur l'Espagne et l'Amérique*, Madrid, Casa de Velázquez.
- Puy, F., (1999). "Los conceptos de derecho, justicia y ley en el *De legibus* de Francisco Suarez (1548-1617)", *Persona y Derecho* 40, Navarra, pp. 175-195.
- Recasens Siches, L., (1947), *Filosofía del Derecho de Francisco Suárez*, Madrid, Jus.
- Rommen, E., (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, trad. García Yebra, Madrid, Universidad de Buenos Aires / Instituto Francisco de Vitoria.
- Sánchez Hidalgo, A. (2015). *Voluntarismo e intelectualismo en Francisco de Vitoria*, en *Persona y Derecho* vol. 73, pp.181-202.
- _____, (2017). "Vitoria y Suárez: el derecho internacional en el tránsito a la modernidad", *Anales de la Cátedra Francisco de Suárez*, n. 51, pp. 163-182.
- _____, (2018). "Fernando de Roa y la defensa del estamento ciudadano", *Revista de Filosofía*, Universidad Industrial de Santander, n. 17, pp. 22-40.
- Tomás de Aquino, (1978), *El Régimen Político*, Madrid, Fuerza Nueva.
- _____, (2014), *Summa Theologiae*, Madrid, BAC.
- Truyol y Serra, A., (1967). "Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo", en el estudio de introducción a la *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, de Francisco de Vitoria, ed. crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Pérez Prendes, Madrid, CSIC.
- Vidal Abril C., (1976). "Derecho, Estado, Rey: Monarquía y democracia en Francisco Suárez", *Revista de estudios políticos*, Nº 210, pp. 129-188.