

**¿Traslada el pueblo su poder al gobernante,
tal como sostiene la teoría de Suárez?
Cotejo con un caso histórico paradigmático
en el contexto de los principios del orden político**

**Does the people transfer their power to the ruler,
as Suárez's theory maintains?
Comparison with a paradigmatic historical case
in the context of the principles of political order**

Sergio Raúl Castaño

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina
Investigador del CONICET, Argentina
sergioraulcastano@gmail.com

Resumen: El presente estudio se refiere a una de las cuestiones más importantes en el ámbito de la filosofía política clásica y escolástica, como lo es el del origen del poder, según es propuesto por la llamada "teoría de la traslación", cuyo más connotado sostenedor ha sido Francisco Suárez. En primer lugar, se analiza críticamente la teoría de la traslación en la versión del propio Suárez. Luego, el artículo enfoca el tratamiento de un caso histórico representativo, en el cual el poder político pareció haber sido "trasladado", con el fin de evaluar el valor de verdad de la teoría en cuestión a la hora de explicar el origen del poder en el plano empírico.

Palabras claves: Suárez, poder político, comunidad política, traslación, Juntas de 1810.

Abstract: This article deals with one of the main subjects in the field of classical and scholastic political philosophy, i. e. the origin of political power as posited by the so called "theory of *translatio*", whose leading exponent has been Francisco Suárez. First, the transfer of power in Suárez' own position is critically analyzed. Then, the paper focuses on an historical case in which the political power seems to have been "transferred", in order to check the validity of the theory as scientific explanation at the empirical level.

Keywords: Suárez, Political Power, Political Community, *Translatio*, 1810' Juntas.

Introducción y objetivos

El presente estudio no es un trabajo historiográfico, que se proponga determinar los hechos de la semana de mayo o las alternativas del debate en el Cabildo Abierto del 22. Tampoco es solo una investigación de historia de las ideas, que busque explicar la tesis de Suárez sobre la traslación del poder político o analizar su filiación doctrinal. Se trata de una propuesta *sui generis*, con un objetivo formalmente filosófico-político (es decir, encuadrado en el plano de los principios del orden poli-

¿Traslada el pueblo su poder al gobernante, tal como sostiene la teoría de Suárez?

tico): consiste en explorar la validez objetiva –i.e., en “las cosas mismas” (Husserl)– de la concepción suarista de la traslación del poder, a partir del abordaje de un caso histórico ejemplar, que manifestaría como pocos una situación de la llamada “reversión del poder al pueblo”. Y, ya más allá de las categorías de Suárez y del pensamiento dominante en su tiempo, un caso que sintetiza las condiciones típicas en las que se operan los procesos reales de constitución u origen de un nuevo poder.

En prieta cifra, el objetivo de esta contribución será testear con un ejemplo paradigmático, a partir de una visión crítica de esa posición, qué queda en pie de la teoría suarista del pueblo como sujeto originario de la potestad política.

La tesis de la traslación del poder en Suárez

Establezcamos ante todo cómo explica el Eximio el origen del poder político. Más específicamente, cómo adviene la potestad de régimen de la comunidad política a sus legítimos titulares, sean estos un príncipe, un colegio de restringida membrecía o una asamblea de representantes del conjunto de la comunidad; y sea cual fuere la forma de la distribución territorial del poder (es decir, más o menos centralizada o descentralizada)¹.

El origen divino de la potestad de jurisdicción a través del antecedente de la polémica entre Jacobo I y Bellarmino

El derecho natural moderno de Jacobo I

El primer rey de la Casa de Estuardo, Jacobo VI de Escocia y I de Inglaterra, soberano de ambos reinos en unión personal desde 1603, fue, como su antecesor Enrique VIII, un docto polemista. Jacobo Estuardo ha quedado en la historia del pensamiento político como un erudito representante de la teoría del derecho divino de los reyes, con algunas de las consecuencias doctrinales que esa posición implica o favorece. Sus obras encontraron un más que digno contendor en el gran filósofo, teólogo y apologeta Roberto Bellarmino, cuyas respuestas constituyen significativos tratados de teoría política secundoescolástica.

El rey de Inglaterra y de Escocia consideraba el *munus* y título de monarca como un don de Dios directamente concedido a la persona del soberano². El planteo de Ja-

¹ Los siguientes análisis constituyen una profundización y desarrollo de nuestros anteriores S. R. Castaño (2011). *Interpretación del poder en Vitoria y Suárez*. Pamplona: EUNSA; y S. R. Castaño (2015). La teoría de la traslación del poder en Suárez, entre tradición y ruptura. *Scripta Mediaevalia*, 8(2).

² Además de otros lugares de significación más genérica, puede verse la exhortación de Jacobo a su hijo el príncipe heredero, *Basilikón Doron*: “God made you a little God to sit on his Throne, and rule ouer other men” (1918a, pp. 5, 11, 12). En *The trew Law of free Monarchies* (1918b), el

cobo, como será el de Filmer en *Patriarcha* (1680)³, pivota sobre la asimilación del imperio político al dominio despótico o, lo que es lo mismo, del poder político al poder paterno; y ello según la ley natural (Jacobo I, *The trew Law of free Monarchies*, pp. 55-56 y 64). Tomando la enseñanza inspirada de Samuel sobre el ejemplo de Saúl, quien fue elegido “absoluta e inmediatamente” por Dios mismo como rey, Jacobo sostiene que el pueblo no tiene derecho a rebelarse contra su soberano, cualquiera sea la injusticia con que por él fuere oprimido. Tal es la obligación del pueblo en toda monarquía cristiana, ya que quien debe ser juzgado no tiene derecho a juzgar a su juez. El rey tirano es en todo caso castigo por los pecados del pueblo, y a este, si quiere liberarse de la opresión, solo le es lícito rogar a Dios (*The trew Law*, pp. 57-59 y 66-67). Jacobo refuerza su argumento con la autoridad de san Pablo instando a obedecer al tirano Nerón, como lugar-teniente de Dios, en todo aquello que no fuera contra la ley divina (*The trew Law*, p. 61).

Para Jacobo no eran las leyes las que conferían la legitimidad al poder, sino que era el poder el que creaba las leyes de acuerdo con las cuales se gobernaría; y aduce en abono de su posición la historia de Escocia y de Inglaterra (reino cuyas mismas leyes seguían estando escritas en la lengua de sus antiguos conquistadores, los normandos franceses). El rey es –avanza Jacobo, asimismo, una coherente posición patrimonialista– el señor de la vida y de los bienes de sus súbditos (*The trew Law*, p. 63).

Enfrentándose a la tesis del pacto entre el rey y el pueblo, cuyo quebrantamiento liberaría a este de la obligación de obediencia, Jacobo afirma que tal pacto no ha tenido lugar, y que además el único árbitro válido del incumplimiento de sus cláusulas lo sería el mismo Dios, y no el pueblo en estado abierto -o con ánimo- de rebelión. Por otra parte, un pacto semejante ligaría sin condiciones tanto a quienes lo celebran cuanto a su posteridad (*The trew Law*, pp. 68-69).

La réplica de la tradición aristotélica

Al monarca británico le respondió en primer término Roberto Bellarmino, a quien se le debe el planteo paradigmático de la teoría de la traslación. Dios, decía el gran teólogo jesuita, 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, *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus* [*Vindiciae*], L. III, pp. 10-11). Se observa cómo el *primer presupuesto* es cifra y

motivo monarquista aparece ya al comienzo de la obra (p. ej. en pp. 53-54: “Monarchie is the trew paterne of Diuinitie”).

³ En el capítulo I de la obra, Filmer afirma a la monarquía como de derecho natural y divino; y en el capítulo II confronta con la tradición aristotélica, comenzando por el mismo Estagirita, para quien la distinción entre gobierno político y gobierno familiar tiene rango de principio antropológico y práctico (1966, esp. caps. I y II).

¿Traslada el pueblo su poder al gobernante, tal como sostiene la teoría de Suárez?

síntesis conclusiva de la teología política católica tradicional, tal como esta se había manifestado en la doctrina de santo Tomás: la vida política responde exigítivamente a la necesidad perfecta de la naturaleza humana, que no podría alcanzar su *télos* intramundano fuera de la participación del bien común político; por su parte, la consecución de tal bien implica la causación de la comunidad autárquica a él ordenada; por último, esa comunidad no podría existir sin una potestad suprema de régimen. El *segundo presupuesto* determina la argumentación con un principio de nítido cuño aristotélico: no hay formas de régimen, ni menos concretos titulares, señalados por el derecho natural o por la ley divina: de allí que se exprese que Dios no ha dado la potestad en la comunidad “a nadie” (individuo, grupo, estamento; y bajo ninguna forma específica o particular de gobierno o de Estado). En ese preciso sentido la teología católica afirma que *omnis potestas a Domino Deo est*. Por lo menos desde san Juan Crisóstomo, la doctrina tradicional no tuvo dudas respecto de que este principio se refiere al origen divino de la función de gobierno (i.e., de la facultad en sí misma), mas de ninguna manera a los títulos de gobernante alguno⁴. En síntesis, el Creador de la naturaleza humana, teleológicamente ordenada al bien común político y al bien común sobrenatural, por el mismo acto en que crea al hombre funda la comunidad política y la potestad de régimen a ella aneja, en la medida en que ambos resultan causalmente necesarios para la perfección humana.

Ahora bien, nótese que la *conclusión* de Bellarmino ya responde a una comprensión ontológica peculiar, extraña a la herencia tomista: si no se lo ha dado *a alguien* en la comunidad, luego se lo ha dado a la multitud (i.e., *a todos*). Sin posibilidad de detenernos en la exégesis de Bellarmino, no podemos dejar sin embargo de apuntar que parece latir en la conclusión un presupuesto implícito de índole nominalista (formalmente: atomístico), por el cual se habría identificado al *todo* de orden comunitario con *todos* sus miembros individuales. Presupuesto que decide el razonamiento en el sentido de la titularidad colectiva originaria de la potestad política.

Quedan así esbozados el contexto histórico de la disputa y las líneas doctrinales enfrentadas.

Los principios políticos de Suárez

Suárez, teórico aristotélico

La filosofía política de Suárez se encuadra dentro de la tradición del aristotelismo clásico, cuyas piedras de toque han sido el reconocimiento de la primacía del bien co-

⁴ En efecto, el Crisóstomo había respondido (en la *Homilía XXIII*, sobre la *Epístola a los Romanos*) a la pregunta sobre si, según San Pablo, “todo gobernante [arwn] ha sido elegido por Dios”, que “el principio no se refiere a los gobernantes individualmente, sino a la cosa misma en cuestión [pragma]” –es decir, a la potestad política– (Migne, 1862, t. 60, col. 615, traducción nuestra).

mún y el valor *per se* de la política, como un *bonum honestum* objeto de una inclinación perfectiva de la naturaleza. Suárez afirma tanto la politicidad natural cuanto el bien común como fundamentos de la necesidad y de la rectitud del orden político. Así, sostiene el Eximio, la potestad temporal, exigida por el derecho natural, 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 (Suárez, *Defensio fidei*, III, III, 13). En otra obra sostiene Suárez que la república –siendo “superior al rey”, dice– confió a este el poder para que gobernase “política, y no tiránicamente [ut politice et non tyrannice regeret]”. Luego, si –como estableció Aristóteles para todo el ámbito de la realidad humana– el imperio político, por definición, consiste en el mando racional de una comunidad de hombres libres que se ordena a un fin común participable, la traducción de este texto –atendiendo a los fundamentos implicados– bien podría ser aquella propuesta por el editor y comentarista de *De Bello* (*Disputatio XII De Bello*, sec. VIII, n. 2): “para que gobernase según las exigencias del bien común, no tiránicamente”⁵.

A partir de esas citas de dos obras de Suárez (cuya redacción se halla separada por casi por 30 años) se echa de ver que la función del bien común político como fin de la potestad civil, mentada de modo explícito o implícito, aparece significativamente enmarcada por la mención del pueblo como transmisor del poder político. En otros términos: el principio clásico y realista del bien común político como clave de la existencia de la *potestas suprema* se conjugará en Suárez, como se expondrá enseguida, con su paradigmática tesis de la traslación del poder del pueblo al gobernante.

Un tema distintivo de la filosofía política del Eximio: la traslación de la potestad

Suárez asume el “egregio axioma” de la teología política católica, que Bellarmino había sostenido frente a la doctrina de Jacobo I y del que este se había burlado: monarca alguno tiene su potestad de Dios o por institución divina (*Defensio fidei*, III, II, 1). Tampoco el derecho natural señala al titular de la potestad. Esa tarea será de resorte de la comunidad en el contexto de sus circunstancias históricas y tradicionales, la cual determinará el modo de la *potestas jurisdictionis* según una forma (constitucional) y según unos titulares concretos (*Defensio fidei*, III, VIII, 1).

Ahora bien, esa determinación, para Suárez, como para lo que cabría llamar el pensamiento dominante de su época –y, sobre todo, para la tradición que lo seguirá casi unánimemente hasta el fin del s. XIX⁶–, se opera por el modo de la *traslación*,

⁵ Sobre el bien común como principio político en Suárez cf. H. Rommen (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*. Trad. V. García Yebra. Buenos Aires-Madrid: Universidad de Buenos Aires-C.S.I.C. (pp. 381-384).

⁶ Cf. al respecto la representativa obra del conde de Vareilles-Sommières (1889). *Les principes fondamentaux du Droit*. Paris: Cotillon-Guillaumin (pp. 209 y 358).

donación o transmisión del poder político de la república (o, muchas veces, del “pueblo”) al gobernante (*De legibus*, III, c. 4, n. 4)⁷. Es la fórmula “*populus in principem transtulit potestatem*” (*Defensio fidei*, III, II, 13), “reiterada hasta la saciedad”, en esa obra y en *De legibus* por Suárez, como señala M. Delgado (2001, p. 171).

Luego, según la teoría adoptada por Suárez, que, así, con toda propiedad puede ser llamada *de la traslación*, el pueblo no sólo *designa* a quien ha de ejercer el gobierno sino que, asimismo, le *traslada* la potestad que en él reside originalmente (*designatio* y *collatio*). Se trata de los actos por los que la república instituye el imperio político, y que Suárez pone empeño en distinguir. En efecto, dice, hay dos modos por los cuales la voluntad humana puede intervenir en el proceso de colación de un poder originado en Dios. El primero consiste en la sola designación del titular de la potestad, sin por ello tener autoridad para mutarla, aumentarla o disminuirla. En este caso Dios mismo transmite la potestad al designado; lo hace de manera plena e íntegra (siempre idéntica, cabría agregar) y de acuerdo con lo dispuesto en la primera institución de esa potestad. Así ha operado y opera la sucesión pontificia. Este modo de sucesión es *simpliciter* de derecho divino. Pero no ocurre lo mismo con la colación que instituye al titular del poder político. Aquí, afirma Suárez, más allá de la designación se produce una nueva donación, que se agrega a la que Dios ha hecho previamente (a la república). En este caso es necesaria una voluntad eficaz por parte de la comunidad receptora de la potestad política para, mediando un contrato o cuasicontrato, trasladar su poder a aquél que ha sido designado. Se trata de una institución de derecho humano, al contrario de la del pontífice, la cual se funda en el derecho divino positivo. Pues en el caso del poder político, la sujeción de la comunidad al gobernante (o lo que equivale a decir: el poder de éste) está inmediatamente fundado en la voluntad humana que acepta tal sujeción, de acuerdo con un forma política precisa que también ha emanado de esa voluntad (*Defensio fidei*, III, II, 16-18). Es que la potestad papal no reside en el cuerpo humano de la Iglesia; mientras que la potestad política sí ha sido dada por Dios a la comunidad. Así distingue el Eximio el modo de acceso al poder del príncipe y del papa. En este tema (que se hallaba en el trasfondo de las disputas con Jacobo I) la divisoria de aguas la pone Suárez entre la *colación directa* del poder por Dios y la *traslación* del poder por el pueblo (*Defensio fidei*, III, III, 13)⁸.

Para Suárez, aún más que para Bellarmino, esto significa que esa potestad ya existía *qua potestad* antes de la institución de una forma positiva de gobierno. El sentido de

⁷ Cf. Sobre la teoría de la traslación en Suárez y en su contexto doctrinal cf. J. Cruz Cruz (2009). *Dialéctica ontológica del poder político*. En M. I. Zorroza. *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley*. Pamplona: EUNSA.

⁸ En esa polémica sindicará Jaime Balmes el motivo de la posición suarista –a la que él mismo, por lo demás, también adhiere–. Cf. J. Balmes (1945). *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*. Buenos Aires: Emecé (cap. LI).

esta donación o traslación del poder por la comunidad al príncipe es claro: el pueblo lo otorga “como dándole a otro una cosa suya”⁹. Esa “cosa” no es sino el poder, que el pueblo ya posee como poder (o sea: ejerce) antes de donarla¹⁰. En torno de este tópico paradigmático de la filosofía política de Suárez se articula una serie de problemas, tanto sistemáticos cuanto exegéticos. Algunos de ellos comparecerán a continuación.

El sujeto del poder político

La natural resultancia de la potestad política

Por su capacidad de alcanzar solidariamente los bienes humanos (terrenales) necesarios para la perfección de los hombres¹¹, la comunidad política es *perfecta* o

⁹ A diferencia de la designación del Pontífice, “potestas autem civilis ex natura rei est in ipsa communitate et per illam in hunc vel illum principem translata est, voluntate ipsius communitatis, eam (ut sic dicam) *tanquam rem suam alteri donantis*”, sostiene el Eximio.

¹⁰ En la reificación del poder, vista cual cosa física que debe estar en alguna mano antes de pasar a otra/s, radica una de las impugnaciones de la medular puesta en tela de juicio de la posición suarista por Louis Billot. Cf. L. Billot (1909). *Tractatus De Ecclesia Christi, sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato*. 3ª ed. Roma: Prati. T. I (De credibilitate Ecclesiae, et de intima ejus constitutione), III, XII, 1: De originibus et formis principatus politici (pp. 489-516).

¹¹ En su valioso estudio sobre la filosofía política y jurídica del Eximio, J.-P. Coujou (2015) señala que la comunidad política no se propone el bien natural perfecto, o la felicidad del hombre (esp. pp. 34 y 43). Vale la pena enfocar brevemente esta cuestión, porque hemos dado con una verdadera piedra de toque a la hora de evaluar el carácter tradicional (aristotélico y tomista) de la concepción política de fondo de Suárez: la de si el bien común de la comunidad perfecta, en tanto fin de los poderes supremos de la república, comprende o no la felicidad natural de sus miembros. Pues bien, se constata que en Suárez ya comparecen un plexo articulado de *leitmotives* modernos. Así, mientras por un lado el bien común abarca solo los bienes materiales y la paz y la justicia –estas entendidas como el reaseguro de la quietud externa y la conservación de lo necesario para la vida–, por otro, la perfección del hombre se cumple en el ámbito *privado*. Con ello no queda claro cómo el bien común sería fin del bien particular, y más divino que éste, según la reiterada tesis del Aquinate (cf., por todos, SCG, III, 17). Además, Suárez propone la separación entre el fin natural y el fin sobrenatural –*rectius*: entre el fin natural casi corpóreamente entendido y el fin espiritual, tanto natural cuanto sobrenatural–. De allí que caiga por principio fuera de la competencia del gobernante cristiano el coadyuvar a la consecución del bien eterno, así como a lo que la prepara, como la felicidad o perfección moral en esta vida. Respecto del fin último sobrenatural, sostiene el Eximio, el gobernante cristiano solo puede obrar positivamente por vía de consejo o negativamente, no obstaculizando a la Iglesia. Es sintomático que Suárez llegue a afirmar que “potestas haec [sc., civilis] ut nunc est in principibus christianis in se non est maior nec alterius naturae quam fuerit in principibus ethnicis; ergo ex se nec habet alium finem nec aliam materiam” (1975, III, XI, 9; y vide en general los nn. 6-11). Estas restricciones y divisiones contradicen la doctrina de santo Tomás sobre la ordenación positiva de la potestad política del gobierno cristiano (aunque sin suplantarla a la autoridad religiosa) al bien integral del hombre, a su salud espiritual natural y –dispositiva y ejemplarmente– también a su salud espiritual sobrenatural.

*autárquica*¹², es decir, autosuficiente en el orden temporal. Pero si la comunidad política es, en ese sentido, *natural*, luego no puede faltarle lo necesario para su existencia y conservación. Suárez repite aquí el principio clásico: “natura non deficit in necessariis”. Para nuestro autor, la necesidad del poder de régimen en la comunidad política adquiere el rango de principio *per se notum*, esto es, de evidente en sí mismo, una vez comprendidos los términos que enuncian la realidad múltiple y compleja de la comunidad política y de su fin (*De legibus*, III, c. I, n. 3 y 4)¹³. Desde un punto de vista metafísico, el razonamiento de la escuela acerca de la *naturalidad* del poder político (entendida en este caso como necesidad de fin absoluta) viene a afirmar lo siguiente: a) si la naturaleza del hombre impone la consecución de ciertos bienes para su perfección personal y b) estos bienes sólo se obtienen mancomunadamente en la sociedad política; c) pero, a su vez, esta sociedad exige para su existencia un medio ordenador de las conductas; luego, d) no podrá faltar ese medio, consistente en la potestad de régimen, cuya función es preceptuar y castigar (es decir, las dos funciones que le competen al poder político: la directiva hacia el bien común y la tuitiva y coactiva –de protección de ese bien y de los bienes particulares ante una eventual amenaza, interna o externa–). Así pues, en formalidad metafísica, la potestad constituye una propiedad (*proprium*) de la comunidad política, como lo determina el mismo Suárez (*De legibus*, III, c. III, n. 7)¹⁴. Nótese que el argumento no postula una necesidad deóntica desvinculada de la realidad empírica. Antes bien, lo que busca es explicar el dato de la experiencia histórico-social, que nos muestra unánimemente la acción del poder político en el seno de toda comunidad perfecta. Y lo explica apelando al reconocimiento de la necesidad del medio sin el cual no se daría el fin que los hombres aparecen buscando en su concreta vida social. Por su parte, en formalidad teológica, el célebre *dictum* paulino de *Romanos*, 13 sobre el poder, a saber, *Omnis potestas a Domino Deo est*, requiere ser interpretado según la secuencia antedicha. La potestad política no procede inmediatamente (*simpliciter*) de Dios, es decir, no es otorgada directamente a su titular. Por el contrario, Dios, al crear al hombre, confiere el poder no como una institución diversa de la naturaleza humana misma y a

ral (cf. *De Regno*, L. I, c. 15 y 16). Es notable cómo en esta visión del bien común en Suárez despuntan ya asomos de las que serán versiones formalmente *modernas* de los principios cristianos del orden político. Cf. S. R. Castaño (2011). *Los principios políticos de Santo Tomás en entredicho. Una confrontación con Aquinas*, de John Finnis. 2ª. ed. La Plata: UCALP.

¹² Sobre el Estado como “sociedad perfecta, dotada de autarquía” en Suárez, cf. los desarrollos del clásico de H. Rommen (1951, pp. 170 y ss.).

¹³ Suárez llama medio (*medium*) al poder ordenado al fin.

¹⁴ F. Suárez, *De legibus*, III, c. III, n. 7: “(...) haec potestas sit veluti proprietates naturalis perfectae communitatis hominum, ut talis est”. Y también, según la secuencia antedicha, una como propiedad de la naturaleza humana en tanto congregada en comunidad perfecta (*Defensio fidei*, III, II, 6).

ella sobreañadida; he allí la “natural resultancia” de la *potestas suprema* a partir de la *communitas perfecta* (*Defensio fidei*, III, II, 2-7; III, VIII).

Encontramos al respecto en Suárez dos tipos de argumentos –intrínsecamente vinculados–. Por un lado, decía el Eximio atribuyendo la cita a Aristóteles, quien concede la forma concede por ende todo lo anejo a ella. Entonces, si la naturaleza del hombre se inclina a la vida en sociedad política, y ésta no puede conservarse sin la potestad, luego la potestad será de derecho natural (*Defensio fidei*, III, I, 7). Por otro, tal exigencia del derecho natural se impone de modo inapelable en la realidad empírica. En efecto, aduce Suárez, si los hombres consienten en agruparse en comunidad política, no está en su mano, por el contrario, el rechazar el acatamiento a alguna forma de potestad de jurisdicción (i.e., política), dado que la causa eficiente propia y adecuada del poder político *en tanto tal* no reside en la voluntad del hombre sino en el orden natural de las inclinaciones –que tiene a Dios por autor– (*Defensio fidei*, III, III, 2). El hombre puede consentir –o no– en congregarse o en permanecer en un cuerpo político determinado. Mas el hombre no puede, por el contrario, desconocer la necesidad de que tal cuerpo tenga alguna cabeza¹⁵. Esta (así denomina metafóricamente Suárez a la potestad política) pertenece a la comunidad autárquica *ex natura rei*, ya que no existiría tal comunidad sin gobierno político. Por ello los hombres integrados políticamente “no podrían impedir” esa potestad (*Defensio fidei*, III, II, 4)¹⁶.

En síntesis –y esto es lo fundamental aquí–, la “natural resultancia” (tal la canónica expresión de Suárez) del poder se opera como consecuencia y en dependencia de la institución de la república (*Defensio fidei*, III, II, 5).

La aparición de rasgos atomísticos

El poder político no reside, decía 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). Ahora bien, en las lecciones de Coimbra, pocos años anteriores a *De legibus*, el Eximio había sostenido que “los hombres individualmente (*singuli homines*) tienen parcialmente la virtud de conformar o hacer efectiva esta potestad”, dado que el poder reside “in hominum collectione” y no en alguien ya determinado por Dios

¹⁵ “Indiget uno capite”, aclara Suárez (1965), no significa necesidad de la forma monárquica de gobierno. La expresión apunta a la unidad del poder político, el cual, más allá de la contingente pluralidad de sus órganos, constituye última instancia de apelación y decisión (III, I, 5).

¹⁶ La necesidad de la existencia de la potestad en la comunidad política no admite siquiera excepciones empíricas. Pues dada una comunidad política –que se conserve como la clase de ente que es– no podrá faltarle jamás el ejercicio de una potestad de régimen. Tal hipótesis, afirma Suárez en este paso, “repugna a la razón natural” (por resultar intrínsecamente contradictoria).

o la naturaleza. En efecto, insiste formalmente Suárez, *ex natura rei* la potestad comunitaria se halla “in multitudine hominum” mientras ellos no la trasladen, puesto que “omnes homines nascuntur liberi, et ideo nullus habet iurisdictionem politicam in alium” (*Disputatio VII de legibus*, sectio II). Estas lecturas constituyen un esbozo previo de *De legibus*, obra con la que guardan paralelismo doctrinal (aquí, en particular, con *De legibus*, III, III; y III, IV, 1). Como se echa de ver, Suárez acude en este paso, en formalidad filosófico-social, a un registro nocional y terminológico en el que se advierten rasgos atomísticos, abstractistas e individualistas. Aunque no hayan sido estampadas en su obra definitiva *De legibus* (en la que la opción terminológica y nocional no rezuma una significación a tal punto atípica respecto de la tradición aristotélica), sin embargo el despunte de tales formulaciones parece manifestar la presencia en Suárez de un espíritu divergente de algunas líneas troncales de dicha tradición, un espíritu que extrema o incluso excede los planteos atomísticos del acervo teórico de las corrientes traslacionistas (tales como los hemos visto en Bellarmino, cf. *supra*, “La réplica de la tradición aristotélica”). En tal sentido, cabe sostener que el tratamiento de este tema en la *Disputatio de legibus* no solo resulta difícilmente conciliable con la tesis de la escuela –y del propio Suárez– sobre el poder como un propio (metafísico) que emana de la naturaleza del *todo de orden político en tanto tal*, sino que, si nos es permitido decirlo, ya trasunta una posición del problema propia de las teorías modernas del contrato. En cualquier caso, entre estos presupuestos filosófico-sociales –y ontológicos– y el corolario de una democracia originaria de derecho natural sólo mediaba un pequeño paso –paso que el Eximio, de hecho, sí dio a la hora de formular la que sería su doctrina definitiva sobre el origen del poder político.

El titular del poder político

Titularidad concreta y funcional de la potestad

Para Suárez el único titular del poder lo será el príncipe o cenáculo o asamblea a quienes se done la potestad; y la comunidad o el pueblo perderá tal titularidad en el acto de la traslación. Al contrario de la idea liberal –objetivamente infundada, ideológica y mítica– de una “soberanía” del pueblo sin el ejercicio del poder, en Suárez encontramos que “translatio huius potestatis a republica in principem non est delegatio, sed quasi alienatio seu perfecta largitio totius potestatis quae erat in communitate” (*De legibus*, III, IV, 11)¹⁷. Un poder delegado sólo existe en aquellos magistrados que dependen de una asamblea popular soberana. Mas a los emperadores, reyes y demás príncipes su poder les ha sido conferido *simpliciter* (i.e., de modo acabado

¹⁷ Vide Suárez, *Defensio fidei*, III, III, 4.

o incondicionado), por ello su potestad y derecho de imperio no es delegado, sino ordinario (*De legibus*, III, IV, 11 y 12). Tal vez valga la pena detenerse en este punto.

Por un lado, Suárez no propugna expresamente la volatilidad en la posesión de los derechos de imperio por el gobernante. Una vez trasladada, y 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 (*Defensio fidei*, III, III, 1-5)¹⁸. Por otro lado, el Eximio tampoco afirma formalmente una *titularidad* inalienable del poder político por parte de la comunidad. Pues es verdad que el gobernante ejerce la potestad política según el modo y las condiciones de la donación por la cual la comunidad se la ha trasladado (*Defensio fidei*, III, II, 18), de suerte que el pueblo puede retener parte de la potestad total y, así, conservar el derecho al ejercicio de esas facultades reservadas¹⁹. Pero es verdad también que Suárez se mostró renuente a utilizar la fórmula de potestad *in actu* (para el príncipe) e *in habitu* (para el pueblo), usual entre los escolásticos de su tiempo, toda vez que tal fórmula daría pábulo a la presunción de una donación ficticia del poder, tal como sostiene I. Gómez Robledo (1948, pp. 182-183). Si bien en *Defensio fidei* (III, III, 3 y 4) Suárez hace lugar a tales expresiones, con todo el texto mismo autoriza la afirmación del intérprete citado. En efecto, en ese paso Suárez trata de demostrar que el uso de dichas fórmulas por Bellarmino, a la zaga de Martín de Azpilcueta (el *Doctor Navarro*), no niega su posición sobre la irrevocabilidad de la traslación: es decir, trata de conciliar las fórmulas de su ilustre cofrade y predecesor en la contienda con Jacobo I con sus propias posiciones. Además de ello, aclara que, en el caso de que se diera una reserva de parte del poder por el pueblo, esto exigiría fehaciente prueba por documentos solemnes o tradición inmemorial. Tampoco al pueblo le es lícito restringir el alcance de la potestad concedida al príncipe en la traslación primera. Se trata de un pacto que tiene por objeto una donación absoluta, y la justicia se vería afectada si el pacto se incumpliese en todo o en parte (tanto más cuanto que consiste en una donación onerosa, que le impone una carga al príncipe)²⁰. Por la misma razón el pueblo se halla obligado a obedecer las leyes justas y no podría abrogarlas sin por lo menos el consenso tácito del príncipe. Por otra parte, Suárez aclara que, si el monarca incurriese en tiranía, el pueblo podría hacer uso de su legítimo derecho natural a la defensa. Ahora bien, en modo alguno este *ius resistendi* a la tiranía supone una titularidad *in habitu*

¹⁸ Explica I. Gómez Robledo (1948), fundándose en *Defensio fidei*, III, III, 4: “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” (pp. 180-181).

¹⁹ Suárez, *Defensio fidei*, III, III, 3: “(...) si populus transtulit potestatem in regem, reservando eam sibi pro aliquibus causis et negotiis, in eis licite poterit illa uti, et ius suum conservare”.

²⁰ Concretamente, la de gobernar la república y administrar justicia, como dice *Defensio fidei*, III, II, 12.

de la potestad. Suárez remata señalando que el príncipe depende a lo sumo *in fieri* del pueblo, pero no *in conservari*, pues el rey tiene suprema potestad sobre todo aquello que ha recibido de modo pleno y absoluto²¹.

Esta conclusión sobre un aspecto parcial de la teoría de Suárez, sin dejar de ser controvertida (porque hay autores que convalidan una aceptación por el Eximio de la potestad *in habitu*)²², con todo responde seguramente a una recta exégesis de los lugares principales en que Suárez enfoca la cuestión. No obstante –y a pesar de las afirmaciones formales en los lugares citados–, el conjunto de la posición de Suárez (concretamente, el carácter facultativo y libre del pacto de alienación) ha dado lugar a dudas sobre la viabilidad de sostener la irrevocabilidad del pacto²³.

El pacto de alienación, facultativo

Suárez, al contrario de Bellarmino, sí acepta la hipótesis de que la comunidad retenga el poder sin transferirlo (*De legibus*, III, 4, 12; *Defensio fidei*, III, II, 9)²⁴. Si no existe para él la obligación de alienar la titularidad de su potestad, luego el pueblo actúa en tal sentido de modo libre y por una cuestión de oportunidad y mayor utilidad. Esto implica que la instauración de todo régimen y principado se opera bajo la forma de una suerte de *contrato bilateral*. Referirse a la centralidad del giro contractual en la concep-

²¹ M. Walther (2008) señala que la facultad del pueblo para deponer al rey infractor del pacto indicaría, a pesar de las expresiones de *De legibus*, una superioridad de la *respublica* frente al soberano –que ha recibido de ella el *munus* de la *jurisdictio*– (vide esp. pp. 171 y ss).

²² Encontramos, en efecto, una interpretación contraria a la nuestra en E. Galán y Gutiérrez (1961). *Ius Naturae*. Madrid: Rivadeneyra (pp. 485-486); y en M. Lanseros (1949). *La autoridad civil en Francisco Suárez. Estudio de investigación sobre su necesidad y origen*. Madrid: I. E. P. (pp. 238-240).

²³ En efecto, la posición suarista ha recibido de otro gran neoescolástico contemporáneo, Theodor Meyer, una sugerente interpretación, que señala la significación ambigua y las potenciales dificultades de la idea del contrato en Suárez, más allá de que la comunidad no retenga el título de la potestad (ni siquiera “*in habitu*”, como se ha señalado *supra*). Para Meyer el pueblo, que actúa con libérrima voluntad, parecería hallarse facultado para rescindirlo y reivindicar el poder ante el incumplimiento por el príncipe de las cláusulas estipuladas. Va de suyo que no se trataría de una hipótesis excepcional, válida para explicar algunas experiencias históricas particulares, sino de una tesis universal, que apuntaría a la condición común a todo gobierno legítimo. Con lo cual, continúa Meyer, sería difícil sustraerse a la consecuencia de que la estabilidad de la potestad política vigente se hallaría amenazada por los eventuales reclamos del donante. Y tal amenaza no se conjuraría sin una explícita (no tácita ni implícita) declaración en contrario del pueblo; pero, a su vez, una renuncia de esa clase colisionaría con el espíritu de libertad del pueblo preconizado por Suárez, concluye Meyer. Cf. T. Meyer (1900). *Institutiones iuris naturalis*. Friburgo: Herder (t. II, pp. 372-376).

²⁴ La posición de Bellarmino, quien sostenía la alienación obligatoria de la potestad por parte de la república, se acerca *en este punto* más a la de Vitoria que a la de su cofrade y reivindicador Suárez. Hay aquí un punto que amerita ser estudiado.

ción del poder del Eximio constituye casi un lugar común de la crítica especializada. Así, un iusfilósofo de la talla de L. Recaséns Siches (1947) sostiene que, para Suárez, los títulos de quienes ejercen la potestad se basan en un acuerdo o pacto entre el gobernante y los gobernados (“contrato de señorío”) (pp. 180 y ss.). Más recientemente, los estudiosos de la obra de Suárez se han pronunciado en parejo sentido: J. Soder (1973) sostiene que “[e]l carácter contractual es la nota esencial de la traslación del poder” para el Eximio (p. 71); interpretación que es compartida por M. Kremer (2008, p. 111)²⁵.

Cabe observar que la idea genérica de un *pactum* a la base del concreto ordenamiento político y constitucional forma parte de la tradición filosófica de la escolástica. Así, Tomás de Aquino, en un texto no frecuentemente citado, se refiere a la constitución política como “quoddam pactum” (*Super ad Romanos*, 13, 1). En abstracto, el recurso a tal figura no haría sino expresar –con matices pactistas– la positividad esencial a toda determinación constitucional. Pero aquí no nos las tenemos con una mera idea típica, sino con una interpretación contractual en la que el contratante (la multitud) permanece libre de pactar el ser gobernado o no. En *Defensio fidei* (III, II, 12), el Eximio aclara por qué la traslación se opera a la manera de un pacto. Si ella tuviera lugar como precepto, indica, el pueblo estaría abdicando de su potestad de jurisdicción; pero ello no ocurre así, sino que el pueblo solo traslada la potestad al príncipe con el cargo y la obligación de gobernar y hacer justicia, cargos que son aceptados por este. El pueblo no obedece a un precepto que se le impondría extrínsecamente, sino que *propria sponte* celebra un contrato con el gobernante, por el que éste se obliga a cumplir con sus funciones de tal²⁶.

Cuando en *Defensio fidei* VI plantea las condiciones resolutorias de la obediencia al príncipe (que, si del legítimo soberano se trata, solo podrían consistir en gravísimas transgresiones al bien común y al derecho natural), Suárez, significativamente, discurre en términos de rompimiento y rescisión del contrato de traslación de potestad. De allí que, sostiene, la obligación de la obediencia civil, en cuanto al modo y a la materia, varíe de unos hombres a otros, pues depende de las condiciones de la institución primera del pacto celebrado con el gobernante. Este *foedus* entre el príncipe y el pueblo, cuyas estipulaciones constan ya por leyes escritas, ya por tradición inmemorial, son las que resuelven la obligación de obediencia, o incluso resuelven el pacto mismo. Así, puede ocurrir que el derecho natural o divino presupuesto en el *foedus* se vea violado. Pero también puede darse el caso (y atiéndase a esto, por su pertinencia para el ejemplo his-

²⁵ No compartimos, sin embargo, la interpretación de Kremer según la cual la plena politicidad advendría recién con la traslación –en otros términos: solo entonces habría *respublica*, dotada de la imprescindible *vis coactiva* (p. 112)–. Sin discutir la importancia que le asigna Suárez a la coacción, no encontramos elementos en la obra del autor como para operar un hiato semejante en su concepción de la *communitas perfecta*.

²⁶ Merece consignarse la acertada explicación que ofrece M. Walther (2008) de esta idea de Suárez (esp. pp. 285-286).

¿Traslada el pueblo su poder al gobernante, tal como sostiene la teoría de Suárez?

tórico que veremos) de que se transgredan las convenciones positivas celebradas con el reino, con lo cual estarán dadas las condiciones para que un concilio del reino rescinda el pacto de sujeción y la consiguiente obligación de obediencia y fidelidad –y deponga al soberano– (*Defensio fidei*, 1613, lib. VI, cap. VI, n. 12, p. 730).

La resolución de la legitimidad de origen en el consenso

Mencionemos, asimismo, una consideración referida al origen del poder en relación con la legitimidad de origen.

Sin un justo título, asienta Suárez, nadie se halla facultado para gobernar (entendiendo la proposición en el sentido jurídico preciso de que nadie puede lícitamente mandar a la comunidad sin una razón de merecimiento que funde su derecho y la correlativa obligación de obediencia de los súbditos). Por otra parte, los títulos o vienen de Dios –a través del derecho divino positivo o a través del derecho natural– o vienen de los hombres. Ahora bien, el título exigido para el imperio político de cada comunidad autosuficiente particular no es objeto de una revelación divina; y tampoco lo indica el derecho natural, el cual solo impera la reunión de los hombres en comunidades perfectas con facultad de regirse a sí mismas. Luego, los títulos de la potestad política se originarán en los acuerdos voluntarios de los hombres, concluye Suárez. Pues o derivan de elección, o de sucesión (del elegido en primer término), o de una justa guerra emprendida por quien ya gobierna con títulos legítimos y recibe debida obediencia de sus nuevos súbditos, o de un usurpador o sus sucesores, que ganan con el tiempo el consenso de la comunidad (*Defensio fidei*, III, II, 19-20; III, V, 12; III, VIII, 1; 1975b, III, VII, 3)²⁷.

Así pues, sin desmedro de la necesidad natural del poder, los títulos de quienes ejercen la potestad se basan en una suerte de acuerdo o pacto entre el gobernante y los gobernados (la comunidad): “regium principatum et obedientiam illi debitam fundamentum habere in pacto societatis humanae” (*Defensio fidei*, III, II, 11). Al contrario del acento puesto por la tradición aristotélica, ya desde el mismo Estagirita, en sindicar a la constitución como el principio secundario de legitimidad, la legitimidad de origen, en Suárez, se resuelve en el consenso²⁸.

²⁷ Respecto del consenso de los vencidos en la guerra, bajo la forma de un sometimiento forzado que haría las veces de contrato a la hora de transferir derechos al vencedor, H. Hernández (1994) observa enfáticamente que “un acto de fuerza contra la voluntad del vencido en la guerra no es un verdadero contrato y no puede, por lo tanto, hacer las veces de tal” (p. 33; subrayado original). La observación de Hernández es justa y no se refiere a la aquiescencia paulatina de los vencidos al imperio del conquistador –la cual sí puede ser considerada como un contrato tácito sostenido por el consenso.

²⁸ Sobre este tema cf. S. R. Castaño (2009). Legitimidad y títulos del poder en Suárez. En J. Cruz (Ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*. Pamplona: EUNSA.

La clave de bóveda del pacto *facultativo* de alienación de la potestad: la democracia, forma de régimen de derecho natural

De acuerdo con Suárez no hay un impedimento en la naturaleza de la cosa política para que la multitud retenga la potestad de régimen sin trasladarla. Es verdad que había reconocido “dificilísima, porque habría infinita confusión y morosidad” a la democracia originaria directa ejercida por este sujeto múltiple y horizontal, con la magnitud inherente a un cuerpo político (*Disputatio VII de legibus*, sectio II)²⁹. Pero tal dificultad no expresaba imposibilidad o ilicitud, sino que solo afectaba a la conveniencia de la retención del poder por la comunidad. En efecto, sea cual fuere su viabilidad real y su modo efectivo, el Eximio es formal en afirmar que la democracia es de “derecho natural negativo” o “concedente”, es decir, rige mientras los hombres no dispongan otra forma de gobierno (“de iure naturali negative, non positive, vel potius de iure naturali concedente, non simpliciter praecipiente”). Para Suárez no cabe otra alternativa: si Dios no ha instituido positivamente la monarquía o la aristocracia es que entonces ha instituido de modo natural la democracia, y esto por el hecho mismo de haber creado la naturaleza humana y, con ella, la necesidad de la comunidad política (*Defensio fidei*, III, II, 8-9; aquí 9). En otros términos, la existencia misma de la comunidad, no mediando una institución positiva, conlleva la forma democrática de régimen. Pues mientras que la monarquía y la aristocracia exigen una institución positiva, no ocurre otro tanto con la democracia, que dimana de la existencia de la república. Así como Dios ha creado la comunidad, así ha instituido también la democracia. En ella el pueblo es titular del poder y lo ejerce hasta que decida transferirlo (*Defensio fidei*, III, II, 8). Suárez pone más adelante el ejemplo de la posesión común de los bienes, fruto de la donación divina, a partir de la cual, por derecho de gentes, los hombres introdujeron la propiedad privada (*Defensio fidei*, III, II, 14). Como se echa de ver, el Eximio ha seguido la deriva de Bellarmino: Dios no concedió el poder a nadie, luego se lo ha concedido a todos. Con el agravante de que Bellarmino exigía la traslación, mientras que su cofrade la da como facultativa. Suárez ha deslizado de la tesis clásica de la positividad de toda forma de régimen, a la afirmación de una forma que se daría, por así decir, por defecto de la institución de las otras. O cabría ver este deslizamiento, asimismo, como la identificación entre la resultancia natural de la potestad comunitaria y la resultancia natural de la democracia (“absque institutione positiva, ex sola naturali institutione seu dimanatione” [*Defensio fidei*, III, II, 8]); o también como una confusión por la cual la no determinación positiva de una forma de régimen sería idéntica al gobierno de todos, es decir a la determinación natural de la democracia. Se deslizaría así de una libertad abstracta primigenia, correspondien-

²⁹ Vide Suárez, *De legibus*, III, IV, 1.

te a la no sujeción de un individuo a otro, a partir de su naturaleza pura (una libertad abstracta análoga a una posesión común de los bienes anterior a la institución de la propiedad); al ejercicio colectivo del poder –y este como estado de cosas *posible*, nótese³⁰–. Se imponen entonces dos líneas de objeciones. La que ya hemos hecho a Bellarmino; y la esgrimida por André de Muralt, a la que pasamos a continuación.

André de Muralt ha ahondado en los presupuestos teóricos de su concepción de una democracia originaria y detectado sus fundamentos en asunciones ontológicas de raigambre escotista. En el seno de la comunidad política en acto, sostiene de Muralt, Suárez opera una fractura entre la multitud de los hombres congregados y la forma que les confiere el régimen, análogamente a como el escotismo postula que la materia podría existir como un acto entitativo separado antes de recibir el acto de la forma³¹. Es por ello que la materia (la sociedad) tendría en Suárez una unidad en el fin sin poseer aún la unidad de la forma. A partir de la distinción real (asumida a la manera escotista) entre el cuerpo social y su forma de régimen, la investidura de la autoridad se entenderá como la alienación (abdicación) del derecho natural de la sociedad al autogobierno en provecho de quienes pasen a ejercer el poder del Estado. Y este ya no será –como para el aristotelismo– la unidad orgánica viviente del cuerpo social y de la forma política, una unidad por sí del uno con la otra, en la cual el cuerpo social se ordena de suyo a su forma política; antes bien, desde esta perspectiva ya *moderna*, el pueblo, como unidad social, es independiente de la forma que puede recibir, concluye de Muralt (2002, pp. 119-122).

Creemos que la interpretación de de Muralt es certera. Dentro del sistema de Suárez, el mero hecho de la reunión en sociedad política ya equivale a una preparación de la materia para la recepción de la forma, que es el poder conferido por Dios a la comunidad. Suárez (*De legibus*) interpreta que su posición es la misma de Vitoria, y esto es harto discutible, o erróneo sin más (III, III, 1). En Vitoria la comunidad es causa

³⁰ Conste que en *De legibus*, III, III, 8 (obra anterior), la posibilidad del ejercicio del poder por el pueblo aparece como de difícil concreción efectiva, y señalada la conveniencia de un acto de translación conducente al bien común. Pero esa posibilidad, con todo, tampoco es allí negada.

³¹ Para este específico problema en Escoto, vide É. Gilson (1952). *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin (pp. 432-444); E. Bettoni (1946). *Duns Scot*. Brescia: La Scuola Editrice (pp. 65-73); M. Bastit (1997). *Les principes des choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*. Burdeos: Bière (pp. 133-139); y en especial el agudo y crítico estudio de I. Miralbell (1994). *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*. Pamplona: EUNSA (pp. 128-137), en el que el autor así encuadra doctrinalmente a la por él calificada “inversión” escotista: “[l]a tesis de que la materia de suyo, en sí misma e independientemente de la forma, tiene una cierta realidad y actualidad positiva es una de las más célebres tesis en que Escoto se opone al aristotelismo tomista” (p. 130). No es ocioso señalar que en las *Disputaciones Metafísicas*, Escoto es el tercer autor más citado, detrás de Aristóteles y santo Tomás (Iturriz, 1948, p. 66).

material del poder, y como tal no puede ni ejercerlo ni transferirlo: por eso no traslada el poder, sino la autoridad (i.e. *la autorización* para gobernar al príncipe: lo cual bien podría interpretarse como una designación, tácita o expresa: tal sería para Vitoria la *preparación de la materia para la recepción de la forma*). Sea como fuere de Vitoria, en Suárez la atribución del poder a la comunidad ya implica *eo ipso* su existencia en acto como tal poder de imperio, o sea su ejercicio. En este sentido cabe decir, con de Muralt, que hay una tal conceptualización de la materia de la *societas perfecta* que ya implica la *virtus* de la forma, como orden político con relaciones de mando y obediencia. En este sentido, sí, es como si la sociedad poseyera entidad real antes de recibir una forma. O bien, ya dentro de la lógica del propio autor, la comunidad por el hecho de ser tal ya poseería ínsita su forma, que es la democrática. Por ello la disposición de la materia y la constitución de un sujeto capaz de la potestad no exigen la aceptación de un orden de la subordinación ni la consiguiente *designatio* de titulares del poder, sino sólo la institución de la sociedad perfecta.

Ahora bien, como síntesis y concreción conclusiva sobre este punto debe decirse que la tesis clásica del realismo aristotélico, a la que el mismo Suárez había adherido (*De legibus*, III, IV, 1), según la cual toda forma de régimen es de derecho positivo³², queda (por lo menos virtualmente) negada. Y repárese en que es la teoría de la traslación en sí misma³³ –más allá de su formulación particular por Suárez– la que resulta pasible de esta imputación de *contradicción* con el principio aristotélico (en formalidad lógica, asumiendo “contradicción” en su sentido estricto: pues “toda

³² Aristóteles, *Política*, 1279 a 17 ss. (1992, ed. Ross, Oxford: O. U. P.) constituye un paso clave de la obra aristotélica a este respecto. El principio primario de legitimidad de la comunidad política viene dado por la ordenación al bien común, con independencia de cuál sea la forma de régimen; es decir que la naturaleza impele al hombre a la vida política (en razón de la necesidad perfecta del bien común político), mas no determina que la comunidad autárquica se organice con una clase particular de constitución: “[a]ut enim in civitate dominatur unus, aut pauci, aut multi. Et quodlibet horum trium fuerit, potest dupliciter contingere. Uno modo quando principantur ad utilitatem communem, et tunc erunt rectae politicae. Alio modo quando principantur ad propriam utilitatem eorum qui dominantur, sive sit unus, sive pauci, sive plures; et tunc sunt transgressiones politiarum”, comentará santo Tomás (1951, n. 392) *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Roma, 1951, n. 392; vide también Tomás de Aquino (1954). *De Regno*, L. II, c. 9 y 10). A partir de esta tesis la escolástica fundamentó el principio de que mientras la existencia del poder y de la constitución en tanto tales son *de derecho natural* (universalmente exigidos por la esencia de la comunidad política y, resolutivamente, necesarios para la consecución del bien común), por el contrario todas las posibles formas de Estado y de gobierno (las rectas incluidas, por supuesto) dependen de la tradición, circunstancias, disposiciones y voluntad comunitarias –en formalidad jurídica, son *de derecho positivo*.

³³ Y esto vale sobre todo para la versión de la *alienación facultativa* (v. gr., no obligatoria) del poder, que es precisamente aquella a la que adhiere Suárez.

forma de régimen es de derecho positivo” se opone a contradictoriamente a “alguna forma de régimen no es de derecho positivo”).

Un indicio de ideas subyacentes en Suárez: las connotaciones de una analogía

Cuando Suárez explica en *Defensio fidei* la introducción (positiva) de otras formas de régimen a partir de la democracia originaria aduce el ejemplo de la posesión común de los bienes, fruto de la donación divina, a partir de la cual, por derecho positivo, los hombres introdujeron la propiedad privada (*Defensio fidei*, III, II, 14). Pero en la misma obra (*Defensio fidei*, III, II, 9 y 17) –y más claramente en *De legibus*– emplea un símil por demás significativo. Aquí aparece una asunción teórica que, no solo en sí misma, conceptualmente, sino ante todo por las connotaciones de la analogía que la expresa, amerita ser considerada con algún detenimiento.

La monarquía es, como forma de régimen, de derecho humano, sostiene Suárez, a la vez que discute con aquéllos que, a su juicio, habrían entendido que el poder del rey era de derecho divino (entre los que se contaría Vitoria, quien “sentit absolute dicendam esse potestatem regiam de iure divino et a Deo datam, supposita electione hominum”, afirma cuestionablemente el Eximio³⁴). Pues bien, la prueba de razón que ofrece Suárez para respaldar la positividad de esta forma determinada de gobierno consiste en la siguiente analogía: así como un individuo (quien, como hombre, es libre por derecho natural) puede venderse a sí mismo como esclavo, trasladando el dominio sobre sí mismo a otro, y al hacerlo se obliga a obedecerlo; así un pueblo se priva de su libertad anterior (i.e., la libertad primitiva de la democracia de *derecho natural concedente*) transfiriendo su potestad política a un rey, quien a partir de ese momento será el superior de la comunidad que le ha donado el poder. Ocurre en el plano político como en el ejemplo del esclavo, “guardada la proporción [servata proportione]”, agrega el Eximio (*De legibus*, III, IV, 5 y 6 [cita de 5]). Ahora bien, esa *proporción* ¿consiste en la inasimilable relación entre el dominio servil y el imperio político?; si de eso se tratara, habría una analogía de proporcionalidad impropia, como la que se da al utilizar una metáfora, cuyos términos no pueden aplicarse con propiedad, sin incurrir en una significación equívoca, a los otros términos comparados: Cristo es como el león de Judá, pero no es un león en sentido propio. ¿O tal vez la proporción que debe salvarse, para Suárez, consiste en la que se da entre el plano individual y el colectivo?; si de eso se tratara, se afirmaría sin más que, así como un hombre aliena su libertad, así un pueblo aliena la suya entregándose *propria sponte* a un señor. Habría entonces analogía de proporcionalidad propia, lo cual conllevaría que la sujeción y obligación política

³⁴ Hemos estudiado la posición de Vitoria en S. R. Castaño (2015). La tesis de Vitoria sobre el origen del poder político. Ponencia en la Xas. Jornadas *De Iustitia et Iure*. Buenos Aires (en prensa).

consiguiente a la traslación consisten, *en sentido propio, en una forma de servidumbre* (colectiva). Sea como fuere de esto, nadie negará que la elección del ejemplo resulta por demás sorprendente en un autor que adhiere por principio a la tesis de naturalidad (*Defensio fidei*, III, I, 7), necesidad (*De legibus*, III, II, 4) y valiosidad³⁵ de la potestad de régimen *en tanto tal* –la cual también habría existido en estado de naturaleza íntegra³⁶.

**La disposición del poder por la comunidad en caso de acefalía
¿exige suponer las ideas de Suárez sobre la democracia originaria
y la traslación del poder? Esbozo de respuesta a través de un caso histórico**

La doctrina de Suárez y los sucesos de mayo en Buenos Aires

Constituye un tópico de la historiografía política argentina (e hispanoamericana) referirse al influjo de las ideas de la segunda escolástica en los sucesos que llevaron a la independencia de la corona de Castilla. En lo que hace al proceso independentista rioplatense, algunos connotados historiadores argentinos han privilegiado otras paternidades doctrinales. Si R. H. Marfany (1982, cap. VI) ha propuesto para el movimiento Buenos Aires idéntica fuente doctrinal que la propuesta por O. C. Stoetzer (1982) para el conjunto de los reinos indios (i.e., la segunda escolástica), por su lado R. Zorraquín Becú (1960) ha juzgado que en el cabildo del 22 fue decisiva la presencia de los principios del iusnaturalismo moderno, racionalista y pactista (i.e., no escolástico-católico); mientras que E. Díaz Araujo (2010, pp. 77-81) pone en tela de juicio la licitud de fundar en ideas filosóficas (ya sean tradicionales o modernas) los argumentos y los sucesos institucionales de mayo en Buenos Aires, y se pronuncia por su enraizamiento en el derecho público positivo vigente, es decir, en la constitución político-jurídica de las Indias.

Quien ha insistido paradigmáticamente, avalado por su autoridad de historiador y de historiador del pensamiento argentino, en la efectividad de las ideas suaristas para el desencadenamiento de los sucesos que produjeron la Junta de Mayo ha sido G. Furlong Cardiff, SJ. En su estudio monográfico consagrado al tema, Furlong (1959) determina que “Rousseau no fue, ni pudo ser, el filósofo de la Revolución argentina”, mientras que, por el contrario, “Suárez pudo ser y, en efecto, fue, el filósofo

³⁵ Suárez, *De legibus*, III, I, 5: “(...) evidenter concluditur honestas et necessitas magistratus civilis”; *Defensio fidei*, III, I, 3: “(...) politicum principatum, debito modo introductum, iustum et legitimum esse”.

³⁶ Suárez (*De legibus*, III, I, 12): “Discursus etiam factum [i.e., de necessitate potestatis *quoad directivam*: nota bene!] potest ad statum innocentiae applicari, quia non fundatur in peccato vel aliqua deordinatione sed in naturali hominis conditione, quae est esse animal sociale et naturaliter postulare modum vivendi in communitate, quae necessario debet regi per potestatem publicam” (subrayado y acotación nuestros).

de la Revolución argentina” (pp. 75-76)³⁷. Un argumento al respecto del ilustre historiador resulta particularmente pregnante. Se agrega a los que ya han sido aducidos (al referirse a la discusión del 22 de mayo) sobre la necesidad de que los argumentos de Castelli y Paso discurrieran en el andarivel de las doctrinas aceptadas y canónicas (y no revolucionarias ni heterodoxas), si querían producir el efecto retórico que se buscaba en el auditorio. Furlong destaca, al aludir a las argumentaciones de los hombres de mayo, que ellas pivotaban sobre la idea de un pacto entre los gobernantes y los gobernados y no a un pacto constitutivo de la sociedad –siendo este último el que Rousseau había preconizado, mientras que al mismo tiempo impugnaba el primero, el *pactum subjectionis* (Furlong, 1959, p. 94; 1960, p. 55)³⁸.

No es nuestro ánimo terciar en este debate. Pero sin espíritu ecléctico, cabría avanzar con todo el parecer de que el pensamiento político de los autores secundoescolásticos estudiados en las Universidades por los juristas indianos se daba la mano en buena medida (en este punto en particular) con las estipulaciones de la tradición constitucional hispánica. Precisamente allí radica la viabilidad de identificar un *topos* doctrinal que, ya sea por la vía del derecho positivo vigente o por la de la doctrina filosófico-política dominante en Indias, podría reconducirse a una idea vinculable *in genere* con los principios del Eximio: la de una *disposición del poder por la comunidad en caso de vacancia de su titular*.

La idea de la “reversión del poder al pueblo”: ¿ausencia de mención explícita en Suárez? El ejemplo de Covarrubias

En su estudio supra citado (en ambas ediciones), G. Furlong cita en castellano, de “*Defensio fidei* 7, 13, 5”, el siguiente texto:

No puede [el pueblo] a su arbitrio o cuando se le antoje proclamar su libertad, pero es obvio que puede hacerlo cuando hay razón suficiente para ello, y debe hacerlo si el rey desaparece sin dejar legítimo sucesor, ya sea un vástago o persona de la realeza, ya sea una persona moral (Furlong, 1959, p. 94; 1960, pp. 54-55).

³⁷ Este estudio fue incluido en el volumen aparecido inmediatamente después: *Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias* (1960); el texto citado comparece allí en la p. 29. En ese lugar, Furlong introduce una larga nota al pie refutando el prólogo de Ricardo Levene a la reedición de la traducción castellana del *Contrato Social* de Londres (1799), en la que Levene defiende la “enorme” influencia de *L’Esprit des Lois* y del *Contrat* desde la segunda mitad del s. XVIII.

³⁸ En la obra de Rousseau (1964) puede encontrarse el respaldo al certero juicio de Furlong en *Du contrat social*, especialmente L. II, cap. I y L. III, cap. XVI, en el que se concluye: “[i]l n’y a qu’un contract dans l’État, c’est celui de l’association; et celui-là seul en exclud tout autre. On ne sauroit imaginer aucun Contract public, qui ne fut une violation du premier” (que conserva la grafía original).

Este texto (que, por empezar, no podría aparecer en *Defensio fidei*, 7 por no existir ese libro en la obra, que solo tiene 6 libros) no lo hemos hallado ni en *Defensio fidei* ni en *De legibus*. Ahora bien, aunque el paso efectivamente no apareciese en la obra de Suárez, con todo el conjunto de la doctrina del Eximio da amplio pábulo a una consideración que plantee dicha *reversión* en caso de acefalía, así como hemos visto sostenía explícitamente Suárez la rescisión del *pactum subjectionis* en caso de tiranía (transgresión de la ley divina o de la ley natural) o de las convenciones constitucionales aceptadas y vigentes.

Digamos, por lo demás, que la llamada reversión del poder al pueblo o república sí había sido sostenida explícitamente por otros escolásticos de fuste, contemporáneos de Suárez y ampliamente difundidos en Indias (también a través de las obras de discípulos posteriores [Marfany, 1982, pp. 94-99]). Un ejemplo paradigmático lo provee Diego de Covarrubias; citamos *in extenso* su posición al respecto:

[p]or lo cual efectivamente se prueba que la misma república de todo un reino o provincia puede tomar (*assumere*) para sí un príncipe o rey, cuantas veces la familia noble (*gentilitia*) en la que por el consenso de los pueblos había sido trasladado el derecho de reinar por derecho de sangre, faltase (*defecerit*) enteramente. Es que, en verdad, el estado de la república vuelve (*redit*) a aquel primer derecho que todos los pueblos conservan (*obtinuere*) desde el inicio del mundo, acerca del cual hemos disputado en el capítulo I de este Tratado. (Covarrubias, 1558, cap. IV, n. 3, p. 26)

Repasemos ahora, sin otro ánimo que el de indicar en brevísimo escorzo sus principales hitos, la naturaleza del proceso político y jurídico que enmarcó la conformación de la Junta de Mayo.

De Bayona a Mayo, en el marco político-constitucional de Indias

Cautiverio y abdicación de los legítimos soberanos

Napoleón Bonaparte, en el cénit de su poder, se propone incorporar a su órbita de influencia directa el Imperio español, por la vía de la imposición de un miembro de su familia en el trono de Castilla, Aragón e Indias, tal como lo había hecho en Nápoles, Holanda, Westfalia y Toscana. En lo esencial que nos incumbe: El príncipe Fernando, que ha accedido al trono tras la abdicación de su padre Carlos IV en Aranjuez (19 de marzo de 1808), concurre a Bayona, en Francia, al llamado de Napoleón. Allí se halla también su padre, Carlos. En Bayona, el 6 de mayo, Napoleón fuerza la declaración de Fernando de que no había sido válida la abdicación de Carlos. Este, el día anterior había a su vez abdicado la corona en Napoleón. El emperador de los franceses hace declarar por un congreso a su hermano José rey de España e Indias, rey de Nápoles hasta ese

momento. He aquí un modelo pintiparado de ilegitimidad de origen. El pueblo español desconoce a José I y se subleva. Se crean Juntas provinciales que ejercen el poder en nombre del rey Fernando, cautivo de Napoleón. La principal y más estable –hasta ser barrida por la ofensiva francesa de 1809– es la Junta Central, con sede en Sevilla. Será ella la que concentre el poder como depositaria de la soberanía del rey y la que, por ejemplo, nombre al virrey Cisneros en reemplazo de Liniers. Cuando Napoleón irrumpe y conquista toda España, la Central se disuelve y nombra un Consejo de Regencia, que funcionará en Cádiz bajo tutela británica. Durante más de dos años, toda la península salvo Cádiz estará en poder del ejército imperial. Dada la falta de títulos de la Junta en dispersión para nombrar una Regencia del Reino, ésta es desconocida por Caracas, Buenos Aires y Santiago de Chile, entre otras urbes indianas.

La situación política de las Indias. Su estructura constitucional

En el momento en que se produce la acefalía de la Corona, y ante el escenario que se les plantea, todos los pronunciamientos americanos se hallan contestes en señalar idéntica tesis respecto del nexo o ligamen entre el rey y las Indias. Desde el alegato de Francisco Primo de Verdad en el Ayuntamiento de México en 1808, hasta el discurso de Castelli en el Cabildo del 22 de mayo en Buenos Aires, pasando por el “Silogismo de Chuquisaca” de 1808 y el Catecismo Político de Chile de 1810 y llegando a la “Carta de Jamaica” de Bolívar en 1815; resulta más que significativa la unanimidad indiana en sostener que los reinos de América se hallaban sujetos a la Corona de Castilla, entendiendo por “Corona” no el patrimonio del reino castellano sino la persona del legítimo heredero del trono de Castilla. Faltando éste, los reinos de Indias perdían su ligamen como parte del Imperio.

Así pues, se daba entre Castilla y las Indias una forma de *Unión Real*, con comunidad monarca; materias comunes de gobierno y administración –que exigían adecuación constitucional entre los sujetos que conforman la Unión (ante todo por parte de las Indias); y órganos propios de cada reino para la legislación y jurisdicción (en el caso de América, el Consejo de Indias). Se trataba de una forma *sui generis* de *Unión Real*, en la que el reino que crea la unión va de alguna manera conformando a su contraparte, en una relación político y cultural asimétrica, pero que va cristalizando un *status* constitucional de cierta paridad jurídica, típico de las llamadas “monarquías compuestas” del orbe tradicional (medieval y prerrevolucionario).

El debate en el Cabildo abierto del 22 de mayo

Más allá de la fuerza que pudieran ejercer los intereses políticos de los grupos predominantes en aquellas jornadas, es un hecho que el debate del 22 de mayo reviste una

peculiar relevancia jurídico-política en el plano doctrinal. Quedan allí expuestos con diáfana claridad los principios en juego en la gravísima crisis que se vivía. No reproduciremos, por mor de brevedad, las principales argumentaciones de esa jornada, que lo fueron las del obispo de Buenos Aires, Monseñor Lué y Riega, Castelli, Villota y Paso. Se impone en el recinto la tesitura de quienes señalaban la evidente acefalía de la monarquía, la falta de títulos de la extinta Junta de Sevilla para nombrar una Regencia³⁹; y los derechos de las partes indianas de la monarquía castellana (no dependientes jurídica ni políticamente de los órganos ordinarios o extraordinarios de la península) para también formar Juntas que gobernasen en nombre del legítimo rey cautivo. Cesando la autoridad del virrey Cisneros por disolución del órgano que lo había designado, la futura Junta de Buenos Aires, como cabeza del Virreinato, asumiría la responsabilidad de ejercer ese poder “subrogado” y provisional, a la manera de una *gestión de negocios*, hasta tanto se reuniesen representantes del resto del Virreinato.

Dos pronunciamientos de la histórica jornada son pertinentes y relevantes aquí. El de Castelli, parte de su alocución ante el Cabildo abierto: la acefalía de la monarquía castellana e indiana provoca “la reversión de los derechos de la Soberanía al pueblo de Buenos Aires y su libre ejercicio en la instalación de un nuevo gobierno”; y el voto de Cornelio de Saavedra: debe subrogarse el mando del virrey en el cabildo de Buenos Aires, mientras se forma la junta que debe ejercerlo, según el modo y forma en que lo estime el cabildo y, en particular, su remate, textualmente: “y no quede duda de que el pueblo es el que confiere la autoridad o mando”.

Así pues, de acuerdo con dos de los principales protagonistas del acontecimiento, de sus prolegómenos y de los sucesos futuros, 1) el poder revierte al pueblo y 2) será este el que confiera ahora el poder.

Se presenta entonces un óptimo escenario para testear el valor de verdad de la tesis de la traslación del poder desde el pueblo al gobernante, según la había propuesto Suárez y parecen hacerse eco sus epígonos rioplatenses.

El concreto y verdadero modo de esta reasunción del poder por el pueblo

La monarquía de los reinos de Indias ha quedado acéfala: el rey está prisionero; la metrópoli, conquistada enteramente (y, al parecer, definitivamente) por el invencible amo del continente; no existe tampoco regencia legítima. En el Virrei-

³⁹ Sin contar con que la misma Junta Central sevillana tampoco había ostentado títulos indiscutibles para regir la totalidad del Imperio, como señalaba la Memoria elevada por Castelli, Belgrano, Vieytes, Berutti y Rodríguez Peña a la princesa Carlota el 20 de septiembre de 1808; no obstante su “ilegalidad e ilegitimidad” (Saavedra) se había decidido jurarla en Buenos Aires, pues, para el virrey Liniers, “motivos políticos (...) deben en estos dominios hacernos abrazar y venerar un Escuerzo que nos represente la Soberanía” (Marfany, 1982, pp. 65-66).

nato del Río de la Plata se dirime, con un ejemplo concreto, de ribetes en absoluto excepcionales –pues sería dable encontrar casos idénticos en la misma circunstancia hispanoamericana, y muy similares en otros contextos históricos– cómo se verifica, en la realidad efectiva, lo que se ha llamado una “reversión o reasunción del poder por el pueblo”, un “pueblo” que estaría facultado para ejercerlo o trasladarlo. Veámoslo.

Ante todo, la *reversión* (aceptemos *sub conditione* el término) se opera a partir de una estructura jurídico-constitucional determinada. ¿Por qué, en efecto, los grandes municipios o capitales de virreinato en Indias tienen derecho a formar Juntas? Por su calidad de cabezas políticas y administrativas de unos reinos o provincias no sujetos a la metrópoli, sino vinculados en Unión real a la persona del soberano ausente. Los territorios de Castilla, y también los de Aragón, no habrían podido aducir tan claramente la falta de títulos de la Junta Central, o incluso de la misma Regencia.

El lugar en el que recae la solución de la crisis planteada es una institución existente y vigente, con siglos de protagonismo político arraigados en la estructura fundacional de los reinos de Indias y a la que el centralismo borbónico no había logrado eclipsar: el cabildo. Se trata del cabildo de la capital del virreinato. Una capital que, además, ostentaba el prestigio de la doble victoria sobre los ingleses.

Cuando el cabildo, verdadera piedra de toque del edificio constitucional indiano en el ámbito local, se vea mediatizado, lo será por factores de poder: social (como las élites intelectuales de cuño universitario), institucional (como el funcionariado del virreinato) y militar (como los cuerpos regimentados con sus jefes a la cabeza). Si los puntos anteriores implican la presencia decisiva de la constitución en sentido jurídico e histórico-tradicional, aquí nos las tenemos con una de las formas posibles de la llamada constitución material: en este caso, los factores de poder⁴⁰. Sin que ello implique pasar por alto la anuencia de capas o sectores cuantitativamente numerosos de la población en general, son esos núcleos emergentes (intelectuales, burocráticos y militares –signados por la ley del pequeño número de los que conforman el poder–) los que llevan la voz cantante, en nombre del *pueblo*.

Por último, en el Río de la Plata, como en casi toda Hispanoamérica, el comienzo de la ruptura de los lazos del Imperio se opera al socaire del surgimiento de formas republicanas, u oligárquicas (en cualquier caso, no monárquicas, lo cual admitiría, por oposición, la lata denominación de *democráticas*). Es decir que la reversión al pueblo habría equivalido a la instauración de formas que podían reclamar carácter de *democracia*. Pero ¿era una necesidad de tal reversión la conformación de democracias? El

⁴⁰ Para una noción de todos los sentidos de constitución que aquí aparecen vide S. R. Castaño (2016). *El poder constituyente, entre mito y realidad*. 2ª. ed. Santiago de Chile: Academia de Derecho UST (cap. II).

mismo proceso de independencia de Hispanoamérica nos provee un ejemplo de lo contrario, pues México se independiza de la Corona como *monarquía*, primero bajo una regencia y luego con el emperador Agustín I (Iturbide).

Como se echa de ver, en el Río de la Plata fueron las instituciones vigentes, asentadas en la constitución histórica de los reinos de Indias, junto con los factores de poder actuantes, quienes -con el concurso del consenso de amplios sectores de la población- asumieron la conducción política formal de la república.

A manera de conclusión

En el plano de los principios, la tesis de la traslación suscita reparos, aporías y objeciones de variado orden, desde las ontológicas hasta las práctico-políticas. Theodor Meyer y Louis Billot las han señalado con acuidad, y nosotros mismos las hemos retomado y replanteado. A las consideraciones de esos trabajos nos remitimos⁴¹.

En este lugar, como cierre de los anteriores análisis –y teniendo en cuenta las observaciones finales sobre el caso histórico aducido–, solo resta puntualizar que la idea de la traslación de un poder efectivo previamente poseído por el pueblo como multitud tampoco refleja en el plano concreto-empírico la realidad del ejercicio de la potestad política en las sociedades humanas.

Por todo ello nos animamos a proponer de este modo, sintéticamente, la verdad acerca del origen de la potestad política: el tránsito de la titularidad y del ejercicio del imperio político vigente va *del poder al poder* –sin recalar, en tanto *efectiva potestad ejercida*, en los que obedecen al poder, a los que cabe designar como “pueblo”.

Referencias

- Aristóteles (1992). *Política*. Ross (Ed.). Oxford: O. U. P.
- Balmes, J. (1945). *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*. Buenos Aires: Emecé.
- Bastit, M. (1997). *Les principes des choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*. Burdeos: Bière.
- Bellarmino, R. (1870). *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus* (1596). L. 3. T. 7. Paris: Fèvre.
- Bettoni, E. (1946). *Duns Scoto*. Brescia: La Scuola Editrice.
- Billot, L. (1909). *Tractatus De Ecclesia Christi, sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato*. 3ª ed. Roma: Prati.

⁴¹ Meyer (1900, t. II, pp. 334-399); Billot (1909, pp. 501-507); S. R. Castaño (2013). La refutación neoescolástica de la tesis del pueblo como sujeto originario del poder. *Derecho Público Iberoamericano*, II(3) [citamos nuestro último trabajo sobre el tópico].

- Castaño, S. R. (2009). Legitimidad y títulos del poder en Suárez. En J. Cruz (Ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*. Pamplona: EUNSA.
- Castaño, S. R. (2011). *Los principios políticos de Santo Tomás en entredicho. Una confrontación con Aquinas, de John Finnis*. 2ª. ed. La Plata: UCALP.
- Castaño, S. R. (2011). *Interpretación del poder en Vitoria y Suárez*. Pamplona: EUNSA.
- Castaño, S. R. (2013). La refutación neoescolástica de la tesis del pueblo como sujeto originario del poder. *Derecho Público Iberoamericano*, II(3).
- Castaño, S. R. (2015). La teoría de la traslación del poder en Suárez, entre tradición y ruptura. *Scripta Mediaevalia*, 8(2).
- Castaño, S. R. (2015). La tesis de Vitoria sobre el origen del poder político. Ponencia en la X^{as}. Jornadas *De Iustitia et Iure*. Buenos Aires (en prensa).
- Castaño, S. R. (2016). *El poder constituyente, entre mito y realidad*. 2ª. ed. Santiago de Chile: Academia de Derecho UST.
- Coujou, J.-P. (2015). Political Thought and Legal Theory in Francisco Suárez. En V. M. Salas-Robert y Fastiggi, L. (Eds.), *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden-Boston: Brill.
- Cruz Cruz, J. (2009). Dialéctica ontológica del poder político. En M. I. Zorroza. *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley*. Pamplona: EUNSA.
- Delgado, M. (2001). Die Zustimmung des Volkes in der politischen Theorie von Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas und Francisco Suárez. En F. Grunert y K. Seelman (Eds.), *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*. Tübingen: Max Niemeyer.
- de Muralt, A. (2002). *L'unité de la philosophie politique; de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*. Paris: Vrin.
- de Covarrubias y Leyva, Diego (1558). *Practicarum Quaestionum Liber Unus*. Lyon: Jacobo Juntas.
- Díaz Araujo, E. (2010). *Mayo revisado*. T. 1. La Plata: UCALP.
- Filmer, R. (1966). *Patriarcha*. En Gamba, R. y Gutiérrez de Gamba, C. *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos.
- Furlong, G. (1959). Francisco Suárez fue el filósofo de la Revolución de Mayo. En A. Del'Oro Maini et al (Eds.), *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez. Su influencia en la Revolución de Mayo* (pp. 75-112). Buenos Aires: Kraft.
- Furlong, G. (1960). *Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Galán y Gutiérrez, E. (1961). *Ius Naturae*. Madrid: Rivadeneyra.
- Gilson, É. (1952). *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin.
- Gómez Robledo, I. (1948). *El origen del poder político según Francisco Suárez*. México: Jus.
- Hernández, H. (1994). *Vitoria y el origen de la soberanía*. Valparaíso: Eduval.

- Iturrioz, J. (1948). *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*. Madrid: Colegio de Oña.
- Jacobo I (1918a). *Basilikón Doron*. En McIlwain, Ch. (Ed.), *The political Works of James I* (reimpresión de la ed. de 1616). Londres: Harvard University Press.
- Jacobo I (1918b). *The trew Law of free Monarchies*. En McIlwain, Ch. (Ed.), *The political Works of James I* (reimpresión de la ed. de 1616). Londres: Harvard University Press.
- Kremer, M. (2008). *Den Frieden verantworten. Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548-1617)*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lanseros M. (1949). *La autoridad civil en Francisco Suárez. Estudio de investigación sobre su necesidad y origen*. Madrid: I. E. P.
- Marfany, R. H. (1982). *El Cabildo de Mayo*. Buenos Aires: Macchi.
- Meyer, T. (1900). *Institutiones iuris naturalis*. Friburgo: Herder.
- Migne, J. P. (1862). *Patrologia Graeca*. París.
- Miralbell, I. (1994). *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*. Pamplona: EUNSA.
- Recaséns Siches, L. (1947). *La filosofía del Derecho de Francisco Suárez*. México: Porrúa.
- Rommen, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*. Trad. V. García Yebra. Buenos Aires-Madrid: Universidad de Buenos Aires-C.S.I.C.
- Rousseau, J.J. (1964). *Du contract social*. En J.-J. Rousseau. *Oeuvres Complètes*. T. III. Texte établi et annoté par Robert Derathé. Paris: Gallimard.
- Soder, J. (1973). *Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen*. Frankfurt a. M.: Alfred Metzner.
- Stoetzer, O. C. (1982). *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Suárez, F. (1613). *Defensio fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae sectae errores*. Coimbra: Diego Gómez de Loureiro.
- Suárez, F. (1954). *Disputatio XII De Bello* (1658). En L. Pereña (Ed.), *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*. Madrid: C.S.I.C.
- Suárez, F. (1965). *Defensio fidei* (1613). En L. Pereña (Ed.), *Principatus Politicus*. Madrid: CSIC.
- Suárez, F. (1975a). *Disputatio VII de legibus* (1601-1603). En L. Pereña et al. (Eds.), Apéndice al t. V del *Tractatus de legibus*. Madrid: C.S.I.C.
- Suárez, F. (1975b). *De legibus* (1611). En L. Pereña et al. (Eds.). Madrid: C.S.I.C.
- Tomás de Aquino (1951). *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, Roma: Marietti.
- Tomás de Aquino (1954). *De Regno*. En R. Spiazzi (Ed.), *Opuscula Philosophica Divi Thomae Aquinatis*, Roma: Marietti.
- Vareilles-Sommières, G. de (1889). *Les principes fondamentaux du Droit*. Paris: Cotillon-Guillaumin.

¿Traslada el pueblo su poder al gobernante, tal como sostiene la teoría de Suárez?

- Walther, M. (2008). Begründung und Beschränkung des Widerstandsrechts nach Suárez. En M. Walther, N. Brieskorn y Kay Waechter (Eds.), *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur moderne?*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Zorraquín Becú, R. (1960). La doctrina jurídica de la Revolución de Mayo. *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, 11.

Recepción: 05/10/17
Aprobación: 13/10/17