

---

# La reversión del poder al pueblo. Segunda escolástica y realidad política

*The reversion of power to the people. Second Scholasticism and political reality*

---

## SERGIO RAÚL CASTAÑO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET)

Centro de Estudios Políticos (UNSTA)

Universidad Nacional del Comahue

Facultad de Derecho

8400 Bariloche (Argentina)

sergioraulcastano@gmail.com

ORCID iD: 0000-0003-3083-2070

**Abstract:** This article introduces the question of reversion of power through Suárez' positions on the origin of political power. It then addresses the problem in representative authors of Second Scholasticism. Finally, taking as an example the events after 1808 in the American kingdoms of the Castilian monarchy, the article examines the question of whether it is possible to uphold some form of reversion of power in objective reality.

**Keywords:** Reversion of power, Suárez, Covarrubias, Molina.

**Resumen:** El presente artículo se introduce en la cuestión de la reversión del poder a partir de las posiciones de Suárez sobre el origen de la potestad política. A continuación aborda el problema en autores representativos de la segunda escolástica. Por último, con el ejemplo de los sucesos posteriores a 1808 en los reinos americanos de la monarquía castellana, intenta determinar si es dable sostener en la realidad objetiva alguna forma de reversión del poder a la comunidad.

**Palabras clave:** Reversión del poder, Suárez, Covarrubias, Molina.

RECIBIDO: FEBRERO DE 2020 / ACEPTADO: OCTUBRE DE 2020

ISSN: 0066-5215 / DOI: 10.15581/009.54.2.003

## 1. BREVE PRENOTANDO A MODO DE INTRODUCCIÓN

La cuestión de la *reversión* o *retroversión* del poder político (a la comunidad, o “al pueblo”<sup>1</sup>) en caso de acefalía admite por de pronto un triple enfoque, o tratamiento. Ante todo el plano de la realidad objetiva constituido por los fenómenos histórico-empíricos y por su sustento en los principios que los fundan, explican y justifican. En segundo lugar cabe reconocer el plano del derecho positivo; el cual, si del ámbito hispánico se trata, ostenta una rica tradición constitucional, cuyo hito seguramente fundacional reside en las *Leyes de Partidas*<sup>2</sup>. Por último, aparece el plano de la filosofía política, clave, por lo demás, tanto para la dilucidación del primero cuanto para la legitimación objetiva del segundo. Sin olvidar que el plano de la realidad objetiva, en su concreción empírico-fenomenica —bajo la forma del decurso histórico efectivamente vivido—, constituye un insoslayable criterio de referencia para las teorías políticas y jurídicas.

Para desbrozar el terreno en este problema nos serviremos, como introducción, de la doctrina de Suárez, la cual ha sido insistentemente aducida en la explicación y análisis de los sucesos acaecidos en América a partir de 1808. En efecto, según un *locus* historiográfico no unánime pero sí bien acreditado, la creación de Juntas tras la conmoción política producida por la acefalía de los reinos bajo soberanía de Fernando VII, se habría fundado en las ideas de Suárez y de la escolástica, vigentes en las Universidades indianas<sup>3</sup>. Y en ese plexo de ideas se hallaría protagónicamente la tesis que nos ocupa.

- 
1. Es necesario aclararlo, puesto que en el Medioevo se sostuvo la *reversio ad Deum* en caso de interregno real o papal. De allí las expresiones oficiales: “*Burgundia rege carente, Domino nostro J. Ch. hic et ubique regnante*”; “*Anno primo quod obiit Radulfus rex, Christo regnante, regem sperante*”; “*Christo regnante regem exspectante*”: cfr. E. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*. Trad. S. Aikin Araluce y S. Blázquez Godoy (Alianza, Madrid, 1985) 315-317.
  2. Cfr. H. TANZI, *El poder político y la independencia argentina* (Cervantes, Buenos Aires, 1975) 9-17.
  3. Ver, por todos, R. MARFANY, *El Cabildo de Mayo* (Macchi, Buenos Aires, 1982, 2ª ed.) cap. VI; y más en general: O. STOETZER, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982) *passim*.

La cual, como remate de este estudio, será confrontada con la realidad histórica de aquella época.

## 2. EL ORIGEN INMEDIATO DEL PODER POLÍTICO EN SUÁREZ

### *La traslación de la potestad*

Suárez suscribe el principio axial de la teología política católica que Bellarmino había sostenido frente a la doctrina de Jacobo I<sup>4</sup>: monarca alguno tiene su potestad de Dios o por institución divina (*Defensio fidei*, III, II, 1)<sup>5</sup>. 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 de su escuela<sup>6</sup>—y, sobre todo, para la tradición que lo seguirá casi unánimemente hasta el fin del s. XIX<sup>7</sup>—, se opera por el modo de la *traslación, donación o transmisión* del poder político de la república (o, muchas veces, del “pueblo”) al gobernante (*De legibus*, III, c. 4, n. 4)<sup>8</sup>.

- 
4. JACOBO I ESTUARDO, *Basilikón Doron y The trew Law of free Monarchies*, en Ch. McILWAIN, (ed.), *The political Works of James I* (Harvard University Press, Londres, 1918) 3-52; 53-70. Reimpresión de la ed. de 1616.
  5. F. SUÁREZ, *Defensio fidei*, Libro III, en L. PEREÑA (ed.), *Principatus Politicus* (CSIC, Madrid, 1965). Muchas de las numerosas referencias de Suárez, para no atiborrar con citas el cuerpo del texto, irán entre paréntesis.
  6. Aunque con la ilustre excepción de Francisco de Vitoria: así se lo sostiene en S. CASTAÑO, C. SERENI, *Die These der zweiten Scholastik über den Ursprung der politischen Gewalt und die Position Vitorias*, “Theologie und Philosophie” 94 (3/2019) 341-366.
  7. Para confirmarlo es ilustrativo el cotejo de la representativa obra del marqués de VAREILLES-SOMMIÈRES, *Les principes fondamentaux du Droit* (Cotillon-Guillaumin, París, 1889) 209 y 358.
  8. F. SUÁREZ, *De legibus*; L. PEREÑA et al. (eds.) (CSIC, Madrid, 1975 y ss.). Cfr. asimismo *Defensio fidei*, III, II, 16-18. La fórmula “populus in principem transtulit potestatem” (*Defensio fidei*, III, II, 13) aparece “reiterada hasta la saciedad” en esa obra y en *De legibus* por Suárez, constata M. DELGADO, *Die Zustimmung des Volkes in der politischen Theorie von Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas und Francisco Suárez*, en F. GRUNERT, K. SEELMANN (eds.), *Die Ordnung der Praxis. Neue Stu-*

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<sup>9</sup>. Este modo de sucesión es *simpliciter* de derecho divino. Pero no ocurre lo mismo con la colación que instituye al titular del poder político. Para Suárez, aun 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 esta donación o traslación del poder por la comunidad al príncipe es claro: el pueblo lo otorga “como dándole a otro una cosa suya”<sup>10</sup>. Esa “cosa” no es sino el poder, que el pueblo ya posee como poder (o sea: ejerce) antes de donarlo<sup>11</sup>. En torno de este tópico paradigmático de la filosofía política de Suárez se articula una serie de problemas,

---

*dien zur spanischen Spätscholastik* (Max Niemeyer, Tübingen, 2001) 157-183, aquí 171. Y de hecho no es indiferente que Suárez a menudo exprese la fórmula con el término “*populus*” y no con “*communitas*” o “*respublica*”, en los cuales el matiz de totalidad resulta distintivo.

9. Tal era la posición de autores ingleses contemporáneos de Jacobo I, como de Dominis y Morton, respecto no ya del origen inmediato del poder papal sino del mismo poder político [cfr. J. P. SOMMERVILLE, *From Suárez to Filmer. A Reappraisal*, “The Historical Journal” 25/3 (1982) 525-540, aquí 536-537].
10. *Defensio fidei* III, III, 13.
11. En la *reificación* del poder (el cual no es, en realidad, sino una función, con titularidad a determinar), ya visto cual cosa física que debe estar en alguna mano antes de pasar a otra/s, radica una de las impugnaciones que aparecen en la medular puesta en tela de juicio de la posición suarista por L. BILLOT en su *Tractatus De Ecclesia Christi, sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato* (Prati, Roma, 1909, 3<sup>a</sup> ed.) I (De credibilitate Ecclesiae, et de intima ejus constitutione), III, XII, 1: De originibus et formis principatus politici (489-516).

tanto sistemáticos cuanto exegéticos<sup>12</sup>. Pero no nos ocuparemos de ellos en este lugar, pues sólo resulta pertinente plantear la posición del Eximio sobre el origen inmediato del poder.

*La democracia, forma de régimen de derecho natural*

Según Suárez no hay un impedimento en la naturaleza de la cosa política para que la multitud retenga la potestad de régimen sin trasladarla, aunque 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)<sup>13</sup>. 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. 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

---

12. Como, por poner un ejemplo, la de si Suárez es antecedente de la democracia moderna. En ese sentido, J. A. GARCÍA-CUADRADO cita coincidencias incluso léxicas entre el Eximio y pasajes clave de Rousseau [cfr. *Francisco Suárez. Entre el absolutismo y la democracia*, “Cauriensa” XII (2017) 169-189, aquí 174]. Pero —sin dejar de pronunciarnos por la negativa en esa filiación directa— reiteramos que no nos ocuparemos aquí de tal problema.

13. Esta *Disputatio* corresponde a las lecciones de Coimbra, pocos años anteriores a *De legibus*: cfr. *Disputatio VII de legibus* (1601-1603), en L. PEREÑA, *et al.* Apéndice al t. V del *Tractatus de legibus*, citado.

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)<sup>14</sup>. Como se echa de ver, el Eximio ha seguido la deriva de Bellarmino: si Dios no ha concedido el poder a nadie, luego se lo ha concedido a todos (vide *infra*, nota 17). 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<sup>15</sup>; 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 idéntica a la determinación natural de la democracia. Se deslizaría así de una libertad abstracta primigenia, correspondiente 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 éste como estado de cosas *posible*, nótese<sup>16</sup>—. Se impondrían entonces varias líneas de observaciones (que sólo mencionaremos): la que cabe hacer a la posición canónica de Bellarmino —defendida por Suárez—<sup>17</sup>; la esgrimida por André de Muralt, quien ha ahondado con

14. Sobre este tema véase F. HERNÁNDEZ FRADEJAS, *Derecho de propiedad privada y fiscalidad en Francisco Suárez*, “Anuario Filosófico” 50/2 (2017) 269-296, esp. 279-283.

15. “*Absque institutione positiva, ex sola naturali institutione seu dimanatione*”: *Defensio fidei*, III, II, 8.

16. Conste que en *De legibus* (obra anterior a *Defensio fidei*) —cfr. III, III, 8 y III, IV, 1— la posibilidad del ejercicio del poder por el pueblo aparece como de difícil concreción efectiva, y señalada la conveniencia de un acto de traslación conducente al bien común. Pero esa posibilidad, con todo, tampoco es negada.

17. R. BELLARMINO, *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus* (Fèvre, París, 1870) L. III, VII, 10-11. En ese texto comparecen a la vez la pregnancia del acervo tradicional junto con la incoada impostación atomística del planteo de la recepción del poder por la comunidad. Este último matiz se echa de ver seguramente

lucidez especulativa en los presupuestos teóricos de la concepción suarista de una democracia originaria y detectado sus fundamentos en asunciones ontológicas de raigambre escotista<sup>18</sup>.

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 positivo<sup>19</sup>, queda (por lo menos virtualmente) negada.

Sea como fuere, esta tesis de una democracia de derecho natural será a su vez la clave de la idea de un pacto *facultativo* de alienación. Pues si existe la posibilidad de realización de una tal democracia<sup>20</sup>, no habrá *obligación* estricta y universal de trasladar la potestad<sup>21</sup>.

---

en la conclusión del argumento: si Dios no le ha dado el poder a nadie en particular, entonces es que se lo ha dado “a la multitud (i.e., a todos)” –NB: y no a la comunidad como un todo.

18. A. DE MURALT, *L'unité de la philosophie politique; de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain* (Vrin, Paris, 2002) 119-122. Vale la pena señalar que en las *Disputaciones Metafísicas* Escoto es el tercer autor más citado, tras Aristóteles y Santo Tomás: cfr. J. ITURRIOZ, *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez* (Colegio de Oña, Madrid, 1948) 66.
19. Principio que se funda en ARISTÓTELES, *Política*. ROSS (ed.) (O. U. P., Oxford, 1992) 1279 a 17 ss. Cfr. el comentario de SANTO TOMÁS, *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, (Marietti, Roma, 1951) n. 392; véase también *De Regno* (Marietti, Roma, 1954) L. II, caps. 9 y 10. Tal posición unánime de la escolástica aristotélica —y una de las piedras de toque de la escuela— es confirmada por H. HÖPFL respecto, por ejemplo, de los Jesuitas —*Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State* (Cambridge University Press, Cambridge, 2004) 225.
20. Para una consideración sobre cómo esa democracia originaria suarista se integra dentro del contexto de las exigencias de la politicidad natural cfr. D. SCHWARTZ PORZEKANSKI, *Francisco Suárez y la tradición del Contrato Social*, “Contrastes. Revista Internacional de Filosofía” X (2005) 119-138, esp. 122-125.
21. Otra de las cuestiones que soslayamos es la de la inquietante analogía (¿de proporcionalidad impropia, o acaso propia?) entre la capacidad que tiene un individuo de venderse como esclavo y la facultad de un pueblo de darse un rey, mencionada en *Defensio fidei*, III, II, 9 y 17 y más expresamente en *De legibus*, III, IV, 5 y 6. Para su consideración se remite a P. FONT OPORTO, *Entrega del poder al gobernante y esclavitud voluntaria de la comunidad política en Francisco Suárez: Una interpretación desde los límites fácticos del poder*, en R. MARYKS, J. A. SENENT DE FRUTOS, *Francisco Suárez (1548-1617). Jesuits and the Complexities of Modernity* (Brill, Leiden, 2019) 253-271.

*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). 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 concepción del poder del Eximio constituye casi un lugar común de la crítica especializada. Ya Recaséns Siches sostenía 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”)<sup>22</sup>. Más recientemente, los estudiosos de la obra de Suárez se han pronunciado en parejo sentido: Josef Soder sostiene que “[e]l carácter contractual es la nota esencial de la traslación del poder” para el Eximio; interpretación que es compartida por Markus Kremer<sup>23</sup>.

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—

---

22. L. RECASÉNS SICHES, *La filosofía del Derecho de Francisco Suárez* (Porrúa, México, 1947) 180 y ss.

23. J. SODER, *Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen* (Alfred Metzner, Frankfurt a. M., 1973) 71; M. KREMER, *Den Frieden verantworten. Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548-1617)* (Kohlhammer, Stuttgart, 2008) 111. No compartimos, sin embargo, la interpretación de Kremer según la cual la plena politicidad advendría recién con la traslación —en otros términos, sólo entonces habría *respublica*, dotada de la imprescindible *vis coactiva* (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*. Se encuentra una completa y lograda exposición del tema del *consensus* suarista en O. BELTRAMO, *El consensus en la doctrina política de Francisco Suárez. Las implicancias de la preeminencia del consensus societatis sobre el consensus subiectionis* (Advocatus, Córdoba, 2018).



la positividad esencial a toda determinación constitucional<sup>24</sup>. Pero aquí no nos las habemos 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 sólo traslada la potestad al príncipe con el cargo y la obligación de gobernar y hacer justicia, cargos que son aceptados por el príncipe. El pueblo no obedece a un precepto que se le impondría extrínsecamente y por así decir de un modo heterónomo, sino que *propria sponte* celebra un contrato con el gobernante, por el que éste se obliga a cumplir con sus funciones de tal<sup>25</sup>.

Dicho esto, cabe preguntarse: ¿los títulos de los príncipes son por lo tanto volátiles, provisorios? Varios argumentos militan contra esa suposición respecto del Eximio: a) la traslación no es delegación<sup>26</sup>. 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 o incondicionado), por ello su potestad y derecho de imperio no es delegado, sino ordinario<sup>27</sup>; b) la *collatio* es irrevocable y el príncipe no depende del pueblo en el (recto) ejercicio de su poder<sup>28</sup>; c) el pueblo no conserva la potestad *in habitu*. Es verdad que en *Defensio fidei* III, III, 3 y 4, Suárez hace lugar a tal

24. De hecho, tal figura no conllevaba, entre los miembros de la escuela, la apelación al constructo del “estado de naturaleza” (en el sentido y con el uso modernos), como sostiene certeramente HÖPFL (*op. cit.*, 233). Más adelante el intérprete pondera —y reafirma— este juicio al distinguir las nociones de *status innocentiae* y de *status purae naturae*, que sí aparecen entre los autores secundoescolásticos (257-261; véase asimismo 207).

25. Merece consignarse la acertada explicación que ofrece M. Walther de esta idea de Suárez: cfr. *Begründung und Beschränkung des Widerstandsrechts nach Suárez*, en M. WALTHER, N. BRIESKORN, K. WAECHTER, *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur moderne?* (Franz Steiner, Stuttgart, 2008) 161-178.

26. Véase *Defensio fidei*, III, III, 4; *De legibus*, III, IV, 11.

27. Véase *De legibus*, III, IV, 11 y 12.

28. Véase *Defensio fidei*, III, III, 1-5; III, III, 4, trecho éste bien explicado por I. GÓMEZ ROBLEDO, *El origen del poder político según Francisco Suárez* (Jus, México, 1948) 180-181.

expresión. Sin embargo, en ese paso Suárez trata de demostrar que el uso de dicha fórmula por Bellarmino, en la línea de Martín de Azpilcueta (el *Doctor Navarro*), no niega su posición sobre la irrevocabilidad de la traslación: es decir, Suárez trata allí 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)<sup>29</sup>. 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 implica una titularidad *in habitu* 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 absoluto.

Una parte de la crítica contemporánea, preocupada por establecer filiaciones doctrinarias y por señalar concordancias y discrepancias con la tradición constitucionalista posterior, ha visto en tal irrevocabilidad de la traslación y en otras afirmaciones de Suárez un indicio de incoado absolutismo<sup>30</sup>. Estimamos que las posiciones

---

29. Concretamente, la de gobernar la república y administrar justicia, como dice *Defensio fidei*, III, II, 12. A pesar de todo ello, no deja de ser cierto que la idea de una donación absoluta del poder a los gobernantes ofrece el resquicio de la duda ante la libérrima capacidad del pueblo a la hora obligarse, tal como la postula Suárez. Esto ha sido observado por HÖPFL (*op. cit.*, 257); pero mucho antes por el gran escolástico contemporáneo TH. MEYER, *Institutiones iuris naturalis* (Herder, Friburgo, 1900) II, 372-376.

30. Véase H. LLOYD, *Constitutionalism*, en J. BURNS, M. GOLDIE (eds.), *The Cambridge History of Political Thought (1450-1700)* (Cambridge University Press, Cambridge,

del autor no dan pábulo a semejante juicio, sino que seguramente se hacen cargo de las exigencias del ejercicio del poder y de la naturaleza de la potestad suprema, sobre todo cuando ésta se configura según el principio de legitimidad monárquico (i.e., dinástico-hereditario). Por lo demás, autores como Manfred Walther señalan que la facultad del pueblo para deponer al rey infractor del pacto (en referencia al supuesto del *ius resistendi*) 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*—<sup>31</sup>.

### 3. LAS CUESTIONES QUE SE SUSCITAN EN TORNO DE UNA REVERSIÓN

A tenor de las ideas de Suárez *supra* espigadas (o, por mor de brevedad, sólo mencionadas en nota), se plantean varias cuestiones en relación el problema específico aquí abordado. En primer lugar (a), si la tesis de una reversión del poder al pueblo ha sido doctrina explícita del Eximio; es decir, si ha sido afirmada formalmente esa tesis —y con tal fórmula—. En segundo lugar (b), si la posibilidad o incluso necesidad de retroversión en caso de acefalía se sigue de la doctrina de Suárez, aunque no comparezca la fórmula respectiva. En tercero (c), la pertinencia de la detección de algunos *loci* de la segunda escolástica que sí aporten explícitamente la fórmula de reversión. En cuarto (d), la determinación de si una reversión, realísticamente entendida, es necesariamente subsidiaria de la idea de una democracia de derecho natural y de una multitud que aliena *ad libitum* su potestad —ideas suaristas lastradas por una negativa hipoteca filosófica y pasibles de crítica o impugnación; o, en el caso

---

2006) 254-297, esp. 296-297. Respecto del mismo problema L. Amezúa-Amezúa ofrece una visión equilibrada, que asimismo contradice las formulaciones de Quentin Skinner sobre la segunda escolástica como “antesala del constitucionalismo: L. AMEZÚA-AMEZÚA, *Aportaciones de los clásicos iusnaturalistas hispanos al ideario liberal*, “Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña” 12 (2008) 41-55, esp. 46-49.

31. M. WALTHER, *op. cit.*, véase esp. 171 y ss. Cfr., en la misma línea HÖPFL: la aprobación del régimen monárquico no impedía la valoración de las antiguas tradiciones medievales (*op. cit.*, 226).

de que la figura de una retroversión no penda de tales posiciones, la determinación de cómo podría entenderse dicho proceso de retroversión de modo realista.

Analicemos a continuación cada uno de los mencionados puntos.

### *La atribución de la fórmula a Suárez*

Es un tópico de la historiografía de los sucesos de Mayo en el Río de la Plata la afirmación de que la influencia de Suárez resultó decisiva para sostener la doctrina de una reversión de la soberanía del monarca al pueblo. Una de las autoridades que más ha insistido en tal paternidad es Guillermo Furlong. En una de sus obras, reeditada posteriormente en los mismos términos en lo que a esta cuestión se refiere, Furlong cita un texto de Suárez aduciendo la teoría de la retroversión:

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<sup>32</sup>.

El trecho sería de “*Defensio fidei* 7, 13, 5”. Ahora bien, ese libro VII no existe en *Defensio fidei*. Y, además, por nuestra parte no hemos hallado dicho texto ni en *Defensio fidei* ni en *De legibus*. Así pues, hasta donde sabemos podríamos afirmar que Suárez no utiliza —por lo menos explícitamente y en sus obras mayores— la fórmula de reversión.

---

32. G. FURLONG, *Francisco Suárez fue el filósofo de la Revolución de Mayo*, en A. DELL'ORO MAINI et al (eds.), *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez. Su influencia en la Revolución de Mayo* (Kraft, Buenos Aires, 1959) 75-112 (aquí, 94); este estudio fue incluido en el volumen aparecido inmediatamente después: G. FURLONG, *Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias* (Amorrortu, Buenos Aires, 1960) 29 y ss. (el texto de marras comparece allí en las páginas 54-55). En ambos casos, y al contrario de los otros textos de Suárez —aducidos en lengua original—, el pasaje está transcripto en castellano.

*La coherencia doctrinal de una retroversión dentro  
del sistema de Suárez*

Cuando en *Defensio fidei*, VI, plantea las condiciones resolutorias de la obediencia al príncipe (que, si del legítimo soberano se trata, en principio solo podrían haber consistido en gravísimas transgresiones al bien común), Suárez, significativamente, discurre en términos de rompimiento y rescisión del contrato de traslación de potestad<sup>33</sup>. 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 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—<sup>34</sup>.

Por su parte, al tratar el problema de la sedición, Suárez reafirma la doctrina tradicional de que la comunidad en su conjunto podría alzarse contra un tirano de régimen. Ahora bien, el fundamento para ese derecho de la república lo halla Suárez en la superioridad de la comunidad sobre el príncipe, a quien ella le ha donado (*dedit*) el poder “para que la rigiera política y no tiránicamente”. Si, por el contrario, el gobernante vulnerase el bien común —o, en el registro

---

33. Repárese desde ya en que nos referiremos en este lugar a supuestos concernientes a la tiranía de ejercicio, y no a la usurpación. Con quien ni siquiera ostenta el título, la posición y las consideraciones serán otras. Este tirano en sentido “propiísimo” puede lícitamente ser objeto incluso de eliminación física, y tal acto de tiranicidio se ejercerá ya como *vindicta* —cfr. F. SUÁREZ, *Disputatio XIII De Bello* (obra de 1584), en L. PEREÑA (ed.), *Teoría de la guerra en Francisco Suárez* (CSIC, Madrid, 1954) sectio VIII: “Utrum seditio sit intrinsece mala”—; ya como *defensa* de la sociedad —*Defensio fidei* (obra de 1613)—. Sobre el tema cfr. S. CASTAÑO, *Interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (EUNSA, Pamplona, 2011) cap. 2, II.

34. F. SUÁREZ, *Defensio fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae sectae errores* (Diego Gómez de Loureiro, Coimbra, 1613) lib. VI, cap. VI, n. 12, 730.

suarista, transgrediese los términos del contrato— entonces la república podría lícitamente deponerlo, sin que ello pudiera ser visto como sedición<sup>35</sup>.

Surgen aquí dos órdenes de consideraciones. Por un lado, lo específicamente atinente a la cuestión planteada en este acápite: pues bien, la exposición que hace Suárez del derecho de resistencia —sobre todo si se recalca en la terminología e impostación del problema— discurre en la perspectiva sinalagmática que se ha espigado *supra*, la cual a su vez condice con el fondo de su teoría de la democracia de derecho natural. Y va de suyo que en el contexto de la teoría de Suárez se seguiría con lógica consecuencia la afirmación de una retroversión del poder al pueblo.

No obstante, por otro lado, queda en pie la posibilidad de entender la rebelión contra el tirano de ejercicio (como defensa de la comunidad) y la ulterior deposición de quien ya no posee títulos para gobernar como acciones que, en sí mismas, caben ser justificadas desde principios que escapan al orbe de ideas típicas del Eximio. Acciones que resultan válidas a partir de la primacía del bien común y del consiguiente resguardo de la tradición constitutiva de la comunidad, sin necesidad de acudir a la figura de un contrato o a una cuestionable democracia de derecho natural. Y nótese que el ejercicio del *ius resistendi* desembocaría, a la postre, en alguna forma de “reversión del poder” a la república.

En síntesis, si se entiende *reversión del poder* como la habilita-

---

35. F. SUÁREZ, *Disputatio XIII De Bello*, sectio VIII. A pesar de esta impostación contractual, no compartimos la tesis de Daniel Schwartz sobre la pertenencia del Eximio a la corriente contractualista (cfr. *supra*, *op. cit.*). En efecto, la piedra de toque de la tradición de la politicidad natural aristotélica —a la que Suárez adhiere en este punto capital— frente al contractualismo moderno estriba no tanto en el menor o mayor protagonismo del consentimiento, cuanto en la afirmación de la necesidad perfecta del bien común y la primacía de éste —un fin participable cuya consecución no se halla al alcance de las partes actuando aisladamente—. Sobre el bien común como principio fundamental en Suárez cfr. H. ROMMEN, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*. Trad. V. García-Yebra. (Universidad de Buenos Aires-CSIC, Buenos Aires-Madrid, 1951) 381-384; J.-P. COUJOU, *Political Thought and Legal Theory in Francisco Suárez*, en V. M. SALAS, R. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez* (Brill, Leiden-Boston, 2015) esp. 34 y 43.

ción de una facultad de nueva designación por parte de la comunidad organizada —que tendría por objeto ya la investidura de los titulares de la potestad suprema, ya, ulteriormente, la forma del régimen— cabría identificar tal reversión con la consecuencia de aquellas situaciones de marasmo institucional o colapso del poder que plantean, por ejemplo y ante todo, una insanable tiranía de régimen o un caso de acefalía. Precisamente ejemplificaremos *infra*, 4., con un suceso concreto en el que se podría haber verificado, en el plano de la realidad política histórica, una reversión del poder a la comunidad ante la vacancia del poder soberano.

### *La retroversión en la Escolástica moderna*

Una panorámica sobre los teólogo-juristas de la Escolástica hispánica muestra no pocas apariciones de la figura que nos ocupa, ya implícitas, ya explícitas. Ellas comparecen sea en autoridades de primera línea, sea en tratadistas que no por no haber accedido al Olimpo de la Segunda Escolástica dejaron de ejercer profunda influencia entre los estratos cultivados y en las numerosas Universidades del Imperio hispánico en América. Podríamos, para el caso, mencionar a dos grupos de autores —lo cual indicaría la pregnancia de la figura y del concepto de reversión dentro de la Escuela—: uno integrado por autoridades teológico-filosóficas de primer nivel teórico; y otro en el que se nuclean juristas de gran prestigio en el Imperio hispánico, cuyas obras fueron objeto de amplia consulta, también en América<sup>36</sup>.

36. Va de suyo que los autores aducidos lo serán a título de mero ejemplo, sin pretensión alguna de exhaustividad. Así, en el grupo de los grandes escolásticos se podría haber estudiado la posición de F. VÁZQUEZ DE MENCHACA: cfr. al respecto su *Controversiarum illustrium alliarumque usu frequentium Libri Tres*, F. RODRÍGUEZ ALCALDE (ed.) (Cuesta, Valladolid, 1932) L. II, cap. 22, & 3: “*penes populum et non penes Papam remanet jurisdictio tam imperii quam cuiuscisque alterius regni vacantis ...*”; véase también § 12-II, 66 y 69 de la edición utilizada). Por su parte H. Grocio, al referirse a las uniones de reinos, sostiene que en tales casos la extinción de la casa reinante acarrea la reversión de los derechos de imperio a cada pueblo antes coaligado: “*extincta domo regnatrice imperium ad quemque populum seorsim revertitur*” —H. GROCIO, *De Jure belli ac pacis* (Nicolas Buon, París, 1625) Lib. I, cap III, 7, 2—. Y entre los juristas acreditados en ambas márgenes

*Los teólogo-juristas*

Dentro del grupo de los grandes escolásticos, un primer ejemplo lo provee Diego de Covarrubias (1512-1577), insigne representante de lo más granado de la Escuela y una de sus mayores personalidades teóricas en el extraordinario siglo en que le tocó vivir<sup>37</sup>. Académico, obispo, teólogo en Trento y hombre de Estado (fue miembro del Consejo de Castilla durante los últimos años de su vida), su doctrina política en el tema del origen del poder discurre por los andariveles típicos de la *herrschende Meinung* de su tiempo y de su escuela. En ese sentido debe decirse que adhiere a la tesis de traslación de potestad de la comunidad o república al príncipe. Sostiene, en efecto, Covarrubias que por el mismo derecho natural y de gentes la potestad reside en la república, entendida por nuestro autor como el pueblo, o la sociedad de los hombres. Tal potestad, por expreso o tácito consenso, es trasladada en el inicio al príncipe (y sus sucesores); y esa transferencia luego quedará confirmada por costumbre fielmente observada (*observatissima consuetudine*)<sup>38</sup>. Operada la traslación, el príncipe es el titular del poder y quien lo ejerce, sin transferirlo a su vez a nadie, ni laico de religioso. La suprema jurisdicción es forma, substancia y esencia de la majestad regia —a la que Covarrubias denomina “*mayoría*”—. Puesto que el rey no aliena ése su supremo derecho de mando sobre la república, luego ya no queda potestad residual alguna en el pueblo, como la que facultaría a la comunidad para, por ejemplo, nombrar funcionarios públicos. Sin embargo, si acaso el rey, por las razones que fueren, no proveyese al nombra-

---

del Imperio hubiera sido pertinente recalar en D. de Antúnez, para quien “*quia a populo in regem imperium fuit translatum; siquidem antequam Regna essent condita, omnia iurisdictio erat penes populum, qui eam postea in Regem transtulit. Unde cum vel propter minorem aetatem vel propter amentiam aut desidiam Rex deficiat, Populi de curatore providere debent [...] Quae sententia confirmatur. Primo quae deficientibus omnibus Regis consanguineis ad Tres Regni status in Comitibus congregatos pertinet electio novi Regis*”: cfr. D. DE ANTÚNEZ *Tractatus de donationibus iurium et bonorum regiae coronae* (Anisson, Lyon, 1699) L. II, cap. XXIV, §§ 71 y 72 (323).

37. Para una introducción en el autor véase J. BELDA PLANS, *Diego de Covarrubias*, en *Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi de Polígrafos* (en internet: <http://dx.doi.org/10.18558/FIL050>).

38. Cfr. D. DE COVARRUBIAS Y LEYVA, *Practicarum Quaestionum Liber Unus* (Andrea Portonarius, Salamanca, 1556) cap. I, n° 9, 7.



miento de esos funcionarios o de jueces, sería lícito a la comunidad, a través de sus magistrados, designar jueces provisorios<sup>39</sup>. Lo cual no se fundamenta en ley positiva alguna, agrega Covarrubias, sino en el derecho natural. Es más: ante la vacancia constitucionalmente irremediable de la suprema potestad, el derecho natural faculta a la comunidad para investir a un nuevo titular de la potestad civil, concluye nuestro autor:

“[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”<sup>40</sup>.

Un segundo ejemplo lo ofrece otro gran hito de la escolástica española del siglo de oro, Luis de Molina (1535-1600). En una de sus obras más representativas, *De Iustitia et Iure* (1593-1609<sup>41</sup>), Molina expone su concepción de la potestad política. El teólogo-jurista jesuita plantea su doctrina dentro de las grandes líneas de la escolástica aristotélica<sup>42</sup>. Ante todo, la existencia de un poder político como distinto del poder eclesiástico obedece a que el hombre, sostiene Molina, posee un fin natural distinto del sobrenatural. Tras la venida de Cristo y ante la ley de la gracia, será necesario que distintas potestades conduzcan a los respectivos bienes comunes que las convocan. Asimismo, y consecuentemente, la *autoridad* pontificia y la *potestad* real (Molina cita de propósito al papa Gelasio) se hallan en

39. *Ibidem*, cap. IV, n° 1-3, 16-18.

40. *Ibidem*, cap. IV, n° 4, p. 18.

41. “Concebido en 1582 y publicado en sucesivas etapas entre 1593 y 1609”, aclara A. BRETT en *Luis de Molina on Law and Power*, en M. KAUFMANN, A. AICHELE, *A Companion to Luis de Molina* (Brill, Leiden-Boston, 2014) 155-181 (aquí, 155).

42. Lo cual incluye como autoridades canónicas, para lo que sigue, a Soto y a Vitoria.

relación de subordinación, supuesta la desigual dignidad de sus fines propios. Pero además de por su fin, según Molina ambas potestades se distinguen por los efectos de su acción (sobrenaturales o naturales); y también (lo que en este lugar resulta de especial pertinencia) por dos notas clave para dirimir la naturaleza del poder político y de la república secular. En primer término, el poder pontificio no viene de la Iglesia, sino de Dios; mientras que la potestad secular deriva de la república; en segundo término, el poder papal es uno; mientras que el poder político se diversifica según la multiplicidad de los pueblos del orbe, que para sí eligen príncipes<sup>43</sup>. El príncipe, había dicho allí Molina, mantiene en paz y justicia y defiende a sus súbditos, cuidando su bien temporal. Precisamente, a la hora de fundamentar la existencia, necesidad y valor de la potestad política Molina hace jugar el otro gran principio de la Escuela, distintivo del aristotelismo clásico-cristiano: la politicidad natural. Aunque sin detenernos en cómo delinea Molina este principio axial, sí debe señalarse que en su doctrina hay suprema potestad porque se da la necesidad natural —i.e., ínsita en la naturaleza del hombre en tensión a sus fines perfectivos— de una sociedad “íntegra y perfecta”, suficiente para alcanzar los bienes humanos naturales y para repeler las agresiones y amenazas exteriores. En efecto, “del cuerpo uno de esta república surge por derecho natural la potestad de esa misma república para gobernar sus partes, legislar sobre ellas y castigarlas”. Al ser el autor del derecho natural, Dios viene ser quien instituye la potestad política, supuesta la condición de que los hombres se reúnan en repúblicas. La potestad *resulta* (concepción que, como hemos visto, será luego cara a Suárez: la “natural resultancia”) a partir del *factum* de la unión humana que constituye una república<sup>44</sup>.

43. L. DE MOLINA, *De Iustitia et Iure Tractatus* (Sessas, Venecia, 1611) Disp. XXI (cc. 96-101).

44. *Ibidem*, Disp. XXII (cc. 101-106). Coincidimos con este juicio: “It is certainly true that Molina, like others among his Jesuit contemporaries, laid a much heavier emphasis than his Dominican predecessors upon the coercive element, given the iniquities of fallen human nature. Nevertheless, neither Molina, nor indeed his fellow Jesuit and supporter Francisco Suarez, conceived of the political community and its power merely as an exercise in damage limitation” (A. BRETT, *op. cit.*, 167).

Ahora bien, si Dios es el autor de la potestad política *ut sic* en tanto creador de una naturaleza humana inclinada necesariamente (con necesidad deóntica) a vivir en repúblicas, son éstas últimas las creadoras de los títulos que ostentan los príncipes. Tal fórmula, más o menos dominante en el conjunto de la Escuela, toma en Molina los siguientes contornos: la república no puede ejercer sobre sus miembros la potestad que en ella reside; sería en efecto arduo y moralmente imposible un consenso de todos, así como sería difícil el pretender congregarlos a todos en un mismo lugar para que gobernaran, observa Molina. Luego, por la razón natural, la república comisiona (*committere*) la potestad a alguien o a algunos, e instituye un régimen sobre sí<sup>45</sup>.

Así pues, por un lado, 1) Molina afirma la traslación del poder de la república al príncipe. Se trata de una idea que había aparecido ya antes:

Por el hecho de los hombres se nuclean para constituir una república o congregación, la república misma tiene potestad sobre sus partes; y puede toda la república transferir (*transferre*) esa potestad que tiene a uno o a varios para que la rijan. De allí surgen las legítimas potestades de los reyes, mayores o menores, en cuanto por las mismas repúblicas fueron instituidos con una potestad plena o menos plena<sup>46</sup>.

Y que Molina adoptará en lo que sigue<sup>47</sup>. Por otro lado, como hemos visto recién, 2) la traslación tiene carácter de obligatoria, como en el grueso de las autoridades escolásticas, comenzando por Bellarmino. Por último, 3) Molina avanza enseguida una tesis que comparte con Martín de Azpilcueta, el *Doctor Navarro*<sup>48</sup>, pero a la cual se había

45. L. DE MOLINA, Disp. XXIII (c. 106).

46. *Ibidem*, Disp. XX, cc. 93-94. Sobre la dimensión histórico-tradicional de la institución de los regímenes en Molina cfr. HÖPFL, *op. cit.*, 228-229.

47. Con el término “*collatio*” (c. 100); lo hará también utilizando “*dimanant*”: “*A republica dimanant in rectores*” (c. 109); o empleando el canónico *transferre, translatio*, al explicar la posición de Vitoria (c. 114).

48. Cfr. J. CRUZ CRUZ, *Dialéctica ontológica del poder político*, en M<sup>a</sup>. I. ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (EUNSA, Pamplona, 2009) 13-33, aquí 16-17.

opuesto paradigmáticamente Vitoria, y ante la cual había retrocedido Suárez: la de una *potestas in habitu* en manos de la república gobernada (vide *supra*, 2., c.). Veámoslo<sup>49</sup>.

Estando vigente la potestad real, arguye Molina, no cabe hablar de dos potestades en acto, que se ejerzan íntegra e inmediatamente sobre las partes de la república. Y lo explica: la potestad del rey tiene los alcances de la concesión hecha por la república; en la medida de lo que ha concedido de potestad al rey, la comunidad se priva de su uso inmediato, en otros términos de su ejercicio. Ahora bien, continúa nuestro autor, no debe negarse por ello que haya (*manere: queden*) dos potestades en la comunidad. Pues hay una potestad en manos del rey; y otra “*cuasi in habitu*” en la república, impedida de ejercerse en acto ante la presencia actual de la potestad del príncipe (“mientras ella perdure”), e impedida “precisamente” en la medida en que esta potestad ha sido concedida al príncipe<sup>50</sup>.

Las consecuencias y corolarios de tales planteos de Molina comparecen a renglón seguido y se refieren específicamente a nuestro tema. Ante todo, la república puede resistir a la potestad política en ejercicio actual que exceda los límites de las atribuciones (uno diría: de las competencias) que le han sido concedidas por esa misma república. Además, la república puede ejercer inmediatamente la potestad que no ha cedido al príncipe<sup>51</sup>. Y, como era de esperarse a partir de todo lo sostenido, abolida la potestad (por la razón que fuere) es la comunidad la que pasa a ejercer la plenitud del poder político. Así, revertiría a la comunidad lo que en realidad ella nunca había perdido enteramente.

---

49. Respecto de lo que se expondrá cfr. L. DE MOLINA, Disp. XXVI, cc. 114-115.

50. El acentuado carácter contractual del origen inmediato del poder en Molina y de la perspectiva en que se pone el autor al considerar sus funciones ha dado pábulo a que A. Brett considerase a las relaciones de dominio político (imperio) como gobernadas por la justicia conmutativa (*op. cit.*, 173-174).

51. No obstante todo lo cual, un intérprete acreditado como R. Tuck no trepida en poner a Molina como un ejemplo de aquellos autores que “admiten la completa subordinación de individuos sea a un amo en el caso de un esclavo sea a un soberano en el caso de un súbdito” (*sic*), al contrario de la “tradicón humanista del protestantismo liberal”: cfr. R. TUCK, *Natural rights theories* (Cambridge University Press, Cambridge, 1979) 63.

Si paramos mientes en la doctrina de los tres grandes escolásticos espigados hasta aquí, observamos que sus posiciones en el específico tema del origen del poder, si bien encuadradas dentro del pensamiento traslacionista dominante en su tiempo y en su escuela, diferían. Para Suárez la democracia era de derecho natural; no así para Covarrubias ni para Molina. Estos dos últimos, sobre todo Molina, ven a la traslación como obligatoria. Sin embargo, el teólogo jesuita postula una traslación en la que el pueblo, en realidad, no termina de alienar su potestad, que conserva *in habitu*. Semejante posición, a pesar de su democratismo, no sería compartida por el Doctor Eximio. Ahora bien, sea lo que fuere de tales discrepancias, se constata que la figura teórica de la reversión del poder a la comunidad puede ser afirmada de todos ellos, sea porque se sigue con coherencia (Suárez); sea porque la sostienen explícitamente (Covarrubias); o van incluso más allá, al postular una alienación inicial “*iuxta modum*” (Molina).

#### *Los tratadistas*

En el segundo grupo de autores aparecen juristas cuyas obras fueron referencia de los funcionarios, académicos y operadores políticos y jurídicos del Imperio hispánico<sup>52</sup>. El primero que mencionaremos es Jerónimo Castillo de Bobadilla (1547-1605). Su *Política para corregidores y señores de vasallos* (1597; y varias ediciones posteriores) conoció una amplia difusión desde comienzos del ss. XVII. Bobadilla inquiere si el Ayuntamiento estaría facultado para nombrar corregidores (en el caso de que éstos faltaren y no hubiera tenientes que los suplían interinamente) hasta tanto el rey proveyese el nombramiento definitivo. Bobadilla hará suya explícitamente en este tema, en general, la doctrina de Covarrubias, y además aduce aquí argumentos de derecho natural clásico, avalados por la autoridad de Platón, Aristóteles y Cicerón, para fundar la respuesta positiva: no podrían permanecer acéfalos los miembros de la sociedad, sin una cabeza que mirase por la seguridad de personas y haciendas y la “conservación

52. Para una noticia de estos autores véase R. MARFANY, *op. cit.*, cap. VII.

de la humana y sociable compañía”, dice el Corregidor. Y agrega textualmente un argumento que resulta pertinente para nuestro tema: “Y no es mucho que en este caso provea el Pueblo Corregidor, y se permita, pues faltando parientes de la sangre, y prosapia Real, podría el Reyno por el antiguo derecho, y primero estado, elegir, y criar Rey”. Las citas pertinentes son de Baldo, Mateo de Afflictis, Vázquez de Menchaca y otros<sup>53</sup>.

Juan Hevia Bolaños (1570-1623), a quien se atribuye la renombrada *Curia Philipica* (1603, y varias ediciones posteriores) recurre al tópos clásico de la *translatio imperii* del pueblo romano a los emperadores para explicar el origen del poder de los príncipes, en referencia a la *jurisdictio*, el *ius vitae et necis* y otras facultades supremas. Pero lo hace no sin acotar que el pueblo, no obstante, se ha reservado la administración de asuntos menores del gobierno de la república, siempre sujetos al contralor superior del príncipe. Ahora bien, es interesante resaltar que el pueblo, para Hevia, se halla representado por el Cabildo:

el Cabildo es, y representa todo el Pueblo, y tiene la potestad suya, como su cabeza i porque aunque en toda la congregación universal residía, fue transferida, y reside en los Cabildos, que pueden lo que el Pueblo Junto, el cual nombra Procuradores Generales, que asistan en ellos, para contradecir lo mal ordenado, como consta de una Glosa, y sobre ello pueden hacer ordenanzas, y se han de guardar, siendo confirmadas por el Príncipe (á quien para ello han de enviar)<sup>54</sup>.

Dentro de este contexto doctrinal, la posición de Hevia sobre el tema que nos ocupa es clara:

Por muerte del Príncipe Secular no acaba la jurisdicción de los Ministros de Justicia por él nombrados, siendo ordinaria; como

---

53. J. CASTILLO DE BOBADILLA, *Política para corregidores y señores de vasallos* (Imprenta de la Gaceta, Madrid, 1775) Lib. I, cap. II, 19-20.

54. J. HEVIA BOLAÑOS, *Curia Philipica* (Pedro Marín, Madrid, 1771) párrafo 1º, nº 7, 3.

lo dice Gregorio López, y consta de una ley de la Recopilación. Y muriendo el Rey, queda su potestad en el consanguíneo sucesor suyo; y á falta de él, y de la sucesión y estirpe Real, en la Universidad, y Comunidad del Reyno, en quien antes estaba como en fuente original; y así le pertenece de nuevo la elección del Rey, como lo dice una ley de Partida, haciendo esta elección por el Reyno los Grandes, y confirmándola el Papa, según Gregorio López<sup>55</sup>.

*Un ejemplo real de reasunción del poder por la comunidad*

A comienzos de 1810, la monarquía de los reinos de Indias había quedado acéfala: el rey estaba prisionero; la metrópoli, conquistada enteramente (y, al parecer, definitivamente) por el invencible amo del continente; no existía tampoco una regencia legítima. En ese contexto, en la capital del Virreinato del Río de la Plata se dirimiría, en una situación de ribetes en absoluto excepcionales —pues fue dable encontrar casos idénticos en la misma circunstancia hispanoamericana, y tal vez similares en otros contextos históricos— cómo puede verificarse, en la realidad efectiva, lo que se ha llamado una *reversión o “reasunción” del poder por el pueblo* —un “pueblo” que, de seguir a Suárez, estaría facultado para ejercerlo o trasladarlo—. Veámoslo.

a) Ante todo, la *reversión del poder al pueblo* (aceptemos *sub conditione* la expresión) se opera a partir de una estructura jurídico-constitucional determinada. ¿Por qué, en efecto, los grandes municipios o capitales de virreinato o capitanías generales en Indias asumen el 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 una forma *sui generis* de Unión real a la persona del soberano ausente<sup>56</sup>. Los territorios de Castilla, y también los de

55. *Ibidem*, párrafo IV, n° 28, 24.

56. Tal era, al menos, la *opinio juris* afianzada en las Indias al tiempo de los sucesos de Bayona: lo confirman, entre otros, la conteste posición del discurso de Primo de Verdad en el Ayuntamiento de México en 1808; el “Silogismo [de la Universidad] de Chuquisaca”, del mismo año; el discurso de Castelli del 22 de mayo de 1810 en el Cabildo Abierto de Buenos Aires; y el coetáneo “Catecismo Político” de Chile.

Aragón, tal vez no habrían podido aducir tan claramente la falta de títulos de la Junta Central, o incluso de la misma Regencia.

b) El lugar concreto 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.

c) 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 aluden a la presencia decisiva de la constitución en sus sentidos 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 poder. 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 (*ex natura rei*) por la ley del pequeño número de los que conforman el poder— los que llevan la voz cantante, en nombre del *pueblo*.

d) 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 terminó equivaliendo a la instauración de formas que podían reclamar carácter de *democracia*. Pero ¿era una necesidad de tal reversión la conformación de democracias? El mismo proceso de independencia de Hispanoamérica nos provee un ejemplo de lo contrario, pues Mé-

---

Sobre las uniones monárquicas véase S. CASTAÑO, *La naturaleza política de la unión personal y de la unión real como formas monárquicas durante la modernidad*, "Historia Constitucional" 21 (2020) 574-606.



xico se independiza de la Corona como *monarquía*, primero bajo una regencia y luego con el emperador Agustín I (Iturbide).

e) En síntesis, y 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. Nótese, reiteramos, que cada una de tales nociones representa un sentido del término “constitución” (política) y una de las dimensiones de su realidad<sup>57</sup>.

#### 4. A MANERA DE SINTÉTICA CONCLUSIÓN EN FORMALIDAD FILOSÓFICO-POLÍTICA

Ante todo, la salvedad terminológica: nunca cabría hablar de una *re-asunción* del *poder* por el *pueblo*, habida cuenta de que el pueblo como multitud no puede ejercer el poder político; o, en los términos de la propia escolástica, no es el sujeto adecuado de la potestad (efectiva) de la república.

Por otra parte, vemos a través del ilustrativo ejemplo de los sucesos de Mayo en qué medida la retroversión se identifica materialmente con un proceso en cuyo transcurso casi no se da solución de continuidad en el ejercicio del poder sobre la comunidad. Se trata sin duda de una manifestación empírica de la (absoluta) necesidad ontológica del poder para la existencia de la comunidad política. Aquel “casi”, sólo lógico o también temporal, atiende precisamente al *momento* —lógico, o también temporal— en el que la comunidad opera la *designación*, de modo explícito o implícito, de nuevos titulares del poder. Lo cual no significa que la multitud asuma la potestad vacante y luego la traslade; sino que la comunidad señala a quien ha de gobernarla y, eventualmente, concurre con su anuencia — como causa eficiente próxima sujeta a una causa eficiente principal

---

57. Para una apertura teórica a la plurisignificación del término “constitución” puede comenzarse con dos clásicos: C. SCHMITT, *Verfassungslehre* (Duncker & Humblot, Berlín, 1993) 3 y ss. y H. HELLER, *Staatslehre* (Mohr Siebeck, Tübingen, 1983) 305 y ss. Asimismo, y más en general, puede verse S. CASTAÑO, *Il potere costituente, tra mito e realtà* (Giuffrè -Civiltà del Diritto-, Milán, 2018) cap. II.

(el poder ya vigente) — en la reforma de la constitución política. Ahora bien, en lo que toca a la titularidad y el ejercicio del poder —en otros términos, al imperio político vigente en la comunidad— el tránsito va *del poder al poder*, sin recalar, *en tanto efectiva potestad ejercida*, en los que obedecen al poder, a los que convenimos en denominar como “pueblo”.

Luego si —como han demostrado Theodor Meyer y Louis Billot a partir de los mismos presupuestos escolásticos<sup>58</sup>— la teoría de la traslación no responde a la realidad política y jurídica, sin embargo no por ello dejará de haber, en excepcionales casos de acefalía o de profundo marasmo institucional, alguna forma de reversión del poder a la comunidad. Pero esta reversión no comportará asunción por la multitud del ejercicio de la potestad; sino habilitación, en cabeza de la comunidad organizada, de la facultad de designación de nuevos titulares de la potestad de régimen.

#### REFERENCIAS

- L. AMEZÚA-AMEZÚA, *Aportaciones de los clásicos iusnaturalistas hispanos al ideario liberal*, “Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña” 12 (2008) 41-55.
- D. DE ANTÚNEZ, *Tractatus de donationibus iurium et bonorum regiae coronae* (Anisson, Lyon, 1699).
- T. de AQUINO, *De Regno* (Marietti, Roma, 1954).
- T. de AQUINO, *In libros Politicorum Aristotelis expositio* (Marietti, Roma, 1951).
- ARISTÓTELES, *Política*. ROSS (ed.) (Oxford University Press, Oxford, 1992).
- J. BELDA PLANS, *Diego de Covarrubias*, en *Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi de Polígrafos* (en internet: <http://dx.doi.org/10.18558/FIL050>).
- O. BELTRAMO, *El consensus en la doctrina política de Francisco Suárez. Las implicancias de la preeminencia del consensus societatis sobre el consensus subiectionis* (Advocatus, Córdoba, 2018).

---

58. Cfr. TH. MEYER, *op. cit.*, t. II, 334-399; L. BILLOT, *op. cit.*, t. I, 501-507.

- R. BELLARMINO, *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus* (Fèvre, París, 1870).
- L. BILLOT, *Tractatus De Ecclesia Christi, sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato* (Prati, Roma, 1909, 3ª ed.).
- A. BRETT, *Luis de Molina on Law and Power*, en M. KAUFMANN, A. AICHELE, *A Companion to Luis de Molina* (Brill, Leiden-Boston, 2014) 155-181.
- S. CASTAÑO, *Interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (EUNSA, Pamplona, 2011).
- S. CASTAÑO, *Il potere costituente, tra mito e realtà* (Giuffrè -Civiltà del Diritto-, Milán, 2018).
- S. CASTAÑO, C. SERENI, *Die These der zweiten Scholastik über den Ursprung der politischen Gewalt und die Position Vitorias*, “Theologie und Philosophie“ 94/3 (2019) 341-366.
- S. CASTAÑO, *La naturaleza política de la unión personal y de la unión real como formas monárquicas durante la modernidad*, “Historia Constitucional” 21 (2020) 574-606.
- J. CASTILLO DE BOBADILLA, *Política para corregidores y señores de vasallos* (Imprenta de la Gaceta, Madrid, 1775).
- J.-P., COUJOU, *Political Thought and Legal Theory in Francisco Suárez*, en V. SALAS, R. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez* (Brill, Leiden-Boston, 2015) 29-71.
- D. de COVARRUBIAS Y LEYVA, *Practicarum Quaestionum Liber Unus* (Andrea Portonarius, Salamanca, 1556).
- J. CRUZ CRUZ, *Dialéctica ontológica del poder político*, en Mª. I. ZORROZA, *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (EUNSA, Pamplona, 2009) 13-33.
- M. DELGADO, *Die Zustimmung des Volkes in der politischen Theorie von Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas und Francisco Suárez*, en F. GRUNNERT, K. SEELMAN (eds.), *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik* (Max Niemeyer, Tübingen, 2001) 157-183.
- ESTUARDO, JACOBO I, *Basilikón Doron*, en Ch. MCILWAIN (ed.), *The political Works of James I* (Harvard University Press, Londres, 1918) reimpresión de la edición de 1616.
- ESTUARDO, JACOBO I, *The trew Law of free Monarchies*, en Ch. MCI-

- LWAIN (ed.), *The political Works of James I* (Harvard University Press, Londres, 1918).
- F. HERNÁNDEZ FRADEJAS, *Derecho de propiedad privada y fiscalidad en Francisco Suárez*, “Anuario Filosófico” 50/2 (2017) 269-296.
- P. FONT OPORTO, *Entrega del poder al gobernante y esclavitud voluntaria de la comunidad política en Francisco Suárez: Una interpretación desde los límites fácticos del poder*, en R. A. MARYKS y J. A. SENENT DE FRUTOS (eds.), *Francisco Suárez (1548-1617). Jesuits and the Complexities of Modernity* (Brill, Leiden, 2019) 253-271.
- G. FURLONG, *Francisco Suárez fue el filósofo de la Revolución de Mayo*, en M. A. DELL’ORO et al, *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez. Su influencia en la Revolución de Mayo* (Kraft, Buenos Aires, 1959) 75-112.
- G. FURLONG, *Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias* (Ammorrortu, Buenos Aires, 1960).
- J. A. GARCÍA CUADRADO, *Francisco Suárez. Entre el absolutismo y la democracia*, “Cauriensia” XII (2017) 169-189.
- I. GÓMEZ-ROBLEDO, *El origen del poder político según Francisco Suárez* (Jus, México, 1948).
- H. GROCIO, *De Jure belli ac pacis* (Nicolás Buon, París, 1625).
- H. HELLER, *Staatslehre* (Mohr Siebeck, Tübingen, 1983).
- J. HEVIA BOLAÑOS, *Curia Philipica* (Pedro Marín, Madrid, 1771).
- H. HÖPFL, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State* (Cambridge University Press, Cambridge, 2004).
- J. ITURRIOZ, *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez* (Colegio de Oña, Madrid, 1948).
- E. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*. Trad. S. Aikin Araluce, S. Blázquez Godoy (Alianza, Madrid, 1985).
- M. KREMER, *Den Frieden verantworten. Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548-1617)* (Kohlhammer, Stuttgart, 2008).
- H. LLOYD, *Constitutionalism*, en J. BURNS, M. GOLDIE (eds.), *The Cambridge History of Political Thought (1450-1700)* (Cambridge University Press, Cambridge, 2006) 254-297.
- R. MARFANY, *El Cabildo de Mayo* (Macchi, Buenos Aires, 1982, 2ª ed.).
- Th. MEYER, *Institutiones iuris naturalis* (Herder, Friburgo, 1900).

- L. de MOLINA, *De Iustitia et Iure Tractatus* (Sessas, Venecia, 1611).
- A. de MURALT, *L'unité de la philosophie politique; de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain* (Vrin, Paris, 2002).
- L. RECASÉNS SICHES, *La filosofía del Derecho de Francisco Suárez* (Porrúa, México, 1947).
- H. ROMMEN, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez* (trad. V. García-Yebra) (Universidad de Buenos Aires-CSIC, Buenos Aires-Madrid, 1951).
- C. SCHMITT, *Verfassungslehre* (Duncker & Humblot, Berlín, 1993).
- D. SCHWARTZ PORZEKANSKI, *Francisco Suárez y la tradición del Contrato Social*, "Contrastes. Revista Internacional de Filosofía" X (2005) 119-138.
- J. SODER, *Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen* (Alfred Metzner, Frankfurt a. M., 1973).
- J. P. SOMMERVILLE, *From Suárez to Filmer. A Reappraisal*, "The Historical Journal" 25/3 (1982) 525-540.
- O. STOETZER, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982).
- F. SUÁREZ, *De legibus*, L. PEREÑA et al. (ed.) (CSIC, Madrid, 1975).
- F. SUÁREZ, *Defensio fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae sectae errores* (Diego Gómez de Loureiro, Coimbra, 1613).
- F. SUÁREZ, *Defensio fidei*, edición de L. PEREÑA, III, con el título de *Principatus Politicus* (CSIC, Madrid, 1965).
- F. SUÁREZ, *Disputatio VII de legibus*, en *Tractatus de legibus*, Apéndice al t. V de *De legibus*, L. PEREÑA et al. (ed.) (CSIC, Madrid, 1975).
- F. SUÁREZ, *Disputatio XIII De Bello*, L. PEREÑA (ed.), *Teoría de la guerra en Francisco Suárez* (CSIC, Madrid, 1954).
- H. TANZI, *El poder político y la independencia argentina* (Cervantes, Buenos Aires, 1975).
- R. TUCK, *Natural rights theories* (Cambridge University Press, Cambridge, 1979).
- G. de Labroue, Marqués de VAREILLES-SOMMIÈRES, *Les principes fondamentaux du Droit* (Cotillon-Guillaumin, París, 1889).
- F. VÁZQUEZ DE MENCHACA, *Controversiarum illustrium alliarum-*

*que usu frequentium Libri Tres*, F. RODRÍGUEZ ALCALDE (ed.)  
(Cuesta, Valladolid, 1932).

- M. WALTHER, *Begründung und Beschränkung des Widerstandsrechts nach Suárez*, en M. WALTHER, N. BRIESKORN, K. WAECHTER, *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur moderne?* (Franz Steiner, Stuttgart, 2008) 161-178.