

UN HITO EN LA HISTORIA  
DEL PENSAMIENTO POLÍTICO:  
LA REFUTACIÓN NEOESCOLÁSTICA  
DE LA TESIS DEL PUEBLO COMO SUJETO  
ORIGINARIO DEL PODER

A LANDMARK IN THE HISTORY  
OF THOUGHT:  
THE NEO-SCHOLASTIC REFUTATION  
OF THE THESIS OF THE PEOPLE  
AS THE ORIGINAL SOURCE OF POWER

*Sergio Raúl Castaño\**

*Resumen*

Este estudio se propone demostrar la profunda trascendencia teórica de la filosofía política de dos autores de la tercera escolástica, Theodor Meyer y Louis Billot, así como, en particular, poner de relieve el valor de su crítica a la tesis de la *multitudo* como sujeto originario del poder, tal como esa cuestionable idea fue postulada por la propia tradición escolástica, con la excepción de Vitoria.

Palabras clave: Poder político, aristotelismo clásico, soberanía del pueblo, Meyer, Billiot.

*Abstract*

This monograph aims to demonstrate the deep theoretical weight of the political philosophy of two authors belonging to Neo-scholasticism, i. e., Theodor Meyer and Louis Billot, and particularly to point out the value of their criticism concerning the thesis that the *multitudo* is the original

---

\* Doctor en Derecho y doctor en Filosofía Universidad Abat Oliva, Barcelona. Investigador del CONICET, Argentina. Artículo recibido el 18 de mayo de 2013 y aceptado para su publicación el 16 de agosto de 2013. Correo electrónico: sergioraulcastano@fundacionbariloche.org.ar

holder of political power, as that questionable idea was posited by the scholastic tradition itself -except Vitoria.

Keywords: Political power, classical aristotelianism, sovereignty of the people, Meyer, Billiot.

## I. Introducción

La cuestión del origen inmediato del poder, en su precisa significación, como tesis acerca del concreto modo de la investidura del gobernante y del papel que representa la comunidad política como causa inmediata de la forma de la potestad de régimen, agitó y sigue agitando las aguas del pensamiento político católico. En ella se encuentra intrínsecamente involucrada la idea del pueblo como sujeto (originario) de la autoridad política, en la medida en que una de las respuestas que se ha dado a este problema pivota sobre tal afirmación.

La presente cuestión, a pesar de las sólidas dilucidaciones de que ha sido objeto contemporáneamente por parte de teólogos políticos (como Julio Meinvielle<sup>1</sup>), filósofos políticos (como Jean Dabin<sup>2</sup>) y iuspublicistas (como Germán Bidart Campos<sup>3</sup>), dista de hallarse cerrada; en efecto, no hay acuerdo pacífico a su respecto. Así, el gran jurista Costantino Mortati sostenía que el desemboque lógico de los presupuestos cristianos referidos a la organización política no podía ser sino la soberanía popular<sup>4</sup>. Mientras que, por el contrario, un reputado teórico del Estado y de la Constitución de nuestros días, Josef Isensee, concluye que la idea de soberanía del pueblo –ante todo bajo su forma contemporánea– es un “mito”, que sería deseable abandonar<sup>5</sup>.

En lo que sigue, tras presentar la posición asumida (casi) unánimemente por los doctores escolásticos hasta muy entrado el siglo XIX, expondremos en detalle el análisis de dos grandes neoescolásticos contemporáneos (Theodor Meyer y Louis Billot), el segundo de los cuales, en particular, precisó el sentido del afato paulino “*Non est enim potestas nisi a Deo*” (Rom., XIII, 1); y demostró con solvencia las falencias de la tesis canónicamente representada por Bellarmino y, sobre todo, por Suárez.

<sup>1</sup> Julio MEINVIELLE, *Concepción católica de la política*, pp. 66-76.

<sup>2</sup> Jean DABIN, *Doctrine générale de l'État. Éléments de Philosophie Politique*

<sup>3</sup> Germán J. BIDART CAMPOS, *El mito del pueblo como sujeto de gobierno, de soberanía y de representación*

<sup>4</sup> Costantino MORTATI, “La costituyente”, p. 58.

<sup>5</sup> Josef ISENSEE, *Das Volk als Grund der Verfassung*, p. 106

Cabe resaltar que el valor de la tarea teórica de Meyer y Billot en esta refutación no ha sido debidamente aquilatado y justipreciado, tal vez por motivaciones que no coinciden con los requerimientos propios de la búsqueda de la verdad objetiva. Podría verse un ejemplo de ello en la obra en que A. Messineo S.J. presenta su punto de vista sobre la posición católica relativa al fundamento del derecho público, obra aparecida en el preciso momento en que se preparaba la constitución italiana de posguerra: pues bien, el autor, quien tensa en sentido liberal las doctrinas de Suárez<sup>6</sup>, descarta las razones de Meyer casi sin discutir las e ignora el trabajo de Billot<sup>7</sup>.

## II. La teoría de la traslación

### 1. SUS PRIMEROS GRANDES REPRESENTANTES DE LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA DEL SIGLO XVI

No es nuestro propósito hacer la historia de esta teoría. Mencionaremos sólo algunos de sus jalones histórico-sistemáticos más significativos, con el fin de delinear su sentido e ilustrar su vigencia secular<sup>8</sup>.

La formulación paradigmática de la teoría de la traslación pertenece a Roberto Bellarmino. 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–<sup>9</sup>). Se observa cómo el *primer*

<sup>6</sup> Conviene puntualizar desde ahora que la teoría escolástica católica de la *traslación* que será discutida aquí no se identifica con la idea democrático-representativa de Sieyès, fundamento de legitimidad del sistema liberal hoy vigente. Al respecto, una diferencia fundamental estriba en que esta última –no así la primera– postula una titularidad inalienable del poder por el pueblo, pero por principio (*i.e., de jure*) despojada del ejercicio; nota 25. Es estupefaciente constatar, dicho sea de paso, que el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* (Nº 395), acepta como tesis católica esa idea liberal de soberanía del pueblo.

<sup>7</sup> Antonio MESSINEO, *Il potere costituente*, pp. 51-53, 65-70 y 113 y ss.

<sup>8</sup> Se halla una síntesis ilustrativa y en general ajustada de la cuestión en Rafael TROTTA, “Origen concreto de la autoridad civil según la doctrina católica”. Debo el ejemplar de este raro y útil trabajo a la gentileza del maestro Guido Soaje Ramos.

<sup>9</sup> Roberto BELLARMINO, *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus*, L. III, cap. VI, p. 11 t. VII-. “Secundo nota, hanc potestatem immediate esse tamquam in subjecto, in tota multitudine: nam haec potestas est de jure divino. At jus divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem; ergo dedit multitudini. Praeterea sublato jure positivo, non est major ratio cur ex multis aequalibus unus potius quam alius dominetur. Igitur potestas totius est multitudinis [...] Tertio nota, hanc potestatem transferri a multitudine in unum vel plures eodem jure naturae: nam Respublica non potest per seipsam exercere hanc potestatem; ergo tenetur eam transferre in aliquem unum, vel aliquos paucos [...]”

*presupuesto* es cifra y síntesis conclusiva de la teología política católica tradicional, tal como ésta se había manifestado en la doctrina de santo Tomás: la vida política responde exigítivamente a la necesidad perfectiva 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 alguno<sup>10</sup>. En síntesis, el Creador de la naturaleza humana, teleológicamente ordenada al bien común político y al bien común sobrenatural, al crear 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 late en la conclusión un presupuesto implícito de índole nominalista (formalmente: atomístico), por el cual se identifica 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.

Sin embargo, no ha sido Bellarmino el primer gran doctor escolástico en proponer esta interpretación del origen de la potestad política. Ya Tomás de Vío, el cardenal Cayetano –a quien la orden dominicana y la tradición del tomismo moderno erigieron en el intérprete oficial del Aquis-

---

<sup>10</sup> Jacques Paul MIGNE, *Patrologia Graeca*, t. 60, col. 615. 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 [ ] ha sido elegido por Dios”, que “el principio no se refiere a los gobernantes individualmente, sino a la cosa misma en cuestión [ ]” –es decir, a la potestad política–.

nate– supuso la teoría de la traslación del poder político en su *Apologia de auctoritate papae*<sup>11</sup>. Asimismo, otro ilustre miembro de la escolástica española del siglo de oro, Domingo de Soto, también afirmó formalmente la traslación del poder de la comunidad al príncipe. Las repúblicas, sostiene el maestro dominicano, establecieron diversas formas de gobierno, entre las cuales aquella que resulta de la traslación de toda la potestad y el imperio de la comunidad a un solo rey (“totam suam potestatem & imperium in unum regem [...] transferre”). Es de este modo como la república, de acuerdo con el orden natural, crea los títulos de la potestad y la forma del régimen, concluye Soto<sup>12</sup>.

## 2. LA FORMULACIÓN CLÁSICA DE LA TESIS POR SUÁREZ

Pero se debe a Francisco Suárez, autor canónico de la orden jesuita, la adopción y fundamentación clásica de la tesis de la traslación. Expongamos entonces en escorzo sus grandes líneas de acuerdo con la doctrina del Eximio.

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 ella sobreañadida, sino como una necesaria consecuencia de esa naturaleza, conmensurada a sus fines esenciales<sup>13</sup>. Pero como el derecho natural no señala al titular de la potestad, esa tarea será de resorte de la comunidad en el contexto de sus circunstancias, la cual determinará el modo de la *potestas jurisdictionis* según una forma (constitucional) y según unos titulares concretos<sup>14</sup>, trasladando el poder al gobernante<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Tomás Vío de CAYETANO, *Apologia de auctoritate papae*, N° 450. Sobre este tema, Mateo LANSEROS, *La autoridad civil en Francisco Suárez. Estudio de investigación histórico-doctrinal sobre su necesidad y origen*, pp. 198-199.

<sup>12</sup> Domingo DE SOTO, *De iustitia et iure libri decem*, IV, 4. Sobre este tema en Soto la obra del gran especialista y editor de sus obras, Jaime BRUFAU PRATS, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, pp. 150 y ss, quien cita en el mismo sentido el siguiente trecho de Soto: “reges ac principes a populo creati sunt, in quos suum transtulit imperium ac potestatem”.

<sup>13</sup> Francisco SUÁREZ, “Defensio fidei”: *Principatus politicus*, III, c. II, n. 3.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, III, c. VIII, n. 1.

<sup>15</sup> Mariano Delgado, “Die Zustimmung des Volkes in der politischen Theorie von Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas und Francisco Suárez”, p. 171. Francisco SUÁREZ, *Disputatio XII De Bello: Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, III, c. 4, n. 4. La fórmula “populus in principem transtulit potestatem” (“Defensio...”, *op. cit.*, III, II, 13) es “reiterada hasta la saciedad” en esa obra y en *De legibus* por Suárez, quien la contrapone a las “imprecisiones conceptuales” de Vitoria en este punto, apunta Mariano Delgado.

Seguramente hay un nivel de objeciones, relativas a los presupuestos más básicos de su concepción sobre el poder, que no podrían enderezarse a la ligera contra Suárez. En primer lugar, el Eximio permanece fiel (en lo filosófico-político) a los principios fundamentales de la tradición del aristotelismo tomista<sup>16</sup>. Así, por ejemplo, afirma la politicidad natural, y el bien común como fundamento del orden político. En efecto, la potestad temporal puede instituirse con mayor o menor alcance, y ser limitada o mutar con el curso del tiempo en tanto todo ello resulte conducente al bien común<sup>17</sup>. Es que la república –“superior al rey”, dice Suárez– transfirió a éste el poder para que gobernase “política, y no tiránicamente” (*ut politice et non tyrannice regeret*), trecho interpretado sin infidelidad nocional por el traductor como “para que gobernase según las exigencias del bien común, no tiránicamente”<sup>18</sup>. En segundo lugar, por un lado, Suárez, no propugna expresamente la volatibilidad 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<sup>19</sup>. 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<sup>20</sup>, de suerte que el pueblo puede retener parte de la potestad total<sup>21</sup>. No obstante, es verdad

---

Sobre la teoría de la traslación en Suárez y en su contexto doctrinal, Juan CRUZ, “Dialéctica ontológica del poder político”.

<sup>16</sup> Acotamos esta afirmación a esos grandes principios políticos, toda vez que la antropología de Suárez ya trasuntaba la impronta de principios voluntaristas y racionalistas, sobre el tema, Sergio Raúl CASTAÑO, *Interpretación del poder en Vitoria y Suárez*, cap. II, II, 5, b. Pero debe insistirse desde ya en que la cuestión del sentido innovador o tradicional del sistema de Suárez, aun en política, constituye un problema con numerosas aristas y que exige múltiples distingos. Así, autores meritorios, como LANSEROS, *op. cit.*, esp. pp. 138 y ss., defienden la continuidad de la doctrina del poder de Suárez respecto de Aristóteles, santo Tomás y Vitoria; sin embargo, tampoco cabe obviar la presencia en Suárez de asunciones teóricas extrañas a la tradición del realismo clásico y cristiano, como se apunta más adelante.

<sup>17</sup> SUÁREZ, “Defensio...”, *op. cit.*, III, c. III, n. 13.

<sup>18</sup> SUÁREZ, “Disputatio...”, *op. cit.*, sec. VIII, n. 2. Sobre el bien común como principio político en Suárez, Heinrich ROMMEN, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, pp. 381-384.

<sup>19</sup> SUÁREZ, “Defensio...”, *op. cit.*, III, c. III, nn. 1 y 5. “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”, explica Ignacio GÓMEZ ROBLEDO, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, pp. 180-181 fundándose en “Defensio...”, *op. cit.*, III, c. III, n. 4.

<sup>20</sup> SUÁREZ, “Defensio...”, *op. cit.*, III, c. II, n. 18.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, III, c. III, n. 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”.

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 daba pábulo a la presunción de una donación ficticia del poder<sup>22</sup>.

Sin embargo, el traslacionismo en general y su exposición por Suárez en particular (con todos los presupuestos ontológicos, prácticos y antropológicos que le son propios) no dejan de ostentar aspectos cuestionables. Si bien 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<sup>23</sup>; con todo, en otros lugares el Eximio había sostenido que “los hombres individualmente (*singuli homines*) tienen parcialmente la virtud de conformar o hacer efectiva esta potestad”<sup>24</sup>. Ahora bien –a pesar de que (decimos nosotros) este sujeto múltiple y horizontal, con la magnitud inherente a un grupo político, mal podría efectivamente *ejercer* el mando<sup>25</sup>–, Suárez, al contrario de Bellarmino, sí aceptaba la hipótesis de que la comunidad retuviera el poder sin transferirlo<sup>26</sup> –aunque él mismo había reconocido “dificilísima, porque habría infinita confusión y morosidad” a la democracia originaria directa<sup>27</sup>–.

Sea como fuere, más allá de su viabilidad real y de su modo efectivo, el Eximio sí 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. Y pone 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<sup>28</sup>. Luego, según la teoría de Suárez, que con toda propiedad puede ser llamada *de la traslación*, la comunidad no sólo *designa* a quien ha de ejercer el gobierno, sino que, asimismo, le *traslada* la potestad que en ella reside originalmente (*designatio* y *collatio*, actos distintos por los que la república instituye el imperio político). Y lo hace “como dándole a otro una cosa suya”<sup>29</sup>.

<sup>22</sup> GÓMEZ ROBLEDO, *op. cit.*, pp. 182-183.

<sup>23</sup> FRANCISCO SUÁREZ, *De legibus*, III, c. II, n. 4.

<sup>24</sup> FRANCISCO SUÁREZ, *Disputación VII de legibus*, sectio II; y también *De legibus...*, *op. cit.*, III, c. IV, n. 1.

<sup>25</sup> Sergio Raúl CASTAÑO, *Lecturas críticas sobre el poder político*, cap IV. Sobre la imposibilidad nocional –esencialmente anclada en la cosa misma en que consiste la función de imperio– de separar la *titularidad* del *ejercicio* de una potestad.

<sup>26</sup> SUÁREZ *De legibus*, *op. cit.*, III, c. 4, n. 12; “Defensio...”, *op. cit.*, III, II, 9

<sup>27</sup> SUÁREZ, *Disputación VII...*, *op. cit.*, sectio II.

<sup>28</sup> SUÁREZ “Defensio...”, *op. cit.*, III, c. II, n. 14.

<sup>29</sup> A diferencia de la designación del Pontífice, “potestas autem civilis ex natura rei est in ipsa communitate et per illum in hunc vel illum principem translata est, voluntate

Como síntesis conclusiva sobre Suárez: por un lado, la tesis clásica del realismo aristotélico (a la que él mismo adhería), según la cual no existen formas de régimen por derecho natural, queda, por lo menos virtualmente, negada –con el hiato que ello supone entre un estadio democrático originario y toda otra determinación constitucional–; por otro lado, el modo de la traslación comporta una cuestionable inteligencia de la naturaleza de la potestad.

### 3. UNA ILUSTRE EXCEPCIÓN

En la Introducción habíamos dicho que la posición traslacionista fue adoptada “casi” unánimemente por toda la escolástica de la época moderna. Pues bien, es nada menos que Francisco de Vitoria quien da la nota discordante respecto de su entorno doctrinal. En efecto, se halla en el gran maestro dominicano de Salamanca la afirmación formal de que la comunidad *no traslada su potestad* al gobernante; antes bien, para él la comunidad “non potestatem, sed propriam auctoritatem in regem transfert”<sup>30</sup>. Nótese que

---

ipsius communitatis, eam (ut sic dicam) *tanquam rem suam alteri donantis*”, sostiene el Eximio en “Defensio...”, *op. cit.*, III, c. III, n. 13 (destacado es nuestro).

<sup>30</sup> FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio De potestate civili*, 8: “[q]uamvis enim [rex] a Republica constituatur (creat namque Respublica regem) non potestatem sed propriam auctoritatem in regem transfert, nec sunt duae potestates, una regia, altera communitatis. Atque ideo sicut potestatem Reipublicae a Deo et jure naturali constitutam esse dicimus, idem prorsus de regia potestate dicamus necesse est [...] Errare ergo videntur authores concedentes Reipublicae potestatem esse de jure divino, non autem regiam potestatem”. Esta fundamental discrepancia fue advertida por Héctor H. HERNÁNDEZ, “Fe y razón en los títulos vitorianos”. La afirmación de Vitoria se enmarca dentro del tratamiento de la comunidad como causa material de la potestad, la cual es función inderogable de esa comunidad y debe ser encomendada (*commendari*) a un príncipe, colegio o asamblea para que la ejerza (en otros trechos de la misma obra aparece *committere*, *mandare* y *dare* –semánticamente vinculados a “encargar, confiar”–; pero, sobre todo, se emplea *constituere*, cuya significación alude a la configuración del orden constitucional y la creación de los títulos de mando). La crítica parece no haber tomado siempre debida nota de la relevancia y del sentido de esta posición de Vitoria, que se opone *ante litteram* a la democracia originaria *jure naturali* de Suárez: tal el caso de los excelentes libros de Peter TISCHLEDER, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des heiligen Thomas und seiner Schule*, pp. 125-127 y de Norbert CAMPAGNA, *Francisco de Vitoria: Leben und Werk. Zur Kompetenz der Theologie in politischen und juristischen Fragen*, pp. 95-104. Por su parte, Daniel DECKERS, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*, pp. 295-296 coincide con el editor francés de Vitoria, Maurice BARBIER, *Leçons sur le pouvoir politique*, p. 52, en que el pasaje completo indica la no coexistencia simultánea de dos poderes, a saber el del príncipe y el de la república; pero Deckers también se inclina a inscribir la afirmación en un contexto de defensa del régimen monárquico (que derivaría directamente de Dios). No creemos que estas lecturas alcancen el fondo de la cuestión. De hecho, SUÁREZ, *De legibus*, *op. cit.*, III, c. IV, n. 4, ya

en *De potestate ecclesiastica* I (III, 5), Vitoria hace residir la especificidad de “potestad”, como contrapuesta a “autoridad”, en el uso y ejercicio del poder. Esta expresa distinción terminológica, planteada ahora en su obra propia específica sobre el poder político, reviste una significación nocial y real clave. Téngase en cuenta que “autoridad” comporta hallarse investido de títulos legítimos para el ejercicio de la potestad; y que el término se relaciona semánticamente con “autorización”. La sociedad, pues, en Vitoria, “autoriza” constituyendo la norma de la investidura, la cual, a su vez, otorga el título a la potestad suprema. Es así como la comunidad legitima el acceso al gobierno, pero no “traslada” ni “comunica” la potestad misma (es decir, el ejercicio de un poder de régimen que no tenía).

### III. La refutación de la idea de traslación y la fundamentación teórica de la designación por la tercera escolástica tomista

#### 1. THEODOR MEYER

El jesuita Theodor Meyer (1821-1913) ocupa un lugar de privilegio dentro de los autores escolásticos que se consagraron a la filosofía del derecho y de la política entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Su obra seguramente más importante es *Institutiones Iuris Naturalis*<sup>31</sup>, cuyo segundo volumen, dedicado al “derecho natural especial”, trata las cuestiones fundamentales del orden social y político.

#### 1.1. El poder político

##### 1.1.1. El monarquismo antiaristotélico

Entre las posiciones enfrentadas a la de soberanía del pueblo se contaban aquéllas que señalaban a la monarquía como la única forma legítima de gobierno, en tanto imperada sea por la ley divina sea por la ley natural;

---

interpretaba el texto de Vitoria en el sentido de una designación por la comunidad que exige la ulterior colación directa del poder por Dios (*i.e.*, dada por Dios, pero supuesta la elección humana) –siendo que la potestad en concreto es causada, replica el Eximio, *ex donatione* de la república–. Pero debe objetarse que en esta versión queda preterida la tesis de Vitoria de la intrinsecidad de la potestad de régimen respecto de la comunidad. Por el contrario, J.T. DELOS, *La société internationale et les principes du droit public*, pp. 210-214 y, sobre todo, Emilio NASZALYI, *El Estado según Francisco de Vitoria*, pp. 240-242 sí han captado, estimamos, el sentido formal de esta extraordinaria asunción vitoriana.

<sup>31</sup> Theodor MEYER, *Institutiones Iuris Naturalis, seu Philosophiae Moralis Universae secundum principia S. Thomae Aquinatis*, vol II.

se trataba, como en el caso del absolutismo, de posiciones típicamente *modernas* (en sentido doctrinal, no cronológico), puesto que el orden y la cultura clásico-cristianos del medioevo habían sido básicamente ajenos a tal tesis<sup>32</sup>. Esta idea ya había sido sostenida por Robert Filmer en *Patriarcha* (1680), obra en la que se afirmaba el derecho divino de los reyes, en la línea consagrada en el cisma inglés por Jacobo I, contendor teórico de los grandes doctores católicos Bellarmino y Suárez<sup>33</sup>. Filmer plantea allí un formal mentís a la axial doctrina aristotélica que distingue entre imperio político (racional, y ejercido sobre un súbdito libre) y dominio despótico (ejercido sobre un sujeto no libre o no racional). En efecto desde el libro I, en el que se fundarán los desarrollos de *Patriarcha*, Filmer identifica específicamente el mando político con el paterno y, al hacerlo, reconoce su explícita oposición con el Estagirita<sup>34</sup>.

Pero, asimismo, en época de Meyer gozaban de predicamento también en el campo católico teorías contrarrevolucionarias de presupuestos ajenos al realismo aristotélico y tomista. Una de las más célebres durante el siglo XIX –en la Europa latina y germánica, y en América hispana– fue la delineada por el converso Carl von Haller en *Restauration der Staatswissenschaft* (1816)<sup>35</sup>. En esa obra Von Haller impugna el estado de naturaleza, como distinto del estado civil, y afirma que la sociedad natural no ha dejado ni puede dejar de existir. El autor sitúa al derecho del más fuerte (*Mächtiger*) –por el origen, la fuerza física, el saber o los recursos económicos– como el principal fundamento de la vida social en general y, *a fortiori*, de la comunidad política. La naturaleza (*rectius*, Dios a través de la naturaleza) es la que otorga el poder; éste reside de modo innato en ciertos

<sup>32</sup> Marie-France RENOUX-ZAGAMÉ, “Théologie sacerdotale contre théologie séculière: la question du droit divin des rois”, p. 131. Por lo demás, el derecho divino de los reyes no deja de reconocer vínculos con el absolutismo, en línea de fundamentación.

<sup>33</sup> Sobre la concepción despótico-patrimonial del poder según el monarca británico, Eleuterio ELORDUY, “Introducción”, parágrafo IV.

<sup>34</sup> Rafael GAMBRA y Carmela GUTIERREZ DE GAMBRA, *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*, en su totalidad.

<sup>35</sup> Carl LUDWIG VON HALLER, *Restauration der Staats-Wissenschaft, oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands*. Para lo que sigue se utiliza el tomo 1º, especialmente la introducción y los caps. V, XII, XIII, XIV, XV, XVI y XVIII. Sobre la influencia de Von Haller en Alemania, Friedrich MEINECKE, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cap. 10. Acotemos que la obra sufrió la ácida crítica de HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 401-406. Más tarde la tesis de Von Haller fue también cuestionada –ya desde la perspectiva de la escolástica aristotélica– por Heinrich ROMMEN, *El Estado en el pensamiento católico*, pp. 269-270, 278 y 495. Rommen, dicho sea de paso, no fue el único que identificó toda oposición a la teoría de la traslación con este género de visiones contrarrevolucionarias, las cuales, de una u otra manera, en mayor o menor medida, desconocían el papel del consenso comunitario a la hora de la determinación de la forma del régimen.

individuos, o es adquirido por ellos como efecto de esas dotes innatas. Tales dotes consisten, en esencia, en la superioridad (*Überlegenheit*) respecto de los demás, la cual implica libertad y concede el título de dominio (*Herrschaft*). El soberano, pues, posee un derecho propio –i.e., que no supone sino la designación natural– al gobierno de la república. Por su parte los súbditos tienen necesidades: de vivir, de ser protegidos y de ser instruidos. De suerte que, correlativa a la ley natural que crea el título de mando en cabeza del más poderoso existe otra ley natural, la de sujeción –fundada en las necesidades de los débiles–, que explica y legitima la obediencia de éstos al príncipe. Luego, por un lado se dan libertad y dominación; por otro, dependencia y obediencia: en otros términos, superioridad frente a necesidades. Se trata de un orden eterno e inmutable, cuyo trastorno provoca la violencia y precipita en la tiranía. En efecto, la ley del predominio del más poderoso, al ser justa y útil, constituye el principio por excelencia de legitimidad del poder, principio que colisiona radicalmente con el de la soberanía del pueblo, teorizado por Rousseau y la Revolución Francesa.

Para Von Haller el eje y fundamento de la realidad política es el poder supremo. Príncipe (soberano) es aquél a quien las circunstancias afortunadas hacen completamente libre; y la unión del príncipe con quienes lo obedecen conforma la república. Debe remarcar, asimismo, que el poder soberano no se ejerce sobre lo común (como sostenía Bodino en su definición de república<sup>36</sup>), ya que el señor ejerce dominio patrimonial sobre sus posesiones: “no se gobierna lo que es común a muchos, sino sólo lo que pertenece al príncipe”, sostiene el autor.

Von Haller, sin embargo, no propone una discrecionalidad absoluta del poder soberano. Por el contrario, este autor afirma una ley general del deber, que impone al príncipe obligaciones de justicia y de amor hacia los súbditos –derivadas de la voluntad misma de Dios, como toda ley de la naturaleza–; y señala asimismo varios modos lícitos de sustraerse a la eventual deriva despótica del poder soberano, entre los cuales se cuenta la resistencia. Ahora bien, a la afirmación del derecho del más fuerte como fundamento axiológico del orden social y político, se suman las consecuencias que tal fundamento acarrearía cuando se pase a explicar la naturaleza de la sociedad política y de su fin. Ante todo no existe para Von Haller una distinción específica entre las distintas clases de sociedades, con excepción de los grados de independencia y libertad de sus respectivos jefes. No hay, entonces, un fin propio de la comunidad política en tanto tal; lo cual conlleva la expresa negación por el autor del bien común político como fin específico de la comunidad política.

<sup>36</sup> Jean BODAN, *Les six livres de la République*, p. 27.

Como veremos, la filosofía política aristotélica y tomista se opondrá al pensamiento revolucionario moderno desde otros principios<sup>37</sup>.

### 1.1.2. La potestad política en Meyer.

Su definición y su específica distinción con el poder paterno

En sí misma considerada, sostiene Meyer, la “suprema autoridad política” consiste en el derecho de dirigir a la sociedad civil a su fin, o más explícitamente en el derecho a obligar (*ius obligandi*) a los miembros de la sociedad civil para que coadyuven con sus actos al bien común<sup>38</sup>. A continuación Meyer enuncia y demuestra dos principios esenciales al aristotelismo escolástico. En primer término, el autor distingue esencialmente la potestad<sup>39</sup> política del dominio heril y de la potestad familiar unida a tal dominio. Esta tesis aristotélica se opone a todas aquellas posiciones que, como las mencionadas, identificaban o confundían el poder político con el paterno, y que explicaban el primero por una suerte de extensión cuantitativa que no introducía solución de continuidad en la común naturaleza doméstica de ambas formas de potestad.

Contra tales posiciones, Meyer prueba aristotélicamente que la potestad paterna y la política difieren a partir de sus respectivos objetos y fines, que son específicamente distintos<sup>40</sup>. Pero, en segundo término, Meyer suscribe la tesis de que, en sí misma considerada, la potestad política no deriva enteramente de la voluntad humana, sino de Dios en tanto creador de la naturaleza humana y de sus exigencias<sup>41</sup>.

## 1.2. La cuestión del sujeto de la autoridad política. Prenotandos

### 1.2.1. Enunciación de la tesis del sujeto comunitario

A los fines de la presente investigación interesa analizar las consideraciones y críticas formuladas por Meyer a la “sentencia más antigua” de los escolásticos sobre el sujeto originario del poder político. Se trata de la tesis

---

<sup>37</sup> Como hemos dicho, centraremos nuestro estudio en los desarrollos sistemáticos de Meyer y Billot, quienes, dentro de la tradición de la escolástica aristotélica, se opusieron formalmente a la tesis de la traslación y a sus presupuestos y consecuencias, dominantes hasta ese momento en la escuela. Pero, como es obvio, no pretendemos afirmar que no hayan existido otros posicionamientos en el mismo sentido, no sólo en el pensamiento contrarrevolucionario de impregnación tardomedieval y moderna. Valga como ejemplo de ello el caso del ilustre Luigi TAPARELLI D'AZEGLIO, *Ensayo teórico de derecho natural apoyado en los hechos*, p. 241, expresaba: “Sí: la autoridad reside *en la* multitud, porque donde no hay multitud no hay tampoco autoridad; existe *para la* multitud, porque es principio de su unidad; pero no existe *por la* multitud, que no puede crear ni abolir la autoridad; no es *de la* multitud, la cual no gobierna sino que es gobernada”.

<sup>38</sup> MEYER, *op. cit.*, t. II, pp. 334-335.

<sup>39</sup> El autor utiliza *auctoritas* y *potestas* indistintamente.

<sup>40</sup> MEYER, *op. cit.*, t. II, pp. 336-339.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, t. II, pp. 339-344.

sostenida paradigmáticamente por los grandes autores de la segunda escolástica, como Bellarmino y Suárez, y que después gozó de predicamento casi indiscutido en la misma escuela, como hemos dicho, hasta bien entrado el siglo XIX<sup>42</sup>. Cabría enunciarlo como el principio según el cual el pueblo o multitud unida constituye el sujeto originario de la potestad política, la cual luego es transferida por tácito o expreso consenso del mismo pueblo<sup>43</sup>. Como oportunamente lo recuerda Meyer, esta idea remonta sus orígenes a Ockham y el conciliarismo medieval, cuya doctrina fue recibida más tarde por Marsilio de Padua y los doctores galicanos de los siglos XIV y XV<sup>44</sup>.

### 1.2.2. Las diferencias entre la versión secundoescolástica y la de Rousseau

Meyer, antes aun de analizar críticamente la tesis del sujeto comunitario y del consiguiente título traslativo de la potestad, se aplica a distinguir las posiciones de Bellarmino y Suárez de la de Rousseau. Enumera seis diferencias fundamentales:

- i) mientras los escolásticos derivan de Dios la potestad política en sí misma considerada, Rousseau la deriva del hombre;
- ii) aquéllos afirman que Dios la transmite al pueblo, éste que es hecha por los hombres mediante la convención y que se constituye a partir de múltiples derechos de libertad de los individuos;
- iii) para los escolásticos la potestad no es poseída en forma inalienable por el pueblo, sino que resulta conveniente, e incluso naturalmente mandado, que se transfiera a uno o a varios, en tanto que Rousseau sostiene que el poder del pueblo es esencialmente inalienable;
- iv) para los escolásticos la forma monárquica no es menos legítima que la democrática, mientras que para el Ginebrino la democracia perfecta es la sola forma legítima de gobierno;
- v) para los primeros los príncipes son verdaderos poseedores de la potestad suprema, aunque la hayan recibido del pueblo; por el contrario para Rousseau los gobernantes son esencialmente sólo magistrados que fungen de mandatarios del pueblo;
- vi) por último, la ocurrencia de la esporádica expresión “contrato social” (o similares) no significa entre los escolásticos –ni en cuanto al fondo ni en cuanto a la forma–, como para Rousseau, un estado natural originario del que se pasaría al de agregación social y política<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> La síntesis histórica de la tesis en el valioso libro del conde VAREILLES-SOMMIÈRES, *Les principes fondamentaux du droit*, cap. XXXVIII.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, t. II, p. 346.

<sup>44</sup> Los textos de estos autores aparecen transcritos por MEYER, *op. cit.*, pp. 357-358.

<sup>45</sup> MEYER, *op. cit.*, t. II, pp. 360-362.

### 1.3. La posición de Balmes sobre la motivación de la disputa

Meyer no extrema las distancias entre las posiciones “antigua” (colación por la comunidad que transfiere la potestad misma) y “moderna” (sola designación del gobernante). Para el autor, salvando el caso de “los pocos aduladores” del absolutismo que llegan a identificar el “derecho inmediatamente divino” con una intervención sobrenatural, la posición que niega la soberanía originaria del pueblo (“moderna”) no retacería su conformidad con la tesis secundoescolástica en varios aspectos axiales. Así, por ejemplo, coincidiría en la inexistencia de un privilegio señalado por el derecho natural para el mando; y coincidiría también en la adquisición del título por razones contingentes de orden histórico, cuya concreción se atribuye de algún modo al *ius gentium*, que es “derecho humano” (no desvinculado, claro está, del fundamento de validez del derecho natural)<sup>46</sup>. Meyer adhiere aquí al juicio de Balmes, quien amortiguaba los efectos prácticos del diferendo teórico<sup>47</sup>. A propósito de lo últimamente dicho, conviene agregar que la posición de Jaime Balmes es remarcable tanto por la integradora visión histórica que ofrece del problema cuanto por la agudeza de sus observaciones, llamadas en algunos casos a ser más tarde retomadas y ampliamente utilizadas por otros autores que intervendrían en la polémica.

Para el teólogo español, la *traslación* del poder implica la designación de quien ha de ejercerlo, sumada a la efectiva comunicación por la comunidad del poder recibido de Dios. Por su parte, con la sola *designación* la comunidad pone la condición necesaria para que actúe la causación divina otorgando el poder. Pero, sea como fuere, en una y otra respuesta se afirma por igual el origen trascendente del poder, los derechos y deberes que le competen y, asimismo, las obligaciones que la potestad de régimen genera en los súbditos. Por lo cual concluye: “[e]n la práctica el resultado es el mismo”<sup>48</sup>. Balmes, por su parte, se inclinó personalmente por la solución traslacionista<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> MEYER, *op. cit.*, t. II, pp. 348-349.

<sup>47</sup> Jaime BALMES, “El protestantismo comparado con el catolicismo”, cap. 51, citado por Theodor MEYER, *Institutiones Iuris Naturalis*, p. 349.

<sup>48</sup> BALMES, *op. cit.*, p. 487. Vale la pena remarcar que el sentido otorgado en este momento a la designación como modo de investidura del gobernante de la república no coincidía con el que Meyer y sobre todo Billot darán a la noción. Balmes, por ejemplo, la entendía como una colación directa del poder por Dios a los titulares designados por la comunidad –aunque no a la manera de una providencia sobrenatural extraordinaria, dice Balmes (como en la institución divina de la potestad del pontífice), sino presupuesta la acción constituyente y determinante de la comunidad política–. Por el contrario, señalará Billot con Suárez, la designación seguida de la colación directa del poder por Dios no se opera en el caso de la institución *in concreto* de la potestad política, la cual, en tanto función inderogable a ser determinada en su forma y en sus titulares, ya reside en la comunidad.

<sup>49</sup> José María GARCÍA ESCUDERO, “Introducción”, t. I, pp. 20-21. Sobre la respectiva opción de Balmes en relación con sus concepciones sobre la naturaleza del poder.

Ahora bien, a juicio de Balmes, la razón por la cual señeros representantes de la segunda escolástica (como Bellarmino y Suárez) se empeñaron en sostener la teoría de la traslación radica en la necesidad apologética de aventar la confusión entre la naturaleza de la potestad secular y la de la potestad pontificia. Se trataba, expone, de una necesidad explicable a partir del contexto epocal de los siglos XVI-XVII, circunstancia histórica en que monarcas heréticos o cismáticos, como Jacobo I de Inglaterra, buscaban acrecentar las prerrogativas del poder real a expensas de los fueros de la Iglesia. Y uno de los argumentos a los que recurrieron para exaltar la independencia de su función y el absoluto alcance de sus derechos fue, precisamente, afirmar la colación directa del poder desde Dios al rey. En respuesta a tal pretensión, los doctores escolásticos se atuvieron a la teoría de la comunicación mediata para distinguir el orden natural y humano, propio de la esfera política, del orden sagrado fundado en la providencia sobrenatural. Esto es, sostiene Balmes, para negar “que la potestad civil hubiese sido instituida de una manera singular y extraordinaria como la del Sumo Pontífice” y reafirmar que “el establecimiento de los gobiernos y la determinación de su forma ha dependido en algún modo de la misma sociedad”<sup>50</sup>.

Con todo, no parece escapar a Balmes la dificultad –subyacente a la teoría secundoescolástica– que encierra la identificación de la entidad “*moral* [*i.e.*, práctico-accidental]” del poder con una realidad pasible de pasar de mano en mano, a la manera de los objetos corpóreos<sup>51</sup>. Esta aporía constituirá, como veremos, el núcleo de una decisiva objeción levantada por Louis Billot contra la posición traslacionista.

#### 1.4. Las objeciones fundamentales de Meyer

No obstante, las diferencias entre ambas posiciones son verdaderamente tales, y su señalamiento no es ocioso. Meyer niega el carácter de *principio general* del orden político-jurídico a la tesis de la comunidad como sujeto originario de la potestad política, y de la traslación como fundamental título de legitimidad de origen<sup>52</sup>. La principal impugnación de Meyer se dirige contra la pretensión de universalidad de la idea según la cual la multitud

<sup>50</sup> GARCÍA ESCUDERO, *op. cit.*, pp. 489-495.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p. 488.

<sup>52</sup> MEYER, *op. cit.*, p. 363. La tesis del autor reza: “Veterum theoria –quatenus per eam simpliciter et pro quacumque historica hypothesi asseritur: soli populo qua tali immediate per Deum ut auctorem naturae supremam civilem potestatem conferri, regibus autem et principibus determinate sumptis eam per se alio iuris competere non posse nisi titulo translationis per consensum ipsiusmet communitatis aut per iustam eius privationem factae –a recentiore iuris philosophia merito derelinquitur”.

unida debe ser considerada sujeto originario e inmediato de la potestad política por derecho natural. De lo cual se seguiría necesariamente la exclusividad de la traslación por el pueblo –solo titular originario legítimo– como fundamento del título de legitimidad de todo gobernante. Ahora bien, la traslación, como título, envuelve, según Meyer, “graves dificultades”.

Como veremos, negar la universalidad de la radicación originaria de la potestad en la comunidad –y la consiguiente transferencia del poder a los gobernantes efectivos– implicará *ipso facto* negar la soberanía originaria del pueblo como principio, así como los fundamentos mismos sobre los que esta pretensión se erige. Meyer ofrece al respecto tres argumentos principales.

#### 1.4.1. La comunidad *qua* multitud como materia no dispuesta para la actualización de la potestad

En páginas anteriores, Meyer había citado los textos más ilustrativos de la posición de Suárez. En ellos el Eximio sostenía que en la comunidad política sucedía como si los hombres dispusieran la materia y produjeran el sujeto capaz de la potestad (*De leg.*, III, III, 4). Se trata de la aplicación analógica a la sociedad de un axioma común a toda la escuela, a saber aquél según el cual la forma exige una materia previamente dispuesta. Meyer, en coincidencia con ese principio metafísico, afirma que la potestad es como la forma de la sociedad política. Ahora bien, para que advenga la forma es necesaria una materia dispuesta. Pero ocurre que la multitud, por el hecho de encontrarse *meramente unida* no alcanza a hallarse preparada para la recepción de la forma, sobre todo si se repara en que la potestad exige ejercicio, y la multitud *qua* multitud en general (*generatim*) no es por sí capaz de la posesión definitiva de la potestad ni de su ejercicio. Luego, de todo ello se concluye que la comunidad no se halla próximamente dispuesta a la recepción de la forma (la autoridad política) hasta tanto no se halle presente un sujeto particular capaz de poseer y ejercer la potestad política<sup>53</sup>.

#### 1.4.2. La dependencia de la teoría del pacto

La tesis del sujeto originario de la potestad resulta ser una suerte de corolario de la teoría que explica el origen de la sociedad por un pacto,

<sup>53</sup> MEYER, *op. cit.*, t. II, pp. 364-366. La preparación del sujeto apto para el ejercicio de la potestad, como disposición de la materia, es entendida diversamente por Suárez y por el autor. Para el primero, que parte de la base de que la comunidad es titular de la potestad, dicha preparación se opera en el momento de la conformación de la sociedad, o *corpus mysticum politicum*, cuya realidad preexiste –ontológicamente– a la potestad política.

sostiene Meyer. Esta última hipótesis consiste en afirmar que la multitud, conformada a partir de la unión de hombres políticamente independientes, preexiste –ya temporal, ya lógicamente– al gobernante determinado por el derecho. Sólo por un esfuerzo de abstracción puede considerarse que los hombres viven primero, libres, en un estado social, pero no político (“natural”), para convenir más tarde en la unión social del estado político, que sólo finalmente se sujeta a cierto régimen. Tal hipótesis, insostenible, aparece de alguna manera supuesta por la tesis criticada, en la medida en que ésta supone un hiato entre la multitud unida y la vigencia efectiva de la potestad de régimen. Luego, la endeblez teórica del universal origen pacticio de la sociedad vicia los fundamentos de la potestad colectiva originaria<sup>54</sup>.

#### 1.4.3. La traslación como título universal

Para el autor, la posibilidad de la traslación como fundamentación universal del título de toda potestad se ve comprometida por los defectos de las premisas discutidas *supra*. La traslación depende de la hipótesis de que una comunidad por libre consenso instituya sobre sí misma su régimen político, pero tal situación sólo puede darse de modo contingente. Ahora bien, prosigue Meyer, aun cuando esa situación se verifique, el sufragio del pueblo no transfiere el poder cual si se tratase de una función originariamente a él inherente, sino que se trata meramente de una *designación y como una última preparación de la materia para la recepción de la forma*. Por tanto la traslación no puede constituir el solo modo legítimo de adquirir el título del mando político. A continuación el autor se aplica a una minuciosa argumentación ordenada a probar su aserto<sup>55</sup>.

Sea como fuere que una “multitud unida” llegue a constituir su régimen político (sufragio libre, alguna forma de consenso, etc.), es necesario asumir como posible una de dos hipótesis: o bien la multitud no se ha constituido aún en unidad social, como persona moral; o bien ya está socialmente unida y constituida en acto (“*in facto esse*”) como un sujeto unitario de operaciones.

##### 1.4.3.1. La unidad *in fieri*

Primera alternativa. La multitud no posee en tanto tal un principio unitario de acción común, por ende no constituye por sí un sujeto jurídico ni una persona moral. Luego, mal podría transferir la potestad política, ya que

<sup>54</sup> MEYER, *op. cit.*, t. II, p. 366.

<sup>55</sup> *Op. cit.*, t. II, p. 367.

ella misma no la tiene. Dicha imposibilidad se refiere a la transferencia del derecho actual al imperio político; pero, por el contrario, sí podría la multitud cooperar a la institución de la autoridad social. Esto tendría lugar, por ejemplo, en el caso de que un grupo de hombres libres o familias, aun no políticamente congregados, designaran al sujeto de la autoridad pública. Se trata de una actividad socialmente constitutiva, bajo la forma de la determinación del sujeto del derecho al mando. Allí la acción de las partes prepara la materia para la última educción de la forma política –i. e., el ejercicio de la autoridad<sup>56</sup>.

#### 1.4.3.2. La unidad *in facto esse*

Segunda alternativa. La multitud unida ya está constituida como persona moral capaz de acción social unitaria. Ella puede ser considerada sujeto de la autoridad política, y entonces transferirlo voluntariamente a uno o a pocos. Meyer señala enseguida que tal hipótesis incurre en “gravísimas dificultades lógicas”, que no alcanzan a ser resueltas.

En efecto, semejante sociedad capaz de alienar su derecho al imperio político no sería sino una república democrática, en la cual el pueblo ejerce la potestad de régimen por sí o mediante magistrados. Asumido lo cual, Meyer argumenta que entonces ya no se estaría hablando de la instauración de la primera forma determinada de gobierno, sino de una mutación de una forma por otra. Pero podría tratarse de la tesis de Bellarmino según la cual la traslación desde la totalidad del pueblo resulta necesaria. Ahora bien, en este segundo caso cabe objetar:

- a) si la democracia no hubiese podido ser ejercida por todo el pueblo, éste habría podido crear órganos que lo hicieran en su nombre (es decir, si la democracia fuera la forma originaria, no se necesitaba variar esencialmente la forma de gobierno, sino sólo introducirle modificaciones accidentales);
- b) aunque se reconoce la ineptitud del pueblo para ejercer el gobierno (con lo cual, paradójicamente, parece descalificarse a la democracia), sin embargo se confiere al mismo pueblo la alta facultad de trasladar en forma definitiva la potestad.

En cambio, cabría pensar en la versión de Suárez, para quien la traslación resultaba conveniente mas no obligatoria. Si ésa fuese en concreto la hipótesis, y tal el régimen originario –llamado por el Eximio democracia de “derecho natural concedente”–, eso colisionaría ante todo con la experiencia histórica, que señala a la monarquía como la forma históricamente

---

<sup>56</sup> MEYER, *op. cit.*, t. II, pp. 367-372.

originaria de la humanidad. Pero, por otra parte, existe una razón principal para negar este planteo, afirma Meyer. Si no existe obligación de derecho natural de alienar la potestad, luego el pueblo actúa en tal sentido de modo libre y por una cuestión de oportunidad y mayor utilidad. Esto implicaría para Meyer que la instauración de todo régimen y principado se operaría bajo la forma de una suerte de *contrato bilateral*. En ese acuerdo 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 aquí 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<sup>57</sup>. 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. Amenaza que no se conjuraría sin una explícita (no tácita ni implícita) declaración en contrario del pueblo (la cual, piensa Meyer, colisionaría con el espíritu de libertad del pueblo preconizado por Suárez)<sup>58</sup>.

## 1.5. El sujeto del poder político

### 1.5.1. La variedad constitutiva del concurso humano y la pluralidad de formas legítimas

A partir de las observaciones críticas a la teoría de la traslación Meyer expone los puntos axiales de su propia posición.

La autoridad política es esencial al cuerpo político y se ordena al bien de ésta. Esto conlleva como exigencia ontológica necesaria que en la comunidad política se encuentre un sujeto apto y preparado para la actualización de la sociedad como persona moral. De qué modo coopere la multitud para que se dé tal condición, que es como la última preparación de la materia social para recibir la forma política, dependerá de un sinnú-

<sup>57</sup> Meyer, como vemos, señalará la significación ambigua y las potenciales dificultades de la idea del contrato en Suárez; ahora bien, haber resaltado la centralidad de esa idea dentro de la concepción del poder del Eximio no es patrimonio exclusivo de la visión crítica del teólogo alemán. Así, un iusfilósofo de la talla de Luis RECASÉNS SICHES, *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez*, pp 180 y ss. interpreta que, para Suárez, los títulos de quienes ejercen la potestad se basan en un acuerdo o pacto –entre el gobernante y los gobernados–; por su parte, Josef SODER, *Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen*, p. 91, sostiene: “[e]l carácter contractual es la nota esencial de la traslación del poder”; en el mismo sentido Markus KREMER, *Den Frieden verantworten. Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548-1617)*, p. 111.

<sup>58</sup> MEYER, *op. cit.*, t. II, pp. 372-376.

mero de factores históricos y materiales, afirma nuestro autor. Y continúa: la naturaleza de la comunidad política exige –como preparación de la última forma (política)– el que se provea la determinación de un sujeto particular idóneo para el ejercicio de la autoridad. Es entonces cuando interviene la cooperación humana. La acción de los hombres, sostiene Meyer, no es causa de que comience a tener vigencia el orden de justicia legal, sino su *condición necesaria, como consenso concomitante o subsiguiente*. Meyer explica su categorización del consenso y la determinación humana de la potestad como *condicio* y no como *causa* por el hecho de que la designación humana no crea formalmente el derecho de la potestad a obligar jurídica y moralmente. Sólo podría ser considerado causa material de la determinación del derecho, mas no causa eficiente del derecho mismo de la potestad. En esta negativa a considerar con carácter causal la designación por la comunidad subyace seguramente la convicción de Meyer respecto de la necesidad de rechazar la donación de la potestad misma por parte de la comunidad.

En cualquier caso, y cuidando de no tropezar en una *lis de verbo*, queda en pie la tesis aristotélica clásica de que las formas de gobierno son de derecho humano (*ius gentium*) en tanto penden de la múltiple cooperación de los hombres. Toda forma particular de gobierno depende de tal “mediación” humana, sin que ello comporte un acto pacticio de donación del poder<sup>59</sup>. Más adelante insiste Meyer en que no debe tomarse la parte por el todo; en efecto, si bien es verdad que toda forma de régimen es de derecho humano, de allí no se sigue como principio el de que “no puede haber forma legítima de potestad que no emane próxima o remotamente del pueblo”. La particular forma de gobierno de cada comunidad histórica, en efecto, no viene determinada por el derecho natural, como ocurre en el caso de la autoridad paterna. Por el contrario, el establecimiento de cada forma exige la deliberación y el concurso de la voluntad humana, guiadas por el impulso de la ley natural. Ahora bien, tal concurso humano resulta de suyo variable, dado que depende de circunstancias concretas e intransferibles. Luego, la cooperación (voluntaria) del hombre no debe identificarse sin más con uno de sus modos posibles de manifestación, cual es el pacto o convenio<sup>60</sup>.

### 1.5.2. El concurso humano en la determinación del título del gobernante

Meyer acepta –y confiere rango de tesis– al principio según el cual el sujeto de la potestad política exige para su constitución el concurso, sea directo,

<sup>59</sup> MEYER, *op. cit.*, t. II, pp. 376-385.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, pp. 379-380.

sea indirecto, de la voluntad de los hombres reunidos en comunidad. Los grados y los modos de la cooperación humana oscilan entre dos extremos, aclara: van desde el sufragio directo y simultáneo con la instauración del poder, mediante el cual se elige o reconoce al gobernante; hasta la participación meramente material y ocasional, inserta en procesos paulatinos y orgánicos de instauración, consolidación o ampliación del poder. En este último caso se trata de modos no informados por la deliberación; como asimismo del asentimiento pasivo que se puede suponer en todos aquellos que integran o pasan a integrar la comunidad política. Estos diversos modos de establecimiento del poder se operan, continúa Meyer, de modo análogo y paralelo al que se verifica en el proceso de constitución de la comunidad misma. Es decir, que sociedades conformadas –como raramente ocurre– de modo pacticio instaurarán casi siempre su potestad de modo igualmente pacticio. Pero en todos aquellos casos –los más– en que la comunidad se conforme de modo “orgánico”, la situación concreta de los hombres frente al poder será otra: allí quienes quieran permanecer como miembros de la sociedad sólo prestarán su asentimiento a la sujeción según el modo y los titulares con que la potestad rijan.

En el caso de la instauración pacticia de la potestad el consenso social opera como electivamente y por su intermedio se produce el efecto formal del derecho. Se requiere aquí de la acción del consenso como la del influjo causal necesario para la determinación del titular del derecho al imperio en la sociedad. En el segundo caso, orgánico, sólo se trata de una condición concomitante o subsecuente, por la cual el miembro de la sociedad refrenda su incorporación a ella mediante el acatamiento al poder vigente. Pero aquí la acción voluntaria sólo configura el radio material de vigencia del derecho de mando; es decir, la aceptación del hombre al imperio vigente sólo determina si ese hombre quedará o no sujeto al poder (pues si no lo acata deberá emigrar), y sólo afecta cuantitativamente el ámbito de vigencia personal de la potestad, no el título mismo de ésta. Para el individuo que llega a la existencia se plantea la obligación de la obediencia al poder establecido en el suelo en que ese individuo ha visto la luz. Otras situaciones no son sino excepcionales, y los argumentos en ellas fundados provienen de perspectivas abstractistas.

Ese último punto reviste especial relevancia para la posición de Meyer. La validez objetiva del derecho de imperio (“*formalem vigorem iuris*”, la llama Meyer) se funda en el derecho natural. Pero su determinación material, concreta e individual, depende de algún hecho (*aliquo facto*), que no exclusiva ni necesariamente se origina en conductas libres, sino que también puede derivar de hechos o circunstancias independientes del arbitrio humano, que no por ello dejan de ser fundamento de las

correspondientes obligaciones jurídicas (*i.e.*, de obediencia). Por todo, ello, concluye Meyer, la obligación de obediencia permanece vigente aun cuando el título no haya sido determinado causalmente, de modo cuasi electivo, por el libre consenso comunitario. Es que el débito de obediencia se deriva del título de la potestad, basado a su vez en el orden racional objetivo de la realidad humana y política.

#### 1.6. Conclusión:

el rechazo a la transferencia de la titularidad por el pueblo

Así pues, Meyer opone dos tesis a la teoría de soberanía del pueblo y la consiguiente transferencia de potestad. Por un lado, la determinación del sujeto titular no corre exclusivamente por cuenta del consenso electivo (causal), sino que las más de las veces la acción voluntaria del miembro del cuerpo político consiste en un consenso obligado a la autoridad vigente (condición concomitante o subsiguiente).

Pero, sea cual fuere el modo de la cooperación humana en el establecimiento del poder, tal cooperación en ningún caso comporta transferencia de titularidad<sup>61</sup>.

## 2. LOUIS BILLOT

En la misma línea recorrida por Theodor Meyer, Louis Billot (1846-1931) elabora una relevante contribución al tema del sujeto originario del poder político. Esta contribución filosófica del ilustre teólogo jesuita (maestro de generaciones en Roma durante décadas, indoblegable y preclaro sostenedor de los principios católicos en la teoría y en la praxis) se halla en su magna obra *De Ecclesia Christi*<sup>62</sup>.

### 2.1. Naturaleza y origen de la potestad

#### 2.1.1. Concepto de potestad política

En la definición del autor, política es aquella potestad por la cual el pueblo es gobernado en orden a su tranquilidad y prosperidad temporales. Ella debe ser especialmente distinguida de la potestad heril, cuyo fin consiste en el bien del amo, que se sirve del siervo como de un instrumento. Por

<sup>61</sup> MEYER, *op. cit.*, t. II, pp. 389-399.

<sup>62</sup> LOUIS BILLOT, "Tractatus De Ecclesia Christi, sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato", t. I: "De credibilitate Ecclesiae, et de intima ejus constitutione", capítulo III, cuestión XII, & 1: "De originibus et formis politici principatus", pp 489-516.

el contrario, la potestad política se ordena al bien común de la sociedad política, *i.e.*, al bien participable por los gobernados. La transgresión a este principio básico constituye el fenómeno de la tiranía. Tras esta puntualización Billot enunciará cuatro tesis.

### 2.1.2. El origen último del poder

#### 2.1.2.1. El sistema de Rousseau

En la primera tesis explica el principio paulino de *Romanos*, 13, 1: *Omnis potestas a Deo est*. Aceptado que Dios sea el creador de la naturaleza humana, luego también es origen de todas aquellas exigencias ínsitas en la naturaleza humana, entre las cuales la politicidad, concretada en la sociedad política, la cual a su vez exige la acción de la potestad. Es de acuerdo con tal secuencia como debe entenderse el efato paulino. Su núcleo principal –en el plano de la razón natural– viene a significar que el poder es una exigencia de la naturaleza de la sociedad política, y que ésta es necesaria para la perfección del hombre. Tal tesis tradicional adquiere un alcance peculiar en la época moderna, dado que se opone frontalmente a Rousseau ya desde el contenido filosófico mismo que encierra, y sin necesidad de recalar en su significación teológica. La teoría del contrato social, sintetiza Billot, hace derivar la potestad política de la comunidad como de su fuente original. Esto es así en la medida en que cada individuo ha transferido la totalidad de sus derechos individuales al Estado. El individuo tiene absoluta libertad de disposición sobre sí mismo y sobre las cosas, y sólo adquiere deberes merced a un contrato libremente pactado. De allí que el fundamento de la justicia política lo constituya el contrato de cesión de derechos de los individuos por el cual se instituye la comunidad. Una vez creado, el Estado se erige en única fuente de derechos y deberes; pero, por otro lado, el magistrado no es sino el ejecutor de la voluntad del pueblo, titular de una soberanía que, a más de absoluta, es inalienable.

Billot formula dos objeciones principales a este planteo. En primer término, la teoría resulta incoherente, pues si antes del pacto la libertad del individuo era absoluta, no se ve por qué razón tal libertad pueda ser enajenada a través del pacto originario, en todo o en parte, y de un modo irrevocable. En segundo término, su consecuencia directa desemboca en la sujeción de los individuos concretos a la voluntad ilimitada del poder estatal, revestido del ropaje de voluntad general.

Para Billot el sistema de Rousseau se puede reducir a dos tesis fundamentales. Por un lado, el poder político deriva solamente de la voluntad del pueblo, por cuya razón depende del arbitrio de éste. A propósito de lo cual el autor cita pertinentes textos de Rousseau sobre la cuestión:

“el pueblo es soberano y el gobierno sólo su mandatario (*commis*), menos que su mandatario, su doméstico. Entre ambos no existe contrato indefinido o, por lo menos, durable. *Es contra la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que jamás pueda infringir [...] ni siquiera el contrato social.* El acto por el cual un pueblo se somete a jefes no es absolutamente más que una comisión (*commission*), un empleo en el cual, simples oficiales del soberano, ejercen en su nombre el poder del cual él los ha hecho depositarios, y que él puede modificar, limitar, y retomar cuando le place” (*Contrato social*, I- 7, III-1, IV-3; subr. original).

El otro principio consiste en la concentración de todos los derechos en el arbitrio del poder del Estado. Aquí el autor hace suyo el juicio de Hypolite Taine:

“Es necesario que el Estado tenga todos los derechos y los particulares ninguno; [el individuo] habiendo renunciado a todo y a sí mismo nada más tiene que reclamar [...] En lugar de mi voluntad se halla de ahora en más la voluntad pública, es decir, en teoría, la arbitrariedad tornadiza de la mayoría contada por cabezas; de hecho, la arbitrariedad rígida de la asamblea, de la facción, del individuo que detenta el poder público” (*El antiguo régimen*, l. III, cap. IV, párrafos 4 y 5).

Billot, como una suerte de conclusión, advierte la tensión que anida entre la primera idea, que encerraría una dinámica anarquista, y la segunda, con su dinámica absolutista –implicada en la licuación de toda legitimidad en la voluntad omnímoda del poder–.

#### 2.1.2.2. La naturalidad del poder en la tradición escolástica

Tras el interludio polémico con la doctrina de Rousseau, Billot expone la naturaleza de la potestad política de acuerdo con la doctrina de la escolástica aristotélica. Tan pronto los hombres se hallan reunidos en sociedad política, por la naturaleza misma de las cosas aparece la exigencia imprescriptible de la autoridad. Por ello cabe afirmar que la potestad –*qua potestad*– no existe por decisión voluntaria de los individuos, sino por una necesidad intrínseca de la realidad política. Pero, además, el poder político no se erige para el anodamiento de los derechos individuales, sino para su salvaguarda; por ello no surge de la enajenación de los derechos sino a partir del deber de la sociedad de conducirse al bien común. Este deber es el que funda el derecho (la obligación) de la potestad y del consiguiente acatamiento a su imperio. En suma, ni la enajenación de derechos ni la convención resultan fundamentos de la potestad política.

A partir de lo dicho se sigue una serie de consecuencias de la mayor relevancia para el específico tema del sujeto de la potestad:

- i) la comunidad no es fuente originaria del poder político en tanto tal, sino como su receptáculo inmediato y medio de comunicación a las personas concretas que lo han de ejercer;
- ii) dado que la potestad existe para el bien común, luego el modo de la comunicación también responderá a las exigencias del fin que da razón de la potestad;
- iii) el magistrado o gobernante ya no fungirá, como en Rousseau, de instrumento del pueblo, revocable a capricho, pues la norma que regula su función no es la voluntad general, sino el bien común<sup>63</sup>.

## 2.2. La positividad de las formas de gobierno

La segunda tesis condensa un principio de larga solera aristotélica, a saber, el de la pluralidad de formas legítimas de gobierno.

El poder político puede considerarse bajo dos aspectos: o en sí mismo, y entonces se lo afirma de derecho natural; o en cuanto se da según una forma determinada (*i.e.*, monárquica, aristocrática o democrática, diversificables hasta lo infinito). Bajo este último respecto el poder político depende de la institución humana como de su principio próximo. Billot se apoya en este lugar en Suárez (*Defensio fidei*, III, II), quien sostuvo que los pueblos tienen el derecho a darse una forma de régimen acorde con su idiosincrasia y tradiciones. Luego, no hay una forma de régimen que acapare de modo excluyente la legitimidad política; por el contrario, ésta se mensura a partir de la ordenación de la potestad al bien común político.

La institución humana, al concretar la potestad política a una forma del gobierno y a unas personas particulares que han de ejercerlo, opera bajo la formalidad de causa próxima de determinación de una exigencia que, en cuanto a su existencia misma, no depende de la voluntad del hombre. Pero sí depende en cuanto a su forma y a su recepción por quienes mandan. En tal sentido debe entenderse la afirmación de Tomás de Aquino según la cual la potestad política fue introducida por derecho humano (*S. Th.*, II.- IIae., 10, 10). En efecto, el concurso humano no actúa a la manera de la manifestación de la voluntad de los electores del sumo pontífice, cuya potestad es conferida inmediatamente por Dios. Pues esa voluntad, confiriendo el título, sólo constituye la *condición* a partir de la cual se ejercerá la investidura divina<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> BILLOT, "Tractatus...", *op. cit.*, pp. 489-494.

<sup>64</sup> *Op. cit.*, pp. 494-498.

### 2.3. El derecho a determinar la forma de gobierno y la ley de la investidura reside en la comunidad (tercera tesis)

#### 2.3.1. Consenso, poder constituyente y legitimidad de origen

Billot había ya establecido que la constitución política debía ser anterior a la investidura del gobernante, ya que éste accederá (de modo legítimo) al poder según la forma constitucionalmente prevista. Luego, esa forma política no puede proceder del mismo gobernante, sino que debe precederlo. Mas antes de la instauración del gobierno legítimo el poder no le compete a nadie, sino a la comunidad. Pues es un principio –tomado también de Tomás de Aquino (*S. Th.*, I-IIae., 90, 3)– que ordenar al bien común es de resorte de la comunidad o de aquel que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad. Luego, será la comunidad la que instituya la forma del Estado y el modo según el cual se investirá al gobernante. De allí, concluye Billot, que el modernamente llamado “poder constituyente” (“*potestatem quam moderni constituentem vocant*”), por el cual el poder se deriva de modo próximo al gobernante, pertenezca a la comunidad política. Ahora bien, es necesario detenerse en el concepto de poder constituyente de Billot.

Esa forma primigenia de poder no debe identificarse necesariamente con el sufragio según cómputo aritmético<sup>65</sup>. Antes bien, se constata que el modo más frecuente y estable de constitución se funda en aquella peculiar forma de legalidad denominada costumbre, en la que la voluntad colectiva se expresa mediante el uso y la práctica (“*rationabilis voluntas faciens ius, ipso usu et praxi exprimitur*”). En efecto, rara vez el pueblo se da gobierno mediante un convenio; por el contrario, suelen sucederse una infinidad de hechos que van preparando la introducción de los gobiernos, a los cuales la adhesión del pueblo confiere existencia jurídica. Y esto vale, continúa el autor, incluso para aquellos casos en que la instauración del régimen fue violenta o incluso injusta en sus comienzos (ocupación, usurpación, etc.). Pues aun en tales casos el gobierno establecido por la fuerza es posible de ser legitimado a través del consenso de la comunidad. Supuesta la ordenación al bien de la comunidad,

“no interesa cuáles fueron los comienzos [...] porque en todo caso esta ocupación no se convierte en legítima institución sino a partir del con-

<sup>65</sup> Si así lo fuera, la doctrina sostenida aparecería en contradicción con la experiencia histórica, que desmiente la introducción de los regímenes mediante la vía llamada “pacticia” por Meyer. Pero Billot aclara que no se afirma el sufragio *formal* y *expreso*, sino el consenso en el acatamiento, como fundamento de legitimidad de origen de todos los gobiernos.

senso de la comunidad, al que le corresponde siempre la misma *ratio* y tiene siempre la misma eficacia”<sup>66</sup>.

Por todo lo dicho, la conclusión del autor, que reviste rango de principio, consiste en que no es el comienzo de los regímenes lo que les otorga legitimidad, sino el uso posterior y, asimismo, la (tácita, en general) adhesión de la comunidad<sup>67</sup>.

### 2.3.2. El proceso constituyente como acción y derecho de la comunidad

#### 2.3.2.1. El poder constituyente como operación de la sociedad en acto primero

Billot se preocupa por resolver la dificultad relativa a la imposibilidad de que la comunidad efectúe el acto constituyente: antes de erigida la potestad, se objetaría, la sociedad no podría establecer ni conferir nada, ya que no está aún constituida como un cuerpo político con semejante capacidad de acción conjunta. Cabe suponer que este cuestionamiento se origina en todo o en parte (aunque no se lo nombra) en las posiciones de Theodor Meyer.

Billot acepta la observación contraria al acto constituyente previo al ejercicio de la potestad en el caso de aquellas sociedades constituidas últimamente en acto perfecto (o sea, “en acto segundo”, es decir, rigiendo ya la autoridad política). Pero si no se pretende que las sociedades advengan a la existencia histórica de modo totalmente determinado por la naturaleza, luego debe aceptarse en ellas alguna forma de poder constituyente. Hay un poder social subyacente no ordenado a gobernar la comunidad, mas sí a establecer el modo de acuerdo con el cual procederá la acción del gobierno. Y continúa Billot. Si se adopta la denominación de “designación (*designatio*)” para nombrar la acción comunitaria en su acto de determinar la forma y los titulares concretos de la potestad, luego debe necesariamente concederse que la comunidad es capaz de efectuar un acto político; de lo contrario, la designación no valdría más que el acto

<sup>66</sup> En el caso específico de la anexión tras un conflicto bélico, la consecuencia directa de una guerra justa puede determinar que el Estado vencido pase a formar parte del vencedor. Ahora bien, en tanto pasa a ser parte del Estado, compartirá el régimen y el fin común de esa comunidad.

<sup>67</sup> BILLOT, “Tractatus...”, *op. cit.*, pp. 498-501. En Sergio Raúl CASTAÑO, *El poder constituyente, entre mito y realidad*, pp. 45-50, planteamos algunas críticas y modulaciones respecto de la afirmación del autor de que la constitución (jurídico-positiva) preceda siempre al titular del poder que adviene; y de la denominación de “poder constituyente” otorgada por Billot al concurso obediencial por el que la comunidad aprueba una forma de régimen.

de un simple particular. Ahora bien, aceptado que se trata de un acto de la comunidad, el autor inquiriere si ese acto tiene o no fuerza de ley. Si no la tiene, luego no establece límite ni medida algunos al poder social. Pero si hay real determinación de la forma y sujetos del poder es que con anterioridad al gobierno existe la capacidad de producir algún estatuto vinculante<sup>68</sup>.

### 2.3.2.2. La designación como causa del estatuto del poder

Billot rechaza que la designación revista el rango ontológico de una mera *condición*<sup>69</sup>. Por el contrario, como se viene diciendo, afirma para ella carácter de *causa*. La razón fundamental para asignar valor de principio a la naturaleza causal de la designación estriba en que la sociedad política en tanto tal no posee *a priori* ni forma constitucional ni títulos concretos a los cuales esté ligada la investidura del poder. Todos ellos deben ser determinados. No alcanza con poner las condiciones sociales y voluntarias para que sólo con ello el poder se haga efectivo en la comunidad. Por el contrario, la estructura constitucional y la ley de investidura de los titulares exige ser concretada dentro de un abanico cuasi infinito de alternativas, todas acordes con la ley natural y abstractamente posibles. Lo cual no significa que la comunidad se halle indeterminada respecto de toda forma posible, ya que, como se ha visto, Billot confiere una relevancia configurante decisiva a la tradición y al talante comunitario. En cualquier caso, la conjunción de la potestad con las personas que han de gobernar es causada próximamente por la acción de la comunidad<sup>70</sup>.

### 2.3.2.3. La causación constituyente como designación formal

Billot precisa que una designación meramente material del sujeto de la potestad sólo señalaría a la persona que hubiere de suceder a su antecesor, mas sin la facultad de determinar o modificar la forma del poder

<sup>68</sup> BILLOT, "Tractatus...", *op. cit.*, pp. 506-507

<sup>69</sup> Para la escolástica aristotélica la *conditio* es un *removens impedimentum*, que no es causa sino que facilita la acción propiamente causal. De allí, por vía de ejemplo, la imposibilidad de reconocer en el bien común político la *causa* final de la comunidad política y, al mismo tiempo, definir ese bien común como un "conjunto de *condiciones*" (sobre este tema remitimos a Sergio Raúl CASTAÑO, "¿Es el bien común un conjunto de condiciones?", pp. 17-33.

<sup>70</sup> BILLOT, "Tractatus...", *op. cit.*, pp. 497-498; "[...] institutio humana, quae eo ipso efficitur vera et proxima investiturae causa in omnibus supremis rerumpublicarum capitibus".

o el modo de investidura. En cambio, la designación formal (propia del poder constituyente comunitario) resulta causa próxima, asimismo, de que el titular designado acceda según tal ley de investidura y ejerza la potestad según tal modalidad constitucional. Como ya se ha mencionado, todo ello no comporta que la institución humana sea causa del poder en tanto tal. En los términos de Billot, la formalidad misma del poder es de ley natural, y de esa formalidad no es causa el poder constituyente de la comunidad. Pero si la institución humana no es causa de que sea justo obedecer a la potestad –pues la obligación de obediencia a la autoridad recta que dirige al bien común es de ley natural– con todo la institución comunitaria sí es causa de que sean justos (y, por ende, obligatorios) una cierta ley de investidura y un cierto cauce constitucional<sup>71</sup>.

#### 2.4. El derecho de la comunidad a mudar su forma de gobierno

A partir de los principios espigados hasta aquí surge con necesidad la cuarta tesis de Billot: en la comunidad reside el derecho a modificar su forma de gobierno de acuerdo con las exigencias del bien común. Ello es así porque el derecho de autoridad se ordena por naturaleza al bien común político. Luego, cuando una auténtica razón de bien común lo imponga será legítima la mudanza constitucional; y ningún derecho preexistente, personal o familiar, podrá ser óbice para ello.

Asimismo, si un régimen adviene al poder por sobre las ruinas de otro anterior, este nuevo gobierno –en la medida en que sea generalmente acatado y no pueda ser removido sino a costa de graves turbaciones y detrimento de la paz– debe ser reconocido como legítimo. Y esto vale, añade Billot, aun cuando la remoción del antiguo gobierno se hubiera efectuado por facciosos y a través de conductas criminales<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> BILLOT, “Tractatus...”, *op. cit.*, p. 504.

<sup>72</sup> El principio aquí en juego es el de la primacía del bien común político. En tal sentido, es pertinente una breve nota por nuestra parte. Los corolarios de esta cuarta tesis concretarán los principios del recto orden social en el polémico ámbito de los cambios de régimen en la medida en que verdadera e integralmente expresen las exigencias del bien común político. Así, en el primer caso, se trataría de subordinar toda pretensión particular a las necesidades concretas del bien de la comunidad en un momento histórico determinado; en el segundo, se trataría de sopesar la licitud de una restauración de difícil éxito, ante la eventualidad de que los bienes humanos esperados no alcanzasen a compensar las discordias y violencias que la lucha acarrea. Ahora bien, el segundo caso, en particular, no podría ser entendido como la preeminencia del *fait accompli* de la vigencia de cualquier poder por sobre la obligatoriedad de oponerse por todos los medios lícitos posibles a un régimen que atente gravemente contra el orden natural y la ley de Dios. En otros términos y en síntesis, la “pacífica adhesión del pueblo” sana la ilegitimidad de origen, mas no la de ejercicio.

En consecuencia, el autor cree poder confirmar dos conclusiones. Desde el punto de vista del orden internacional, debe ser reconocido por legítimo todo gobierno establecido y confirmado por el consenso del pueblo, sea cual fuera su origen (quedando supuesto, claro está, el ejercicio ordenado de sus funciones). Por último, desde el punto de vista de la comunidad misma y de su derecho, “la pacífica adhesión (*pacificam adhaesionem*) al nuevo régimen habrá de tener la misma fuerza de legítima investidura que antes había tenido en los primeros orígenes de la sociedad”<sup>73</sup>.

## 2.5. La crítica a la teoría de la traslación a partir del rechazo de la radicación de la soberanía en el pueblo

Así pues, como se ha visto, Billot coincide con la segunda escolástica en afirmar la positividad de las formas de gobierno y en radicar la legitimidad en el uso de la potestad (legitimidad de ejercicio) y en la tácita –y normada– adhesión de la comunidad (legitimidad de origen). Pero, sin embargo, es a partir de allí donde comienza la discrepancia de Billot con la casi totalidad de la tradición escolástica moderna<sup>74</sup>.

### 2.5.1. Los posibles sentidos de la mediación del pueblo

La proposición de que el poder político proviene del pueblo puede ser entendida de dos modos, distingue nuestro autor. O bien significa que el pueblo posee el poder en virtud de la ley natural, poder cuya titularidad retiene –para encomendar su ejercicio a magistrados– o transfiere a un príncipe o grupo de notables. O bien significa que el pueblo posee la facultad de dictar la ley de la investidura por la cual el poder, necesario en sí mismo pero indeterminado en su titularidad, será reconocido en uno o varios sujetos concretos.

Enseguida hace Billot una gráfica comparación con el derecho de propiedad. De dos modos se puede obtener de otro el dominio de una cosa. Según el primero, alguien puede darme una cosa de la cual él era legítimo poseedor (como en una donación). Según el segundo, alguien puede ser el autor de la ley por la cual adquiero el dominio de una cosa (como en la *usucapio*, cuyos términos son establecidos por el legislador civil). En cualquiera de las dos versiones se afirma que el consenso de la

<sup>73</sup> BILLOT, “Tractatus...”, *op. cit.*, pp. 509-511.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, pp. 501-502. Se dice “moderna” (usamos el término, en este caso, en sentido *cronológico*) porque no es nuestra intención incluir sin más, por ejemplo, a Tomás de Aquino entre quienes sostienen que la comunidad es sujeto originario del poder. Sobre el debatido tópico Juan Antonio WIDOW, “La democracia en Sto. Tomás”, pp. 203-218.

comunidad, a partir de las exigencias del derecho natural, ha instituido la forma del régimen y determinado el título de los sujetos que ejercen el poder. Numerosos autores “antiguos” han adherido a la primera versión. Pero Billot esgrimirá razones fundadas para sostener la segunda.

### 2.5.2. Contradicción implícita de la traslación con la positividad de toda forma de gobierno

En efecto Billot, al contrario del grueso de los autores de la segunda escolástica, adhiere al segundo criterio. La razón en que se basa para ello tiene que ver nada menos que con la necesidad de guardar coherencia respecto del principio aristotélico, unánimemente sostenido por la escuela, de que no existe una forma de gobierno de derecho natural. Ahora bien, si el pueblo fuera sujeto originario de la potestad se estaría afirmando que existe una determinación de la forma política que no depende de la institución humana, sino que viene señalada por la naturaleza misma. Se trataría así, dice Billot, de una forma “primitiva”, aunque mudable a criterio de sus titulares<sup>75</sup>.

### 2.5.3 Otras aporías de la traslación

#### 2.5.3.1. Algunas objeciones fundamentales

Ante todo, entonces, debe recalcarse, frente a la implícita promoción de la democracia al rango de forma de derecho natural, que todas las formas de gobierno son de derecho humano, en la medida en que todas ellas se hallan sujetas a la determinación operada por el consenso de la comunidad política. Pero para Billot las dificultades teóricas del modo

<sup>75</sup> Billot advierte aquí un rasgo del suarismo que críticos contemporáneos han juzgado significativo para el decurso de la filosofía política del racionalismo. Al respecto la sugerente comparación de Manfred WALTHER, “Potestas multitudinis bei Suárez und potentia multitudinis bei Spinoza. Zur Transformation der Demokratietheorie zu Beginn der Neuzeit”, en su totalidad. En la misma línea, otros relevantes críticos han extendido parejo juicio al espíritu de su concepción del Estado: así, André DE MURALT, *L'unité de la philosophie politique; de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, pp. 119-122, descubre la virtualidad moderna (en sentido doctrinal) de la filosofía política del Eximio a partir de asunciones ontológicas de raigambre escotista; y Jean-François COURTINE, *Nature et empire de la loi Études suarésiennes*, pp. 45-67, subraya también matices de ruptura entre Suárez y la tradición político-jurídica tomista, fundados en la teología moral del Eximio. Todo ello fue lo que seguramente dio pábulo a que dentro de la misma escuela se resaltarán –a veces con encomio– ciertas vinculaciones teóricas entre el sistema de Suárez y el constitucionalismo liberal: tal el caso de Renato VUILLERMIN, *Concetti politici della Defensio Fidei di Francesco Suárez*, pp. 79-97, quien precisamente subraya la actualidad del pensamiento suarista para el sistema democrático-representativo del siglo XX.

secundoescolástico de entender la mediación comunitaria no se reducen a la *contradicción* (lógica) en que se incurre frente a la tesis de la positividad de (*todas*) las formas de gobierno<sup>76</sup>. En efecto, además de esa dificultad, el postular al pueblo como sujeto del poder trae como consecuencia, por un lado, introducir una imaginaria abdicación de la comunidad; y, por otro (lo que es aun más aporético), señalar como sujeto de la función potestativa a un titular inepto para el ejercicio de ésta.

### 2.5.3.2. La reificación de la función potestativa. Una objeción axial a la titularidad colectiva

Al responder a una posible objeción a su propia posición, Billot observa con agudeza una falencia conceptual que parece subyacer al planteo de Bellarmino y en particular al de Suárez. La objeción que Billot se pone de parte de éste y de sus seguidores de alguna manera comporta la pregunta de “dónde estaba el poder” antes de haber sido ungido el primer gobernante, o el gobernante que asume el poder tras un interregno o conmoción anárquica. Es decir, supuesto que la comunidad posee como una exigencia intrínseca (natural) la potestad de régimen, parecería plantearse la cuestión de en qué manos está el poder antes de ser recibido por tal gobernante concreto: parecería necesario suponer entonces que, previamente a su donación, el poder debería haber sido poseído por el pueblo agrupado en comunidad. La observación de Billot a esta objeción consiste en señalar el error (tal vez atribuible a un desliz de la imaginación) de identificar la potestad de régimen con un ente físico, que ocupa un lugar y que debe ser siempre poseído por un sujeto determinado. El poder, continúa Billot, existe de dos modos, a saber como instituido y como poseído; y se lo concibe primero como instituido y luego como poseído. En este último caso debe estar en un sujeto determinado que lo ejerce; mas no así en el primero, dado que allí existe como prescripción general dada por un superior. Ahora bien, este precepto originario es pasible de ser determinado ulteriormente por sucesivas prescripciones. Luego, concluye el autor, el poder –en tanto instituido por derecho natural en la comunidad– puede residir en ésta no sólo sin estar en manos de un titular concreto, sino asimismo sin estructurarse de acuerdo con una forma constitucional determinada. Todo ello, en efecto, será materia de las subsiguientes disposiciones que se efectúen en el seno de la sociedad política. A la pregunta, pues, de en

---

<sup>76</sup> En efecto, la oposición que se daría entre ambas proposiciones sería la máxima, y se plantearía como sigue: “Ninguna forma de gobierno es de derecho natural” en contradicción con “alguna forma de gobierno es de derecho natural”.

dónde se halla el poder en cuanto instituido en la sociedad política debe responderse que el poder se encuentra en la ley natural. Es decir que reside en el mandato conocido inmediatamente por la razón de los hombres y conteste con la esencia de la realidad política. Pero este precepto se da según cierta generalidad, por lo cual se hace necesario determinarlo a tal concreta forma de régimen y a tal concreto titular. De tal manera, según se ha expuesto ya, será a la vez verdad que cualquiera que en particular sea detentor de la potestad política, la tiene del derecho humano como de su fuente próxima, y sin embargo la potestad de ningún modo deriva de los hombres bajo la forma de potestad política en tanto tal la titularidad del poder deriva del derecho humano como de su fuente próxima sin que por ello la potestad política misma (*sub ratione potestatis civilis inquantum huiusmodi*) –en tanto facultad de ordenar imperativamente al bien comunitario– haya sido creada por el arbitrio humano<sup>77</sup>.

Pero asimismo –y esto es central como conclusión de este análisis de la designación– el hecho de que la determinación de la titularidad de la potestad provenga de la decisión humana *tampoco significa que tal facultad sea poseída por la comunidad como su titular primigenio*.

#### IV. Colofón

La posición crítica de Billot, tras la estela abierta por Meyer, constituye una profunda, ponderada y sutil modulación de la teoría clásica de la segunda escolástica sobre el origen inmediato del poder –sutil hasta el punto de que algunos relevantes autores no advirtieron sus discrepancias<sup>78</sup>–. Se trata de una aportación no definitiva –pero sin duda esencial– en un tema en el que el genuino aristotelismo católico se ha mantenido distante tanto de la Escila del monarquismo de derecho divino o natural cuanto de la Caribdis del plegamiento acrítico-oportunista a las corrientes demoliberales dominantes.

Una aportación que, por lo dicho, sigue representando un punto de partida obligado para toda investigación teórica que se proponga ir “a las cosas mismas” respecto la naturaleza, causas y propiedades del poder político, y cuyos principios constituyen presupuestos insoslayables a la hora de abordar la realidad del hombre en sociedad.

<sup>77</sup> BILLOT, “Tractatus...”, *op. cit.*, p. 507.

<sup>78</sup> Tales los casos nada menos que de ROMMEN, *El Estado...*, *op. cit.*, p. 539; y, antes, Peter TISCHLEDER, *Die Staatslehre Leos XIII*, pp. 214-219, quien fue uno de los mejores exégetas de la filosofía política tomista del siglo XX.

## Bibliografía

- BALMES, Jaime, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, en Theodor MEYER, *Institutiones Iuris Naturalis, seu Philosophiae Moralis Universae secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1900.
- BARBIER, Maurice, *Leçons sur le pouvoir politique*, Paris, Vrin, 1980.
- BELLARMINO, Roberto (San), *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus* (1596), Paris, Fèvre, 1870, t. VII.
- BIDART CAMPOS, Germán J., *El mito del pueblo como sujeto de gobierno, de soberanía y de representación*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1960.
- BILLOT, Louis, “Tractatus De Ecclesia Christi, sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato”, 3ª ed., Roma, Libreria Giachetti, 1909, vol. 1.
- Bodin, Jean, *Les six livres de la République*, Paris, Fayard, 1986. (Sobre la 10ª ed. de Lyon de 1593).
- BRUFAU PRATS, Jaime, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Salamanca, Universidad Salamanca, 1960, t. IV.
- CAMPAGNA, Norbert, *Francisco de Vitoria: Leben und Werk. Zur Kompetenz der Theologie in politischen und juristischen Fragen*, Münster, Lit, 2010.
- CASTAÑO, Sergio Raúl, *El poder constituyente, entre mito y realidad*, Buenos Aires, U.C. de Cuyo, Instituto de Filosofía del Derecho, 2012.
- CASTAÑO, Sergio Raúl, “¿Es el bien común un conjunto de condiciones?”, en *Ius Publicum*, N° 28, Santiago, 2012.
- CASTAÑO, Sergio Raúl, *Lecturas críticas sobre el poder político*, México, UNAM, 2012.
- CASTAÑO, Sergio Raúl, *Principios políticos para una teoría de la constitución*, Buenos Aires, Ábaco de Rodolfo Depalma, 2006.
- CASTAÑO, Sergio Raúl, *Interpretación del poder en Vitoria y Suárez*, Pamplona, EUNSA, 2011.
- CAYETANO, Tomás Vío de, *Apologia de auctoritate papae*, Roma, edición Pollet, 1936.
- CONDE VAREILLES-SOMMIERES, *Les principes fondamentaux du droit*, Paris, Cotillon-Guillaumin, 1889.
- CRISÓSTOMO, Juan (san), *Homilía XXIII, sobre la Epístola a los Romanos*, *Patrologia Graeca*, Paris, Migne, 1862, t. 60.
- CRUZ, Juan, “Dialéctica ontológica del poder político”, en Ma. I. Zorroza (edit), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley*, Pamplona, EUNSA, 2009.
- CURTINE, Jean-François, *Nature et empire de la loi, Études suarésiennes*, Paris, Vrin, 1999.
- DABIN, Jean, *Doctrine générale de l'État. Éléments de Philosophie Politique*, traducción de Héctor González Uribe y Jesús Tobal Moreno, México, Jus, 1946.
- DE MURALT, André, *L'unité de la philosophie politique; de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, Paris, Vrin, 2002.

- DE SOTO, Domingo, *De iustitia et iure libri decem*, edición de Venancio Carro y Marcelino González Ordoñez, Madrid, I.E.P., 1968, t. II.
- DE VITORIA, Francisco, *Relectio De potestate civili*, edición de Luis ALONSO GETINO, Madrid, La Rafa, 1934.
- DECKERS, Daniel, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*, Freiburg -Schw.-Herder, Universitätsverlag, 1991.
- DELGADO, Mariano, "Die Zustimmung des Volkes in der politischen Theorie von Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas und Francisco Suárez", en F. GRUNNERT y K. SEELMAN (eds.), *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001.
- DELOS, J.T., *La société internationale et les principes du droit public*, Paris, Pédone, 1950.
- ELORDUY, Eleuterio, "Introducción", en FRANCISCO SUÁREZ, *Defensio Fidei III: Principatus politicus*, Madrid, C.S.I.C., 1965.
- GAMBRA, Rafael, y Carmela GUITIERREZ DE GAMBRA, *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*, Madrid, I.E.P., 1966.
- GARCÍA ESCUDERO, José Ma., "Introducción", en Jaime Luciano BALMES *Antología Política de Balmes*, Madrid, BAC, 1981, t. I.
- GÓMEZ ROBLEDO, Ignacio, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Madrid, Jus, 1948.
- HEGEL, Georg Wilhelm, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
- HERNÁNDEZ, Héctor H., "Fe y razón en los títulos vitorianos", en *Revista Philosophica*, N° 15, Valparaíso, 1993.
- ISENSEE, Josef, *Das Volk als Grund der Verfassung*, Opladen, Nordrheinische Wissenschaftliche Akademie, 2005.
- KREMER, Markus, *Den Frieden verantworten: Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548-1617)*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008.
- LANSEROS, Mateo, *La autoridad civil en Francisco Suárez: Estudio de investigación histórico-doctrinal sobre su necesidad y origen*, Madrid, I.E.P., 1949.
- LUDWIG VON HALLER, Carl, *Restauration der Staats-Wissenschaft, oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands*, Winterthur, Steiner, 1816.
- MEINECKE, Friedrich, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Munich, R Oldembourg, 1962.
- MEINVIELLE, Julio, *Concepción católica de la política*, Buenos Aires, Cursos de cultura católica, 1932.
- MESSINEO, Antonio, *Il potere costituente*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1946.
- MEYER, Theodor, *Institutiones Iuris Naturalis, seu Philosophiae Moralis Universae secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1900.
- MIGNE, Jacques Paul, *Patrologia Graeca*, Paris, Migne, 1862, t. 60.

- MORTATI, Costantino, “La constituyente”, in AA.VV., *Studi sul potere costituente e sulla riforma costituzionale dello Stato, Studi sul potere costituente e sulla riforma costituzionale dello Stato*, Milán, Giuffrè, 1972, t. I.
- NASZALYI, Emilio, *El Estado según Francisco de Vitoria*, traducción de I. Menéndez Reigada, Madrid, Cultura Hispánica, 1948.
- RECASÉNS SICHES, Luis, *La filosofía del Derecho de Francisco Suárez*, México, Porrúa, 1947.
- RENOUX-ZAGAMÉ, Marie-France, “Théologie sacerdotale contre théologie séculière: la question du droit divin des rois”, in Yves Charles ZARKA (edit.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris, P.U.F, 1999.
- ROMMEN, Heinrich, *El Estado en el pensamiento católico*, traducción E. Tierno Galván, Madrid, I. E. P., 1956.
- ROMMEN, Heinrich, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, traducción de V. García Yebra, Buenos Aires-Madrid, Universidad de Buenos Aires, C.S.I.C., 1951.
- SODER, Josef, *Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen*, Frankfurt, Alfred Metzner, 1973.
- SUÁREZ, Francisco, “Defensio fidei”: *Principatus politicus*, edición preparada por Luciano Pereña y Eleuterio Elorduy, Madrid, C.S.I.C., 1965.
- SUÁREZ, Francisco, *Disputatio XII De Bello: Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, edición de Luciano Pereña, C.S.I.C., Madrid, 1954.
- TAPARELLI D’AZEGLIO, Luigi, *Ensayo teórico de derecho natural apoyado en los hechos*, traducción de J.M. Ortí y Lara, Madrid, Imprenta San José, 1884.
- TISCHLEDER, Peter, *Die Staatslehre Leos XIII*, Colonia, Volksvereins-Verlag, 1925.
- TISCHLEDER, Peter, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des heiligen Thomas und seiner Schule*, Gladbach, Volksvereins, 1923.
- TROTTA, Rafael, “Origen concreto de la autoridad civil según la doctrina católica”, en *Strena*, revista del Seminario de La Plata, 1947.
- VUILLERMIN, Renato, *Concetti politici della Defensio Fidei di Francesco Suárez*, Milán, Athena, 1931.
- WALTHER, Manfred, “Potestas multitudinis bei Suárez und potentia multitudinis bei Spinoza. Zur Transformation der Demokratietheorie zu Beginn der Neuzeit”, en *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001.
- WIDOW, Juan Antonio, “La democracia en Sto. Tomás”, en *Revista Philosophica*, N° 1, Universidad Católica de Valparaíso, 1978.