

**Lo social y lo político según
Francisco Suárez**
**Hacia una relectura latinoamericana actual
de la filosofía política de Suárez**
por Juan Carlos Scannone S.I. (San Miguel)

La actualidad del pensamiento de Suárez se debe no sólo a que se lo considera uno de los padres de la democracia moderna, del derecho internacional y de la legítima secularización de lo político, sino también a lo que puede aportarnos hoy su comprensión de la *relación entre lo político y lo social*.

Pues, según mi opinión, la filosofía política suareciana puede iluminar varios puntos candentes de la discusión contemporánea en esa materia. Me refiero: 1) a la importancia que está tomando hoy la concepción de Hannah Arendt acerca de lo político como *actuar y poder en común* anterior a la relación mando-obediencia; 2) al *hecho de la emergencia de la sociedad civil* en varias partes del mundo, como distinta tanto de la institución estatal como del mercado; 3) a la correspondiente *reflexión filosófica, politicológica y política* sobre dicha sociedad como, por ejemplo, se está dando en América del Norte gracias a la discusión entre comunitaristas y liberales; en Europa, debido a la recepción de esa discusión durante los años 90, y a la intervención en ella, entre otros, de los representantes de la ética del discurso; y, finalmente, en América Latina y el Tercer mundo, debido a la crisis del Estado de bienestar, la vigencia del neoliberalismo y la búsqueda de alternativas viables. No es de extrañar, pues Suárez, a través de Hugo Grocio¹ y otros, influyó notablemente en la distintas concepciones

¹ Cf. L. Pereña, "La génesis suareciana del *ius gentium*", en: F. Suárez, *De Legibus IV. De iure gentium*, Madrid, 1973, p. LXVIII ss. (con bibl.); M. Bastit, *La pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*, Paris, 1990, p. 22; G. Sabine, *Historia de la teoría política* 4. ed., México, 1968, p. 291 (la última edición es de 1996). Según Reijus Wilenius (cf. *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, Helsinki, 1963, p. 65), James Brown Scott hace una ilustrativa comparación de textos entre Suárez y Grocio (en: *Selections from three Works of Francisco Suárez S.I.*, Oxford-London, 1944, p. 17 ss.), y el

modernas de la democracia, el contrato social y/o político, la voluntad general, el derecho de gentes y el derecho natural (tanto en su acepción "jusnaturalista" como post-"jusnaturalista"²).

Además, el decisivo influjo histórico de Suárez sobre la *independencia y la democracia hispanoamericanas* acrecienta su actualidad para nosotros, los latinoamericanos, en el momento histórico en que, luego de haber asentado nuestro regreso a la democracia política representativa, tenemos todavía como "materia pendiente" una *democratización integral*, que una la participación activa a la sola representación, y la democracia social, económica y cultural, a la mera democracia política formal. Claro está que, en el momento presente, ello se da en un contexto de integración regional (por ejemplo, del Mercosur, de América Latina y aun de todo el continente americano) y de globalización mundial, a fines de la modernidad o, al menos, de cierto tipo de modernidad. Suárez, en cambio, pensaba cuando el Estado moderno, hoy en crisis, estaba recién constituido, y se abría a lo internacional e intercontinental, no en último término gracias a las reflexiones de la Escuela de Salamanca, a la cual él la llevó a su culminación.

En la Primera parte del presente trabajo expondré brevemente la *teoría suareciana del origen de la sociedad y el Estado*, prestando especial atención a su concepción de lo político. Luego, en un segundo momento, intentaré indicar algunas pistas para su *relectura actual* desde la nueva situación de América Latina.

1. La teoría suareciana del origen de la sociedad y el Estado

La posición de Suárez con respecto al origen de la sociedad, aun la estatal, es al mismo tiempo tradicional y moderna. Pues, por un lado, siguiendo a Aristóteles y a santo Tomás, reconoce que el hombre es social por naturaleza y que, por inclinación natural, constituye distintos

primero que hizo caer en la cuenta de ese influjo habría sido Jan Koters en: *Les fondements du droit des gens*, Leyden, 1925, p. 41 ss.

² Aludo a la comprensión de lo "justo por naturaleza" como "justicia política": cf. O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt, 1987; el mismo autor distingue el derecho natural "en sentido estricto" (la concepción neoescolástica del mismo) y "en sentido amplio" (v.g. la comprensión de Juan Pablo II o la suya propia), en su artículo: "Réflexion épistémologique sur l'enseignement social de l'Église", en: id. (comp.), *L'Église et la question sociale aujourd'hui*, Fribourg, 1984, 49-65.

tipos de sociedad (incluida la política). Pero, por otro lado, Suárez precisa que eso no se da, en el último caso, sino *con y por la intervención de la voluntad humana*, es decir, mediando un consentimiento, contrato o pacto social.

En su caso no se trata, como en algunos medievales, sólo de un "contrato de gobierno", sino también y previamente, en forma explícita o implícita, de un "contrato de asociación". Por ello importantes intérpretes de Suárez explicitan que éste piensa en un doble pacto³, a saber, primeramente, el que constituye tal comunidad política histórica concreta y, segundo (aunque sin diferencia en el tiempo), otro que instituye el régimen de gobierno y determina las condiciones de gobierno, así como, eventualmente, los gobernantes.

La modernidad de Suárez se muestra en su acentuación de la *libertad* y, por eso, de la necesidad del *consenso* voluntario. Pero éste no presupone una antropología individualista de la libertad, que sólo ulteriormente se hace social por medio de un pacto. Por el contrario, el hombre naturalmente libre es asimismo natural y necesariamente social y político, aunque forma parte de esta o de otra comunidad política determinada en forma libre e histórica. Y, habiéndola ya constituido por consenso voluntario, asimismo consiente libremente en elegir una forma determinada de gobierno, las obligaciones mutuas de gobernantes y gobernados, y al gobierno mismo. Aún más, nuestro autor discierne también un consenso voluntario común a todos o casi todos los pueblos de la comunidad universal "casi política" de pueblos. Ese querer común y el consiguiente poder en común se manifiesta en la praxis y las costumbres comunes de los pueblos en cuanto son fuente de derecho internacional: el "jus gentium".

Pues bien, lo que en el párrafo anterior he resumido brevemente, lo iré desplegando analíticamente en varios subcapítulos de la presente primera parte de mi trabajo. Ante todo trataré del *hombre como social y de las sociedades prepolíticas*, según el pensamiento de Suárez (1.1). Luego hablaré del primer pacto, a saber, el *de asociación en una*

³ Entre otros, cf. R. Wilenius, op. cit., p. 11, 81, etc.; C. Valverde, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Madrid, 1996, cap. IV, p. 70 ss. Entre los estudios clásicos sobre la filosofía política de Suárez pueden ser citados: L. Recasens Siches, *La filosofía del derecho en Suárez*, Madrid, 1927; H. Rommen, *Die Staatslehre des Franz Suarez*, München-Gladbach, 1927 (en castellano: Buenos Aires-Madrid, 1951); I. Gómez Robledo, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, 1948; J.M. Gallegos Rocafull, *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, México, 1948.

comunidad política (1.2), y del *poder político* que de ahí resulta (1.3). Más tarde estudiaré el segundo pacto, el *de gobierno*, y sus condiciones, que posibilitan asimismo la legítima desobediencia y aun la revolución (1.4). Por último, añadiré algunas reflexiones sobre la que Suárez denomina "unidad *casi política*" entre todos los pueblos, la cual da base al "derecho de gentes" por medio de costumbres comunes aceptadas voluntariamente por todos. Éstas operan a la manera de un "pacto sobreentendido" entre los pueblos que así constituyen una comunidad universal casi-política de pueblos, de la cual cada uno es como un miembro orgánico distinto y moralmente unido a los demás (1.5).

1.1. *La sociabilidad del hombre y las sociedades prepolíticas*

"El hombre es un animal social y tiende natural y justamente a vivir en comunidad", afirma Suárez (DL III, 1, 3, p. 8)⁴, siguiendo a Aristóteles. Es una "propiedad natural" suya la de "ser por naturaleza un animal civil y social" (*De opere sex dierum* lib. V, c. 7, n. 5, *Opera omnia* III, p. 414)⁵.

1.1.1. *La comunidad doméstica y la comunidad política*

De acuerdo con la misma tradición, Suárez distingue la comunidad familiar, que, aunque perfecta en su orden, "no se basta a sí misma" y, por ello, se la "califica de imperfecta en relación con la comunidad política", y a esta última. "De ahí que -agrega-, por la naturaleza misma de las cosas, sea además necesaria entre los seres humanos una comunidad política que constituya, al menos, una ciudad-Estado (*civitas*) y esté formada de varias familias" (DL III, p. 9; cf. *ibid.* I, c. 6, n. 11-12). Las razones dadas por nuestro autor son: que ninguna familia se basta para ofrecer todos los medios y servicios necesarios para

⁴ Cito los libros I, II y III de *De Legibus* (DL) según la edición crítica bilingüe del Corpus Hispanorum de Pace, a saber: F. Suárez, *De Legibus I. De natura legis*, Madrid, 1971; id., *De Legibus IV. De jure gentium*, Madrid, 1973; id., *De Legibus V. De civili potestate*, Madrid, 1975; e id., *De Legibus VI. De politica obligatione*, Madrid, 1977. Generalmente adopto esa traducción, aunque a veces la retoco para ser más fiel al original latino. El libro VII lo cito según la *Opera omnia* de F. Suárez (edición L. Vivès), tomo VI, París, 1856.

⁵ Cito *De opere sex dierum* (DOSD) según la *Opera omnia* (Op. om.) de F. Suárez (edición L. Vivès), tomo III, París, 1856. A esa misma edición me refiero cuando cito otras obras que no sean los tres primeros libros de DL y *Defensio fidei* (DF), publicadas por el Corpus Hispanorum de Pace.

una vida humana, y aún menos, para alcanzar el conocimiento de lo que es necesario saber, así como que, sin una comunidad mayor, en cierta manera autosuficiente ("totius sufficientiae complementum habet", dice en DOSD lib. V, c. 7, n. 1, Op. om. III, p. 413) difícilmente podrían asegurarse la paz y la justicia entre familias divididas entre sí. Aún más, "esta comunidad [la ciudad] puede ir aumentando hasta convertirse en reino o Estado (*regnum vel principatus*) mediante la asociación de diferentes ciudades" (DL III, p. 9 s.).

En otros lugares el teólogo granadino va a distinguir la sociedad doméstica y la civil, llamándola a ésta "societas civilis seu populi" (v.g. cf. DOSD, *ibid.*; DF, *passim*), es decir, aplicándole la noción de "pueblo". De ahí que su doctrina haya sido denominada: "populismo cristiano"⁶, entendiéndolo no en forma peyorativa, sino claramente positiva. Algunos intérpretes han notado que en *Defensio fidei*, que tiene más connotaciones políticas, Suárez usa de preferencia la denominación "pueblo", mientras que en *De Legibus*, que es una obra más académica, emplea ante todo la palabra "respublica"⁷.

1.1.2. *El "pagus"*

En el contexto arriba citado, Suárez se plantea la cuestión del "pagus" (pago o aldea; DOSD, *ibid.*, n. 3, Op. om. III, p. 414). Si así se llama a una mera multiplicidad de familias, conglomerada sin una peculiar unidad *moral* entre sí, estamos todavía ante una forma de socialidad prepolítica e imperfecta, basada en la vecindad y/o en la buena vecindad y, a lo más, en relaciones de amistad y familiaridad. Se trata, entonces, de una unión "per accidens" entre las familias, social y ética, pero no política. Pues ésta -como Suárez dice en el mismo texto- "no se da sin algún pacto expreso o tácito de ayudarse mutuamente" (*ibid.*). En cambio, si el "pagus" ya supone dicho pacto, de hecho se trata para Suárez de una "cierta comunidad política moralmente una", aunque pequeña, es decir, de una "ciudad-Estado incoada" (*civitas inchoata*).

En el primer caso el "pago" resulta de una "necesidad natural" basada en la multiplicación generacional y la cercanía espacial, aunque se den lazos éticos, sociales y de derecho natural comunitario y público,

⁶ Cf. Carlos Valverde titula así su acápite sobre Suárez, cf. *id.*, op. cit., p. 68.

⁷ Cf. L. Pereña, "Estudio preliminar: Génesis suareciana de la democracia", en: F. Suárez, *De Legibus V*, op. cit., p. LXVI.

entre las familias y los individuos que las componen. En el segundo caso, se da una "común unión moral" (*conjunctio moralis*) porque media la intervención histórica libre de la voluntad de quienes han pactado.

Notemos de paso que tal distinción entre lo natural físico y lo moral está de acuerdo con la doctrina general de Suárez, quien distingue, por ejemplo, la Providencia divina física y la moral (esta última se refiere a los seres libres; cf. *De Deo Uno et Trino*, Tr. I, lib. III, c. 10, n. 2; Op. om. I, p. 231)⁸; o habla del "ser moral"⁹, relacionándolo siempre con la libertad (la ética, la política, el derecho...).

Por el texto arriba mencionado acerca del "pago", no me parece adecuada la insistencia de Eleuterio Elorduy en que "Suárez vislumbró la fuerza social del pueblo, como creador de vinculaciones prepolíticas y prejurídicas, partiendo del análisis de la tradición cristiana valorada en las circunstancias históricas de su siglo"¹⁰. Así es como, según el mismo intérprete, Suárez "prosiguió hasta el fin la distinción entre los derechos de los pueblos organizados en Estados y de las naciones estructuradas con meras organizaciones sociales comunitarias"¹¹. Sin embargo, estoy de acuerdo en aceptar la sensibilidad de Suárez para "esa organización subestatal", que "en la subestructura del pueblo se había conservado siempre en forma de conventus, merindades y anteiglesias"¹², y precisamente en eso veo una de las características de su pensamiento.

Es un mérito de Elorduy haber subrayado ese rasgo comunitarista en Suárez. Pero no creo que éste las hubiera llamado "comunidades prepolíticas", debido a lo que vimos arriba sobre su comprensión del "pago" y, mucho menos, "prejurídicas", porque, aun en el "pago" se da la vigencia del derecho natural que, en otros textos, Elorduy reconoce como comunitario y público¹³. Y, por ello mismo, yo tampoco hablaría, en Suárez, de "comunidades preestatales", a no ser que estemos usando otra terminología que la suareciana, restringiendo la noción de Estado o bien a la del Estado moderno o a la del aparato estatal. Pienso que

⁸ Sobre este asunto cf. E. Elorduy, "Introducción: La soberanía popular según Francisco Suárez", en: F. Suárez, *Defensio Fidei III. I Principatus politicus o la soberanía popular* (ed. crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña), Madrid, 1965.

⁹ Acerca del "ser moral" cf. E. Gemmeke, *Die Metaphysik des sittlichen Guten bei Franz Suarez*, Freiburg, 1965.

¹⁰ Cf. E. Elorduy, op. cit., p. XXII.

¹¹ *Ibid.*, p. XXIII.

¹² *Ibid.*, p. XXVI s.

¹³ *Ibid.*, p. CXLIX; CLII.

Elorduy tiene ante los ojos el Estado en su forma moderna y su derecho positivo, al hablar de comunidades prepolíticas, prejurídicas y preestatales.

En cambio, me parece acertada su expresión cuando habla de una organización "subestatal" y de la "subestructura del pueblo" como comunidad de comunidades, estructura comunitaria que todavía se conservaba en pleno vigor en el Estado moderno español como lo conoció Suárez. Estas reflexiones las retomaré en la Segunda parte, al releer a nuestro autor a partir de la experiencia histórica actual que se suele denominar "la emergencia de la sociedad civil", en cuanto se la distingue del Estado (y del mercado). Pero, en esta última terminología no siempre se identifican, como en Suárez, "comunidad política" y Estado, sino que éste se contradistingue de la primera, y se lo concibe sobre todo como el aparato institucional del Estado, incluyendo a veces, al gobierno.

1.1.3. La comunidad del género humano

Antes de pasar a considerar lo que Suárez dice específicamente de la comunidad política, conviene también mencionar su concepción de la "comunidad del género humano" (DL I, c. 6, n. 18, p. 120) en cuanto es *prepolítica*, pero está basada en la sociabilidad humana universal y tiene un carácter ético y jurídico, en el sentido del derecho natural comunitario. Dice nuestro autor: "una [comunidad] es la natural, formada por todos aquellos en los que coincide únicamente su naturaleza racional. Tal es la comunidad del género humano, que abarca a todos los hombres;... [A esa comunidad] se refiere la ley natural, que se propone a cada uno de los hombres mediante la luz de la razón. No en cuanto es tal individuo, por ejemplo, Pedro, sino en cuanto hombre" (*ibid.*, p. 119-120).

Sin embargo, además de esa mera participación prepolítica en la especie humana, también se da una *unidad moral y casi-política* entre todos los pueblos. Pues, para nuestro filósofo, "el género humano, aunque de hecho está dividido en pueblos y reinos, mantiene, sin embargo, en todo momento una cierta unidad, no ya sólo la específica [de la raza humana], sino casi política y moral como lo indica el precepto natural del amor mutuo y la misericordia, que se extiende a todos, incluso extranjeros y de cualquier nación. Por lo cual, aunque un Estado -monarquía o república- sea naturalmente comunidad autárquica y esté dotada de sus propios miembros, sin embargo, cualquiera de los Estados es también, en algún sentido y en relación con el género humano, un miembro de esta comunidad universal. Porque estos Estados,

aisladamente considerados, nunca gozan de autonomía tan absoluta que no precisen de alguna ayuda, asociación y comunicación" (DL II, c. 19, n. 9, p. 135-136). Retomaré este tema más adelante, porque Suárez funda el derecho de gentes en dicha comunidad universal de pueblos y en su consentimiento común, dado no por escrito, sino prácticamente en forma de hechos y costumbres comunes voluntariamente aceptadas, que para él valen como si fueran un sufragio.

1.2. *El contrato de asociación*

Como ya lo dije, para Suárez, aunque el hombre, social por naturaleza, forma parte de colectividades humanas prepolíticas, también por naturaleza tiende a asociarse en una comunidad autónoma, de alguna manera autosuficiente y, en ese sentido, "perfecta". Es decir, "por la naturaleza misma de las cosas es necesaria entre los seres humanos una comunidad política" (DL III, c. 1, n. 3, p. 9). Ésta pertenece "por sí a la perfección del hombre" (DOSD lib. V, c. 7, n. 6, Op. om. III, p. 415).

Pero la formación de tal o cual comunidad política histórica determinada, no se da por naturaleza sino por libre consenso. Pues "por un acto especial de voluntad o común consentimiento se integran los hombres en un cuerpo político con un vínculo social para ayudarse mutuamente en orden a un fin político. De este modo, forman un solo organismo colectivo ("*unum corpus mysticum*") que puede llamarse uno en sentido moral" (DL III, c. 2, n. 5, p. 25).

En otro texto se refiere en general a la "comunidad política o mística, una por especial conjunción en una congregación moral", y luego distingue la instituida directamente por Dios (la sinagoga en la Antigua Alianza, y la Iglesia, en la Nueva), y la constituida humanamente ("*humanitas congregata, seu inventa*") por medio de una alianza ("*foedus*") entre los hombres (DOSD lib. 1, c. 6, n. 11, Op. om., p. 27). La llama también "persona ficta" (cf. DL VII, c. 9, n. 13, Op. om. VI, p. 174).

En *De legibus* Suárez afirma que "los hombres, individualmente considerados, por la naturaleza de las cosas poseen parcialmente (por así decir) la facultad de constituir o establecer una comunidad perfecta o autónoma" (cf. DL III, c. 4, n. 1, p. 38). Pero en *De opere sex dierum* precisa que, como "está formada de muchas familias, aunque se diera un mismo progenitor de todas ellas", "es necesario que se dé el consentimiento de quienes se unen para formar una ciudad-Estado (*civitas*), al menos de las cabezas de familia" (DOSD lib. V, c. 7, n. 14, Op. om. III, p. 417). De modo que no basta el hecho de ser un grupo de familias con los mismos progenitores (se trataría de un hecho meramente natural),

sino que es necesario un *acto ético-histórico y común de libertad*. Pues la comunidad política "no nació con la creación de Adán ni por su sola voluntad sino por voluntad de todos los que en ella se integraron" (ibid. c. 2, n. 3, Op. om. III, p. 24).

Suárez va a afirmar -como lo especificaré más abajo- que del pacto de asociación inmediatamente resulta el poder político, cuyo ejercicio pide la determinación por consenso del régimen político y el correspondiente pacto entre el pueblo y el gobierno. Sin embargo, no reduce el primer pacto al segundo, sino que deriva el segundo del primero. Así es como adopta el orden conceptual siguiente: 1) hombre social y político por naturaleza; 2) consentimiento voluntario común (pacto de asociación en una determinada comunidad política histórica); 3) emergencia del poder político, cuyo sujeto es la comunidad misma; 4) pacto de gobierno, por el cual la comunidad elige un régimen político determinado y la autoridad política de acuerdo al mismo, pactando entonces las condiciones de su ejercicio, es decir, la que podríamos llamar la ley fundamental o constitución política (no necesariamente escrita) de esa comunidad.

A diferencia de santo Tomás y de otros escolásticos, Suárez no sólo acepta la tradición pactista medieval del pacto de gobierno, sino que la extiende a un pacto de asociación anterior y más fundamental. Ello tendrá importantes consecuencias en su concepción del sujeto del poder político y de la democracia. Sin embargo -como lo afirma Frederick Copleston¹⁴- el contrato no está pensado, como en Hobbes, en cuanto fruto de un "egoísmo ilustrado", sino como consecuencia de la sociabilidad y politicidad naturales del hombre, aunque asumidas y determinadas históricamente por la libertad y el libre consenso mutuo.

Muchos son los términos usados por Suárez tanto para hablar del contrato de asociación como del de gobierno (y asimismo, de la voluntad común, frecuentemente implícita, de los pueblos, que da base al derecho de gentes). Entre las expresiones empleadas se destacan: "*consensio*", "*consensus*", "*voluntas conveniendi*", "*pactum*", "*commune foedus*", "*conventio*", "*contractus*". No se trata de sinónimos perfectos, "pero, según Elorduy, le ofrecen la afinidad suficiente para pasar del uno al otro como si fueran equivalentes"¹⁵.

¹⁴ Ver su obra: *A History of Philosophy III, Ockham to Suárez*, Westminster (Maryland), 1953, p. 395.

¹⁵ Cf. E. Elorduy, op. cit., p. CLXV s.

1.3. El poder político

1.3.1. Su "resultantia", su sujeto y su causa

Al constituirse una determinada comunidad civil perfecta o autónoma por el pacto de asociación, *inmediatamente y por el hecho mismo* ("statim"; "eo ipso": cf. DL III, c. 3, n. 6, p. 32) se da en ella ("resultat", dice Suárez) el poder político¹⁶. Por lo tanto, para que éste se dé, se necesita que antes se haya constituido el sujeto del poder, a saber, la comunidad política. Pues "ese poder no se da en los individuos separadamente considerados ni tampoco en la masa o multitud de aquellos que se unen como confusamente y sin orden ni unión de miembros de un organismo ('corpus'). Luego el constituir ese cuerpo político es anterior a que exista en los hombres ese poder. Porque...el sujeto de ese poder tiene que existir antes que el poder mismo" (ibid.).

Su *sujeto* es, por consiguiente, la colectividad en cuanto tal (DL III, c. 2, n. 4, p. 24). En ella reside primariamente la autoridad pública ("publica potestas"), y no en cada individuo por separado ni en uno determinado de ellos.

Para Suárez no es la suma de las voluntades individuales la *causa o autora* de ese poder, porque "antes de reunirse los hombres en un cuerpo político, ni parcial ni totalmente se da en cada uno de los individuos ese poder" (DL III, c. 3, n. 1, p. 29). Sino que éste se da en el cuerpo político como una *propiedad* natural del mismo, supuesta su constitución libre por la libertad del hombre. De ahí que pueda afirmarse que "ese poder proviene de Dios como de su autor primero y principal" y "exclusivo", pero no por una acción o concesión diferente a la creación, sino "a modo de propiedad que resulta de la naturaleza" (ibid., c.3., n. 4, p. 31); aunque -añade Suárez- "ese poder no resulta en la naturaleza humana hasta que los hombres se agrupan en una comunidad perfecta o autónoma y se unen políticamente" (ibid., n. 6, p. 31).

Como se ve, Suárez conjuga la necesidad del contrato social con su libertad, y la aceptación voluntaria del mismo con el rechazo de una concepción individualista del hombre. Por otro lado, pone el origen del poder político no en la mera voluntad de los hombres, sino en la naturaleza misma de la comunidad política (y en Dios, en cuanto es su

¹⁶ Sobre este tema, además de los trabajos sobre la filosofía política de Suárez, ya citados, ver también: V. Abril, "Estudio Preliminar II. Ensayo de interpretación", en: F. Suárez, *De Legibus VI. De politica obligatione*, op. cit., XLVII-LXIX.

creador), pero reconoce que no se da en concreto "sin la intervención de la voluntad y el consentimiento de los hombres" (ibid., n. 6, p. 32), y que su portador natural es la comunidad misma. En los confines entre lo clásico y lo moderno Suárez sabe sintetizar lo natural con lo consensual, y la libertad de los individuos con su pertenencia esencial a la sociedad y la comunidad.

Para caracterizar la emergencia necesaria del poder político gracias al hecho mismo de constituirse la comunidad perfecta por el pacto social, Suárez -además de los términos "resultar" y "resultantia" (ya mencionados)- emplea las expresiones: "se sigue" ("*sequitur*", ibid., c. 3, n. 1, p. 28) y "*consecutio*". Pues, como ya se dijo, se trata de una *propiedad* irrecusable (cf. DL III, c. 2, n. 4, p. 25), que resulta o se sigue necesariamente del hecho mismo de la existencia de la comunidad política.

1.3.2. Poder de dominio directivo, no de dominación

¿En qué consiste ese poder, que reside de suyo y necesariamente en la comunidad política como propiedad suya intrínseca? No es un poder patrimonial o de dominación despótica, sino que se trata de una "sumisión en el orden civil" ("*subjectio civilis*") a un poder de *jurisdicción* (DL III, c. 1, n. 7, p. 13 s.), entendiéndola a ésta en un sentido amplio. Ella incluye principalmente "la potestad de dar leyes humanas" (DL III, c. 2, título, p. 20), de juzgar de su cumplimiento y, en general, de dirigir el cuerpo social hacia su bien común. Se trata, entonces, de un *poder de "dirección" y de "gobernación"* (ibid., c. 1, n. 4, p. 10), ya que, dice Suárez citando a santo Tomás: "ningún organismo puede conservarse si no existe un principio cuya función consista en buscar y fomentar el bien común de aquél" (ibid., c. 1, n. 5, p. 11).

En sí misma la potestad política no se identifica con el poder de *coacción* (que para Suárez se da a causa del pecado), aunque ese poder resulte de aquella. Pues la autoridad política se daría también en el estado de inocencia (ibid. n. 12, p. 18), ya que de suyo no supone deficiencia moral en las personas libres que le están sujetas, ni limitación de su libertad. Es así como afirma que la sujeción civil "no sería un defecto o una imperfección que repugnara al estado de inocencia" (DOSD lib. V, c. 7, n. 12, Op. om. III, p. 416).

La llama "*dominium directivum, seu gubernativum*" o "potestas gubernativa" y "directiva ad majus bonum, et pacem communitatis ordinata" (ibid.), y la define como "el poder de mandar a otros para su propio bien y para el bien común" (ibid. n. 11, p. 416). Tal sujeción no niega sino que presupone la libertad, pues no se trata de sujetarse a otro

para el provecho de éste, sino de "obedecer en actos honestos que redundan en beneficio propio o del bien común" (ibid.). Pues tal poder se da "principalmente para la utilidad del súbdito" (ibid., n. 9, p. 415).

Claro está que, en su época, Suárez no se plantea la cuestión acerca de que el bien propio y el bien común, cuando se trata de una comunidad de personas libres, para que sean realmente bienes de sujetos libres, suponen la participación en su determinación concreta, de parte de los involucrados.

En resumen, para Suárez, "el hombre es libre por naturaleza y no está sometido a nadie más que a su Creador" (DL III, c. 1, n. 1, p. 6) y "no ha sido creado ni ha nacido sometido al poder de ningún príncipe humano" (ibid., n. 11). Pero, por otro lado, no solamente es naturalmente social y político, sino también "subicibilis", es decir, "potencialmente sujeto" (ibid., p.16) al poder político ("suprema potestas") cuyo primer portador es, no un gobierno, cualquiera que sea, sino la comunidad política misma.

Sin embargo, como ésta es un cuerpo social, moralmente *uno*, necesita también de *una* cabeza (ibid., c. 2, n. 4, p. 25). Pues "la unidad resulta, en gran medida, de la sumisión a las mismas normas y a un mismo poder, común y superior" (ibid.). De ahí la necesidad de plantearse el problema de si la comunidad misma ejercerá directamente ese poder común y soberano, o, si no, a quién o a quiénes lo transferirá o delegará, sin desmedro de la libertad y del hecho de que el primer sujeto del poder político sea la comunidad misma. "Va contra la razón natural -afirma nuestro filósofo- que exista una colectividad de hombres, que estando unidos a manera de un verdadero cuerpo político, no cuente con algún poder común al que los miembros de esa comunidad estén obligados a obedecer. En consecuencia, si ese poder de soberanía no se da en una persona determinada, debe necesariamente radicar en toda la comunidad" (ibid.).

1.4. *El pacto de gobierno*

El problema para determinar una cabeza legítima reside en que "cada uno de los hombres no es superior a los demás ni por naturaleza poseen unos más que otros ese poder" político (ibid., n. 1, p. 20). Por ello, "en virtud solamente de la naturaleza de las cosas, el poder no radica en ningún hombre concreto sino en la colectividad de los hombres" (ibid., n. 3). De ahí que haya que explicar qué y cómo puede transferirse o delegarse legítimamente a tales o cuales gobernantes y bajo tales o cuales condicionamientos. "La razón es que todos los hombres nacen naturalmente libres. Por tanto ninguno de ellos tiene jurisdicción

política...sobre el otro. Y ateniéndonos a la naturaleza de las cosas, ninguna razón hay para atribuirla a unos hombres sobre otros, y no al revés" (ibid.).

1.4.1. *La concesión libre del poder por parte del pueblo*

En su controversia con Jaime I de Inglaterra, Suárez va a distinguir el caso del Papa como cabeza del cuerpo de la Iglesia, en cuanto recibe el poder espiritual *inmediatamente* de Dios, y el de los soberanos y gobiernos civiles, que reciben de Él su autoridad pública *por mediación del pueblo*, primer soberano.

No se trata solamente de la elección o nombramiento (como pasa también en el caso del Papa), sino de la "colación [del poder] hecha por el hombre mediante una nueva donación o institución, aparte de la designación de la persona". De ahí que, por ejemplo, "el sometimiento de toda una comunidad política a un príncipe...procede directamente de la voluntad de la comunidad y, por consiguiente, es directamente humana y de derecho humano, por más que tenga su origen en el poder natural que sobre sí misma recibió de su autor la misma comunidad" (DF III, c. 2, n. 17, p. 30¹⁷). Por lo tanto "el poder político, siempre que legítima y constitucionalmente (*legitime ac ordinario jure*) se da en un monarca o soberano, ha emanado del pueblo o comunidad, próxima o remotamente, y no puede alcanzarse de otra manera para que sea justo" (DL III, c. 4, n. 2, p. 39). Así es como Suárez va a sostener, contra Francisco de Vitoria, que, aunque el poder de gobierno viene formalmente y en último término de Dios, sin embargo "hablando en términos absolutos, el poder proviene de los hombres", dado que el hecho de "que se dé en esta persona concreta, resulta de la concesión del propio pueblo" (ibid., n. 5, p. 43). En *Defensio fidei* va a decir que Dios distribuye los poderes políticos, pero que lo hace "por medio de los hombres o el consentimiento de los pueblos o a través de otra institución humana" (DF III, c. 2, n. 14, p. 28).

Por eso para Suárez "no basta la mera designación de la persona, ni es separable de la donación o de un contrato o cuasi-contrato humano,

¹⁷ Cito *Defensio fidei III* según la edición crítica bilingüe, arriba citada, del Corpus Hispanorum de Pace. Los otros libros de DF los cito según la edición bilingüe del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971 (reproducción anastática del texto latino de la edición príncipe de Coimbra 1613). Normalmente uso esas traducciones, aunque a veces retocadas, para ser más fiel al texto original.

si ha de tener el efecto de una colación de poder", porque ésta no se da "sin el consentimiento y la voluntad eficaz de aquel por el cual ha de ser transferido o conferido el poder" (DF III, c. 2, n. 17, p. 30), en nuestro caso, el pueblo. En otras palabras, "este poder por la naturaleza de las cosas se da inmediatamente en la comunidad. Por tanto, para que empiece a darse legítimamente en una persona con prerrogativas de soberanía, es preciso que se le conceda en virtud del consentimiento de la comunidad" (DL III, c. 4, n. 2, p. 39-40; cf. DF III, c. 1, n. 8, p. 12). Ese pacto puede ser explícito o tácito (cf. DOSD lib. V, c. 7, n. 3, Op. om. III, p. 414), por ello en el texto arriba citado Suárez usa la fórmula "contrato o casi contrato".

En el contexto en que escribe, teniendo en cuenta no solamente su experiencia española sino en especial el problema de Inglaterra, nuestro autor considera sobre todo el pacto que se da, para constituir la monarquía, entre el rey y el pueblo. De modo que denomina "ley regia" a la que "se ha dado sobre el poder del rey", pues éste "ha sido constituido por el pueblo al crear e instituir la dignidad real trasladando a él su poder" (DF III, c. 2, n. 12, p. 26). Para Suárez, en el caso de las monarquías de su tiempo, no se trata de una mera delegación sino de una transferencia o colación voluntaria del poder (cf. DL III, c. 3, n. 7, p. 33; DL III, c. 4, n. 11, p. 49). Sin embargo cita y analiza también otros casos, como los de las repúblicas de Venecia y Génova, etc., donde no ha habido tal transferencia de poder a un soberano (ibid., c. 9, n. 6, p. 114). Esas repúblicas "de hecho son libres y se reservan para sí el poder de soberanía ("suprema potestas"), pero...no obstante, confían la función legislativa a un senado o a un presidente o 'Duce' con independencia o en colaboración con el senado" (ibid., c.4, n. 12, p. 49).

En cada caso histórico las condiciones de la traslación o la delegación del poder son distintas, pues "se trata de una especie de pacto entre la comunidad y el gobernante. Por eso el poder recibido no puede exceder los términos de la donación o del pacto. En definitiva habrá que atenerse a la costumbre para saber en concreto cuáles han sido esos términos, si no constan por escrito" (ibid., c. 9, n. 4, p. 112). De ello también se concluye que "el poder regio no es igual en todos los reyes, ni tiene las mismas propiedades en lo que se refiere a su duración, continuidad o sucesión y otras parecidas", ya que "la monarquía es de inmediata institución humana y por eso puede admitir toda aquella variedad [de formas] que sean razonables y dependan normalmente del arbitrio de los hombres" (DF III, c. 2, n. 18, p. 30 s.).

Aun en el caso de una sucesión hereditaria, dice Suárez, "es necesario que el primer poseedor haya recibido el poder de soberanía inmediatamente de la comunidad política. En cambio sus sucesores la

reciben de esta misma fuente, pero de una forma mediata y fundamentalmente" (DL III, c. 4, n. 3., p. 41). Pero las mismas condiciones y obligaciones pasan a los sucesores, no sólo las que surgen del derecho natural, sino también las que emanan del pacto originario (cf. ibid.). De ahí que, refiriéndose a la institución monárquica, el Doctor Eximio afirme: "su poder será más o menos amplio de acuerdo con el pacto o la convención que se haya establecido entre el reino y el rey" (DL III, c. 4, n. 5, p. 43).

Suárez no es ingenuo, y sabe que en su tiempo muchas veces el poder monárquico tenía la guerra por origen, y aún la tiranía. Por eso afirma: "cuando el reino se posee únicamente por medios violentos e injustos, no hay en el rey verdadero poder legislativo [recordemos que está pensando en la "jurisdicción", entendida en sentido amplio]. Pero, añade, puede suceder que con el trascurso del tiempo el pueblo dé su consentimiento y reconozca ese poder de soberanía. En ese caso vuelve el poder a tener su origen en un acto de transmisión y donación por parte del pueblo" (ibid., n. 4, p. 41).

1.4.2. La determinación del régimen de gobierno

Claro está que, previamente a la colación o delegación del poder y a la designación de la persona que ellas implican, también forma parte del "pacto de gobierno" la determinación de la forma y régimen de éste. Con respecto a la misma dice Suárez: "la razón natural dictamina que no es necesario -ni aun conveniente- a tal naturaleza mantener inmutable ese poder en toda la comunidad. Considerado así el poder y sin el complemento de una determinación o la realización de algún cambio (*determinatione adiuncta vel mutatione facta*), apenas sería posible ejercer el poder. Por tanto el poder ha sido conferido por la naturaleza y su autor en condiciones tales que pueda ser modificado como mejor convenga al bien común" (DL III, c. 3, n. 8, p. 34 s.; de "determinación" habla también en: DF III, c. 2, n. 13, p. 27). En otros textos dice lo mismo con otras expresiones, por ejemplo: "Aun cuando ese poder sea de derecho natural en términos absolutos, su concreción en una forma determinada (*ad certum modum potestatis et regiminis*) depende de la libre decisión de los hombres" (DL III, c. 4, n. 1, p. 36 s.). O bien: "el derecho natural no obliga a que el poder se ejerza por la propia comunidad directamente o que permanentemente lo retenga en sus propias manos. Es más, normalmente sería muy difícil hacerlo así, porque la confusión y dilación sería interminable si hubiera que establecer leyes por sufragio universal. Por eso desde el primer momento (*statim*) reducen los hombres ese poder a una de las citadas formas de

gobierno", a saber, la monarquía, la aristocracia o la democracia (representativa) o a formas mixtas entre ellas (ibid., p. 38 s.).

Pero en cada uno de esos casos las condiciones y obligaciones mutuas varían según lo que podríamos llamar una "constitución" explícita o implícita, conforme al contrato fundacional. "Toda esta cuestión...dependerá de los pareceres y decisiones humanas", dice Suárez (ibid., p. 38).

1.4.3. *La democracia: de derecho natural negativo*

"No existe ninguna razón que demuestre que es necesaria una forma concreta de gobierno" (DF III, c. 2, n. 7, p. 20). Con todo, porque el poder político reside de suyo en la misma comunidad, Suárez se plantea la cuestión acerca de un eventual origen natural de la *democracia*.

Responde que ésta no fue positivamente instituida, de modo que otros regímenes quedaran excluidos por la naturaleza o por su Creador. Sin embargo, con respecto a una eventual institución divina de la democracia, Suárez añade: "si se entiende, por el contrario, de una institución en cierta manera natural, sin ningún inconveniente puede y debe admitirse. Pues -añade- hay que advertir la gran diferencia entre estas formas políticas de gobierno: la monarquía y la aristocracia no pudieron ser introducidas sino por una institución positiva...Sin embargo la democracia podría existir sin una institución positiva, por la sola creación o resultancia natural, con la negación solamente de una nueva o positiva institución. Pues la razón natural dice que el poder político supremo es una propiedad natural de la comunidad política y que precisamente por este motivo pertenece a la totalidad de la comunidad, a no ser que sea transferido a otro mediante una nueva institución; porque en virtud de la razón no tiene lugar otra determinación [distinta de la democracia], ni exige otra más inmutable" (DF, c. 2, n. 8, p. 21 s.).

Por ello la llama "de derecho natural negativo, no positivo; o mejor, de derecho natural concesivo y no simplemente preceptivo. Porque, indudablemente, el derecho natural otorga de suyo inmediatamente este poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente que dicho poder permanezca siempre en ella, ni que sea ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa" (ibid., n. 9, p. 22).

Estoy de acuerdo con Reijo Wilenius cuando dice que, con el concepto del "derecho natural negativo" (aplicado al caso de la democracia y a otros referidos a la libertad, el poder y la propiedad) Suárez guarda una gran flexibilidad en su apreciación de las formas

sociales existentes en su tiempo; pero, por otro lado, muestra a lo que inclina de suyo la naturaleza, de modo que "la parte central de la ideología política y social de Suárez está como escondida en su concepto del derecho natural negativo"¹⁸.

Por los textos citados más arriba y otros semejantes, y por su teoría de los pactos de asociación y de gobierno, Suárez es considerado hoy como uno de los padres de la democracia moderna (cf. L. Pereña, C. Valverde, R. Wilenius, etc.).

1.4.4. *Una monarquía con elementos comunitarios*

Con todo, como hombre de su tiempo, Suárez va a aceptar los argumentos de Aristóteles en favor de la monarquía como institución positiva (cf. DL III, c. 4, n. 1, p. 37). Y, de hecho, muestra preferencia por una forma de monarquía que podríamos llamar limitada o "constitucional". Pues afirma que "dada la fragilidad, la ignorancia y malicia de la naturaleza humana, de ordinario es conveniente incorporar [a la monarquía] algún elemento de gobierno comunitario con la participación de múltiples ciudadanos. Este elemento comunitario es mayor o menor según las diversas costumbres y opiniones de los hombres" (ibid., p. 38).

Por consiguiente, Suárez va a estar especialmente atento a los límites de la autoridad del monarca, que le están dados siempre por el fin del Estado, es decir, el bien común, y por la ley natural; pero también y particularmente, por el pacto político de gobierno, a saber, por la que podríamos llamar, constitución fundamental del Estado. Sin embargo, admite la posibilidad de que dicho pacto haya acordado entre el reino y el rey el régimen de monarquía absoluta (DL III, c. 19, n. 6, p. 43), en el que los únicos límites a la autoridad del rey le vienen del fin del Estado y el derecho natural. Sobre este particular pienso, con Luciano Pereña, que tal concesión está contra la lógica misma de su sistema¹⁹.

Sin embargo, la traslación del poder no es para Suárez absolutamente inmutable, pues "el poder del rey o de cualquier tribunal supremo

¹⁸ Cf. R. Wilenius, op. cit., p. 63.

¹⁹ Cf. L. Pereña, op. cit., p. LIV ss.; ver también la apreciación, muy anterior, más amplia y más fuerte, de Paul-L. Léon: "Suarez...aboutit à une théorie de démocratie virtuelle inéluctable dont, il ne réussit à se dégager que par un *salto mortale* logique", cf. su extenso artículo: "L'idée de volonté générale chez J.-J. Rousseau et ses antécédents historiques", *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique* Nro. 3-4 (1936), p. 164.

temporal, pudo hacerse desde el principio que fuera mayor o menor, y en el correr del tiempo pudo cambiarse o limitarse, cuando fue conveniente para el bien común, por aquél que tuviera autoridad para ello" (DF III, c. 3, n. 13, p. 43). "El pueblo puede, pues, transformar libremente un régimen político al servicio del bien común", explica Pereña²⁰. La medida última está dada, entonces, por el bien común.

1.4.5. *El derecho consuetudinario: su origen democrático*

Algunos intérpretes (R. Wilenius, E. Elorduy, etc.) hacen asimismo notar que, aun en el caso del régimen monárquico, Suárez conserva componentes democráticos, debido a su comprensión comunitarista de la sociedad. No sólo se trata de los elementos comunitarios propugnados por él para limitar el mismo régimen monárquico -de los que hablé en un párrafo anterior- sino también del *derecho consuetudinario*, cuya causa eficiente próxima es el pueblo (cf. DL VII, c. 9, n. 2, Op. om. VI, p. 170) en cuanto forma una comunidad perfecta, porque sólo ésta tiene el poder de dar leyes (ibid., n. 3 y 6, p. 171).

Según Suárez, por medio de la costumbre común el pueblo manifiesta públicamente su voluntad legislativa, no a través del voto, pero sí mediante acciones y hechos, que -como ya quedó dicho- nuestro autor asimila a aquél (ibid., c. 14, n. 8, p. 190).

También en esto se trasparenta la concepción suareciana de la intraestructura social y comunitaria del Estado, dada por la comunidad política del pueblo. Ya he mencionado más arriba el parecer de Elorduy sobre este punto. Wilenius cita en ese contexto a Hans Kelsen, para quien "la creación de la ley consuetudinaria...es de hecho una forma de legislación democrática porque está basada en una autonomía real, aunque inconsciente"²¹.

Claro está que Suárez distingue el caso del régimen democrático, del aristocrático y del monárquico. En el primero "el príncipe soberano es toda la república; luego, si aquel pueblo consiente en la costumbre, es necesario que consienta el príncipe soberano, que allí no se distingue de la universalidad del pueblo" (DL VII, c. 13, n. 1, Op. om. VI, p. 184). Pero aun en el caso de la monarquía, aunque se necesita el consentimiento, al menos tácito, del soberano con la costumbre para que

²⁰ Cf. op. cit., p. LIV.

²¹ Cf. op. cit., p. 49, donde transcribe el texto de Kelsen, citado según su traducción inglesa: *General Theory of Law and State*, Cambridge (Mass.), 1949, p. 310 s.

no sólo lo sea de hecho sino también de derecho, con todo "en alguna manera depende más de la voluntad del pueblo, porque a él se acomoda el príncipe, por decirlo así, como dando licencia para que introduzca el derecho de costumbre, según quisiere, o como aprobando y confirmando lo que el pueblo intenta" (ibid., c. 14, n. 5, p. 189).

Tanto en un caso como en el otro se trata de la *mayoría* del pueblo, porque -dice Suárez- "para dar una ley por voluntad expresa de la comunidad no es suficiente el consenso de la minoría, ni suele bastar en las elecciones y en aquellos actos que suelen o pueden ser hechos por la comunidad; por consiguiente mucho menos basta para introducir una costumbre legal" (ibid., c. 9, n. 12, p. 173). Por el contrario, "en toda comunidad el consentimiento de la mayor parte suele bastar para el valor de sus actos, donde el derecho no establece algo especial. Porque en la persona fingida el consentimiento de la parte mayor se tiene por consentimiento de todo el cuerpo...; luego también ahora se tiene por costumbre de toda la comunidad" (ibid.).

Y, aunque de esa mayoría Suárez excluye a los infantes y dementes, con todo rechaza el parecer de los que no computan en ella a las mujeres y a los varones menores de 25 años. También las mujeres y los jóvenes forman parte -para el Doctor Eximio- de la mayoría popular necesaria a fin de dar base al derecho de costumbre (ibid., n. 14, p. 174). Según algunos, se trataría de algo como un germen del "voto femenino", en forma de "hechos y acciones".

Aún más, Suárez proyecta su comprensión comunitarista en el nivel internacional, para fundamentar -como ya lo dije anteriormente- el derecho de gentes.

1.4.6. *La desobediencia civil*

No voy a desarrollar todo lo que Suárez dice sobre este particular, incluida la espinosa cuestión del tiranicidio. Solamente haré algunas indicaciones, a fin de completar lo dicho más arriba acerca de que, según su concepción, el poder político le corresponde primariamente al pueblo.

El teólogo granadino está de acuerdo con Belarmino en que "el pueblo nunca trasmite su poder al príncipe sin conservarlo *in habitu*", de modo que, no arbitrariamente, sino en determinados casos, puede hacer uso del mismo, aun después de haberlo trasferido al soberano. Afirma nuestro autor: "estos casos hay que entenderlos de acuerdo con las condiciones del primer contrato o de las exigencias de la justicia natural, pues los pactos y convenios justos hay que cumplirlos" (DF III, c. 3, n. 3, p. 35). Por lo tanto el pueblo puede exigir al rey el cumplimiento

tanto del derecho natural como del contrato de gobierno. De ahí que nuestro autor distinga ambos casos. Con respecto al segundo dice: "si el pueblo al transmitir el poder al rey se lo ha reservado para algunos casos y asuntos más graves, entonces puede hacer lícitamente uso de él y conservar su derecho". Y, en relación con el primer caso, afirma: "por esta misma razón podría el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa, si el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta del Estado; porque a este derecho nunca ha renunciado [el pueblo]" (ibid.). Se trataría entonces de un caso de "guerra justa" del reino contra el rey (cf. DL III, c. 4, n. 6, p. 44; ver también: *De Charitate*, tr. III, disp. XIII, sectio 8, n. 2, Op. om. XII, p. 759). En ambas circunstancias, la desobediencia y, dado el caso, aun la revolución, serían ética y políticamente legítimas para Suárez.

Con esa doctrina continúa y radicaliza la concepción tomista del derecho de resistencia contra la tiranía. Santo Tomás afirmaba que "contra la perversidad del tirano se debe proceder no por la presunción privada de algunos sino por autoridad pública" (*De regimine principum*, lib. I, VI), sin determinar ulteriormente esta última. Suárez, en el caso de la tiranía de un soberano legítimo (lo llama: "tyrannus in regimine") llega a decir: "la perversidad del rey contra el bien común del Estado o contra el pacto y convenio con el reino puede ser tan grande, que todo el reino, de común acuerdo (*totum regnum communi consilio*), pueda rescindir lo pactado y deponer al rey, y de esta manera -según hemos dicho antes en el cap. V- liberarse de su obediencia y fidelidad civil" (DF VI, c. 6, n.11, p. 730 s.).

Pero: ¿cómo se manifiesta ese acuerdo comunitario y común? El mismo Suárez confiesa: "Sobre quién es el que puede dar tal sentencia [de deposición y privación del reino], se discute mucho". Y luego añade: "si un rey legítimo gobierna tiránicamente y el reino no tiene ningún otro medio de defensa que expulsar y deponer al rey, la comunidad política (*respublica*) en pleno, con el acuerdo público y común de las ciudades y de los próceres (*publico et communi consilio civitatum, et procerum*), podrá deponer al rey" (ibid., c. 4, n. 15, p. 721). No explica más, pero, según algunos intérpretes, esa referencia al acuerdo público y común de las ciudades y los próceres, el cual representa el de toda la comunidad política, contiene un embrión de parlamentarismo. De hecho, varios autores (J.N. Figgis, G. Sabine, R. Wilenius) ven en Suárez la fuente no confesada de la teoría de la resistencia sostenida más

tarde por los *whigs* en Inglaterra²². Pero, mientras que John Locke supone una concepción individualista del hombre y considera sólo el contrato de gobierno, Suárez, por el contrario, gracias a su espíritu social y comunitario, afirma la socialidad natural del hombre y hace preceder el pacto de asociación, al mero pacto de gobierno.

También en el Cabildo Abierto del 22 de mayo de 1810, en Buenos Aires, los argumentos de Juan José Castelli para legitimar la vuelta del poder al pueblo, estuvieron basados en la filosofía política de Suárez, cuya doctrina habían estudiado varios de nuestros próceres en la Universidad de Chuquisaca (Sucre, Bolivia). A ese regreso del poder a los pueblos del Virreinato del Río de la Plata, representados por la Primera Junta de gobierno patrio, se lo conoció luego como la Revolución de Mayo²³.

1.5. *La comunidad universal "casi-política" de pueblos y el derecho de gentes*

Más arriba -en el apartado 1.1.3.- indiqué que, para Suárez, no sólo se da la unidad específica, prepolítica, del género humano, correspondiente a la ley natural, sino también una *unidad moral y casi-política* de todos los pueblos o naciones entre sí, que supone su constitución previa como pueblos y Estados distintos por el pacto de asociación y el ulterior pacto de gobierno.

Pues, según Suárez, aunque cada uno de los Estados sea una sociedad perfecta, sin embargo, "aisladamente considerados, nunca gozan

²² Wilenius (cf. op. cit., p. 82) cita aprobativamente lo que sobre ese punto afirma la obra de J.N. Figgis: "On some Political Theories of the early Jesuits", *Transactions of the Royal Historical Society*, New Series 11 (1897), p. 94. El primero habla, en ese contexto, de "embryonic of Parliamentarism", cf. op. cit., p. 85.

²³ Sobre Suárez y la Revolución de Mayo cf. G. Furlong, "Francisco Suárez fue el filósofo de la revolución argentina de 1810", en: A. Dell'Oro Maini (et al.), *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez. Su influencia en la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, 1959, 75-112. Acerca de su influjo, en general, en la emancipación y en la filosofía política (explícita o implícita) de las naciones hispanoamericanas, ver: C. Stötzer, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*, Madrid, 1982; R.M. Morse, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, 1982; I. Vallier, *Iglesia Católica y Modernización en América Latina*, Buenos Aires, 1964.

de autonomía tan absoluta que no precisen de alguna ayuda, asociación y comunicación mutuas, unas veces para su mayor bienestar y utilidad, y otras incluso por verdadera necesidad moral y falta de medios, como lo demuestra la experiencia misma" (DL II, c. 19, n. 9, p. 136). "Y este es el motivo -añade- por el que las naciones tienen necesidad de un sistema de leyes por el cual se dirijan y organicen rectamente en esta clase de comunicación y mutua asociación. Y, si bien en gran parte, está previsto por la razón natural, no lo está, sin embargo, directa y plenamente con relación a todas las materias y circunstancias. De ahí que pudieron establecerse algunas leyes especiales a través de las costumbres de esas mismas naciones" (ibid.). Por consiguiente, el fin de ese "derecho de gentes"²⁴ es para el Doctor Eximio: "la asociación y comunicación convenientes de todas las naciones entre sí" (ibid., n. 10, p. 136).

De paso notemos la relevancia que da Suárez a la *intercomunicación mutua*, tanto dentro de cada comunidad política (ver: DL III, c. 13, n. 3; DOSD lib. V, c. 7, n. 6 y 7, Op. om. III, p. 414 s.), como también, internacionalmente, a la de distintas comunidades políticas entre sí. Tal consideración resulta importante para nosotros, en estos tiempos en que la reflexión ha redescubierto la acción y la racionalidad comunicativas (Habermas), así como la comunidad (ideal y real) de comunicación (Apel). En el nivel universal, no se trata de un mero agregado o conglomerado de pueblos, unidos "por accidente", sino de una unidad que se da entre ellos "por sí". Suárez no la considera una unidad política, porque no conforman un super-Estado, pero sí *casi-política*, porque da el fundamento para el *derecho de gentes*. Como sabemos, para él lo político está intrínsecamente unido con la potestad de legislar, aunque -como en este caso- se refiera a leyes no escritas introducidas por la costumbre. Es un "derecho común a todas las naciones, constituido no por el solo instinto natural sino por el uso", es decir, "por las costumbres no de una o de otra comunidad política, sino por la de todas o casi todas las naciones" ("*jus commune omnium gentium, non instinctu solius naturae, sed usu constitutum*": DL II, c. 19, n. 6, p. 132; "*moribus non unius vel alterius civitatis sed omnium vel fere omnium nationum*": ibid. p. 131).

²⁴ Sobre este tema, entre otros, cf. L. Pereña, "La génesis suareciana del *ius gentium*", art. cit.; J. Brown Scott, *El origen español del Derecho internacional moderno*, Valladolid, 1928, donde afirma que Suárez constituye "la culminación de la Escuela española del Derecho Internacional, creadora de esta ciencia" (ibid., p. 188).

Nuestro autor está pensando sobre todo en el "*jus gentium*" considerado "*propriissime*" (ibid., n. 8, p. 134), es decir, el que vincula a todos los distintos pueblos o naciones *entre sí* (*inter se*), y no sólo en el derecho consuetudinario interno a cada nación (*intra se*); aunque en cuanto puede ser similar al de casi todas las otras, también se lo pueda denominar "derecho de gentes" (en un sentido menos propio). En ese contexto Suárez da varios ejemplos del primer tipo de "*jus gentium*", como son los del libre comercio y de la inmunidad de los legados.

En este último caso agrega la precisión: "si damos por supuesta la admisión de embajadores por un pacto implícito" ("*supposita admisione legatorum sub pacto subintellectu*": ibid., c. 7, p. 133). Pues, para que se dé dicho derecho se necesita el consentimiento voluntario, aunque sea solamente práctico y tácito, de los pueblos y una especie de pacto implícito entre ellos. En consecuencia, algo más abajo va a decir que el derecho de gentes es de suyo mutable, porque "depende del consenso". De ahí que no se pueda cambiar "sin consentimiento general", aunque basta que éste se dé tácitamente por medio de la introducción paulatina de la costumbre contraria (ibid., c. XX, n. 8, p. 147).

También aquí, como lo vimos ya con respecto a los pactos de asociación y de gobierno, se da una especie de consentimiento común o convención entre los pueblos, aunque no explícita sino sobreentendida y consuetudinaria. Su sujeto público y voluntario es, entonces, la comunidad orgánica de las naciones, aunque "sin necesidad de asambleas extraordinarias o acuerdo simultáneo de todas las naciones" (ibid., n. 1, p. 140). Dicho consenso, "mediante el uso y la tradición histórica pudo introducirse gradualmente en todo el mundo y en función de un proceso de continuidad, expansión y mutua imitación entre las naciones" (ibid.). Se trata, por lo tanto, de una especie de "sociedad civil mundial" en cuanto constituye una comunidad casi-política.

Suárez, hablando en general de la costumbre y citando a Juliano, afirma: "¿Qué importa que el pueblo declare su voluntad por sufragio o con las mismas cosas y hechos?" (DL VII, c. 14, n. 8, Op. om. VI, p. 190). Aquí se trata de la voluntad común no de un pueblo sino de la comunidad de todos o casi todos ellos, expresada por medio de su praxis común, públicamente consentida, la cual implica un poder común y, conforme al mismo, crea derecho, precisamente un derecho consuetudinario internacional: el derecho de gentes. Éste ocupa un lugar intermedio entre la ley de la razón natural y los pactos y convenios internacionales explícitos entre las naciones.

Una relectura actual de esas nociones, en nuestra época de globalización, nos hará plantear más abajo la cuestión de la sociedad

civil internacional en su relación con lo público internacional, lo jurídico internacional y lo político pensado aun a escala mundial, aunque no necesariamente como Estado universal.

Con respecto a este último, Suárez, en su época, lo veía apenas viable. Así es como afirma: "No es necesario para la conservación o bienestar de la humanidad que todos los hombres se integren en una sola comunidad política. Por el contrario, eso apenas es posible y mucho menos sería conveniente" (DL III, c. 2, n. 5, p. 26). Ni, según nuestro teólogo, de hecho se dio en el pasado de la humanidad, a no ser por breve tiempo (ibid.; ver también: n. 6, p. 26 s.).

2. Relectura actual de la filosofía política suareciana

2.1. *Concepción comunicativa de lo político y del poder político*

En los últimos tiempos se ha redescubierto y reinterpretado la noción aristotélica de *praxis* o acción, en cuanto distinta de la *póiesis* (obra), para recomprender lo esencial de lo político. Éste consiste entonces en el libre *actuar-en-común*, fundante del *poder-en-común*. Ese *querer vivir y actuar juntos* y el *poder-en-común* que resulta del mismo, serían -por consiguiente- anteriores tanto a la relación *mando-obediencia* y de dominación civil (en las que, por ejemplo, Max Weber²⁵ pone la esencia de lo político), como también anteriores a la organización del Estado y, por supuesto, al poder de *coerción* legítima que éste puede ejercer. Tal concepción es la de Hannah Arendt, revalorizada luego críticamente por Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, etc. y, en la Argentina, por Julio De Zan²⁶. Así se llega a perfilar una comprensión *comunicativa* de lo político y del poder *político*, sin dejar de tener en cuenta (a pesar de la misma Arendt) su relación intrínseca con la acción política *estratégica* (privilegiada por Max Weber) y con otros tipos de poder de hecho actuantes, como el *económico*.

²⁵ Ver su obra: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* 5. ed., Tübingen, 1980 (en castellano: México, 1944).

²⁶ Me refiero principalmente a las obras siguientes: H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958 (en castellano: *La condición humana*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1993); id., *Macht und Gewalt*, München-Zürich, 1985; J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1987 (especialmente cap. 11, p. 223-248); P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990 (p. 227-230); J. De Zan, *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires-Rosario, 1993 (especialmente cap. IV, p. 91-161).

Estimo que la doctrina de Suárez puede dar arraigo inculturado y tradicional a esos nuevos enfoques, a la vez que éstos reciben nueva luz de la filosofía política suareciana y se la dan. Al mismo tiempo proporcionan la posibilidad de corregirla y de ser rectificadas por ella. Pues también Suárez pone el origen del poder político en el libre *consenso* social y en la *acción común* (la praxis duradera del pacto comunitario, al menos tácito, y de la costumbre, tanto en el nivel nacional como en el internacional); los cuales consenso y actuar comunes están para él orientados al *mismo bien común*. De ahí la distinción suareciana de los dos pactos, que hace evidente que primero es el convenio de asociación y, luego, el de colación o delegación del poder, ya que éste resulta naturalmente del querer y actuar en común.

En esa misma línea están la afirmación suareciana de que el primer sujeto del poder político es el pueblo en su conjunto, en igualdad de posiciones entre todos, así como su reconocimiento de que el pueblo conserva siempre el poder político. Lo conserva, ya sea al menos "in habitu" -en los casos de la monarquía y de la aristocracia (tanto gracias a la costumbre como al derecho de desobediencia y resistencia civil-; ya sea "in actu" -según el derecho natural negativo-, en el caso de la democracia.

Ricoeur concuerda sin saberlo, con Suárez, cuando afirma que la estructura última del vivir-juntos en una comunidad política histórica se da más por las *costumbres* y *consensos comunes* (en el que él llama plano ético) que por las constricciones ("*contraintes*") ligadas a los sistemas jurídicos y a la organización política del Estado (que él denomina "morales", en un sentido deontológico). Esos sistemas legales y organizativos, aunque imprescindibles, son ulteriores -dice- con respecto a la costumbre (*éthos*, de donde viene la palabra "ética")²⁷. También en Suárez lo deontológico se basa en lo teleológico; pero éste (lo mismo que en Ricoeur) no está concebido en forma utilitarista, sino según el *télos* civil último del "*vivir bien en común*", orientado al bien común integralmente humano de la comunidad y de todos y cada uno de sus miembros. Asimismo Ricoeur, siguiendo a Arendt, subraya que el poder político procede directamente de la categoría de la "acción", y que ésta cobra significación política -distinta y anterior a lo "estatal"

²⁷ Cf. P. Ricoeur, op. cit., p. 227. Releído el tema de la costumbre desde la perspectiva actual, nos recuerda el papel de la *cultura* común en la constitución de un pueblo, aunque se ponga el énfasis en el consenso político común: cf. L. Gera, "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia", en: CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá, 1977, 258-283.

(*étatique*)-, si se reconoce su condición de *pluralidad* (irreductible a las meras relaciones interpersonales directas) y de *concertación*²⁸. Precisamente esos dos caracteres están presupuestos en la concepción suareciana de lo político: el primero, en forma implícita, cuando distingue la comunidad política tanto de la familiar como de la mera buena vecindad del "pago", aunque estas últimas se regulen éticamente según el derecho natural. La segunda característica es afirmada por Suárez en forma explícita, porque -según su parecer- para que se dé la comunidad política, son necesarios *la concertación y el consenso*, así como su permanencia en el tiempo ("pacta sunt servanda"), mientras lo exija el bien común. De ahí que podamos afirmar que también para Suárez lo político entra en la categoría de la *acción* (plural, comunitaria y común).

Sin embargo, según la costumbre de su tiempo, el teólogo granadino llama "Estado" a la misma comunidad política del pueblo, primera portadora del poder político gracias al primer contrato, aunque la contradistingue del régimen político y del aparato institucional del Estado, que son objeto del segundo pacto.

2.2. *La concepción comunicativa del poder y la dialéctica mando-obediencia*

Para Max Weber el poder consiste en la "posibilidad de imponer la propia voluntad en una relación social, aun contra la resistencia de los otros"²⁹. Tiene, por tanto, una comprensión no comunicativa sino estratégico-instrumental del poder. Desde ese punto de vista considera a la relación mando-obediencia como marcando una *escisión* entre gobernantes y gobernados y como referida a la *violencia* legítima³⁰. En el otro extremo se encuentra la posición de Hannah Arendt, basada precisamente en la contraposición entre *poder político y fuerza o violencia*.

La posición de Suárez es intermedia y puede conectarse con la comprensión que tiene Julio De Zan de la *dialéctica mando-obediencia* como estructura fundamental constitutiva del poder, continuando y superando así la asunción crítica que Habermas hace de Arendt³¹. Aún más, Suárez puede contribuir a sustentar metafísicamente dicha concepción.

En cuanto al *origen* y al primer portador del poder político, ya

²⁸ Ibid., p. 28.

²⁹ Cf. op. cit., vol. I, cap. 1, 16; vol. II, cap. 9, 1.

³⁰ Cf. P. Ricoeur, op. cit., p. 227.

³¹ Cf. J. De Zan, op. cit., p. 132.

dije más arriba que tanto Suárez como Arendt, así como Habermas, Ricoeur y De Zan, comparten una concepción *comunicativa y social* del mismo. Sin embargo Suárez, a diferencia de Arendt, también reflexiona sobre la relación "mando-obediencia" -que él llama "subjectio civilis"- como estructura fundamental constitutiva del poder político, sin desmedro de la libertad de cada miembro de la comunidad política y de la igualdad entre todos en el seno de la misma. Pues para el Doctor Eximio el poder en común y, como consecuencia del mismo, la relación de sujeción civil al pueblo como soberano, "resulta" de la unión consensual dada por el pacto de asociación. Se trata de una *propiedad* que no nace de la mera suma de las voluntades individuales, sino de la naturaleza misma de la comunidad política, y de Dios, en cuanto es su creador. Así Suárez da razón también del "aumento" implicado en la *autoridad política (augere)* con respecto a la mera unión consensuada de los individuos, aumento al que con frecuencia hace alusión Ricoeur³².

Por su lado De Zan enriquece esos planteos al concebir la relación mando-obediencia como *recíproca y dialéctica*, cosa que -anterior a Hegel- no hizo Suárez. De ahí que De Zan pueda llegar a decir, aun más allá de Hegel, que quien manda, obedece al pueblo interpretándolo a éste y a sus legítimos intereses, y que, por consiguiente, quien obedece, manda³³, a partir de su voluntad y legítimo interés orientado al interés común. Creo que, sin ese lenguaje moderno y sin la conceptualización dialéctica, Suárez también acepta que la obediencia civil no quita la libertad, la igualdad primera y la justicia hacia todos y cada uno, porque -según su doctrina- quien manda no lo ha de hacer por su interés sino por el de quien obedece y por el bien común, y quien obedece no lo hace por falta de libertad o por imperfección alguna, sino para lograr una acción común basada en el consenso y orientada al interés de todos. Por ello Suárez acepta que la relación política mando-obediencia se hubiera dado también en el estado de inocencia, lo que, en cambio, no se puede decir de la coerción o violencia legítima, consecuencia del pecado.

³² Por ejemplo, ver lo que Ricoeur dice acerca del segundo de los tres niveles del fenómeno ideológico en su artículo: "Science et idéologie", *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974), 328-355.

³³ Cf. J. De Zan, op. cit., p. 135. Llama la atención que uno de los principios del zapatismo mexicano actual afirme: "mandar obedeciendo".

2.3. ¿Voluntarismo suareciano?

Por otro lado, la idea interrelacional -si no dialéctica- que se hace Suárez de la sujeción y obediencia civiles le impide caer en otro escollo, a saber, la *identificación* -de índole rousseauniana- del querer común con una *voluntad general* entendida como resultante de la integración de las voluntades particulares o como expresión de una voluntad sustancial común. Suárez reconoce en cambio, el carácter de hecho no pocas veces conflictivo, y aun antagónico, de dicha relación (dialéctica), que puede llegar hasta la "guerra" justa de los que obedecen contra los que mandan. Pero, por otro lado, con razón algunos autores ponen a Suárez en la línea histórica que culmina en la filosofía rousseauniana de la "voluntad general"³⁴, pero no en cuanto puede dar base a un eventual totalitarismo populista, sino en cuanto pone a la voluntad histórica común y al consenso libre y compartido como base de la comunidad política. Pero, como ya lo dije más arriba, tal consenso de libertades no supera sino que supone una *pluralidad* irreductible y, por ende, la comunidad voluntaria de los diferentes, que no es lícito hipostasiar e identificar adialécticamente en una falsa concepción de la voluntad general. Asimismo son inconsistentes las críticas de autores como Michel Bastit e I. André-Vincent a lo que ellos denominan el "voluntarismo" jurídico suareciano, que sería uno de los eslabones históricos más fuertes entre, por un lado, la ruptura con la prioridad tomista del orden real verdadero y objetivo, debida a la concepción voluntarista y subjetista de la ley en Duns Scotus y Ockham, y, por otro lado, el voluntarismo jurídico moderno (de Hobbes a Rousseau, Kant y el positivismo jurídico)³⁵. Pero el mismo Suárez previene esos malentendidos cuando afirma que "cierta obligación natural de operar honestamente se origina intrínsecamente de las cosas mismas prescindiendo de la divina voluntad; ...por lo cual esa razón del precepto no se origina primariamente de la voluntad divina, sino de la naturaleza de los objetos" (*De bonitate et malitia humanorum actuum*, tr. III, disp. XI, sectio 2, n. 3; Op. om. IV, p. 433)³⁶.

³⁴ Cf. Paul-L. Léon, art. cit., así como: I. André-Vincent, "La notion moderne de droit naturel et le volontarisme (de Vitoria et Suarez à Rousseau)", *Archives de Philosophie du Droit* 8 (1963), 237-259; ambos ponen a Suárez entre los antecedentes de Rousseau, aunque con valoraciones diferentes.

³⁵ Tanto M. Bastit como I. André-Vincent lo afirman en sendos artículos, ya citados.

³⁶ Cf. E. Elorduy, op. cit., p. CXLIV s.

Pues Suárez de ninguna manera suplanta la razón que conoce la verdad de lo real, por una voluntad arbitraria; pero tampoco deduce racionalmente de la razón natural todas sus determinaciones históricas, por ejemplo, las del derecho de gentes o la ley positiva. Esas determinaciones son el "plus" práxico e histórico de novedad con el que la libertad responde a las nuevas posibilidades reales abiertas por la praxis y la historia.

De ahí que la concreta determinación histórica (de *tal o cual* comunidad política, costumbre o ley positiva) no se necesite sólo por la mera indeterminación de la materia, que debe ser determinada por el acto de ser (como lo afirma Bastit), sino también y sobre todo por la sobredeterminación de posibilidades históricas reales que se ofrecen a la libertad tanto divina como humana. Pues a la libertad le corresponden la iniciativa creadora, la novedad de lo posible, y la gratuidad y contingencia históricas, ya que la libertad -tanto la divina como la humana (a imagen de Dios)- es la *plenitud del acto de ser y del ser como acto*.

Pues, para Suárez, la existencia de tal o cual comunidad histórica contingente *determinada*, de tal costumbre *determinada*, y de tal constitución del Estado o tal ley civil *determinadas* no son la simple determinación de la indeterminación de la materia según la forma de la razón, de alguna manera deductible de ésta y del derecho natural, sino que son fruto *contingente, histórico, gratuito y libre* de la voluntad. Sin embargo ésta no es arbitraria, sino que tiene su propia racionalidad, no material y física, sino libre e histórica, a saber, el *lógos* de la misma libertad y del *con-senso* entre libertades (el cual, como la misma palabra lo indica, implica *sentido* razonable y compartido, aunque no necesariamente racionalizable en razones claras y distintas).

Según mi entender, Suárez, sin ser ni voluntarista o positivista, ni racionalista, sabe sin embargo conjugar naturaleza racional y libertad sensata, verdad y bien, "resultantia" ontológica y novedad histórica.

2.4. Concepción comunicativa del poder y acción estratégica

Aunque por razones distintas, la crítica que Habermas y De Zan hacen a Arendt, en parte puede hacerse extensiva a Suárez, en cuanto éste no tiene suficientemente en cuenta el momento *estratégico* propio de lo político. En Arendt ello es fruto de su contraposición no dialéctica entre poder político y fuerza; en Suárez se debe a su planteamiento filosófico, no suficientemente empírico, anterior al nacimiento de las ciencias políticas empíricas. Sin embargo, así como aceptando la posición comunicativa y práxica de Arendt, Habermas y De Zan han

podido asumir -aun en contra del pensamiento explícito de la mencionada filósofa- la racionalidad política estratégica a partir de la comunicativa, de la misma manera, pienso que es posible incorporar esa problemática empírica al planteo filosófico suareciano. No para dar razón del origen del poder, pero sí de su adquisición fáctica, y de la lucha y competencia por el mismo, suponiéndolo. A esa complementación nos invita, además, la distinción que hace Suárez entre los dos pactos, pues el segundo -el pacto de gobierno- implica, entre otras acciones estratégicas no explicitadas por Suárez, al menos el uso de la violencia legítima hacia dentro o hacia fuera del Estado y, por ello, implica el empleo de la racionalidad estratégica.

Por otro lado, nos acercan hoy a la posición suareciana, más ética que estratégica, tanto el hecho de que, en el actual Estado de derecho, el uso de los medios estratégicos en política está regulado por la ley, como también la exigencia ética de que la racionalidad comunicativa debe ser la que *informe, oriente y transforme* la racionalidad estratégica, para lograr los fines últimos de la comunidad política, y no al revés, a saber, que sea la segunda la que instrumente el poder político comunicativo, al servicio no del interés común, sino de intereses particulares y partidistas.

Lo mismo se diga de las alianzas y negociaciones fácticas del poder político -basado en su propia idiosincrasia irreductible- con otros poderes, sobre todo con el poder económico. Todo depende si esas alianzas y compromisos son, en último término, puestos al servicio de los fines de la comunidad política o, por el contrario, ésta se convierte en instrumento de intereses particulares, sean económicos o de otra índole.

Suárez no se planteó tales temas, pero su concepción comunicativa y comunitaria de lo político señala un camino de valoración de éste en cuanto tal, y su relación ética aunque realista, tanto con las estrategias políticas de poder como con otros poderes como el económico. Pienso que ese enfoque ya estaba implicado "in nuce" en su subordinación del pacto de gobierno al de asociación (y al poder del pueblo que resulta de éste), así como también en la subordinación de ambos pactos al derecho, tanto al constitutivo de una comunidad política determinada como al natural y de gentes.

2.5. Lo social intrapolítico

Wilenius dice que Suárez estaba "más interesado en la 'subestructura' social de la comunidad política que en las instituciones políticas

mismas"³⁷. A su vez, ya hemos citado a Elorduy, que descubre en la comprensión suareciana del Estado la remanencia de organizaciones "subestatales" y de la "subestructura del pueblo". Esos autores se refieren a la importancia primordial que Suárez le confiere al *pacto social de asociación* (anterior al de gobierno) para la constitución de la comunidad política, así como al papel relevante que para él tienen el consenso y la costumbre, y su concepción de la democracia como de derecho natural negativo. Todo lo cual supone un énfasis puesto en el poder del pueblo en su conjunto, fundado en su actuar comunitario y común. Aun en la monarquía, como ya se dijo, el pueblo conserva su poder político "in habitu" y puede recobrarlo si se dan las circunstancias.

Para Suárez lo social así entendido no es sólo prepolítico ni tampoco es la mera *materia* previa a lo político, pues, más que una "subestructura" de éste, es *intrapolítico*, es decir, es la *intraestructura* necesaria de lo político, que permanece en su constitución e influye en su misma comprensión formal.

Por esa concepción de la relación entre lo social y lo político, el teólogo granadino me parece un precursor de la relevancia actual dada a la *sociedad civil* como anterior e interior al aparato institucional del Estado. Ella es hoy entendida no como el ámbito de la competencia entre los intereses particulares y privados (el mercado), sino como *comunitaria y pública* en cuanto sus intereses son *universalizables*. Y se la considera como más fundamental que el aparato estatal, a saber, como su soporte tanto en el origen como en la duración temporal, y aun en una eventual transformación del mismo. Recordemos que, para Suárez, el cambio de régimen y del pacto de gobierno es posible, de acuerdo a la evolución histórica del bien social común. Pero para nuestro filósofo dicha sociedad civil nacional es verdaderamente *política*, y no meramente social, aunque no se identifique con el régimen político o con el gobierno.

Por otro lado, gracias al énfasis puesto en lo *libre e histórico* y en lo *comunitario y común*, al mismo tiempo que reconoce *lo universal humano*, basado en el *derecho natural*, Suárez proporeciona elementos para asumir lo válido de los aportes comunitaristas actuales, sin caer en su historicismo, y para aceptar la contribución universalista tanto de los liberales (v.g. John Rawls) como de la teoría de la acción comunicativa

³⁷ Ver su op. cit., p. 29.

(Habermas, Apel)³⁸. Sin embargo el jusnaturalismo suareciano no es "naturalista" en un sentido moderno, porque en él se trata de la "physis" histórica de la *libertad* humana en cuanto tal.

2.6. *La apertura a lo político internacional*

En la actual época de globalización de la economía, el mercado y las finanzas, pareciera que el poder político del Estado-nación se debilita, aunque, por otro lado, tiende a recuperar sus fuentes sociales desde la base, recurriendo a la comunidad local y a la red, federación o comunidad de comunidades.

Suárez también puede ayudar nuestra reflexión acerca de esa problemática, no solamente por su énfasis puesto en la base social del poder político y por su concepción del Estado-nación como unión de ciudades-Estado locales (*comunidad de comunidades*); sino también y sobre todo porque traza líneas que apuntan a la *comunidad política mundial*. No en vano es uno de los fundadores del derecho de gentes y del derecho internacional moderno. Sobre todo me refiero a su concepción *casi-política* de la comunidad universal de naciones y a su teoría del derecho de gentes basado en el consenso tácito y la praxis consuetudinaria común de todos o casi todos los pueblos. Así es como, según su doctrina, la comunidad de pueblos aparece como sujeto de derecho y, por consiguiente, *de poder político y jurídico*.

Es tarea nuestra, en este tiempo de globalización, de dar forma *institucional* (jurídica y política) a esa instancia de poder popular internacional que ya reconocía Suárez en otro tiempo histórico.

Como ya se dijo más arriba, Suárez no veía conveniente un Estado universal. Pues bien, aun si dejamos esa cuestión en suspenso, el Doctor Eximio nos enseña la existencia de una *instancia de poder político supraestatal e internacional, y aun universal, de origen popular*, y nos plantea hoy a nosotros el problema de darle forma y régimen institucional.

³⁸ Cf. K.-O. Apel, "Das Anliegen des anglo-amerikanischen 'Kommunitarismus' in der Sicht der Diskursethik. Worin liegen die 'kommunitären' Bedingungen der Möglichkeit einer post-konventionellen Identität der Vernunftperson?", en: M. Brumlik-H. Brunkhorst (ed.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt, 1993, 149-171. Ver también: Ch. Taylor, "Der Begriff der 'bürgerlichen Gesellschaft' im politischen Denken des Westens", *ibid.*, 117-148; G. McLean, "Philosophy and Civil Society: Its Nature, Its Past and Its Future", en: *id.* (ed.), *Civil Society and Social Reconstruction* Washington, 1997, 7-81.

Todo sucede como si, ante el reto de la globalización y el riesgo internacional de la absolutización del mercado, estuviéramos ante el desafío de un casi-pacto de asociación en el nivel de la sociedad civil internacional, es decir, de la comunidad de pueblos. Y, en consecuencia, como si estuviéramos ante la exigencia de una especie de casi-pacto de gobernación internacional, que incluyera, a partir del actuar y poder en común de los pueblos, la regulación ética, política y jurídica de otros poderes globales, no en último término, del poder económico y financiero globalizado³⁹.

3. A modo de breve conclusión

Hoy, que -según parece- estamos en el umbral de una nueva época que algunos llaman "modernidad postmoderna", caracterizada por la crisis de la modernidad o, al menos, de cierto modo de vivirla y de pensarla, nos resulta particularmente interesante la relectura de la filosofía política suareciana, que surgió precisamente en el umbral entre la tradición escolástica y las formas modernas de acción y pensamiento políticos. Y esa relectura se hace más provocadora en América Latina, cuyo nacimiento a la emancipación política fue acunado por ideas suarecianas; y que todavía está en camino a su liberación humana integral, también política, en los actuales tiempos de globalización.

Suárez todavía tiene mucho que enseñarnos, aunque debemos releer sus teorías a partir de nuevas situaciones. Entre aquéllas he señalado más arriba la *concepción comunicativa de lo político y del poder político*; su énfasis puesto en la *infra- e infraestructura social y popular* de lo político y, por ende, en los elementos democráticos del poder y en el papel político del pueblo (sociedad civil); su sentido de *lo común, comunitario y consensuado*, aunque más no sea en forma de

³⁹ Entre las propuestas actuales, ver: Grupo de Lisboa (bajo la dirección de Riccardo Petrella), *Los límites a la competitividad. Cómo se debe gestionar la aldea global*, Buenos Aires, 1996. Ver también: A. Pérez, "Notes on an International Civil Society: A Comment on the Report of the Commission on Global Governance", en: G. McLean (ed.), *op. cit.*, 267-286. En un nivel filosófico cf. M. Manzanera, "Metafísica de la nostridad. Hacia una filosofía de la liberación como nostrificación", en: J.C. Scannone-M.F. de Aquino-G. Remolina (comps.), *Hombre y Sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina*, Bogotá, 1995, 91-133; *id.*, "Crítica filosófica del Neoliberalismo", en: J.C. Scannone-G. Remolina (comps.), *Sociedad civil y Estado. Reflexiones ético-políticas desde América Latina*, Bogotá, 1996, 119-162.

hechos y costumbres, como anterior a lo conflictivo y antagónico, que, sin embargo, no desconocía; su síntesis *entre lo racional y natural*, por un lado, y *lo libre e histórico*, por otro; su apertura a la dimensión política y jurídica *internacional* y su fundación del derecho de gentes, sin descuidar la sustentación social local y nacional de la constitución de lo político, etc.

Se nos plantea, entonces, la tarea de una relectura crítica de Suárez, en diálogo con la filosofía política contemporánea; como tarea no sólo para la reflexión filosófico-política o para la interdisciplinariedad de ésta con las ciencias políticas y sociales, sino también para la misma acción política en orden al bien común no sólo de nuestra América, sino universal.

Una aproximación al debate entre liberales y comunitaristas

por Rodrigo Zarazaga S.I. (San Miguel)

Introducción

En la década del 80 surgió un debate en el campo de la filosofía política entre liberales y los llamados comunitaristas cuya vigencia se mantiene en nuestros días. En el presente artículo nos proponemos brindar una introducción a este debate y expresar los frutos dejados por el mismo.

Creemos importante comenzar este trabajo explicando qué significa ser liberal o comunitarista. El problema está en que dicha explicación no es tan fácil como podría creerse. Para diferentes personas los términos liberal o comunitarista significan distintas cosas. De hecho parte del objetivo central de este trabajo es distinguir entre distintos tipos de liberalismo y comunitarismo. El hacerlo nos permitirá rescatar más fácilmente los aportes hechos por las distintas corrientes del pensamiento sin tener que consagrar todos sus postulados. En este sentido podemos estar de acuerdo con un liberalismo, o un comunitarismo, y no con otro.

En definitiva las definiciones que brindaremos en esta introducción sólo pueden ser muy generales e imprecisas, sin embargo creemos que se irán aclarando y precisando a lo largo del trabajo.

En general bajo el rótulo de liberales podemos colocar a todos aquellos pensadores cuyas ideas se hallen comprometidas con la defensa de la autonomía del individuo y los valores de la libertad y la igualdad de oportunidades. En general los pensadores de corte liberal conciben un sistema social que podríamos clasificar como neutral y cuyo objeto último es coordinar la conducta de los individuos auto-gobernados, de manera tal que puedan satisfacer sus necesidades de la mejor manera posible.

También podríamos decir que el liberalismo se define como la doctrina que restringe al mínimo la función del estado para dar el mayor lugar posible a la iniciativa individual. Sin embargo, esta definición significaría ya una división. Autores como Rawls se definen como liberales y defenderían la intervención estatal para determinadas circunstancias. Por este motivo podrían ser clasificados como comunitaristas por liberales más radicales como Nozick. Estos liberales más radicales, llamados generalmente libertarios, se consideran a sí mismos