

Francisco Suárez y la tradición del Contrato Social

DANIEL SCHWARTZ PORZECANSKI

Universidad Hebrea de Jerusalén

RESUMEN

Existen importantes discrepancias entre los intérpretes acerca de si Francisco Suárez fue un teórico del contrato social. En buena medida, este desacuerdo tiene que ver con la relación entre el consentimiento constitutivo (por el cual la comunidad política es creada) y la obligación política. De acuerdo con una interpretación de Suárez, el consentimiento constitutivo no crea obligación política; más bien tal obligación corresponde a la comunidad política en virtud de la clase de entidad que es (igual que las personas tienen derechos de autonomía por ser personas). Argumento en contra de esta interpretación de Suárez al proponer que los efectos del consentimiento constitutivo deberían ser comprendidos a la luz del tratamiento que ofrece Suárez de «actos operativos» como votos, promesas y juramentos. Defiendo que muchos de los pasajes de Suárez han sido incorrectamente interpretados como apoyo de una lectura organicista, cuando en realidad corresponden al planteamiento que hace de la causación moral.

PALABRAS CLAVE

FRANCISCO SUÁREZ, CONSENTIMIENTO, OBLIGACION POLITICA,
CONTRATO SOCIAL

ABSTRACT

Interpreters disagree on whether Francisco Suárez was a social contract theorist. Much of this discrepancy turns on the relation between constitutive consent (that consent by which the political community is created) and political obligation. According to one interpretation of Suárez, it is not constitutive consent that creates political obligation. Rather, such obligation belongs to the political community by virtue of the sort of being that it is (just as persons have self-rule rights by virtue of being persons, independently from their mode of production). I argue against this interpretation of Suárez by suggesting that the effects of constitutive consent should be understood in light of Suárez's treatment of «operative acts» such as vows, promises, and oaths. I establish that many of Suárez's phrases incorrectly deemed as supportive of an organicist reading, belong, in fact, to Suárez's treatment of moral causation.

KEY WORDS

FRANCISCO SUÁREZ, CONSENT, POLITICAL OBLIGATION, SOCIAL CONTRACT

LA CORRECTA UBICACIÓN DEL FILÓSOFO Y TEÓLOGO jesuita Francisco Suárez (1548-1617) en la historia del pensamiento político ha sido motivo de ciertos desacuerdos.¹ Se ha afirmado, por un lado, que Suárez fue un teórico del contrato social que anticipó mucho de lo que Hobbes y Locke sostendrían mas tarde. Se ha sostenido, por otro lado, que en Suárez tenemos en realidad a un corporatista, un organicista o un holista, alguien que continúa, en definitiva, la tradición política que, aún hoy, muchos equivocadamente asocian con Sto. Tomás de Aquino.

Tal discrepancia no es gratuita. Efectivamente podemos encontrar en la obra de Suárez tanto pasajes que parecen evidenciar una concepción organicista de la sociedad como otros que lo situarían dentro de la tradición del contrato social. Tal aparente discordancia entre los textos de Suárez ha ocasionado diferencias entre sus intérpretes. Thomas F. Schrock, por ejemplo, acusa a la interpretación desarrollada por Quentin Skinner de anacronismo, profesando su intención de «poner las cosas en su sitio [...] mediante la contrastación del holismo iusnaturalista cristiano-aristotélico de Suárez con las doctrinas individualistas de Locke y Hobbes erróneamente adscritas por Skinner a Suárez»²

Examinaré aquí un elemento de la teoría política de Suárez que está en el centro del debate acerca su posible pertenencia a la tradición del contrato

1 Quizás la mejor exposición exclusivamente dedicada a la teoría política de Suárez es Wilenius Reijo, *The Social and Political Thought of Francisco Suárez*, en la serie *Acta Philosophica Fennica XV* (Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 1963). Es importante, a su vez, la aportación de Antonio Gómez Robledo, *El origen del poder político, según Francisco Suárez* (México: Jus, 1948).

2 Ver Thomas S. Schrock, «Anachronism All Around: Quentin Skinner on Francisco Suárez», *Interpretation*, 25 (1997) pp. 91-123, p. 92 comentando Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* vol. 2 (Cambridge, Cambridge University Press, 1988) c. 5-6. En cuanto a la acusación hecha por Schrock respecto a un supuesto anacronismo por parte de Skinner, parece necesario consignar que es difícil pensar en algo más anacrónico que el repetido aludir a Suárez como «tomista» por parte de Schrock. Como es bien sabido, tanto en el siglo dieciocho como anteriormente suarezianos y tomistas eran percibidos como pertenecientes a escuelas adversarias entre si. De este modo, reportaba un jesuita a comienzos del siglo dieciocho que «siendo así que ni un solo Doctor en Teología, de cuantos había en Buenos Aires, era tomista sino suarista [...]»; y en 1757 se lamentaba el Obispo de Asunción del Paraguay de que «[lo]s Prelados Eclesiásticos como los Prebendados y Curas son todos suyos, porque creyéndose por aquí que los Padres [Jesuitas] son o han sido los despóticos de mitras prebendas y curatos, han procurado seguir su escuela [i.e. la de Suárez] de tal manera que solamente tengo noticia se allá tomista, en esta tierra, el Doctor Leiva, Cura de Santa Fe, hallándose cerrada la Escuela de Santo Tomás, y verificándose lo de San Juan: *dilexerunt homines magis tenebras quam lucem*» Guillermo Furlong, *Nacimiento de la Filosofía en el Río de la Plata* (Kraft & Publicaciones de la Fundación Vitoria y Suárez: Buenos Aires, 1952), pp. 211, 215.

social: la forma en que el consentimiento crea derecho político y correlativa obligación política.³

Suárez hace referencia a dos actos de consentimiento, distintos entre sí: aquél por el cual la comunidad pasa a ser constituida, y aquél por el cual la comunidad transfiere su potestad política a un individuo o grupo designado al efecto.⁴ Intentaré establecer el papel desempeñado por el primer acto de consentimiento, el consentimiento constitutivo, en la fundación de derecho y obligación política.

Una lectura contractualista de Suárez inspirada por su recurso al mecanismo del consentimiento se enfrenta a las siguientes posibles objeciones: 1) que el consentimiento no desarrolla un rol justificativo en el capítulo de *De legibus* en que Suárez proclama su intención de establecer la legitimidad moral de la potestad política; 2) mientras que, para Suárez, el consentimiento crea a la comunidad política, el derecho que posee la comunidad a gobernar sobre sus miembros se desprende de su propia naturaleza, en guisa de propiedad natural y no resulta directamente del consentimiento de los individuos; 3) que la analogía que propone Suárez entre el derecho político de la comunidad a regir sobre sus miembros y la facultad de una persona a hacer lo mismo con sus miembros y órganos da una pauta de su afiliación organicista; 4) que Suárez visiblemente se abstiene de recurrir al mecanismo consistente en la transferencia o alienación del derecho individual al autogobierno en su explicación del origen del derecho a regir del soberano.

Tal como veremos, una lectura atenta de los textos de Suárez desautoriza considerablemente a estas objeciones. No quiero con ello sugerir que tal lectura no se ha realizado ya por parte de otros intérpretes. Sin embargo, se ha tendido a restringir los textos bajo consideración a aquellos de carácter más explícitamente políticos tales como *De legibus* y *Defensio fidei*. Es, sin embargo, en algunos de los otros textos de Suárez, fundamentalmente en *De voto* y *De iuramento*,

3 «Potestas in uno, et subjectio in alio sunt correlativa». Francisco Suárez, *De legibus, ac Deo legislatore*, III.33.4 (abreviado de aquí en adelante *D.L.*. El número de libro figura en números romanos y el de sección en arábigos). Para un análisis moderno de correlativos legales ver Wesley N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied to Judicial Reasoning*, Walter Wheeler Cook ed. (New Haven and London: Yale University Press, 1964, 1919c.) pp. 39-41. Todas las referencias y citas en latín son tomadas de *Opera Omnia* (Paris: Vivès, 1856-1868) 28 vols. (en adelante '*Opera*'). Las traducciones son propias excepto en el caso de *D.L.* en que frecuentemente me guió por la traducción de José Ramón Eguillor Muniozgueren en Francisco Suárez S.J., *Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967-8).

4 Estos dos tipos de consentimiento, el consentimiento de los individuos que constituye a la comunidad, y el de la comunidad a delegar poder, parecen ser fundidos en uno en la presentación de Quentin Skinner. Ver Skinner, *Foundations*, II, p. 162.

en los que, de acuerdo a la tesis que será sostenida aquí, uno encuentra claves útiles para una interpretación más exacta de los textos políticos, las cuales nos ayudan a ver con más claridad la naturaleza de las afirmaciones y argumentos allí contenidos.

I. CONSENTIMIENTO Y LA NATURALIDAD DE LA OBLIGACIÓN POLÍTICA

Es sumamente intrigante que el consentimiento no desempeñe un papel saliente en el capítulo de *De legibus* en que Suárez anuncia su propósito de demostrar que la sujeción política es moralmente justificable. Tal omisión parece brindar apoyo a la posición según la cual Suárez no sostiene que la obligación política se origina en el consentimiento de los individuos. En esta sección argumentaré que una revaloración del cometido que se fija Suárez en este capítulo revela como infundada la anterior deducción.

Al comienzo de la sección que tiene como cometido aparente el otorgar legitimidad moral a la potestad política, Suárez pregunta: «¿si los hombres [...] pueden mandar a otros hombres, obligándolos con verdaderas leyes?»⁵ La pregunta es pertinente, dado el principio suscrito por Suárez de que «el hombre es libre por naturaleza y sujeto a nadie, excepto al Creador»⁶ Tal principio despierta la sospecha que la potestad pueda ser «opuesta al orden de la naturaleza» y quizás, por esta razón, involucra tiranía. Se podría plausiblemente pensar que al decir que «el hombre es libre por naturaleza», Suárez no hace más que reiterar su convicción de que el hombre posee un derecho natural sobre su libertad, un derecho al que es capaz de renunciar, por ejemplo, mediante la venta de su libertad (tal posición es expresada en el contexto de su tratamiento acerca de las condiciones que otorgarían legitimidad a la esclavitud, no en el ámbito de su tratamiento de la sujeción política).⁷

Suárez aborda el problema distinguiendo, como primer paso, entre un estado pre-político y uno político. En el estado pre-político, el hombre, que es un «animal social», naturalmente se asocia en comunidades domésticas o familias. Las familias no son, sin embargo, autosuficientes: carecen éstas tanto

5 *D.L.* III.1.1.

6 Tratamiento paralelo en *Defensio fidei catholicae, et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* (en *Opera*, vol. 24, de ahora en adelante *D.F.*) III.1.2.

7 *D.L.* II.14.16. Derecho (*ius*) en su sentido más restringido significa «*dominium* o cuasi-*dominium* sobre una cosa o acción legal judicial para poder usar de ella (*actionem ad utendum illa*)» *D.L.* II.14.16. Poseemos *dominium* alienable sobre parte de nuestra libertad natural: «por el mismo hecho de que el hombre es dueño de su libertad, se sigue que le es posible venderla o enajenarla». *D.L.* II.14.18.

de la totalidad de los oficios y artes imprescindibles para la vida humana como de los conocimientos que son necesarios al hombre.

Agrega Suárez que, si permanecieran las familias separadas, la paz difícilmente podría ser mantenida entre los seres humanos, ni existiría disuasión respecto a las injusticias, ni podrían ser éstas vengadas.⁸ Esta aseveración parece insinuar la idea de un estado de guerra, que precedería y justificaría la creación de un soberano. Tal insinuación no deja de ser problemática dada la posterior afirmación de Suárez de que la comunidad política sería también necesaria en un hipotéticamente extendido estado de la inocencia.⁹ Esto es, incluso si no se hubiera cometido el pecado original, poseerían las familias razón suficiente (incluidas razones relacionadas con el «estado de la guerra») para conformar una comunidad política.

Argumenta Suárez que los habitantes del estado pre-político son capaces de concebir un posible, no aún actualizado, estado político, en que existiría cooperación entre las familias con vistas a un propósito común. Los habitantes del estado pre-político serían capaces igualmente de tomar conciencia que, del mismo modo en que «en toda comunidad doméstica o familiar existe por la naturaleza de la cosa, una potestad proporcionada para regirla, una potestad que reside principalmente en la cabeza de la familia», así también ocurre en la comunidad política, dado que «ningún cuerpo puede ser preservado de no existir un principio cuya función sea la provisión y prosecución del bien común»¹⁰.

¿Por qué necesitan los cuerpos políticos de un gobernador provisto de potestad política? La razón, según Suárez, es que las preocupaciones individuales tienden a centrarse en el bien propio en detrimento, muchas veces, del bien común. Por otro lado, aquellos insumos necesarios para la promoción del bien común van muchas veces contra los intereses de algunos individuos (o bien, mientras que estos insumos acrecentarían el bien de los individuos puestos al servicio del bien común, son deseados por estos para su uso particular). Es necesario, por tanto, proveer a una persona de *potestas* a fin de que procure el bien común. Los habitantes de un estado pre-político se encontrarían en consecuencia bajo el imperativo racional de incluir, dentro de una concepción actualizable del estado político, al gobierno político.

A partir de estas consideraciones, concluye Suárez que, si bien es cierto que el hombre nace con el derecho natural a la libertad, nace también con la capacidad para situarse a sí mismo bajo la obligación de obedecer a otros seres humanos (presumiblemente gracias a la posesión de la facultad para establecer

8 D.F. III.1.4. En D.L. I.17.13 Suárez apunta: «los hombres en su mayor parte se inclinan al mal y se dejan guiar por las pasiones».

9 D.L. III.1.13.

10 D.L. III.1.4-5 citando a Sto. Tomás de Aquino, *De Regimine Principum*, I, i.

comunidades).¹¹ Por tanto, la situación en la cual los individuos actualizan la capacidad de situarse bajo esta obligación no contradice los mandatos de la ley natural, a pesar de que este deber no pertenezca a la locación inicial de derechos y deberes. La obediencia de la comunidad política a las leyes legisladas por el soberano no solamente no viola la ley natural, sino que es de hecho consonante con ella.¹² En otras palabras, aún cuando la sujeción política no es parte de los mandatos iniciales de la ley natural, una vez que los individuos, mediante cierto ejercicio de la voluntad constituyen la comunidad, no puede la ley natural sino suscribir estos mandatos.

La instancia central en la cual Suárez se propone demostrar la permisibilidad moral del régimen político se concentra en exponer la necesidad y conveniencia del régimen, sin asignar al consentimiento más que un papel puramente marginal. Esto es sorprendente, dado que si existe una instancia donde parecería que cabría apelar al mecanismo del consentimiento, es precisamente aquí.

El mismo acertijo es sugerido por la exposición paralela acerca del origen del régimen político en *Defensio Fidei*. Allí se da cuenta de las razones que nos inclinan a formar un estado político y las consabidas aseveraciones de que, del mismo modo en que una embarcación necesita de un capitán, un ejército de un comandante, y el cuerpo de una cabeza, así necesita el estado de un gobierno.¹³ El consentimiento esta nuevamente casi totalmente ausente de esta exposición que dice tener como cometido demostrar que el régimen político es legítimo.

En ambos casos esperaríamos que Suárez dijera con Locke: «Siendo los hombres, tal como se ha dicho, por Naturaleza todos libres, iguales e independientes, nadie puede ser desposeído de sus bienes y sujeto al Poder Político de otro sin su *Consentimiento*»¹⁴.

En suma, Suárez parece relegar el rol del consentimiento a la explicación de los medios mediante los cuales es creado un entorno en el cual las obligaciones políticas vinculan. Si bien el consentimiento crea la *civitas*, es la *civitas* y no el consentimiento la que parece dar origen a la obligación política. La presunta marginalidad del consentimiento en donde parece más necesario, parece entonces frustrar las expectativas de aquellos que desean situar a Suárez dentro de la tradición del contrato social.

En los párrafos que siguen argumento que una revisión del objetivo de Suárez en este capítulo nos lleva desestimar tal conclusión. ¿Cuál es en realidad el

11 Por «sujeción» entiende Suárez sujeción legítima, esto es, el derecho de una persona a regir y, correlativamente, la obligación de otro a obedecer

12 Parafraseo *D.L.* III.1.11

13 *D.F.* III.15.

14 John Locke, *Two Treatises of Government*, Peter Laslett ed. (Mentor: New York, 1965), II.8.95, p. 374.

objetivo de Suárez en este capítulo inicial? La respuesta que asumíamos como correcta es que se trata de demostrar que la sujeción política no viola nuestra libertad natural. Dado que suponemos este objetivo, no cabe sorprenderse del rol marginal jugado por el consentimiento. Propongo, sin embargo, que Suárez tiene en vista un objetivo distinto: demostrar que la sujeción política no es menos natural al hombre que la ausencia de tal sujeción. Esto es, demostrar que estamos naturalmente inclinados hacia la vida en comunidad política y que tal comunidad no puede funcionar desprovista de gobierno. Tenemos, por tanto, una inclinación natural a situarnos bajo obligación política. Tal inclinación es, como muchas otras, estéril de no ser llevada a cabo (como veremos, por medio del consentimiento).

Nuestra libertad original es, sin duda, la fuente de motivación para inspeccionar «la naturalidad» de la sujeción política. Sin embargo, no es el tipo de acto mediante el cual esta libertad original es cedida que importa a Suárez aquí; antes bien, si la inclinación a cederla es natural. Dado que, según propongo, ésta es la preocupación central de Suárez en el capítulo bajo consideración, no está obligado a desplegar aquí su teoría del consentimiento, sino que le basta tan solo con sugerirla.

En la actualidad tendemos a poner énfasis en el mecanismo del consentimiento en áreas como el matrimonio, la ética sexual y la ética médica, en virtud de nuestra valoración del respeto por la autonomía de las personas. Suárez parece estar más interesado en el papel del consentimiento en la creación de obligaciones vinculantes. En otras palabras: el foco de su interés no es aquello de lo que el consentimiento nos protege, sino aquello que el consentimiento crea.

II. EL CONSENTIMIENTO COMO MECANISMO CONFORMADOR DE LA COMUNIDAD POLÍTICA MEDIANTE LA INTRODUCCIÓN DE OBLIGACIONES

El consentimiento constitutivo adquiere mayor prominencia en el segundo capítulo del tercer libro en el cual Suárez se propone determinar quien o quienes poseen el derecho a promulgar leyes. Allí el consentimiento realiza dos funciones inter-relacionadas: nos permite distinguir entre aquellas unidades sociales que poseen el derecho de legislar sobre sus miembros y aquellas que carecen de él; y, por otro lado, nos da un criterio para individualizar a aquellas pertenecientes a la primera categoría. El consentimiento es seleccionado como factor de individuación de comunidades poseedoras del derecho a legislar por ser causa, según Suárez, de la producción de tal derecho.

Suárez distingue la mera agregación de individuos del cuerpo político propiamente entendido, que posee lo que denomina «unión moral»:

«Cabe considerar a la multitud humana bajo otro aspecto, de acuerdo a la voluntad especial o común consentimiento mediante el cual se congrega en un cuerpo político a través de un vínculo social con el fin de ayudarse mutuamente en orden a un fin político, de modo que se genera un cuerpo místico,¹⁵ que moralmente hablando puede llamarse uno *per se*, el cual, en consecuencia, requiere una cabeza»¹⁶

Si bien, entonces, los individuos poseen razón suficiente para conformar el cuerpo político, no lo constituyen hasta tanto no deciden suscribir esas razones y actuar en base a ellas. Pero ¿qué tipo de acto deberían realizar para generar la ciudad? Si podemos caracterizar este acto, podremos entonces especificar este consentimiento como consentimiento a la realización de este acto (nótese que lo que está en juego aquí no son los medios mediante los cuales el consentimiento es otorgado, sino sólo la naturaleza de aquéllos que deben ser consentidos en aras de crear la ciudad). Podemos vislumbrar dos tipos distintos de actos generativos como aquellos que Suárez tiene en mente, que aquí denomino ‘generación puramente social’ y ‘generación moral’.

La generación puramente social de la ciudad: conforme a la lectura tal vez más directa, la unidad de la ciudad se origina en el acto de congregación social concebida como un «acto puramente social». La congregación social es aquí estipulada como un acto que no causa por sí mismo obligación moral sino que la obligación moral es causada por el tipo de entidad que es producida por el acto. Si este es, entonces, el origen de la unidad de la ciudad, el consentimiento debe ser entendido como la venia que uno se da a uno mismo para tomar un curso de acción consistente en incorporarse a la vida comunal.

La explicación puramente social de la génesis de la ciudad es deficiente. En primer lugar, si fuese la ciudad efectivamente generada por «actos puramente sociales» es difícil comprender por qué deberían ser éstos actos voluntarios. Una ciudad podría ser creada mediante la agrupación forzosa de sus integrantes. En segundo lugar, la opinión conforme a la cual la causa de la existencia de la ciu-

¹⁵ El término inicialmente sacramental «*corpus mysticum*» era, en tiempos de Suárez habitualmente empleado para referirse a asociaciones humanas. Un interesante tratamiento de las transformaciones en el significado de este término, de la teología sacramental, a la eclesio- logía y a la filosofía política, puede encontrarse en el trabajo clásico de Ernst Kantorowicz’s, *The King’s Two Bodies: A Study in Mediaeval Theology* (Princeton: N.J., 1957) pp. 193-232. Para tratamientos más recientes ver los estudios de Francis Oakley «Figgis, Constance, and the Divines of Paris», *American Historical Review*, 75 (1969) pp. 369-386.

¹⁶ *D.L.* III.2.4: «advertendum est, multitudinem hominum duobus modis considerari; primum solum ut est aggregatum quoddam sine illo ordine, vel unione physica, vel morali, quomodo non efficiunt unum quid nec physice, nec moraliter: et ideo non sunt proprie unum corpus politicum, ac proinde non indigent uno capite, aut principe»

dad es la agrupación social, así expresada, parece subespecificada. ¿Hablamos acaso del acto que introduce contigüidad física? ¿Del intercambio de bienes? ¿De la acción colectiva hacia bienes en común?

Una descripción adecuada del consentimiento constitutivo debe ser capaz de explicar por qué la acción que conforma la ciudad debe, para lograr tal efecto, ser sujeto de consentimiento (y no solamente debe ser realizada). Debe también darnos una idea del mecanismo mediante el cual la acción que es sujeto de consentimiento actualiza la realidad social que llamamos *polis*.

La generación moral de la ciudad: de acuerdo con una interpretación alternativa, la unión de la ciudad se origina en la asunción de los deberes y obligaciones que hacen posible la vida política. Tal interpretación recibe apoyo en la aseveración de que la ciudad es una «unión moral»¹⁷. Para comprender a Suárez aquí es preciso traer a colación su discusión acerca de la «entidades morales». Las entidades pueden, según Suárez, ser llamadas «morales» en modo denominativo, o en modo substancial o entitativo. Las primeras no difieren de la entidades físicas excepto por razón de origen, en tanto son producto de acciones voluntarias. Por ejemplo, una casa es tanto una entidad física y, si es construida por albañiles no coaccionados, es también, denominativamente hablando, una entidad moral.

Las entidades que son substancial o entitativamente morales, si bien pueden tener el mismo sustrato que una entidad física, son distintas de ellas y poseen un *ens* separado. Suárez da como ejemplo aquellas obligaciones nacidas de las promesas, las transferencias de bienes realizadas de acuerdo a la voluntad del propietario, el vínculo matrimonial, el precio de los bienes tal como es determinado por ley. Estas entidades «pueden tener un fundamento en las cosas físicas [...] pero en ellas mismas e intrínsecamente no incluyen a la entidad física [...]»¹⁸

Es razonablemente claro que, para Suárez, la comunidad política es una entidad moral, al menos denominativamente hablando, en tanto surge de las voluntades de los cabeza de familia.¹⁹ Al hacer la apreciación de que el cuerpo político puede ser «hablando moralmente» una unidad *per se*, Suárez parece, sin embargo, ir más lejos y afirmar que el estado no es de hecho moral en si mismo, y no tan sólo por razón de origen, en el mismo modo en que lo son las

17 La frase se repite en *D.F.* I.6.18.: «en otro sentido se puede verdaderamente denominar [a un grupo] comunidad política o mística en virtud de la conjunción especial en una congregación que es, desde el punto de vista moral, una. [...] [Y] así dice Aristóteles en *La Política* III. 10 que una ciudad consiste en un grupo de ciudadanos ligados los unos con los otros mediante vínculos morales». Agrega Suárez que cuanto más asociaciones (como universidades y colegios) se aproximan a ser una sociedad perfecta más poseen «perfectum regimen et moralem unionem».

18 *De bonitate et malitia humanorum actuum*, d. 1.3. en *Opera*, vol. 4.

19 Wilenius Reijo (p. 36) opina que de Suárez «puede ser dicho que la 'esencia' de la sociedad (la comunidad perfecta) son las normas legales que regulan su vida»

diversas estructuras de derechos y deberes (promesas, contratos matrimoniales, contratos patrimoniales) provistos como ejemplos. De acuerdo con esta lectura, el consentimiento que constituye a la ciudad causa su unidad al situar a aquellos que han dado su consentimiento dentro de una misma estructura vinculante de deberes y derechos.²⁰ Del mismo modo en que el contrato matrimonial protege la vida doméstica, así el consentimiento político causa una estructura de derechos y deberes que protege y preserva la vida comunitaria:

«Puesto que sin gobierno político, o un ordenamiento hacia el, no es posible concebir un cuerpo político, dado que esta unidad en gran parte surge de la sujeción a este régimen y a una común y superior potestad, porque de otra manera éste cuerpo no puede dirigirse a un mismo fin y bien común. Es por tanto contrario a la razón natural el asumir una congregación humana que conviene en un cuerpo político pero que no posea alguna potestad común que recaiga en cada uno los individuos miembros de tal comunidad»²¹.

III. CONSENTIMIENTO Y PROMESA

En esta sección expongo la evidencia textual que fundamenta la hipótesis de que, para Suárez, el consentimiento opera efectos similares a aquellos que son por él adscritos al acto de prometer. La descripción que ofrece Suárez de la potestad como el efecto inevitable de la congregación social se asemeja notoriamente a su descripción de las obligaciones como el efecto inevitable del jurar y prometer.

Considérense estos textos en los cuales Suárez afirma que «supuesta la voluntad de los individuos de unirse en una comunidad política, está más allá de su poder impedir esta jurisdicción, [...]»²² y que en ésta comunidad propiamente constituida «la potestad existe a partir de la misma naturaleza de las cosas, de tal modo que no está dentro del poder de los hombres a la vez congregarse e impedir esta potestad»²³. Estas construcciones son casi idénticas a aquellas

20 Soporte adicional en favor de esta interpretación puede encontrarse en *De admissione scholarium*, en *De religione Societatis Jesu in particulari*, III.1.4, en *Opera*, vol. 16B, donde se argumenta que es muy conveniente que académicos (*scolares*) ingresen en la Compañía de Jesús mediante votos solemnes que generen obligaciones para que de este modo estén «substantialmente unidos por medio de una unión moral con ella [i.e. con la Compañía]».

21 *D.L.* III.2.4.

22 *D.L.* III.3.2 «supposita voluntate hominum conveniendi in una politica communitate, non est in potestate eorum impedire hanc iurisdictionem: ergo signum est proxime non provenire ex eorum voluntatibus quasi ex propria causa efficienti.»

23 «[E]st haec potestatem ex natura rei, ita ut non sit in hominum potestate ita congregari et impedire hanc potestatem». *D.L.* III.2.4.5.

que abundan en el tratamiento de Suárez acerca de juramentos promisorios. Si bien está dentro nuestro poder, dice frecuentemente Suárez, jurar o no jurar, escapa a nuestro poder el impedir las obligaciones vinculantes que son, de algún modo «efectos naturales» del acto de jurar, cuya aparición es independiente de nuestras voluntades.²⁴

Teniendo esto en cuenta, podemos enfrentarnos mejor a dos instancias de presunta evidencia textual aducidos por aquellos que procuran excluir a Suárez de la tradición del contrato social: (i) su concepto de potestad como «efecto natural» y (ii) como «propiedad natural» de la congregación social.²⁵

La potestad como «efecto natural». Cuando Suárez afirma que la obligación política es efecto natural de la congregación natural, Suárez puede muy bien estar describiendo los efectos morales del acto operativo de brindar consentimiento.²⁶ Es en este sentido que Suárez afirma que los juramentos y las promesas generan,

24 Considérense las siguientes construcciones argumentativas:

(a) «esta intención (la intención de jurar, en contraste con la intención de prometer, la intención de auto-obligarse y la intención de cumplir lo jurado) es suficiente para otorgar validez al juramento. Un juramento hecho de este modo, en si mismo, y en virtud de su propia naturaleza, produce una obligación independientemente de la voluntad de quien hace el juramento» *De juramento*, II.7.4 en *Opera*, vol. 14.

(b) «[...] si bien está bajo la voluntad del hombre jurar o no jurar, no se encuentra bajo su potestad no obligarse mediante el juramento prestado. La consecuencia es evidente, dado que quien puede aplicar la causa no puede impedir el efecto, si es su voluntad aplicar la causa (y de este modo produce el efecto), necesariamente quiere este efecto, incluso si por él siente rechazo, del mismo modo que una persona que desea encender fuego a una casa, voluntariamente suministra la causa, pero el efecto sigue necesariamente independientemente de cual sea su voluntad a este respecto, [...]» *De juramento*, II.7.12.

(c) De igual modo en las promesas, «mientras cae bajo la voluntad de aquel que hace votos, prometer o no prometer tal o cual cosa, sin embargo, una vez hecha la promesa, no está bajo su potestad esta obligación, ni esta obligación, propiamente hablando, nace de su voluntad; antes bien lo es de la ley divina o natural: ‘Da a Dios lo que has votado’»

De voto, IV.4.3 en *Opera*, vol. 14.

En *De juramento*, II.7.16 Suárez escribe que a partir del acto de jurar naturalmente (*naturaliter*) sigue una obligación. Agrega, además, que el hecho de que no es posible impedir los efectos legales del juramento demuestra que «esta obligación no depende directa y próximamente de la voluntad propia, sino más bien remotamente, teniendo sus raíces en el acto, del cual sigue necesariamente, y no puede ser impedido» Ver también *De voto*, I.3.5.

25 Schrock, «Anachronism...», p. 103.

26 «Acto operativo» debe ser entendido a la manera de los «hechos operativos» de Hohfeld definidos como «aquellos que, bajo las reglas generales que son aplicables, son suficientes para alterar relaciones legales, esto es, o bien crear una nueva relación, o bien extinguir una antigua, o bien realizar estas dos funciones simultáneamente», Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*, p. 32. Suárez insinúa el concepto de hecho operativo en *De voto*, I.13.13.

en calidad de efecto natural, obligaciones vinculantes independientemente de si éstas obligaciones son queridas en si mismas, sea durante o después de la realización de este acto. Considérese, además, que Suárez declara que el encontrarse dentro del espacio de vigencia de la obligación política (*iurisdictio*) sigue de la *voluntad* de asociarse socialmente, antes que de un acto «puramente social» (esto es, en si mismo moralmente estéril) de congregación.

La potestad como ‘propiedad natural’. Respecto a la designación de la potestad como «propiedad natural» de la comunidad, cabe en primer término resaltar que Suárez no desea más que afirmar que la *potestas se asemeja* a una propiedad natural: se trata de «una propiedad natural por decirlo de algún modo» («*ut sic dicam*») y una propiedad cuasi-natural». ²⁷ Posteriormente anota Suárez que se trata de una propiedad que se presenta «como una propiedad que se sigue de la naturaleza, a saber, por medio del dictamen de la razón natural, la cual demuestra que Dios proveyó suficientemente al género humano y, por consiguiente, le dió el poder necesario para su conservación y conveniente gobierno»²⁸. Y que «una vez que este cuerpo ha sido constituido, sin embargo, este poder existe en él, inmediatamente y por la fuerza de la razón natural».²⁹

En el sentido aquí utilizado, la razón natural es el medio por el cual discernimos y nos ilustramos para actuar de acuerdo con los preceptos del derecho natural.³⁰ Los dictámenes de la razón natural, de acuerdo a Suárez, generan en nosotros obligaciones porque es la voluntad de Dios que actuemos de acuerdo a ellos.³¹ Estos dictámenes son, en breve, derecho natural en vigor.³²

El hecho de que la *potestas* es resultado de la ley natural, significa presumiblemente que podemos encontrarnos bajo un precepto que dicta: «obedezca la ley legislada por la comunidad (o sus gobernantes designados)». No obstante, la mera afirmación de la existencia de tal precepto no indica la naturaleza de su origen. Dentro de un esquema suareziano, tal precepto puede derivarse

27 *D.L.* III.3.7.

28 «per modum proprietatis consequentis naturam; [...] ergo datur ut proprietatis consequens naturam, nimirum, medio dictamine rationis naturalis, ostendentis, Deum sufficienter providisse humano generi, et consequenter illi dedisse potestatem ad suam conservationem, et convenientem ad gubernationem necessariam. [...] [C]onstituto illo corpore, statis ex vi rationis naturalis est in illo haec potestas; ergo recte intelligitur esse per modum proprietatis resultantis ex tali corpore mystico iam constituto in tali esse, et non aliter». *D.L.* III.3.5.

29 *D.L.* III.3.6.

30 *D.L.* II.5.12.

31 *D.L.* II.6.8. Ver William E. May, «The Natural Law Doctrine of Francis Suárez», *New Scholasticism*, 58 (1984) pp. 409- 425, p. 418.

32 Para un tratamiento detallado de la relación entre derecho natural y razón natural ver Jaime Fernández-Castañeda, «Right Reason in Francis Suárez», *The Modern Schoolman*, 45 (1968) pp. 105-122 (especialmente pp. 115-122).

de nuestro deber natural de cumplir obligaciones nacidas de promesas, tanto como puede ser quizás derivado de alguno de los principios primeros de la ley natural. Suárez no indica ningún principio de la ley natural del cual tal potestad podrá ser inferida.

La aserción de que la potestad existe por la fuerza de la ley natural es, sin embargo, significativa si se atiende a la posición de Suárez que sostiene que la ley natural prescribe sólo aquellas cosas que son necesarias para la rectitud moral. Suárez piensa que no estamos moralmente obligados a introducir aquellos arreglos sociales que mejorarían nuestras vidas, o las volverían más soportables o placenteras (por tanto, no estamos moralmente obligados a introducir la propiedad privada, sino tan solo a respetarla una vez que tal tipo de propiedad es instituida; del mismo modo que no estamos obligados, de modo general, a contraer matrimonio y procrear, sino solo en la medida en que esté bajo riesgo la continuidad de la humanidad).³³ Si la potestad es un resultado de la ley natural, esto no significa y no puede significar que la ley natural nos obliga a crear la potestad, so pena de caer en falta moral, sino tan solo que, una vez que la potestad es creada mediante nuestro consentimiento, sería moralmente defectuoso desoír los mandatos del gobernante expresados bajo la forma de leyes.

Finalmente, la aseveración de que podemos deducir que Dios ha dado el poder necesario para la preservación y el gobierno apropiado de la humanidad, debe ser entendida como aseverando que somos capaces de percatarnos de que Dios nos ha dado la posibilidad de auto-obligarnos, de forma que aseguremos nuestra preservación y el gobierno apropiado.

La plausibilidad de la lectura según la cual el consentimiento constitutivo es una forma de promesa se incrementa si se toma en cuenta que Suárez afirma que:

«del mismo modo que un hombre, al mudar su domicilio de un lugar a otro, *eo ipso* vota obligarse de modo permanente ante las leyes del nuevo lugar (*vult obligari legibus loci permanenter*), y pasa a estar, quiera o no (*etiamsi nolit*), obligado como consecuencia; así para todo aquél cuya voluntad es habitar en algún lugar por breve tiempo, es *eo ipso* su voluntad, o debe serlo, someterse por ese período al régimen de ese lugar en todo lo que respecta a las mores y leyes generales»³⁴.

Lo que parece sugerir aquí Suárez es esto: el acto voluntario de ingresar en una jurisdicción (asumiendo que es realizado informadamente) es idéntico con el acto «performativo» de querer ser obligado por las leyes vigentes en tal jurisdicción. Es una consecuencia de este acto de consentimiento (realizado

33 *De voto castitatis*, en *De religione* IX.1.4-6, en *Opera* XV.

34 *D.L.* III.33.4.

mediante el ingreso voluntario al territorio jurisdiccional), que incurrimos en obligación política (aún si no fueran queridas en sí mismas las consecuencias morales del acto).

IV. CONSENTIMIENTO Y LA CREACIÓN DE LA *CIVITAS*

Adscribir a Suárez la postura que afirma que el consentimiento crea la obligación política podría parecer errado en vista de aquellos pasajes en los cuales Suárez se propone refutar que:

«este poder se transmite de cada uno de los hombres, mediante el propio consentimiento de los individuos, a toda la comunidad formada por ellos. Porque tanto ese poder como la comunidad en quien reside tienen el mismo origen. Ahora bien, esa comunidad se constituye por medio del consentimiento y la voluntad de cada individuo, luego de éstas mismas voluntades dimana el poder»³⁵.

Suárez busca mantenerse leal a alguna versión de la sentencia: «todo el poder proviene de Dios». Y lo hace mediante el uso de la analogía imperfecta entre la generación biológica y la generación política (tal analogía para Otto Gierke confirmaría su apreciación de Suárez como un organicista político ecléctico):³⁶

«Tal como se ve en el ejemplo anterior solamente es necesaria la voluntad del padre para la engendrar, pero no es necesaria una voluntad especial para dar al hijo libertad ni las otras facultades naturales, que en sí mismas no dependen de una voluntad especial del que engendra, sino que son consecuencia natural, así,

35 *D.L.* III.3.1

36 Otto Gierke argumenta: «[e]s en los sistemas eclesiásticos de la Ley Natural, que culminan en las teorías de Molina y Suárez, donde encontramos los intentos más vigorosos de utilizar la idea de la naturaleza orgánica del Estado para vindicar para el Todo social, una vez que éste pasa a existir, el control sobre sus partes, que, a pesar de su origen contractual, es, sin embargo, independiente de las voluntades de los individuos». Citando explícitamente *D.L.* III.3.6: «[h]ubo efectivamente algunos teóricos del derecho natural que intentaron, a pesar de sus premisas individualistas, alcanzar la idea de un Universal que existiría por derecho propio, y el creer en un Todo que dependía solamente de sí mismo. Aquellos eclesiásticos que escribieron acerca de la filosofía del derecho, buscaron en particular probar que la comunidad del Papa, si bien libremente creada por los individuos, no deriva sus derechos de ellos; pero incluso la habilidad de un Suárez puesta a defender esta paradoja no podría mas que producir un *jeu d'esprit*». Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800* (Cambridge, Cambridge University Press, 1958) pp. 45, 51.

respecto a nuestro presente tema, a fin de que compongan una comunidad perfecta, solamente es necesaria la voluntad de los hombres. Para que esta comunidad tenga la antes referida potestad no es necesaria una voluntad especial por parte de los hombres, sino que ésta es consecuencia de la naturaleza de las cosas y de la providencia del autor de la naturaleza y, en este sentido, esta bien dicho que fue conferida inmediatamente por él»³⁷.

La lectura organicista del párrafo citado y de aquellos que le son adyacentes sería, en bosquejo, la siguiente: «El consentimiento crea la ciudad; la ciudad tiene el derecho a regir sobre sus miembros en virtud del tipo de ser que es. Luego el consentimiento es superfluo, o por lo menos no está íntimamente relacionado con la producción de obligación política: si la ciudad fuese creada por otros medios que el consentimiento, de todos modos tendría la ciudad potestad sobre sus miembros».

Pero, ¿acaso la respuesta de Suárez representa un rechazo a la postura según la cual el consentimiento crea derecho político? En modo alguno. Lo que aquí presenciamos es el rechazo a otro tipo de postura, aquella que mantiene que los seres humanos crean la ciudad y la invisten de poder político por medio de dos actos de voluntad distintos y separados.

Según la interpretación que aquí propongo, la constitución de la ciudad basta para la introducción de obligación y derecho político en virtud de una causalidad moral que torna superfluo todo acto de voluntad adicional.

Hemos visto que, para Suárez, las obligaciones son descritas como «consecuencias naturales» de las promesas, votos y juramentos, precisamente porque una vez que cualquiera de estos actos es realizado queda más allá de nuestro poder impedir sus efectos morales.³⁸ Una obligación nacida de una promesa «no depende directa

37 «...ita in praesenti voluntate hominum solum est necessaria ut unam communitatem perfectam componant; ut autem illa communitas habeat praedictam potestatem, non est necessaria specialis voluntas hominum, sed ex natura rei consequitur et ex providentia autoris naturae, et in hoc sensu recte dicitur ab ipso immediate collata». *D.L.* III.3.6.

38 Lo mismo se aplica al ejemplo de Suárez de la procreación de un niño. La libertad del niño no es una facultad física (la capacidad de mover sus miembros a su placer) sino el tener derecho a hacerlo. La analogía es imperfecta pues el niño tendría tal derecho incluso si fuese concebido en un acto forzado, mientras que una ciudad creada mediante coerción (si fuese esto posible) tendría el derecho de autogobernarse. No todos los intérpretes de Suárez han advertido los problemas asociados a esta analogía. Vidal Abril Castelló, en el que probablemente sea el más extenso artículo dedicado exclusivamente a la obligación política en Suárez, parece tratar «la resultancia natural del poder político» como autoevidente y carente de problemas. Vidal Abril Castelló, «La obligación política según Suárez», *Miscelánea Comillas* 67 (1977) pp. 229-296 (ver especialmente pp. 257, 270-1). Similar complacencia respecto a la «resultancia natural» puede detectarse en Paulo Merêa, «Suárez, Jurista. O problema da origem do poder civil» in *Sobre a*

y próximamente de la voluntad propia, sino, más bien, remotamente, teniendo sus raíces en el acto, del cual se sigue necesariamente y no puede ser impedida»³⁹. Algo similar se afirma aquí del consentimiento constitutivo. La constitución de la ciudad, efectuada mediante el consentimiento, produce, en términos de consecuencia moral inevitable, derecho y obligación políticos.⁴⁰ Por lo tanto, es correcto decir que la potestad deriva directamente del acto mediante el cual constituimos la ciudad (esto es, el consentimiento, como sea que es otorgado), en lugar de ser derivado directo de los deseos que acompañan o suceden a este acto.

Dios figura aquí en su capacidad de autor de las leyes de causación moral. Es Él quien ha instituido que, para contraer obligaciones mediante la promesa, no necesita primero prometer y luego agregar un acto de voluntad mediante el cual auto-obligarse.⁴¹ De modo similar, es Él quien ha instituido que, para contraer obligación política, no es necesario acto adicional alguno más allá del acto de consentimiento.

A manera de resumen: la analogía entre la procreación biológica y la creación de la ciudad no justifica la lectura organicista de Suárez. La superfluidad de actos operativos agregados al consentimiento con el fin de introducir potestad no se debe a una propiedad no moral de la ciudad concebida como una criatura cuasi-viva; antes bien se debe a las leyes de causación moral de las cuales Dios es autor.

origem do poder civil: Estudos sobre o pensamento político e jurídico dos séculos XVI e XVII (Coimbra: Tenacitas, 2003 c. 1917) p. 40; Pedro Calafate, «A ideia de soberania em Francisco Suárez» in *Francisco Suárez (1548-1617): Tradição e Modernidade* (Lisbon: Colibri & Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999) p. 256; y en Paulo Durau, *A filosofia política de Suárez* (Porto: Tavares Martins, 1949) p. 29. Una posible excepción se encuentra en Luis Recasens Siches, *La filosofía del Derecho de Francisco Suárez* (Madrid: Victorino Suárez, 1927) p. 134.

³⁹ *De voto*, I. 3. 5, ver también *D.L.* III.3.6. «[...] non tamen requiritur specialis voluntas dandi filio libertatem, aut alias facultates naturales, quae per se non pendent ab speciali voluntatis generant[...]».

⁴⁰ Es de notar que Suárez enfatiza que la potestad resulta del modo peculiar en que la ciudad es creada (*eo ipso quod modo producitur*) —esto es, el consentimiento.

⁴¹ Suárez correctamente distingue entre la voluntad como expresión de propósito y la voluntad en el sentido de un acto operativo (o performativo). Lo que genera en mí obligaciones no es mi querer, desear, tener algo como meta, sino, más bien, el *acto de voluntad* que en un entorno de convenciones, altera las relaciones legales existentes. De modo distinto [al modo de la voluntad como propósito] podemos entender el acto de voluntad como obligándole a uno eficazmente desde el momento en que el acto se realiza y por la fuerza del mismo. Pues «es mi voluntad obligarme a mi mismo» es igual a decir «es mi voluntad permanecer obligado», o «es mi voluntad que de ahora en adelante se originen en mí un vínculo legal y una obligación» *De voto*, I.13.6. Estas expresiones se ubican cabalmente dentro de la categoría denominada por J. L. Austin's como «*performative utterances*»: estos usos del lenguaje no enuncian estados del mundo, sino que «hacen cosas» (como, por ejemplo, alterar relaciones legales). Ver J. L. Austin, «Performative Utterances» en su *Philosophical Papers* (Oxford: Clarendon, 1961) pp. 220-239.

V. DERECHOS POLÍTICOS SIN ALIENACIÓN DE DERECHOS

¿A qué debemos consentir para crear en otro el derecho a gobernar? La respuesta tradicional es que los individuos consienten en transferir parte de sus libertades naturales al soberano (sea el soberano la comunidad, como en Locke, o un individuo, como en Hobbes).

Podría afirmarse que Suárez expresamente niega tal transferencia al presentar con aprobación la postura según la cual «antes de que los hombres se congreguen en un cuerpo político esta potestad [política] no reside en los individuos, sea en su totalidad o parcialmente, y mas aún no existe ésta ni siquiera en la multitud (por llamarla de algún modo), o el conglomerado de la humanidad [...]»⁴² Se desprende de esto que la ciudad no puede proceder de una transferencia de potestad. No cabe, sin embargo, tomar este pasaje como negación explícita de la posición según la cual la potestad es resultado de la transferencia del derecho individual al autogobierno, dado que lo que se niega aquí, es en realidad, otra cosa: la presencia, previa a la ciudad, del derecho de gobernar *a otros* políticamente (no la ausencia del derecho de autogobierno que podría ser alienado por razones prudenciales).

Por tanto, si el pasaje anterior no puede ser tomado como expresión de la negación de la postura que sostiene que la potestad política es creada mediante la transferencia por parte de los individuos de su derecho al autogobierno, hemos de conceder que Suárez en ningún momento argumenta que el consentimiento constitutivo es consentimiento a una transferencia de derechos. Esto es, sin duda, intrigante si se tiene en cuenta que el mecanismo de la transferencia de los derechos no era en absoluto desconocido por parte de Suárez. Es más, Suárez recurre al mecanismo de transferencia del derecho al auto-gobierno (concebido como la venta del *dominium* sobre la libertad propia)⁴³ con el fin de explicar cómo puede uno autoesclavizarse sin que esté involucrada alguna forma de injusticia, y también para explicar la manera en que puede una comunidad política transferir su potestad a un grupo o persona en lugar de ejercerla de modo directo. Suárez tiene entonces a su disposición la transferencia del derecho al auto-gobierno como un mecanismo creador de potestad y, sin embargo, a diferencia de Hobbes, se abstiene de explicar la adquisición original de poder político por parte de la comunidad como el resultado de la transferencia o alienación de derechos individuales.⁴⁴ Tal abstención es celebrada por Schrock (quien la

42 D.L. III.3.1.

43 D.L. III.3.7.

44 Ver Thomas Hobbes, *Leviathan*, Part I, ch. 14 § 7: «Right is laid aside, either by simply renouncing it; or by transferring it to another.»; «And when man hath in either manner abandoned, or granted away his right; then he is said to OBLIGED, or BOUND, not to hinder those, to whom such right is granted, or abandoned, from the benefit of it: and that he *ought*, and it is his DUTY, not to make void that voluntary act of his own [...]»

localiza en el lugar incorrecto)⁴⁵ como prueba incontestable de que Suárez no es, después de todo, un teórico del contrato social. Schrock se pregunta: «dado que el derecho político ‘no existe en cada individuo’, y que ‘[las personas] son incapaces de dar lo que no poseen’⁴⁶, ¿cómo puede el consentimiento de los individuos, entendido como una transferencia putativa de derecho, lograr investir [de poder] a una comunidad política?» Esto lo lleva a sospechar: «¿no tendrá acaso la doctrina de Suárez del consentimiento una cualidad holista, una cualidad que obvia la necesidad para la transferencia individualista del derecho político mediante el consentimiento?»⁴⁷

La celebración holista es prematura. Transferir derechos no es la única forma de asumir voluntariamente obligaciones. Considérense los juramentos, votos y promesas. Si yo, por ejemplo, prometo a mi madre ayudarla en su vejez, le otorgo el derecho a recibir mi ayuda, pero por ello no se vuelve poseedora de un derecho sobre una parte de mi futuro tiempo disponible; no puede, por ejemplo, decidir que use yo ese tiempo para colaborar con una obra de caridad de su elección, ni transferir su supuesto derecho sobre parte de mi tiempo disponible a otra persona mediante donación o venta.

Esta es también la posición de Suárez. Repetida y agudamente, Suárez asevera que las obligaciones asumidas libremente no presuponen, ni por fuerza se originan, en una transferencia de derechos. Tal afirmación la efectúa en su tratamiento de los votos requeridos de los miembros ordenados de la Compañía de Jesús (castidad, pobreza y obediencia) donde inquiere acerca de si estos votos presuponen, o efectúan por si mismos, una *traditio* o *donatio* de un derecho (el derecho sobre el cuerpo propio, o las posesiones propias, o la voluntad propia, respectivamente). Suárez consistentemente niega que las obligaciones morales generadas por los votos (por él entendidos como promesas hechas a Dios) puedan ser identificadas con, o reducidas a, aquellas que se originan con la transferencia de los derechos que uno posee sobre una cosa.⁴⁸

Hemos visto que los modos en que Suárez articula los efectos morales del consentimiento constitutivo reproducen casi literalmente su descripción de los efectos morales de las promesas. Si, entonces, el consentimiento a la comunidad política es entendido bajo la especie de una promesa de obedecer

45 Schrock («Anachronism...», p. 103) refiere a *D.L.* III.2.1 como el lugar en que Suárez rechaza las transferencias de derecho como base del gobierno político; pero, en tal lugar, Suárez está rechazando otra cosa: que el gobierno político pueda nacer de la transferencia del derecho (inexistente antes de la creación de la ciudad) a regir sobre otros (no del derecho a regir sobre uno mismo).

46 *D.L.* III.2.1.

47 Schrock, «Anachronism...», p. 103.

48 Ver *De voto*, I.14.1, I. 14.4, I. 14.8-10, II. 7.1, II.7.9, II.7.12, II.8.12, X. 5.5-7.

al gobierno político de la comunidad, podemos hablar de obligación política sin necesitar presuponer una transferencia de derechos individuales. No hace falta que, para que una teoría cuente como teoría del contrato social, recurra a la transferencia de derechos para explicar el origen del derecho político y de la obligación política.

VI. CONCLUSIONES

Mi propósito central en este artículo ha sido desactivar las objeciones presentadas contra la ubicación de Suárez dentro de la tradición del contrato social.

Discuto, en primer término, la desconcertante marginalidad del consentimiento en el capítulo de *De legibus* en que Suárez anuncia su intención de demostrar la legitimidad moral de la potestad. Argumento que tal desconcierto es, en realidad, consecuencia de expectativas mal enfocadas, ya que la intención de Suárez en este capítulo no es exponer las maneras en que la sujeción política puede ser creada, sino mostrar que tenemos una inclinación natural hacia la creación de tal sujeción.

En segundo lugar, sostengo que, para Suárez, es el consentimiento el que constituye a la ciudad mediante la creación de obligaciones morales que unen a los ciudadanos en una «unión moral». Los efectos morales del consentimiento son descritos por Suárez de modo semejante a los efectos morales de las promesas. La apelación de la potestad como «propiedad natural» y «efecto natural» de la ciudad no contradice sino que, antes bien, fortalece esta comprensión de la doctrina suareziana del consentimiento.

Analizo luego la analogía entre la procreación de niños y la creación de la ciudad por medio de la cual Suárez busca mostrar que el consentimiento no crea la ciudad sin la intervención divina. De acuerdo con la lectura que propongo aquí, la posición de Suárez es que Dios interviene mediante el suministro de efectividad moral al consentimiento constitutivo en tanto autor de las leyes de causación moral.

Me centro, finalmente, en la notoria reluctancia de Suárez a referirse a la potestad como resultado de una transferencia o alienación de derechos de autogobierno. Mantengo que tal reluctancia es consistente con la postura suareziana de que los votos y promesas no necesariamente aparecen conjuntamente o presuponen la alienación de derechos.

Sin duda, la elucidación completa de la teoría del consentimiento de Suárez requiere más análisis. Es preciso, por ejemplo, dar cuenta del contenido exacto de la promesa que uno hace al consentir a la ciudad, y determinar si esta promesa es condicional o incondicional, y en qué casos permite la rebelión contra

los gobernadores designados por la ciudad. Sin detrimento de esto, creo que el análisis de los textos aquí desarrollado establece que Suárez propuso una explicación basada en el consentimiento del origen de la obligación política, que, si bien está muchas veces formulada en términos extraídos del léxico metafísico que mueven a la confusión, lo ubica de modo claro dentro de la tradición del contrato social.⁴⁹

Daniel Schwartz Porzecanski es Young Truman Scholar y Lecturer en el Departamento de Ciencia Política de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Recientemente ha publicado «Friendship and the Circumstances of Justice in Aquinas», *The Review of Politics*, 66 (2004) 35-52; «Aquinas on the requirements of concord: 'Concord is a union of wills, not of opinions'», *Review of Metaphysics*, 57 (2003) 25-42.

Dirección postal: Department of Political Science, The Hebrew University of Jerusalem, Mount Scopus, 91905 Jerusalem, Israel

E-Mail: schwartzp@mscc.huji.ac.il

49 La investigación en la cual se basa este artículo fue posible gracias al generoso apoyo ICALA Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. Deseo expresar mi gratitud a Eduardo Arborio Mella en la biblioteca del Pontificio Instituto Bíblico de Jerusalén, al Prof. Dr. Pablo Da Silveira, a los Dres. Eduardo Cassaroti S. J y Asher Salah por sus comentarios y apoyo, y finalmente al Instituto Harry S. Truman de la Universidad Hebrea de Jerusalén.