

La teoría de la traslación del poder en Suárez, entre tradición y ruptura

The theory of power transfer in Suárez between tradition and rupture

SERGIO RAÚL CASTAÑO

Sumario:

1. La teoría de la traslación. Sus primeros grandes representantes de la segunda escolástica
2. La formulación clásica de la teoría por Suárez
3. El problema de tradición y ruptura en la filosofía política y en la teoría de la traslación de Suárez
4. Conclusiones

Resumen: La ponencia aborda la cuestión del origen inmediato del poder político en Francisco Suárez, a partir de un análisis de su formulación de la teoría de la traslación. Tras plantear dicha teoría, dominante en la segunda escolástica, el trabajo intenta una aproximación al problema de en qué medida la filosofía política del Eximio –y en particular su teoría de la traslación– expresa continuidad o ruptura respecto de la tradición política de la escolástica aristotélica.

Palabras clave: Suárez - Aristotelismo - Poder - Político

Abstract: This article deals with the controversial problem of tradition and modernity in Francisco Suárez' political thought. Specifically,

©*Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 8/2 (2015),
pp. 93-114. ISSN 1851-8753 (Impresa) ISSN 2362-4868 (En Línea)

Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

the paper approaches Suárez' position concerning one of the main subjects in the field of classical and scholastic political philosophy, i. e. that of the origin of political power as posited by the so called «theory of translation».

Keywords: Suárez - Aristotelianism - Political Power

1. La teoría de la traslación. Sus primeros grandes representantes de la segunda escolástica

No es nuestro propósito hacer la historia de esta teoría. Mencionaremos sólo algunos de sus jalones histórico-sistemáticos más significativos, anteriores a Suárez.¹

La formulación paradigmática de la teoría de la traslación pertenece a Roberto Bellarmino. Dios, decía, el gran teólogo jesuita, ha dado el poder a la comunidad; pero no se lo ha dado a ninguno de sus miembros en particular; luego, se lo ha dado a la multitud (es decir, a todos –quienes, a su vez, están obligados a trasladarla–).² Se observa cómo el primer presupuesto es cifra y síntesis conclusiva de la teología política católica tradicional, tal como ésta se había manifestado en la doctrina de Sto. Tomás: la vida política responde exigitivamente a la necesidad perfecta de la naturaleza humana, que no podría alcanzar su télos intramundano fuera de la participación del bien común político;

1 Se halla una síntesis ilustrativa y en general ajustada de la cuestión en Cayetano BRUNO, «Origen concreto de la autoridad civil según la doctrina católica», en *Strena Seminarii metropolitani Platensis rectori et professori Raphael Trotta*, Seminario S. José, Imprenta de la Provincia, La Plata 1947, pp. 373-386. Debo el conocimiento de este trabajo a la gentileza del maestro Guido Soaje Ramos.

2 «Secundo nota, hanc potestatem immediate esse tamquam in subjecto, in tota multitudine: nam haec potestas est de jure divino. At jus divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem; ergo dedit multitudini. Praeterea sublato jure positivo, non est major ratio cur ex multis aequalibus unus potius quam alius dominetur. Igitur potestas totius est multitudinis [...] Tertio nota, hanc potestatem transferri a multitudine in unum vel plures eodem jure naturae: nam Respublica non potest per seipsam exercere hanc potestatem; ergo tenetur eam transferre in aliquem unum, vel aliquos paucos [...]» (Roberto BELLARMINO, *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus* (1596), L. III, cap. VI, –ed. Fèvre, París, 1870, t. VII, p. 11 –.

por su parte, la consecución de tal bien implica la causación de la comunidad autárquica a él ordenada; por último, esa comunidad no podría existir sin una potestad suprema de régimen. El segundo presupuesto determina la argumentación con un principio de nítido cuño aristotélico: no hay formas de régimen, ni menos concretos titulares, señalados por el derecho natural o por la ley divina: de allí que se exprese que Dios no ha dado la potestad en la comunidad «a nadie» (individuo, grupo, estamento; y bajo ninguna forma específica o particular de gobierno o de Estado). En ese preciso sentido la teología católica afirma que *omnis potestas a Domino Deo est*. Por lo menos desde S. Juan Crisóstomo, la doctrina tradicional no tuvo dudas respecto de que este principio se refiere al origen divino de la función de gobierno (i.e., de la facultad en sí misma), mas de ninguna manera a los títulos de gobernante alguno.³ En síntesis, el Creador de la naturaleza humana, teleológicamente ordenada al bien común político y al bien común sobrenatural, por el mismo acto en que crea al hombre funda la comunidad política y la potestad de régimen a ella aneja, en la medida en que ambos resultan causalmente necesarios para la perfección humana.

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

Sin embargo, no ha sido Bellarmino el primer gran doctor

3 En efecto, el CRISÓSTOMO había respondido (en la *Homilía XXIII*, sobre la *Epístola a los Romanos*) a la pregunta sobre si, según San Pablo, «todo gobernante [ἀρχῶν] ha sido elegido por Dios», que «el principio no se refiere a los gobernantes individualmente, sino a la cosa misma en cuestión [πρᾶγμα]» -es decir, a la potestad política- (MIGNE, *Patrologia Graeca*, t. 60, col. 615 –trad. nuestra-).

escolástico en proponer esta interpretación del origen de la potestad política. Ya Tomás de Vío, el Cardenal Cayetano –a quien la orden dominicana y la tradición del tomismo moderno erigieron en el intérprete oficial del Aquinate– supuso la teoría de la traslación del poder político en su *Apologia de comparata auctoritate Papae et concilii*.⁴ Asimismo, otro ilustre miembro de la escolástica española del siglo de oro, Domingo de Soto, también afirmó formalmente la traslación del poder de la comunidad al príncipe. Las repúblicas, sostiene el maestro dominicano, establecieron diversas formas de gobierno, entre las cuales aquélla que resulta de la traslación de toda la potestad y el imperio de la comunidad a un solo rey («totam suam potestatem & imperium in unum regem [...] transferre»). Es de este modo como la república, de acuerdo con el orden natural, crea los títulos de la potestad y la forma del régimen, concluye Soto⁵.

Por su parte, Francisco de Vitoria da la nota discordante en la cuestión que nos ocupa. En efecto, se halla en el gran maestro dominicano de Salamanca la afirmación formal de que la comunidad no traslada su potestad al gobernante; antes bien, para él la comunidad «non potestatem, sed propriam auctoritatem in regem “transfert”».⁶ La sociedad, pues, en Vitoria, «autoriza»

4 Cfr. *Apologia tractatus de comparata auctoritate Papae et Concilii*, I, nº 450; (obra de 1512; edición Pollet, Roma, 1936). Sobre este tema en Cayetano vide Mateo LANSEROS, *La autoridad civil en Francisco Suárez. Estudio de investigación histórico-doctrinal sobre su necesidad y origen*, I. E. P., Madrid 1949, pp. 198-199.

5 Cfr. Domingo de SOTO, *De iustitia et iure libri decem*, IV, 4 (obra de 1553; ed. de Venancio Carro y Marcelino González Ordóñez, I. E. P., Madrid, 1968, t. II). Sobre este tema en Soto vide la obra del gran especialista y editor de sus obras, Jaime BRUFAU PRATS (*El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Universidad, Salamanca, 1960, pp. 150 y ss.), quien cita en el mismo sentido el siguiente trecho de Soto: «reges ac principes a populo creati sunt, in quos suum transtulit imperium ac potestatem» (*De iustitia et iure*, I, 1, 3).

6 Cfr. Francisco de VITORIA, *De potestate civili*, 8 (obra de 1528; ed. Luis Alonso Getino, La Raza, Madrid, 1934): «[q]uamvis enim [rex] a Republica constituatur (creat namque Respublica regem) non potestatem sed propriam auctoritatem in regem transfert, nec sunt duae potestates, una regia, altera communitatis. Atque ideo sicut potestatem Reipublicae a Deo

constituyendo la norma de la investidura, la cual, a su vez, otorga el título a la potestad suprema. Es así como la comunidad legítima el acceso al gobierno (legitimidad de origen), pero no «traslada» ni «comunica» la potestad misma (es decir, el ejercicio de un poder de régimen que no tenía).⁷

2. La formulación clásica de la teoría por Suárez

La doctrina católica y escolástica respecto de esta cuestión filosófico-política clave seguía la teoría dominante hasta aquí

et jure naturali constitutam esse dicimus, idem prorsus de regia potestate dicamus necesse est [...] Errare ergo videntur authores concedentes Reipublicae potestatem esse de jure divino, non autem regiam potestatem». Para el tema de la originalidad de Vitoria frente a la posición traslacionista, dominante en la escuela hasta finales del s. XIX, vide Emilio NASZALY, *El Estado según Francisco de Vitoria*, trad. I. Menéndez Reigada, Madrid, Cultura Hispánica, 1948, pp. 240 ss.; Héctor H. HERNÁNDEZ, *Fe y razón en los títulos vitorianos*, Valparaíso, separata de la U. C. de Valparaíso 1993; Sergio R. CASTAÑO, «Un hito en la historia del pensamiento político. La refutación neoescolástica de la tesis del pueblo como sujeto del poder político», en *Revista de Derecho Público Iberoamericano*, año II, nº 3, octubre de 2013. Pero la crítica parece no haber tomado siempre debida nota de la relevancia y del sentido de esta posición de Vitoria. Tal el caso de los excelentes libros de Peter TISCHLEDER: *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des heiligen Thomas und seiner Schule*, Volksvereins, Gladbach 1923, pp. 125-127; y de Norbert CAMPAGNA: *Francisco de Vitoria: Leben und Werk. Zur Kompetenz der Theologie in politischen und juristischen Fragen*, Lit, Münster 2010, pp. 95-104. Por su parte, Daniel DECKERS (cfr. *Gerechtigkeit und Recht. Eine historische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*, Herder, Freiburg - Schw. 1991, pp. 296-296) coincide con el editor francés de las obras de Vitoria, Maurice BARBIER (cfr. *Francisco de Vitoria, Leçons sur le pouvoir politique*, Vrin, París 1980, p. 52), en que el sentido del pasaje estriba en la afirmación de la no coexistencia simultánea de dos poderes, el del príncipe y el de la república; y Deckers se inclina asimismo a inscribir la afirmación en un contexto de defensa de la monarquía, que derivaría directamente de Dios.

7 Fundamentamos esta interpretación de Vitoria, que asimismo se opone *ante litteram* a la democracia originaria *jure naturali* de Suárez, en «Die These der zweiten Scholastik über den Ursprung der politischen Gewalt und die Position Vitorias», inédito.

expuesta. Sin perjuicio de ello, se suele considerar a Francisco Suárez, quien expuso ampliamente la tesis, el representante canónico de la teoría de la traslación.⁸ Expongamos entonces en escorzo sus grandes líneas de acuerdo con la obra del Eximio.

La potestad política no procede inmediatamente de Dios, es decir, no es otorgada directamente a su titular. Dios, que crea al hombre (a cuya naturaleza le es propia la politicidad), confiere el poder no como una institución diversa de la comunidad política y a ella sobreañadida, sino como una necesaria consecuencia de la existencia de ese cuerpo político: he allí la «natural resultancia» de la *potestas suprema* a partir de la *communitas perfecta*. Se trata de una propiedad (metafísica) de la comunidad, ordenada a la consecución del bien común del cuerpo místico y, así, al cumplimiento de los fines esenciales de la naturaleza humana en el plano intramundano.⁹ Pero como ni el derecho divino ni el natural señalan al titular de la potestad, esa tarea será de resorte del pueblo en el contexto de sus circunstancias, el cual determinará el modo de la *potestas jurisdictionis* según una forma (constitucional) y según unos titulares concretos, trasladando el poder al gobernante.¹⁰

8 Sobre la teoría de la traslación de Suárez en el contexto doctrinal de su época cfr. el valioso estudio de Juan CRUZ, «Dialéctica ontológica del poder político», in Ma. I. ZORROZA, *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley*, EUNSA, Pamplona, 2009, pp. 13-33.

9 Cfr. Francisco SUÁREZ, *Defensio fidei*, III, II, 2-7; III, VIII, 1 (para el libro III de *Defensio fidei*, obra de 1613, se utiliza la edición de Luciano Pereña y Eleuterio Elorduy con el título de *Principatus politicus*, C.S.I.C., Madrid 1965).

10 Cfr. Francisco SUÁREZ, *Defensio fidei*, III, II, 10-13; *De legibus*, III, 4, 4 (la obra fue publicada en 1611; utilizamos la edición de Luciano Pereña *et al.*, C.S.I.C., Madrid 1975). La fórmula «populus in principem transtulit potestatem» (*Def. fidei* III, II, 12), apunta con razón Mariano DELGADO, es «reiterada hasta la saciedad» en esa obra y en *De legibus* por Suárez, quien la contrapone a las (según DELGADO) «imprecisiones conceptuales» de Vitoria en este punto («Die Zustimmung des Volkes in der politischen Theorie von Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas und Francisco Suárez», in F. GRUNNERT & K. SEELMAN -ed.-, *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*, Max Niemeyer, Tübingen

Luego, según la teoría adoptada por Suárez, que con toda propiedad puede ser llamada de la traslación, el pueblo no sólo designa a quien ha de ejercer el gobierno sino que, asimismo, le traslada la potestad que en él reside originalmente (*designatio* y *collatio*, actos distintos por los que la república instituye el imperio político). Y lo hace «como dándole a otro una cosa suya».¹¹

3. El problema de tradición y ruptura en la filosofía política y en la teoría de la traslación de Suárez

En lo que sigue procederemos a esbozar una serie de observaciones respecto a la posición que asume Suárez ante la tradición escolástica de la que es heredero (y de la que se convertirá en autor de referencia en los siglos inmediatos posteriores); así como, de contragolpe, ante la naciente filosofía política moderna (entendiendo el término en sentido no cronológico sino doctrinal).

3.1 El Eximio como receptor de la tradición del realismo político aristotélico

Ante todo, puede concederse en principio que el Eximio hace suyos (en lo filosófico-político) los principios axiales del aristotelismo tomista.¹² Primeramente Suárez adhiere sin ambages a la tesis de natural politicidad de Aristóteles, Cicerón y Tomás de Aquino. El hombre es naturalmente social, y alcanza su perfección intramundana en la comunidad política, que por ser autosuficiente es perfecta.¹³ Asimismo, el Eximio afirma el bien común como fundamento del orden y del poder políticos. En efecto, la potestad temporal puede instituirse con mayor o

2001, p. 171).

- 11 A diferencia de la designación del Pontífice, «potestas autem civilis ex natura rei est in ipsa communitate et per illam in hunc vel illum principem translata est, voluntate ipsius communitatis, eam (ut sic dicam) *tanquam rem suam alteri donantis*», sostiene el Eximio en *Defensio fidei* III, III, 13 (subr. nuestro).
- 12 De hecho autores meritorios, como Mateo LANSEROS, defienden la continuidad de la doctrina del poder de Suárez respecto de Aristóteles, Sto. Tomás y Vitoria (cfr. *La autoridad civil en Francisco Suárez*, cit., esp. pp. 138 y ss.).
- 13 Cfr. *De legibus*, III, I, 3.

menor alcance, y ser limitada o mutar con el curso del tiempo en tanto todo ello resulte conducente al bien común.¹⁴ Es que la república —«superior al rey», dice Suárez— transfirió a éste el poder para que gobernase «política, y no tiránicamente (*ut politice et non tyrannice regeret*)», trecho interpretado sin infidelidad nocional por el traductor como «para que gobernase según las exigencias del bien común, no tiránicamente».¹⁵ En segundo lugar, por un lado, Suárez, no propugna expresamente la volatilidad en la posesión de los derechos de imperio por el gobernante. Una vez trasladada, y no mediando un caso craso de tiranía de ejercicio, la *collatio* es irrevocable y el príncipe no depende del pueblo en el (recto) ejercicio de su poder.¹⁶ Por otro lado, el Eximio tampoco afirma formalmente una titularidad inalienable del poder político por parte de la comunidad. Pues es verdad que el gobernante ejerce la potestad política según el modo y las condiciones de la donación por la cual la comunidad se la ha trasladado,¹⁷ de suerte que el pueblo puede retener parte de la potestad total.¹⁸ No obstante, es verdad también que Suárez se mostró renuente a utilizar la fórmula de *potestas in actu* (para el príncipe) e *in habitu* (para el pueblo), usual entre los escolásticos de su tiempo, toda vez que tal fórmula daría pábulo a la

14 Cfr. *Defensio fidei*, III, III, 13.

15 Francisco SUÁREZ, *Disputatio XII De Bello*, sec. VIII, n. 2. (obra compuesta en 1584; se utiliza la edición de Luciano Pereña como *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, C.S.I.C., Madrid 1954). Sobre el bien común como principio político en Suárez cfr. Heinrich ROMMEN, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, trad. V. García Yebra, Universidad de Buenos Aires-C.S.I.C., Buenos Aires-Madrid 1951, pp. 381-384.

16 Francisco SUÁREZ, *Defensio fidei*, III, III, 1-5. «Una vez hecha la donación no puede limitar de nuevo la potestad que ha puesto en manos del gobernante [...] ni puede tampoco el pueblo, basándose en su potestad, abrogar las leyes justas del gobernante», explica Ignacio GÓMEZ ROBLEDO fundándose en *Defensio fidei* III, III, 4 (*El origen del poder político según Francisco Suárez*, Jus, México 1948, pp. 180-181).

17 Francisco SUÁREZ, *Defensio fidei*, III, II, 18.

18 « [...] si populus transtulit potestatem in regem, reservando eam sibi pro aliquibus causis et negotiis, in eis licite poterit illa uti, et ius suum conservare» (Francisco SUÁREZ, *Defensio fidei*, III, III, 3).

presunción de una donación ficticia del poder.¹⁹ Nótese, por lo demás, que único titular del poder lo será el príncipe o cenáculo o asamblea a quienes se done la potestad, y que la comunidad perderá tal titularidad en el acto de la traslación (al contrario de la pretensión liberal de una insostenible «soberanía» del pueblo sin el ejercicio del poder): «*translatio huius potestatis a republica in principem non est delegatio, sed quasi alienatio seu perfecta largitio totius potestatis quae erat in communitate*».²⁰

Sin embargo, la teoría de la traslación, tal como se da en Suárez, manifiesta asimismo aspectos innovadores o de potencial tensión respecto de la tradición de la escolástica aristotélica en que se inserta. Hagamos de ellos una sintética indicación.

3.2 La aparición de rasgos atomísticos

El poder político no reside, decía Suárez, en un mero agregado de individuos, porque recién aparece la necesidad de la potestad en la medida en que los hombres pasan a conformar un todo de orden solidario en la consecución de un fin común político.²¹ Ahora bien, en las lecciones de Coimbra, pocos años anteriores a *De legibus*, el Eximio había sostenido que «los hombres individualmente (*singuli homines*) tienen parcialmente la virtud de conformar o hacer efectiva esta potestad», dado que

19 Cfr. Ignacio GÓMEZ ROBLEDÓ, *El origen del poder político...*, pp. 182-183. No cabe pasar por alto que *Defensio fidei*, III, III, 3 hace lugar a tales expresiones. Con todo, el texto mismo no desautoriza la afirmación del intérprete citado. En efecto, Suárez trata de demostrar que el uso de las fórmulas por Bellarmino, a la zaga de Martín de Azpilcueta, no niega su posición sobre la irrevocabilidad de la traslación: es decir, trata de conciliar las fórmulas de su ilustre cofrade y predecesor en la contienda con Jacobo I con sus propias posiciones. Además de ello, aclara que, en el caso de que se diera una reserva de parte del poder por el pueblo (vide nota 18), esto exigiría fehaciente prueba por documentos solemnes o tradición inmemorial. Y remata sosteniendo que, si el monarca incurriese en tiranía, el pueblo podría hacer uso de su legítimo derecho natural a la defensa. Ahora bien, *este derecho, como es obvio, no exige ni implica titularidad in habitu alguna*-.

20 *De legibus*, III, IV, 11; vide *Defensio fidei*, III, III, 4.

21 Cfr. *De legibus*, III, II, 4.

el poder reside «in hominum collectione» y no en alguien ya determinado por Dios o la naturaleza. En efecto, insiste formalmente Suárez, *ex natura rei* la potestad comunitaria se halla «in multitudine hominum» mientras ellos no la trasladen, puesto que «omnes homines nascuntur liberi, et ideo nullus habet iurisdictionem politicam in alium».²² Estas lecturas constituyen un esbozo previo de *De legibus*, obra con la que guardan paralelismo doctrinal (aquí, en particular, con *De leg.* III, III; y III, IV, 1). Como se echa de ver, Suárez acude en este paso, en formalidad filosófico-social, a un registro nocional y terminológico de rasgos atomísticos, abstractistas e individualistas. Aunque no hayan sido estampadas en su obra definitiva *De legibus* (en la que la opción terminológica y nocional no rezuma una significación a tal punto atípica respecto de la tradición aristotélica), sin embargo el despunte de tales formulaciones manifiesta la presencia en Suárez de un espíritu divergente de algunas líneas troncales de dicha tradición, un espíritu que extrema o incluso excede los planteos atomísticos del acervo teórico de las corrientes traslacionistas (tales como los hemos visto en Bellarmino, –cfr. supra, I–). En tal sentido, cabe sostener que el tratamiento de este tema en la *Disputatio de legibus* no sólo resulta difícilmente conciliable con la tesis de la escuela –y del propio Suárez– sobre el poder como un propio (metafísico) que emana de la naturaleza del todo de orden político en tanto tal, sino que, si nos es permitido decirlo, ya trasunta una posición del problema propia de las teorías modernas del contrato. En cualquier caso, entre estos presupuestos filosófico-sociales –y ontológicos– y el corolario de una democracia originaria de derecho natural sólo mediaba un pequeño paso. Pues bien, el Eximio lo dio sin hesitar. Y tal corolario sí es doctrina definitiva suya.

Asimismo, repárese en que las mencionadas formulaciones hallan eco en una de las denominaciones que utiliza Suárez en sus obras mayores para referirse a la comunidad política: es la

22 Francisco SUÁREZ, *Disputatio VII de legibus*, sectio II (datada en 1601-1603; edición de Luciano Pereña *et al.* como apéndice al t. V del *Tractatus de legibus*, Madrid 1975).

de «persona ficta»,²³ adoptada en el medioevo por los glosadores y canonistas a partir de una concepción que reducía la realidad de la persona moral a la suma de sus miembros,²⁴ y que luego adquirió perdurable carta de ciudadanía dentro de las modernas teorías sociales y jurídicas de cuño nominalista.²⁵

3.3 El pacto facultativo de alienación

Por otra parte, Suárez había reconocido «dificilísima, porque habría infinita confusión y morosidad» a la democracia originaria directa ejercida por este sujeto múltiple y horizontal, con la magnitud inherente a un cuerpo político.²⁶ No obstante Suárez, al contrario de Bellarmino, sí aceptaba la hipótesis de que la comunidad retuviera el poder sin transferirlo.²⁷ Si no existe para él la obligación de alienar la titularidad de su potestad, luego el pueblo actúa en tal sentido de modo libre y por una cuestión de oportunidad y mayor utilidad. Esto implica que la instauración de todo régimen y principado se opera bajo la forma de una suerte de contrato bilateral. Referirse a la centralidad del giro contractual en la concepción del poder del Eximio constituye casi un lugar común de la crítica especializada. Así, un iusfilósofo de la talla de Luis Recaséns Siches sostiene que, para Suárez, los títulos de quienes ejercen la potestad se basan en un acuerdo o pacto entre el gobernante y los gobernados («contra-

23 Vide, por ejemplo, *Defensio fidei*, III, II, 11; *De legibus*, I, VI, 17.

24 Así, para Sinibaldo la «persona ficta» no era sino un «nomen iuris», al igual que para Baldo y Bartolo; según este último la *universitas* se identifica con sus integrantes, pero «secundum fictionem juris repraesentat unam personam» (cfr. Francesco FERRARA, *Teoría de las personas jurídicas*, trad. E Ovejero y Maury, Reus, Madrid 1929, pp. 66 y ss.).

25 Sobre esta cuestión vide Léon MICHOU, *La théorie de la personnalité morale*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París, 1932, t. I, pp. 16-38; Francesco FERRARA, *Teoría de las personas jurídicas*, pp. 125-141.

26 Francisco SUÁREZ, *Disp. VII de legibus*, sectio II; vide *De legibus*, III, IV, 1.

27 Cfr. *De legibus*, III, 4, 12; *Defensio fidei*, III, II, 9. La posición de Bellarmino, quien sostenía la alienación obligatoria de la potestad por parte de la república, se acerca *en este punto* más a la de Vitoria que a la de su cofrade y reivindicador Suárez. Hay aquí un tema que amerita ser estudiado.

to de señorío»²⁸). Más recientemente, los estudiosos de la obra de Suárez se han pronunciado en parejo sentido: Josef Soder sostiene que « [e]l carácter contractual es la nota esencial de la traslación del poder» para el Eximio;²⁹ interpretación que es compartida por Markus Kremer.³⁰

Cabe observar que la idea genérica de un *pactum* a la base del concreto ordenamiento político y constitucional forma parte de la tradición filosófica de la escolástica,³¹ y que tal idea podría asumir, a partir de esquemas iusprivatistas heredados del medioevo, la figura de un contrato. En abstracto, el recurso a tal figura no haría sino expresar -con matices pactistas- la positividad esencial a toda determinación constitucional. Pero aquí no nos las tenemos con una mera idea típica, sino con una interpretación contractual en la que el contratante (la multitud) permanece libre de pactar el ser gobernado o no. Es, pues, esa concreta versión del contrato de traslación del poder -incluyendo sus implícitas y latentes consecuencias- la que debe ser sopesada. Precisamente la posición suarista ha recibido de un gran neoescolástico contemporáneo, Theodor Meyer, una sugerente interpretación, que señala la significación ambigua y las potenciales dificultades de la idea del contrato en Suárez, más allá de que la comunidad no retenga el título de la potestad (ni siquiera «in habitu», como se ha señalado supra). Para Meyer el pueblo, que actúa con libérrima voluntad, parecería hallarse facultado para rescindirlo y reivindicar el poder ante el incumplimiento por el príncipe de las cláusulas estipuladas. Va de suyo que no se trataría de una hipótesis excepcional, válida para explicar algunas experiencias históricas particulares, sino de una tesis universal, que apuntaría a la condición común a todo gobierno legítimo. Con lo cual, continúa Meyer, sería difícil sustraerse

28 Cfr. *La filosofía del Derecho de Francisco Suárez*, Porrúa, México, 1947, pp. 180 y ss..

29 *Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen*, Alfred Metzner, Frankfurt 1973, p. 91.

30 Cfr. *Den Frieden verantworten. Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548-1617)*, Kohlhammer, Stuttgart, 2008, p. 111.

31 Cfr. Tomás de AQUINO, *Super ad Romanos* 13, 1; *De Regno* I, 7.

a la consecuencia de que la estabilidad de la potestad política vigente se hallaría amenazada por los eventuales reclamos del donante. Y tal amenaza no se conjuraría sin una explícita (no tácita ni implícita) declaración en contrario del pueblo; pero, a su vez, una renuncia de esa clase colisionaría con el espíritu de libertad del pueblo preconizado por Suárez, remata el filósofo alemán.³²

3.4 La democracia, forma de régimen de derecho natural

Sea cual fuere su viabilidad real y su modo efectivo, el Eximio es formal en afirmar que la democracia es de «derecho natural negativo» o «concedente», es decir, rige mientras los hombres no dispongan otra forma de gobierno («de iure naturali negative, non positive, vel potius de iure naturali concedente, non simpliciter praecipiente»).³³ Otro gran neoescolástico tomista contemporáneo, Louis Billot, observará que esa posición contraría el principio –unánimemente sostenido por la escuela– de que no existe una forma de gobierno de derecho natural. Porque si el pueblo fuera sujeto originario de la potestad se estaría afirmando que existe una determinación de la forma política que no depende de la institución humana, sino que viene señalado por la naturaleza misma. Se trataría, pues, en Suárez, de una forma universal natural («primitiva»), aunque mudable a criterio de sus titulares originarios.³⁴ Billot advierte aquí un rasgo de la concepción suarista del poder que estudiosos contemporáneos, como Manfred Walther, han juzgado significativo en el decurso de la filosofía política del racionalismo.³⁵

32 Cfr. *Institutiones iuris naturalis*, Herder, Friburgo Br. 1900, t. II, pp. 372-376.

33 *Defensio fidei*, III, II, 8-9 (aquí 9).

34 Cfr. *Tractatus De Ecclesia Christi, sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato*, 3ª ed., Prati, Roma 1909, T. I: *De credibilitate Ecclesiae, et de intima ejus constitutione*, pp. 501-502.

35 Cfr. al respecto su sugerente comparación en «Potestas multitudinis bei Suárez und potentia multitudinis bei Spinoza. Zur Transformation der Demokratietheorie zu Beginn der Neuzeit», en *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*, cit.-. Todo ello fue lo que seguramente dio pábulo a que dentro de la misma escuela se resaltarán –a

En la misma línea, otros relevantes críticos han extendido parejo juicio al espíritu de los presupuestos teóricos de su concepción del Estado. Así, André de Muralt descubre la virtualidad moderna de la filosofía política del Eximio a partir de asunciones ontológicas de raigambre escotista. En el seno de la comunidad política en acto, sostiene de Muralt, Suárez opera una fractura entre la multitud de los hombres congregados y la forma que les confiere el régimen, análogamente a como el escotismo postula que la materia podría existir como un acto entitativo separado antes de recibir el acto de la forma.³⁶ Es por ello que la materia (la sociedad) tendría en Suárez una unidad en el fin sin poseer aún la unidad de la forma. A partir de la distinción real (asumida a la manera escotista) entre el cuerpo social y su forma de régimen, la investidura de la autoridad se entenderá como la alienación (abdicación) del derecho natural de la sociedad al autogobierno en provecho de quienes pasen a ejercer el poder del Estado. Y éste ya no será –como para el aristotelismo– la unidad orgánica viviente del cuerpo social y de la forma política, una unidad por sí del uno con la otra, en la cual el cuerpo social se ordena de suyo a su forma política; antes bien, desde esta perspectiva ya moderna, el pueblo, como

veces con encomio– ciertas vinculaciones teóricas entre las posiciones de Suárez y la idea liberal de democracia: tal el caso de Renato VUILLERMIN, (cfr. *Concetti politici della Defensio Fidei di Francesco Suárez*, Athena, Milán 1931, pp. 79-97), quien precisamente subraya la actualidad del pensamiento suarista para el sistema democrático-representativo del s. XX.

36 Para este específico problema en Escoto vide Étienne GILSON, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, París, 1952, pp. 432-444; Efreim BETTONI, *Duns Scoto*, La Scuola Editrice, Brescia, 1946, pp. 65-73; Michel BASTIT, *Les principes des choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*, Bière, Burdeos, 1997, pp. 133-139; y en especial el agudo y crítico estudio de Ignacio MIRALBELL, *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto, Una transformación del aristotelismo*, EUNSA, Pamplona 1994, pp. 128-137, en el que el autor así encuadra doctrinalmente a la por él calificada « inversión » escotista: « [] a tesis de que la materia de suyo, en sí misma e independientemente de la forma, tiene una cierta realidad y actualidad positiva es una de las más célebres tesis en que Escoto se opone al aristotelismo tomista » (p. 130).

unidad social, es independiente de la forma que puede recibir, concluye de Muralt.³⁷

Ahora bien, como síntesis y concreción conclusiva sobre este punto debe decirse que la tesis clásica del realismo aristotélico, a la que el mismo Suárez había adherido,³⁸ según la cual toda forma de régimen es de derecho positivo,³⁹ queda (por lo

37 Cfr. *L'unité de la philosophie politique; de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, Vrin, París 2002, pp. 119-122. Por otro lado, en el ámbito de los principios del orden práctico, Michel BASTIT señala la impronta doctrinal escotista –y ockhamista– que ostentan los fundamentos de la filosofía suarista de la ley (cfr. *El Nacimiento de la ley moderna*, trad. N. Pereyro, EDUCA, Buenos Aires 2005, pp. 351 y ss.); mientras que, por su parte, también Jean-François COURTINE subraya matices de ruptura entre Suárez y la tradición político-jurídica tomista, originados en la teología moral del Eximio (*Nature et empire de la loi, Études suarésiennes*, Vrin, París 1999, pp. 45-67). Estos últimos juicios, que sólo dejamos mencionados, se hallan contestes en indicar discontinuidad entre Suárez y los principios de la escolástica aristotélica que heredaba.

38 Cfr. *De legibus*, III, IV, 1.

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

menos virtualmente) negada. Y repárese en que es la teoría de la traslación en sí misma⁴⁰ –más allá de su formulación particular por Suárez– la que resulta pasible de esta imputación de contradicción con el principio aristotélico (en formalidad lógica, asumiendo «contradicción» en su sentido estricto: pues «toda forma de régimen es de derecho positivo» se opone a contradictoriamente a «alguna forma de régimen no es de derecho positivo»).

3.5 Una analogía significativa

Cuando Suárez explica en *Defensio fidei* la introducción (positiva) de otras formas de régimen a partir de la democracia originaria aduce el ejemplo de la posesión común de los bienes, fruto de la donación divina, a partir de la cual, por derecho positivo, los hombres introdujeron la propiedad privada.⁴¹ Pero en la misma obra⁴² –y más claramente en *De legibus*– emplea un símil por demás significativo. Aquí aparece una asunción teórica que, no sólo en sí misma, conceptualmente, sino ante todo por las connotaciones de la analogía que la expresa, amerita ser considerada con algún detenimiento.

La monarquía es, como forma de régimen, de derecho humano, sostiene Suárez, a la vez que discute con aquéllos que, a su juicio, habrían entendido que el poder del rey era de derecho divino (entre los que se contaría Vitoria, quien «sentit absolute dicendam esse potestatem regiam de iure divino et a Deo datam, supposita electione hominum», afirma cuestionablemente el Eximio). Pues bien, la prueba de razón que ofrece Suárez para respaldar la positividad de esta forma determinada de gobierno consiste en la siguiente analogía: así como un individuo (quien, como hombre, es libre por derecho natural) puede venderse a sí mismo como esclavo, trasladando el dominio sobre sí mismo a otro, y al hacerlo se obliga a obedecerlo; así un pueblo

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

41 Cfr. Francisco SUÁREZ, *Defensio fidei*, III, II, 14.

42 Cfr. *Defensio fidei*, III, II, 9 y 17.

se priva de su libertad anterior (i.e., la libertad primitiva de la democracia de derecho natural concedente) transfiriendo su potestad política a un rey, quien a partir de ese momento será el superior de la comunidad que le ha donado el poder. Ocurre en el plano político como en el ejemplo del esclavo, «guardada la proporción (servata proportione)», agrega el Eximio.⁴³ Ahora bien, esa proporción ¿consiste en la inasimilable relación entre el dominio servil y el imperio político?; si de eso se tratara, habría una analogía de proporcionalidad impropia, como la que se da al utilizar una metáfora, cuyos términos no pueden aplicarse con propiedad, sin incurrir en una significación equívoca, a los otros términos comparados: Cristo es como el león de Judá, pero no es un león en sentido propio. ¿O tal vez la proporción que debe salvarse, para Suárez, consiste en la que se da entre el plano individual y el colectivo?; si de eso se tratara, se afirmaría sin más que, así como un hombre aliena su libertad, así un pueblo aliena la suya entregándose *propria sponte* a un señor. Habría entonces analogía de proporcionalidad propia, lo cual conllevaría que la sujeción y obligación política consiguiente a la traslación consisten en una forma de servidumbre (colectiva). Sea como fuere de esto, nadie negará que la elección del ejemplo resulta por demás sorprendente en un autor que adhiere por principio a la tesis de naturalidad,⁴⁴ necesidad,⁴⁵ y valiosidad⁴⁶ de la potestad de régimen en tanto tal, la cual también habría existido en estado de naturaleza íntegra.⁴⁷

43 Cfr. *De legibus*, III, IV, 5 y 6 (cita de 5).

44 Cfr. *Defensio fidei*, III, I, 7.

45 Cfr. *De legibus*, III, II, 4.

46 «[...] *evidenter concluditur honestas et necessitas magistratus civilis*» (*De legibus*, III, I, 5); «[...] *politicum principatum, debito modo introductum, iustum et legitimum esse*» (*Defensio fidei*, III, I, 3).

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

3.6 La resolución de la legitimidad de origen en el consenso

Mencionemos, asimismo, algunas consideraciones referidas al origen del poder en relación con la legitimidad de origen.

Sin un justo título, asienta Suárez, nadie se halla facultado para gobernar (entendiendo la proposición en el sentido jurídico preciso de que nadie puede lícitamente mandar a la comunidad sin una razón de merecimiento que funde su derecho y la correlativa obligación de obediencia de los súbditos). Por otra parte, los títulos o vienen de Dios –a través del derecho divino positivo o a través del derecho natural– o vienen de los hombres. Ahora bien, el título exigido para el imperio político de cada comunidad autosuficiente particular no es objeto de una revelación divina; y tampoco lo indica el derecho natural, el cual sólo impera la reunión de los hombres en comunidades perfectas con facultad de regirse a sí mismas. Luego, los títulos de la potestad política se originarán en los acuerdos voluntarios de los hombres, concluye Suárez. Pues o derivan de elección, o de sucesión (del elegido en primer término), o de una justa guerra emprendida por quien ya gobierna con títulos legítimos y recibe debida obediencia de sus nuevos súbditos, o de un usurpador o sus sucesores, que ganan con el tiempo el consenso de la comunidad.⁴⁸

Así pues, sin desmedro de la necesidad natural del poder, los títulos de quienes ejercen la potestad se basan en una suerte de acuerdo o pacto entre el gobernante y los gobernados (la comunidad): «regium principatum et obedientiam illi debitam fundamentum habere in pacto societatis humanae».⁴⁹ La legitimidad de origen, en Suárez, se resuelve en el consenso.⁵⁰

48 Cfr. *Defensio fidei*, III, II, 19-20; III, V, 12; III, VIII, 1; *De legibus*, III, VII, 3.

49 Cfr. *Defensio fidei*, III, II, 11.

50 Sobre este tema cfr. Sergio R. CASTAÑO, «Legitimidad y títulos del poder en Suárez», en Juan CRUZ (ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*, EUNSA, Pamplona 2009.

3.7 La noción antropológica de consenso y la implosión de la doctrina tomista del acto humano

Ahora bien, al predicho giro consensualista de la legitimidad política es dable agregar una consideración que, formalmente, no pertenece al ámbito de la filosofía política; pero que, dada la subalternación de los saberes prácticos a la antropología –un principio clave de la tradición escolástica–,⁵¹ no deja de tener pertinencia a la hora de aquilatar integralmente el mencionado giro.

La noción antropológica de *consensus* en Suárez –y, en general, su doctrina de los actos humanos– constituye un interesante ejemplo de ciertas tendencias relevantes en la filosofía moderna, que divorcian la razón de la voluntad y que, a partir de su recíproca desconexión, exaltan y acentúan el papel y el alcance de ambas facultades. No podemos detenernos aquí en semejante tema, que ya hemos abordado en otro lugar,⁵² pero una somerísima mirada al concepto de *consensus* como momento del acto humano servirá para ofrecer un indicio de las coordenadas del voluntarismo psico-antropológico de Suárez. Su peculiaridad se pondrá más fácilmente de manifiesto a través del respectivo cotejo con la formulación de Tomás de Aquino.

El Eximio desarma por piezas –es lícito decirlo– la doctrina del acto humano elaborada por Sto. Tomás, en la cual la invisceración recíproca de *intellectus*, *ratio* y *voluntas* aparecía reflejada con proverbial armonía. Es significativa al respecto la *capitis deminutio* que en Suárez sufre el imperio como mera *locutio non necessaria*,⁵³ siendo que el *praecipere* había sido sindicado

51 Para la posición de un señero representante de la escuela, Juan DE STO. TOMÁS, contemporáneo de Suárez, sobre la subalternación de los saberes puede verse su *Ars Logica*, secunda pars, XXVI, 1, 2 y 3 (obra de 1632; se utiliza la ed. de B. Reiser, Marietti, Roma, 1948).

52 Cfr. Sergio R. CASTAÑO, *Interpretación del poder en Vitoria y Suárez*, EUNSA, Pamplona 2011, pp. 66-67. Habíamos señalado la relevancia de este tema en la presentación con debate de nuestro libro *La racionalidad de la ley* en la Universidad Católica de Santa Fe (mayo de 1996) y aludido a él en otros momentos, mas recién lo sintetizamos por escrito en la obra que acaba de citarse.

53 Cfr. Francisco SUÁREZ, *De voluntario et involuntario*, disp. VIII, sec.

por el Aquinate como el principal acto de la razón práctica.⁵⁴ En la versión que brinda Suárez de los actos humanos se constata la presencia de una razón que ya no es formalmente práctica, pues no impera, sino que sólo juzga (razona); y de una voluntad que quiere libremente, sin la presencia informadora de la verdad. Tal versión constituye una verdadera clave de la intrínseca vinculación entre racionalismo y voluntarismo.⁵⁵

El *consensus*, acto de la voluntad, se halla para Suárez referido a los medios y al bien útil que conducen al fin, y no se distingue de la *electio*.⁵⁶ En Tomás de Aquino, el *consensus* era un movimiento de la voluntad –previo a la elección– aplicado a las alternativas sobre las que se delibera, por el cual el apetito se complace, consubstanciándose, con los caminos propuestos por la razón.⁵⁷ Por el contrario, en el *consensus* suarista la voluntad aparece encerrada en sí misma; se trata de un acto apetitivo que se realiza «después de una acabada deliberación e investigación» de la razón, que ha propuesto y juzgado por sí misma la conveniencia de los términos en juego. Pero al no haber imbricación noético-volitiva la voluntad que elicit el *consensus* será plenamente libre de asentir o no al precedente juicio de la razón.⁵⁸

A partir de lo brevemente indicado sobre el *consensus* pare-

III (se utiliza la edición Vivès de la *Opera Omnia*, París, 1856, t. IV -al cuidado de A. André-). Sobre el tema véase J. ROMITI, «De dependentia 'imperii' ab intellectu et voluntate», en *Divus Thomas*, 1950 (a. LIII, (mens jan.-mart.), pp. 21-30).

54 Cfr. Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, II-IIae., q. 47, a. 8.

55 Cfr. Joseph LEBACQZ, *Libre arbitre et jugement*, Desclée, París 1960, esp. pp. 43 y ss..

56 Cfr. *De voluntario et involuntario*, disputatio VIII, sec. I, n. 3, 5 y 6.

57 Cfr. Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae., q. 15; para Sto. Tomás «la voluntad interviene en el interior de la deliberación misma; no hay que separar temporalmente el consenso de la deliberación, porque aquél es la cara voluntaria de esta investigación de la razón práctica», explica Servais PINCKAERS (*Somme Théologique, Les actes humains*, trad. H.-D. Gardeil, notes S. Pinckaers, Éditions du Cerf, París 1962, p. 377).

58 Cfr. *De voluntario et involuntario*, disputatio VIII, sec. II, n. 2 (*Opera Omnia*, t. IV, pp. 257-258).

ciera justificado concluir que algunos de los fundamentos antropológicos de Suárez manifiestan aun mayores rasgos de ruptura (por lo menos con el tomismo) que sus propias posiciones políticas conflictivas con los principios de la tradición aristotélica, según hemos espigado hasta aquí.

4. Conclusiones

1. Debe insistirse primeramente en que la determinación del sentido innovador o tradicional del sistema de Suárez, aun circunscribiéndolo al solo ámbito del origen del poder político, constituye un problema con numerosas aristas y que exige múltiples distingos. Y sobre el cual no es dable asentar una respuesta que, inclinándose por una alternativa, soslaye enteramente la opuesta.
2. Sin embargo, no cabe desconocer la presencia en Suárez de asunciones ontológicas y antropológicas que parecen constituir el presupuesto teórico más de algunas líneas de fuerza del pensamiento moderno que de los principios políticos de la tradición de la escolástica aristotélica.
3. Por lo demás, en el plano político mismo la teoría de Suárez ostenta factores contrarios a los principios de su escuela. No nos pronunciamos aquí sobre la originalidad de esos elementos de quiebre doctrinal –concretamente sobre en qué medida ya se habían manifestado dentro o fuera de la escolástica-. Pero no cabe pasar por alto la significación de alguno de ellos. Ante todo, y como cifra y síntesis de lo que afirmamos, se debe mencionar la tesis suarista de la democracia de derecho natural (concedente). Ésta, si es asumida en su plena virtualidad, colisiona con la tradición aristotélica de la escuela y erige a la democracia en uno de los fundamentos del orden político en tanto tal; en otros términos, saca a una forma de régimen particular del plano jurídico-positivo (histórico-empírico) y lo eleva al plano del derecho na-

tural (universal y necesario). Que esta tesis, así asumida, contradiga otros posicionamientos del propio Suárez –concordes con los principios aristotélicos– no entra aquí en discusión. Sea como fuere, es un hecho que una titularidad colectiva del poder no obligatoriamente alienable por derecho natural, aunque no se plantee como contenido de un precepto sino como un estadio originario, comporta el rango de un status político natural (i.e., dado) –y, por ende, en sí mismo querido por Dios–, a partir del cual el consenso del hombre podrá introducir *jure positivo* otras formas de gobierno. *Praecipiens* o no, este nuevo fundamento del orden político termina cumpliendo la misma función de presupuesto axionormativo de los principios de ley natural. A la postre, en Suárez la democracia *ut sic* deja de constituir un tema de la sociología, la Historia y la dogmática jurídico-positiva para convertirse en uno de los objetos propios de la filosofía y de la teología políticas.

Sergio Raúl Castaño es Dr. en Derecho Político (UBA), Dr. en Filosofía (U. Abat Oliba–Barcelona), Investigador independiente del CONICET, Director del Depto. de Política - Fundación Bariloche/ CONICET y Profesor titular de Teoría del Estado en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la UNSTA.

E-mail: sergioraulcastano@gmail.com

Recibido: 10 de marzo de 2015.

Aceptado para su publicación: 13 de abril de 2015.